

Francisco Alvarenga Junnior Neto

A INCORPORAÇÃO DO CÉTICISMO POR NIETZSCHE

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Francisco Alvarenga Junnior Neto

A INCORPORAÇÃO DO CÉTICISMO POR NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

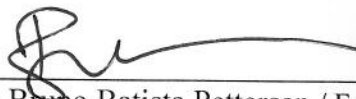
Alvarenga Junnior Neto, Francisco
A473r A incorporação do ceticismo por Nietzsche / Francisco
Alvarenga Junnior Neto - Belo Horizonte, 2020.
118 p.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

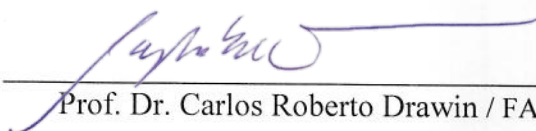
1. Filosofia. 2. Ceticismo. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. I.
Pettersen, Bruno Batista. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 1

Dissertação de **Francisco Alvarenga Junnior Neto** defendida e aprovada, com a nota 9,5 (NOVE E MEIO) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE



Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 22 de abril de 2020.

Para minha mãe, irmãos e amigos, que durante o tempo dedicado à estas páginas, estiveram ao meu lado, compartilhando momentos eternizados na efemeridade da vida.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não teria sido possível sem a ajuda, o incentivo e a colaboração daqueles a quem desejo expressar o mais sincero agradecimento.

Ao meu orientador, Bruno Batista Pettersen, que se tornou para mim um exemplo do rigor e da atenção indispensáveis ao estudo da filosofia e, com enorme paciência, me ensinou como escrever esta Dissertação desde muito antes do início do Mestrado.

Aos professores Geová Nepomuceno Mota, João Carlos Lino, José Carlos Aguiar, Lilian Gomes, Reginaldo José Horta e Rita de Cássia Valladares, que geraram em mim o desejo de continuar a pesquisar filosofia.

Aos meus colegas de curso, Álisson Alves de Almeida, Isabella Martins Passos e Rafael Leopoldo pela convivência e amizade.

Aos meus amigos fora da vida acadêmica, Anderson Pinheiro Malta, Anna Christina Carneiro, Bruno Baldessarelli, Carlos Alexandre Lima, Cintia Alves dos Santos, Diego Lelis, Diêmes Bento de Araújo, Eguione Nogueira, Felipe Janderson, Filipe Silva Siqueira, Larissa Machado, Marciel de Jesus Santana, Nikolas Jacinto de Oliveira, Paulo Carneiro, Priscila Thaís Rodrigues de Abreu, Renan Oliveira Melo, Ricardo Alexandre Alves de Albuquerque e Wagner de Aragão Brito Sobrinho meu reconhecimento pelos conselhos, pelo incentivo e pela privilegiada interlocução e amizade.

Ao professor Andreas Urs Sommer e a Matthias Schöffel, pelas contribuições durante o desenvolvimento deste trabalho.

À minha família — especialmente minha mãe, Márcia — meus irmãos Antônio e Miller, meu padrasto João, aos meus tios e aos meus avós Francisco, Maria Vita e Maria de Lourdes; pelo apoio sempre incondicional.

Aos professores Cláudia Maria Rocha de Oliveira, Clóvis Salgado Gontijo Oliveira e Édil Carvalho Guedes Filho, da FAJE, por estarem sempre presentes durante o desenvolvimento desta pesquisa. Aos funcionários do departamento de Filosofia da FAJE, especialmente ao Bertolino.

Aos professores Carlos Roberto Drawin e Rogério Antônio Lopes, membros da Banca Examinadora, meu agradecimento por terem me concedido a honra de aceitar o convite para o que eu espero que seja o início de uma longa e intensa interlocução filosófica.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

A todos, o meu eterno obrigado!

Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, p. 306.

RESUMO

A pesquisa tem por objetivo tratar da influência do ceticismo sobre o filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche, na tarefa assumida por ele de realizar uma crítica à cultura e à filosofia ocidentais, vistas pelo mesmo como o resultado de um erro – o erro metafísico. O trabalho não busca demonstrar que a obra do filósofo se apropriou desta tradição somente metodologicamente, mas que Nietzsche, em sua visão de vida filosófica, possuiu traços e compromissos caros à forma de vida cética.

PALAVRAS-CHAVE: Erro metafísico. Influência do ceticismo. Nietzsche. Vida filosófica.

