

Filosofar em abismo: “cada filosofia esconde também uma filosofia”

Priscila Rossinetti Rufinoni*

Resumo: Partindo da análise das críticas de Nietzsche endereçadas a Kant em *A gaia ciência* e *Para além de bem e mal*, evidenciaremos o caráter dogmático de alguns aspectos artísticos, filosóficos e científicos da modernidade. Seguindo esse caminho, pretendemos mostrar como essa crítica ao mundo moderno (e kantiano) está relacionada ao estabelecimento da nova perspectiva filosófica de Nietzsche.

Palavras-chave: Kant – modernidade – máscara – perspectiva

No prólogo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche caracteriza a verdade como uma mulher. Assim também a Gramática – “a ‘razão’ na linguagem: oh! que velha e enganadora personagem feminina! Temo que não nos desvencilhemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática!” (GD/CI, A “razão” na filosofia, § 5) – e a “fada Romantismo”¹. E não é a mulher, pelo menos desde o século XVI, o símbolo máximo da maquiagem, da máscara? Não é uma mulher a figura da Fortuna? Não são femininos os atributos da inconstância, da fraqueza, mas também da dissimulação, da sedução, do entorpecimento? Em busca da conquista dessas senhoras, os filósofos não foram antes enganados, seduzidos?

* Pós-graduanda do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Herdeiro do Iluminismo, o mundo moderno quis afastar-se do que era obscuro, enganador: a arte e a política do século XVIII pautavam-se por um ideário estóico de “espontaneidade”. Lugar-comum do racionalismo, pensava-se, assim, poder iluminar todos os cantos escondidos, desmascarar todas as superstições, em prol de uma razão totalizadora. O século XIX pode ser visto como o ápice deste projeto “racional”; mas, opaca contradição nessa época transparente, a tópica do “elogio da maquiagem” de Baudelaire demarca a estética moderna; a dissimulação, a máscara, o artifício fazem parte também do aparato da modernidade: “Paralisia da vontade: onde hoje não se encontra sentado esse aleijado! Há as mais belas vestes de pompa e mentira para essa doença; por exemplo, a maioria daquilo que hoje, como ‘objetividade’, ‘cientificidade’, ‘*l’art pour l’art*’, ‘puro conhecer isento de vontade’, se põe nas vitrinas, é somente *skepsis* e paralisia de vontade enfeitadas” (JGB/BM § 208). Maquiagem, belas vestes oferecidas à sedução nas vitrinas – a ciência objetiva, a arte desinteressada, ou seja, o positivismo e o romantismo extremado nas poéticas simbolistas –, todo esse universo da dissimulação feminina, análogo ao da dissimulação metafísica, não passa de máscaras, de *skepsis*, de paralisia ante uma investigação mais profunda, mais perigosa.

Cada uma das perspectivas da “modernidade” vai receber, em vários momentos, críticas de Nietzsche: já em 1873/74, o autor escrevera as *Considerações Extemporâneas*. Nessas primeiras impressões da História, Nietzsche responde a um período crítico, no qual desenvolvimento e crises cíclicas engendram a decadência política e cultural da burguesia, “com o resultado de transformar o intelectual em funcionário capital do Estado (sobretudo na Alemanha de Bismarck)”.²

O plano histórico, o político e o filosófico são indissociáveis nessas críticas da década de 70. A contestação nietzschiana da era de Bismarck, encarnada em suas diversas facetas – as “fachadas”

econômica, cultural, política –, tem inicialmente no hegelianismo o centro teórico: a dialética “planta” na história uma “teologia camuflada”, “uma auto-revelação”, perspectiva bastante funcional para a construção da modernidade (cf. HL/Co.Ext. II). Na década seguinte, em *Crepúsculos dos ídolos*, outras “incurções extemporâneas” retornam às críticas das fachadas do moderno, agora sob o ponto de vista do pensamento maduro do filósofo, numa perspectiva menos antropomórfica e mais cosmológica; encadeiam-se, baralham-se nessas considerações “anti-darwinismo”, crítica a Schopenhauer, ao *art pour l’art*, à moral “democrática”, à liberdade como entendida pelos modernos. Nessas segundas críticas extemporâneas, o “funcionário”, isto é, o “operário do saber” a serviço do Estado, aquele que não experimenta, não vivencia o pensamento, identifica-se com Kant:

- ‘Qual filosofia dá a melhor definição do funcionário?’
- ‘A de Kant; o funcionário como coisa em si constituído juiz do fenômeno.’” (GD/CI, *Incurções de um extemporâneo*, § 29).³

Mas, se tudo são fachadas, são “paralisias da vontade enfeitadas”, ou seja, “funcionarismo do saber”, qual é o estatuto dessa crítica radical de sua contemporaneidade? De onde fala esse filósofo “extemporâneo”? A perspectiva crítica de Nietzsche pode ser rastreada em outros livros da década de 80, obras que circundam a vinda de Zaratustra – *A Gaia Ciência* e *Para além de bem e mal*. Sobre *A Gaia Ciência*, sabemos que é a gestação de Zaratustra e do eterno retorno; portanto, é a obra na qual a crítica extemporânea se transforma em instrumento para a criação de uma nova perspectiva: ao afirmar ter voltado pela última vez a Schopenhauer e Wagner (o que não ocorreu), Nietzsche tencionava, pois, conservar o que neles (nas suas respectivas facetas da “modernidade”) era grande e indicador do futuro e ir além de seus erros e faltas.⁴

Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche busca definir a “máscara” filosófica dos tempos modernos; os filósofos partiram para “descobertas”, pensavam ingenuamente encontrar “fundamentos”: “o que não se achou naquele tempo inocente, rico, ainda juvenil do espírito alemão, em que o romantismo, essa fada malvada, tocava e cantava por todos os lados, naquele tempo quando ainda não se sabia evitar confundir ‘achar’ e ‘inventar’!” (JGB/BM § 11). Confundiu-se “texto” com “interpretação”, “achar” com “inventar”. Ou seja, se toda a filosofia kantiana (e devemos, adverte Nietzsche, “pensar ainda no descomunal efeito que a ‘filosofia alemã’ – entende-se, ao que espero, seu direito às aspas – exerceu na Europa inteira” (JGB/BM § 11)) aspira à crítica radical da *modorra dogmática* em que dormíamos até a alvorada dos “novos tempos”, ela pára antes desse intento de pesquisa até o fundo, pára em um “fundamento” arbitrariamente definido, “achado”. Ora, Kant diz ter “descoberto” a faculdade para os juízos sintéticos *a priori*; diz ter “achado” uma faculdade que possibilita juízos de experiência através de sua forma apriorística, transcendental. Mas descobre, segundo Nietzsche, uma faculdade que permite tais juízos porque tem a *faculdade* para tais juízos? Descobre uma tautologia? Ou seja, a mesma “resposta de comédia” do médico de *O Doente imaginário* de Molière: o ópio faz dormir porque tem *virtus dormitiva*?

“A pergunta kantiana ‘como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?’” precisa ser substituída por uma outra: “‘por que é preciso a crença em tais juízos?’”. Trata-se de “crença”, já que a “faculdade para juízos sintéticos” é um “fundamento” inventado. Então, por que precisamos ainda desse novo sono dogmático, dessa *virtus dormitiva*, quando o criticismo se propunha à mais radical investigação da própria razão humana? Ora, porque assim, por essa virtude recém “descoberta”, afastamos o sensualismo, não ficamos sem a possibilidade de descer ou subir à outra realidade que não a dos impulsos que os sensualistas *quase* descobriram. Consolidamos uma

