

NIETZSCHE, A HONESTIDADE E O PROJETO NATIMORTO DO NOVO AUFKLÄRUNG¹

Danilo Bilate (UFRJ)²

danilobilate@yahoo.com.br

Resumo: Analisaremos o sentido implícito no projeto nietzschiano do livro que teria como título “O novo *Aufklärung*”, esboçado nos póstumos e nunca publicado, como sintoma da importante e enigmática relação de seu pensamento com os conceitos de “razão” e de “verdade”. Nesse intento, será questionada a tentativa de divisão cronológica da obra de Nietzsche, na medida em que se mostrará que a honestidade é a marca central de seu pensamento desde os elogios abertos ao *Aufklärung* feitos na década de 1870 até a crítica e a completa omissão do nome do movimento cultural das Luzes nos escritos da década de 1880, que acompanham a reconceitualização da “razão” e da “verdade” realizada pela perspectiva axiológica da genealogia presente no pensamento de Nietzsche apenas no final de sua vida produtiva.

Palavras-chave: *Aufklärung*; Razão; Verdade; Honestidade.

Durante o período da primavera de 1884 até o início de 1885, Nietzsche esboçou várias vezes um projeto de livro que teria como título *Die neue Aufklärung*³ ou *O novo Ilumi-*

¹Recebido: 30-06-2010/Aprovado em 04-02-2011/Publicado on-line: 30-12-2011.

²Danilo Bilate é Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

³O título pode ser encontrado, por exemplo, no fragmento póstumo 25[296] da primavera de 1884. Além dele, conferir o fragmento póstumo 26[293] do verão-outono de 1884, que apresenta como esboço de subtítulo: “Uma propedêutica à ‘Filosofia do eterno retorno’”. Ver também o fragmento póstumo 26[298] do verão-outono de 1884, que tem como subtítulo: “Um prefácio e um voto a favor da filosofia do eterno retorno” e algumas anotações que parecem ser de títulos para capítulos, donde se destaca: “Além do bem e do mal”, o que pode significar que o projeto do Cont.

nismo.⁴Projeto intensamente zelado nesta época por seu autor, nunca foi levado a cabo e desapareceu dos escritos nietzschianos não publicados em menos de um ano, nunca tendo sido sequer mencionado nos textos selecionados para publicação. Sabe-se que a relação de Nietzsche com o *Aufklärung* foi de extrema admiração durante o período da redação dos dois volumes de *Humano, demasiado humano*, bem como de *Aurora* e de *A gaia ciência*, isto é, aproximadamente entre 1878 e 1882. Esta fase é marcada pelos elogios francos às ciências, pela inquestionabilidade do conceito de “verdade” e de “razão”, tanto quanto pela admiração ao “espírito livre”, motivos pelos quais Charles Andler (1958) a denominou de “positivismo cético”. Que dois anos após essa fase – já após a publicação dos três primeiros livros de *Zaratustra* e contemporaneamente à redação do seu quarto livro e do quinto de *A gaia ciência* – haja o renascimento, ainda que fugaz, das referências nietzschianas ao *Aufklärung*, é um interessante enigma a ser desvendado. Qual o significado que essa ressurreição fugidia pode representar? Em que medida, por um lado, o movimento cultural das Luzes é ainda aceito e, por outro, em que medida para tal movimento seja proposta uma reformulação?

Como lembra Michel Foucault (1990), o chamado “Iluminismo” teve muito menos ressonância política na

livro *Die neue Aufklärung* tenha sido substituído pelo livro publicado em 1886. O título ainda aparece no fragmento póstumo 27[79] do verão-outono de 1884 e no fragmento póstumo 29[40] do outono de 1884 / início de 1885, este último novamente com um subtítulo “Uma preparação para a filosofia do eterno retorno”.

⁴O termo *Aufklärung* é controverso entre os seus tradutores. O movimento cultural francês que é nomeado por esse nome na Alemanha é traduzido para o português como Iluminismo ou Luzes ou, menos frequentemente, Ilustração. O termo “Esclarecimento”, muito menos usado ainda, é, no entanto, o que se encontra mais próximo da palavra alemã. Dada a polêmica, opto por usar o termo original, mas as traduções de Nietzsche utilizam na maioria das vezes “Iluminismo”.