ABSTRACT

The research aims to address the influence of skepticism on the German philosopher Friedrich Wilhelm Nietzsche, in his task of making a critique of Western culture and philosophy, which he seen as the result of an error – metaphysical error. The work does not seek to demonstrate that the philosopher's work appropriated this tradition only methodologically, but that Nietzsche, in his philosophical view of life, had traits and commitments dear to the skeptical way of life.

KEYWORDS: Metaphysical error. Influence of skepticism. Nietzsche. Philosophical life.

ABREVIATURAS

Obras de Nietzsche:

VM = *Verdade e mentira no sentido extra-moral*

NT = *O nascimento da tragédia*

HH = *Humano, demasiado humano*

A = *Aurora*

GC = *A gaia ciência*

ZA = *Assim falou Zaratustra*

BM = *Além do Bem e do Mal*

GM = *Genealogia da moral*

CI = *Crepúsculo dos ídolos*

AC = *O anticristo*

EH = *Ecce homo*

Outras abreviaturas:

HP = *Hipotiposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico.

EHU = *Investigação sobre o entendimento humano*

Nota sobre as traduções e citações:

Adotamos como método citar apenas em português no corpo do texto. Seguimos as traduções de Paulo César de Souza, salvo os casos de citações de *Além do bem e do mal*, obra da qual utilizamos a tradução de Mário Ferreira dos Santos. Nos demais casos, as traduções são de nossa inteira responsabilidade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 O Ceticismo e sua recepção na modernidade.....	16
Introdução.....	16
1.1 O que é o ceticismo?.....	17
1.1.1 Ceticismo acadêmico.....	19
1.1.2 Pirronismo.....	20
1.1.3 A vida cética.....	26
1.2 O ceticismo na modernidade.....	30
1.2.1 Ceticismo no contexto filosófico de Nietzsche.....	38
2 A relação de Nietzsche com o ceticismo no desenvolvimento de seu pensamento filosófico.....	44
Introdução.....	44
2.1 O contato de Nietzsche com o ceticismo.....	45
2.2 O desenvolvimento do pensamento filosófico de Nietzsche.....	51
2.2.1 As fases do pensamento de Nietzsche.....	51
2.3 Os conceitos de Genealogia, Metafísica e valor.....	54
2.4 O procedimento genealógico.....	59
2.5 O Platão de Nietzsche.....	70
3 A superação da metafísica: uma releitura do ceticismo.....	78
Introdução.....	78
3.1 Um levantamento da presença do ceticismo em <i>Humano, demasiado humano</i> e <i>O anticristo</i>	78
3.2 A superação da metafísica e o problema da verdade.....	81
3.2.1 A superação da metafísica.....	81
3.2.2 O problema da verdade.....	88
3.3 Os desdobramentos da relação de Nietzsche com o ceticismo.....	96
3.3.1 Nietzsche e a crítica ao cristianismo.....	96
3.3.2 A relação entre niilismo e ceticismo: caminho para a transvaloração de todos os valores.....	101
3.4 Um balanço da relação entre Nietzsche e o ceticismo.....	106
CONCLUSÃO.....	110

BIBLIOGRAFIA.....	112
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

“Não nos enganemos: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético”¹. Esta passagem de *O anticristo* (doravante AC), um dos últimos escritos de Nietzsche, corresponde a uma das poucas vezes em que o filósofo se refere ao ceticismo de forma direta em toda a sua obra. Esta, além de ser deveras extensa e complexa, representa um desafio para aqueles que por ela se interessam; e, em contrapartida, também um campo fértil para interpretações de inúmeras naturezas. Outro momento em que Nietzsche realizou um comentário acerca do ceticismo foi em *Ecce homo* (doravante EH), no capítulo intitulado *Por que sou tão inteligente*, no aforismo 3, quando comentou com entusiasmo sobre sua leitura do livro de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, de 1887, afirmando: “[o]s céticos, o único tipo *respeitável* entre essa gente cheia de duplicidade – de quintuplicidade – que são os filósofos”².

Desde o século XIX houve um aumento do interesse de pesquisadores sobre o ceticismo, fazendo com que ele deixasse de ser uma posição lateral, para ser um dos temas importantes no desenvolvimento da filosofia no Ocidente, principalmente nos últimos sessenta anos, com as publicações de Richard Popkin, um dos mais importantes filósofos e historiadores do ceticismo. Embora tenha havido um contínuo aumento do interesse pela recepção do ceticismo e sua influência em filósofos modernos, quando o filósofo em questão é Nietzsche, nos deparamos com a constatação de que tratar de sua relação com o assunto e as influências sofridas por ele nesta corrente filosófica nunca foi o interesse central dos comentadores de sua obra. Isso se reflete no fato de que, na literatura secundária dedicada a Nietzsche, há uma pequena discussão acerca do ceticismo se comparada com as discussões de temas tradicionais de sua filosofia.

