ROGÉRIO HAFEZ

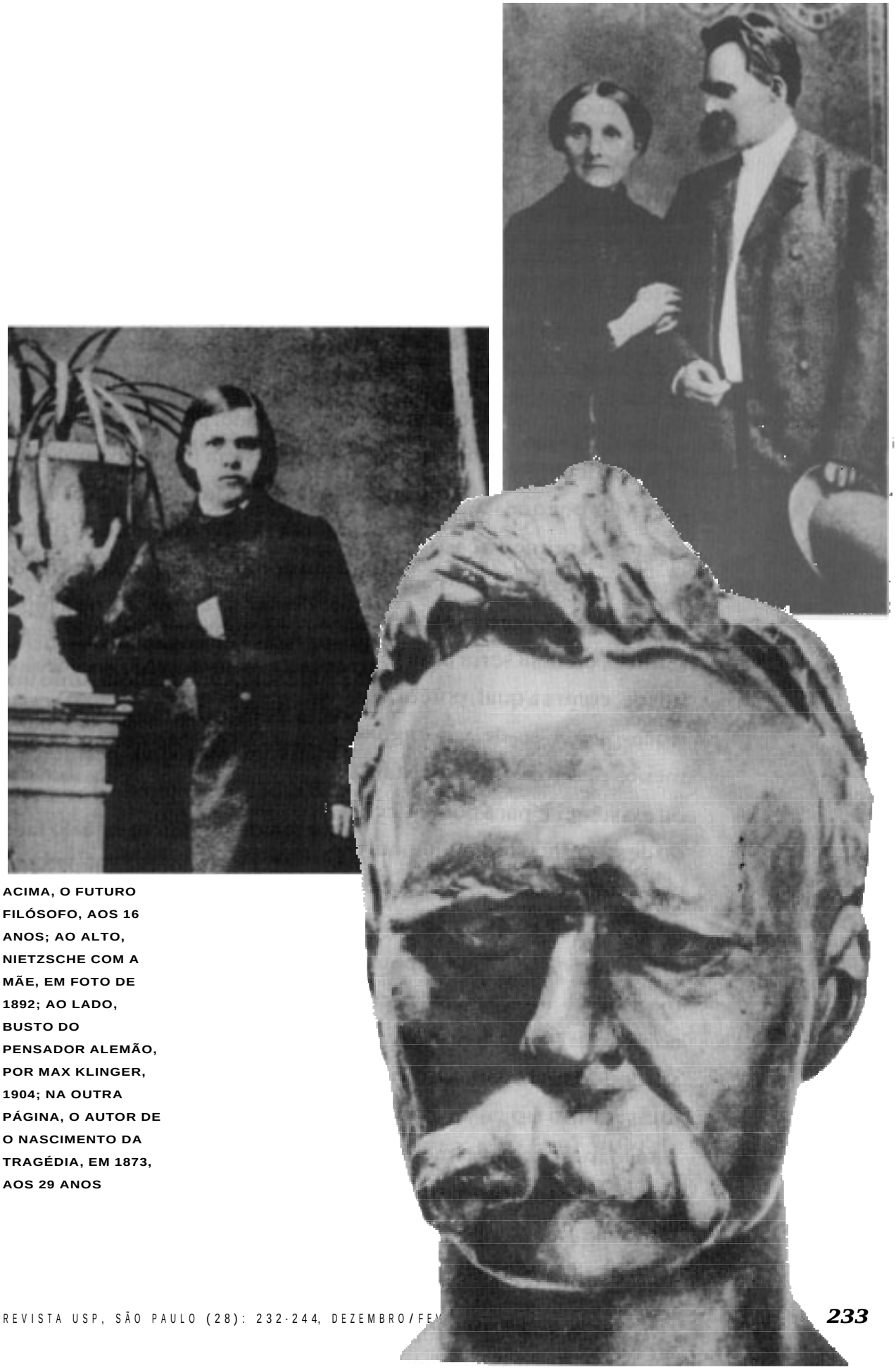
NIESTZSCHE

Um "crítico" da ciência ?

Leitura do aforismo 344 de *A Gaia Ciência*

Em que medida nós também somos devotos ainda — "Na ciência as convicções não têm nenhum direito de cidadania, assim se diz com bom fundamento: somente quando elas se resolvem a rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista provisório de ensaio, de uma ficção regulativa, pode ser-lhes concedida a entrada e até mesmo um certo valor dentro do reino do conhecimento — sempre com a restrição de permanecerem sob vigilância policial, sob a polícia da desconfiança. — Mas isso, visto com mais precisão, não quer dizer: somente quando a convicção *deixa* de ser convicção, ela pode ter acesso à ciência? A disciplina do espírito científico não começa com o não mais se permitir convicções?... Assim é, provavelmente: só resta perguntar se, *para essa disciplina poder começar*, já não tem de haver uma convicção,

ROGÉRIO HAFEZ
Professor de Grego do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).



ACIMA, O FUTURO FILÓSOFO, AOS 16 ANOS; AO ALTO, NIETZSCHE COM A MÃE, EM FOTO DE 1892; AO LADO, BUSTO DO PENSADOR ALEMÃO, POR MAX KLINGER, 1904; NA OUTRA PÁGINA, O AUTOR DE O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA, EM 1873, AOS 29 ANOS

e aliás tão imperiosa e incondicional, que sacrifica a si mesma todas as outras convicções? Vê-se que também a ciência repousa sobre uma crença, não há nenhuma ciência 'sem pressupostos'. A questão, se é preciso *verdade*, não só já tem de estar de antemão respondida afirmativamente, mas afirmada em tal grau que nela alcança a expressão esta proposição, esta crença, esta convicção: '*Nada é mais* necessário do que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem'. — Essa incondicionada vontade de verdade: o que é ela? É a vontade *de não se deixar enganar*? É a vontade *de não enganar*? Pois também desta última maneira poderia ser interpretada a vontade de verdade: pressuposto que sob a generalização 'eu não quero enganar' esteja incluído também o caso particular 'eu não quero *me* enganar'. Mas por que não enganar? Mas por que não se deixar enganar? — Note-se que os fundamentos do primeiro caso ficam em um domínio totalmente outro do que os do segundo caso: não se quer deixar-se enganar, sob a hipótese de que é pernicioso, perigoso, fatal ser enganado — nesse sentido, ciência seria uma longa prudência, uma cautela, uma utilidade, contra a qual, porém, se poderia, com justiça, objetar: como? 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 do desconfiado incondicional ou do confiante incondicional? Mas, caso ambas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde então poderia tirar a ciência sua crença incondicionada, e sua convicção, que repousa sobre ela, de que verdade é mais importante do que qualquer outra coisa, do que qualquer outra convicção? Justamente essa convicção não poderia ter surgido, se verdade e inverdade se mostrassem ambas constantemente como úteis: como é o caso. Portanto — a crença na ciência, que agora está aí incontestavelmente, não pode ter tirado sua origem de um tal cálculo utilitário, mas, antes, *a despeito* de lhe ter sido constantemente demonstrada a inutilidade e periculosidade da 'vontade de verdade', da 'verdade a todo preço'. 'A todo preço': oh,

