

ASCESE E GAIA CIÊNCIA NA “GENEALOGIA DA MORAL” DE NIETZSCHE

*Helmut Heit**
heit@tongji.edu.cn

RESUMO *Neste artigo argumento que Nietzsche desenvolve a ideia de uma gaia ciência, que afirma a vida, como um possível resultado de uma história cultural do ascetismo e da sublimação. As seções finais da “Genealogia da moral” introduzem uma distinção entre ciência normal e idealista e discutem suas respectivas relações com o ascetismo. A prática do trabalho científico normal e a busca idealista pela verdade revelam, ambas, a falta de ideais autônomos. Uma análise de sua compreensão do conhecimento hipotética e instrumentalista mostra (contra Charles Larmore) que a discussão nietzscheana da verdade não é autorrefutável. Nietzsche não é um inimigo da ciência, mas afirma uma posição privilegiada para a filosofia na hierarquia das disciplinas em um amplo contexto de emancipação cultural.*

Palavras-chave *Verdade, ciência, ascetismo, autocontradição, jovialidade, seriedade.*

ABSTRACT *This paper argues that Nietzsche develops the idea of a life-affirming, joyful science as a possible result of a cultural history of ascetism and sublimation. The closing sections of “On the Genealogy of Morals” introduce a distinction between normal and idealist science and discuss their respective relation to ascetism. The practice of normal scientific labour and the idealist*

* Tongji University, Shanghai. Este trabalho foi desenvolvido com o apoio da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e do DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst). Sou especialmente grato ao meu anfitrião, professor Clademir Araldi, da UFPel. Artigo recebido em 20/03/2016 e aprovado e em 20/08/2016.

quest for truth both reveal the lack of autonomous ideals. An analysis of his hypothetical and instrumentalist understanding of knowledge-claims shows (against Charles Larmore) that Nietzsche's discussion of truth is not self-refuting. Nietzsche is no enemy of science but assumes a privileged position for philosophy in the hierarchy of disciplines within a broader context of cultural emancipation.

Keywords *Truth, science, self-contradiction, ascetism, joy, seriousness.*

1 Uma hierarquia das ciências?

“Para uma genealogia da moral” pode ser considerado, com alguma razão, um livro sóbrio e quase científico, como um “verdadeiro tratado”, onde Nietzsche se encontra “num dos auge da sua arte argumentativa”, como diz Otfried Höffe (Höffe, 2004, p. 7). Ademais, ele parece ter aí uma postura em geral amigável em relação às ciências e às suas pretensões de validade. Este escrito polêmico apresenta-se claramente às leitoras e aos leitores como um estudo que visa à investigação histórico-cultural da “origem de nossos preconceitos morais” (GM Prólogo 2), e que se atém tanto ao seu “aprendizado histórico e filológico” quanto à sua sensibilidade para “questões psicológicas” (GM Prólogo 3). Já o seu título (“Genea-logia”) promete *Logoi* (discursos/argumentos) sobre a *Genesis*, e, distanciando-se das “hipóteses inglesas que se perdem no azul”, Nietzsche foca a atenção, pelo menos explicitamente, no “cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido” (GM Prólogo 7). Os detalhes empoeirados de uma precisa exploração científica das “condições e circunstâncias” “nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM Prólogo 6) determinados preconceitos morais, não são o centro das três dissertações. Olhando o conteúdo real da “Genealogia da moral”, pode-se dizer, pelo contrário, que Nietzsche, por fim, estava interessado também neste escrito em “algo bem mais importante” do que as “hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral”, sejam elas projetadas no azul ou no cinza.

Esse algo “bem mais importante” é – na minha opinião – a crítica e a transformação da cultura ocidental. Nesse contexto, às ciências é atribuído o papel de serem, ao mesmo tempo, um instrumento e um objeto desta crítica e dessa transformação, na medida em que elas contribuem para estabelecer uma nova hierarquia dos valores. Nietzsche formula muito claramente essa concepção do papel específico das ciências na nota ao final da primeira dissertação: “Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do*

valor, deve determinar a *hierarquia dos valores*” (GM I, Nota). Dessa forma, a cada ciência especializada é atribuído um caráter instrumental e, na medida em que as dissertações da “Genealogia da Moral” são estudos de ciências particulares, Nietzsche as caracteriza retrospectivamente como “trabalhos preliminares” (EH livros GM). Apenas a filosofia pergunta sistematicamente pelo fim e se coloca como a única disciplina capaz de lidar com o desafio de conceber uma hierarquia dos fins do agir, inclusive do agir investigador. Esta tarefa superior garante a ela uma posição privilegiada na hierarquia das ciências.¹ Ainda voltaremos à tarefa específica da filosofia. Primeiro, deve-se considerar o fato de que a “Genealogia da moral” não é o livro de um especialista, nem quer sê-lo, mas sim de um filósofo: ela não é um livro científico em sentido estrito.

Contudo, as ciências, como já mostram as passagens mencionadas até agora, ocupam na “Genealogia da moral” uma posição significativa. Enquanto estudos sobre a história da moral, aos quais Nietzsche integra também a etimologia e a linguística, a medicina e a fisiologia, elas fornecem os conhecimentos necessários a uma “crítica dos valores morais” (GM Prólogo 6). Elas dão desse modo uma contribuição decisiva para levar a sério os problemas da moral e conceber a sua crítica, bem como a sua transvaloração. Desse modo, anuncia-se uma determinação ulterior da ciência, que vai além da sua mera funcionalidade enquanto um saber detalhado. Ao empregar o nome “Gaia Ciência”, livro que foi ampliado em 1887 com um subtítulo, um quinto livro e um anexo com canções, Nietzsche traz à tona, já no Prefácio, essa dimensão mais ampla do que é científico: “A sereno-jovialidade, ou seja, para falar segundo minha linguagem, a “Gaia Ciência”, é uma recompensa: uma recompensa para uma longa, audaciosa, laboriosa e subterrânea seriedade, uma que não é para qualquer um” (GM Prefácio 7).

