

UMA TEORIA EXTRAMORAL DA VERDADE?

Evaldo Sampaio¹

RESUMO: A recente proliferação das “fake news” e dos chamados “fatos alternativos” são alguns dos principais sintomas da era da “pós-verdade”, isto é, um momento em que parece haver uma desvalorização e declínio da noção mesma de verdade. Trata-se aqui de investigar uma possível origem dessa conjuntura a partir de um de seus supostos profetas, a saber, Friedrich Nietzsche. Em primeiro lugar, pretendo, aliado a Leo Strauss, mostrar que a relativismo pós-moderno que instituiu a era da pós-verdade é uma das faces do movimento historicista que se desenvolveu a partir do século XIX. Em segundo lugar, pretendo sugerir que Nietzsche, não obstante considere o “sentido histórico” fundamental para o filósofo, nem por isso abandona a busca pela verdade, mas sim a interroga por uma via específica de investigação, no caso, o plano extramoral. Por não colocar em questão primordialmente a concepção ontoepistemológica de verdade e sim o problema do seu valor, Nietzsche, embora um crítico do “dogmatismo”, não seria um mais apóstolo do relativismo pós-moderno. Se for assim, então podemos retomar a sua filosofia como uma das alternativas para se enfrentar o niilismo pós-moderno por uma reavaliação do valor mesmo da busca pela verdade.

PALAVRAS-CHAVE: Verdade; pós-verdade; historicismo; Strauss, L.; Nietzsche, F.

ABSTRACT: The actual dissemination of the fake news and the so-called “alternative facts” are some of the main symptoms of the post-truth era, that is, the moment in which it seems to be a devaluation and decay of the very notion of truth. This essay aims to investigate a possible origin of this movement with direct reference to one of its alleged prophets: Friedrich Nietzsche. First, based on Leo Strauss’s ideas, it is intended to show that the post-modern relativism which is related to the post-truth era is a variation of the historicism which has been developed since the 19th century. Secondly, I will argue that Nietzsche, despite the fact he has adopted the “historical meaning” as a

¹ Professor Associado I da Universidade de Brasília, Programa de Pós-graduação em Metafísica (PPGm/UnB) e Departamento de Filosofia.

fundamental aspect to the philosophical investigations, does not abandon the search for the truth. On the contrary, his goal it is to interrogate our evaluation of the truth by an “extramoral” approach. As Nietzsche does not inquire primarily the ontoepistemological conception of truth but its value, he is not a sponsor of the post-modern relativism. If this hypothesis is correct, then it is possible to return to Nietzsche’s philosophy as an alternative to the nihilistic consequences of the post-modern thinking and with him to elaborate a reevaluation of the philosophical search for the truth.

KEYWORDS: Truth; post-truth era; historicism; Strauss, L.; Nietzsche, F.

O declínio verdade?

Já há bastante tempo nos voltamos para a “verdade”, o “erro”, a “aparência” e o “engano” na esperança de melhor entendermos a certeza, as fontes e os limites do que podemos conhecer. Mais recentemente, a agenda pública vem sendo ocupada por conceitos como “pós-verdade”, “fake news” e “fatos alternativos”. Com isso, precisamos agora deixar a zona de conforto de nossas teorias do conhecimento para lidarmos com uma incômoda e ainda desarticulada teoria do desconhecimento.

Tal fenômeno envolve a disseminação de notícias deturpadas ou inautênticas em plataformas como o Twitter e o Whatsapp, a pseudociência de terraplanistas e daqueles que rejeitam os efeitos nocivos das mudanças climáticas, as narrativas falaciosas propagadas por revisionistas do holocausto ou outros regimes ditatoriais, os perfis dissimulados no Facebook criados por trolls, bem como os seguidores e *likes* fictícios. Esse cenário levou Michiko Kakutani, crítica literária ganhadora do prêmio Pulitzer, a examinar, tomando a administração do presidente Donald Trump enquanto a personificação de um estado de coisas degenerado, “como o descaso pelos fatos, a substituição da razão pela emoção e a corrosão da linguagem estão diminuindo o valor da verdade”². Isso porque o atual presidente dos Estados Unidos “ataca rotineiramente a imprensa, o sistema de justiça, as agências de inteligência, o sistema eleitoral, os funcionários públicos” e, ao fazê-lo, “mente de forma tão prolífica e com tamanha velocidade que o *The Washington Post* calculou que ele fez 2.140 alegações falsas ou enganosas no seu primeiro ano de governo — uma média de quase 5,9 por dia”³.

² KAKUTANI, M., 2018, p. 10.

³ KAKUTANI, M., 2018, p. 12.

No Brasil, o presidente Jair Bolsonaro, que se declara admirador do colega norte-americano, segue à risca a combinação de ataques a diversos setores da sociedade amparado em notícias inverídicas, ao ponto do jornal *A Folha de São Paulo* ter criado o “bolsonômetro”, ferramenta que verifica as declarações do chefe de Estado brasileiro. Mais recentemente, diante da pandemia do Sars-CoV-2, o presidente não apenas contrariou os avisos da OMS quanto à periculosidade do vírus, qualificando-o até como uma “gripezinha” num pronunciamento à nação⁴, como prescreveu o uso da Cloroquina para o tratamento dos doentes, inicialmente sem qualquer comprovação científica e depois contra esta. Além disso, quando ultrapassamos as mil mortes confirmadas diariamente, o Ministério da Saúde restringiu as informações sobre os óbitos⁵, o que levou à criação de um consórcio entre diversos veículos de imprensa para que a população tivesse acesso aos registros das secretarias estaduais de saúde. No entanto, a inabalável aprovação do governo até aqui por algo em torno de 37% do eleitorado⁶ sugere que mais de 1/3 dos brasileiros aprovam ou não se incomodam com tais condutas.

