

Verdade, interpretação e justiça segundo Nietzsche^{*,**}

Blaise Benoit^{***}

Resumo: Se Nietzsche critica o próprio conceito de verdade (*Wahrheit*), ele emprega, no entanto, com muita regularidade essa expressão, como em *Ecce homo* e em *O Anticristo*. Apontar essa tensão é insuficiente: há uma contradição ou antes uma polissemia? Este estudo, que distingue o perspectivismo (*Perspektivismus*) e o relativismo (*Relativismus*), examina os diferentes sentidos de “verdade” na obra de Nietzsche a fim de construir uma resposta a essa questão. Ela mostra que a verdade depende da interpretação (*Auslegung, Ausdeutung, Interpretation*) em busca de justiça, ainda que essa orientação continue problemática.

Palavras-chave: interpretação, justiça, relativismo, perspectivismo.

* Tradução de Márcio José Silveira Lima.

** Este estudo é uma versão revisada de um artigo intitulado “Vérité et perspectivisme selon Nietzsche” (Verdade e perspectivismo segundo Nietzsche) publicado nos *Cahiers Philosophiques*, Paris, éd. Vrin, n°1/2021. Nossos agradecimentos às éditions Vrin por ter autorizado a publicação desta versão retrabalhada.

*** Centre Atlantique de Philosophie, Nantes, França.

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6981-7236>

Correio eletrônico: blaise.Benoit@univ-nantes.fr

Benoit, B.

À Senhora Professora Marton,
Com todo o meu reconhecimento.

Se a filosofia nietzschiana se declara “além do bem e do mal”, não seria apropriado situá-la também “além do verdadeiro e do falso”? Segundo Nietzsche, com efeito, “Não existe ‘verdade [Wahrheit]’” (NF/FP 1885-1886, 2 [108], KSA 12.114) e isso não é grave. Ao contrário, trata-se de uma boa nova, que garante nosso apego à vida. Assim, em vez de procurar em vão a adequação com o mundo, os filósofos, cuja chegada Nietzsche espera e prepara, terão a tarefa de criar os valores fecundos a fim de trabalhar para a elevação da civilização (JGB/BM 210-213, KSA 5. 142-149). Pois bem, mas a filosofia de Nietzsche realmente pôs fim à verdade?¹ Apesar de seus ataques repetidos contra a ontologia, esse pensamento não se esforça até seu termo para exumar uma enigmática realidade extradiscursiva, a verdade sendo considerada como “o mais duro dos serviços” (AC/AC 50, KSA 6.230)?² Em todo caso, é possível considerar uma redefinição nietzschiana da verdade no âmbito do pragmatismo.³ Portanto, Nietzsche eleva a interpretação ao primeiro plano de sua filosofia, para além da verdade. Com isso, não se abre um caminho para o relativismo? Qual?⁴ Ou se abre para o perspectivismo⁵? Qual seria então a vocação desse perspectivismo: servir, à sua maneira, à verdade ou contribuir para superá-la, doravante sendo considerado

1 Sobre esse ponto muito comentando, consultar: Schacht, 1983, reed. 1992, Cap. II, “*Truth and Knowledge*”, p. 52-117; Stegmaier, 1985, p. 69-85; Clark, 1990.

2 Bouveresse (2016) propõe uma leitura que encontra a distinção entre o *ser-verdadeiro* e o assentimento ao verdadeiro em *O Anticristo*. Essa distinção nos convida, contra a interpretação da obra de Nietzsche por Foucault, a não tomar a verdade por um simples efeito do discurso.

3 Entre outras: Granier, 1966 (p. 482-487 especialmente); Gori, 2016.

4 Stellino e Tinland (Org.), 2019. Consultar em especial: Olivier Tinland, “À guisa de introdução: Nietzsche à prova dos relativismos”, p. 11-34.

5 Sobre esse ponto, consultar: Kaufmann, 1950, 3ª 1968, Part I, “*Background*”, 2. “*Nietzsche’s method*”, p. 72-95; Gerhardt, 1989, p. 260-281; Marton, 1990, 3ª éd. 2010, Capítulo VI: “*Perspectivismo e experimentalismo*”, p. 203-232.

mais importante filosoficamente produzir do que desvelar? Só o estudo dos diferentes sentidos de “verdade” na obra de Nietzsche pode evitar de transformar essas tensões em contradições insuperáveis. No fim desse percurso, será possível então considerar a relação complexa entre verdade e justiça no universo desse pensador.

Da impossibilidade da adequação à existência de verdades relativas

A constatação foi feita com frequência: Nietzsche rejeita a verdade enquanto continua apelando regularmente a essa noção. Na filosofia de Nietzsche, desde o início a complexidade desse processo é patente.

Em *O nascimento da tragédia*, Sócrates representa o tipo de “homem teórico”, que, a cada desvelamento de uma face da realidade, não cessa de perseguir o objetivo de desnudá-la, ao contrário do fascínio que o artista ainda experimenta pelo “que permanece velado, mesmo depois desse desvelamento” (GT/ NT 15, KSA 1.98). Essa obsessão é delirante. Ela daria a impressão de “querer cavar um buraco atravessando a terra” (GT/NT 15, KSA 1.98). Portanto, com Sócrates, surge a “crença inabalável de que o pensamento, seguindo o fio condutor da causalidade, atinge os mais profundos abismos do ser” (GT/NT 15, KSA 1.99). Essa “ilusão” se torna o “instinto” condutor da ciência, que, atingindo seus limites, mostra que ela eleva em definitivo a arte (GT/NT 15, KSA 1.99). Em consequência, a verdade como a revelação do fundamento último da realidade é uma”. Entretanto, em *O nascimento da tragédia* Nietzsche não emprega uma “metafísica de artista (GT/NT, Ensaio de autocrítica, 2, KSA 1.17; 5, KSA 1.13; 7, KSA 1.21)”? Dioniso não é o fundo de todas as coisas, exumado pela tragédia? Nota-se que, nessa obra, Nietzsche emprega um léxico metafísico, em especial com o Uno-Primordial (*Ur-Eine*) e o ser originário (*Ursein, Urwesen*). Mas, em vez de concordar com o projeto de desenvolvimento de

um princípio substancial idêntico a si⁶, essa metafísica celebra a arte como o movimento interno da realidade: a referência a um ser original unitário é indissociável de uma dinâmica de contradição – a contradição eterna (*ewige Widerspruch*), a contradição originária (*Urwiderspruch*) – que é a da vida. Dioniso, tanto quanto Apolo, é um impulso (*Trieb*, GT/NT 1, KSA 1.25) da natureza (GT/NT 2, KSA 1.31).⁷ O conflito entre esses dois “impulsos artísticos” (GT/NT 2, KSA 1.31) move a realidade, ou seja, a arte como vir-a-ser, produtora de ilusão. Como afirma uma fábula elaborada por Nietzsche em *Sobre o pathos da verdade*, “a verdade [*Wahrheit*] o levaria [o homem] ao desespero e à aniquilação: a verdade [*Wahrheit*] de sua condição de eterno condenado à inverdade [*Unwahrheit*]”, donde a necessidade de reconhecer a potência superior da arte, que “quer a vida” (CV/CP: 1. Sobre o *pathos da verdade*, KSA 1.760).

Sobre verdade e mentira no sentido extramoral começa com uma versão abreviada dessa fábula (WL/VM 1, KSA 1.875) e, em uma análise célebre, mostra que a linguagem não pode exprimir adequadamente a realidade na medida em que, da excitação nervosa à imagem e depois ao som, há apenas realidade transposta (WL/VM 1, KSA 1.878). Essas transposições provêm da “criação artística” (WL/VM 1, KSA 1.886). Em outras palavras, segundo Nietzsche, “entre duas esferas absolutamente distintas como são o sujeito e o objeto, não há [...] nenhuma exatidão [*Richtigkeit*], [...] mas no máximo uma relação *estética*, isto é, [...] uma transposição aproximativa, uma tradução balbuciante em uma língua completamente estrangeira” (WL/VM 1, KSA 1.884). Todo referente permanece em si mesmo inacessível: estamos em contato apenas com as “relações das coisas aos homens” (WL/VM 1, KSA 1.879). Isso porque, contra

6 Haar, 1993, p. 72-74; Haar, 1998, p. 123-124.

7 Para as relações entre Apolo e Dioniso, consultar: Marton, 2014, Capítulo 1: “O nascimento da tragédia. Da superação dos opostos à filosofia dos antagonismos”, p. 17-32.

