

***O Para além de bem e mal* de Nietzsche: a estratégia experimental da verdade-mulher**

Carlos Eduardo Ribeiro¹

Para Scarlett Marton, mestra deste experimento.

Resumo: Este artigo realiza uma abordagem seletiva do escrito *Para além de bem e mal* que considera, como seu eixo interpretativo, as vertentes da crítica antidogmática da vontade de verdade e da filosofia experimental nietzschiana. A partir deste ponto de vista, veremos que o escrito nietzschiano em questão apresenta uma grande estratégia que, ao mesmo tempo, é crítica da verdade como valor e a coloca como modo de experimentação filosófico. A suposição da verdade como mulher mostraria tal estratégia eminentemente antidogmática.

Palavras-chave: verdade – experimentação – crítica – mulher.

De um tempo imemorial a uma filosofia do futuro²

Comecei então a desenvolver no grande teatro da sociedade os dotes que adquirira. Meu primeiro cuidado foi conquistar fama de invencível. Para consegui-lo, os homens que não me agradavam eram sempre os únicos de quem eu parecia aceitar a corte.

¹ Doutorando no Departamento de Filosofia da USP. E-mail: cadusp@usp.br

² No Prólogo do escrito, Nietzsche se referirá ao dogmatismo como um tempo imemorial. Em um primeiro momento, pode parecer um contra-senso falar em tempo para uma postura que, desde a base, é dogmática. Nietzsche, contudo, utiliza a expressão no singular (unvordenklicher Zeit). Note que ele o faz para referir-se aos artigos de superstição do dogmatismo: a alma, o sujeito, o Eu. Utiliza Zeit para definir, portanto, um tempo histórico que, genealogicamente, corresponde ao percurso cristalizador das superstições dogmáticas enquanto “figuras monstruosas e apavorantes” (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, p. 9) e isto conforme aquela “temerária generalização de fatos muitos estreitos, muitos pessoais, demasiado humanos” (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, p. 7).

Empregava-os utilmente em me proporcionar as bon-ras da resistência, enquanto me entregava sem temor ao amante preferido.

(LACLOS, *As relações perigosas*, p. 175.)

É certo que quase a totalidade dos escritos de Nietzsche encontram – em relação à publicação definitiva de tais trabalhos –, ressonâncias fragmentárias em períodos anteriores. Deste ponto de vista, os trabalhos do filósofo poderiam ser encarados com um inesgotável arquivo para a crítica genética, afinal, os chamados fragmentos póstumos – anotações pessoais, cartas, projetos abandonados, esboços de livros etc – são um convite a restituir a Nietzsche seu *verdadeiro rosto*³.

Não se passa de modo diferente com *Para além de bem e mal*. Em princípio, é relevante, pois, que se distinga a publicação efetiva do escrito das muitas intenções de fazê-lo. Nietzsche alterou algumas vezes o projeto deste livro. No curso da feitura daquilo que se tornaria o escrito final, *Para além de bem e mal* é um trabalho de uma articulação complexa. A análise dos escritos póstumos do filósofo revela que a gênese de *Para além de bem e mal* (1886) deve ser datada antes mesmo da elaboração de *Assim Falava Zaratustra* (1885). Encontramos, desde o outono de 1881, aforismos que servirão a Nietzsche na composição de *Para além de bem e mal*. Mas é no verão e na primavera de 1885 o período em que poderíamos vislumbrar a gênese do que viria ser este escrito. Nietzsche nesse momento pensa uma nova versão de *Humano, Demasiado Humano* (escrito com o qual *Para além de bem e mal* guarda grande semelhança temática e de estrutura), projeto que acaba

sendo abandonado pelo filósofo no inverno de 1885-1886. De todo modo, é entre a primavera de 1885 e o verão de 1885/1886 que veio à luz a organização definitiva de *Para além de bem e mal* tal como seria, então, publicado.

Recusado mais de uma vez pelos editores, este escrito foi publicado à custa do próprio filósofo, como a maioria de seus trabalhos. Sem falar ainda que Nietzsche, em uma das tentativas de publicá-lo, manifestara a intenção de fazê-lo sob a forma de nove brochuras e como uma continuação das *Considerações Extemporâneas*. A divisão do escrito em nove brochuras também não lhe traria sucesso algum. O esperado êxito ou reconhecimento desta publicação não ocorreria.

Todavia, parece que Nietzsche pretendia fazer-se lido. Não desistindo da lide, às vésperas da publicação, em um esboço de prólogo, escrito na primavera de 1886, posteriormente abandonado, o filósofo parece vincular o escrito, de modo particular, ao seu trabalho anterior, *Assim falava Zaratustra*:

O que constitui a base (deste livro), os pensamentos, primeiros lances e esboços de todos os tipos, tudo isto faz parte de meu passado: a saber, da época enigmática em que foi concebido *Assim Falava Zaratustra*: esta simultaneidade já deveria permitir de lhe fornecer as indicações para se compreender esta obra *difícilmente compreensível*. E, sobretudo, para compreender sua concepção: nisso ela vale a pena. Nesta época, tais pensamentos me serviam seja como recriação, seja como auto-interrogação ou autojustificação no curso de uma empresa que acarretava um risco e uma responsabilidade ilimitados: pode-se servir deste livro com um objetivo semelhante! Ou ainda, como uma senda sinuosa que reconduz impiedosamente em direção a este terreno perigoso e vulcânico de onde o referido Evangelho-de-Zaratustra justamente despontou. Mesmo que seja claro que este “Prelúdio de uma filosofia do porvir” não ofereça e nem queira ser um comentário aos discursos de Zaratustra, mesmo assim, talvez, ele constitua um tipo de

3 Esta é parte do título de uma nota de divulgação a respeito da edição das obras completas de Nietzsche na França sob responsabilidade de Foucault e Deleuze (“Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche seu verdadeiro rosto”, de 15 de setembro de 1966 no *Le Figaro littéraire*). Curiosamente, quando os editores respondem sobre a edição em preparação, lembram da dificuldade da organização dos trabalhos de Nietzsche que, desde a edição Colli e Montinari, passou a considerar cronologicamente os escritos póstumos do filósofo alemão. Em 1967, quando se publica o volume de Gai Savoir e os inéditos de 1881-1882, Foucault escreve uma introdução geral. Nela assinalará tal sentido do “verdadeiro rosto” da obra de Nietzsche: “Gostaríamos que o novo dia trazido pelos inéditos seja o do retorno a Nietzsche. Gostaríamos que as notas deixadas por ele, com seus múltiplos planos, retomem, aos olhos dos leitores, todas as suas possibilidades de combinação, permutação que contenham, de agora e para sempre, em matéria nietzschiana, o estado inacabado do “livro a advir” (FOUCAULT, Dits et écrits I (1954-1975), respectivamente pp. 577-580 e citação p. 592).

glossário provisório em que aparecem todas, aqui ou acolá, e chamadas por seus nomes, as mais importantes inovações deste livro no que concerne aos conceitos e valores – deste livro sem modelo, acontecimentos sem precedente, sem exemplo, sem comparação em toda a literatura⁴.