perspectiva de onde podemos interpretar o mundo, a da “ótica perspectiva da vida”, uma fachada moderna fundada pelo entorpecimento “romântico”. Uma fachada fixada sobre o abismo, “sobre um sem-fundo [que] se esconde em cada fundo”, e não sobre o chão firme do “fundamento” – tarefa a que se propunha Kant: “tornar plano e sólido o chão para esses majestáticos edifícios éticos”⁵; uma perspectiva apenas, e não a análise filológica do “texto”. A filosofia kantiana é, então, uma espécie de novo *sono dogmático*, que repõe em termos ainda mais “sólidos”, pois adequados ao pensamento moderno, o edifício da moral (e por que não poderíamos descobrir uma “faculdade moral”, se precisamos dela?): metafísica, contrabandeada “pela porta dos fundos”.

Nietzsche parece não levar em conta as sutilezas da filosofia kantiana, não perceber que Kant não *duplica* as faculdades, mas *distingue* prática e teoria, pensar e conhecer, sensível e inteligível; que as faculdades não são senão “virtualidades” que tornam possível a “leitura”: “as categorias, os conceitos puros do entendimento, são juízos sintéticos que operam como condições de virtualidade da experiência (não de sua atualidade): mas nada pode ser atual sem antes (isto é, a priori) ‘ter sido’ virtual. (...) Aqui está portanto a tautologia: é virtual aquilo que virtualiza, possível por ser condição de possibilidade (...) Ou, não há objeto da experiência antes da experiência, e é no mesmo ato que experiência e objeto se tornam possíveis”⁶. Mas Kant (assim como Platão e Sócrates) pode ser pensado em Nietzsche como um “tipo”, outra personagem da cadeia tipológica em que figuram o cristão e o judeu. Quando Nietzsche vai apresentar o “espírito livre”, este não é o que refuta “as tábuas das categorias”; não é o que destrói a perspectiva kantiana, mas aquele que desconfia (“não refuto os ideais, apenas calço luvas diante deles...”) (EH/EH, Prefácio, § 3). Calçar luvas, ter a finura de desconfiar, porque os “vícios e excessos” de uma filosofia são sempre aceitos primeiramente e “transformados em coisa de fé”⁷:

kantismo, socratismo. Assim, Nietzsche enfatiza que a sua filosofia é uma filosofia da solidão, uma filosofia sem discípulos, sem “crentes”. E, se o kantismo é o entorpecimento moderno, base da nova “crença”, da perspectiva do crítico da modernidade, Kant é, talvez, o *inverso* de Nietzsche, seu *antípoda*.⁸

Da crítica a Kant, Nietzsche deriva sua crítica à *perspectiva* moderna: é a herança do kantismo, a “filosofia moderna” subjetivista extremada na revolução copernicana, que possibilita a cisão entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido, esse sujeito amplificado que olha de fora o “livro do mundo”, o “texto” objetivamente dado, ponto de vista dos mais “científicos” dentre os adotados pela modernidade. Se, antes da década de 80, Nietzsche havia se identificado com essa perspectiva aparentemente isenta dos “preconceitos dos filósofos”, com essa profissão de “desconfiança” de “anticonvicção” das ciências, em *A Gaia Ciência* o filósofo se reconhece ainda “um crente”.

Aparentemente, “na ciência as convicções não têm nenhum direito à 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-lhe concedida a entrada e até mesmo um certo valor dentro do reino do conhecimento - sempre com restrição de permanecerem sob vigilância policial, sob a polícia da desconfiança” (FW/GC § 344); mas, para a ciência poder começar já não é preciso uma “convicção”, um “pressuposto”, e o pressuposto da ciência moderna não é a perspectiva do “não-querer-se-deixar-enganar”?