A gaia ciência, enquanto recompensa da seriedade, significa, na minha opinião, que ela é o possível resultado positivo de um longo esforço e de uma força contida. A gaia ciência torna-se possível apenas como superação de uma história anterior de ascese: sem seriedade, não há jovialidade. Nessa passagem enigmática, deixa-se entrever uma reflexão histórico-cultural que será determinante para as exposições posteriores, ainda que, ao que tudo indica, nem a jovialidade nem a gaia ciência estejam no centro das exposições posteriores. Pelo contrário, na conclusão do livro, a ciência será discutida no contexto de um ideal que não soa muito jovial, o ideal ascético. Contudo, esta ligação é central.

1 Essa ideia é desenvolvida muito claramente por Tilman Borsche (2012), que sublinha especialmente o caráter autoreflexivo e não dogmático da filosofia da ciência de Nietzsche.

2 Ciência e ascese?

A ligação entre jovialidade e seriedade anunciada no Prefácio, a ligação entre a gaia ciência como recompensa e resultado de uma seriedade laboriosa, desdobra o seu pleno significado somente em relação às considerações sobre ciência e ideal ascético no final da “Genealogia da moral” e as torna compreensíveis. A terceira dissertação da “Genealogia da moral” é dedicada essencialmente a duas perguntas: “O que significam ideais ascéticos?” (GM III 1), e “onde está a vontade contrária, em que se expressaria um ideal contrário?” (GM III 23). Tendo em vista a primeira pergunta, salta aos olhos que Nietzsche não pergunte o que os ideais ascéticos *são*, mas sim o que eles *significam*. Isso, porém, não acontece no estilo de uma filosofia da linguagem como aquela de G. Frege, que levanta a questão da referência. Fenômenos culturais, como por exemplo ideais humanos, estão sujeitos à mudança no tempo e significam algo diferente para tipos diferentes, *e.g.* artistas, filósofos ou sacerdotes. Desse modo, o procedimento efetivo, na terceira dissertação da “Genealogia da moral”, toma em conta a historicidade e a pluralidade do significado dos ideais ascéticos, desenvolvendo uma genealogia dos tipos exemplares.² Por “significado” entende-se, sobretudo, a questão de quais funções, vantagens e desvantagens, e quais efeitos os ideais ascéticos têm para determinados tipos de homens, e por que eles recebem atenção ou são valorizados por eles, de modo prático ou explicitamente. Nesse sentido, o ideal ascético ‘significa’ algo, deixa supor “o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo de que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos” (GM III 23).

Para se chegar, por meio destas reflexões, a um conceito preliminar de ideais ascéticos, pode-se dizer em todo caso que eles, na medida em que são ‘ideais’, expressam atitudes valorativas e representações de objetivos, marcam algo digno de ser desejado e apontam assim para além do estado atual. Ao mesmo tempo, Nietzsche designa esses ideais como ‘ascéticos’ e relaciona-os, dessa forma, com as noções de renúncia, de abstinência e de disciplina. Werner Stegmaier

2 As “tipologizações resolutas” que Nietzsche emprega também em outras passagens de GM saltaram aos olhos de modo perturbador: “Pode-se rejeitá-las como exageros e unilateralizações, mas elas possuem método. Nietzsche leva as unilateralizações tão longe que elas podem ser imediatamente reconhecidas como tais. Suas tipologizações são abreviaturas perspectivísticas, conceitos cuja função não é reproduzir, mas sim acentuar certas características. Esses conceitos devem colocar em relevo aquilo que é importante para *sua* perspectiva” (Stegmaier, 1994, p. 89). Porém, os tipos exemplares e caricaturais de Nietzsche correspondem não somente à sua perspectiva particular. Por um lado, eles trazem ao primeiro plano aspectos importantes de certos fenômenos históricos e, por outro, evitam a falsificação disfarçada que acompanha a pretensão de uma reprodução definitiva. É justamente em seu modo exagerado e caricatural que os tipos de Nietzsche trazem a verdade à tona, pois “somente o exagero é verdadeiro” (Horkheimer; Adorno, 1944, p. 142) – uma afirmação que é ela mesma evidentemente exagerada.

parte do pressuposto de que a ascese seja agora necessária para aspirar a um ideal “e, nesse sentido, o ideal é um ideal ascético” (Stegmaier, 2004, p. 154). Isso certamente está correto, pois uma certa ascese faz parte das condições de possibilidade de realização de todo ideal, mas, com isso, os ideais não seriam eles mesmos ascéticos num sentido estrito, nem seriam especificados por meio do atributo. Aqui parece valer a pena seguir um outro pensamento de Stegmaier, segundo o qual um ideal especificamente ascético, de modo paradoxal, torna-se atraente justamente pelo fato de não ser realizável: “o fato de que ele não pode ser alcançado não apenas não diminui o seu valor, como motiva, antes, maiores esforços para alcançá-lo, e isso tanto mais quanto ele mais se distancia” (Stegmaier, 2004, p. 155). Charles Larmore chega também a essa conclusão: “aquilo que Nietzsche quer designar genericamente como ideal ascético é a convicção de ter um objetivo que nunca é inteiramente realizável, ao qual se deve aspirar com perseverança, consciência e espírito de sacrifício” (Larmore, 2004, p. 166). Por isso, ao ideal ascético pertencem uma certa falta de medida, inquietude e um sentimento permanente de inadequação, assim como o fato de estar sendo orientado para o futuro, para o progresso e, nesse sentido, também para um além-mundo. Na medida em que ideais ascéticos consistem em aspirar a alvos inatingíveis, a aspiração toma afinal a função de um valor em si. Assim, a prática de uma forma de vida ascética não é mais só um meio, mas sim de fato todo o conteúdo e objetivo do ideal ascético. Veremos que a busca científica da verdade corresponde a essa determinação.