Esta mesma vinculação a Zaratustra reaparece. Em 22 de setembro de 1886 Nietzsche escreve a Burckhardt, insistindo: “Peço-lhe isso, leia este livro (se bem que ele diz as *mesmas coisas que meu Zaratustra*, mas *diferentemente, muito diferentemente*–)”. Mais tarde, porém, quando o filósofo começa a redigir, em 1887, *Para uma genealogia da moral* anota em seu frontispício o seguinte subtítulo: *Um escrito polêmico. Em adendo a Para além de bem e mal como complemento e ilustração*. Ao que nos parece, ao vincular *Para além de bem e mal* aos trabalhos antecedente e subsequente, Nietzsche equaciona-o de modo a torná-lo um mirante da relação entre eles. Em face de *Assim Falava Zaratustra*, trata-se de uma originalidade formal com que os mesmos temas e inovações conceituais, já por ele tratados na boca de Zaratustra, cuidarão de ser agora discutidos em *Para além de bem e mal* na forma aforismática. Complemento e ilustração *Para uma genealogia da moral* seria, por seu lado, um adendo daquele escrito.

É necessário, então, levantar algumas hipóteses que elucidem os motivos de Nietzsche ter assim se referido ao escrito de 1886. Refletindo de um novo modo as inovações conceituais de Zaratustra, neste trabalho já falaria o genealogista da moral cujo arremate final à exposição do método genealógico viria a oferecer. É possível explorarmos, doravante, esta interessante *fisionomia mirante* dada por Nietzsche a seu escrito de 1886. Este semblante é a própria possibilidade de tomarmos o escrito em duplo aspecto: se como um *glossário* das inovações conceituais que foram proferidas por Zaratustra, conforme o fragmentário prefácio, então o escrito viabilizaria estas inovações, experimentaria mesmo o sentido inovador delas; e, se *Para a genealogia da moral* é sua ilustração e complemento, podemos decorrer que já em *Para além de bem e mal*

⁴ NIETZSCHE, Assim falava Zaratustra, pp. 232-233. Fragmento póstumo (6[4] do verão de 1886/primavera de 1887).

encontramos completa a crítica dos valores, o desmascaramento da moral do ressentimento e toda a psicologia do cristianismo.

É nesta qualidade que encontramos *Para além de bem e mal*: um trabalho em que se concentram, de um novo modo, as questões conceituais próprias dos trabalhos da filosofia madura de Nietzsche. Mas o que é esta fisionomia mirante entre Zaratustra e o genealogista, entre o estilo grandiloquente da imagem-conceito e o tradicional estilo dissertativo? É uma nova forma de experimentar a crítica dos valores. Dito de outro modo: é o desenvolvimento da crítica do valor verdadeiro como uma experimentação filosófica, como modos estratégicos de experimentar esta subversão crítica.⁵ Levantemos alguns aspectos relativos ao livro que nos confirmam tal hipótese.

1. De modo manifesto o filósofo alemão, em *Para genealogia da moral*, exige que retomemos o escrito de 1886 para uma justa compreensão. Ao fim da primeira dissertação, o tom da argumentação de Nietzsche dá quase por vitoriosa a rebelião escrava na moral. Judéia teria triunfado sobre Roma pela última e decisiva vez com a derrocada da nobreza política européia sob os instintos populares culminantes na Revolução Francesa⁶. No entanto, é só por eloquência que Nietzsche acata esse apaziguamento da afamada terra em que corre leite e mel: “Então acabou? O maior entre os conflitos de ideais foi então relegado *ad acta* por todos os tempos?”⁷. A resposta exige que o leitor retorne ao escrito de 1886:

Quem neste ponto começa a refletir, a reconsiderar, como meus leitores, tão cedo não chegará ao fim – razão para que

⁵ Assumimos a idéia de uma filosofia experimental como uma postura antidogmática adequada ao perspectivismo nietzschiano conforme nos ensina Scarlett Marton: “Nos textos, querer fazer experimentos com o pensar encontra tradução em perseguir uma idéia em seus múltiplos aspectos, abordar uma questão a partir de vários ângulos de visão, tratar de um tema assumindo diversos pontos de vista, enfim, refletir sobre uma problemática adotando diferentes perspectivas. Delineando-se em seus primeiros escritos, essa intenção surge com toda a clareza desde Humano, demasiado humano e acaba por ser tematizada – e reivindicada – a partir de Assim falou Zaratustra. Abraçando de modo cada vez mais decidido o perspectivismo, Nietzsche torna efetivo o caráter experimental de sua filosofia”. MARTON, 2000, pp. 33-34.

⁶ NIETZSCHE, Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 43-44.

⁷ NIETZSCHE, Genealogia da moral; Uma polêmica, p. 45.

eu mesmo chegue ao fim, supondo que há muito tenha ficado claro o que *pretendo*, o que desejo com a *perigosa senha inscrita na frente do meu último livro Para além de bem e mal...* Ao menos isto não significa “além do bom e do ruim”⁸.

Para além de bem e mal e não além do bom e ruim: com esta orientação Nietzsche refere-se à problemática central de seu pensamento maduro, o *problema do valor*. Não se trata de prescindir da apreciação nobre de valores (bom x ruim) que advém da plena criação de valores, tampouco seria possível a esta apreciação primeva retornar. Nem recusa os valores nobres, nem um ideal de retorno. A *perigosa senha* inscrita em *Para além de bem e mal* – o prelúdio de uma filosofia do porvir – é o indicativo para a determinação da hierarquia dos valores, tarefa posta aos filósofos do futuro no presente que o escrito inaugura. Se o pensamento nietzschiano constata que o *bem* dos raros é radicalmente oposto ao *bem* da maioria, como se dirá alhures, será preciso determinar de que valor parte tanto a apreciação dos raros quanto a dos cordeiros. Só então se torna possível avaliar, para o presente, uma posição na hierarquia da vida. Na história destes valores, *Para além de bem e mal* é uma autêntica avaliação dos valores. Porém, diferentemente dos demais escritos do período, esta avaliação se expressa como uma guerra e como um convite para ela. E a que tipo de guerra somos impelidos, se não tomar parte, ao menos a assistir?

2. No aceno que o filósofo nos faz para a necessidade de determinação hierárquica da fórmula “para além de bem e mal” (*Jenseits von Gut und Böse*) desponta a questão latente do escrito. Trata-se da questão que propriamente nos insere nas estratégias experimentais já que ela estabelece a arena e seus combatentes. O escrito propõe a disputa entre a filosofia do futuro, e seus protagonistas, e a filosofia eterna, e seus dogmáticos. A determinação hierárquica dos novos valores, a instauração propriamente dita da filosofia do porvir pretende realizar-se como um *prelúdio* (*Vorspiel*). E o cântico a ser entoado como prelúdio é um

questionamento, uma dupla pergunta: por um lado, a pergunta por quem serão os vindouros a dissolver uma filosofia que se faz ora vigente. De outra parte, e como seu espelho, quem foram e são seus mantenedores fiéis? A *perigosa senha* do escrito em questão resume, portanto, o novo cântico que o escrito entoa: impõe-se modelar, igualmente, o inimigo dogmático e seu antípoda, isto é, para além de bem e mal é um critério normativo que determina o sentido ético da crítica bem como o da inversão dos valores eternos.

Esta empreitada de Nietzsche, entretanto, já foi largamente acusada de auto-referencial. No ensejo de experimentar a transvaloração em suas linhas, de tornar-se a arena mesma entre novos e velhos valores, o escrito teria de haver-se com a problemática da posição de quem fala. Como tal grande guerra não é mera descrição de um estado de coisas dado, e sim a criação de uma efetividade da luta, quem seria o autor do escrito, quem seria o Nietzsche além de bem e mal? O seu critério normativo careceria de apoio na própria operação da crítica, afinal, há sempre um intérprete a avaliar.