Há algumas motivações para isso. A primeira que podemos colocar em evidência é que Nietzsche não teria vivenciado uma crise necessariamente cética ou ainda que teve um direto e extenso contato com obras céticas³. A segunda diz respeito à forma como Nietzsche argumenta. Como afirma Lopes (2008) em um exaustivo trabalho que busca traçar a presença do ceticismo em Nietzsche, apesar de contrária ao dogmatismo, a forma como ele argumenta é dogmática; além de que, à primeira vista, a indiferença pelas especulações filosóficas — marca do ceticismo — não se identifica com a sua linguagem afirmativa e polêmica⁴.

¹NIETZSCHE, 2016b, p. 64.

²NIETZSCHE, 1995, p. 40-41.

³SOMMER, 2006, p. 259; LOPES, 2008, p. 554.

⁴LOPES, 2008, p. 15.

Outro fator importante para o volumoso desinteresse da literatura secundária sobre Nietzsche e o ceticismo, é a forma que este último chega ao século XIX e como ele se desenvolveu. Neste período, houve uma sublimação de uma posição claramente cética pelo positivismo e pelo materialismo que, em certa medida, se apropriaram de suas teses, causando um desinteresse quase geral para com as discussões propriamente céticas. Isto pode ser percebido, também, pelo fato de, nos séculos XIX e XX, não ter havido um nome de peso ligado diretamente ao ceticismo, diferentemente dos períodos passados, sendo Hume o último grande filósofo diretamente ligado à tradição cética, no século XVIII.

Entretanto, como bem se sabe, o fenômeno humano amplamente investigado por Nietzsche é a moralidade. Investigação esta que se estende por todos os seus livros, desde sua primeira obra, *O nascimento da tragédia* (doravante NT), até a mais complexa e literária, *Assim falava Zaratustra* (doravante ZA), sendo este o “centro de gravidade de todos os seus escritos”⁵. Como desdobramento deste tema de central importância para Nietzsche, outro tópico que se agrupa a ele é, respectivamente, o problema da verdade.

Os primeiros resquícios da influência do ceticismo em Nietzsche remontam à década de 1860 quando ele, ainda jovem estudante de filologia, teve contato com o texto de Friedrich Albert Lange, *História do materialismo*, de 1866, aproximação importantíssima para o desenvolvimento da crise que Nietzsche passou e o levou a romper com suas influências da juventude (filosófica, de Arthur Schopenhauer, e cultural, de Richard Wagner). Este assunto, contudo, só veio a público de forma mais evidente com a publicação de *Humano, demasiado humano* (doravante HH), em 1878.

Com a publicação de HH, iniciou-se o período genealógico de Nietzsche, no qual sua filosofia pode ser identificada como uma crítica ao desenvolvimento da cultura e da filosofia no Ocidente. Nesta fase, tornou-se central em suas discussões a superação da metafísica. Os principais temas que foram tratados neste período estavam relacionados à origem dos valores e sua consolidação durante a história, bem como a investigação das intenções fundantes do complexo valorativo do Ocidente. Nossa intenção aqui será demonstrar como a mudança das suas pretensões intelectuais, ocorrida neste período, esteve vinculada ao seu contato com as teses céticas, mesmo que indiretamente.

Para ele, à sua filosofia não bastava compreender a origem dos valores, atitude que ele criticou no aforismo 2 de *Genealogia da moral* (doravante GM)⁶. Neste sentido, não temos em Nietzsche apenas um “historiador dos valores”. Ao compreender a forma como a moral

⁵BROBJER, 1995, p. 12.

⁶NIETZSCHE, 2009, p. 16.

formatou a humanidade, ele iniciou uma “cruzada” com as grandes representações destes valores, responsáveis pela estruturação de uma cultura que fez com que a vida e o homem se tornassem pequenos. Neste momento, o alvo de suas duras críticas foi o cristianismo, visto por ele como uma continuação do platonismo⁷, a quem o filósofo apregoou a responsabilidade pela crise histórica do ser humano consigo mesmo.