Ao mesmo tempo, porém, talvez não se possa sublinhar suficientemente o fato de que a ascese, em Nietzsche, de modo algum é por si conotada negativamente; antes, ela tem o seu valor tanto para a cultura como um todo quanto para tipos específicos. Seu significado depende, decididamente, da questão se eles são, para um tipo, apenas meios para um fim próprio ou se, afinal, eles se alçaram à categoria de um fim em si. Essa alternativa se mostra claramente na comparação entre os filósofos e os sacerdotes (GM III 11).³ O filósofo tem uma disposição favorável aos ideais ascéticos, pois eles pertencem às suas condições de existência como ser humano que pensa autonomamente: “ele não nega com

3 Nietzsche não dedica uma maior atenção ao sentido vital, reconfortante ou coquete dos ideais ascéticos para as mulheres ou para a maioria normal dos desventurados e desgraçados. Ao artista, isto é, Wagner, ele dedica alguns parágrafos, mas chegando ao resultado de que os ideais ascéticos, no fundo, não teriam para ele “qualquer significado” (Guéry, 2004, p. 137; cf. GM III 5) Por essa razão, abro mão, neste artigo, de uma discussão dos parágrafos correspondentes em GM III. Mas não quero dizer com isso, naturalmente, que a arte mesma não teria importância para o conceito nietzscheano de uma gaia ciência. Pelo contrário, ao final deste texto, fica claro que também o Nietzsche tardio, apesar de seu distanciamento com relação à sua ‘metafísica de artista’ de juventude, estabelece ainda vínculos importantes com a arte e que sua ‘gaia ciência’ também deve ser entendida como uma prática artística.

isso ‘a existência’, antes afirma a sua existência, apenas a sua existência” (GM III 7). À sua existência pertencem solidão e deserto, liberdade das preocupações e dos deveres, paz interior e exterior e uma ordem controlada das suas paixões interiores, onde “todos os cães” estão “bem amarrados à corrente” (GM III 8). Também um certo afastamento do mundo, que Nietzsche atribui a si mesmo e aos leitores, pertence a essas condições, “pois nós, filósofos, necessitamos descanso de *uma* coisa sobretudo: do ‘hoje’” (GM III 8). Os filósofos “pensam no ideal ascético como o jovial ascetismo de um bicho que se tornou divino e ao qual nasceram asas” (GM III 8). Eles são para ele “pontes para a independência” (GM III 7), meios, portanto, para alcançar um objetivo próprio e superior. Assim, o ideal ascético significa para o filósofo não apenas um pré-requisito e uma consequência da sua existência, mas está ligado ainda à jovialidade e à deificação. Essa dimensão jovial indica também uma ligação entre filosofia e ciência, que, diferentemente da ciência da seriedade, poderia de fato assumir a tarefa de uma alternativa aos ideais ascéticos.

No sacerdote, ao contrário, não se acha mais, em relação ao significado do ideal ascético, nenhum vestígio de jovialidade. Somente no sacerdote “a coisa fica ‘séria’: temos o próprio *representante da seriedade* à nossa frente” (GM III 11) Sem entrar demais nos detalhes daquilo que é a função do sacerdote na filosofia da cultura da “Genealogia da moral”, a sua seriedade documenta, diante da ascese potencialmente jovial do filósofo, as possibilidades de interpretação fundamentalmente diferentes dos ideais ascéticos. E somente no tipo do sacerdote⁴ os ideais ascéticos ganham um significado profundo e perigoso do ponto de vista da filosofia da cultura. Aqui o ideal ascético se cumpre: dá ao agir e ao pensar humanos uma meta (a saber, ele mesmo), assim como dá à vida e ao sofrimento um sentido monopolista. O domínio ascético sobre os impulsos e os afetos vívidos transforma-se, desse modo, de um meio concreto e parcialmente útil em um fim independente e um ideal supremo, pois, em falta de um outro ideal mais forte, nada mais se apresenta que justifique todo o esforço e a existência humana tão plena de sofrimento.

Voltemos agora à segunda pergunta sobre “a contrapartida desse sistema compacto de vontade, meta e interpretação?” (GM III 23): retomando uma resposta comum na sua época, Nietzsche toma em conta as ciências. A meta de uma busca objetiva e sóbria da verdade “não apenas travou um longo e feliz combate contra esse ideal, como já o teria dominado em tudo aquilo que importa: toda a nossa moderna ciência seria testemunha disso” (GM III 23).

4 Nietzsche vincula o filósofo Eugen Dühring ao tipo do sacerdote (GM III 14, cf. Stegmaier, 2004, p. 157).

Pensar a ciência como uma “contrapartida” da visão de mundo cunhada pelo sacerdote podia parecer algo óbvio no final do século XIX. Várias narrativas histórico-culturais relatavam uma transformação da posição das ciências, de acordo com a qual a humanidade teria se desenvolvido, desde um início primitivo e infantil, num processo contínuo, até chegar afinal à sobriedade do homem adulto na Europa contemporânea. Variações dessa história de progresso acham-se em numerosos autores do século XIX, como por exemplo nos livros, estudados minuciosamente por Nietzsche, de John William Draper.⁵ Ela foi formulada de modo particularmente incisivo por Auguste Comte em sua lei dos três estados. Depois que as ciências destruíram os sistemas religiosos e metafísicos tradicionais por meio da sua crítica prática, elas mesmas deveriam tomar o lugar deixado livre.