França, seu berço geográfico, do que na Alemanha. O modo como as *Lumières* foram experimentadas pelos alemães foi, sem dúvida alguma, peculiar e fez surgir todo um questionamento do papel e dos limites da razão, presente desde a crítica kantiana até, posteriormente, em Nietzsche e na Escola de Frankfurt. Descontadas as diferenças entre as *Lumières* e o *Aufklärung*, entretanto, há algo de central no debate filosófico que gira sobretudo em torno do século XVIII; como resume Torres Filho, com a “metáfora da clareza (Lumières, Iluminismo, Enlightenment, Ilustración, Aufklärung), o pensamento europeu do século XVIII formou sua auto-imagem, caracterizada pela confiança no poder da luz natural, da razão, contra todas as formas de obscurantismo” (TORRES FILHO 1983, p.101). Se a marca desse movimento cultural é a confiança na “iluminação” racional contra o “obscurantismo”, ou seja, no conhecimento racional contra a ignorância, essa confiança pôde, na Alemanha e unicamente nela, fornecer as condições para um curioso estágio do pensamento que coloca em questão a própria razão. Poderíamos então falar com Nietzsche em uma “razão” que angariaria forças na luta contra a ignorância, ou o projeto epistemológico de um novo *Aufklärung* seria possível somente na estrita medida em que o adjetivo “novo” permita a resignificação da palavra “razão”? Mais do que isso, como mostra Nietzsche, a “metáfora da clareza” implicava por pressuposto necessário a crença numa verdade absoluta e eterna; em uma palavra, “nossa fé na ciência repousa ainda numa crença *metafísica*”, qual seja, “aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (NIETZSCHE 2001, 236 [GC, §344]). Poderíamos então falar com Nietzsche em uma “verdade” que sustentaria a

possibilidade de um conhecimento seguro ou o adjetivo “novo” também aqui exigiria a ressignificação da palavra “verdade”?

O VELHO *AUFKLÄRUNG*: CONTRA O FANATISMO DO *CREDO*

No §3 do prólogo de *Aurora*, escrito em 1886, Nietzsche classifica de “absurdo” o intento íntimo da proposta kantiana de que o intelecto pudesse conhecer seus próprios limites e de “fanatismo” o fato de propô-lo como único meio para “estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico” (NIETZSCHE 2004, 12). Tantas vezes crítico ferrenho do pensamento kantiano, Nietzsche, entretanto, provavelmente concordaria com Kant, quando este afirmara que o *Aufklärung*

é a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele mesmo é responsável. A minoridade é a incapacidade de servir-se de seu entendimento sem a condução de outrem [...] Sapere aude! [Ousa saber!]. Tenha coragem de servir-se de seu próprio entendimento! – é, portanto, o lema do Aufklärung (KANT 1784).

O lema dado ao *Aufklärung* por Kant, retirado de Horácio e reconfigurado,⁵ o imperativo “sapere aude!” que reclama a ousadia ou a coragem para o conhecimento, tal

⁵O verso 40 da *Epistulae*, livro 1, carta 2, diz textualmente “Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude: incipe”, isto é, “Aquele que começou já está na metade: ouse saber! Comece!”. A propósito, o recorte operado por Kant valoriza um sentido secundário ou mesmo inexistente em Horácio. De fato, o verso 41 diz: “Qui recte vivendi prorogat horam, rusticus exspectat dum defluat amnis”, isto é, “Quem adia o momento de viver bem, espera, como o camponês, que o rio pare de passar” (HORÁCIO 1888). A questão central é a coragem de começar uma obra qualquer que vença a covardia que impele à passividade. O “saber” pode então ser entendido como o mero conhecer a obra a ser realizada, donde o que se ousa é a sua realização mesma. O crucial, aqui, é a relação do afeto com a ação e com o tempo. Assim, para o sentido do verso, o imperativo “incipe” (comece!) é muito mais importante que o “sapere aude”, que deve ser interpretado à luz do “incipe”.

lema está muito de acordo com o que pensa Nietzsche. Afinal, ele afirmou de modo muito transparente, em 1888: “Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é *conseqüência* da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo...” (NIETZSCHE 1995, 18 [EH, Prólogo, §3]). O *sapere aude!* de Horácio aqui é substituído pelo *Nitimur in vetitum* ou o “lançamo-nos ao proibido” de Ovídio na relação estreita com o *Vitam impendere vero* ou o “consagrar a vida à verdade” de Juvenal⁶: “*Nitimur in vetitum*: com este signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade” (Ibidem). Profetizada por Nietzsche, a vitória de sua filosofia é a conquista corajosa daquilo que até então sempre se proibiu: a verdade.