Neste período, a filosofia de Nietzsche assumiu uma posição assertiva, ou seja, além da presença de seu tom crítico, marca de sua atuação; sendo essa, também, a ocasião em que encontramos um Nietzsche que pretende criar uma filosofia própria e, com isto, a tarefa que ele assume é a de transvalorar todos os valores, buscando compreender os resultados do desenvolvimento da cultura e da filosofia como o desenvolvimento de uma doença. Conforme salienta Lefranc (2011), em Nietzsche, o niilismo é visto como “co-extensivo”⁸ ao desenvolvimento da humanidade: “a história humana é a história do avanço do niilismo, isto é, da *depreciação* da vida e dos ideais forjados para dissimular a depreciação”⁹.

Nietzsche, então, com estas constatações, pretendeu — como um artesão —, cunhar novos valores, através dos quais a vida, diferente do que ocorrera até então, passasse a ser vista afirmativamente como o grande critério moral. Assim, podemos compreender a filosofia nietzschiana como uma grande reformulação, uma intensa reforma da visão sobre a vida, a qual assume tons vibrantes os olhos de nosso filósofo. Atuando desta maneira, Nietzsche acaba por executar aquilo que Porchat (1993) afirma realizar o cético, que é traduzir os problemas que se encontram no *hall* das discussões dogmáticas para a esfera fenomênica da vida¹⁰. Isto significa que, para Nietzsche, questões que se voltam para formulações de um conhecimento metafísico passam ao largo de seu objetivo, para, então, ele se aproximar de outras questões que tocam a vida comum, sendo sua principal pretensão salientar que a tarefa filosófica mais importante é a de se compreender a vida sem mistificações que acabam por dirimir o seu valor.

Assim, este trabalho tem dois objetivos: O primeiro é o de demonstrar a influência do ceticismo sobre Nietzsche, pois há poucos trabalhos que se propuseram a isto no Brasil. O segundo é salientar que o ceticismo compareceu na obra de Nietzsche não somente como um instrumento epistemológico contra a posição dogmática da tradição metafísica, mas que nosso filósofo, em sua visão de vida filosófica, possuiu traços e compromissos caros à forma de vida cética.

⁷NIETZSCHE, 2012b, p. 8-9.

⁸LEFRANC, 2011, p. 192.

⁹LEFRANC, 2011, p. 192.

¹⁰PORCHAT, 1993, p. 192.

Para tanto, a Dissertação será composta de três capítulos. O primeiro tratará do ceticismo e sua recepção na modernidade. Este capítulo tem como objetivo oferecer uma apresentação das principais características do ceticismo antigo e discutir os resultados da vida cética frente a posturas dogmáticas, bem como apresentar as modulações sofridas pelo ceticismo na modernidade, além da forma como ele chegou ao século XIX; contexto filosófico em que Nietzsche foi formado. O foco deste capítulo, antes de ser o de apresentar uma história do ceticismo, é o de exibir os principais temas dentro do desenvolvimento do pensamento cético que contribuem para a compreensão da relação de Nietzsche com esta tradição.

O segundo capítulo tratará do desenvolvimento da filosofia de Nietzsche. Nele, buscar-se-á apontar a forma como que, para este desenvolvimento, foi elementar a influência cética. O principal intuito aí será o de apresentar como o contato com teses céticas foi decisivo para que futuramente viesse a público a obra madura de Nietzsche, que o tornou um dos mais importantes filósofos do século XIX. Para isto, neste capítulo apresentaremos as diferentes fases da obra nietzschiana, bem como os conceitos de Genealogia, Metafísica e Valor, tendo como intenção lançar bases para uma compreensão preliminar dos conceitos utilizados pelo filósofo. Em seguida, nos deteremos nos temas do procedimento genealógico e da discussão acerca de Platão, bases para a crítica desenvolvida por Nietzsche.

Já no terceiro e último capítulo deste trabalho, pensando o desdobramento do proceder genealógico nietzschiano, trataremos da superação da metafísica, tema tradicional da obra de Nietzsche e das discussões dos comentadores desta mesma obra, porém, buscando apresentá-la como uma releitura do ceticismo. Já de início temos uma aproximação clara entre céticos e Nietzsche: para ambos uma visão metafísica, dicotômica e dogmática, deveria ser superada. É deste ponto que emerge o caráter direcionador da filosofia de Nietzsche: superar a metafísica, mais que somente reformular as estruturas epistemológicas que formam o modo de pensar ocidental e, também, a cultura; significa restituir o valor da vida.