Não nos furtemos de recorrer à sua autobiografia, *Ecce Homo*. Nietzsche nos diz exatamente a que se dedicou de “maneira mais rigorosa” na tarefa dos anos que se seguiriam à produção de *Assim Falava Zaratustra*: “Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz o Não*: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a *conjuração* do dia da decisão.” (*Herausfbeschwörung*)⁹. Bem se poderia dizer que, ao realizar esta crítica, Nietzsche recai na velha necessidade dos filósofos de se afastarem do dogmatismo e, assim, fundar um outro. Porém, se Nietzsche é um antidogmático *par excellence* não é porque evita o dogmatismo, mas porque enfrenta o dogmático (*Dogmatiker*). Este enfrentamento jamais poderia se traduzir sob os termos de uma auto-referencialidade porque é um deslocamento permanente, é a pergunta *pelo valor dos valores* pela qual fica suspensa a *veracidade tácita* que se impõe como valor inquestionável.

8 NIETZSCHE, Genealogia da moral; Uma polêmica, p. 45.

9 NIETZSCHE, *Ecce Homo*; Como alguém se torna o que é, p. 95.

Desse modo, o critério normativo que expressa a fórmula “para além de bem e mal” sustenta uma estratégia particular de experimentação da verdade. Ela se refere ao modo como a verdade é um valor a ser criticado e uma ocasião de experimentá-la outra vez. Tal estratégia é um princípio do embate a que o escrito se dedica. A este primeiro movimento podemos chamar de o tempo dogmático. Porque tem de haver-se com a perenidade do dogmatismo, a luta que o escrito deflagra entre os novos e os velhos tempos não supõe autores, nem sujeitos, nem nomes-próprios. Aqueles que, não raramente, são nomeados de forma particularizada no escrito, sejam as produções do espírito da época, sejam os velhos ídolos, são evocados com este olhar para o presente. Este olhar deve ser entendido como uma remissão ao próprio caráter incondicional do dogmatismo que ora persiste. Da crítica ao pensamento socrático à denúncia dos nacionalismos do século XIX, do desmascaramento dos preconceitos dos filósofos à corrosão da profundidade alemã, todos estes que Nietzsche convoca para a guerra são vislumbrados sob a força tirânica da incondicional vontade de verdade. Como é dito no prefácio, *todos os filósofos* foram dogmáticos. Lançar-se contra a vigência deste pensamento deverá ser considerado, assim, o tom de um concerto a ser executado contra um passado inteiro.

É necessário, por isso, que o *Prólogo* de *Para além de bem e mal* assinalasse suas trincheiras partindo do pensamento dogmático, elegendo-o como o alvo primordial de ataque. Pela primeira vez na obra de Nietzsche, ele se refere a um pensamento dogmático, instituído como tal, ou seja, uma rubrica a partir da qual se pode reconhecer tudo aquilo a que se chamou até então por filosofia. A verdade, portanto, é o valor a ser inquirido, a ser desnudado nesse escrito, o valor eterno a ser transvalorado. Nietzsche pretende que o valor verdadeiro seja o próprio percurso da filosofia. Diz Nietzsche: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?”¹⁰. Com a *suposição* da verdade como mulher – percebamos o tom hipotético – o filósofo logra uma dupla maneira de apresentar a concepção de

verdade que deverá estrategicamente defini-la, ou seja, experimentá-la novamente segundo o ataque que o filósofo articula contra ela.

Trata-se, em primeiro lugar, da identificação da filosofia com a própria história do dogmatismo. Se Nietzsche comprovar aquela sua suposição, se demonstrar certa inabilidade dos filósofos no filosofar, é muito provável que a totalidade deles tenha sido dogmática. Assim, sucessivas experiências dogmáticas teriam se firmado ao longo dos tempos. Nesse sentido, Nietzsche ressaltará a imensa imprudência do filosofar dogmático, sobretudo sua forma insipiente de aproximar-se da verdade-mulher. Suponha a verdade como mulher, ensaia o filósofo, e logo os traços ocultos da caricatural filosofia dogmática se revelarão. Isto sem dúvida traz à tona o falseamento promovido pelo discurso dogmático, mas também, afirma que ao filósofo dogmático resta somente a possibilidade de ser um caricaturista da verdade. Deste modo, por meio da suposição da verdade como mulher, Nietzsche propõe um lance do olhar sobre a história do dogmatismo enquanto o próprio tempo da mentira sobre a verdade.

Nesta suposição, trata-se de reconhecer que todos os filósofos, enquanto dogmáticos, desprezaram a arte do cortejo. Inábeis e impróprios no damejar, aproximaram-se os filósofos da verdade com uma terrível *seriedade* e patética insistência. E ao que parece a Nietzsche, seriedade e insistência não agradam a essa dama, constituindo-se meios infrutíferos para o filosofar. A dama *verdade*, não se deixando facilmente conquistar, acaba por colaborar com a frustração da ambição dogmática. O dogmatismo, este galanteio frustrado dos filósofos, tem agora que cruzar os braços até cair completamente, tal como o cortejador que, exausto de suas investidas, gradualmente sucumbe ao seu próprio desânimo. Em outros termos, ao supor a verdade como mulher, Nietzsche faz da história do dogmatismo a trajetória de seu próprio insucesso, visto que este pensamento fora inábil na sua relação com aquilo que colocou como seu fim e ideal, a própria verdade. Eis o diagnóstico colocado no *Prólogo*.

Em segundo lugar, é *seriamente* que Nietzsche se põe a caracterizar, com um olhar *retrospectivo*, toda a filosofia dogmática: “Falando *seriamente*”, afirma ele, “há boas razões para esperar que toda dogmatização

10 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 7-8.

em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes”¹¹. Frente ao *sucumbir-se* da filosofia dogmática, que insistentemente *arrogou* para si toda seriedade em sua ânsia desmedida pela verdade, o modo de filosofar nietzschiano seguirá um caminho outro, precisamente o da habilidade no filosofar. Podemos assim dizer que Nietzsche faz do dogmático um galanteador cujas investidas sustentam uma seriedade exagerada. É esta que o delata como insipiente na conquista. Sua inaptidão para a verdade se dá a conhecer em sua diligência insistente. Paradoxalmente, portanto, a seriedade da filosofia dogmática recai em seu oposto, em uma filosofia de criança, na puerilidade de ser sério em demasia. Se o filósofo fora até então um infeliz na conquista, isso se deve às quimeras que postulou às que inventara nessa sua imaginária busca. Na vinculação da verdade à imagem da mulher, Nietzsche toca em um tema central sobre o qual muita tinta irá correr, o tema do homem como centro eminente da preocupação filosófica. Para Nietzsche, a verdade é mulher porque até o momento, conforme os gracejos infelizes do dogmático, mostrou-se pouco feminina:

alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muitos estreitos, muito pessoais, demasiado humanos¹².

O dogmático crê, a princípio, ter direitos de sempre encontrar a verdade. Com isso, ele possui a certeza da conquista. Eis a falsa percepção em que o dogmático está metido. Temporalmente determinado, firmado incondicionalmente como um valor superior, essa é a verdade *para o dogmático*, chamado por Nietzsche de criança, insciente da condição fictícia de sua busca. Lembremos: Nietzsche caracteriza a filosofia dogmática como algo que não passou de uma longa “*promessa através de*

milênios” (JGB/BM Prólogo grifo nosso). Isto significa entender que a promessa de filosofia, a promessa de verdade obedeceu a um certo percurso de petrificação na humanidade, tal como ocorre com tudo aquilo que se *arroga* uma postura pomposa e que, sob esta caricatura, pretende se apresentar:

Parece que todas as coisas grandes, para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram que primeiro vagar pela terra como figuras monstruosas e apavorantes: uma tal caricatura foi a filosofia dogmática, a doutrina vedanta na Ásia e o platonismo na Europa, por exemplo¹³.