nós o entendemos bastante bem, depois que oferecemos e trucidamos uma crença depois da outra sobre esse altar! — Conseqüentemente, 'vontade de verdade' *não* quer dizer 'eu não quero me deixar enganar', mas sim — não há nenhuma escolha — 'eu não quero enganar, nem sequer a mim mesmo': *e com isso estamos no terreno da moral*. Pois basta perguntar-se fundamentalmente: 'Por que não queres enganar?', especialmente se houvesse a aparência — e há essa aparência — de que a vida depende de aparência, quero dizer, de erro, impostura, disfarce, cegamento, autocegamento, e se, por outro lado, a grande forma da vida sempre se tivesse mostrado, de fato, do lado dos mais inescrupulosos *polytropoi*. Um tal propósito poderia, talvez, interpretado brandamente, ser um quixotismo, um pequeno desatino entusiasta; mas poderia também ser algo ainda pior, ou seja, um princípio destrutivo, hostil à vida... 'Vontade de verdade' — isso poderia ser uma velada vontade de morte. — Dessa forma a questão: por que ciência? reconduz ao problema moral: *para que em geral moral*, se vida, natureza, história, são 'imorais'? Sem dúvida nenhuma, o verídico, naquele sentido temerário e último, como o pressupõe a crença na ciência, *afirma com isso um outro mundo* do que o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse 'outro mundo', como? não precisa, justamente com isso, de... negar seu reverso, este mundo, o *nosso* mundo?... No entanto, já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma *crença metafísica* que repousa nossa crença na ciência — que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também *nosso* fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas, e se precisamente isso se tornar cada vez mais desacreditado, se nada mais se demonstrar como divino, que não seja o erro, a cegueira, a mentira — se Deus mesmo se demonstrar como nossa mais longa mentira? " (Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, § 344).

Para o leitor que se lança ao texto de Nietzsche sem anteparos, a primeira impressão causada pela linguagem desse filósofo é, freqüentemente, a de um profundo desconcerto. Esse fenômeno praticamente se torna regra no universo particular — e ao mesmo tempo tão amplo — dos aforismos de Nietzsche. Exemplo especialmente interessante é o do aforismo "Em que medida nós também somos devotos ainda" ("Inwiefern auch wir noch fromm sind"), que integra o livro quinto de *A Gaia Ciência*. Tem-se a impressão de que o filósofo aí realiza, sobretudo, uma livre interpretação de todo o complexo de atividades a que chamamos hoje "ciência", e a interpretação de Nietzsche, em parte graças à sua persistente novidade, certamente não parece ao leitor ser de todo destituída de arbitrariedades. De fato, custa àquele que enfrenta a máquina do texto acompanhar os passos demasiado rápidos do pensamento de Nietzsche, sem deixar de sentir, e por vezes lamentar, alguns "saltos" no encadeamento das idéias, "lacunas" lógicas que comprometem a verossimilhança dessa fábula intelectual. Ainda que todo o discurso do aforismo tenha sido sinalizado, preventivamente, por Nietzsche — que nele sublinha, por exemplo, suas objeções e conclusões —, resta ao leitor, nesse momento, uma sensação de vertigem semelhante à do viajante vencido pela alta velocidade, e que se vê obrigado a refazer o percurso, para melhor apreciar, na paisagem oscilante, um possível *continuum*. "Nesta passagem é preciso parar e meditar longamente" — eis, de resto, a auto-imposição do próprio Nietzsche ao retomar, em outro momento, sua crítica da ciência (1).

Nietzsche: um opositor frontal do espírito científico — essa já é, porém, desde a primeira leitura, a estranha conclusão a que chegamos, e certamente não convém dissimulá-la, mas sim interrogá-la. O que nos leva à construção dessa equação? Se ela não é satisfatória, o que nela se perdeu? Tal é, em suma, o propósito deste trabalho: por um lado, assumir a perspectiva daquele que se inicia no texto desse filósofo, para melhor explicitar, assim, o movimento da leitura face às acrobacias da formidável composição conceitual do aforismo nietzschiano. Nesse sentido, o aforismo nos remeterá à leitura de vários outros textos, mas procurarei recorrer, preferencialmente, a passagens tomadas ao próprio Nietzsche. Por outro lado, desejo melhor caracterizar, ao final, a "crítica" a que se submete, admitidamente, a ciência nesse aforismo. Se, com essa leitura, puder auxiliar os novos leitores atraídos pelo texto de Nietzsche, ou, eventualmente, o próprio leitor familiarizado com algumas das dificuldades do aforismo nietzschiano, meu propósito terá se realizado inteiramente (2).

O aforismo, em seu conjunto, sustenta a tese indicada já em seu título. Trata-se de demonstrar a permanência de uma relação de *devoção* (3) (no original, *fromm*: "devoto, piedoso"), bem como a pertinência dessa relação a um grupo que dela se imagina afastado: "Nós *também* (*auch*) somos devotos *ainda* (*noch*)". Atentando para o emprego do advérbio temporal no título do aforismo, concluiremos que era objetivo de Nietzsche apontar não só a permanência dessa devoção em "nós", mas também a sua presença surpreendentemente insistente: somos devotos, quando "dávamos por certo" que essa relação acabara por completo. A tese se ergue, conseqüentemente, *contra* a expectativa ambiente. A estranheza dessa tese será atestada, já no início do aforismo, pela descrição da nova economia intelectual vigente, o que se fará através de uma rica imagem então sugerida — a do "Estado Científico".

No território da ciência, diz-se "com bom fundamento" (*mit gutem Grunde*), as convicções não possuem "nenhum direito de cidadania" (*kein Bürgerrecht*), nenhuma participação reconhecida como legítima ou determinante. "Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, na posse da verdade incondicionada" (4) — assim se poderia pronunciar a Constituição desse "reino do conhecimento", supomos, pela sua aversão a crenças e convicções (o sentido desses dois últimos termos no aforismo, como no excerto citado, tende a se unificar). Como se não bastasse o inglório político, as convicções devem decididamente depor a altivez, de que são signo, e rebaixar-se à "modéstia de uma hipótese" (aquilo que é dado como simples princípio plausível), "de um ponto de vista provisório de ensaio" (uma precária perspectiva resultante da falência do universal, numa expressão que toca o pleonasmo), "de uma ficção regulativa" (enfim, como artifício possivelmente útil), isso para que elas possam obter a entrada e

1 *Para a Genealogia da Moral*, III, §24.

2 Ao leitor que não conheça o aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, ou que dele não tenha clara lembrança, recomendo vivamente uma breve (re)leitura do texto *antes* de acompanhar este exame da crítica de Nietzsche. Para tanto, reproduziu-se a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (São Paulo, Abril, Col. "Os Pensadores"), à qual se tecerão comentários. Já as expressões do original alemão de *Die fröhliche Wissenschaft* foram tomadas às seguintes edições das obras de Nietzsche: *Gesammelte Werke* (München, Musarion Verlag) e *Werke* (Leipzig, Alfred Kröner Verlag).

3 Interessa, aqui, marcar a etimologia do termo utilizado na tradução portuguesa. *Devoção* procede do latim *votum*, isto é, o que entra na relação do homem com uma divindade: tanto aquilo que promete o devoto, quanto aquilo que ele espera, através de seu compromisso, obter do deus. Ver, a propósito da ambigüidade do termo latino: Émile Benveniste, "Le Voeu", in *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, vol. II, Paris, Minuit, 1969, sobretudo pp. 235-7.