Nietzsche, contudo, não julga as ciências capazes de exercer essa função cultural central: “a ciência hoje não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si — e onde é ainda paixão, amor, ardor, *sofrer*, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes *a sua forma mais recente e mais nobre*” (GM III 23). Por meio dessa formulação, Nietzsche diferencia duas versões de ciências ou dois tipos de cientistas, que analisarei em seguida. Por um lado, ele vê um “um povo modesto e trabalhador” (GM III 23) e, por outro, os “últimos idealistas” e “tuberculosos do espírito” (GM III 24). Para compreender sua filosofia da ciência é decisivo ter presente essa diferenciação.⁶

Nietzsche vê a ampla maioria dos cientistas da sua época, bem como a prática científica do seu tempo, ocupada com a investigação do seu “cantinho” (GM III 23), aqueles que estão satisfeitos em “fazer tantas coisas úteis” (GM III 24) mediante um rigoroso trabalho, enfrentando de maneira metódica os problemas científicos. Pode-se pensar aqui na prática da resolução de quebra-cabeças, que caracteriza, segundo a análise de Thomas Kuhn, a pesquisa da ciência normal (Kuhn, 1969, pp. 35-42). Nietzsche respeita inteiramente essa

5 Na biblioteca de Nietzsche encontram-se ainda os exemplares de John William Draper adquiridos por ele em 1875: “Geschichte der geistigen Entwicklung Europas” (Leipzig: Wigand, 1871) e “Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft” (Leipzig: Brockhaus, 1875). Em ambos os estudos, Draper acompanha o conflito entre religião e ciência desde o início da pesquisa científica na Antiguidade grega (e aqui ele considera o museu de Alexandria como a “incubadora da pesquisa rigorosamente científica”), passando pela “época da fé” na Idade Média, até a presente “época da razão”.

6 No sexto parágrafo de “Além do bem e do mal”, Nietzsche opera igualmente com essa distinção. De um lado se encontra a grande filosofia como “a confissão pessoal de seu autor”, que dá testemunho “da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza.” Em contrapartida, o erudito é um “pequeno mecanismo autônomo que, uma vez acionado, põe-se a trabalhar animadamente”, enquanto seus verdadeiros interesses se acham fora da atividade de pesquisa, “talvez na família, na obtenção de dinheiro ou na política; quase não faz diferença se a sua pequenina máquina é empregada nesta ou naquela área da ciência, ou que o jovem e ‘esperançoso’ trabalhador se transforme num bom filólogo, químico ou especialista em cogumelos” (ABM 6).

pesquisa especializada, detalhista, “porque me alegro do seu trabalho” (GM III 23). Ele não contesta nem a utilidade desse tipo de pesquisa, nem a aplicabilidade dos resultados assim gerados. Nesse sentido, ele não assume uma postura anticientífica, mas contesta a possibilidade de uma visão científica do mundo autônoma, que apresentasse uma alternativa ao ideal ascético. Antes, para Nietzsche, “a competência dos nossos melhores doutores, sua impensada diligência, sua cabeça a ferver dia e noite, mesmo sua mestria no ofício” parecem o indício de uma atividade que no seu cerne é desprovida de orientação, que não tem nenhum ideal sobre si (GM III 24). Nesse sentido, a ciência é um esconderijo, nela se esconde “a inquietude da ausência de ideal, o sofrimento pela falta do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade involuntária” (GM III 23). Com certeza tais especulações sobre o estado de ânimo do cientista normal são difíceis de comprovar, mas elas não parecem por si improváveis.

Ao lado do tipo do erudito trabalhador e desprovido de interesse, Nietzsche coloca os “últimos idealistas” entre os cientistas contemporâneos, que se “creem” ainda representantes de um outro ideal (GM III 24), mesmo quando, em sua *praxis*, estão comprometidos com uma certa ascese. Por isso, não surpreende que Nietzsche caracterize em geral com uma certa estima “esses duros, severos, abstinentes, heroicos espíritos que constituem a honra do nosso tempo”, com a sua “exigência de asseio intelectual” (GM III 24). De fato, ele se reconhece nesses espíritos, conhece de perto o seu ateísmo e ceticismo e honra “a venerável abstinência de filósofo [...] “o querer deter-se ante o factual, ante o *factum brutum*” e “a renúncia à interpretação” (GM III 24).

Ao final, contudo, ele tampouco reconhece nesse segundo tipo um contra-ideal. Com a ênfase no *querer* deter-se ante o factual e na tentativa de renunciar a juízos de valor e interpretações, logo a traduções e apropriações, eles expressam um ascetismo ainda mais radical do que aquele que ele encontra nos eruditos menos idealistas. Na medida em que querem se abster de qualquer juízo, eles conduzem o “autodesprezo do homem” ao seu ápice. Ao mesmo tempo, eles fazem isso com base numa crença duplamente problemática: que eles creiam já é por si mesmo problemático, na medida em que na crença se expressa uma atitude confiante e acrítica em relação àquilo em que se crê. Aquilo em que creem é igualmente problemático, pois a sua fé no valor absoluto da verdade e a sua incondicional vontade de verdade, “isso é a fé no próprio ideal ascético” (GM III 24), mesmo se na sua forma mais sublime e elevada. Eles se diferenciam, por isso, dos espíritos verdadeiramente livres, pois “eles creem ainda na verdade...” (GM III 24). É esta fé, portanto, que força também os idealistas entre os cientistas a uma *praxis* e a uma virtude da ascese, e os une indissolavelmente ao ideal ascético.