Escavando além dessa “convicção”, o filósofo pergunta: por que desconfiar é melhor que confiar e a verdade é melhor que o engano? “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?”, ou “que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa?” A verdade não é um entor-

pecimento moral? Não é ela uma mulher sedutora, e por isso digna de desconfiança? Não seriam o engano, a mentira e o erro caminhos tão profícuos quanto a “verdade”? Ser confiante ou desconfiado “incondicional” já não é por demais dogmático? Mesmo que por desconfiança, por “pesquisa” em busca da verdade, quem destrói os demais pontos de vista em favor de um único também parte de uma convicção e, dessa forma, “se situa no terreno da moral”. Assim como na filosofia, exemplificada na paralisia de Kant frente à “descoberta das faculdades”, a fixação de uma perspectiva para a ciência é sempre arbitrária, não há razões “científicas” para a convicção, por mais que *acreditemos* nelas, mas apenas escolha moral. Ao assumir a ciência como perspectiva de crítica, Nietzsche reconhece, em um profundo desconfiar de si mesmo, que “nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (FW/GC §344).

Em *Para além de bem e mal*, kantismo e ciência moderna podem ser lidos como “fachadas” da mesma convicção: “Perdoem este velho filólogo, que não pode resistir à maldade de pôr o dedo sobre artes-da-interpretação ruins: mas aquela ‘legalidade da natureza’, de que vós físicos falais com tanto orgulho, como se... – só subsiste graças a vossa interpretação e ‘filologia’ ruim – não é nenhum estado de coisa, nenhum ‘texto’, mas somente um arranjo ingenuamente humanitário e uma distorção de sentido, com que dais plena satisfação aos instintos democráticos da alma moderna” (JGB/BM § 22).

Nesse aforismo, Nietzsche devolve à física sua herança “filosófica” e antropomórfica. A “legalidade da natureza” não é a transcrição de uma causa final, teleológica, para a linguagem científica? Não é substituir Deus por uma Natureza “moral”? E não é, também, outro *sono dogmático*, outro “inventar” ao invés de “achar” esse “fundamento” arbitrário de “leis naturais”? Esse artifício do “como se...” busca ler no “livro do mundo” uma “técnica”, “arte”

daquele juízo kantiano aplicado à natureza para que essa coincida com nossas idéias de causalidade final: juízo antropomórfico, produto daquela mesma “faculdade” capaz de produzir juízos sintéticos *a priori*. Em outro aforismo, Nietzsche marca claramente a ilusão “gramática” que permite esse olhar objetivo sobre o mundo: “rimos quando encontramos ‘homem e mundo’ colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha ‘e!’” (FW/GC § 346).

Assim como o darwinismo, esse físico moderno tira da singularidade a força dando-a à “Natureza”.⁹Essa generalização é niveladora: “por toda parte igualdade diante da lei – nisso a natureza não está de outro modo do que nós” – maneiroso pensamento, diz Nietzsche, pensamento de *virtuose*, digno do “romantismo”. Assim, até mesmo a natureza cumpre seu papel “democrático”, passando da “legalidade” à “moralidade” moderna (e kantiana).

Podemos perguntar, duvidando novamente como em *A Gaia Ciência* § 344, por que a “legalidade”, por que essa convicção é melhor que seu inverso? E se tomássemos como experimento uma perspectiva contrária? Nietzsche propõe, então, não a “filologia” do “texto”, não a busca do “estado de coisa”; propõe, a partir do mesmo “livro do mundo”, uma “leitura” inversa, mas igualmente possível: “poderia vir alguém que, com a intenção e a arte da interpretação oposta, soubesse, na mesma natureza e tendo em vista os mesmos fenômenos, decifrar precisamente a imposição tiranicamente irreverente e inexorável de reivindicação de potência”. E se esse intérprete levasse sua interpretação até onde as palavras já não servissem senão como metáforas atenuadas, demasiado humanas? E se, apesar dessa perspectiva inversa, o intérprete constatasse a mesma disposição desse mundo, que ele é “necessário e calculável”, mas não pela “legalidade”, e sim porque lhe faltam leis? Apenas outra perspectiva? Para Nietzsche, se o “físico moderno” chegasse a essa pergunta – seria ele bastante zeloso para fazer essa observa-