Nietzsche provavelmente concordaria também com Horkheimer e Adorno a respeito do *Aufklärung*. Para eles, embora a proposta esclarecedora ou iluminista fosse justamente a de fazer o entendimento vencer a superstição para “imperar sobre a natureza desencantada” (HORKHEIMER & ADORNO 1986, 20), a superstição mesma permaneceria escondida nas diretrizes teóricas do *Aufklärung*, como, por exemplo, na confiança mítica na razão. Ora, também Nietzsche, embora tenha escrito no §150 de *Humano, demasiado humano* que “o crescente Iluminismo abalou os dogmas da religião e instilou uma radical desconfiança”

⁶*Nitimur in vetitum* (lançamo-nos ao proibido), é um recorte do verso 17 do poema IV do livro 3 de *Amores* de Ovídio. O verso completo é: “*Nitimur in vetitum semper cupimusque negata*”(lançamo-nos sempre para o proibido e desejamos o que se nos nega). Posto como “signo” por Nietzsche, ganha conotação imperativa que não existe em Ovídio. Este parece querer designar uma característica humana geral, a vontade de contradizer o poder que se lhe impõe, donde a segunda oração do verso – “*cupimusque negata*” – ocupa importância maior para o contexto do poema. A segunda expressão latina, *Vitam impendere vero* (consagrar a vida à verdade), é passagem de Juvenal (Sátira IV, verso 91).

(NIETZSCHE 2005, 109), distingue fé e superstição e, por isso, escreveu em *A gaia ciência* que a última “é um sintoma do Iluminismo”, pois seria “um livre-pensar de segunda ordem” que “surge como um *progresso* em relação à fé e como um indício de que o intelecto se torna mais independente e reivindica seus direitos” (Idem 2001, 73 [GC, §23]). Se, por um lado, os dois pensadores da Escola de Frankfurt se esforçam para salientar o caráter mítico da razão, como se isso fosse um contra-senso de tal ordem que abalasse as bases do *Aufklärung* e impossibilitasse seu sucesso, por outro lado, para Nietzsche, a superstição, como sintoma desse movimento cultural e como livre-pensar – pois quem se rende à superstição “se permite algum direito de escolha” – representa a assunção do *sapere aude* e, portanto, da vivência da coragem no campo do conhecimento. Mais do que isso, tal ousadia faz nascer a independência do indivíduo supersticioso: “Comparado com o homem religioso, o supersticioso é sempre muito mais ‘pessoa’ do que este, e numa sociedade supersticiosa já haverá muitos indivíduos e muito prazer na individualidade” (Ibidem). Para além do *sapere aude* de Horácio, o imperativo kantiano que exclama: “Tenha coragem de servir-se de seu próprio entendimento!” e que, assim, reconfigura as palavras do poeta, encerra em si uma proposta que muito agrada a Nietzsche – o prazer da individualidade e do livre-pensar do indivíduo.

Nesse sentido, considerado como o movimento cultural que cria as condições para o livre-pensar, o *Aufklärung* é um projeto que Nietzsche afirma diversas vezes, entre 1878 e 1882, dever ser retomado: “Levar adiante a bandeira do Iluminismo” (Idem 2005, 34 [HH, §26]). Mas essa retomada deve limpar as marcas da Revolução Francesa, sobretudo de Rousseau, que ficaram incrustadas no movimento origi-

nal – as marcas da violência, da loucura e da voluptuosidade revolucionárias: “Quem isso compreende, também saberá de qual mistura é preciso extraí-lo, de qual turvação é preciso filtrá-lo: para *prosseguir a obra* do Iluminismo *em si mesma* e sufocar no berço a revolução *a posteriori*, fazer com que não tenha sido” (Idem 2008, 266 [AS, §221]). A retomada do projeto das Luzes é, portanto, a tomada pela segunda vez, a re-conquista de um projeto que se perdeu de si mesmo na Revolução. O projeto de fortalecimento do indivíduo que, racionalmente ousado e ousadamente racional, se torna livre na medida em que atinge a maioria esclarecida, esse projeto é combatido pela proposta massificadora rousseauniana (Idem 2005, 225 [HH, §463]). Por esse motivo

esse Iluminismo temos agora de levar adiante – sem nos preocuparmos de que tenha havido uma ‘grande Revolução’ e também uma ‘grande Reação’ contra ele, mesmo de que as duas ainda aconteçam: pois são apenas ondas, em comparação à grande maré em que nós andamos e queremos andar (Idem 2004, 142 [A,§197]).