O trabalho para o progresso científico é infinito, no qual a pesquisa ou é um objetivo em si, ou está, sem um ideal próprio, a serviço de outros, via de regra a serviço dos interesses econômicos. Resumindo, pode-se dizer assim que ambos os tipos, o cientista trabalhador bem como o pesquisador idealista, estão ligados, cada um a seu modo, a uma cultura do ascetismo, que não caracteriza apenas as ciências. O estrito vínculo entre ciência e ideal ascético, com os traços fundamentais da ética do trabalho e da cultura capitalista de matriz protestante, foi sublinhado por Babette Babich: “O padrão social de regularização e impersonalidade que caracteriza nosso trabalho é o critério explícito não apenas da eficiência capitalista mas também da eficiência científica” (Babich, 1994, p. 193). A ciência é, desse modo, tanto na sua *praxis* quanto no seu ideal, uma forma da ascese intramundana; ela se encaixa no modo de produção capitalista com o qual, simultaneamente, dá início ao seu triunfo global no século XIX. Este esforço permanente e cheio de abnegação em busca de um contínuo aumento da eficiência no campo da ciência é impulsionado pela vontade de verdade, cujo valor, mesmo como ideia meramente regulativa, não está em questão. Levar adiante aqui o ceticismo esclarecido é algo visto por Nietzsche como pré-condição indispensável para uma superação dos ideais ascéticos.

As ciências, portanto, não se colocam ante o ideal ascético como alternativa, e isso por duas razões: primeiro, a ciência não pode produzir a partir de si mesma um *ideal* oposto, pois ela “requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo *serviço* ela *possa acreditar* em si mesma — ela mesma jamais cria valores” (GM III 25). Como mais tarde falarão explicitamente Max Weber, Robert Merton e outros, a ciência é entendida também por Nietzsche como uma instituição valorativamente neutra. As ciências não podem, enquanto ciência, determinar o que tem ou não valor cognitivo, nem podem dizer-nos para quais fins os nossos conhecimentos científicos podem ser utilizados. Neste sentido instrumental, uma visão de mundo puramente científica não é possível, pois faltam as fontes geradoras de valores. Considerando, contudo, o valor ao qual as ciências estão intrinsecamente relacionadas, a saber, a verdade, mostra-se assim, para Nietzsche, que não se encontra ali nenhum ideal *contraposto* ao ideal ascético, mas antes “a força propulsora na íntima configuração deste ideal” (GM III 25). Esta é a segunda razão pela qual elas não representam um contra-ideal, pois “ciência e ideal ascético acham-se no mesmo terreno”, eles se baseiam conjuntamente “na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na inestimabilidade, incriticabilidade da verdade)” e, por isso, só podem ser problematizados conjuntamente: “Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência” (GM III 25). Assim, Nietzsche deixa claro mais uma vez, em GM III 27, entre outras coisas

mediante uma citação da “Gaia ciência”, que a vontade de verdade constitui, por um lado, o núcleo do ideal ascético, e que, por outro, esta ascética vontade de verdade perece em si mesma, “por um ato de autossupressão“ (GM III 27). Pode a ciência, mediante uma emancipação da cega idealização da verdade, se libertar do espírito de gravidade, ser gaia e ao mesmo tempo permanecer ciência? A essa questão dedicarei as reflexões seguintes.

3 O que é a verdade?

A questão da natureza da verdade apresenta-se de forma particularmente notável no contexto da Paixão de Cristo, mais precisamente durante o interrogatório de Jesus por Pôncio Pilatos. Diz-se que, imediatamente antes de lavar as suas mãos, Pilatos perguntou a Jesus se ele era realmente o rei dos judeus. E, segundo João (18, 37), Jesus respondeu: “Tu dizes que eu sou rei. Eu para isso nasci, e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz.” Em seguida, Pilatos replica: “O que é a verdade?”. Simon Blackburn, que define Nietzsche como o demistificador dos modelos clássicos de verdade e o mais significativo representante do relativismo desde Protágoras (Blackburn, 2005, p. 72), vê nessa réplica a prova de que Pilatos queria se abster da sua própria tarefa de juiz. Ao invés de esclarecer a questão da culpa de Jesus, ele começaria um discurso especulativo e derrotista sobre a questão da essência abstrata da verdade. Ele solicita então: abaixo Pilatos (Blackburn, 2005, p. 58)!

Esta caricatura não me parece completamente honesta, pois foi de fato Jesus que introduziu o tema da verdade e pôs em jogo um conceito de verdade que tem pouco a ver com comprovações concretas de fato, mas expressa, antes, o caráter de um ideal divino. Em relação à culpa concreta, Pilatos sublinha que ele não pode constatar nenhum delito e, tendo em vista que Jesus reclama para si autoridade exclusiva na interpretação da verdade, sua questão acerca do que é a verdade é absolutamente justificada. Pode ser que Jesus conhecesse a sua própria verdade. Nietzsche o define mais tarde como o único verdadeiro cristão. Mas, para todos que o seguem, a verdade da qual Jesus fala só pode ser um objetivo inalcançável. Esta verdade está estritamente conectada ao ideal ascético e remete a uma compreensão da totalidade do mundo e do seu sentido existencial. Em relação a este conceito amplo de verdade, Pilatos reage com surpresa e consternação, e Nietzsche segue-o ao notar, no outono de 1887, que Pilatos, com o “seu nojo por aquela palavra infinitamente condenável: eu sou a verdade”, é a única pessoa honesta do Novo Testamento (Nietzsche, 1887,

p. 9[88]).⁷ A problematização nietzscheana da verdade tampouco se destina a questões sem importância, como quantas cadeiras estão nessa sala, mas sim contra a ideia de um verdadeiro conhecimento da totalidade do mundo e contra o juízo de valor a ela ligado, segundo o qual uma tal forma de conhecimento seria em si e por si o melhor fim – mesmo que meramente regulativo – de nossos esforços intelectuais coletivos. Tanto neste esforço quanto na religião cristã, ele vê antes o cerne do ideal ascético. Nietzsche coloca – como Pilatos – a pergunta pela essência e pelo valor da verdade; esta pergunta é elementar para a compreensão de uma gaia ciência. Porém, assim como já é questionável, com relação a Pilatus, se o juízo crítico de Blackburn é justificado, tanto mais questionável é tal juízo no que diz respeito a Nietzsche.