Contudo *agora*, diagnostica Nietzsche, é de braços cruzados, triste, desanimado que se encontra o caricatural dogmatismo e, talvez, esteja mesmo nas últimas ou até tenha caído definitivamente. Enfim, é a verdade desvelada como valor incondicionalmente dado, desde sempre efetivo, além de qualquer suspeita e, sobretudo, o valor incondicionalmente superior e oposto ao falso que firmara, pois, o *tempo*, eternamente forjado do dogmatismo, era o tempo imóvel em seu próprio valor. A despeito de toda pompa e de todo caráter definitivo que se tenha apresentado, Nietzsche aponta para um *tempo* vindouro. Nele se perceberá que a cerimoniosa dogmatização em filosofia teve as suas mais sublimes e absolutas construções alicerçadas neste fundo inquestionável de verdade como valor incondicional.

Daí a necessidade de um segundo movimento por meio do qual a estratégia se completa, um tipo de espelhamento do tempo dogmático. Por meio do anonimato com que os filósofos do futuro são apresentados, a verdade deverá ser experimentada de outra perspectiva: não somos informados que os filósofos do futuro terão verdades, mas, que eles “também *amarão* suas verdades”¹⁴. Eles constituem, pois, a desconhecida imagem de quem chega, da espera do novo, da expectativa de

11 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 7.

12 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 7.

13 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 7-8.

14 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 47. Grifo nosso.

superação. Mais que filósofos são os eminentes e os iminentes do porvir. Para conjurar os velhos tempos e seus ídolos do presente, parte-se deste útil estado de anonimato do futuro. Tal abertura do jogo experimental nasce de uma exigência do próprio estado de coisas que foi a perpetuação dogmática. Consideremos *Ecce Homo*, por exemplo. Se Nietzsche parecerá forjar um tipo que, em sua narração autobiográfica, torna-se o que se é, *Para além de bem e mal* se vê na obrigação de responder a outra demanda. O escrito não forja um *Grande* autor porque a dominação inexorável do dogmatismo solicita um contingente de filósofos que suportem todo o peso anômico da senha “para além de bem e mal”:

Para os novos filósofos, não resta escolha, para espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos a estimativas de valor opostos e para transvalorar, inverter “valores eternos” para homens do futuro, que atem no presente a coação e o nó que coage a vontade de milênios a novas trilhas¹⁵.

Os filósofos do futuro realizam a mais nobre forma de rebanho: um rebanho sem nome, que se iguala à própria tarefa da transitoriedade do pensar. Um filosofar do futuro é o oposto da verdade dogmática porque esta é a do bem comum:

“Meu juízo é meu juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” poderia dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos. “Bem” não é mais bem quando aparece na boca do vizinho¹⁶.

Esta tipologia nietzschiana que almeja o *seu* bem, desse modo, é atinente à conjuração experimental da verdade e quase sempre aparece no plural: “Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com o nome que não está isento de perigos”¹⁷. Suspeita

15 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 103-104.

16 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 47.

Nietzsche que não basta um, mas um conjunto de filósofos do futuro. Sem expressar claramente que é preciso um projeto de cultura para a subversão de qualquer vigência moral – do contrário comprometeria sua filosofia com algo que não lhe interessa, com os termos de *um* projeto – seduz-nos imaginando uma nova condição para a figura do filósofo.

Assim, a nova tarefa da filosofia é, para Nietzsche, incorporar o excesso que realiza sua filosofia experimental. E isto se esclarece quando propõe que diferenciemos os “trabalhadores filosóficos” dos autênticos filósofos¹⁸. Aqueles permanecem em um estágio anterior à nova tarefa da filosofia, ou seja, tornam manuseável, de modos aparentemente distintos, um mesmo corpo de valorações já dominantes desde sempre e ao qual se agregou a idéia de verdade. Esses filósofos são constantes subjugadores de um mesmo passado moral. Os filósofos do futuro, em contrapartida, são “comandantes e legisladores”, criadores de valores, que atravessam a condição de trabalhadores filosóficos e dela se utilizam para fazer de seu conhecer um criar: “seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de potência”¹⁹.

É tal atravessamento da condição do trabalho filosófico, já disposto pelo tempo dogmático, que viabiliza o movimento experimental da verdade. “Cada vez quer me parecer mais que o filósofo”, diz Nietzsche, “sendo por necessidade um homem do amanhã e do depois do amanhã sempre se achou e teve de achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje”²⁰. É sem dúvida instigante tal objetivo que Nietzsche oferece ao filósofo: pôr-se em contradição com sua época, fazer dela seu inimigo cujo fim é tornar possível um outro amanhã. Parece que somente esta contrariedade voluntária faria do filósofo propriamente um filósofo: pensar é pensar outra vez. A expectativa que cria para si e, por que não dizer, as possibilidades que o filósofo experimentalmente antecipa, faz dele um ser precipitado que ousa ultrapassar os limites de seu tempo e desenhar novos rumos para o pensar. E de

17 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 46-47.

18 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 117-118.

19 A respeito da tarefa legisladora do filósofo experimentador confira ainda: fragmentos póstumos 35 [45] e 36 [17] do outono de 1884 – 1885. (Ibid., p. 117-118).

20 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 118-120.

quantas palavras tais vindouros, desconhecidos por definição, precisam contra tão duradouro e familiar tempo dogmático?

Os filósofos do futuro, no escrito, não afirmam um conceito sequer. Preferirão a antiga forma oracular e são possuidores de uma vontade de enigma. Nietzsche preconiza: “tal como eu os percebo, tal como eles se deixam perceber – pois é da sua natureza *querer* continuar sendo enigma em algum ponto (...)”²¹. Seu silêncio é proposital, pois, é assim que ele vai lançar mão de toda a metralha para vencer a tagarelice do dogmatismo. Então, o irônico silêncio desses vindouros vai fazer falar a base de valores comum à filosofia dogmática e à moral cristã. Adotando a seriedade contra a própria seriedade dogmática, Nietzsche procede à sua crítica dos valores no escrito de 1886. Arauto de uma filosofia do futuro, isto é, de uma senda disruptiva em direção a um novo modo de pensar, o experimentalismo nietzschiano deixa que o dogmático enrede-se em sua própria vontade de verdade. Além de bem e mal: isto também significa a auto-dissolução da verdade.

A verdade para além de bem e mal: o valor e a experimentação de uma vontade

Desde *Assim Falava Zaratustra*, a subversão crítica advinda da noção de valor remete o discurso filosófico e o da moral cristã à perspectiva segundo a qual ganharam legitimidade. Por jamais ter sido levado a cabo o questionamento do valor dos valores “bem” e “mal”, “verdade” e “falsidade”, a filosofia dogmática e a moral cristã para Nietzsche sempre buscaram sua cidadania em um além-mundo. A partir desta incondicionalidade, então, instituíram-se. Desse modo, é em geral a partir da pergunta pelo valor dos valores, e da conseqüente investigação pela criação destes valores, que o habitual modo opoitor de pensar e de valorar passa a ser criticado, procedendo Nietzsche, assim, ao seu antidogmatismo no período da transvaloração de todos os valores.