Assim, a questão mais geral que pretendo investigar é como, no plano histórico-conceitual, articulou-se esta recente desvalorização e declínio do valor da verdade. Michiko Kakutani sugere que

o relativismo está em ascensão desde o início das guerras culturais, na década de 1960. Naquela época, ele foi abraçado pela Nova Esquerda, ansiosa para expor os preconceitos do pensamento ocidental, burguês e primordialmente masculino; e por acadêmicos que pregavam o evangelho do Pós-modernismo, que argumentava que não existem verdades universais, apenas pequenas verdades pessoais — percepções moldadas pelas forças sociais e culturais de um indivíduo. Desde então, o discurso relativista tem sido usurpado pela direita populista, incluindo os criacionistas e os negacionistas climáticos, que insistem que suas teorias sejam ensinadas junto com as teorias “baseadas na ciência”⁷.

No início dos anos 1950, Hanna Arendt, em *As Origens do Totalitarismo*, já nos prevenia que “o súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento)”⁸. Um pouco antes, numa conferência proferida originalmente em 1946, intitulada *A Crise Humana*, Albert Camus nos alertava

⁴ A íntegra do citado pronunciamento pode ser lida em <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/03/24/leia-o-pronunciamento-do-presidente-jair-bolsonaro-na-integra.htm> (acessado em 17/08/2020).

⁵ Cf. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/06/06/apos-reduzir-boletim-governo-bolsonaro-retira-dados-acumulados-da-covid-19-de-site-oficial.ghtml> (acessado em 17/08/2020).

⁶ Cf. <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2020/08/1988832-aprovacao-a-bolsonaro-cresce-e-e-a-mais-alta-desde-inicio-de-mandato.shtml> (acessado em 17/08/2020).

⁷ KAKUTANI, M., 2018, p.17.

⁸ ARENDT, H., 1998, p. 525.

que “os homens de minha geração foram entregues durante anos a uma tentação dupla: pensarem que nada é verdadeiro ou pensarem que apenas a rendição à fatalidade da história é verdadeira”⁹.

A minha primeira hipótese é de que o relativismo pós-moderno, tanto progressista quanto conservador, seria uma seqüela do movimento historicista que adquiriu seus contornos na segunda metade do século XIX. A “consciência histórica” teria assim fornecido as premissas que culminaram no pós-modernismo dos anos 1960 e, por conseguinte, com a sua variante obscurantista na era da pós-verdade. Para testar tal conjectura, tomo como caso exemplar um filósofo de berlim, o qual viveu num momento de transição dessa nova maneira de pensarmos a história: Friedrich Nietzsche.

Em sua *Segunda consideração intempestiva*, dedicada justamente às “vantagens e inconvenientes da história para a vida”, Nietzsche examina um sentimento que o atormentara, a suspeita de que a “cultura histórica” que “o mundo tem podido observar, nomeadamente na Alemanha, já há duas gerações”, aparece-lhe “como um mal, como uma deficiência, como uma carência”, de modo que “todos nós sofremos de uma febre histórica decoradora e que, pelo menos, deveríamos reconhecer que padecemos dessa doença”¹⁰. Por outro lado, como o próprio Nietzsche desaprova a falta de “sentido histórico” dos filósofos, bem como opõe a um projeto de fundamentação da moral uma investigação “genealógica”, seus leitores com frequência o entendem como alguém que rejeita a verdade por valores estéticos e cuja filosofia é uma forma radical de historicismo para a qual “não há fatos, apenas interpretações”. O Nietzsche relativista tanto se tornou um dos heróis do pós-modernismo quanto um alvo comum de vários pensadores - tais como aqueles que publicaram a polêmica coletânea *Por que não somos nietzschianos*¹¹.

Diante disso, proponho apresentar, mesmo que em linhas gerais, o historicismo e como a Nietzsche foi atribuída uma posição de destaque nesse movimento. Depois, tento mostrar que a faceta mais relevante das reflexões de Nietzsche sobre a verdade se volta antes para uma reavaliação dos valores que nos levam a buscá-la e do que para as discussões sobre a sua pertinência ontoepistemológica – como é o caso nas concepções relativistas. Por fim, contra aqueles que aplaudem ou rejeitam o Nietzsche relativista e pós-moderno, tentarei mostrar que ele mantém a procura da verdade como imprescindível para o filósofo, o que nos permite também perfilá-lo nas trincheiras dos que agora enfrentam as falácias da “pós-verdade”.

⁹ Cf. <https://www.franceculture.fr/emissions/fictions-theatre-et-cie/la-crise-de-lhomme-dalbert-camus-1946>.

¹⁰ CI, prefácio.

¹¹ Cf. BOYER et al, 1993.

Natureza e convenção x natureza e história¹²

O historicismo ou a “consciência histórica” é comumente caracterizado como a descoberta de que todo o pensamento é fundamentalmente relacionado ao seu próprio tempo e não pode assim transcendê-lo¹³. Com isso não se quer dizer apenas que as ideias são temporalmente situadas, porém que elas seriam determinadas pelas crenças de uma comunidade num dado período. Se todas as ideias são redutíveis às opiniões de nossa comunidade num momento em particular, então as noções de verdadeiro e de falso ou de bem e de mal são relativas a estas crenças ou opiniões. Por conseguinte, não se poderia obter qualquer conhecimento objetivo do verdadeiro e do falso ou do bem e do mal.

Leo Strauss (1889-1973) foi um dos principais intérpretes do historicismo enquanto movimento filosófico e político. Em *Direito Natural e História*, ele tenta mostrar que a “consciência histórica” não consiste na descoberta de que a verdade e os valores podem mudar com o tempo, mas numa nova - e equivocada – visão de mundo envolvida nessa mudança. A reconstrução detalhada dos argumentos de Strauss nos levaria longe demais. Por isso, vou me ater aqui ao que lhe é essencial.

Como o historicismo é um traço da mentalidade moderna, a adequada compreensão de sua gênese requer um contraste com o pensamento antigo. O que se depreende de obras como o *Teeteto* de Platão e *A Constituição de Atenas* de Aristóteles é que os antigos estavam a par da diversidade de opiniões sobre o que é o verdadeiro e o falso, o bem e o mal. Os diferentes pontos de vista sobre o que é verdadeiro ou bom não eram para eles um obstáculo para a interrogação de se há ou não um conhecimento da verdade e do bem, porém justamente aquilo que estimulou a investigação acerca da existência da verdade ou do bem em si mesmos¹⁴.