Nosso intuito nesta Dissertação é apresentar a influência do ceticismo sobre Nietzsche e realçar que esta influência não foi lateral, mas extremamente importante para o desenvolvimento de sua filosofia, o que o fez ser um dos filósofos mais importantes e polêmicos de toda a história da filosofia. Além disto, um último apontamento preliminar necessário é que nosso objetivo neste trabalho não é realizar uma apresentação geral da presença e da discussão sobre o ceticismo em Nietzsche.

Desta forma, apesar de termos consciência das críticas que o filósofo realiza às apropriações indevidas do ceticismo ao longo da história – modernidade –, nos atentaremos às contribuições do ceticismo sobre o filosofar nietzschiano. Para tanto, devido à obra de

Nietzsche ser extensa, nos utilizaremos de três obras de forma mais recorrente: HH, GM e AC, nas quais se localizam demarcações das intenções filosóficas de Nietzsche, principalmente no que diz respeito a sua crítica à metafísica e as instituições e conceitos com ela relacionados e, também, onde se situa de forma mais clara a influência cética exercida sobre o desenvolvimento de sua filosofia.

1 O CETICISMO E SUA RECEPÇÃO NA MODERNIDADE

Introdução

O objetivo deste capítulo será realizar uma apresentação geral do ceticismo antigo, nos utilizando da obra de Sexto Empírico, *Hipotiposes Pirrônicas* (doravante HP), até as fontes do ceticismo moderno que, de uma maneira ou de outra, estão presentes no pensamento filosófico de Nietzsche. Este percurso visará destacar certas características e aspectos que serão úteis para pensarmos a sua relação com esta tradição filosófica.

Em um segundo momento, buscaremos tratar da forma como o ceticismo permite que haja uma reelaboração da vida frente às pretensões éticas e políticas que emergem de uma postura dogmática acerca da ética e da moral. Nesta ocasião, a pretensão medular é buscar abranger os resultados que se seguiriam de uma postura cética frente à vida.

Feito isto, partiremos, no terceiro momento do capítulo, para uma breve avaliação de como o ceticismo ressurgiu no período moderno em suas várias representações, compreendendo que o cenário da reforma religiosa foi basilar para que este se desenvolvesse como uma *rationem fidei* conservadora em face aos avanços pretendidos pelos modernos inicialmente. A posteriori, o mesmo assumiu um caráter puramente epistêmico e metodológico, intencionado como uma preparação para o conhecimento, segundo leituras hegemônicas neste período, tais como racionalista e empirista. Neste período, como veremos, não houve um ceticismo, mas ceticismos organizados de acordo com as pretensões de cada um que, em certa medida, vinculou-se em determinado grau com os ensinamentos dos cétricos gregos.

Findando este capítulo, na quarta parte, buscaremos tratar da recepção do ceticismo no século XIX e, por consequência, no contexto filosófico de Nietzsche. A primeira característica deste período é o crescente interesse historiográfico acerca do ceticismo, que se inicia com Victor Brochard e seu livro *Les sceptiques grecs*, de 1887, que terá sequência no século posterior (século XX) com Richard Popkin, estudioso que durante sua vida se dedicou à exegese do ceticismo e possui várias obras, nas quais ele pretende traçar a história do ceticismo. Entre outros estudiosos, merece destaque Oswaldo Porchat, responsável pelo interesse sobre o ceticismo nas discussões filosóficas da segunda metade do século XX no Brasil. Outra característica do período é que o ceticismo perde a centralidade nas discussões filosóficas e é absorvido pelo positivismo e, na Alemanha, pela discussão acerca do materialismo, influenciando indiretamente, assim, vários filósofos deste período, entre os quais se encontra

Nietzsche, em quem, em nosso trabalho, buscaremos aclarar a presença de traços fundantes do ceticismo.

1. 1 O que é o ceticismo?

O ceticismo foi um movimento filosófico que surgiu na Grécia antiga, por volta do século III a.C. Neste período (período helenístico), surgiram, também, outras escolas filosóficas que, juntamente ao ceticismo, possuíam como finalidade ser mais que apenas um agrupamento de indivíduos em torno de uma tese epistemológica, mas uma espécie de exercício para a boa vida. Apesar desta aparência entre as várias escolas que emergem nesse período, o ceticismo possui como marca a **radicalização do exame crítico filosófico ao conhecimento até então corroborado**¹¹. Neste sentido, o ceticismo foi uma escola filosófica que viabilizou formas e argumentos eficazes contra as pretensões de verdade e de conhecimento das demais teorias filosóficas do seu período, colocando em dúvida as alegações dogmáticas¹².