Ao nos perguntarmos, de modo geral, pela rubrica que chancela o escrito de 1886, notamos que ela pode ser obtida pelo seu próprio título. A fórmula “*Para além de bem e mal*” assinala claramente a empreitada corrosiva de valores que se pretende levar a cabo, e mostra ainda, com precisão, contra quem essa empreitada haverá de efetuar-se. Atividade crítica dos valores bem e mal, o escrito se põe contra a maneira opoitora de valorar e de filosofar. Contra essa forma de avaliar, entendida como o traço maior da moral ocidental, a fórmula pretende situar o discurso filosófico *para além* das oposições morais. Os pares contrários “bem e mal” e “verdade e falsidade”, estabelecidos como a matriz fundante do discurso moral e da filosofia dogmática, serão questionados em seu valor. É o subtítulo do escrito que, justapondo a crítica moral à crítica do dogmatismo, declara o escrito como prelúdio de uma filosofia do porvir, portanto, de um outro modo de pensar que se desloca para além do vigente até então.

O primeiro momento do empreendimento crítico da obra, assim, é estabelecido com a colocação da vontade de verdade como um conceito inaugural de *Para além de bem e mal*. Vemos que esse conceito faz o diagnóstico da filosofia dogmática e da moral cristã. Por meio do que chama de *vontade de verdade* (*Wille zur Wahrheit*), posta no parágrafo primeiro da obra, o filósofo afirma o desempenho exitoso com que incondicionalidade do valor verdadeiro fundou o dogmatismo. No caso do cristianismo, a vontade de verdade é o próprio ímpeto, também incondicional, do homem do ressentimento na “invenção” do valor “bem”. Radicalmente oposto ao “mal”, o valor “bem” nasce por meio do processo de inversão dos valores nobres, avaliação própria da moralidade escrava.

Inaugurando *Para além de bem e mal*, a vontade de verdade é este conceito visto como o problema a ser colocado que, segundo nos parece, atua na auto-desconstituição da filosofia dogmática, da moral cristã e dos vários discursos que irrompem na época a que Nietzsche está circunscrito e contra os quais quer dirigir a subversão crítica. É na qualidade de uma devota reverência que Nietzsche, no capítulo primeiro do escrito, entende a vontade de verdade: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre *veracidade que*

21 NIETZSCHE, Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 46-47.

até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou!”²². Veracidade é tradicionalmente uma característica que se atribuiu a pessoas, enquanto produtora do discurso veraz. Também já se atribuiu veracidade ao discurso cujo papel seria, neste caso, o de comunicar a convicção de quem o produz e que, portanto, não poderia resultar em erro ou engano para o ouvinte. Contra qual veracidade se lança Nietzsche?

Forçando o filósofo dogmático a explicitar seu peculiar modo de pensar, responde-nos o filósofo de que veracidade se trata: “Como poderia algo nascer do seu oposto?”, pergunta-se o dogmático,

Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? (...) Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” – nisso, em nada mais, deve estar a sua causa!²³.

Para Nietzsche, a única veracidade comum a todos os filósofos dogmáticos: uma crença tomada de antemão pela qual se pretende atingir um “saber” que, ao fim, é nomeado de “verdade”. Por trás das artimanhas lógicas do filósofo, esconde-se seu modo de pensar, sua crença mais fundamental, “a crença nas oposições de valores”²⁴.

O que temos de ter em conta é “como” Nietzsche identifica este modo de pensar. E o meio é a pergunta pelo *valor* da vontade de verdade, exibindo-a em sua incondicionalidade dogmática.

“*Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente à “verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até

22 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 9.

23 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 10.

afinal parar completamente ante uma questão mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade”²⁵.

Com isto, já depreendemos que a vontade de verdade, enquanto a veracidade reverenciada pelos filósofos, se define segundo a pergunta pelo seu valor. Isso equivale a fazer o próprio filósofo explicitar sua maneira dicotômica de pensar. Portanto, ao questionar o valor de *quem* produz o valor verdadeiro, da vontade dogmática, Nietzsche define a vontade de verdade como um valor incondicional assumido desde sempre²⁶.

Seja com a construção de uma fala imaginária colocada na boca do dogmático, seja mesmo se referindo diretamente aos conceitos dos

24 Verdade ou veracidade: o sentido que Nietzsche confere aos termos quando se detém a examinar a filosofia dogmática é mais precisamente o que chama, no Anticristo, de “certeza-de-verdade”. O dogmático confere à sua convicção este valor nomeando-o de verdade. O tradutor brasileiro Rubens Rodrigues Filho nos oferece um comentário precioso ao traduzir o termo *Für-wahr-halten* que, embora não apareça no parágrafo acima em discussão, nele cabe muito bem, já que se refere à compreensão de Nietzsche sobre a relação entre verdade e convicção. Diz a nota do tradutor: “o termo literalmente, “Ter-por-verdadeiro”, traduz-se, em sentido técnico-lógico, por “assentimento”. Escreve-se também, em uma palavra só, *Fürwahrhalten*, e designa o genérico da postura subjetiva diante da proposição, englobando os vários modos de assentimento: crença, convicção, certeza. Aqui importava sublinhar a relação com a “verdade” ou veracidade no enunciado da convicção”. (Trata-se do aforismo 53 – nota do tradutor retirada do volume Nietzsche, *Coleção Os Pensadores*, 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978). O termo veracidade na filosofia nietzschiana está associado à convicção do filósofo dogmático ao afirmar o valor verdadeiro, ou seja, ele exhibe já o modo incondicional com que este tipo de filósofo lida com a verdade. A veracidade é, portanto, uma das faces da noção de valor como operador crítico com o fim particular de determinar o traço distintivo do tipo cultural que o ocidente criou, o filósofo dogmático. Seria mesmo possível dizer que este tipo se caracteriza por uma psicologia da veracidade: o conceito de vontade de verdade realiza este diagnóstico crítico em *Para além do bem e do mal*. Tal exame se realiza pela pergunta sobre valor da vontade de verdade. Note-se que não se trata de um ímpeto qualquer pela verdade e sim de um ímpeto incondicional. Ele é tão preciso que não se admite gradações em seu “critério” e necessariamente deverá opor o verdadeiro ao falso, o bem ao mal. Tal definição da vontade de verdade é ela mesma um questionamento do valor verdadeiro, portanto, do próprio tipo dogmático.

25 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 9.

26 Outra referência é o V Livro de *Gaia Ciência*, parágrafo 344. Nietzsche quer examinar em que medida a ciência conserva no rol de suas proposições o afã dogmático pela verdade. Ao se deter no exame da diferença entre uma simples convicção e uma proposição aceita como verdade científica, o filósofo entende que um incondicionada vontade de verdade está assumida de antemão no discurso científico enquanto um valor supremo da verdade: “o não-querer-se-deixar enganar é efetivamente menos pernicioso, menos perigoso, menos fatal? O que sabeis de antemão do caráter da existência, para poder decidir se a maior vantagem está do lado desconfiado incondicional ou do confiante incondicional?” (NIETZSCHE, *Obras incompletas*, p. 213).

diversos sistemas filosóficos, Nietzsche põe em ação o pensar dogmático e, com isso, consegue extrair o prejuízo que o filósofo carrega em seu discurso. Retesar a vontade de verdade a partir do processo mesmo de formação do pensamento dogmático é o quanto basta para desconstituir esse pensar. Portanto, o estatuto da pergunta pelo valor da vontade de verdade se espelha no próprio pensar dogmático: a pergunta traz à tona a habitual oposição de valores. Essa maneira de questionar o dogmatismo constitui uma operação suficiente para expor aquilo mesmo que intitula o capítulo primeiro da obra, *os preconceitos dos filósofos*.