Tal investigação teria sido inicialmente orientada pela distinção pré-filosófica (a) entre o que se ouviu dizer ou fora visto por outros e aquilo que se viu ou ouviu diretamente e (b) pela separação entre as coisas que são feitas pelo homem e as que não são feitas pelo homem. Diante dessa bifurcação, avaliou-se como inferior aquilo que somente se ouviu dizer e é produzido pelo homem e

¹² A presente seção adapta trechos previamente publicados em meu “Niilismo e política em Leo Strauss” (2012).

¹³ BLOOM, 1987, p. 40.

¹⁴ DHN, p. 12.

como superior aquilo que não foi feito pelo homem e poderia ser visto ou ouvido diretamente por qualquer um¹⁵. A Filosofia substitui então a autoridade do ancestral por algo que é “anterior” à qualquer tradição. O que é por natureza se torna o “padrão” de todas as coisas e a tarefa da Filosofia seria enfim desocultar racionalmente as coisas primeiras para além da variedade de nossas opiniões sobre elas¹⁶. Com isso, firma-se a disjunção entre o que é por *natureza* e o que é por *convenção*. A convenção foi descrita como aquilo que oculta a natureza – e que se mostra tão eficiente nisso que aquilo que não foi feito pelo homem e por ele pode ser experimentado diretamente por vezes nos parece apenas um costume¹⁷.

Por isso, apesar de suas divergências doutrinárias, os antigos estavam de acordo quanto à distinção entre o que é por natureza e o que é por convenção. No âmbito da Filosofia política clássica havia aqueles que, contra os platônicos e os peripatéticos, consideravam que não havia ideias universais e imutáveis sobre o justo e o bem. Para estes “convencionalistas” as noções do que é justo ou injusto seriam fruto do consenso e pertenceriam ao campo das opiniões, do que pode mudar de acordo com as circunstâncias particulares. Justamente por serem originadas de regras sociais arbitrárias, elas seriam inferiores aquilo que é por natureza. Eles concordavam assim que havia uma separação entre natureza e convenção e quanto a superioridade daquilo que é por natureza¹⁸.

Diferente desse convencionalismo clássico, a perspectiva histórica rejeita que a natureza seja “anterior” à qualquer tradição, bem como a norma de todas as coisas. Como estamos a par daquilo que não foi feito pelo homem apenas pelas ideias de um determinado período, seguir-se-ia que não poderíamos compreender as coisas sem referência a uma certa maneira de representá-las. Como as ideias que articulamos podem mudar de uma comunidade para outra e sobretudo numa mesma comunidade em momentos distintos, o privilégio não é das coisas mesmas – existam ou não -, porém do modo pelo qual as representamos.

Tampouco se pode confundir a consciência histórica com o ceticismo, seja antigo ou moderno¹⁹. O ceticismo afirma que não há a verdade ou que devemos suspender nosso juízo dado que todas as afirmações são incertas. Tal negação ou suspensão de juízo se justifica por uma investigação racional cuja validade independeria de qualquer circunstância particular. Mas o

¹⁵ DHN, p. 75-77.

¹⁶ DHN, p. 80.

¹⁷ DHN, p. 79.

¹⁸ DNH, p. 13.

¹⁹ DHN, p. 20-21.

historicismo entende que a própria noção de racionalidade é redutível a um ou outro esquema conceptual gestado socialmente. Assim, não apenas os conteúdos, mas a própria estrutura dos raciocínios seria historicamente determinada pelas crenças de uma comunidade.

Se o sentido histórico se distingue do convencionalismo clássico ao rejeitar a diferença entre natureza e convenção e contradiz o ceticismo porque não admite a universalidade da razão, qual seria a sua origem? A hipótese de Strauss é de que o historicismo apareceu no século XIX como uma “reação à Revolução francesa e às doutrinas do direito natural” a ela relacionadas²⁰. Por direito natural entenda-se a ideia de que o cultivo da razão permite que se obtenha um conhecimento universal do verdadeiro e do falso, do bem e do mal. Os revolucionários eram contra todas as formas de universalidade e de transcendência e, por isso, defendiam que aquilo que é por natureza é estritamente individual²¹.

Os criadores da escola histórica acentuaram essa posição ao concluírem que mesmo uma justiça ou bem individuais ainda permaneciam vinculados ao que está além do aqui e do agora. Afinal, a afirmação de que o justo e o bem são individuais é, ela mesma, universal. A rejeição da ideia de que o justo e o bem são sempre individuais resultou numa supressão até ali inaudita de todas as formas de supramundandade e transcendência²². O historicismo não se confunde então com a história e constitui assim uma determinada concepção e valoração dos acontecimentos cujo passo decisivo não foi “a descoberta da diversidade local e temporal das ideias de justiça”, mas a crença na *superioridade* do local e do temporal sobre o universal²³. Esta superioridade não é um fato, porém uma proposição metafísica ou, como sugeriu Nietzsche, talvez o sintoma de uma doença da qual até há pouco sequer estávamos cientes de que padecíamos.

Disso surge o primeiro movimento da escola histórica, denominado por Strauss de “teórico”, que procurava obter uma objetividade restrita e momentânea pela pressuposta existência de “um espírito popular” submetido às “leis gerais da evolução histórica”²⁴. A ideia era que, se não é possível se conhecer a verdade e o bem em todas as épocas e locais, pelo menos poderíamos obtê-los quanto a esta época e este local. Quando o historicismo se associa a uma tendência do positivismo que desmerecia a teologia e a metafísica defendendo que o único conhecimento

²⁰ DHN, p. 15.

²¹ DHN, p. 15.

²² DHN, p. 16.

²³ DHN, p. 16.