Dos escritos céticos antigos, a obra *Hipotiposes Pirrônicas* (HP), de Sexto Empírico, que viveu possivelmente entre I e II d.C., é uma das fontes mais importantes, senão a mais importante, para se compreender o que foi o ceticismo grego¹³. Em seu texto, Sexto, como o próprio título sugere, buscou apresentar um esboço do que é o ceticismo, dando maior ênfase ao ceticismo pirrônico, nomeando a estes como céticos em contrapartida a outras duas linhas filosóficas, a saber: dogmáticos e acadêmicos. Desta maneira, o livro I do HP, em seu primeiro capítulo, apresenta a diferença entre os sistemas filosóficos existentes no período em que ele viveu:

O resultado natural de qualquer investigação é que aquele que investiga ou bem encontra aquilo que busca, ou bem nega que seja encontrável e confessa ser inapreensível, ou ainda, persistem em sua busca. O mesmo ocorre com as investigações filosóficas, e é provavelmente por isso que alguns afirmam ter descoberto a verdade, outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os “dogmáticos”, assim chamados especialmente Aristóteles, por exemplo, Epicuro, os estoicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os céticos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética.¹⁴

¹¹BROCHARD, 2009, p. 7.

¹²BROCHARD, 2009, p. 7.

¹³Outras obras importantes para se compreender o que foi o ceticismo antigo são o *Academica*, de Cícero, e *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio.

¹⁴SEXTUS, 1997, p. 115.

De forma clara, nota-se que, segundo a posição de Sexto, o primeiro e o segundo grupo alcançam o mesmo resultado, cada qual a sua maneira. Os dogmáticos, entre os quais ele coloca Aristóteles, partiam do princípio de que a verdade foi alcançada, ou seja, afirmavam de forma positiva a existência da verdade. Os acadêmicos, como Carnéades, com o mesmo proceder do primeiro grupo, afirmavam a verdade, ainda que de forma negativa, postulando a sua existência, mas assegurando a sua característica inapreensível. Já os céticos, referindo-se aos pirrônicos, seriam aqueles que não colocavam entraves à investigação, nada afirmando, e simplesmente continuavam a investigar, sem nada inferirem¹⁵. Segundo Brochard (2009), foi a multiplicidade de oposições existentes entre os sistemas filosóficos no período grego que favoreceu para o surgimento do ceticismo¹⁶.

Aqui, antes que passemos para uma caracterização específica sobre o ceticismo em suas duas representações antigas: acadêmico e pirrônico, podemos pensar o ceticismo como um movimento único que se desenvolveu de duas maneiras e por assim ser, há aproximações e distanciamentos entre essas duas correntes. Outro ponto acerca desta questão é que, corriqueiramente, as diferenças se encontram mais visíveis, uma vez que grande parte de como o ceticismo acadêmico é caracterizado vem de um de seus adversários, Sexto Empírico. Porém, como o cético não se guia por dogmas, é o seu modo coerente que o caracteriza como tal:

Seguimos a mesma linha quanto à questão sobre se o cético pertence a uma escola. Pois, se entendermos que pertencer a uma escola significa aderir a um conjunto de dogmas que dependem uns dos outros bem como do que aparece, e se dizemos que “dogma” é assentimento a algo não evidente, então consideraremos que o cético não pertence a nenhuma escola. Mas se entendermos por “escola” um procedimento que, de acordo com o que aparece, segue uma certa linha argumentativa mostrando como é possível viver corretamente (“corretamente” entendido como se referindo não apenas à virtude, mas em um sentido mais amplo e aplicando-se à habilidade de obter a suspensão), neste caso dizemos que o cético pertence a uma escola, uma vez que seguimos de modo coerente, de acordo com o que aparece, uma linha de raciocínio que nos indica uma forma de vida em conformidade com as leis e os costumes tradicionais e com nossos próprios sentimentos.¹⁷

Apesar de haver pontos de contato entre as duas formas que o ceticismo tomou, é necessário esmiuçar as características das duas vertentes céticas antigas, pois, mesmo que o texto de Sexto nos possibilite uma apresentação clara sobre o pirronismo, principalmente o seu primeiro capítulo, intitulado *Sobre a principal diferença entre os sistemas filosóficos*, é sucinto

¹⁵Bolzani Filho (2013) defende que as semelhanças entre as duas tradições do ceticismo antigo são mais significativas que as suas possíveis divergências e argumenta que as suas motivações são as mesmas, havendo divergência somente em seu modo de proceder (BOLZANI FILHO, 2013, p. 22).