Schopenhauer,⁸ “a “coisa em si” (que seria precisamente a verdade pura e sem consequência) permanece totalmente elusiva” (WL/VM 1, KSA 1.879). Nietzsche redefine então a noção de verdade a partir de seu uso:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas [*menschlichen Relationen*], que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo solidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões [*Illusionen*], das quais se esqueceu que o são [...] (WL/VM 1, KSA 1.880-881, tradução de RRTF)⁹.

Se essa passagem desmitifica o ideal, enfatizando o caráter ilusório da pretensão de ter acesso ao “em si”, o ângulo relacional que ela descreve não implica necessariamente em uma desqualificação definitiva da noção de verdade. No entanto, conceituar empobrece nossas intuições e, por extensão, o mundo. Inserida à força na ordem própria de um columbário romano, a vida móvel e multiforme está condenada a extinguir-se (WL/VM 1, KSA 1.882). Assim, quando subsumimos certas partes da realidade a conceitos que nós mesmos forjamos pelo viés da abstração esquematizante “uma verdade certamente é trazida à luz, mas seu valor é limitado” (WL/VM 1, KSA 1.883). A adequação, porém, é patente, mesmo se ela resulta do preconceito contestável segundo o qual o homem tem a vocação para ser a “medida de todas as coisas” (WL/VM 1, KSA 1.883); Nietzsche considera a tese de Protágoras¹⁰ como o alicerce do “antropomorfismo” entendido como a projeção de conceitos fixos moldados pelo homem

8 Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, Complementos do livro II, cap. 18: “Sobre a cognoscibilidade da coisa em si” e capítulo 25: “Considerações transcendentais sobre a vontade como coisa em si”, 2009, respectivamente p. 1447-1462 e p. 1657-1672.

9 Quando for o caso, serão usadas as traduções de Nietzsche para o português feitas por Rubens Rodrigues Torres Filho, Paulo César de Souza e André Luís Mota Itaparica, que serão indicadas, respectivamente, pelas siglas RRTF, PCS e ALMI. As obras utilizadas constam nas referências (NT).

10 Platão, *Crátilo*, 385 e - 386 a; *Teeteto*, 152 a.

sobre uma realidade em constante mudança. A adequação mais pobre é própria da “verdade na forma de tautologias, quer dizer, de cascas vazias” (WL/VM 1, KSA 1.878): o pensamento aí estabelece unicamente uma correspondência consigo mesmo. Sem pretender revelar a complexidade movente do vir-a-ser, é possível também chegar a julgamentos de acordo com um real esquematizado: verdades sem muito valor, mas ainda assim verdades. Como Nietzsche afirma em outro contexto, “existe um grande número de verdades indiferentes” (HL/Co. Ext. II 6, KSA 1.287).

Subsumir o real sob uma classificação conceitual, mesmo de vasta amplitude, é por certo redutor, mas exprime “aquele rigor e aquela frieza que são próprios da matemática” (WL/VM 1, KSA 1.882). Esse emblema da ciência é considerado mais tarde como uma falta de gosto: “queremos realmente degradar de tal forma a existência até reduzi-la a um exercício de escravo do cálculo, de um matemático recluso em seu gabinete de trabalho?” (FW/GC 373, KSA 3.625). Considerar o real pelo ângulo da matematização é como apreciar uma melodia “a partir da quantidade de coisas que nela pode ser contada, calculada, reduzida a fórmulas” (FW/GC 373, KSA 3.626): um desperdício gigante, segundo Nietzsche. As ciências experimentais, e mais particularmente a física, não explicam o mundo, mas o reorganizam “em nosso favor” (JGB/BM 14, KSA 5.28), em outras palavras, a partir de uma conceituação proveniente de nossos juízos de valor (JGB/BM 22, KSA 5.37). Todavia, de modo algum, essas objeções principais impedem de valorizar as ciências: certamente, elas apenas resvalam na realidade (MA I/HH I 256, KSA 2.212), mas os métodos científicos ensinam a prudência e protegem, pois, das convicções (Überzeugungen, MA I/HH I 635, KSA 2. 360-361) que pretendem indevidamente ter acesso a uma “verdade incondicional” (MA I/HH I 630, KSA 2.356). As verdades que podemos alcançar são “humanas, demasiado humanas”, ou seja, necessariamente relativas. A relatividade evocada aqui é menos o

efeito anárquico da arbitrariedade individual do que o resultado da operação do intelecto humano em geral. Este último acolhe, antes de tudo, a diversidade polimorfa do real como petrificação e compartimentação (conceitualização fundada sobre a abstração); em seguida, projeta o fruto de sua esquematização sobre a vasta extensão móvel da diversidade sensível, pretendendo trazer à luz do dia uma correspondência fluida entre o pensamento e o real, enquanto esse ajuste laborioso não pode ser realizado sem perdas. Esse duplo movimento constrói um mundo regular, acessível, que permite uma conservação (*Erhaltung*) do homem (WL/VM I, KSA I.876-878).

Uma primeira etapa do percurso nietzschiano centrado na verdade pode, portanto, ser delimitado assim: contra Schopenhauer que declara a coisa em si conhecível, importa reafirmar o seu caráter inacessível. Esse caminho significa menos um retorno ao kantismo do que sua reinterpretação como ceticismo perturbador para a existência.¹¹ Podendo tornar a vida insuportável, essa afirmação do “*x* enigmático da coisa em si” (WL/VM I, KSA I.879) pressiona para que se tome como verdadeiros os enunciados simplificadores, caso preservem a existência. A célebre fórmula do último ano de vida consciente de Nietzsche segundo a qual “*temos a arte para que a verdade não nos mate*” (Nachlass/FP 1888, 16 [40] <6>, KSA 13.500) pode, pois, ser entendida de dois modos: a força da arte impele ao afastamento da verdade; a força vital da arte forja verdades.

Das “verdades” como erros fecundos às interpretações perspectivistas

Como analisar mais precisamente a autoconservação vital produtora de verdades? Nietzsche indica que, quando julgamos, o apego à vida repele a dor (*Schmerz*) ou mesmo simplesmente o desprazer (*Unlust*), e nos orienta para o prazer (*Lust*, MA I/HH I 18,

¹¹ Salanskis, 2010, p. 309-332.

KSA 2.38-40). Ele apresenta igualmente a utilidade (*Nützlichkeit*) como força motriz da busca pela verdade (FW/GC 110, KSA 3.469-471). O leitor é então tentado a propor uma reconciliação entre a investigação nietzschiana e o pragmatismo. Com efeito, William James afirma de maneira geral que “o método pragmático visa interpretar cada noção em função de suas consequências práticas”,¹² antes de especificar os contornos de uma teoria da verdade: “quando um momento de nossa experiência, seja qual for, nos inspira um pensamento verdadeiro, significa que, cedo ou tarde, guiados por ele, mergulhamos de novo nos fatos da experiência para estabelecer com eles relações proveitosas”.¹³ Todavia, a semelhança permanece superficial¹⁴ porque Nietzsche reduz a verdade ao erro (*Irrthum*). De acordo com ele, é no período da sedimentação dos hábitos fecundos para a existência que as “verdades” se instalam e perduram. O plural é utilizado com frequência, assim como a aspas, que asseguram o distanciamento porque a verdade, bem aquém dos procedimentos demonstrativos elaborados pela razão mais rigorosa, é reabsorvida em afirmações justificadas por sua antiguidade, por mais aproximativas que sejam.¹⁵

Entretanto, o simples fato de denominar esses enunciados de erros não pressupõe a ideia de verdade? A primeira seção do primeiro volume de *Humano, demasiado humano* convida, ao contrário, a inverter o que se considera vir “primeiro” e o que se considera aparecer por “último”¹⁶. Enquanto a “filosofia metafísica” parte da “coisa em si” – entendida largamente como princípio dotado de

12 James, 2007, p. 113.

13 James, 2007, p. 229.

14 Por exemplo, após ter o mostrado a convergência entre o propósito de Nietzsche e um certo “pragmatismo vital”, Granier destaca os limites dessa aproximação (Granier, 1966, p. 487-493).