O passo mais importante para uma superação dos ideais ascéticos e para a promoção dos espíritos verdadeiramente livres e da gaia ciência é, segundo Nietzsche, a avaliação da verdade. Tendo em vista as muitas e multifacetadas questões associadas ao complexo de problemas concernentes à ‘verdade’ em Nietzsche (cf. Heit, 2009), o argumento aqui deve estar orientado integralmente à exigência de uma nova avaliação da verdade ao final da “Genealogia da moral”. Independentemente do fato de Nietzsche deixar em aberto, pelo menos nesta passagem, o resultado de uma tal desvalorização, muitos são aqueles que veem já no simples questionamento do valor da verdade um procedimento problemático, se não inconsistente ou em si contraditório. Esta crítica foi apresentada de modo particularmente incisivo por Charles Larmore tendo em vista o final da “Genealogia”. Nietzsche teria levantado uma série de boas questões, mas a sua abordagem teria permanecido “ao final superficial” (Larmore, 2004, p. 168). Ele considera enganosa a ligação entre o ideal ascético e a vontade de verdade, e isso por uma razão básica: no caso do valor da verdade não se trata de algo que o homem estabeleceu arbitrariamente, mas sim de uma obrigação da qual só podemos nos subtrair ao preço de não pensar mais de modo racional.

“A ligação à verdade, porém, não é externa ao pensamento, como Nietzsche insinua aqui. Ao contrário, o pensamento é, afinal, incompreensível sem um direcionamento à verdade. Pode-se dizer até mesmo que esta relação necessária entre pensamento e verdade tem o caráter de uma *obrigação*. Pois como se poderia pensar, em geral, sem se sentir obrigado, pelo menos numa certa medida, a dar atenção àquilo que já se considera verdadeiro?” (Larmore, 2004, p. 169).

Nessa questão retórica, formulada de maneira vaga, anuncia-se a linha central de argumentação que está desenvolvida ao longo do texto de Larmore.

7 A transcrição diplomática da KGW IX deixa claro que Nietzsche, inicialmente, escreveu: “a presunção infinitamente condenável daquela palavra: eu sou a verdade”, antes de substituir, numa redação, a condenação da presunção pela condenação da própria palavra.

Contudo, não se examina ali de modo preciso o significado exato do sentimento de obrigação, nem a sugestão restritiva de que se deveria dar atenção, *pelo menos numa certa medida*, ao próprio tomar-algo-por-verdadeiro. Larmore interessa-se antes pelo caráter específico da obrigação à verdade. Aqui, mostra-se que ele, implicitamente, entende o ideal ascético como uma convenção arbitrária. A verdade, ao contrário, seria um valor, mas não convencional ou facultativo. À diferença de outras obrigações, a fixação do pensamento à verdade não estaria submetida ao arbítrio humano, mas seria antes uma condição necessária do pensamento em geral. Disso resulta, para Larmore, que um pensamento que não estima a verdade não é apenas incompreensível, mas absolutamente impensável: “Sem uma orientação básica à verdade o pensamento é simplesmente impossível” (Larmore, 2004, p. 171). Na medida em que, apesar disso, Nietzsche pretende este impossível, ele parece não ser um filósofo particularmente profundo, que põe o dedo criticamente sobre um “resto de ideal” (GM III 27). A sua objeção, de que não haveria até agora nenhuma “consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação”, não remete a “uma lacuna em cada filosofia” (GM III 24), mas antes, aos olhos de Larmore, descredita a sua própria:

aquilo que Nietzsche não vê é o fato de que certas obrigações, o reconhecimento de certos valores, assim como da verdade, estão ancorados tão profundamente no pensamento que constituem as condições de sua possibilidade. Tais valores não são criados pelo pensamento. Ao contrário, é somente sob sua guia que o pensamento pode se orientar (Larmore, 2004, p. 172).

Em razão do significado fundamental dessa objeção para uma compreensão da filosofia de Nietzsche e da vontade de verdade, vale a pena examinar ainda um pouco melhor esta citação. Deverá ser considerado também o que querem dizer as expressões “*certas obrigações*” e “*certos valores*”, bem como a “*profunda ancoragem*” dessas obrigações no pensamento. Devemos perguntar, em primeiro lugar, de onde essas obrigações se originam, se elas *não* são criadas pelo pensamento. Nietzsche mostra-se aqui, no seu pensamento genealógico, mais favorável às ciências que Larmore, pois ele propõe que a nossa orientação a um ideal de verdade seja respondida por meio da história da natureza e da cultura, ou seja, de modo basicamente empírico. Larmore, ao contrário, com a sua metáfora da ancoragem, permanece completamente no domínio das ponderações abstratas, sem se interessar pelas funções psicológico-sociais e histórico-culturais da verdade. Para ele, a crença na verdade é fundamentada mediante uma figura de pensamento que entende a pia obrigação à verdade, de modo quase transcendental-filosófico, como condição de possibilidade

daquilo que ele considera como dado e desejável, isto é, o pensar de modo coerente. O argumento tem o caráter de uma prova condicional: se deve haver A (o pensamento coerente), então deve haver B (a obrigação à verdade). Essa figura de pensamento pode ser discutida de diversos modos: em primeiro lugar, ela pode ser totalmente rejeitada como expressão de uma convicção firme. Em segundo, pode-se afirmar que A (pensamento coerente) não existe efetivamente, de modo que tampouco precisaríamos constatar as condições de sua possibilidade. E, em terceiro, pode-se argumentar do seguinte modo: de fato, há algo como A, mas B não pertence às suas condições necessárias. Como pretendo mostrar rapidamente, todas essas três formas se encontram no pensamento de Nietzsche.