A “grande maré” é a emancipação do pensamento advinda da coragem de ousar pensar livremente, fruto do fortalecimento da racionalidade do e no indivíduo, que se reflete no entusiasmo pelas ciências e pela verdade. Segundo Nietzsche, o *Aufklärung*, oposto à Revolução, está por isso mesmo próximo do Renascimento, este movimento que se caracteriza pela “emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade [*Wahrhaftigkeit*]” (Idem 2005, 151 [HH, §237]). Assim como o Renascimento, o *Aufklärung* é uma tentativa de retorno da cultura moderna

européia à cultura da antiguidade greco-romana. Como essa tentativa de retorno, a “bandeira das Luzes e da independência intelectual”, mantida pelos livre-pensadores judeus durante “os tempos mais sombrios da Idade Média”, fez “triunfar uma explicação do mundo mais natural, mais conforme à razão e certamente não mítica” (Ibidem, 234 [HH, §475]). O triunfo das Luzes seria o fato de o homem voltar a explicar o mundo de forma mais natural, isto é, explicar o real fazendo referência apenas ao real mesmo, explicar a *physis* pela *physis*. Ao mesmo tempo, defensor da coerência lógica, o *Aufklärung* recusava o “absurdo” que está na base de qualquer “fanatismo”, como o kantiano, que visa “estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico” (já citado; NIETZSCHE 2004, 12 [A, Prólogo, §3]). Esta recusa é a mesma de Nietzsche, portanto, que dizia também ser uma “perigosíssima conclusão” e um “pecado contra o espírito” o *credo quia absurdum est* ou “creio porque é absurdo” (Ibidem) – essa postura tertuliana,⁷ que no século XIX parece ter como seu principal representante Kierkegaard (1974) e seu elogio a Abraão ou ao “cavaleiro da fé”. Contra essa postura, Nietzsche asseverou: “‘fé’ significa não *querer* saber o que é verdadeiro (NIETZSCHE 2007, 63 [AC, §52]). Fazer a fé tomar o lugar do conhecimento é não possuir a coragem de saber e, por isso, se prender às “convicções” do “extremado fanatismo” do *credo* que difama a razão (Idem, 2005, p.266 [HH, §630]) e que a oferece mesmo em sacrifício (Idem 2004, p.218 [A, §417]).

⁷A frase sintetiza o pensamento de Tertuliano, que afirmara no cap. V do *De Carne Christi*: “Natus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile”[“O filho de Deus nasceu: não há vergonha porque é vergonhoso; e o filho de Deus morreu: é totalmente crível, porque é infundado; e, enterrado, ressuscitou: é certo, porque impossível”].

O NOVO AUFKLÄRUNG: CONTRA A MENDACIDADE

Se até 1882 Nietzsche fala diversas vezes da necessidade de se retomar o projeto das Luzes, a partir de 1884 ele passa a esboçar essa retomada e cogita por diversas vezes escrever um livro que levasse o título sugestivo de “novo *Aufklärung*”. A distinção de um período de “positivismo cético” no pensamento nietzschiano de que falava Andler seria um mero engano? Acreditamos que no título esboçado por Nietzsche, o adjetivo “novo” não pode ser entendido como signo de oposição ou confronto ou nem mesmo de uma originalidade nascida da repulsa a todo o antigo. Ao dizer “die neue Aufklärung”, ele não pretende dissolver a espinha dorsal do projeto das Luzes, mas apenas limpá-lo de suas cicatrizes franco-revolucionárias, germano-românticas⁸ e luterano-reformistas,⁹ e essa pretensão se insere vigorosamente com o claro intuito de auto-efetivação prática, indicado explicitamente pela inclusão marcante do adjetivo “neue”. O fragmento póstumo 27[80] do verão-outono de 1884 nos ajuda a entender esse movimento:

O novo Aufklärung - o antigo foi no sentido do rebanho democrático. Igualação de todos. O novo quer mostrar o caminho para as naturezas dominadoras - na medida em que *lhes é permitido tudo* o que não está liberado para o ente de rebanho:

1. Aufklärung em relação à ‘verdade e mentira’ no ente vivo
2. Aufklärung em relação à ‘bem e mal’
3. Aufklärung em relação às forças constitutivas reformuladas (os artistas disfarçados)
4. A auto-superação do ser humano (a formação do ser humano)

⁸Ver, a esse respeito, o §110 de *Humano, demasiado humano*.