15 Por exemplo: FW/GC 110, KSA 3.469. Sobre esse ponto, consultar: Wotling, 2008, p. 41: “La vérité est du vieux faux, en quelque sorte” (A verdade é uma velha falsa, por assim dizer).

16 O título completo dessa primeira seção é: “Das coisas primeiras e últimas”. Em 1888, Nietzsche retorna a essa confusão: GD/CI, III 4, KSA 6.76.

uma consistência ontológica –, considerando tal oposição concreta apenas como privação do ser, a filosofia histórica recusa a existência de opostos radicalmente separados e substitui a polaridade estrita por uma mudança em forma de sublimação. O erro não é uma alteração da verdade em si: Nietzsche afasta-se de um fundamento e, em um vocabulário ainda pré-genealógico, convida a pensar em uma “proveniência” e em “começos” confusos, uma “*química* das representações e dos sentimentos” e por isso estabelece que “a verdade” possivelmente provém de “erros” (MA I/HH I 1, KSA 2.23-24). Em consequência, “não há opostos, mas apenas diferenças de graus” (MA II/HH II, WS/AS 67, KSA 2.582), de sorte que verdade e erro se diluem na aparência (*Schein*), a ser compreendida – pelas mesmas razões – menos como a oposição da realidade do que como modo de expressão da realidade artística:

Sim, o que vos obriga, em geral, a admitir uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Não basta admitir graus de aparência [*Scheinbarkeit*] e como que sombras mais claras e mais escuras e tonalidades gerais da aparência – diferentes *valeurs*, para falar a linguagem dos pintores? (JGB/BM 34, KSA 5.53-54, Tradução de RRTF).

Esse esforço para ultrapassar o dualismo usualmente instaurado entre verdade e erro é recorrente no pensamento de Nietzsche,¹⁷ que deve ser considerado, para além do recurso à noção de aparência, como uma filosofia da interpretação (*Ausdeutung, Auslegung, Interpretation*).¹⁸ Mas interpretar é ultrapassar a orientação em direção à verdade ou tentar rematá-la?

17 Principalmente, JGB/BM 2, KSA 5.16-17, assim como GD/CI, IV, “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por tornar-se uma fábula”, KSA 6.80-81, completam as referências anteriores aos dois volumes de *Humano, demasiado humano*.

18 Sobre esse ponto, nos permitimos fazer referência à nossa contribuição: Blaise Benoit, 2019. A segunda parte dessa obra está centrada na noção de interpretação. Para uma distinção entre os termos alemães que realçam o campo de interpretação, consultar: Blondel, 1986, p. 139-140 e p. 323; reed., 2006, p. 112 e p. 254.

Interpretar é antes de tudo se esforçar para compreender (*Verstehen*), de acordo com a filologia definida como a “arte de ler corretamente [*Kunst des richtigen Lesens*]” (MA I/HH I 270, KSA 2.223). Essa leitura rigorosa deve ser pensada como adequação? Isso seria ignorar a dificuldade do trabalho filológico, que nunca pretende desvelar o pensamento de um autor¹⁹. Não obstante, a interpretação falsa existe, a título de contrassenso. Interpretar é uma ação arriscada, cuja extensão é limitada por dois obstáculos redibitórios (*écueils rédhibitoires*): parafrasear um texto ou afastar-se dele a ponto de trai-lo. A interpretação arrisca-se a reduzir-se a uma expressão cômoda para designar um ato de julgar mal definido, passível de reintroduzir, infelizmente, o relativismo mais trivial, a saber, o subjetivismo como uma exportação mais ou menos camuflada das convicções próprias de um sujeito individual sobre uma parte ou outra da realidade. Nietzsche se antecipa a essa objeção em um fragmento póstumo: “‘Tudo é subjetivo’, vocês dizem: mas isso já é uma *interpretação* [Auslegung], o ‘sujeito’ não é dado, mas alguma coisa inventada a mais, colocado por trás” (Nachlass/FP 1886-1887, 7 [60], KSA 12.315).²⁰ Lembrar a célebre crítica nietzschiana do sujeito²¹ é, no entanto, insuficiente, pois o alcance relativista inerente à noção de interpretação permanece. O perspectivismo (*Perspektivismus*) permite resolver esse problema?

Seria possível considerar que a produção de ângulos de visão diversos e complementares está a serviço da verdade como processo. Provavelmente, é nessa direção que Nietzsche escreve: “É bom enunciar de imediato uma coisa duas vezes e lhe dar um pé direito e um pé esquerdo. A verdade pode sem dúvida se pôr sobre um pé;

19 Dixsaut, 2006, p. 99: “os sentidos de um texto estão para ele [o filólogo] no texto, não na mente de seu autor”; um filólogo só pode determinar o significado de um texto “dialeticamente (no sentido platônico), por um vaivém de questões e de tentativas de resposta”.

20 Müller-Lauter introduz sua análise desse extrato nestes termos: “Compreender o perspectivismo nietzschiano como um subjetivismo seria (...) errôneo” (Müller-Lauter, 1974, trad. fr. 1998, p. 108).

21 Para dar dois exemplos: JGB/BM 17, KSA 5.30-31; GM/GM I 13, KSA 5.278-281.

mas sobre dois ela andar^á e far^á seu caminho” (MA II/HH II, WS/AS 13, KSA 2.548). Essa l^ógica pode ser ampliada:

Existe *apenas* uma vis^ão perspectiva, um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa [*Sache*], *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo ser^á nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (GM/GM III 12, KSA 5.365, tradu^ço de PCS).

Como determinar o alcance dessa multiplica^ço de olhares? ^À primeira vista, a import^ância quantitativa pode limitar o arbitr^ário da interpreta^ço isolada e assim contribuir para a identifica^ço da verdade. Mas se a multiplica^ço proliferar, o risco de dispers^ão n^ão constitui um freio consider^ável ao trabalho de conceitualiza^ço? Na passagem acima, as aspas assinalam que se utiliza o termo por falta de outro melhor”.²² Com efeito, o perspectivismo pode ser uma multiplica^ço de ^ângulos de vis^ão sem nenhuma posi^ço com inclina^ço salvadora, de sorte que a objetividade evocada voaria aos estilha^ços. O exame dos textos de 1886, nos quais Nietzsche trata diretamente do perspectivismo, permite dissipar essa tens^ão.

O § 354 de *A gaia ci^ência* apresenta “o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo” n^ão como express^ão de uma percep^ço irredutivelmente idiossincr^ática do mundo, mas, ao contr^ário, como manifesta^ço da consci^ência coletiva pela qual a esp^écie humana simplifica a realidade. Nesse contexto, o perspectivismo designa um relativismo n^ão individual, mas comunit^ário, relativismo inquietante porque sin^ônimo da esquematiza^ço que o “rebanho” imp^õe ao mundo: “tudo o que se torna consciente torna-se assim plano, inconsistente, est^úpido por for^ça da relativiza^ço [*relativ-dumm*]”. O final desse par^ágrafo conclui que a consci^ência n^ão consegue atingir a verdade. Na medida em que ^é afetado por esta perspectiva greg^ária, o “rebanho

²² Sobre o papel das aspas na escrita de Nietzsche, consultar: Blondel, 1986, p. 210-214 et p. 235-243; reed., 2006, p. 166-169 et p. 186-192.