¹⁶BROCHARD, 2009, p. 56.

¹⁷SEXTUS, 1997, p. 118.

no trato acerca do que foi o ceticismo acadêmico, colocando-o em consonância negativa com os dogmáticos. Desta forma, é preciso uma atenção maior à disputa entre acadêmicos e pirrônicos, uma vez que:

Não há dúvida de que isso é correto (a diferenciação dicotômica adotada por Sexto, na qual haveria um certo nível de igualdade entre a filosofia dogmática e a acadêmica e o “ceticismo” entendido como o pirronismo, como o inverso aos outros dois modos filosóficos), mas a tripartição que esse capítulo faz nos convida a considerar mais detidamente o caso dos acadêmicos, para localiza-los no interior dessa dicotomia. Para tanto, é necessário compreender minimamente os fundamentos do ceticismo pirrônico, não só para divisar com clareza os motivos da crítica, como também para, posteriormente avaliar sua pertinência.¹⁸

1. 1. 1 Ceticismo acadêmico

O ceticismo acadêmico recebe este nome devido a ter se estabelecido como um movimento surgido dentro da Academia fundada por Platão, tendo como referência filosófica a personagem de Sócrates, sendo Arcesilau (315-240 a.C) seu primeiro representante. Tradicionalmente, considera-se que após a morte de Platão, a Academia passou por um período “pitagorizante”, e neste suas preocupações tomaram um cunho ético, época conhecida como Velha Academia. Posterior a esse acontecimento, a Academia entra em seu período cético sob a direção de Arcesilau e, em seguida, de Carnéades (219-129 a.C), fase denominada por Nova Academia¹⁹. Ao assumir uma postura cética, a Academia se propôs a considerar (diferente do que ocorria na filosofia dogmática, que acreditava ter alcançado a verdade), que não era certo que a verdade havia sido encontrada ou, ainda, que pudesse ser encontrada. Neste sentido, o que houve foi uma substituição do dogmatismo por uma postura crítica.

Neste entretempo de dois séculos, a doutrina da nova Academia conheceu novos refinamentos e modificações empreendidas por escolarcas sucessores de Arcesilau, a começar por Carnéades de Cirene (c. 213-129 a.C), que provavelmente retornou a filosofia do precursor e deu-lhe formulação mais bem acabada; em seguida, seu discípulo Clitômaco de Cartago (c. 187-110 a.C), importante sobretudo por compilar e registrar o enorme arsenal de argumentos do mestre e sua discutida doutrina do “probabilismo”; e o Filo de Larissa (c. 140-80 a.C), mestre de Cícero, que teria dado à doutrina de Carnéades uma interpretação que teria alterado e enfraquecido seus princípios céticos, bem como motivado a polêmica com Antíoto e a consequente ruptura.²⁰

¹⁸BOZANI FILHO, 2013, p. 27.

¹⁹SOUZA FILHO, 1994, p. 86.

²⁰BOZANI FILHO, 2013, p. 16.

Conforme apresentou Sexto no HP, os acadêmicos argumentavam em favor da não-apreensibilidade; em outras palavras, que a verdade não poderia ser alcançada, ou mesmo que algo pudesse ser conhecido; haja vista que o ser humano, com suas capacidades epistêmicas, não seria capaz de chegar à verdade sobre as coisas, sendo, então, tudo inapreensível, seja no âmbito do conhecimento puramente teórico e abstrato, seja no que diz respeito ao conhecimento do mundo da natureza. Segundo Souza Filho (1994), isto deveu-se às inspirações vindas dos diálogos aporéticos platônicos, como o *Teeteto*, diálogo no qual se desenvolveu o tema do conhecimento, sem que se chegasse a uma definição unicamente aceitável²¹.

Vale notar que, diferente do pirronismo, em Arcesilau ocorre uma ausência da ideia de ataraxia como resultado final de seu proceder, sendo sua meta a não defesa de argumentos como verdades (do grego *aphasia*). Desta forma, é preciso considerar que o ceticismo acadêmico se preocupava com o discurso (do grego *logói*), enquanto para Pirro o que era visado eram as ações (do grego, *érga*)²². Com isso, a forma como procedia o acadêmico tinha em vista alcançar a integridade intelectual.