²⁴ DHN, p. 17.

autêntico viria da pesquisa empírica, estes pressupostos transempíricos também foram abandonados. Dada a supressão de qualquer forma da racionalidade que não fosse uma generalização de comportamentos individuais, não restavam mais quaisquer padrões objetivos. Por isso, os historicistas mais argutos admitiram a sua incapacidade para deduzir e generalizar normas ainda que restritas a um certo momento e local²⁵.

Curiosamente, essa limitação do sentido histórico não foi entendida como um fracasso teórico e sim como o reconhecimento inaudito de uma condição intrínseca do humano. Esse segundo movimento é designado como um historicismo “radical” ou “existencialista” e Strauss o personifica em Nietzsche²⁶ e sobretudo em seus “sucessores” – dos quais Heidegger seria o ponto culminante. A tese fundamental do historicismo existencialista é de que “toda compreensão e todo conhecimento, por mais limitado e científico que possa ser, pressupõe um enquadramento de referência”. Este enquadramento de referência denota uma perspectiva, “um horizonte, uma visão englobante sem a qual não é possível conhecer”. Essa visão englobante, por ser a base de todo e qualquer raciocínio, “não pode ser validada por um raciocínio”. Como há uma infinidade de perspectivas tão (i)legítimas quanto as outras, não podemos escolher entre elas por qualquer orientação racional. Dessa maneira, o historicismo radical ou existencialista, “ao negar o significado, se não a existência, de normas universais, destruiu a única base sólida de todos os esforços sérios para transcender o atual”²⁷.

O primeiro momento do historicismo denuncia a relatividade de nossas ideias e valores. O segundo momento vai além e defende a relatividade de quaisquer esquemas conceptuais pelos quais articulemos nossas ideias e valores. Daí que a crítica aos preconceitos do pensamento ocidental, burguês e primordialmente masculino difundida pelo pós-modernismo a partir das guerras culturais da década de 1960, a despeito da pertinência de suas demandas, ancorou-se justamente na recusa entre o que é fato e o que é ficção, o que é verdadeiro e o que é falso. A direita populista, cujos antepassados perderam a disputa com o iluminismo, deu-se conta em seguida que a própria crítica ao pensamento ocidental, burguês e masculino também seria um ponto de vista social, relativo. Por conseguinte, o conflito agora não se daria mais no âmbito na

²⁵ DHN, p. 18.

²⁶ Para fazer jus à sutileza das leituras de Strauss, convém indicar que, posteriormente, ele reconheceu uma ambiguidade na orientação filosófica de Nietzsche. Por um lado, a abordagem genealógica e a crítica à falta de sentido histórico dos filósofos apontaria para o citado historicismo radical ou existencialista. Por outro, a doutrina da vontade de poder indicaria um Nietzsche metafísico para o qual ainda valeria a busca pela verdade e objetividade do conhecimento (ver STRAUSS, 2013). No que se segue, tento mostrar que essas não são nem as únicas nem a melhor opção para compreender a posição de Nietzsche.

²⁷ DHN, p. 25-26.

ordem das razões, mas no da opinião. O ambiente privilegiado para tais disputas não seriam as pesquisas e periódicos científicos, porém os perfis das redes sociais. A desvalorização e consequente declínio da verdade foi adotada pelos diferentes espectros ideológicos e disto se estabeleceu a “era da pós-verdade”, um período no qual, com boa consciência, o apelo às emoções e motivações dos indivíduos se sobrepõe à coerência e à argumentação.

“A máscara do esclarecimento” ou o problema do valor da verdade

As interpretações sobre a questão da verdade em Nietzsche se articulam sobretudo no plano ontoepistemológico, isto é, disputam se ele considera que há ou não a verdade e se podemos conhecê-la. Por um lado, a maioria da recepção crítica lhe atribui uma teoria da falsificação, “a tese de que a nossa experiência do mundo é, de algum modo, errônea ou distorcida”²⁸. Por outro lado, há eventualmente os que nele identificam, por exemplo, um realismo empirista²⁹.

No entanto, se é justificado nos interrogarmos acerca destes traços ontoepistemológicos, quando nos atemos às passagens mais importantes em que ele discute o tópico, nota-se que seu interesse se direciona preponderantemente para o problema do *valor* da verdade, para o seu âmbito moral ou, segundo seu vocabulário específico, “extramoral”.

No prefácio de *Além do Bem e do Mal*, zomba-se dos filósofos que até ali tentaram alcançar a verdade por “sublimes e absolutas” combinações lógicas com pretensões “supraterrenas”. Em tais sistemas de pensamento, toma-se por “verdadeiro” aquilo que é incondicionado, que existe em si mesmo, independente de qualquer perspectiva. Assim, os dogmáticos procuram em uma esfera conceptual e transcendente por um “bem em si” e por um “puro espírito”³⁰. Uma vez assumida tal incomensurabilidade entre o que é verdadeiro e aquilo que podemos vivenciar, não surpreende então que as doutrinas se mostraram incapazes de apreender aquilo que, quando muito, cabe-lhes apenas imaginar. Tais pretensões foram inequivocamente abaladas pela filosofia crítica de Kant³¹, da qual se pressupõe nesta passagem o itinerário e inclusive o sentido de “dogmático”.

²⁸ RICCARDI (2014, p. 132).

²⁹ Cf. CLARK (1990); LEITER (2002).

³⁰ BM, prefácio.

³¹ Sobre a influência de Kant, especialmente na filosofia alemã, veja BM §11.

Diante disso, Nietzsche não propõe mais uma estratégia de como definir a verdade ou como garantir a objetividade do conhecimento, porém se interroga o que teria conduzido a filosofia dogmática em tal busca. Em alguns escritos, como no inconcluso ensaio *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, examinou-se a hipótese de que tais doutrinas poderiam ter sido originadas de “alguma superstição popular de um tempo imemorial, [...] talvez de algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiados humanos”³². Daí que, para entender a “desajeitada insistência com que até agora [os filósofos dogmáticos] se aproximaram da verdade”³³, ele, inicialmente, indagou-se pela gênese da *vontade* que os conduz.