Benoit, B.

humano” só chega à crença (*Glaube*), à imaginação (*Einbildung*) e, portanto, potencialmente, à estupidez (*Dummheit*). Trazido pela imagem, anteriormente utilizada nessa mesma obra, do embarque aventureiro no mar tão inquietante quanto tentador,²³ o § 374 explora “o caráter perspectivista [*der perspektivische*] da existência”. A hipótese, segundo a qual toda existência seria “essencialmente uma existência *interpretante*”, é desenvolvida sem que uma conclusão segura possa ser formulada, em razão da ausência de um ponto de vista sinóptico. É, pois, a um “*novo infinito*” que somos desafiados: não um infinito que, em Deus, fundaria um conhecimento seguro, mas in-finito no sentido de não-fechado (*non-clos*), de ilimitado, da dispersão sem síntese. A interpretação, metaforicamente: um mar em que nos afundamos, na ausência de uma rota segura (o verdadeiro, o bem) apontada por uma exterioridade transcendente? Um mar a conquistar, fabricando nós mesmos nossa bússola? Mas como superar “nossa própria interpretação humana, demasiado humana”? O § 374 vai mais longe do que o § 354. Este último sustenta que o mundo, por uma operação da consciência, torna-se “estúpido por força da relativização”; esse relativismo, porém, só tem sentido posteriormente ao estabelecimento de um “em si”. Porque o perspectivismo descrito no § 354 é um “fenomenalismo”. O § 374 não implica simplesmente que o “em si” é incognoscível (sem esquematização humana, portanto, sem relativismo), mas que ele é inconsistente. O mundo é o mundo infinito das interpretações, “mundo desconhecido”, “coisa desconhecida”, que não se pode mais adorar “como *o ser desconhecido*” anteriormente chamado “em si”. Os “incontáveis sentidos²⁴” do mundo ultrapassam a ideia de verdade incondicional. Por conseguinte, o perspectivismo não é redutível a uma noção concebida na esteira da filosofia do conhecimento,

23 Ao menos: FW/GC 124, KSA 3.480; FW/GC 289, KSA 3.530.

24 Nachlass/FP 1886-1887, 7 [60], KSA 12.315: Nietzsche afirma acerca do mundo que “ele não tem um sentido por trás de si, mas inumeráveis sentidos: ‘perspectivismo [*Perspektivismus*]’”.

preocupado com o risco do relativismo individual e/ou gregário. É uma noção a serviço do polimorfismo da vida: “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a ótica, a necessidade do que é perspectivista [*des Perspektivischen*] e o do erro” (GT/NT, “Ensaio de autocrítica” 5, KSA 1.18). Mais precisamente, essa outra formulação do perspectivismo que é “o perspectivista” (*das Perspektivische*, que se pode igualmente traduzir por “o perspectivo” [*le perspectif*]) é o próprio da vida como conjunto de interpretações, isto é, de avaliações (*Werthschätzungen*) concorrentes (MA I/HH I, Préface (1886) 6, KSA 2.20-21). O perspectivismo, portanto, não tem como questão principal o problema da adequação. Axiológica, essa noção se direciona para uma hierarquia (*Rangordnung*) a construir, afim a uma lógica da potência (*Macht*).²⁵ Interpretar é superar a busca pela verdade a favor da instauração de valores fecundos, de acordo com um perspectivismo construtivo (*bâtisseur*).

Interpretações em busca de potência: incompatíveis com a busca da verdade?

Em um primeiro momento, a relação que a busca por potência mantém com a verdade e, mais amplamente, com a interpretação, precisa ser esclarecida. Se, numa primeira análise, a verdade aparece desprovida de potência (M/A 535, KSA 3.306), uma investigação histórica desenvolvida no § 110 de *A gaia ciência* dificulta essa conclusão provisória. Ali, Nietzsche retoma a ideia segundo a qual o intelecto, “durante longos períodos”, produziu erros que permitiram “a conservação da espécie”. Ele prossegue afirmando que “somente mais tarde apareceu a verdade, a forma de conhecimento mais desprovida de força”. A fim de ilustrar a tese segundo a qual o erro, porque favorece a vida, tem primazia sobre a verdade, Nietzsche descreve

²⁵ MA I/HH I, Préface 6, KSA 2.20. Em 1888, Nietzsche utiliza “perspectivismo [*Perspektivismus*]” na economia da vontade de potência: Nachlass/FP 1888, 14 [186], KSA 13.373-374.

os Eleatas, divididos entre o apego à vida e a busca da verdade, como “homens impossíveis”. Como um “impulso à verdade” poderia nascer no coração mesmo da vida? *Verdade e mentira no sentido extramoral* utilizou essa expressão na esteira da autoconservação vital;²⁶ porém, nesse estágio da investigação, a questão é saber como a vida pode, portanto, acolher e desenvolver um impulso que lhe é contrário. Abordando essa questão delicada, o § 110 de *A gaia ciência* prossegue assim: em primeiro lugar, embora conformes aos “erros fundamentais” conservadores da vida, “dois princípios opostos pareciam *aplicáveis* à vida”, de onde um confronto voltado a determinar qual princípio era mais útil da perspectiva da autoconservação vital. Nietzsche acrescenta que um “lúdico impulso intelectual” emergiu consecutivamente ao exame de “princípios novos [...] se não úteis para a vida, ao menos não prejudiciais”. No “cérebro [*Gehirn*] humano” – contra a abstração própria à noção de intelecto (*Intellekt*),²⁷ utilizada no início desse § 110 de *A gaia ciência?* –, esses juízos decantam e aspiram à “potência”. Desde logo, para além desses critérios já vistos que são “a utilidade e o prazer”, eclode uma “necessidade [*Bedürfniss*]” de verdade a serviço da qual os instintos até então tidos por “maus” se subordinam: “o exame, a negação, a desconfiança, a contradição” são valorizados como auxiliares do conhecimento, ele mesmo valorizado como “parte da própria vida”. Na medida em que se integra à dinâmica vital, o conhecimento é “uma potência em constante crescimento”, da qual emerge um inelutável conflito entre ele e os “erros fundamentais que remontam ao início dos tempos”. Essa luta se situa no coração da vida, e mais precisamente “no mesmo homem”:

26 WL/VM 1, KSA 1.876-878. Nesse mesmo parágrafo, Nietzsche acrescenta, KSA 1.881: “Ainda não sabemos de onde vem o impulso à verdade”.

27 MA I/HH I 1, KSA 2.23, afirma que a “filosofia histórica [...] não deve mais absolutamente ser vista como separada das ciências da natureza”.

O pensador: este é agora o ser em que o impulso à verdade e aqueles erros conservadores da vida combatem seu primeiro combate, depois que o impulso à verdade se demonstrou como uma potência conservadora da vida. (FW/GC 110, KSA 3.471, tradução de RRTF)

Assim, surgindo progressivamente, o impulso à verdade apenas se opõe a uma manifestação rudimentar da vida para fazer nascer uma forma complexa dela. Incluído na economia do aumento de potência, esse impulso à verdade provém da interpretação, como expressão da vontade de potência (*Wille zur Macht*).