4 *Humano, Demasiado Humano* , IX, §630.

"até mesmo um certo valor" dentro do reino do saber. Se Nietzsche acaba de estabelecer a condição de possibilidade da entrada das convicções no pensamento científico, ele insistirá, uma vez mais, no retrato da condição de permanência das mesmas convicções, uma vez que, nesse "território", elas restam submetidas ao olhar vigilante da contrária "polícia da desconfiança" (*die Polizei des Misstrauens*).

Depreende-se o estado mendicante a que se vê, então, submetida a convicção, levada a aceitar os planos mais acessórios do novo regime, da nova hierarquia. As convicções, de modo vicário, recebem seu valor a partir de uma instância doadora de sentido que, *ipso facto*, as instrumentaliza no interior de uma disciplina. Disciplina que pode ser lida como a própria metodologia da ciência, enquanto estratégia que visa ao saber e, ao mesmo tempo, se obriga a negá-lo enquanto *posse* de alguém (como convicção). "O que distingue o século XIX não é o triunfo das ciências, mas o triunfo, sobre as ciências, do método científico", eis uma importante observação de Nietzsche, lembrada por Jean Beaufret (5). Note-se ainda, na imagem sugestiva do Estado Científico, a indicação da magnitude do domínio e do poder da ciência: do contrário, como entender a necessidade de as convicções "baterem à porta" desse reino?

Nietzsche faz uma intervenção e coloca, sob duas diferentes formas, uma questão: "visto com mais precisão", esse quadro não significa que a ciência exige uma transformação das convicções, e tamanha, que as leva a perderem sua antiga natureza, a "deixarem de ser" (*aufhört...zu sein*) convicções? A colocação em termos lógicos radicaliza as imagens iniciais: a "disciplina do espírito científico" (*die Zucht des wissenschaftlichen Geistes*) acarretaria não só o "dizer não" às convicções, mas, antes, o aniquilamento dessas mesmas convicções, inapelavelmente abolidas. "Assim é, provavelmente", responde Nietzsche de imediato e com moderação, como se participasse de um diálogo de Platão, investido na maiêutica socrática. No entanto, o que interessa a Nietzsche, mais ainda do que sugerir o extermínio da totalidade das convicções, filtradas na disciplina científica, é poder atingir rapidamente, através dessa mesma sugestão, a questão decisiva subseqüente.

Afinal, a instauração do Estado Científico poderia caracterizar o nascimento de uma nova economia intelectual, capaz de prescindir de todas as convicções? Em outras palavras, não seria necessário que houvesse, previamente, como condição de possibilidade da efetividade dessa disciplina (do espírito científico) também uma convicção, "e aliás tão imperiosa e incondicional (*bedingungslose*), que sacrifica a si mesma todas as outras convicções?" Incisiva, a resposta, ao insistir numa caracterização genérica: "Vê-se que também a ciência repousa sobre uma crença (*einem Glauben*), não há nenhuma ciência 'sem pressupostos' (*es gibt gar keine 'voraussetzungslose' Wissenschaft*)". Qual, então, a convicção própria da ciência? Nietzsche a expõe: a convicção da necessidade apriorística, incondicionada, da verdade. À questão "é preciso verdade?", deve se seguir não só uma resposta afirmativa, mas uma afirmação *no grau* que leve à seguinte certeza: "nada é mais necessário do que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem". A ouvidos habituados a uma tradição monoteísta, parte dessa proposição recordará facilmente um dos mandamentos bíblicos.

O primeiro segmento do aforismo se encerra, assim, com uma completa reviravolta. No contraste entre duas teses — a que está dada no título ("temos ainda uma convicção") e a que é apresentada na imagem do Estado Científico ("não convivemos mais com qualquer convicção") —, a primeira sai vitoriosa enquanto implicada *logicamente* na segunda: "Não existe, a rigor, uma ciência sem pressupostos: o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico" (6). Convém insistir, no entanto, que a positividade da imagem do Estado Científico, sua pertinência descritiva, longe de ter sido refutada, permanece intacta. Como Nietzsche certa vez afirmou, "nego a alquimia, isto é, nego seus pressupostos: não, porém, que houve alquimistas que acreditavam nesses pressupostos e agiam por eles" (7). Desse modo, a disposição e o procedimento do espírito científico continuam como objeto de exame, e à "incondicionada vontade de verdade" (*unbedingte Wille zur Wahrheit*) Nietzsche dedicará, doravante, sua atenção.

Duas hipóteses interpretativas dão início ao segundo segmento do aforismo: a vontade

5 *Der Wille zur Macht*, §466 æ citado por Jean Beaufret em seu ensaio "Philosophie et Science", (in *Dialogue avec Heidegger*, vol. III, Paris, Minuit, 1974).

6 *Para a Genealogia da Moral* , III, §24.

7 *Aurora* , II, §103.

de verdade entendida como "vontade de não se deixar enganar" (de não sofrer passiva e inconscientemente um engano, como seu objeto) ou como "vontade de não enganar, nem sequer a si mesmo" (de não ser causador consciente de um engano, ainda que esse engano não envolva outrem e tenha como objeto apenas o próprio agente). Nessas formulações, a expectativa do leitor é quebrada logo cedo pela modéstia das hipóteses, que, já pelo seu número reduzido, rapidamente desmistificam possíveis ressonâncias augustas do substantivo *verdade* (*Wahrheit*), então substituído pela concretude de verbos e de locuções verbais diretamente referentes à trama humana. Mas, ainda que entendido esse procedimento retórico, a propriedade da equação "vontade de verdade = vontade de não-engano" poderia parecer frágil, ou então exigir enquadramento na esfera da *utilidade*:

> "Os homens não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível, não é a ilusão, mas as conseqüências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões. É também em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro sem conseqüências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil" (8).

Esse excerto de *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, de cunho marcadamente schopenhaueriano, é exemplo excelente do exercício aproximativo da "vontade de verdade" e da "vontade de não-engano", exercício recorrente em Nietzsche. Podemos acolher com maior familiaridade, portanto, as hipóteses interpretativas lançadas no aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, asseguradas, porém, de que recusam qualquer saber "elevado", toda forma "contemplativa" do conhecimento ("diante do conhecimento puro sem conseqüências ele é indiferente"). Contrariamente, as hipóteses lançadas no aforismo subordinam por completo "verdade" e "engano" ao plano da práxis, já que, na experiência vital, um mesmo interesse pelas *conseqüências* da verdade e do engano dominam aquelas duas disposições. O engano (*Täuschung*) é, assim, o termo que impede que a "vontade de verdade" seja interpretada abstratamente, inserindo-a inapelavelmente no âmbito da concretude. A objeção de Nietzsche é então imediata, e visa sondar os fundamentos (*die Gründe*) dessas duas disposições: "Mas por que não enganar? Mas por que não se deixar enganar?" Segundo nos alerta Nietzsche, esses dois fundamentos repousam em domínios completamente distintos. Avançando a vista, notamos que a partir dessa distinção serão opostos o domínio marcado por um cálculo preventivo-utilitário, que compreende uma *conformação* às pulsões naturais (matéria da digressão do segundo segmento do aforismo), e o domínio marcado pelo interdito moral, compreendendo uma *recusa* das mesmas pulsões (matéria do terceiro segmento) (9).