⁹Ver o §237 de *Humano, demasiado humano*.

superior)

O ensinamento do eterno retorno como um *martelo* na mão do homem *mais poderoso* - - -

No início deste fragmento, Nietzsche utiliza o adjetivo “antigo” para significar a totalidade do movimento cultural do século XVIII, nela incluídas as transformações operadas pela Revolução Francesa. Isolado do adjetivo “neue”, a partir de 1884 o substantivo só pode ser interpretado no sentido do “velho” movimento distorcido pela bandeira da igualdade. A ojeriza nietzscheana pelo ideal rousseauiano de democracia faz com que ele sinta a necessidade de adjetivar *Aufklärung* para, acima de tudo, ressaltar a modificação operada pelo “novo” movimento, sem se preocupar em evidenciar que os primeiros passos do “antigo” são ainda queridos, o que fica subentendido apenas pela permanência do substantivo, apesar de sua adjetivação polemizadora.¹⁰ Ora, a repulsa nietzschiana ao “rebanho democrático” é a confirmação do *sapere aude*, no sentido da valorização da independência intelectual do indivíduo. Se Nietzsche recusa o velho *Aufklärung*, não o faz por se opor a seu elemento fundamental, mas, justamente ao contrário, por lamentar que os efeitos históricos do movimento cultural tenham servido de pretexto para a crença na igualdade entre os ho-

¹⁰Por isso, as passagens em que Nietzsche fala do *Aufklärung* com tom pejorativo devem ser lidas com cuidado. Assim, por exemplo, no fragmento póstumo 40[70] de agosto-setembro de 1885, o substantivo é colocado entre aspas e é acompanhado da conjunção aditiva que o liga, ao que tudo indica, à Revolução Francesa: “O ‘Aufklärung’ e as idéias modernas”. Do mesmo modo, no Prólogo de *Além do bem e do mal* a ligação é explícita: “die demokratische Aufklärung”. No fragmento póstumo 5[43] de setembro de 1870 / janeiro de 1871, o superar do “Aufklärung” é entendido como o superar do “Romantiker”. No fragmento póstumo 32[72] do início / primavera de 1874, a destruição do “Aufklärung” é entendida como o ir “contra a idéia da Revolução”. No fragmento póstumo 35[76] de maio-julho de 1885, o nojo pelo “Aufklärung” é o nojo à “confiança plebéia” e a crítica ao “die geistige Aufklärung” como crítica ao “Volks-Aufklärerische” no fragmento póstumo 36[48] de junho-julho de 1885.

mens e para a decisão política de definir direitos universais, o que, em última instância, se contrapõe à experiência individual de resistência à “governamentalidade” – para usar o conceito de Foucault (1990) –, ou seja, à experiência da independência intelectual do indivíduo.

Além disso, esse precioso fragmento nos mostra que muitos dos principais temas que acompanharam o interesse de Nietzsche até o final de sua vida já estão enumerados sob a rubrica do novo *Aufklärung*. Os conceitos de “interpretação” e “perspectivismo” (1), a crítica aos valores morais (2), a valorização do tipo criativo (3), o *Übermensch* ou além-do-homem (4) e o eterno retorno (5). Portanto, se Nietzsche supunha estar “além do *Aufklärung*” – como afirmara no fragmento póstumo 36[49] de junho-julho de 1885 – não é porque destrói o projeto das Luzes, mas sim porque o leva às últimas consequências. A busca pela verdade ou, ao menos, a luta contra a mentira e a tartufaria, seria ainda o fio condutor do projeto iluminista renovado. Nas palavras do fragmento póstumo 25[296] da primavera de 1884, “o novo *Aufklärung*” significa, “em suma, contra a tartufaria” ou, como explica mais detalhadamente o fragmento 25[294] da mesma época:

É preciso perceber na Igreja a mentira, e não apenas a inverdade: levar tão longe o *Aufklärung* ao povo que todos os padres e pastores se tornem padres e pastores com má consciência – –

– é preciso fazer o mesmo com o Estado. Isso é tarefa do *Aufklärung*: traduzir em todas as atitudes dos príncipes e dos homens de Estado a mentira intencional.

A confiança na “razão” e na “verdade”, pedras de toque do “velho” *Aufklärung*, também seria fundamental no “novo” movimento? Para Nietzsche, segundo seus escritos posteriores à hipotética fase do “positivismo cético”, a pala-

vra “razão” só pode ser concebida de modo completamente distinto da tradição. Para ele, não há uma unidade psíquica-metafísica como o entendimento puro¹¹ de Kant e nem mesmo uma *res cogitans* à maneira de Descartes.¹² Com efeito, Nietzsche projeta repensar o impulso intelectual (*intellektuellen Trieb*) como afeto (fragmento 4[140] de novembro de 1882 / fevereiro de 1883); e este impulso, que é o conhecimento, “é o senhor de todos os afetos” (fragmento 7[4] do final de 1886 / primavera de 1887). Os pensamentos, portanto, não são resultados de uma *ratio*, delimitada em si mesma como unidade, mas sim resultados de um processo fisiopsicológico complexo: os “pensamentos são um sinal de um jogo e uma luta de afetos” (fragmento 1[75] do outono de 1885 / primavera de 1886). Como processo, esse movimento psicofisiológico que a tradição erroneamente concebia como unidade espiritual – razão ou intelecto ou entendimento, etc. – não pode ser localizado ou delimitado. Como substantivo, a palavra “razão” se mostra inadequada para nomear o processo do pensamento – “portanto, nenhum ‘átomo anímico’!” (fragmento 25[96] da primavera de 1884). Que o conhecimento “intelectual”, como afeto, possa se originar desse processo é algo que definitivamente Nietzsche não nega mesmo depois de 1882. Resta nos perguntarmos em que medida pode-se delimitar um conhecimento oposto à “tartufaria” ou à “mentira in-