ção? – “tanto melhor!” (JGB/BM § 22). A convicção de ter chegado ao “texto” foi desfeita por essa suma desconfiança. É uma desconfiança corrosiva: à perspectiva antropomórfica do “homem moderno”, Nietzsche contrapõe outra igualmente “desconfiável” (note-se que todo o texto está na condicional, “poderia...soubesse”), mas uma perspectiva que olha mais longe, além das fachadas humanas; uma perspectiva cosmológica que aceita ir às últimas conseqüências de sua hipótese, que não pára em nenhum “fundamento”, que não se apegue à gramática, pois as palavras já são “metáforas atenuadas”, demasiado humanas.

Se existem duas perspectivas para a ciência esboçadas na seção 22 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche faz corresponder a elas os dois tipos de filósofos descritos no capítulo “O espírito livre”, do mesmo livro. Um deles é o filósofo “moderno”, caracterizado como um rapaz desajeitado, loquaz, “democrático”, daqueles que gostariam de buscar com todas as suas forças “a universal felicidade de rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de periculosidade, comodidade, facilitamento de vida para todos; suas duas cantadas se chamam ‘igualdade de direito’ e ‘simpatia por tudo o que sofre’” (JGB/BM § 44). E mesmo esse sofrimento tão importante para esses rapazes é visto como demais, algo perigoso “que é preciso *abolir*”. Esse medo, essa busca de “repouso, quietude, mar liso, redenção de si mesmo pela arte e pelo conhecimento, ou então a embriaguez, o espasmo, o ensurdecimento, o delírio”, é típica do sofredor romântico descrito em *A Gaia Ciência*, aqueles que não sofrem por “abundância de vida” (FW/GC § 370). Assim, a filosofia da ciência “objetiva” converge para seu aparente “oposto”, a arte “subjetiva”, encarnada em outra personagem típica, Wagner. É como um gesticulador fragmentário, um eloqüente delirante e pictórico (pitoresco) que Nietzsche descreve o compositor¹⁰.

À excessiva loquacidade, à gesticulação do *virtuoso*, do “homem pitoresco” (cf. EH/EH, Por que sou tão inteligente, § 10), do “ho-

mem sem solidão”, Nietzsche contrapõe o “espírito livre”, e depois, ao final de um texto, o ermitão, como seus *antípodas*, seus *inversos*: “Nós, os seus inversos, que abrimos um olho e uma consciência para a pergunta: onde e como até agora a planta ‘homem’ cresceu mais vigorosamente em altura, pensamos que isso aconteceu, toda vez, sob as condições inversas, que, para isso, a periculosidade de sua situação tinha antes de crescer até o descomunal, sua força de invenção e de disfarce (seu espírito...) (...), nós pensamos que dureza, violência, escravidão, perigo na rua e no coração, ocultamento, estoicismo, artimanha, diabolismo de toda espécie, que tudo que há de mau, terrível, tirânico, tudo que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie ‘homem’ quanto seu oposto.” (JGB/BM § 44). Em oposição às palavras “legalidade”, “igualdade”, “rebanho”, Nietzsche usa “tirania”, “escravidão”, “animal de rapina”. Novamente é uma perspectiva *inversa*, mesmo que a partir de constatações idênticas no “livro do mundo”.

Nesse momento, em *Para além de bem e mal*, Nietzsche começa a investigar o campo moral, e faz da crítica radical, da desconfiança, da voz solitária dos abismos da suspeita, componentes de uma outra *perspectiva*: uma perspectiva que se sabe interpretação, mas interpretação desperta do *sono dogmático*, suspensa sobre o sem-fundo que se esconde em cada fundo, incrustada em uma caverna provisória, pois, “por trás de cada caverna, não jaz, não tem que fazer uma caverna ainda mais profunda?” (JGB/BM § 289). Esse é um primeiro sim aos abismos. O ermitão ouve o duelo/diálogo das perspectivas, vive desse jogo, desconfia das “últimas opiniões” que pretendem silenciar as justas, dos “fundamentos” sempre arbitrários, sempre suspensos sobre os abismos movediços das palavras, das filosofias. “Há algo de arbitrário se *aqui* ele se deteve, olhou para trás, olhou em torno de si, se *aqui* ele não cavou mais fundo e pôs de lado a enxada –há algo de desconfiado nisso” (JGB/BM § 289): parar *aqui* é fazer-se surdo para outras vozes, é querer abaixar a