O homem não se quer deixar enganar (primeira possibilidade interpretativa), sob a admissão de que é pernicioso (*schädlich*), perigoso (*gefährlich*), fatal (*verhängnissvoll*) vir a ser enganado. Essa gradação dos adjetivos perante a terminal negação da vida nos assegura que, "nesse sentido, a ciência seria uma longa prudência (*Klugheit*), uma cautela (*Vorsicht*), uma utilidade (*Nützlichkeit)* (10)", um prestar serviço à vida, finalmente. Não tarda a indignada objeção de Nietzsche —"O não-querer-se-deixar-enganar é efetivamente menos fatal?"—, que, ao substantivar uma longa locução verbal, nos recorda que a série de adjetivos vinha qualificando, afinal, um *processo*. Essa qualificação do verbo implica, obrigatoriamente, uma qualificação automática de seus correlatos gramaticais e conceituais: para que o tomar proteção face ao engano seja considerado positivo, *todo* engano deve comportar um prejuízo, um risco, uma negação da vitalidade. Ora, o que possibilitaria essa *convicção*, essa garantia de que a cautela e a proteção diante de todo engano sejam, na realidade, menos enganosas, e mais saudáveis ou aconselháveis?

"O que sabeis de antemão do caráter da existência (*vom Charakter des Daseins*), para poder decidir se a maior vantagem está do lado do desconfiado incondicional ou do confiante incondicional?" Reexaminada a questão, essa *medicina preventiva*, essa recomendação *a priori* de um procedimento determinado, visando ao maior "proveito" (*Vorteil*),

8 *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral* , §1.

9 A vinculação da segunda hipótese interpretativa ("Não querer enganar, nem sequer a si mesmo") ao interdito moral esclarece, por fim, a própria formulação que ela recebe de Nietzsche: depreende-se que a coerção moral atinge seu ápice ao limitar o domínio excelente da liberdade a exclusiva atuação do sujeito sobre si mesmo.

10 Note-se que, nessa passagem, o substantivo "prudência" (*Klugheit*, também "esperteza") se opõe ao adjetivo "pernicioso" (*schädlich*); do mesmo modo, "cautela" (*Vorsicht*, literalmente "previdência") se opõe a "perigoso" (*gefährlich*); "utilidade" (*Nützlichkeit*), encerrando a nova gradação, opõe-se a "fatal" (*verhängnissvoll*), e recebe com isso o sentido de um apego à vida, uma defesa da vida.

implica um saber prévio acerca das determinações da existência, como a própria condição de possibilidade — para fazermos uso, uma vez mais, da linguagem de Kant — desse juízo, dessa decisão. É preciso dizer, também, que o termo que aí estabelece a autonomia das alternativas ("ou", *oder*) é empregado, quase certamente, com boa dose de ironia. A confiança e a desconfiança incondicionais, longe de serem atitudes essencialmente diferentes, consistem em sintomas de um mesmo espírito: o desejoso de absoluto, o que não admite condições. Trata-se da mesma duplicidade vigente entre a "polícia da desconfiança" e os que afirmam que "nada é mais necessário do que a verdade": na realidade, a desconfiança incondicional tende a ser a forma aparente da confiança incondicional, imanente, num valor ou necessidade máxima. Desse modo, para que se proponha uma mesma atitude *incondicional* diante da existência, faz-se necessário um saber *à parte* dessa existência. Será ele possível, para Nietzsche?

Quando, numa passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche tentou "sintetizar seu único ensinamento", não pôde deixar de ser veemente: "... É-se necessariamente, é-se um pedaço de fatalidade, pertence-se ao todo, é-se no todo — não há nada que pudesse julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não há nada fora do todo!*" (11). De fato, o aforismo de Nietzsche prossegue e deixa aparentemente "sem resposta" a questão — afinal retórica — que colocara. Uma vez refutada a possibilidade de um juízo que avalizasse a vantagem utilitária de um comportamento incondicional, ergue-se porém uma suspeita: "caso ambas — confiança e desconfiança (12) — forem necessárias", isto é, na condição de que não se procure um *escape* diante das determinações da existência, então a convicção que subjaz à crença na ciência não poderá resistir às evidências da experiência. Seguem-se, necessariamente, duas conclusões: a primeira é a de que a crença na necessidade incondicionada da verdade não pode ter sua origem (*Ursprung*) num "cálculo utilitário", visto que, por paradoxal que soe, "verdade e inverdade se mostram constantemente como úteis" (13). Nesse ponto, ecoa a argumentação já vista no excerto de *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, a negar um risco implicado em todo engano. Mas por que disso tanto difere a avaliação feita pelo espírito científico, investido de uma crença "que agora está aí incontestavelmente"?

Nietzsche não deixa de sugerir, antecipadamente, certo entorpecimento da sensibilidade do objetivo espírito científico. O cálculo utilitário não só está ausente da crença científica, como também — e aqui se tem a segunda conclusão necessária — é negligenciado pelo espírito científico, que se ergue "a despeito (*trotzdem*) de lhe ter sido constantemente demonstrada a inutilidade (*Unnützlichkeit*) e periculosidade (*Gefährlichkeit*) da vontade de verdade a todo preço". O movimento que reverte, sobre tal "vontade de verdade", os signos da inutilidade e da periculosidade, uma vez implicado, é ilustrado com a imagem da oferenda e do sacrifício, na digressão que elucida a nova expressão "a todo preço" (*um jeden Preis*, afinal outra variante de "incondicional"). Note-se, nessa imagem que redesenha o extermínio da pluralidade das crenças no "reino do conhecimento", à parte o manifesto halo religioso (atestado na expressão "altar", *Altare*), a clara sugestão de que a participação nesse extermínio não deve circunscrever apenas o cientista, podendo estender-se a um raio mais amplo de espectadores e admiradores ("nós", enfatizado por três formas verbais).

Excluída a primeira chave interpretativa, "não há outra escolha", diz Nietzsche — talvez parodiando a dicção metodológica da ciência —, a não ser interpretar a "incondicionada vontade de verdade" como uma disposição de cunho *moral*: pois tal é o terreno (*Boden*) da proposição "eu não quero enganar, nem sequer a mim mesmo" (segunda, e última, possibilidade). Mas com o depreender aí a obrigação, a interdição arbitrária, essa "tirania contra a 'natureza' e também contra a 'razão'", que caracteriza, para Nietzsche, toda moral, "em oposição ao *laisser aller*"? (14). Para que se comprove o fundamento moral dessa segunda proposição, *antes* de serem levantadas objeções a esse fundamento, é preciso que se evidencie uma divergência, um *choque* com as solicitações — por assim dizer — da natureza. E se segue uma passagem que requer muita atenção: com efeito, "basta perguntar-se fundamentalmente (*gründlich*)", diz Nietzsche,

11 *Crepúsculo dos Ídolos* , §8, "Os Quatro Grandes Erros".

12 Note-se que nesta passagem, diversamente da anterior, não se trata mais de confiança e desconfiança *incondicionais*.

13 A propósito, bastaria recordar o juízo que Nietzsche faz do fenômeno da arte, basicamente considerada uma *ilusão estimulante* æ que afirma a vida.