¹¹Ou o “entendimento e sua forma *a priori*” (“Verstände und seiner Form *a priori*”) ou a “pura capacidade do entendimento” (“reine Verstandesvermögen”) (KANT 1922, 134 [Analítica transcendental, §26]) já que “o *entendimento* [Verstande] é, falando de modo geral, o poder de *conhecimentos*” (Ibidem, 117[§17]).

¹²“Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar [...] Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa [Sed quid igitur fum? *Res cogitans*]” (DESCARTES 1973, 102/103 [Meditação segunda, fim do §7 e início do §9]).

tencional”, isto é, em outras palavras: resta nos perguntarmos se esse conhecimento pode ser classificado como verdadeiro ou falso. Se a resposta for afirmativa, a metáfora da claridade (o conhecimento) contra o obscurantismo (a falta de conhecimento) permanecerá viável e a hipótese de que um “ceticismo positivista” nietzschiano se extinga completamente em 1882 passa a se tornar muito questionável.

O (NÃO) PARADOXO DA HONESTIDADE CONTRA A VONTADE DE VERDADE

É sabido que após 1882 Nietzsche realiza o questionamento genealógico do valor da verdade, ao centrar sua reflexão no desejo humano pelo conhecimento seguro, a chamada “vontade de verdade”:

A verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema [...] A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do valor da verdade. – A Vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão...* (NIETZSCHE 1998, 139 [GM, III, §24]).

O que conclui Nietzsche? Que, como busca por segurança e estabilidade, a vontade de verdade é “a fé no próprio ideal ascético”, ou seja, “é a fé em um valor metafísico, um valor em si da verdade, tal como somente esse ideal garante e avaliza” (Ibidem). Ela é essa crença metafísica na verdade como “divina” sobre a qual repousa “nossa fé na ciência” (já citado; Idem 2001, 236 [GC, §344]). Devido à falta de consciência do aspecto metafórico da verdade, o homem passa a crer em verdades e valores absolutos, eternos, existentes *a priori* e independentemente da cultura. Contra essa

postura é que o pensamento nietzschiano se insurge. A grande luta da filosofia de Nietzsche é contra a decadência vital em todas as suas manifestações. Quando há uma definição de verdade decadente, aí sim é preciso que se trave luta e guerra, em nome da vida. Ora, esse é o caso da definição de verdade como absoluta – que permaneceu vitoriosa na história da filosofia ocidental pós-platônica – pois ela se sustenta na ilusão da existência de uma realidade eterna e imutável, transcendente ao real, real que é devir, isto é, mudança constante.

Nesse caso, a vontade de verdade, decadente, é uma busca por segurança e estabilidade que é impossível e essa busca só se alimenta da mentira, da tartufaria, do engano que é a crença em outros mundos. Por isso diz Nietzsche: “A verdade em si’: isto significa, onde quer que seja ouvido: *o sacerdote mente...*” (Idem 2005, 68 [AC, §55]). A mendacidade do sacerdote, entretanto, é uma espécie de covardia; é, pois, ausência da coragem de saber definidora do *Aufklärung*. Escreve Nietzsche: “Chamo de mentira *não* querer ver algo que se vê, *não* querer vê-lo *tal* como se vê: se a mentira ocorre na presença de testemunhas ou não, é algo que não importa. A mentira habitual é aquela com que se mente a si mesmo” (Ibidem, 67). Se a vontade de verdade é a fé no valor metafísico da verdade, ao mesmo tempo ela é esse desejo íntimo de não querer ser enganado: “Por conseguinte, ‘vontade de verdade’ *não* significa ‘Não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’” (Idem 2001, 236 [GC, 344]). Temos aqui uma dupla sequência de contradições, onde a exigência de veracidade corta a sua própria carne. A vontade de verdade como busca por estabilidade e segurança fez com que os homens acreditassem na falsa existência

de uma verdade eterna e metafísica, mas essa mesma vontade de verdade, como desejo do indivíduo de não se deixar enganar, é abandonada pela covardia de não querer ver o real como ele é de fato. Dessa contradição, segue-se outra, da qual se fez possível a genealogia do valor da verdade operada justamente por Nietzsche, pois é ele esse pensador de que fala o §110 de *A gaia ciência*:

O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade *provou* ser um poder conservador da vida. Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento (Ibidem, 137-138).