Irredutível a um princípio metafísico, a vontade de potência é pensada como processo interpretativo universal²⁸. Nesse sentido, a interpretação não pode ser restrita a um ato de julgar: “A vontade de potência interpreta [*interpretirt*]: a formação de um órgão é uma interpretação [*Interpretation*]; a vontade de potência delimita, determina graus, diferenças de potência” (Nachlass/FP, 1885-1886, 2 [148], KSA 12.139). Nietzsche considera mais radicalmente ainda que “a vontade de potência [...] governa igualmente o mundo inorgânico” (Nachlass/FP 1885, 34 [247], KSA 11.504), de modo que a realidade, em seu conjunto, interpreta.²⁹ A interpretação significa a dinâmica geral do mundo: “O interpretar mesmo [*das Interpretiren*], enquanto forma da vontade de potência, tem existência (não, porém, como um ‘ser’, mas como um *processo*, um *vir-a-ser*)” (Nachlass/FP, 1885-1886, 2 [151], KSA 12.140). Essa dinâmica consiste em uma orientação em direção à supremacia: para a vontade de potência, (tal rede de forças ou, dito de outro modo, tal configuração impulsiva), interpretar é dar forma e sentido a outras configurações impulsivas para delas se assenhorar (GM/GM II 12, KSA 5.313-316). Interpretação entre

28 Müller-Lauter, 1974, p. 27-110.

29 Na obra publicada de Nietzsche, quando se trata do tema da interpretação no seio do inorgânico, a referência principal é JGB/BM 36, KSA 5.54-55; sobre esse parágrafo, consultar: Wotling, 1995, reed. 2009 e 2012, p. 60-82. Para uma análise desse tema a partir dos fragmentos póstumos, consultar: Müller-Lauter, 1974, trad. fr. 1998, p. 72-84.

Benoit, B.

outras, a verdade provém da vontade de potência (Za/ZA II, “Da Superação de si”, KSA 4.146-149),³⁰ que põe os valores a serviço da vida. Se aqueles a quem Nietzsche chama de “trabalhadores filosóficos” têm a tarefa de esclarecer as “estimativas de valor – o que significa antigas *posições* de valor, criações de valor, que se tomaram dominantes e por um tempo foram denominadas ‘verdades’” (...) “*Os filósofos propriamente ditos, porém, são comandantes e legisladores: eles dizem ‘Assim deve ser!’; são eles que determinam o Para-onde? e o Para-quê? do homem*” (JGB/BM 211, KSA 5.145, tradução de RRTF). Nesse sentido, “seu ‘conhecer’ é *criar*, seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é – *vontade de potência*” (JGB/BM 211, KSA 5.145, tradução de RRTF). A busca por adequação é, portanto, abandonada pela perspectiva criadora. O sentido do discurso não revela, sobretudo, o mundo infinito de interpretações, que é produzido a partir da ótica da intensificação (*Steigerung*) da vida,³¹ promovendo a emergência de uma civilização elevada, isto é, nobre (*vornehm*)³². Para tanto, afastar-se da busca pela verdade para, entre outras coisas, recorrer à mentira³³ ou a um apoio estratégico à religião no campo político (JGB/BM 61, KSA 5.79-81) pode mostrar-se sensato. Outro exemplo importante: no interior da própria filosofia de Nietzsche, a verdade do pensamento do eterno retorno (*ewige Wiederkehr, ewige Wiederkunft*) do mesmo (*des Gleichen*) é questionável.³⁴ Por certo, ela trabalhou para a possibilidade de consolidar o pensamento do eterno retorno a partir de um ângulo científico,³⁵ mas esse pensamento é sobretudo uma perspectiva motriz e fecunda em termos de pensamento

30 Sobre esse ponto, consultar: Müller-Lauter, 1971, p. 95-115.

31 Por exemplo: JGM/BM 23, KSA 5.38.

32 A esse respeito, o nono capítulo de *Para além de bem e mal* é intitulado: “O que é nobre?”

33 A mentira que promove o florescimento da vida é valorizada em AC/AC 56-58, KSA 6.239-247.

34 Montinari, 2001, p. 98: “Não se pode afirmar com certeza que Nietzsche ‘acreditava’ no eterno retorno do mesmo”].

35 Sobre esse ponto, consultar os fragmentos póstumos do período de *A gaia ciência*.

criador.³⁶ Em resumo: Nietzsche, que dirige a si mesmo a objeção segundo a qual sua visão de mundo é apenas interpretação, não ignora que o perspectivismo não pode ser apresentado como uma teoria constituída, a serviço da construção de uma verdade indubitável. Ele aceita a objeção e diverte-se³⁷ com ela, pois sua meta tem finalidade prática. Como interpretações, as “verdades” são assim absorvidas no campo dos valores (*Werthe*) – isto é, de preferências incorporadas, na esteira da “fisiopsicologia³⁸” nietzschiana –, a serem hierarquizadas segundo sua fecundidade mais ou menos acentuada.

Entretanto, essa hierarquização não se baseia na verdade? Nietzsche de fato escreve: “Quanta verdade um espírito *suporta*, quanta verdade ele *arrisca*? Cada vez mais, isso é o que se tornou para mim o critério próprio da medida dos valores [*Werthmesser*] (EH/EH, Prólogo 3, KSA 6.259)”. Embora a verdade seja considerada um valor entre outros, a capacidade de fazer face à verdade é aqui pensada como um critério de avaliação dos valores. Como determinar o alcance desse estranho ressurgimento? Isso implica o caráter insuperável da verdade, mesmo para uma filosofia que pretende ultrapassá-la? No entanto, trata-se de um ressurgimento ou de uma redefinição dessa noção, na lógica nietzschiana de construção de uma “nova linguagem” (JGB/BM 4, KSA 5.18)?

Em primeiro lugar, uma tensão entre o elogio da superfície e a valorização da profundidade emerge do pensamento de Nietzsche. Considerar os gregos “superficiais ... *por profundidade*” (FW/GC, Prefácio, 4, KSA 3.352), é celebrar a superfície na perspectiva artística definida como prática de um “culto ao não-verdadeiro” (FW/

36 Nachlass/FP 1887, 9 [8], KSA 12. 342-343: “No lugar da metafísica e da religião, *a doutrina do eterno retorno* (como um meio de criação e seleção)”.

37 JGB/BM 22, KSA 5.37: “Supondo que isso seja somente interpretação – e vocês estão ávidos para fazer essa objeção? – bem, tanto melhor. –”.

38 JGB/BM 23, KSA 5.38. Sobre esse ponto, consultar: Wotling, 2008, p. 38: “Um valor é somente uma interpretação, mas uma interpretação incorporada, agregada a outras preferências fundamentais que se traduzem todas por uma atividade instintiva, e que juntas formam o que Nietzsche chama ‘o corpo’”.

Benoit, B.

GC 107, KSA 3.464). Mas ironizar a vontade – como já mencionamos – de querer abrir “um buraco atravessando a terra” (GT/NT 15, KSA 1.98) não desqualifica o trabalho de perfuração. Cavar não se reduz a querer desenterrar uma fundação; essa operação é igualmente a metáfora de uma jornada acidentada, turbulenta, em direção a uma origem vergonhosa (*pudenda origo*)³⁹. Nesse sentido, a “observação psicológica” (MA I/HH I 35-38, KSA 2.57-62) faz um trabalho útil quando lança o olhar para o fundo obscuro da alma humana e se esforça, portanto, para trazer à luz a vastidão do campo da atividade infraconsciente, ou seja, o jogo conflituoso dos impulsos (*Triebe*) e afetos (*Affekte*). Organizado em duas fases, o trabalho propriamente genealógico amplia essa abordagem: a investigação sobre a “*proveniência* [Herkunft]” (GM, Prefácio, 2, KSA 5.248) ou a “*origem* [Ursprung]” (GM/GM, Prefácio 3, KSA 5.249) dos valores precede a avaliação destes e, portanto, o esclarecimento do seu impacto sobre a vida⁴⁰. O primeiro movimento corresponde a um mergulho nesse “tenebroso caso” (GM/GM II 3-4, KSA 5.297) que é o universo violento dos impulsos. Essa descida às profundezas não reivindica, no entanto, a adequação. Em cada uma dessas fases, a genealogia mantém uma arte da interpretação, aberta a uma pluralidade de perspectivas⁴¹. É sempre possível aprofundar: enquanto, metaforicamente, o “em si” supõe constituir uma “base” identificável, a proveniência permanece labiríntica. Pois bem, mas a relação com o real não pode conduzir a um encontro face a face, para o qual Nietzsche convidaria expressamente?