14 *Para Além de Bem e Mal* , §188. No mesmo texto, Nietzsche sublinha a seguir: "Isso, porém, não é ainda uma objeção contra ela".

"por que não querer enganar?, nomeadamente:

I) se houvesse a aparência — e há essa aparência — de que a vida depende de aparência (*das Leben auf Anschein angelegt wäre*), quero dizer, de erro, impostura, disfarce, cegamento, auto-cegamento (*Irrthum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung*)" (15);

II) "e se, por outro lado, a grande forma da vida (*die grosse Form des Lebens*) sempre se tivesse mostrado, de fato, do lado dos mais inescrupulosos *polytropoi*" (16).

Não há dúvidas de que Nietzsche esteja caracterizando a vida, esteja dando cores ao fundo sobre o qual há de se revelar, decisivamente, a real silhueta do propósito em questão. Entretanto, o que nos impressiona fortemente, desde o primeiro momento, é a própria capacidade de subverter as ressonâncias, as implicações retóricas de toda caracterização. De fato, acaso encontraríamos com facilidade um equivalente para o termo *aparência*, tal como Nietzsche o emprega e matiza na primeira parte dessa argumentação? O que ele entende, afinal, por aparência? Se, à época desse aforismo, está ainda em gestação o código da *vontade de potência* (17), a que recorrerá posteriormente o próprio Nietzsche, o melhor é dar ouvidos a outro excerto tomado à mesma *A Gaia Ciência*:

> " O que é agora, para mim, 'aparência'! Na verdade, não o contrário de alguma essência — o que sei eu dizer de qualquer essência, a não ser, justamente, apenas os predicados de sua aparência! Na verdade, não uma máscara morta, que se poderia pôr sobre um x desconhecido e que também se poderia retirar! *Aparência*, para mim, *é o próprio eficiente e vivente*, que vai tão longe em sua zombaria de si mesmo, a ponto de me fazer sentir que aqui há aparência e fogo-fátuo e dança de espíritos e nada mais..." (18).

Seremos obrigados a abandonar a lógica que opõe "aparência" a "essência", se quisermos compreender a definição que nos é então proposta: a vida, o próprio eficiente e vivente, *é aparência*. Não uma falsa aparência, cujos predicados jamais coincidem com os de uma essência verdadeira e dela distinta, mas a "aparência" enquanto portadora única e constante de qualquer predicado dito "essencial". Diante disso, impõe-se imediatamente a conclusão de que o propósito de "não enganar" só pode ser radicalmente alheio à economia da vida, que tem como necessidade, como sua condição necessária, exatamente aquilo que se quer, através desse propósito, abolir. Pois recusar-se a enganar significa, em suma, recusar-se a produzir uma falsa aparência, o que implica distingui-la, conseqüentemente, de uma essência verdadeira que, para Nietzsche, resta utópica. Para o filósofo, portanto, já se faz patente o cunho moral dessa disposição — isto é, o fato de ela estar regida pela negação da natureza mesma da vida-aparência. O homem que se impede de enganar se vê, assim, desfavorecido pelo dinamismo da vida, e parece mesmo não atender a uma *exigência* vital.

Diante disso, como ler a segunda parte dessa argumentação, que, em contrapartida, define aqueles que agem em consonância com a vida? Uma vez que já se demonstrou o caráter moral da proposição "eu não quero enganar, nem sequer a mim mesmo", antecipadamente sabemos que o significado dessa segunda passagem será, no máximo, enfático em relação à primeira, quando não simplesmente redundante; mas considero que seria grande pena se nos permitíssemos, com isso, negligenciar o texto de Nietzsche. Nele há, assim creio, um convite para que acompanhemos, ao lado da sagacidade do filósofo, algo da experiência do filólogo Nietzsche. A segunda passagem argumentativa está centrada sobre o adjetivo grego *polytropos*, substantivado no texto de Nietzsche sob sua forma plural. O termo tem ampla ocorrência na literatura grega, na qual se registram vários dos seus empregos e acepções. Note-se que um de seus componentes, o prefixo verbo-nominal *polys*, atinge bom número das línguas modernas, especialmente em seu léxico científico (19), tomado à tradição clássica. A um leitor entusiasta de Nietzsche, "de muitas voltas" (sentido primeiro do termo) poderia sugerir — em que pesasse a dificuldade de acomodação sintática do adjetivo — a expressão do *Eterno Retorno*; já o leitor ansioso por retratar Nietzsche como homem atraído por uma forma perversa da personalidade, ele se poderia julgar dono de uma prova irrefutável de sua tese, ao ouvir na expressão "os (homens) versáteis mais inescrupulosos"

15 Toda a série enumera atos vinculados ao domínio da "aparência" e visados pelo interdito moral.

16 Do grego *polys* ("numeroso","muito") + *tropos* ("volta, giro" ou "modo, atitude"). Portanto *polytropos* significa, primeiramente, "versátil" ou "multímodo" e, implicitamente, "experiente". O termo será, a seguir, examinado mais atentamente.

17 Para a exposição e a defesa dessa tese, ver *O Avesso da Dialética*, de Gérard Lebrun (São Paulo, Companhia das Letras, 1988).

18 *A Gaia Ciência* , §54, "A Consciência da Aparência".

19 Seja exemplo o português "politécnico", "poliglota", "polígamo", etc.

20 Há que se evitar, na leitura da expressão *unbedenklichsten polytropoi* ("inescrupulosos polytropoi", na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho), a conotação moral hoje diretamente implicada pelo termo português *escrúpulo*. O adjetivo alemão *unbedenklichsten* remete, antes, a uma operação intelectual (*denken*: "pensar, refletir"), e a expressão significa, fundamentalmente, "os *polytropoi* menos hesitantes".

21 É de se notar, como salienta Pietro Pucci, em *Odysseus Polutropos æ Intertextual readings in the Odyssey and the Iliad* (Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 24), que Odisseu partilhe o epíteto *polytropos* exclusivamente com o deus Hermes (v. *Hino Homérico a Hermes*, vv. 13 e 439). O termo, afirma o autor, "qualifica a inteira essência literal e literária de Odisseu, uma vez que ele evoca ou nomeia ao mesmo tempo suas muitas viagens, suas muitas astúcias, e suas muitas habilidades retóricas". Ao longo de seu livro, Pucci insiste várias vezes nesse último traço, recordando que *tropos* é, entre outras coisas, a própria palavra grega que designa a metáfora; como tal, o termo *polytropos* "por si mesmo nomeia a impossibilidade de se separar o sentido literal do metafórico" no verso inicial da *Odisséia*.

o mais puro elogio de um comportamento imoral (20). Considero ambas as leituras equivocadas, e creio ser indispensável, para o correto entendimento do texto, que se comece por investigar, ainda que brevemente, o significado do termo tomado à cultura grega, aqui inspiradora do filósofo.