Por conseguinte, os conceitos são preconceitos, ou, se quisermos, o julgar dogmático (*urteilen*) é um prejuízo (*Vorurteil*). Para expor tais prejuízos Nietzsche deflagra uma crítica imanente. São os próprios gestos sutis e trapaciosos dos filósofos, uma vez questionados em seu valor, que fazem enxergar uma ambiciosa vontade de verdade. É o próprio pensar, nomeado pelo filósofo de metafísico, que questionado em seu valor passa a delatar-se e a autodesconstituir-se: “O afã e a sutileza, quase diria: a astúcia, com que em toda a parte da Europa é hoje abordado o problema “do mundo real e do mundo aparente”, leva a pensar e a espreitar; e quem aqui nada ouve no fundo, a *não ser* uma “vontade de verdade”, certamente não goza da melhor audição”²⁷.

Também contra a moral cristã se processa o mesmo operar da vontade de verdade. Pela radicalização da interpretação ascética do existir efetuada pela moral de escravos, podemos perceber que são os valores cunhados por esta moral que fornecem a incondicionalidade do afã dogmático pela verdade. Na sua perambulação pelas muitas morais, Nietzsche se depara com traços regulares que “retornam juntos e ligados entre si”, revelando “dois tipos básicos, e uma diferença fundamental” entre as morais. Localizando a dupla origem da moral, Nietzsche prossegue: a moral dos senhores (*Herren-Moral*) se revelou como um proceder por afirmação do homem nobre. Para este, na determinação do conceito bom (“*gut*”), “são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia”. Nessa moral, o homem nobre determina plenamente valores: “ele julga: “o que

me é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra as coisas, *cria valores*”²⁸. Nessa medida, Nietzsche entende que a oposição entre “bom” (“*gut*”) e ruim (“*schlecht*”), para a moral de senhores, quer dizer “nobre” (“*vornehm*”) e “desprezível” (“*verächtlich*”), ou seja, não abarca o sentido de oposição entre valores, mas quer significar um modo tal de valorar próprio do senhor, o que crê na sua prerrogativa em determinar-se.

Por seu lado, a moral de escravos (*Sklaven-Moral*), procedendo pela inversão dos valores “bom” e “ruim”, desconfia do sentido do valor “bom” cunhado pelo senhor. O escravo, ao moralizar, torna seu olhar “desfavorável às virtudes do poderoso: ele tem *sképsis* e desconfiança, tem *refinamento* de desconfiança contra todo o “bom” que é honrado ali – gostaria de persuadir de que a própria felicidade ali não é genuína”²⁹. Desse modo, as “propriedades que servem para facilitar a existência dos que sofrem” são salientadas em sua valoração. Trata-se da compaixão que se torna o expediente para a tolerância da “pressão da existência”³⁰. Neste expediente “bom” (“*gut*”) e “mau” (“*böse*”) são definitivamente opostos, quer dizer, no valor “mau” não há lugar para atitude de desprezo, e sim para a do medo, pressentido pelo escravo. Este vislumbra algo de terrível em seu horizonte: “Segundo a moral de escravos, portanto, o “mau” desperta medo; segundo a moral de senhores, é precisamente o “bom” que desperta medo e quer despertá-lo, enquanto o homem “ruim” é sentido como desprezível”³¹.

Nietzsche, finalmente, entende que o auge da oposição entre “bom” e “mal” se encontra exatamente quando o escravo, em sua refinada e ardilosa desconfiança da moral de senhores, passa a incluir, no que chama de “bom”, o sentido de desprezível. O bom deve ser também o “homem não-perigoso: ele é bondoso, fácil de enganar, um pouquinho estúpido talvez, é um *bonhomme*”³². Obedecendo à lógica desse modo de valorar, a saber, a da desconfiança que inverte os valores criados

28 NIETZSCHE, Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 172-175.

29 NIETZSCHE, Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 172.

30 NIETZSCHE, Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 174.

31 NIETZSCHE, Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 172.

32 NIETZSCHE, Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 175.

27 NIETZSCHE, Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 16-17.

para, no fim, opô-los radicalmente, o homem do ressentimento fixa habilmente um esquema do pensar: o valor “bom” por oposição ao “mau” passa a orientar incondicionalmente a moralidade. Para chegar a esse desvelamento, entretanto, Nietzsche teve de identificar as diferenciações morais de valor, ou seja, colocou a perguntar pelo valor dos valores que um dia foram criados. A partir desse questionamento, foi a moral de escravos que se revelou como uma apreciação antitética de valores em que fica patente o absoluto falseamento da efetividade (*Wirklichkeit*) promovido por essa perspectiva, portanto, o mascaramento completo com fins de sobrevivência de um certo tipo de vida.

Em suma, esse operar imanente do problema do valor da vontade de verdade orienta a crítica da filosofia dogmática que, por sua vez, já houve de questionar o solo valorativo do qual parte a interpretação cristã. Essa argumentação nos oferece, a um só tempo, o questionamento e a coisa questionada. Ou seja, a vontade de verdade enquanto um conceito criado por Nietzsche abarca dois mecanismos operatórios. De um lado, ela se revela primariamente como o pensamento dogmático que se instaurou incondicionalmente: refere-se, portanto, à estabilização e universalização de uma determinada experiência histórica do pensar. De outro, no próprio questionamento da vontade de verdade, a verdade vem se oferecer como possibilidade de experimentação filosófica: a verdade, revelando-se uma “vontade de engano” até as últimas consequências, ela requer que nos perguntemos a respeito de sua possibilidade de outro valor, exige que examinemos que novo critério se utilizaria para estabelecer-se não mais incondicionalmente.

Mas é preciso que façamos um rápido balanço desse sentido da verdade desvelado desde o solo dogmático. O ceticismo antigo talvez já nos tenha adiantado essa concepção de verdade. Para o cético, a história da filosofia bem poderia ser a história de sucessivos dogmatismos, já que não raro diversos filósofos acreditaram precipitadamente ter descoberto a verdade. Nietzsche mostra mesmo a verdade enquanto uma afirmação precipitada, afirmação que diz tê-la encontrado. A compreensão de que os filósofos foram todos dogmáticos demanda que Nietzsche prove a sua suposição, a verdade como mulher, isto é, que ela efetivamente resistira às investidas de todos estes inábeis. Ora, o ceticismo crê

que o conflito das filosofias é a demonstração dessa incapacidade dogmática. Por meio dele o cético se certifica de que a vida comum é a melhor saída. Embora Nietzsche se afaste da *epokhé*, julgando ser ela um esquivamento próprio de criaturas de vontade debilitada, é vislumbrando o conflito entre as experiências dogmáticas que ele se assegura de que a verdade é efetivamente mulher, de que permaneceu intocada porque fora uma fabulação dogmática.

O Prólogo de *Para além de bem e mal* é essencialmente cético ao descrever os ataques ao platonismo na Europa. Eles não constituem para Nietzsche um antidogmatismo, mas sim em uma zombaria “filosófica”, uma crise em que se encontraria o dogmatismo, ou seja, no conflito entre uma experiência dogmática e outra. O diagnóstico da filosofia dogmática que o filósofo alemão oferece partiria da mesma idéia de conflito das filosofias donde o ceticismo optou pela suspensão mental. Nietzsche constata a crise pela qual o dogmatismo atravessa, ressaltando sua crescente perda de eficiência: “(...) e hoje (*heute*) toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo. Se é que ainda está em pé! Pois há os zombadores que afirmam que caiu, que todo dogmatismo está no chão, ou mesmo que está nas últimas”³³.