Contudo, num segundo e decisivo movimento, Nietzsche passa a inquirir algo que lhe pareceu ainda mais fundamental: qual o *valor* dessa vontade de verdade? Isso significa questionar por que queremos a verdade e “por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo à ignorância?”³⁴. Que tal desconfiança seja desconcertante e até insólita, já que parece óbvio que se “deve” querer a verdade, seja para “não se deixar enganar” ou para “não enganar” ninguém³⁵, reforça a suspeita de que este “problema não tenha sido jamais colocado” e assim “pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*”³⁶.

Como não se trata de uma investigação sobre alguma teoria ou o conceito mesmo de verdade e sim acerca do valor que atribuímos à nossa vontade pela verdade, entende-se porque, num sentido peculiar, a “Psicologia” substitui a Metafísica como a “filosofia primeira”³⁷. Pelo menos desde *Humano, demasiado humano*, as “observações psicológicas” são para Nietzsche “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais”³⁸, ou, mais precisamente, “a história dos sentimentos pelos quais tornamos alguém responsável por seus atos”³⁹. Convém lembrar que o termo “Psicologia” não designava então uma área de pesquisa acadêmica já estabelecida, mas diversas iniciativas mais ou menos aparentadas entre si. Que a Psicologia para Nietzsche tenha como objeto justamente os sentimentos de valor confirma que ele adota para si um estudo da alma

³² BM, prefácio.

³³ BM, prefácio.

³⁴ BM §1.

³⁵ GC §344.

³⁶ BM §1.

³⁷ BM §23.

³⁸ HH, §37

³⁹ HH §39.

que herda a disposição de “mestres das sentenças” como La Rochefoucauld e outros “moralistas”⁴⁰ cujos escritos lhe parecem engendrar uma arte da dissecação e composição das motivações que permeiam as ações dos tipos humanos - e não de um ou outro sujeito em particular⁴¹.

Uma vez que a investigação dos juízos ou “prejuízos” morais remete à vontade e aos sentimentos pelos quais atribuímos responsabilidade aos agentes, compreende-se que estes sejam um aspecto do estudo da alma. Mas por que lhe seriam um acesso privilegiado? No que diz respeito ao exame dos “preconceitos dos filósofos”, os juízos da lógica “não são os mais profundos e mais fundamentais a que pode descer a nossa ousadia”, pois “a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno *moral*”⁴². Assim, convém a hipótese de que “por trás de toda lógica e sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”⁴³.

Por que Nietzsche considera que nossos raciocínios e inferências seriam um sintoma inconsciente de “exigências fisiológicas”? Desde a *I Consideração Intempestiva* ele se interessa pela maneira de tratar os sentimentos morais desenvolvidas por autores influenciados pela teoria da evolução de Darwin⁴⁴. Uma das maneiras de contestar estes “psicólogos ingleses” é justamente mostrar que, por vezes, eles não são coerentes com os princípios do evolucionismo biológico, pois, dada a ideia de seleção natural, segue-se não apenas que houve uma mudança no aspecto físico do homem, mas que “mesmo a faculdade de cognição veio a ser”⁴⁵. Por conseguinte, a maneira como

⁴⁰ Cf. HH §35: “Por que não se leem mais os grandes mestres da sentença psicológica? – pois, sem qualquer exagero: o homem culto que tenha lido La Rochefoucauld e seus pares em espírito e arte é coisa rara na Europa”. E, num aforismo intitulado “livros europeus” [HH II, AS §214], Nietzsche revela que “ao ler Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (sobretudo o *Dialogue des morts*), Vauvenargues, Chamfort, estamos mais próximos da Antiguidade do que com qualquer grupo de seis autores de outros povos. Através desses seis, o *espírito dos últimos séculos* da idade *antiga* ressuscitou – juntos eles formam um elo importante na grande, contínua cadeia da Renascença. Seus livros se erguem acima das variações de gosto nacional e do colorido filosófico, em que agora todo livro habitualmente reluz e tem de reluzir, para tornar-se famoso: eles contêm mais pensamentos reais do que todos os livros dos filósofos alemães reunidos: pensamentos do tipo que gera pensamentos [...]. Mas, para dizer com claríssimo louvor: eles seriam, tendo escrito em grego, entendidos também pelos gregos. O quanto Platão *poderia* entender dos escritos de nossos melhores pensadores alemães, Goethe e Schopenhauer, *e.g.*, sem falar da repulsa que seu modo de escrever nele despertaria. [...] Por outro lado, que luminosidade e elegante precisão naqueles franceses! Até os gregos de mais fino ouvido aprovariam essa arte, e uma coisa eles teriam que admirar e venerar, a espirosidade francesa da expressão: algo assim eles *amavam* bastante, sem aí serem particularmente fortes”.

⁴¹ HH §35.

⁴² A, prefácio §4.

⁴³ BM §3.

⁴⁴ Estes pensadores foram posteriormente reunidos sob a égide de “darwinismo social”. Por sua vez, Nietzsche tinha em mente sobretudo o livre-pensador David Strauss (alvo da referida CI I) e Paul Rée (discutido tanto em HH quanto na GM), ambos mais diretamente influenciados pela linha de pesquisa entrevistada em *A expressão das moções nos homens e nos animais* (2009 [1872]), no qual Darwin defende que algumas de nossas expressões e condutas são resquícios herdados de antepassados primitivos e inaugura assim o estudo dos aspectos biológicos do comportamento

⁴⁵ HH §2.

pensamos e sentimos remete a um desenvolvimento de instintos e condutas primitivas. Por isso, confessa Nietzsche, “não importa se contemplo os homens com olhar bom ou ruim, sempre os vejo ocupados numa só tarefa, todos e cada um em particular: fazendo o que ajuda à conservação da espécie”⁴⁶.