A vida se põe ao lado dos que têm a capacidade de variar sua atitude. A compreensão imediata que temos da segunda parte da caracterização é, portanto, a de que a vida não possui direção única, roteiro previamente determinado. Mas seria isso suficiente para opô-la, de maneira precisa e enfática — como certamente era desejo de Nietzsche —, a um regime de coação? Com efeito, não haveria na opção de Nietzsche pelo termo grego alguma outra ressonância por ele proposta para marcar, afinal, a oposição da vida à moral? Convém lembrar que Nietzsche nomeava a moral "a Circe de todos os filósofos", decerto aludindo, com isso, aos terríveis encantos de que são vítimas os filósofos incapazes de pensar "além de bem e mal". Curiosamente, se partirmos da própria imagem de Circe, recordaremos de imediato um emprego do termo *polytropos* que então repercutirá, longínqua e belamente, no texto de Nietzsche. De fato, um de seus registros mais antigos, e dos mais notáveis, é aquele que se dá já na abertura da mesma epopéia de Homero, que, de resto, é muito cara à sensibilidade moderna — a *Odisséia*. O termo que, no aforismo de Nietzsche, caracteriza aqueles que são favorecidos pela vida-aparência, e que escapam habilmente à moral, é na *Odisséia* um dos adjetivos que caracterizam, como epítetos, seu principal herói, Odisseu (Ulisses, na forma latina que nos é familiar). Logo no primeiro verso do poema, se lê: "Andra moi ênnepe, moûsa, *polytropon*..." ("Canta-me, Musa, o homem *versátil*..." (21).

Cantar Odisseu *polytropos*, o herói que, após a queda de Tróia, em seu longo périplo de retorno a Ítaca, conhece ainda diversas provações — entre as quais se inclui a magia de Circe (22) —, era o propósito de Homero. Odisseu é o homem experiente e de infinitos recursos — "astucioso" ou "engenhoso", segundo as traduções mais comuns desse seu epíteto. Mas a astúcia e o engenho de Odisseu são palavras que remetem o leitor a um registro elevado, que traduz mal a concretude da experiência do herói, bem retratada em *polytropos*, termo que ademais não o vincula necessariamente à posse de um saber. Odisseu não é propriamente um *sábio*, adverte Giorgio Colli: "sábio não é o rico em experiências, o que se sobressai em habilidade técnica, destreza, expedientes, tal como ocorre na idade homérica" (23). É bastante curioso, afinal, o esforço que temos de fazer na tradução desse epíteto homérico, tradução que mereceu, em nosso século, o comentário de um grande poeta, Ezra Pound, numa passagem em que não faltam ressonâncias — talvez involuntárias — da linguagem de Nietzsche:

> "Odisseu é ainda 'demasiado humano'; não é de nenhum modo um presunçoso ou uma bela figura de tapeçaria [...] A única tradução legível que conheço desse aspecto de Homero foi feita por Amadis Jamyn, secretário e leitor regular do Rei (Henrique III da França). Ele se refere a Odisseu como "ce rusé personnage" (esse ladino personagem).
> É impossível trocar Odisseu pelo Enéias de Virgílio. Odisseu é positivamente o 'sujeito sabido', o matreiro, o obstinado Odisseu. A maioria dos seus companheiros parece sofrer de algo que deve ter sido o equivalente grego da neurose de guerra" (24).

Virgílio e seu piedoso Enéias podem suportar essas observações de Pound. O que se deseja, afinal, é simplesmente reverter ao herói homérico o traço de um claro afastamento das categorias morais a ele posteriores. Odisseu não é, como o herói da *Eneida*, aquele que resiste por uma severa obediência às prescrições dos deuses e da Fortuna, mas sim, e por excelência, o homem multifário, capaz de enfrentar qualquer impasse por conseguir tirar partido do que os gregos denominavam *métis* — a aptidão para a clara percepção e superação de um obstáculo da práxis (25). Se a leitura procede, Odisseu, o fino calculista e exímio *enganador*, aquele que Dante viria a confinar como falsário num dos círculos de seu *Inferno* (26), é um modelo que fortemente se indicia nessa passagem do aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, e ao qual convém atentar. Em apoio a essa leitura, creio que falará decisivamente outro aforismo de Nietzsche, presente em *Aurora* e significativamente intitulado "Ideal Grego", no qual o

22 Como observa o mesmo Pietro Pucci (op. cit.), afora seu emprego no proêmio da *Odisséia*, o epíteto *polytropos* ocorre apenas uma vez em toda a epopéia, exatamente no momento que Circe reconhece Odisseu (*Odisséia*, X, vv. 330-332). Percebendo que sua poção mágica não tem, sobre ele, o mesmo efeito que tivera sobre seus companheiros (transformados em porcos), a deusa se recorda do aviso do deus Hermes, que a prevenira da chegada do herói.

23 Giorgio Colli, "A Loucura É a Fonte da Sabedoria" in *O Nascimento da Filosofia (La Nascita della Filosofia)*, Campinas, Edunicamp, 1992. Colli é o responsável, com Mazzino Montinari, pela edição crítica da obra de Nietzsche (*Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Walter de Gruyter, Berlin-New York).

24 Ezra Pound, *ABC da Literatura (ABC of Reading)*, tradução de Augusto de Campos e José Paulo Paes, São Paulo, Cultrix, 1978.

25 Para o estudo aprofundado do vocabulário relacionado à *métis* na antiguidade grega, é preciso remontar ao fundamental *Les Ruses de l'Intelligence: la "mètis" des Grecs*, de Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant (Paris, Flammarion, 1974). Odisseu, "la ruse fait homme" (p. 30), e seus múltiplos epítetos, entre os quais *polymetis*, são aí objeto recorrente (ver, porém, especialmente, toda a primeira parte do livro, intitulada "Les Jeux de la Ruse"). Essa obra é um marco na investigação ampla e sistemática de formas de inteligência e de pensamento que, marginalizadas pela filosofia do IV século a.C., ficariam ausentes do auto-retrato que a Grécia antiga propôs ao Ocidente.

26 *Inferno*, 26, 90.

filósofo esclarece, com a devida ênfase, a interpretação e o uso que faz da figura de Odisseu *polytropos*:

> "O que os gregos admiravam em Ulisses? Antes de tudo, a aptidão à mentira e às represálias terríveis e dissimuladas; um modo de ser à altura das circunstâncias; de se mostrar, se preciso, mais nobre que o mais nobre; o poder de ser aquilo que se quer ser; a tenacidade heróica; a arte de pôr em operação todos os meios; o ter espírito — seu espírito é admirado pelos deuses, eles sorriem quando pensam nele — : tudo isso constitui o ideal grego! E o mais curioso de tudo é que *a oposição da aparência à essência não é aí nem percebida nem, em conseqüência, apreciada moralmente*. Jamais houve comediantes assim tão consumados!".

Nietzsche demonstra assim, *por duas vezes*, o cunho moral da proposição "eu não quero enganar, nem sequer a mim mesmo", e poderá então, na seqüência do aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, submeter a um novo julgamento a "incondicionada vontade de verdade" que subjaz a esse propósito. No contexto vital — o único decisivo —, uma vez que a vida tem na inverdade sua condição de possibilidade (27), o que poderia significar "um tal propósito"? Uma vez mais, o filósofo é cuidadoso com as possibilidades de significação: "interpretado brandamente", esse propósito poderia ser tomado como "um quixotismo, um pequeno desatino entusiasta" (*eine Don-Quixoterie, ein kleiner schwärmerischer Aberwitz*) — como já sugerido no segundo segmento, uma exaltação conseqüente de um embotamento, de um alheamento do espírito. Mas esse propósito poderia ser algo "ainda pior, ou seja, um princípio destrutivo, hostil à vida" (*ein lebensfeindliches zerstörerisches Prinzip*): sob essa derradeira hipótese, a mesma vontade incondicionada equivaleria a uma "velada vontade de morte" (*ein versteckter Wille zum Tode*). Essa passagem do aforismo repercute com precisão na terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*: "A ciência é hoje um esconderijo (*Versteck*) para toda espécie de desânimo, descrença, verme corrosivo, *despectio sui*, má consciência" (28).