Quando Larmore sublinha que, sem uma orientação à verdade, o pensamento é simplesmente impossível, ele expressa, sobretudo, a firme convicção de que ele não pode conceber o pensamento de outro modo. Ele deixa entender que, sem essa fé, não poderia tornar-se realmente bem aventurado. Poderíamos dizer ainda com Nietzsche que a fé na verdade permitiria alguém se tornar bem-aventurado, mas “uma fé forte, que torna bem-aventurado, levanta suspeita quanto ao que se crê, não estabelece ‘verdade’, estabelece uma certa probabilidade — de *ilusão*.” (GM III 24) Nessa crítica diretamente recusativa, a figura argumentativa de Larmore já não é mais um argumento, mas sim um desejo racionalizado e peneirado, a expressão de um *wishful thinking*. Em particular, Theodor W. Adorno mostrou-se impressionado por esse estilo de refutação de Nietzsche. Na “Minima Moralia”, ele vai direto ao ponto:

Nietzsche não formula no *Anticristo* simplesmente o argumento mais forte contra a teologia, mas também contra a metafísica: que a esperança é confundida com a verdade; que a impossibilidade de pensar sem um absoluto, de viver felizmente ou simplesmente de viver, não testemunha a favor da legitimidade daquele pensamento. Ele refuta o argumento cristão da força, que a fé seja verdadeira por que ela torna bem-aventurado (Adorno, 1951, p. 122).

É possível que eu simplifique um pouco, mas acho que continuam sendo válidas as outras duas maneiras de refutar a objeção de Larmore. Nietzsche tenta convencer o seu leitor de que o nosso intelecto não é primariamente um órgão do pensamento coerente, mas sim um órgão para a conservação e intensificação da vida, tanto mais que Larmore tampouco deixa claro o que, em particular, se entende por “coerente”, “razoável”, ou “racional”. Contudo, o mais importante parece-me a pergunta de se uma orientação à verdade em geral é efetivamente uma condição indispensável e uma absoluta obrigação para o pensamento, cuja infração leva irremediavelmente a incoerências. O modo como Larmore fala da incoerência não designa uma contradição lógica, linguístico-pragmática ou performativa, mas sim uma colisão psicológica: “Não se pode enganar a si mesmo

em plena consciência de que é um ato de autoengano que se está cometendo” (Larmore, 2004, p. 170). Essa afirmação não se explica por si mesma, pois nós podemos estar mais ou menos seguros de estar em presença de um engano. Isso é devido ao fato de que entre a certeza da verdade e a plena consciência de um engano há um grande número de níveis graduais. No lugar da disjunção exclusiva entre “verdadeiro” ou “não verdadeiro” entra em cena um contínuo de hipóteses mais ou menos verossímeis e prováveis. Na medida em que muitos acreditam, mas não com absoluta certeza, que há matéria escura, que as empresas privadas só querem saber de lucro, ou que uma certa pessoa é o companheiro para a vida toda, podemos deixar em aberto a possibilidade de que aqui haja um engano. Podemos rir de coisas sabendo que não são nada engraçadas. Podemos até estar certos de que uma determinada concepção é simplificadora ou exagerada e, nesse sentido, falsa, mas a consideramos conveniente e a utilizamos. Tanto no realismo quotidiano quanto na *praxis* científica, operamos com idealizações, tipificações, aproximações e simplificações, cuja falsidade em princípio pode estar clara. Também no campo da formação da teoria científica, a fronteira entre verdade e engano não é tão clara como Larmore acredita, quando sublinha que “exatamente como não se pode se enganar, sem acreditar que a ilusão seja verdadeira, o cientista não pode aceitar uma hipótese sem pretender que essa ‘interpretação’ seja exata” (Larmore, 2004, p. 175).

Nessa avaliação, mostra-se que o conhecimento do caráter hipotético e provisório do saber científico há muito tempo não é aceito – mesmo que Larmore fale, não por acaso, de “exatidão” e não de “verdade”. Nietzsche (e outros) pretende que a autocompreensão de um cientista esclarecido consista no fato de ele não estar mais convencido da validade absoluta e irrefutável da própria interpretação. Uma tal atitude seria mesmo contrária, por causa do seu dogmatismo, ao objetivo do progresso científico. A atitude epistêmica com a qual nos apropriamos de uma hipótese não é mais a da certeza, mas a da melhor credibilidade possível, disponível naquele momento. Apenas pelo conhecimento do caráter hipotético e falível mesmo das nossas melhores convicções, abre-se um espaço para se pensar uma avaliação da vontade de verdade e, conseqüentemente, também uma outra ciência, uma gaia ciência. Do mesmo modo em que se diz que Laplace respondia à pergunta de que posição ocupava Deus na sua visão mecanicista do mundo, poder-se-ia responder hoje à pergunta do papel da verdade nas ciências: “eu consigo viver sem esta hipótese”.