A vontade de verdade, vivenciada também por Nietzsche, fez com que ele travasse essa luta contraditória de, ao buscar a veracidade a todo custo, ter de questionar sua própria busca e o objeto mesmo dessa procura. Nas palavras de Oswaldo Giacoia Jr., assim como a moral é negada por moralidade, a “catástrofe da vontade de verdade” ocorre pela “*exigência de veracidade*” (GIACOIA 2008, 248). Mesmo após 1882, já na fase de maturidade plena de seu pensamento, Nietzsche ainda persegue os ideais do *Aufklärung*; a coragem do *sapere aude* marcada pelo casamento do *Nitimur in vetitum* com o *Vitam impendere vero*. Como bem explica Giacoia:

É porque queremos conhecer a verdade sobre a vontade de verdade (e, portanto, sobre nós mesmos, já que somos *nós*, ou *algo* em nós, que quer a verdade) que somos compelidos a formular a pergunta pelo valor, a pergunta crítico-genealógica por excelência, posto que é ela que libera a perspectiva da origem. (Ibidem, 249).

Longe de recusar a vontade de verdade e, por conse-

guinte, longe de negar a possibilidade de se classificar o conhecimento como verdadeiro ou falso, Nietzsche escreve, já em 1886, que é a honestidade (*Redlichkeit*) a virtude “da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres” e deseja que ela possa “um dia pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz de entardecer, sobre essa cultura minguante e sua seriedade opaca e sombria!” (NIETZSCHE 1992, 132 [BM, §227]). Após essas elogiosas palavras, ele adverte para que “cuidemos de que, por honestidade, não nos tornemos santos e enfadonhos!” (Ibidem 133), abominando, sutil e ironicamente, o fanatismo do *credo* e de toda a metafísica. Como que para se precaver da contradição que é causa da mendacidade do sacerdote, ele mais uma vez atenta para a importância da coragem em saber:

E se no entanto nossa honestidade vier a se cansar e suspirar e esmorecer e nos achar duros demais, desejando vida melhor, mais fácil e gentil, como um vício agradável: permaneçamos *duros*, nós, os últimos estóicos!, e enviemos em sua ajuda o que possuímos em nós de demoníaco – nosso nojo ao que é grosseiro e aproximado, nosso ‘*nitimur in vetitum*’, nosso ânimo de aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de poder e superação do mundo, que adeja e anseia cobiçosa pelos reinos do futuro (Ibidem, 132-133).

A honestidade, portanto, aliada à coragem, é a garantia mais forte e a efetiva mantenedora do ideal de veracidade do *Aufklärung* contra todo tipo de covardia ou fanatismo. Por esse motivo, Zarathustra afirmara: “Além do ponto em que termina a minha honestidade, sou cego e, também, quero ser cego. Naquilo que quero saber, porém, quero, também, ser honesto [*redlich*], ou seja, duro, severo, escrupuloso, preciso, cruel, implacável” (Idem 2006, 296 [ZA, IV, A sanguessuga]). Não por acaso, a etimologia do termo nas línguas latinas nos faz ver que, diferentemente de “fide-

lidade” – que, oriunda do latim *fides*, fé, remete à crença religiosa, ao fanatismo e irracionalidade do *credo* – a palavra “honestidade”, do latim *honestatem*, originado de *honor*, honra, dignidade, tem um significado que originariamente remete a essa qualidade nobre e, embora tenha também uma conotação moral, não segue pelo viés da irracionalidade do *credo* e se afasta da relação metafísica com Deus (*fides*) para uma relação de reconhecimento sociopolítico (*honor*). Nietzsche sabe que a honestidade é característica da moralidade. No entanto, ela não é por ele recusada e é, inclusive, uma das virtudes que, ao lado da piedade (*Frömmigkeit*), é o objeto do “tu deves” que o define como um dos homens da consciência (*Menschen des Gewissens*) (Idem 2004, 13 [A, Prólogo, §4]). Nesse sentido, analogamente à contradição da vontade de verdade que se ataca a si mesma, a marca característica da moralidade do *Aufklärung*, qual seja, a honestidade, representa uma contradição ao fazer com que seja “retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!*” (Ibidem). Em suma, a honestidade e a coragem levam a bandeira do *Aufklärung* até suas últimas consequências e obedecem à exigência de veracidade mesmo quando, para isso, seja preciso negar a versão covarde da vontade de verdade e seus efeitos ilusórios.