Se por um lado Nietzsche denuncia a incoerência dos psicólogos ingleses para com os princípios do pressuposto evolucionismo biológico, por outro ele também sugere que este não é suficiente para entender a gênese de nossos juízos morais. Isto porque as próprias teses sobre a origem de nossos sentimentos morais também precisam ser submetidas a um “sentido histórico”, de modo que os genealogistas da moral precisam levar em consideração que as categorias pelas quais conduzem as suas investigações também vieram-a-ser. Por um refinamento de sua inquirição psicológica, Nietzsche adota assim uma acepção mais sutil da “moral” como “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida”⁴⁷. Por tal protocolo se examina a busca pela verdade pelo estudo da vontade que a conduz, a mencionada “vontade de verdade”, a qual, por se sobrepor a outras vontades que também procuram prevalecer quanto às nossas ações e afetos, pode ser caracterizada fundamentalmente como uma *vontade de poder*. Por isso, a própria Psicologia se torna uma “morfologia e a teoria da evolução da vontade de poder”⁴⁸, isto é, da “vontade de vida”⁴⁹, um procedimento até ali inaudito e que justifica a Nietzsche eventual e provocativamente se denominar “o primeiro psicólogo”⁵⁰. Tal âmbito, justamente aquele que procura a gênese das “relações de dominação” naquilo que há de não-intencional em nossos atos é denominado por Nietzsche de *extramoral*⁵¹.

Por não estar em litígio – a não ser secundariamente – com a verdade ou falsidade das proposições e sim com o valor e indiscutibilidade dessas, O psicólogo recorre, seja quanto a si ou aos outros, a argumentos que se direcionam não às próprias coisas (*ad rem*) e sim àqueles que as enunciam (*ad hominem*). Como bem destaca Robert Solomon, o argumento *ad hominem* é uma técnica retórica costumeiramente reconhecida como uma falácia por consistir numa tentativa de refutar uma proposição por um ataque aos motivos ou emoções de quem a profere. No entanto, Solomon comenta acertadamente que Nietzsche não emprega tais raciocínios para desmentir

⁴⁶ GC §1.

⁴⁷ BM §19.

⁴⁸ BM §24.

⁴⁹ GC §349, GM, prefácio §3.

⁵⁰ EH, “Por que escrevo livros tão bons” §5; “Por que sou um destino” §6.

⁵¹ BM §32.

doutrinas, mas para indeterminá-las ou desmerecê-las ao expor algumas das condutas patéticas ou mórbidas que as motivaram. Afinal, o que poderia ser mais devastador contra as pretensões edificantes dos dogmáticos do que uma argumentação que denuncia a pequenez ou vilania de seus objetivos a despeito da correção de suas provas?⁵².

Por tal fio condutor é que se deve entender a proposta de que “é tempo, finalmente, de substituir a pergunta [ontopistemológica] kantiana ‘como são possíveis juízos sintéticos a priori, por uma outra pergunta: ‘por que é necessária a crença em tais juízos?’”. Tal substituição conduz à suspeita de que a crença na verdade ou falsidade de tais juízos se deve a valorações ou exigências fisiológicas “para o fim da conservação de seres como nós”⁵³. Nesse nível mais sutil de investigação, “a falsidade de um juízo não chega a constituir [...] uma objeção contra ele”, pois a questão aqui é “em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie”⁵⁴. Assim, não se trata sequer de uma suspensão do plano veritativo das proposições, porém de sua análise por outro campo de inquirição que interroga o valor que atribuímos à verdade ou falsidade das sentenças.

O que se mostra em tal dispositivo é o vínculo indissociável entre o pensador e o pensado, o filósofo e a filosofia, julgando-se que a qualidade ou valor de uma ideia depende em grande parte do tipo de pessoa e de seus afetos. Em abstrato, pode-se diferenciar entre quem propõe e o que é proposto. Contudo, fazê-lo implica perder de vista o que torna a tese pertinente para quem a profere e, com isso, o próprio valor do que é proferido. Não se trata aqui do indivíduo empírico e sim de um conjunto de aspectos, propriedades e relações, ou seja, de tomar uma personalidade como uma lente de aumento para tornar visíveis suas condições vitais⁵⁵, encontrando na revelação de seus motivos, intenções e circunstâncias, o solo no qual a planta cresceu e proliferou⁵⁶. Assim Nietzsche espera cultivar um “olhar cada vez mais agudo para a difícil e insidiosa *inferência regressiva* [...] que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele *necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás comanda”⁵⁷.

Altera-se assim a relação entre o filósofo e a verdade. O propósito de tal reorientação é elaborar uma crítica dos valores pela qual “o próprio valor destes valores deverá ser colocado em

⁵² SOLOMON (1996, p. 181-182).

⁵³ BM §11.

⁵⁴ BM §4.

⁵⁵ EH, “Por que sou tão sábio” §7.

⁵⁶ GM, prefácio §3.

⁵⁷ GC §370.

questão”⁵⁸. Para tanto, examinam-se os juízos como signos que permitem perscrutar as disposições afetivas que lhes adornam. Isso porque “o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra [*i.e.*, como verdadeiro ou falso], pois assim ele constitui apenas um contrassenso”. Já como “semiótica [*Semiotik*] é inestimável”, porquanto “revela, ao menos para os que sabem [decifrá-lo], as mais valiosas realidades das culturas e interiores que não sabiam o bastante para ‘compreenderem’ a si próprias”⁵⁹. Nietzsche propõe uma decisiva subversão pela qual cabe investigar a moral como “uma linguagem figurada dos afetos” [*Zeichensprache der Affecte*]⁶⁰, um sintoma ou “sintomatologia” [*Symptomatologie*]⁶¹.

Por tal registro sintomatológico é que convém desfazer os equívocos quanto à noção de “interpretação” e mesmo de “perspectiva”. A famosa passagem “não há fatos, apenas interpretações” foi incluída originalmente num livro nem organizado nem editado pelo próprio Nietzsche, o controverso *A Vontade de Poder*⁶². Portanto, diferente das seções ou aforismos das obras por ele publicadas ou preparadas para publicação, esta passagem não está articulada com outras seções ou numa progressão temática autorizada. Sendo assim, precisamos lê-la como um fragmento isolado, o que, por si, favorece ambiguidades e imprecisões. Aliás, a sentença sequer é normalmente citada em sua frase por inteiro, a qual diz “contra o positivismo, que fica no fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações”. Por conseguinte, trata-se de uma proposição polêmica, inicialmente contra aqueles que entendem dogmaticamente que os fatos seriam um “em si”, algo que se poderia verificar direta e imediatamente. O que Nietzsche tenta mostrar ali é que as asserções sobre estados de coisas no mundo não possuem um único significado ou algum sentido oculto, “mas sim inúmeros significados”⁶³.