Nietzsche desentranha, assim, a última implicação desse propósito incondicionado. Entretanto, ao invés de desferir na disciplina do espírito científico os aguardados golpes finais que o leitor, tendo passado pelo suspense do corredor lógico, quer ver perfeitos, Nietzsche prefere retomar, nessa altura de sua reflexão, uma problematização genérica da moral, e é precisamente esse fato que deve receber nossa máxima atenção. Para Nietzsche, a questão da fundamentação da atividade científica ("por que ciência?" (29) *reconduz* (*führt...zurück*) ao problema moral (*das moralische Problem*). Longe de ser a instância decisiva, apaziguadora dos conflitos de valor, a moral deve ser tomada não como limite da disposição crítica, mas como problema: "Para que em geral moral, em face da radical imoralidade da natureza e da história" (30), da própria vida? Curiosa enumeração de Nietzsche (*Leben, Natur, Geschichte*), que estende de maneira enfática a imoralidade da vida — talvez demasiado abstrata até aqui — à concretude natural e histórica. O efeito importante dessa enumeração, note-se, é o de subtrair a última paternidade plausível (a histórica ou consuetudinária) ao fenômeno moral. Destituída de enraizamento biológico e temporal, restaria ainda pertinência à lei moral?

Resta à moral apenas uma característica: um querer ser *à parte*, ser um *extra* em face dos condicionamentos da vitalidade, um afirmar o incondicionado. "Sem dúvida nenhuma, o verídico (*der Wahrhaftige*), naquele sentido temerário e último (isto é, 'nada é mais necessário do que a verdade'), como o pressupõe a crença na ciência, afirma com isso *um outro mundo* (*eine andre Welt*) do que o da vida, da natureza e da história" — à exata semelhança da moral. Insisto nessa lembrança pois, a partir desse ponto, o texto de Nietzsche exige, em sua extrema concisão, uma série de correspondências que complementem a crítica econômica — e nem por isso incompleta — do final do aforismo.

A eleição de "um outro mundo" (do incondicionado) não seria dramática se não acarretasse, segundo Nietzsche, a negação do "nosso mundo" (*unsre Welt*), como sua condição necessária. No embate da vida com os propósitos morais, afirmados num dado grau (a exemplo da crença científica), faz-se sensível um choque entre dois âmbitos de valores excludentes. Assim, o âmbito de valores

27 *Para Além de Bem e Mal* , §4.

28 *Para a Genealogia da Moral*, §23.

29 Questão cuidadosamente discutida na referida terceira dissertação de sua posterior *Para a Genealogia da Moral*, notadamente em seu §24.

30 *Aurora* , "Prefácio" (1886), §3.

da veracidade só pode restar num espaço outro que o da vida, a ela não se pode integrar ou conformar, pois ambos se impossibilitam mutuamente, por princípio. Nosso mundo é o *reverso* (*Gegenstück*) desse outro mundo: dizer sim a um (*ja sagen*) leva a negar o outro (*verneinen*), inapelavelmente.

"Já se terá compreendido aonde quero chegar" — uma vez mais, é o próprio Nietzsche quem nos auxilia: nossa crença na ciência, na verdade como necessidade máxima e incondicionada, repousa ainda sobre "*uma crença metafísica*" (*ein metaphysischer Glaube*). É a insistência na constituição de um além-mundo, de um mundo ideal, de valores "em-si" (incondicionados, apartados de toda contingência), é essa insistência que opera em nossa crença na ciência. Vale recordar que, segundo Nietzsche, "a crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores" (31), em sua antinomia, independência, possibilidade de origem própria, em sua fundamentação "no seio do ser". Temos, assim, a origem do impasse anterior.

Retoma-se, com isso, a tese lançada no título do aforismo: "nós, os conhecedores de hoje, os sem-Deus (*Gottlosen*) e os anti-metafísicos" — nós que aparentemente negamos crenças religiosas e metafísicas em favor da objetividade laica da ciência —, nós não extinguimos o "incêndio" (*Brand* (32)) que uma crença milenar favoreceu extremamente: a crença na equação da verdade e da divindade. Nietzsche imediata e explicitamente aponta os pilares dessa crença milenar, naturalmente dois de seus maiores alvos, o platonismo e o cristianismo, e insiste no símile entre eles, em que pese o caráter reconhecidamente polêmico da inspiração platônica da mitologia cristã. De minha parte, tenho dificuldade em aceitar que o "deus máximo" para Platão seja a Verdade, como então sugere Nietzsche, pela simples segurança de que, se houver tal visão no pensamento do filósofo grego, ela estará preenchida, antes, pela "Idéia" do *Bem*. Por outro lado, a atitude de Nietzsche será mais compreensível se notarmos que nesse momento seu interesse não estava voltado propriamente para uma reavaliação da filosofia de Platão, mas sobretudo para a sugestão da existência de uma tradição *insuspeita*. Seu intuito maior poderia ser o de apontar, nessa crença, certa dimensão de herança inconsciente, que a tornaria capaz de insistir através de sistemas reconhecidos, a princípio, como distintos.

Chega-se ao período final do texto, que enumera três hipóteses que restam, sedutoramente, à reflexão do leitor. Seria ingênuo, inicialmente, tomar dois recursos retóricos como dificuldades lógicas. Na verdade, é possível reduzir as três hipóteses a uma só: a da falência do plano metafísico. Já o aparente paradoxo final, que poderia criar um impasse, se resolve com uma consulta ao "dicionário" criado pelo próprio texto de Nietzsche. A crença de que "Deus é a verdade, a verdade é divina" poderá se enfraquecer, afirma Nietzsche, "se nada mais — a não ser o erro, a cegueira, a mentira (*die Lüge*) — se revelar como divino." É preciso então lembrar que, nesse caso, o que se estaria divinizando — involuntariamente, como Nietzsche certa vez frisou — seria a própria *vida*, pois o que são os deuses remanescentes senão as próprias condições necessárias da vida-aparência? Trata-se de uma subversão por princípio. Desse modo, a frase final do aforismo já não poderá soar como blasfêmia, ou libelo provocador, mas antes como o exato reconhecimento daquilo que não se quis reconhecer: "Deus mesmo" (*Gott selbst*), uma ficção, pode se demonstrar como "nossa mais longa mentira" (*unsre längste Lüge*) — entenda-se, como uma especial condição necessária à vida, isto é, a serviço da vida. Resta aos homens, porém, assumir as ficções que produzem enquanto tais, sem recair na crença metafísica da antinomia dos valores, que todo o período final do aforismo fez sucumbir, sem a intenção de criar paradoxos fáceis — esses, de resto, só válidos no regime daquela antinomia, e não mais após ter sido sugerida a "transvaloração de todos os valores", exigida a partir da queda do plano metafísico (o plano incondicionado).