4 Liberdade das perspectivas

A imagem de uma gaia ciência e de uma ciência para homens livres depende, e com isso chego ao final das minhas reflexões, das considerações de Nietzsche

relativas ao âmbito temático do perspectivismo. No perspectivismo, arte e ciência se juntam numa força criativa, jocosa e formativa. Quem ousaria dizer que os critérios de adequação no sentido da teoria da correspondência seriam apropriados para dizer algo de importante sobre arte? A arte não tem um compromisso com o critério de verdade, em todo caso não com aquele de uma verdade capaz de representar adequadamente; ela pode, contudo, expressar a verdade. Além disso, um artista é livre no fato de saber que ele dá forma, enquanto um cientista ascético acredita que ele apenas representa fielmente. Por esta razão, a arte, não apenas nos primeiros escritos de Nietzsche, mas também ainda na “Genealogia da moral” “opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético” (GM III 25). Nesse contexto, uma *gaia* ciência está mais próxima da arte do que das ciências clássicas do ideal ascético. Ela não é sem interesse e tampouco pretende ser puramente objetiva. Resumindo os indícios de uma *gaia* ciência recolhidos até agora, tornam-se então reconhecíveis alguns momentos tipológicos, em sentido positivo e negativo, que Nietzsche já tinha anunciado no conhecido parágrafo 12 da terceira dissertação:

Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, querer ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” — a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas. [...] “Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? — não seria castrar o intelecto?... (GM III 12)

São os próprios conhecimentos adquiridos mediante a crítica epistemológica e a fisiologia dos sentidos que falam a favor do caráter perspectivo das nossas imagens de mundo e ao mesmo tempo apontam para um pluralismo metodológico. Assim como a filosofia serenamente cheia de renúncia, também a *gaia* ciência não renuncia aos instrumentos da ascese, da concentração e do afastamento. A vontade de verdade, sublimada por meio da história da cultura, permanece aí enquanto virtude da honestidade intelectual. Mas esta honestidade tende a impor um ceticismo radicalizado mesmo diante das condições clássicas da busca científica da verdade. Diferentemente da aspiração ascética a um ideal de verdade à maneira de um Sísifo, a *gaia* ciência sabe que ela deve avaliar por si mesma os seus valores e estabelecer por si mesma os seus objetivos. Ela

transforma os seus padrões numa parte do seu próprio caminho. Um elemento importante deste novo modelo de ciência é uma mudança de atitude epistêmica, um grau mais alto de consciência. Ao mesmo tempo, ela é ciência no sentido em que ela respeita a soma dos pequenos fatos, organiza-os utilmente numa hierarquia e consegue integrá-los numa visão do mundo. Por isso, a gaia ciência, em sua liberdade consciente e produtiva, é de fato próxima às artes, mas ela se distancia das artes, ao mesmo tempo, em razão de seus métodos, objetos e objetivos. Ela tornou-se e torna-se possível por intermédio da história cultural da seriedade e, com a consciência clara dessa história cultural, uma imagem de mundo hoje não pode mais ser religiosa ou artística, “isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra si*” (GM III 27). Por conseguinte, toda tentativa de uma nova interpretação da existência deve conter momentos críticos e científicos. Esta visão de mundo, entretanto, e nela a gaia ciência acha a sua sereno-jovialidade, não está completamente fixada, mas sim oferece ao homem ricos espaços de configuração. Como possível recompensa, ela poderia atribuir retrospectivamente a esta triste história um sentido que não estivesse já previamente posto nela. Se, e de que modo, uma tal possibilidade pode se tornar realidade na prática, só pode ser mostrado por meio da tentativa, mas o horizonte aqui é “o mais terrível, mais discutível e talvez o mais auspicioso entre todos os espetáculos...” (GM III 27).

Tradução: Benedetta Bisol.

Revisão técnica: William Mattioli.

Referências

- ADORNO, Th. W. (1951). “Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben”. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994.
- BABICH, B. E. “Nietzsche’s Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life”. New York: Suny, 1994.
- BLACKBURN, S. “Truth. A Guide for the Perplexed”. London: Penguin, 2005.
- BORSCHKE, T. “Wozu Wissenschaft? Überlegungen zu Fragen der Rangordnung im Wissenschaftsdiskurs nach Nietzsche”. (pp. 465-480). In: H. Heit, G. Abel, M. Brusotti (eds.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin; New York: de Gruyter, 2012.
- GUÉRY, F. “Die asketischen Ideale der Künstler und der Philosophen (III 1-10)”. (pp. 133-147). In: O. Höffe (ed.). *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*. Tradução de M. Katzer. Berlin: Akademie, 2004.

- HEIT, H. “Wahrheit”. (pp. 382-383). In: C. Niemeyer (ed.). *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
- HÖFFE, O. “Einführung in Nietzsches ‘Genealogie der Moral’”. (pp. 1-14). In: O. Höffe (ed.). *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie, 2004.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, Th. W. (1944). “Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente”. In: *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften. Band 5*. Frankfurt/Main: Fischer, 1987.
- KUHN, Th. S. “The Structure of Scientific Revolutions”. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- LARMORE, C. “Der Wille zur Wahrheit (III 23-28)”. (pp. 163-176). In: O. Höffe (ed.). *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie, 2004.
- NIETZSCHE, F. “Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift” (GM). In: G. Colli, M. Montinari (ed): *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, Vol. 5, München: dtv; de Gruyter, 1988.
- _____. “Nachlass Herbst 1887”. In: G. Colli, M. Montinari (ed): *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, Vol. 13, München: dtv; de Gruyter, 1988.
- STEGMAIER, W. “Nietzsches ‘Genealogie der Moral’”. Darmstadt: WBG, 1994.
- _____. “Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal. Nietzsches ‘Theorie’ der Kultur Eruopas (III 11-22)”. (pp. 149-162). In: O. Höffe (ed.). *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie, 2004.