CONCLUSÃO: DA PERMEABILIDADE DAS DELIMITAÇÕES FRONTEIRIÇAS

O projeto efêmero e natimorto do novo *Aufklärung* é, em todo caso, o sintoma mais visível da permanência da ligação entre Nietzsche e os ideais das Luzes, ao menos no que se refere à valorização do conhecimento racional e verdadeiro em detrimento da ignorância e do fanatismo do *credo*. É

inegável que há uma reconceitualização profunda da ideia de “razão” e da de “verdade”, operada por Nietzsche após 1882. Apesar disso, é muito difícil precisar em que medida isso significa um abandono das ideias básicas do “positivismo cético” que existiria antes daquele ano. Não se pretende, com essa conclusão, colocar em xeque a classificação de Andler, mas mostrar como qualquer tentativa de delimitação cronológica da obra de Nietzsche representa uma aberração que força separações temáticas que não existem no texto nietzschiano. As delimitações de fronteiras cronológicas serão sempre permeáveis, o diálogo entre elas poderá ser sempre possível e frutífero.

Consequência grave dessas opções metodológicas de cristalização de um pensamento que está em constante transformação é a leitura de uma crítica ilimitada à verdade e à razão por parte de um hipotético “último Nietzsche” que poderia vir a ser considerado como “relativista”, “irracionalista” e “imoralista” ao extremo, donde “paradoxal” e “não-filósofo”. Este nosso artigo pretende ser uma tentativa de mostrar a dificuldade do estabelecimento de tais adjetivações e de mostrar que elas precisam ser ainda muito discutidas antes de serem tomadas por convicções que – como Nietzsche escreveu em 1878, mas retomou em 1888 – “são inimigas da verdade mais perigosas que as mentiras” (Idem 2005, 239 [HH, §483] / Idem 2007, 66-67 [AC, §55]). Evitar-se-ia assim o fanatismo do *credo* entre os leitores de Nietzsche.

Abstract: We will analyze the meaning implicit in Nietzsche's book project that would title "The new *Aufklärung*", outlined in posthumous and never published, as a symptom of the important and enigmatic relationship of his thought to the concepts of "reason" and "verity". We will question the attempt to make a chronological division of Nietzsche's work, insofar as it shows that honesty is the brand's central thought since his compliments to

Aufklärung - that are made in the 1870s - to the criticism and the complete omission of the name of the cultural movement of the Enlightenment in the writings of the 1880s, accompanying the reconceptualization of "reason" and "verity" held by the axiological perspective of genealogy in Nietzsche's thought just at the end of his productive life.

Keywords: *Aufklärung*; reason; verity; honesty.

REFERÊNCIAS

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: Coleção Os Pensadores. Vol. XV São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*. Paris, v.82, n.2, pp.35-63, abril/junho, 1990.

GIACCOIA JR, Oswaldo. Esclarecimento (per) verso: Nietzsche à sombra da ilustração. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v.20, n.27, pp.243-259, julho/dezembro, 2008.

KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784. Disponível em: <http://www.unipotsdam.de/philosophie/texte/kant/aufklaer.htm>. Acessado em 05 de abril de 2010.

_____. Kritik der reinen Vernunft. In: _____. *Kant's Werke*, Band III. Berlin: 1922.

KIERKEGAARD, Soren. *Temor e tremor*. Trad. de Maria José Marinho. In: Coleção Os Pensadores. Vol. XXXI São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HORATIUS, Quintus Flaccus. *Epistulae*. London: Mac-

millan and Co., 1888.

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

IUVENALIS, Decimus Iunius. *Sátira IV. Sati-rae*. Disponível em: http://ttt.fra.th.net/html/Source:Satura_4. Acessado em 20 de dezembro de 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Munchen, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

OVIDIUS Naso, Publius. Poema IV. Livro 3. *Amores*. Disponível em: <http://quadranteomega.wordpress.com/2009/08/12/poema-iv-do-livro-3-da-obra-amores-do-poeta-latino-ovidio/>. Acessado em 14 de dezembro de 2009.

TERTULLIANI, Quinti Septimii Florentins. *De carne Christi*. Disponível em: www.dcoi.org/1003/1001/0160-0220,_Tertullianus,_De_Carne_Christi,_MLT.html. Acessado em 02 de dezembro de 2009.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração? *Revista Discurso*. São Paulo, n.14, pp.101-112, 1983.