O filósofo se limita a constatar que alguns afirmam essa decadência dogmática, mas isso está longe de significar que tenha de fato caído. Ao fazê-lo sob os termos do diagnóstico, Nietzsche oferece-nos a prova de sua suposição: a verdade é mulher porque não se deixou facilmente conquistar, sobretudo, porque não foi conquistada por nenhum desses filósofos. Atesta-nos isso a negação perene efetuada entre eles. Negando-se uns aos outros, não ao nível da polêmica, mas sim da retomada constante de um novo começo, esses filósofos só constituíram a história de um tempo, ele próprio, dogmático. Sabemos, todavia, que o *teatro das disputas infundáveis* assim posto por Nietzsche exigirá mais que uma crítica da razão. Pouco a pouco, aqueles filósofos dogmáticos se tornam sob o texto nietzschiano *filósofos do passado*. Filósofos que se revelam com suas eternas querelas quiméricas deixando, com isso, o campo aberto aos novos conquistadores.

33 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp.7-8.

Talvez seja por esta via que o filósofo alemão tenha declarado: “A verdade é este tipo de erro sem o qual uma certa espécie de seres viventes não poderia viver”³⁴. Moral e filosofia formam uma equação em que a ambição dogmática pelo verdadeiro é a ambição de afastar-se do engano, afastamento moral que, enfim, “dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza”³⁵. Neste sentido, a verdade para além de bem e mal é um perigo a ser corrido. De fato, são dois os perigos que se fazem presente nesta verdade nietzschiana. O perigo do dogmático “conquistador”, cujo pensar pode nos manter presos em seu tempo, a iminência de recairmos na idealização de todo pensamento. E o maior dos perigos, a mulher sedutora. Em face da idéia de que a verdade fora uma mulher intocada, expressão da falsa investigação dogmática, somos arrebatados a experimentá-la. Que melhor figura senão a da mulher para explicitar a verdade para além de bem e mal? Figura historicamente de exceção, a mulher como verdade é o anúncio da possibilidade da superação de uma certa história, a do predomínio masculino, mais precisamente, a história do pensamento dogmático ou o seu tempo eternamente forjado do homem-verdade. Longe de reduzir o problema da verdade em Nietzsche ao grosseiro anacronismo das questões de gênero, reconheçamos a estratégia refinada da suposição nietzschiana. Afinal, a figura da mulher é um feliz paradoxo inventado pelo dogmático. Esta figura *ex-põe*, em sentido amplo, aquela afirmação problemática de um tempo vindouro, porque a esta imagem é garantida a idéia de que a mulher ainda não se efetivou em toda sua plenitude. Isto desde um ponto de vista crítico-extemporâneo em razão do insucesso das investidas do dogmático que requer uma crítica absolutamente nova, e assim, uma relação mais profunda com a verdade.

Eis que a verdade nasce pelo próprio contraste da suposição da verdade como mulher. Inábeis, desajeitados, insistentes e demasiadamente sérios os dogmáticos teriam provado com isso sua incompetência. Ela é resultado de um filosofar que parte da presunção característica do dogmatismo em que de antemão se ausenta aquilo que, para Nietzsche, faz

34 (34[253] do inverno de 1884-1885)

35 NIETZSCHE, Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 13-14.

da investigação filosófica algo interessante, uma busca de fato, a *curiosidade filosófica*. Porque nascida em sentido contrário à insipiência da ambição dogmática, a verdade como mulher adquire, pois, um sentido positivo, ela é a abertura para uma nova filosofia que se insinua por contraste mesmo à inabilidade manifesta do dogmatismo.

O desconhecimento que, então, estaria na base do trato dos filósofos com a verdade é uma importante idéia que se agrega à noção de verdade, isto é, a idéia de uma *habilidade de conquista* que o filósofo deveria supostamente ter para vencer os melindres femininos da verdade, a qual não se deixa conquistar facilmente. Nessa *habilidade filosófica* sugerida por Nietzsche há uma aproximação do próprio discurso filosófico à idéia de um olhar refinado que possui uma curiosa insistência no inquirir. E lembremos seus elogios aos filósofos moralistas.

Na metáfora da mulher Nietzsche já nos adianta a função estratégica da vontade de verdade: sondar os recônditos morais da filosofia. Pensada relativamente ao predomínio masculino, a verdade como mulher permite uma primeira relativização dos papéis de bem e mal, verdade e falsidade cuja procedência se remete à arbitrariedade dogmática em que foram firmados. Por isso, é um certo uso da filosofia dogmática (leia-se, da moralidade vigente) que a põe em xeque: é a própria verdade-mulher idealizada que se revela mal-conquistada, assim, jamais conhecida, portanto, inteiramente a ser descoberta³⁶. Se perseguirmos aquela dupla maneira de apresentar a questão da verdade, temos que o pensamento de Nietzsche se revelaria ele mesmo como a estratégia que estabelece manifestamente um vácuo entre o *ser* e o *parecer*. Novo Maquiavel na educação do príncipe, Nietzsche realizaria seu pensar como um desvendamento contínuo da filosofia que inventara e dissimulara os seus meios como um instrumento de vital sobrevivência, mas também como um espelho do sujeito da ação, do filósofo em suas multifaces, continuamente orientadas por uma incondicional vontade de verdade.

Mas entre o experimentador e a verdade não há intermediários. Neste sentido podemos mesmo dizer que a imagem da verdade como mulher é um convite à própria experimentação que não supõe intermediários. Germán Melendez, estudando a integridade entre homem e

obra na filosofia nietzschiana, ilumina a questão de saber como se aproximar da obra nietzschiana. Ele defende que quando se trata de ler a obra de Nietzsche, não há intermediários possíveis: “não há, pois, no que corresponde ao estilo e ao homem, lugar para intermediários, intérpretes, apresentadores, enfim, para pessoas interpostas (entre o autor e seus leitores)”. Compartilhamos, assim, com a conclusão a que chega Melendez a este respeito. Quando Nietzsche convida à sua grande arte do estilo, “esta alusão ao estilo oferece um convite a sua leitura sem intermediários”³⁷. Parece-nos que o mesmo se passa no caso da suposição inicial de *Para além de bem e mal*.