Na ordem da assimilação da realidade por um texto que deve ser lido na perspectiva de um futuro a ser construído, a genealogia é

39 M/A 42, KSA 3.50; M/A 102, KSA 3. 90; Nachlass/FP 1885-1886, 2 [189], KSA 12.160.

40 GM/GM, Prefácio 3, KSA 5.249-250. GM/GM, Prefácio 6, KSA 5.253, afirma: “precisamos de uma crítica dos valores [Werthe] morais, é preciso colocar em questão o próprio valor [Werth] desses valores [Werthe]”.

41 Sobre esse ponto, permitimo-nos citar nossa obra: Blaise Benoit, 2019, p. 83-93.

indissociável da filologia em um sentido mais amplo.⁴² Por exemplo, é porque se projetou sobre o homem interpretações moralizantes que é preciso reencontrar “o terrível texto fundamental do *homo natura*”, em outras palavras, “retraduzir o homem de volta à natureza” (JGB/BM 230, KSA 5.169). Essa leitura não mobiliza somente uma sutileza de análise: ela pressupõe um “querer ver” sem pestanejar. A “condição dessa coragem” é o “excesso de *força*: [...] é exatamente à proporção de sua força, que alguém se aproxima da verdade” (EH, III, O nascimento da tragédia, 2, KSA 6.311). Após afirmar que a quantidade de verdade suportada constitui o critério de medida dos valores, Nietzsche acrescenta que o erro “não é cegueira, o erro é *covardia*...” (EH, Prefácio 3, KSA 6.259). Insistamos: trata-se antes de uma “covardia diante da verdade” (EH/EH III, O caso Wagner 2, KSA 6.359), ou seja, se tivermos força, seria possível conceber “a realidade *tal qual ela é*”, isto é, para confrontar o que é “terrível e problemático” (EH/EH IV 5, KSA 6.370). No léxico nietzschiano, essa descida às profundezas é típica do realismo, contra o idealismo⁴³ mentiroso.⁴⁴ Contudo, desde *Aurora*, após ter elogiado o ““ser subterrâneo” que perfura, que cava, que solapa” (M/A, Prefácio 1, KSA 3.11), Nietzsche apresenta o impasse próprio à busca pelas profundezas, sem simplesmente zombar dessa vez da hipótese segundo a qual se aprofundar incessantemente implicaria restaurar os antípodas. Nesse contexto, a dificuldade não é de ordem genealógica, mas existencial. Cavar indefinidamente, é, por assim dizer, correr o risco de se afundar na profundidade amoral

42 Sobre esse ponto, consultar: Blondel, 1986, reed. 2006, cap. VII e VIII principalmente.

43 GD/CI X 2, KSA 6.156: “A *coragem* face à realidade é finalmente o que faz a distinção entre naturezas como Tucídides e Platão: diante da realidade, Platão é um covarde, – *por consequência*, ele se refugia no ideal”.

44 EH/EH IV 1, KSA 6.366, retrata o porvir como a luta entre a “a verdade” e a “mentira milenar”.

indizível do “lodaçal” (M/A 446, KSA 3.270).⁴⁵ Ora, é importante preservar a saúde do corpo – como um complexo fisiopsicológico – e, portanto, buscar a *Heiterkeit*, a serenidade em movimento e mesmo a alegria de quem conseguiu sobreviver após perceber o caráter necessário dos “horrores da realidade” (EH/EH IV 4, KSA 6.368). Malgrado seus efeitos potencialmente deprimentes, o realismo não deve impedir a afirmação (*Ja-sagen, Bejahung*) da vida, a ciência deve ser gaia ciência, o sentimento trágico deve permanecer um “estimulante” para a existência (GD/CI X 5, KSA 6.160). Daí esta questão norteadora: “Até que ponto a verdade suporta a incorporação [*Einverleibung*]?” (FW/GC 110, KSA 3.471). A coragem de afrontar a profundidade é, pois, a medida dos valores, não porque se trata de conhecer adequadamente cada parcela, mesmo infinitesimal, da realidade mais remota – para dela produzir representações plenamente conformes – mas na perspectiva da construção de uma aceitação esclarecida da vida, lúcida acerca de seu curso fundamentalmente amoral⁴⁶ e mensageiro de uma transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*). Não se trata de teoria do conhecimento, o objetivo é criar certo tipo de homens. É contra o cristão repleto de convicções que o serviço da verdade é apresentado como “o mais duro dos serviços” (AC/AC 50, KSA 6.230): *O Anticristo* valoriza a probidade (*Rechtschaffenheit*) e até a veracidade (*Wahrhaftigkeit*). Elas exigem o ceticismo⁴⁷ para fazer surgir filólogos – leitores da realidade como texto – capazes de interpretações rigorosas e elaboradas⁴⁸, ao contrário da estupidez de que sofre toda perspectiva rudimentar. Nesse sentido, o perspectivismo nietzschiano não se reduz ao fato de existir infinitos pontos de vista. A título de *Versuch* (ensaio, tentativa,

45 Sobre esse ponto, consultar: Blondel, 1999, p. 199-210 em especial a p. 206: “Nietzsche quer fazer ver que a busca pelo fundamento e pelo radicalismo pode levar a minar, dissolver e a solapar a fundação até o âmago, tornando-se um abismo insondável”.

46 À diferença dos ingênuos “satisfeitos com tudo”: Za/ZA III, “Do espírito de gravidade” 2, KSA 4.243.

47 Principalmente: AC/AC 12, KSA 6.178-179; AC/AC 54, KSA 6.236.

48 AC/AC 59, KSA 6.247, evoca “a grande, a incomparável arte de ler bem”.

experimentação), ele consiste num trabalho de elevação de nossas perspectivas primárias, a fim de dar vida a uma nova hierarquia (MA I/HH I, Prefácio 6, KSA 2.20-21). “[T]ranstrocamos *perspectivas*” (EH/EH I 1, KSA 6.266) permite a “[t]ransvaloração de todos os valores”.⁴⁹

Conclusão. Abertura: verdade e justiça

A investigação nietzschiana distingue diferentes sentidos da noção de verdade: ilusão, erro, esquematização, graus de aparência, antes de retomar esse conjunto sob o léxico da interpretação. Segundo o léxico da potência, a verdade é então um valor inicialmente conservador, depois, preso à dinâmica idealista, regressivo e até mortífero. Em vez disso, Nietzsche trabalha em favor de um realismo que, por certo, sonda a profundidade e estabelece sua opacidade tão irreduzível quanta perturbadora, mas sem renunciar ao alvo último, a saber: a elevação (*Erhöhung*). De fato, a realidade é menos algo a se desvelar indefinidamente do que algo a se afirmar e ordenar praticamente. É, pois, possível afirmar que a filosofia de Nietzsche *ultrapassa* (*dépasse*) a verdade, na medida em que preconiza o “dizer sim” à realidade e a produção de uma nova hierarquia de valores, na esfera de uma *prática* do *Versuch* perspectivista. Apesar disso, mais precisamente, pode-se considerar que o pensamento nietzschiano *integra* a verdade redefinindo-a. Nessa ótica, seria na dinâmica de instauração da “nova linguagem” que, no último ano de seu percurso filosófico, Nietzsche decidiria nomear de verdade a perspectiva mais alta a seus olhos, isto é, o horizonte de intensificação da existência invocada para superar a mentira idealista. A imperiosa vontade de verdade de seus contemporâneos seria assim enganada: Nietzsche a satisfaria – em aparência – somente para privá-la de seu conteúdo usual, em favor de uma concepção original da verdade considerada

49 AC/AC 62, KSA 6.253 (essa obra termina com o emprego dessa expressão).

fecunda para a civilização. Astúcia capaz de preparar eficazmente a transvaloração de todos os valores?

Em cada um desses dois casos, a verdade é somente um caso especial de interpretação, e mais precisamente da interpretação *justa*. Na linguagem nietzschiana, a extensão do significado da noção de justiça (*Gerechtigkeit*) é vasto.⁵⁰ Se a restringirmos à relação que mantém com a verdade⁵¹, ela constitui o problemático ponto conclusivo deste estudo.