Tendo acompanhado o aforismo de Nietzsche, podemos agora voltar às questões levantadas no início deste texto. Claro está que não nos contentaremos mais com a fórmula "opositor frontal do espírito científico", que não conserva parte sequer do movimento do aforismo. Entretanto, antes de abandoná-la, convém justamente sondar o que nela se investiu, e do que ela pode ser signo. Lembremos, inicialmente, que a maior desvantagem do título "opositor da ciência" era o de sugerir o caráter absoluto de uma disposição (a

31 *Para Além de Bem e Mal*, §2.

32 Permito-me discordar, aqui, da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, de resto, a meu ver, justamente respeitada. Ocorre que a tradução proposta não reproduz o aspecto grandiosamente negativo que o termo *Brand* deve adquirir nesse contexto. Pierre Klossowski, um dos tradutores da edição Colli-Montinari das obras de Nietzsche em francês, parece-me ter conseguido responder melhor ao original: "*nous puisons encore notre feu à l'incendie qu'une croyance millénaire a enflammé*" (*Le Gai Savoir* æ *Fragments Posthumes (1881-1882)*, Paris, Gallimard, 1967 — tomo V de *Friedrich Nietzsche. Oeuvres Philosophiques Complètes*).

crítica) e, por outro lado, de um disponível como objeto (a ciência). Desde logo, o que poderíamos fazer de certas declarações do filósofo, como esta: "haveria ali (na ciência), precisamente, tanto de útil para fazer... Eu não contradigo; o que eu menos gostaria seria de corromper o prazer desses honrados trabalhadores com seu ofício: *pois eu me alegro com seu trabalho*" (33)? Da mesma maneira, é preciso destacar que a crítica de Nietzsche não se endereça a um objeto previamente conhecido, mas antes o constitui — com inegável surpresa.

Sem poder reconstruir aqui a ampla reflexão que Nietzsche dedicou à ciência (34), podemos contudo dizer, a partir do aforismo lido, que o filósofo não elegeu, como princípio de sua crítica, uma incursão pelo trabalho experimental daquela atividade, o que o levaria, possivelmente, ao maior mosaico já sonhado pelo homem: pouco falta para que a civilização adentre o laboratório que será o século XX. Tampouco se interessou, pelo menos nesse momento, pela já vasta coleção de teorias científicas, hoje vasculhadas pela historiografia epistemológica. E, por outro lado, pacificamente concordaremos com a afirmação de que a crítica da ciência, em Nietzsche, envolve a visão de um processo, um desentranhar as raízes da disciplina científica, uma vez que essa crítica está diretamente vinculada à sua crítica das normas morais, que, por sua vez, só adquire seu sentido quando integrada à crítica por ele movida contra a tradição metafísica da filosofia. É essa mesma tradição que recebe, afinal, a oposição frontal de Nietzsche, e é a sua presença latente na disciplina científica que esclarece a crítica do filósofo à ciência (35). No entanto, falta ainda definir o momento mesmo em que a atividade científica, enquanto *acontecimento*, enquanto fenômeno que ganhará a cena pública do final do século XIX, se torna relevante e, aos olhos de Nietzsche, suspeita.

Nietzsche decidiu realizar uma crítica da ciência — segundo me parece e como agora desejo explicitar — a partir do prisma da inserção social dessa atividade em sua época, do prestígio que a avaliação pública então lhe concedeu, diga-se mais, da difusão e recepção eufóricas do conhecimento científico como *boa nova*. É contra "um tal alarido e tagarelice de agitadores" que se ergue a crítica de Nietzsche, afirmando que "esses corneteiros da efetividade são maus musicistas", e notando que em suas vozes não se pode ouvir, finalmente, a *profundeza da consciência científica* — "pois hoje a consciência científica é um *abismo*" (36). Essa última e enigmática expressão, não será ela uma nova imagem para descrever a economia intelectual resultante da queda do plano metafísico? É bastante provável. De todo modo, é patente que a constante tendência intelectual para a arquitetação de um plano incondicionado não era, então, desarmada pelo discurso científico, que antes acabava mobilizado, paradoxalmente, em favor da segurança de uma convicção (*Ueberzeugung*) (37).

Com efeito, quando Nietzsche afirma que sua época necessita de um antídoto face ao conhecimento, ou quando diagnostica como doentio o período que expõe em suas "vitrinas" um "puro conhecer isento de vontade" (38), ele certamente não deseja realizar uma crítica obscura, cujas motivações não possamos depreender. Nesse sentido, é importante notar que quando censura Spencer, ou quando contesta (não sem humor) Darwin (39), Nietzsche já se interessa por investir contra expressões que, tornadas instantaneamente lugares-comuns, conhecerão pouco mais tarde uma duvidosa celebridade: "seleção natural", "teoria da adaptação", etc. No tocante a essa freqüente intersecção de formas cristalizadas da linguagem com a construção da crença-convicção, convém não esquecer certa visualização da história como *Weltprozess*, que mereceu o sarcasmo de Nietzsche, mas cuja força, assim como o prestígio equívoco da ciência, não acabou.

Algo da alta tensão retórica do aforismo nietzschiano, assim como nossa constante sede de absolutos, nos levava a querer vê-lo, um dia, como "opositor do espírito científico". Revisitado o seu texto, vê-se a crítica de Nietzsche voltada não contra a ciência (e que sentido faria essa oposição?) (40), mas contra as crenças que nela se dissimulam ou dela se alimentam, sem admitir o investimento aí realizado, ou a problematização dos valores que acarretam.

A ciência, essa, "fora de todas as culturas equívocas", pôde um dia ser gaia (41).

33 *Para a Genealogia da Moral*, III, §23.

34 A "crítica da ciência" responde pelo vigor de muitas páginas, notadamente: *A Gaia Ciência* (livro V), *Para a Genealogia da Moral* (III, §23 a 27), e os prefácios a *Aurora* (o de 1886) e a *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música* (intitulado "Ensaio de Autocrítica").

35 Na mesma linha de leitura, desenvolveu-se o trabalho paciente e esclarecedor de Jean Granier, *Le Problème de la Verité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris, Seuil, 1966). Ver aí, especialmente, o capítulo "Le Rationalisme Scientifique, Conséquence de la Métaphysique".

36 Ainda *Para a Genealogia da Moral*, III, §23.

37 O termo português, assim como o alemão, prende-se ao verbo "convencer" (*überzeugen*), o que sugere a matriz de um circuito oral de coação, possivelmente visado por Nietzsche.

38 *Para Além de Bem e Mal*, VI, §208.

39 Sobre Spencer, ver *Para a Genealogia da Moral*, II, §12; quanto a Darwin, ver *Crepúsculo dos Ídolos*, §14 (intitulado "Incursões de um Extemporâneo"), onde Nietzsche afirma: "É preciso não confundir Malthus com a natureza".

40 Uma tal oposição poderia configurar uma estratégia intelectual altamente contraditória e, afinal, irracionalista. Contra um tal equívoco de visão da relação da filosofia de Nietzsche com o discurso científico, podem ser úteis as breves e finas observações de Paul de Man ("Genesis and Genealogy" in *Allegories of Reading — Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven and London, Yale University Press, 1979, especialmente pp. 85-6).

41 "A Gaia Ciência", in *Ecce Homo*.