Isso se justifica, novamente com referência à filosofia crítica de Kant, pela própria maneira como conhecemos algo, a qual se faz a partir de nossa cognição e não por alguma intuição intelectual. Num passo adiante quanto à ontoestemologia kantiana, Nietzsche então emenda que àquilo que percebemos podemos em hipótese acrescentar ou alterar camadas de significação - e isso seria propriamente o “perspectivismo”. No entanto, contra quem infira disso que “tudo é subjetivo”, Nietzsche contesta que mesmo esta ideia já é também uma “interpretação”, ou seja, uma

⁵⁸ GM, prólogo §6.

⁵⁹ CI, VII §1.

⁶⁰ BM §187.

⁶¹ CI, VII §1.

⁶² VP §481.

⁶³ VP §481.

dentre outras maneiras de se dar significado aos fenômenos⁶⁴. Se é assim, tanto os positivistas que defendem que só há fatos como os relativistas para quem tudo é subjetivo estão igualmente equivocados. Portanto, a sentença “não há fatos, apenas interpretações” pertence a um argumento que contesta tanto o objetivismo dogmático quanto o subjetivismo (de um relativista pós-moderno, diríamos hoje).

Se articularmos esta seção com a obra publicada ou preparada para publicação por Nietzsche, entendemos que tais teses e a noção de interpretação ali pressuposta se amparam numa implícita filosofia da linguagem. Ao comentar a aparente dificuldade dos leitores para a compreensão de seus textos, Nietzsche diz que a assimilação de um aforismo não se esgota quando este é “bem cunhado e moldado”⁶⁵, isto é, quando se lhe estabelece apenas a referência. Após isso, tem-se início a sua “interpretação”, ou seja, o estudo de outras camadas de sentido que perfazem o plano de conteúdo de uma sentença. Tal proposta pode ser generalizada para a maneira como se devem ler as demais filosofias e é por isso que os “gestos e as entrelinhas dos filósofos” revelam que “o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas por seus instintos”⁶⁶. Desse modo, ao âmbito proposicional convém um exame de outros planos do conteúdo, os quais pertencem ao campo da “interpretação”.

O que Nietzsche está a dizer, portanto, não é que uma proposição como “isto é uma cadeira” ou “esta é minha mão” possam, quanto à sua referência num dado contexto, referir a diferentes objetos. O que ele tenta mostrar é que apenas a referência não esgota o significado do que é dito, que há outros estratos tão ou mais decisivos para o sentido quanto a referência, isto é, “uma diversidade de perspectivas e interpretações afetivas”⁶⁷. Ao apontar para uma cadeira, posso ter em mente indicar, por cortesia, onde alguém deve se sentar. Ao indicar que esta é a minha mão posso querer mostrar que não há como duvidar de sua existência. Em ambos os casos, o “objeto” é apenas parte do que deve ser interpretado. Por isso, ao reformular a noção de “objetividade”, Nietzsche propõe que esta se obtém não por uma referência imediata e em si, porém por “quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos

⁶⁴ VP §481.

⁶⁵ GM, prefácio §8.

⁶⁶ BM §4.

⁶⁷ BM, III §12.

utilizar para essa coisa, tanto mais completo será o nosso 'conceito' dela, nossa 'objetividade'"⁶⁸ sobre um estado de coisas.

Tanto pela maneira de formular o problema da verdade enquanto uma questão sobre o valor desta quanto pelo modo de argumentação para levar adiante a sua investigação, vê-se que Nietzsche não descuida de pensar sobre o verdadeiro e o falso, mas busca uma maneira de lhes examinar que não recaia na mencionada imperícia e mesmo ingenuidade dos dogmáticos. Por isso, ao esboçar o perfil para os "filósofos do futuro", parece-lhe claro que estes continuarão a busca pela verdade. No entanto, de um modo bastante distinto de como esta fora até aqui conduzida⁶⁹.

Se a ingenuidade dos dogmáticos é ignorar a sua vontade pela verdade, para não se recair na mesma armadilha cabe também examinar a vontade que conduz os antidogmáticos em tal exame. Assim, após o escrutínio dos preconceitos dos filósofos dogmáticos, Nietzsche se volta para os prejuízos de si e de seus confrades "antimetafísicos", "contra-idealistas", "espíritos livres" e demais pensadores que se consideram adversários do dogmatismo⁷⁰. O que a observação psicológica de seus próprios impulsos lhe revela é que a crítica ontoepistemológica à verdade, pela qual os "céticos" e "anticristãos" se sentem distantes do dogmatismo é um sintoma do mesmo ideal que persiste neste, o "ideal ascético". Por isso,

Esse ideal é também o seu ideal, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada falange de guerreiros e batedores, sua mais insidiosa delicada e inapreensível forma de sedução – se jamais fui um decifrador de enigmas, quero sê-lo com esta afirmação!... Esses estão longe de serem espíritos livre: *eles creem ainda na verdade*"⁷¹

O problema extramoral do valor do valor da verdade permite então escancarar essa hierarquia de valores comum que subjaz a concepções ontoepistemológicas bastante diferentes. O itinerário seria que, movida pelo ideal ascético, "a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra" e assim "tira enfim *sua mais forte conclusão*, aquela contra si mesma", o que ocorre "quando coloca a questão: '*que significa toda vontade de verdade?*'"⁷². Daí que o escrutínio psicológico da vontade de poder que conduz aos dogmáticos e também aos antidogmáticos revela que, até ali, tanto os adoradores quanto os detratores da verdade são facetas do mesmo ideal ascético. Como a

⁶⁸ BM, III §12.