Em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche afirma que o homem que sente o impulso à verdade “deseja as consequências da verdade que são agradáveis e conservam a vida [*Leben erhaltenden*]; diante do conhecimento puro sem consequências ele é indiferente” (WL/VM 1, KSA 1.878, tradução de RRTF). Esse impulso se desenvolve somente a partir de um “tratado de paz [*Friedensschluss*]” (WL/VM 1, KSA 1.877) ainda rudimentar: possivelmente mais próximo de um pacto tácito de não agressão do que de um contrato (*Vertrag*) mais oficial, esse tratado de paz não é explicitamente considerado como expressão da justiça, ainda que constitua uma manifestação embrionária. Nesse contexto, o impulso à verdade provém de uma busca humana por segurança que é somente um primeiro passo em direção à justiça. Uma passagem incisiva de um fragmento póstumo de 1873 se esforça para articular mais nitidamente justiça e verdade: “Elogio da justiça como a mãe do verdadeiro impulso à verdade (Nachlass/FP 1873, 29 [23], KSA 7.634)”. Esse fragmento serviu de preparação para o importante § 6 da segunda *Consideração extemporânea*, em que a virtude (*Tugend*) da justiça é apresentada como a “raiz [*Wurzel*]” (HL/Co. Ext. II 6, KSA 1.287) da verdade: “Assim, na medida em que aquele que é veraz possui a vontade incondicionada de ser justo, esse anseio

50 Sedgwick, 2013. Mas, sobre esse ponto, nos permitimos igualmente remeter a nossos artigos sobre a justiça, que figuram nas referências.

51 Stevens, 1980, p. 224-23; Maggini, 2000, p. 80-99.

glorificado e impensado pela verdade é geralmente algo grandioso” (HL/Co. Ext. II 6, KSA 1.287, tradução de ALMI)⁵². Essa derivação da verdade a partir da justiça **não significa que a busca pela adequação é uma modalidade da vontade de dar a cada um aquilo que é seu** (*Jedem das seine geben*), usualmente tido como o motor da justiça? Nessa hipótese, o sentido da expressão “dar a cada um aquilo que é seu” pode ser definido?

Em primeiro lugar, considerar que se deve atribuir aquilo que é seu, é querer concretizar uma distribuição tomada por legítima. Essa distribuição, também chamada de justiça, pode ser considerada como a norma para o verdadeiro. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche elogia assim a “genialidade da justiça”, aquele exercício lúcido do julgamento “que quer dar a cada um [...] aquilo que é seu” manifestando o “amor à verdade” (MA I/HH I 636, KSA 2.361-362)⁵³. É a imagem de uma “deusa [*Göttin*]” (MA I/HH I 637, KSA 2.362) que inspira essa partilha do “meu” e do “teu”: como compreender essa assimilação da justiça a uma instância transcendente? Essa hipótese, porém, não implica um retorno ao “em si”, anteriormente invalidado? É, pois, coerente afirmar que a referência a essa “deusa” é simplesmente metafórica: no contexto, esse plano “vertical” é mobilizado provavelmente para se opor ao plano “horizontal” das convicções, que não hesitam em reivindicar a “verdade incondicional⁵⁴”, apesar de suas lacunas manifestas. Simbolicamente, a justiça destacaria a insuficiência de nossas estimativas “humanas, demasiado humanas”, daí a necessidade de nos elevarmos para além de nossas convicções, sem que a transcendência da “deusa” seja dotada de uma verdadeira consistência ontológica. Na sequência de seu percurso filosófico, Nietzsche acentua claramente

52 Sobre esse ponto, consultar: Kaulbach, 1981, p. 103-117.

53 Sobre esse ponto, consultar: Petersen, 2008.

54 MA I/HH I 630, KSA 2.356-357. De forma mais ampla, um ataque metódico às convicções pela ausência de rigor é apresentado em MA I/HH I 629-638.

a leitura imanente da fórmula “dar a cada um aquilo que é seu”. Ele mostra que essa expressão significa menos o respeito por uma ordem imutável predefinida do que um modo humano de distribuição da esfera prática e sem relação, portanto, com a verdade. Dependendo do contexto, ele denuncia a interpretação vulgar, produzida pela cobiça popular ávida por justiça igualitária, isto é, de apropriação revanchista (Nachlass/FP 1882, 3 [1] 165, KSA 10.72 : “Dar a cada um aquilo que é seu: isso seria querer a justiça [*Gerechtigkeit*] e alcançar o caos”); e ele apresenta sua concretização “entre *potências* aproximadamente *iguais*” (MA I/HH I 92, KSA 2.89: “Cada um dá ao outro aquilo que ele quer, que se torna então sua posse, e recebe em contrapartida o que se deseja”) ou começa a ultrapassar, na perspectiva de Zarathustra (Za/ZA I, “Da mordida da víbora”, KSA 4.88 : “Como posso dar a cada um aquilo que é seu? Que isto me baste: dou a cada um o que é meu”). Ele não abandona essa fórmula, como mostra o § 211 de *Para além do bem e do mal*, que proclama a superioridade dos filósofos no sentido pleno do termo, os únicos capazes de criar valores fecundos para a civilização (JGB/BM 211, KSA 5.144-145).

Em resumo, a busca por adequação é somente um caso particular de uma concepção mais vasta e sempre complexa de atribuição. Esforçar-se para “dar a cada um aquilo que é seu” é, à primeira vista, tender para a fidelidade ao real tal qual ele é fundamentalmente (o que pressupõe uma ordem no mundo) ou tal qual ele *deve* ser (o que pressupõe uma ordem moral no mundo), mas, em termos propriamente nietzschianos, é dar forma ao caos, é *querer* forjar o mundo reinventando uma hierarquia que eleve a civilização. Desde o § 6 da segunda *Consideração extemporânea*, Nietzsche declarou que o homem em busca de justiça “quer a verdade, mas não como um frio conhecimento e sem consequências, mas como uma juíza [*Richterin*] ordenadora e punitiva; verdade não como posse egoísta de indivíduo, mas como a licença sagrada de mover todas as barreiras

da posse egoísta” (HL/Co. Ext. II 6, KSA 1.286-287, tradução de ALMI). A adequação é de fato um tipo de interpretação correta, mesmo quando “dar a cada um aquilo que é seu” traça uma direção sem cessar retrabalhada na ordem do *Versuch*.

Por fim, lembremos que o pensamento nietzschiano não é o pensar do fundamento, mas da *proveniência* fisiopsicológica, examinada na busca genealógica. Nessa perspectiva, se a verdade não se funda sobre a justiça, é nela que encontra sua origem. Verdade e justiça são conduzidas por impulsos (entre várias formulações, encontram-se estas: “*Trieb zur Wahrheit*” [Impulso à verdade] e “*Trieb nach Gerechtigkeit*” [Impulso à justiça]): por certo, impulsos misturados – no universo *relacional* de Nietzsche, a unidade discreta”, é pensável? – mas podemos tentar analisar. Ora, à primeira vista, a confusão reina:

A sequência de pensamentos e conclusões lógicas, em nosso cérebro de agora, corresponde a um processo e luta de impulsos, que por si sós são todos muito ilógicos e injustos; de hábito, só ficamos sabendo do resultado do combate: tão rápido e tão escondido se desenrola agora esse antiquíssimo mecanismo em nós (FW/GC 111, KSA 3.472, tradução de RRTF).