36 Müller-Lauter nos fornece uma leitura exemplar do Prólogo de *Para além de bem e mal*. Destacamos a “metáfora da mulher” da qual trata e parece-nos ímpar. O autor diz: “Talvez devêssemos perguntar pela concepção do feminino segundo Nietzsche para saber o que ele entende por verdade. Com isso, deixamos para as feministas ou pós-feministas a questão: em que sentido e em que medida Nietzsche foi um “inimigo das mulheres?”. Levantando aparentemente uma questão da ordem do gênero no bojo da problematização da verdade em Nietzsche, Müller-Lauter quer alertar para a necessidade de evitar certas interpretações tendenciosas, afastando a riqueza interpretativa da metáfora nietzschiana. Com Derrida, então, ele passa a polemizar. Este teria, no trabalho Éperons (1974), recorrido “a abertura de *Para além de bem e mal* “para tratar” dos “estilos” de Nietzsche e da diferença entre os sexos”. Müller-Lauter parece entrever que Derrida chega a uma conclusão tendenciosa, que recria um Nietzsche à imagem da interpretação intentada pelo autor francês. Depois de relacionar a metáfora de abertura do escrito às “inúmeras outras declarações de Nietzsche sobre a mulher”, Derrida teria lançado mão de “modelos psicanalíticos de interpretação” para chegar à grande conclusão de que esta questão, nos aforismos que lhe dizem respeito, não encontraria em Nietzsche nenhum “denominador comum”. Felizmente, parece que, Müller-Lauter frisa na imagem da mulher “o caráter metafórico do discurso” de Nietzsche que Derrida perdera de vista já que sendo ele recriado segundo o projeto deste, então “a pergunta pela verdade, no sentido de Nietzsche, se atrofia em uma construção caracteristicamente formada a partir de maneiras de pensar de Freud e Heidegger”. Em que pese essa aguda crítica, vale mais a interpretação sobre o tema sugerida por Müller-Lauter. Em primeiro lugar, considera que a suposição da mulher explícita a inversão dogmática pretendida por Nietzsche. Se o dogmatismo assentou seu pensar na construção de “sublimes e incondicionais edifícios filosóficos”, arrogando-se com eles “uma justificada pretensão à estabilidade universal”, basta supormos uma inversão dogmática (“nada de universalmente válido”) para que obtenhamos um resultado que vai além de “contrapor o mutável à instabilidade”: face à interpretação de um simples escoar; a metáfora da mulher permite, de certa maneira, olhar na “profundidade” dos processos, ela permite, pois, tornar visível a “terceira dimensão” dos processos da verdade. Com a metáfora Nietzsche joga com atração e dissimulação, sedução e recolhimento, mostrar-se e velar-se. Quem “entende mal” disso, como os dogmáticos, a este a verdade permanece inacessível. Mas é, finalmente, da verdade que se fala em tudo isso? Ela deve ser Verdade, na qual a efetividade se espelha, ou a que a efetividade pertence. Então a verdade seria mulher porque a Vida é mulher (...) (Müller-Lauter, Sobre o trato com Nietzsche). A verdade para além de bem e mal não é este tornar visível a “terceira dimensão” dos processos de mudança da verdade? Não seria ela o próprio jogo entre o mostrar-se e o velar-se do processo que estabelece a relação do novo filósofo com a verdade, em um novo tempo da filosofia, também ele mostrando-se e ocultando-se, por isso tornando-se sempre vindouro?

37 MELENDEZ, Homem e estilo em Nietzsche, p. 16.

Sob *a mesma esfinge* da vontade de verdade, julgamos acertadamente, enfim, se, como todos os filósofos, Nietzsche também busca amar a verdade e seus prazeres. A estratégia de arquitetar um tempo dogmático, contra o qual só é possível articular um exército sem pátria, é uma estratégia experimental: a *denúncia* das formas da verdade, de suas condições valorativas existentes se mostra também como o começo de uma *busca* das novas faces possíveis da verdade. Este é o ponto mais alto do prelúdio, uma vez que *dúvidas e perguntas marcaram um encontro*³⁸. A tentação³⁹ de arriscá-las, tentá-las, experimentá-las se efetiva nas linhas de *Para além de bem e mal*. Por causa fracasso editorial, o filósofo obrigou-se a situar singularmente o escrito. E nisso o vimos emergir como uma fisionomia mirante entre Zaratustra e o genealogista da moral. Entrementes, se tal escrito pôde gozar de uma vista em redor é porque a própria verdade ali fora arquitetada obliquamente: a malícia, o ardil e o afã dos filósofos pelo verdadeiro, sob a crítica nietzschiana, acabaram por desvelar a natureza feminina da verdade, sua inviolada intimidade que, por isso mesmo, descerrada está aos múltiplos galanteios: “Valentes, despreocupados, irônicos, violentos – assim nos quer a sabedoria: é uma mulher, ela ama sempre e apenas um guerreiro”⁴⁰. Porém, toda vontade de verdade, toda a força violenta de veracidade do filósofo não faz dele um desinteressado⁴¹. Ao contrário, se estamos sempre em face do perigo eminente do dogmatismo, é preciso tomar a verdade sob a estratégica forma da conquista, “afinal”, afirma Nietzsche, “a verdade é mulher: não se deve violentá-la”⁴². A crítica nietzschiana da verdade é ainda um amor por ela. Experimentar a verdade como mulher, isto quer

38 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 9.

39 Lembremos aqui da repetição quase aliterada dos termos Versuch/Verschung/Versucher de que se vale o filósofo na construção do parágrafo 42. Eis um dos mais belos exemplos em que o texto nietzschiano se dobra sobre si mesmo para ser mais uma tentativa de experimentação. Em seu caráter notadamente experimental, mesmo quando dá o nome (Name) aos vindouros, tal escrito não passa de uma tentação dogmática que, contudo, assim se reconhece: “esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de tentadores. Esta denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação” (JGB/BM §42).

40 NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, p. 255.

41 Uninteressiert. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, pp. 126-127.

42 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*; Prelúdio de uma filosofia do futuro, p. 127.

dizer: experimentar a sabedoria como tarefa de dar-se prova de valentia, de despreocupação, de ironia e de força em direção a uma experimentação permanente e incorporação de variadas perspectivas.

Beyond Good and Evil: the experimental strategy of the truth-woman

Abstract: This paper aims at a selective reconstruction of *Beyond Good and Evil*, guided by the anti-dogmatic criticism of will of truth and by the experimental Nietzsche's philosophy. From this point of view, we expect to suggest this particular Nietzsche's writing presents a great strategy which, at same time, is critical of the truth as a worth and puts it as a possibility of philosophical experimentation. The truth supposition as woman would show such strategy eminently anti-dogmatic.

Key words: truth – experimentation – criticism – woman.

Referências bibliográficas

- FOUCAULT, M. *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris: Gallimard, 2001.
- HELLER, E. Dessesits und jenseits von Gut und Böse Zu Nietzsches Moralkritik. *Nietzsche Studien*, v. 21. Berlim: Walter de Gruyter, p. 10-27, 1992.
- ITAPARICA, André L. M. *Nietzsche: Estilo e moral*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Ed. Unijuí, 2001.
- JÓOS, Ernest. Nietzsche et les femmes. *Laval théologique et philosophique*, v. 41, n. 3, p. 305-315, 1985.
- Kaulbach, Friedrich, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Vienna: Bohlau Verlag, 1980.
- LACLOS, Choderlos. *As relações perigosas*. 3.ed. Tradução e posfácio de Carlos Drummond de Andrade. São Paulo: Globo, 1993.

- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990 [2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000].
- _____. *Extravagâncias – Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Ed. Unijuí, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. 2.ed. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Ecce Homo; Como alguém se torna o que é*. 2.ed. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter, 1967/1978. 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazino Montinari).
- _____. *Más allá del bien y mal; Preludio una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- _____. *Asi habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- _____. *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes, automne 1885-automne 1887*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1988, 1990.
- _____. *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes, automne 1884-automne 1885*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1988, 1990.
- _____. *Genealogia da moral; Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Nietzsche – Obras incompletas*. 2.ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Col. “Os Pensadores”).
- MELÉNDEZ, Germán. Homem e estilo em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v. 11, São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Sobre o trato com Nietzsche. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais, 09/10/1994 (tradução parcial de Oswaldo Giacóia Junior de *Über den Umgang mit Nietzsche*).
- OLIVER, Kelly. *Womanizing Nietzsche; philosophy's to “the feminine”*. Routledge; New York & London, 1995.

STRAUSS, Leo. Note on the plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*.
In: *Platonic political philosophy*. Chicago: Chicago UP, 1983.

VAN TONGEREN, Paul. *Die Moral von Nietzsches Moral-Kritik*. Bonn:
Verlag, 1989.