⁶⁹ BM §43.

⁷⁰ GM, III §24.

⁷¹ GM, III §24.

⁷² GM, III §27.

crítica da vontade de verdade é uma instância privilegiada para se identificar as formas mais dissimuladas do ideal ascético, esta constitui não apenas mais um dentre outros objetos de investigação, mas a tarefa mesma do filósofo tal como Nietzsche o entende⁷³.

O que Nietzsche se interroga ao auscultar o valor da vontade de verdade é o que mantém o “tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal *nocivo par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*”⁷⁴. A resposta é que, até ali, isto é, nestes dois milênios da influência cristã no ocidente, este foi o único ideal, que “faltava um contraideal”⁷⁵. O ambicioso projeto de *reavaliação de todos os valores*, anunciado já na *Genealogia da moral*⁷⁶, consiste justamente na elaboração desse contraideal, dessa outra hierarquia de valores.

No que diz respeito à crítica do valor da verdade, o movimento de reavaliação não consiste em se desmerecer a busca pela verdade, pois, como dito, a Filosofia não pode prescindir desta, mas sim que a vontade que impulsiona tal disposição não seja dominada pelo ideal ascético. Neste nível extramoral, como dito, o que move o genealogista não é investigar a verdade ou falsidade de uma proposição, mas sim o valor que a verdade ou a falsidade de uma proposição quanto à vida. Por vezes, aquilo que o sujeito acredita interessa ao psicólogo não por corresponder à realidade, mas como um sintoma da estrutura valorativa pela qual o sujeito se relaciona com um determinado estado de coisas. Isto não quer dizer que a verdade ou falsidade do que o sujeito acredita é irrelevante, apenas que não cabe ali inquirir pela veracidade da crença e sim pelos afetos que nela persistem. Nestes casos, mesmo que a crença seja evidentemente falsa, o que convém à observação psicológica é dali interpretar quais os valores que apegam o indivíduo a uma ilusão – e não a ilusão propriamente dita. Por isso, o que diferencia o “filósofo do futuro” entrevistado por Nietzsche não é o menosprezo pela verdade, mas uma atitude e orientação existencial alheia ao ideal ascético. A filosofia de Nietzsche não se propõe enfim uma desvalorização da verdade, porém a sua reavaliação.

Nietzsche e a pós-verdade

Uma das principais dificuldades para se interpretar as estratégias metodológicas e pretensões da filosofia de Nietzsche é se compreender qual o patamar fundamental no qual estas se articulam. O que tentei mostrar aqui, a partir da discussão sobre a crítica do valor da verdade, é que este patamar não é o ontoepistemológico e sim o “extramoral”. A principal diferença entre estes é que,

⁷³ GM, III §24.

⁷⁴ EH, “Genealogia da moral”. Para um estudo em pormenor da noção de “decadência” e sua centralidade para a filosofia de Nietzsche, veja meu *Por que somos decadentes? Afirmação e negação da vida segundo Nietzsche* (2013).

⁷⁵ EH, “Genealogia da moral”.

⁷⁶ GM §27.

enquanto o primeiro se volta para a verdade ou falsidade das proposições (ou mesmo para a possibilidade de se estabelecer tais juízos), o segundo se indaga sobre o valor ou vontade que conduz a elaboração de uma dada concepção ontoepistemológica. Nesse sentido, é fundamental não confundir um estudo sobre o que é a verdade com outro que se indaga sobre o valor desta. Aqueles que perfilam Nietzsche como um profeta do relativismo pós-moderno ignoram que ele jamais abdicou da busca pela verdade, mas, “supondo-se que a verdade seja uma mulher”, dedicou-se, a partir das tentativas frustradas do dogmáticos, a perscrutar meios mais refinados e próprios para se “conquistar uma dama”⁷⁷.

Sem dúvida a aquisição de uma teoria da verdade apropriada é relevante. No entanto, esta não o é pela disposição decadente e malsã que até aqui nos conduziu em tal empreita. Por conseguinte, podemos talvez identificar a recente desvalorização e declínio do valor da verdade, tanto em pós-modernistas de esquerda quanto de direita, como mais uma das facetas deste ideal ascético para o qual o pensamento de Nietzsche se propõe um autêntico contraideal.

REFERÊNCIAS:

- ARENDRT, H. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- BOYER, A. et al. *Por que não somos nietzscheanos?* São Paulo: Ensaio, 1993.
- BLOOM, A., *The closing of the american mind*. New York, 1987.
- CAMUS, A. *La crise de l'homme*. In: <https://www.franceculture.fr/emissions/fictions-theatre-et-cie/la-crise-de-lhomme-dalbert-camus-1946>.
- CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- DARWIN, C. *A expressão das emoções nos homens e nos animais*. São Paulo: cia. de bolso, 2009.
- LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Considerações intempestivas* [CI e CI II]. Lisboa / São Paulo: Editorial Presença / Martins Fontes, s/d.
- _____. *Humano, demasiado humano* [HH]. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.
- _____. *A gaia ciência* [GC]. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.
- _____. *Além do bem e do mal* [BM]. 2ª. ed. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.
- _____. *Genealogia da moral* [GM]. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.
- _____. *Ecce homo* [EH]. 2ª. ed. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.
- _____. *A vontade de poder* [VP]. São Paulo: Contraponto, 2008.

⁷⁷ BM, prefácio.

RICCARDI, M., "O Nietzsche tardio e a tese da falsificação". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 34 - vol. I, p. 131-150, 2014.

SAMPAIO, E. *Por que somos decadentes? Afirmação e negação da vida segundo Nietzsche*. Brasília: Ed. UnB, 2013.

_____. *Nihilismo e política em Leo Strauss*. In: *Trans/Form/Ação*. 2012, vol.35, n.1, pp.115-136.

SOLOMON, R. "Nietzsche ad hominem". In: MAGNUS, B; HIGGINGS, K (Orgs). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 180-222.

STRAUSS, L. *Direito natural e história* [DHN]. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. "Os três movimentos da modernidade". In: *ethic@* - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013.