Contudo, essa luta manifestamente anárquica na qual as “unilateralidades [*Einseitigkeiten*]” se confrontam pode por vezes levar a “um apaziguamento”, e mais precisamente a uma “uma espécie de justiça e de contrato [*eine Art Gerechtigkeit und Vertrag*]: pois, graças à justiça e ao contrato [*vermøge der Gerechtigkeit und des Vertrags*], todos esses impulsos [*Triebe*] podem afirmar-se na existência e impor seu ponto de vista” (FW/GC 333, KSA 3.558-559). Por consequência, o pensamento *provém* da justiça, isto é, da justiça *impulsiva*. Mas isso é infraconsciente, enquanto a consciência tenta identificar aquilo que é justo, daí esta orientação: “*Limitemo-nos*, pois, à depuração de nossas opiniões e estimativas e à *criação* de novas e *próprias tábuas de valores*” (FW/GC 335, KSA 3.563,

Benoit, B.

tradução de RRTF). Nesse sentido, a “nova justiça” (FW/GC 289, KSA 3.530) que Nietzsche busca construir exige a criação de valores que favoreçam a intensificação da existência e, portanto, o aumento de potência. Assim, em sua relação com a verdade, a justiça aparece como a tensão entre impulsos de autoconservação (*Selbsterhaltung*) e de autossuperação (*Selbstüberwindung*) próprias à vida. O impulso à verdade *provém* do impulso para a justiça, que, em vista de sua força criativa, é um impulso artístico.

Nietzsche on truth, interpretation and justice

Abstract: Though Nietzsche critiques the very concept of truth (*Wahrheit*), he nonetheless uses the word very regularly, even in such late texts as *Ecce Homo* or *The Antichrist*. Merely taking note of this tension is not enough: is it contradictory, or rather a case of polysemy? This study, which distinguishes, along the way, between perspectivism (*Perspektivismus*) and relativism (*Relativismus*), examines the different meanings of “truth” in Nietzsche’s work, so as to figure out an answer to this question. It shows that truth is a matter of interpretation (*Auslegung, Ausdeutung, Interpretation*) in search of justice (*Gerechtigkeit*), even if this movement itself remains something of a problem.

Keywords: Truth, interpretation, justice, relativism, perspectivism.

Referências

- BENOIT, B. “Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução “. In: MARTINS, A. (org.), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009, trad. M. Sinésio, p. 212-232.
- _____. “A justiça como problema”. In: *Cadernos Nietzsche*, n°26, 2010, São Paulo, trad. V. de Andrade, p. 53-71.
- _____. “Théodicée, cosmicité, “biodicée” : vers une “théodicée dionysiaque”?. In: GRANDJEAN, A. (éd.), *Théodicées*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2010, p. 137-153.
- _____. “Le *Gai Savoir*, § 301: vers une “justice poétique” d’un type nouveau ? “. In: *Nietzsche-Studien*, Band 39, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2010, p. 382-397.
- _____. “Die Redlichkeit (“als Problem”): la vertu du philologue? Probité et justice selon Nietzsche”. In: BALAUDÉ, J.-F. et WOTLING, P. (dir.), *“L’art de bien lire”: Nietzsche et la philologie*, Paris, Vrin, coll. “Tradition de la pensée classique”, 2012, p. 95-107.
- _____. “Nietzsche: da crítica da lógica no direito penal ao problema da concepção de um novo direito penal? “. In: *Dissertatio*, Revista de Filosofia, n°38, 2013, Universidade Federal de Pelotas, Brasil, p. 11-36, trad. B. Oliveira revue par L. Rubira, consultable au moyen du lien suivant : <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/>
- _____. “Ce qui justifie l’homme, c’est sa réalité – elle le justifiera pour l’éternité”. De Socrate et Luther à Dionysos et Zarathoustra: la “*Rechtfertigung*” dans l’ordre du ‘nouveau langage’”. In: DENAT, C. et WOTLING, P., *Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du Crépuscule des idoles*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2014, p. 263-275.
- _____. “Nietzsche, lecteur de Spinoza: réinterpréter la conservation?”. In: *La revue philosophique de la France et de l’étranger*, Paris, P.U.F., n°4/2014, p. 477-494.
- _____. “Justice, réalité et art dans *La Naissance de la tragédie*”. In: DENAT, C. et WOTLING, P. (dir.), *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2016, p. 187-205.

Benoit, B.

_____. “*Gerechtigkeit als Problem*. La justice comme problème”. In: DENAT, C. et PIAZZESI, C. (a cura di), *Nietzsche, pensatore della politica? Nietzsche, pensatore del sociale ? Nietzsche, penseur de la politique? Nietzsche, penseur du social ?*, Pisa, Edizioni ETS, coll. Nietzscheana, n°18, 2017, p. 57-72.

_____. “ Châtiment ”, “ Criminel ”, “ **Justice** ”. In: ASTOR, D. (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, éd. Robert Laffont, coll. “Bouquins”, 2017.

_____. “*Humain, trop humain* et l’origine de la justice”. In: DENAT, C. et WOTLING, P. (dir.), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2017, p. 51-78.

_____. *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Vrin, 2019.

BLONDEL, É. “ Critique et généalogie chez Nietzsche ou *Grund, Untergrund, Abgrund* ”. In: *La Revue philosophique de la France et de l’étranger*, Paris, P.U.F., n°2/1999, p. 199-210.

_____. *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986 (1^{ère} éd.), rééd. L’Harmattan, 2006.

BOUVERESSE, J. *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, Agone, 2016.

CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

DIXSAUT, M. *Nietzsche, par-delà les antinomies*, Chatou, La Transparence, 2006.

GERHARDT, V. “ *Die Perspektive des Perspektivismus* ”. In: *Nietzsche-Studien*, Band 18, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1989, p. 260-281.

GORI, P. *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milano – Udine, Mimesis Edizioni, 2016.

GRANIER, J. *Le problème de la vérité dans l’œuvre de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1966.

HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.

_____. *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1998.

- JAMES, W. *Le pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, Paris, Flammarion, 2007, trad. N. Ferron.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950), Vintage Books, 3^e éd., 1968.
- KAULBACH, F. “*Die Tugend der Gerechtigkeit und das philosophische Erkennen*”. In: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, Band 7, Hildesheim, 1981, p. 103-117.
- MAGGINI, G. “*Vérité et justice chez Nietzsche*”. In: *Nietzsche-Studien*, Band 28, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2000, p. 80-99.
- MARTON, S. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, Belo Horizonte, UFMG, 2010 (3^e éd.).
- _____. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas. Treze conferências europeias*, Edições Loyola, Coleção Sendas & Veredas, São Paulo, 2014.
- MONTINARI, M. *Friedrich Nietzsche*, Paris, P.U.F., 2001, trad. P. D'Iorio et N. Ferrand.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Fünftes Kapitel: “Wille zur Wahrheit und Wille zur Macht”*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1971, p. 95-115.
- _____. “*Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*”. In: *Nietzsche-Studien*, Band 3, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1974, p. 1-60. Nous utilisons la traduction française : *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998, trad. J. Champeaux.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA), 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari), Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988.
- _____. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- _____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração extemporânea*. Trad. de André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

Benoit, B.

_____. *Obras Incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

PETERSEN, J. *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2008.

PLATON, *Œuvres complètes* (2 volumes), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, trad. L. Robin.

SALANSKIS, E. “Nietzsche et la fiction de l’inconditionné”. In: *Nietzsche-Studien*, Band 39, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2010, p. 309-332.

SCHACHT, R. *Nietzsche*, Chapter II, “*Truth and Knowledge*”, London, Routledge and Kegan Paul, 1983, rééd. London / New York, Routledge, 1992, p. 52-117.

SCHOPENHAUER, A. *Le monde comme volonté et représentation* (2 volumes), Paris, Gallimard, “Folio”, 2009, trad. C. Sommer, V. Stanek et M. Dautrey.

SEDGWICK, P. *Nietzsche’s justice: Naturalism in Search of an Ethics*, Mc Gill – Queen’s University Press, 2013.

STEGMAIER, W. “*Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*”. In: *Nietzsche-Studien*, Band 14, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1985, p. 69-85.

STELLINO, P. et TINLAND, O. (dir.), *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles, Ousia, 2019.

STEVENS, J. “*Nietzsche and Heidegger on Justice and Truth*”. In: *Nietzsche-Studien*, Band 9, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1980, p. 224-238.

WOTLING, P. *La philosophie de l’esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.

_____. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, P.U.F., 1995, rééd. 2009 et 2012.

Enviado: 15/10/2020

Aceito: 15/11/2020