enxada e deixar o campo, deixar o jogo, *fugir, embriagar-se, entorpecer-se*. E não precisamos da *virtus dormitiva* como um entorpecimento contra o sensualismo? Não precisamos de um “alvo”, uma “meta” teleológica para a Natureza, não precisamos de um “fundamento”, um *aqui* onde parar (e um *além* aonde chegar) como “presuposto” para a ciência?

Não há onde *descansar*, não há *mar liso*, apenas “forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes”¹¹ (XI, 38 [12]), diz Nietzsche em um pós-tumus contemporâneo à redação de *Para além de bem e mal*. Não há uma “essência” a se desmascarar. Não existem “últimas palavras”, somente interpretações, vir-a-ser: “cada filosofia esconde também uma filosofia; cada opinião é também um esconderijo, cada palavra também uma máscara” (JGB/BM § 289).

Abstract: Starting from the analysis of the critic which Nietzsche addresses to Kant in his *The Gay Science* and *Beyond Good and Evil*, we will examine the dogmatism of some artistic, philosophical and scientific aspects of modernity. Second, we will show relationship between the Nietzsche’s criticism of modern (and Kantian) world and the basis of his new philosophical perspective.

Keywords: Kant – modernity – mask - perspective

Notas

- ¹ Segundo comentário de Rubens Rodrigues Torres Filho: “*die Romantik*; em alemão o gênero é feminino. Isso explica o apelido ‘fada’. Sabe-se, de resto, a conotação que tem, em Nietzsche, o gênero feminino das entidades abstratas (a metafísica, a verdade)”. Torres Filho 7, p. 32, nota 13.
- ² Martelli 2, p. 15.
- ³ *Apud*: Marton 3, p. 104.
- ⁴ Sobre *A Gaia Ciência*, cf: Salaquarda 6, pp 75-94.
- ⁵ *Apud*: Marton 3, p.106.
- ⁶ Torres Filho 7, p. 40.
- ⁷ *Apud*: Salaquarda 6, p. 90.
- ⁸ Marton 3, p. 117.
- ⁹ “O projeto darwinista é a exaltação de uma natureza que esmaga a força da singularidade”. Kossovitch 1, p. 24.
- ¹⁰ Como nos diz Müller-Lauter: as obras de Wagner “são no fundo gestos musicados, atitudes reforçadas pela música, a partir dos quais se compõe a selvagem multiplicidade (WA/CW § 7), uma grandiosa massa que confunde os sentidos (10 [37] da primavera de 1888). De acordo com Nietzsche, Wagner está, enquanto músico, entre os pintores (cf: JGB/BM § 256)”.Muller-Lauter 4, p. 14.
- ¹¹ Usamos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. “Sobre o niilismo e o eterno retorno”, § 1067, In: Nietzsche 5, p. 397.

Referências Bibliográficas

1. KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.
2. MARTELLI, Michele. *Nietzsche “Inattuale”*. Urbino: Edizione Quattro Venti, 1988.
3. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
4. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”. Tradução de Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche* (6). São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, 1999.
5. NIETZSCHE, Friedrich. *Obra Incompleta*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
6. SALAQUARDA, Jörg. “A última fase de surgimento de *A Gaia Ciência*”. Tradução de Barbara Salaquarda e Oswaldo Giacoia Junior. In: *Cadernos Nietzsche* (6). São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, 1999.
7. TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “A *virtus dormitiva* de Kant”. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