Com Carnéades, sucessor de Arcesilau, a posição cética da Academia seguiu se radicalizando, pois passou-se a considerar que tanto os sentidos, quanto o raciocínio, únicas fontes do conhecimento, eram falhos e sempre passíveis de erro, de modo que se deveria — na falta de possibilidades de se definir a verdade em termos práticos —, criar um critério capaz de orientar tanto as ações, quanto as motivações epistemológicas. Isso porque o acadêmico não poderia emitir uma opinião ou assentir sobre algo²³, diferente daquilo que ocorre com o cético pirrônico, a quem a posição epistemológica não impede de afirmar o valor da vida comum frente às elucubrações dogmáticas, como veremos na seção seguinte.

1. 1. 2 Pirronismo

O ceticismo pirrônico recebe este nome em referência a Pirro de Élide (365-270 a.C.), porém acredita-se que a escola, tal como a conhecemos, tenha sido estabelecida por Enesidemo (80-10 a.C.), por volta de I a.C., ou seja, dois séculos, aproximadamente, após as elaborações de Pirro. Em certa medida, a história desta linhagem filosófica, de Pirro até o autor do HP, é obscura. Entretanto, alguns nomes figuram e dão forma à tradição pirrônica. Entre eles, está

²¹SOUZA FILHO, 1994, p. 91.

²²BOZANI FILHO, 2013, p. 15.

²³BOZANI FILHO, 2013, p. 169.

Timão (320-230 a.C)²⁴, contemporâneo à Nova Academia, que, diferente de Pirro e Sócrates, deixou uma vasta obra escrita e conquistou considerável reputação na Grécia, o que possibilitou que a antiguidade tivesse acesso direto ou indireto aos ensinamentos de Pirro. Após Timão, a linha sucessória dos pirrônicos é um tanto incerta, acreditando-se que, depois dele, tenha ocorrido um rompimento, tendo o pirronismo reaparecido somente em Enesidemo²⁵, sobre quem Pettersen (2012) escreve:

[...] sabemos que foi ele quem estabeleceu o que foi chamado de Ceticismo Pirrônico e que é provável que tenha escrito um conjunto de oito livros chamados Discursos Pirrônicos, os quais se encontravam no catálogo da livraria de Photius (séc. IX). Sabemos também que seu ceticismo não afirmava nada acerca da verdade e que suspendia o juízo sobre todas as teses dogmáticas. E, finalmente, que Enesidemo teria criado ou reunido os chamados Dez Modos - argumentos que levam à suspensão do juízo. De todos os cétricos antigos, foi Enesidemo quem mais influenciou Sexto Empírico.²⁶

Este pequeno percurso traçado permite compreender que o ceticismo se estabeleceu como uma escola filosófica não por possuir teses que os seus membros corroboraram de forma unívoca, mas sim pelo seu proceder, através do qual não se coloca entraves à investigação filosófica. Sexto nos lembra, ao traçar a identidade pirrônica, que o cétrico possui uma vocação investigativa (*zetética*), que foi designada pelo termo grego *Sképsis*, do qual se originou o nome desta tradição, que pode ser traduzido como “busca” ou “investigação”. Ele escreve:

A filosofia cétrica é denominada “zetética” devido à sua atividade de investigar e indagar; “éfética”, ou suspensiva, devido ao estado produzido naquele que investiga após a sua busca; e “aporética”, ou dubitativa, seja, segundo alguns, devido a seu hábito de duvidar e de buscar, ou devido à sua indecisão quanto à afirmação ou negação; e “Pirrônica”, a partir do fato de que Pirro parece ter se dedicado ao ceticismo de forma mais significativa do que seus predecessores (HP I, 7).²⁷

Neste trecho, encontramos duas características do ceticismo pirrônico, ei-las: o ceticismo entendido como uma habilidade e a relação entre suspensão do juízo e fenômeno. Sobre a primeira, ao considerar que o ceticismo não possui qualquer tese que se pretenda

²⁴BROCHARD, 2009, p. 89. O autor afirma que existiram outros discípulos de Pirro, como Euriloque, Filo de Atenas, Hecatê de Abdera e Nausifanes de Teos. Porém, dá-se maior relevância a Pirro e Timão, dos cétricos antigos; Enesidemo, Agripa e Sexto Empírico como representantes do novo ceticismo.

²⁵Outro personagem do ceticismo pirrônico é Agripa, que possivelmente viveu entre os séculos I e II d.C. Tal qual aponta Brochard (2009), afirmar que tenha existido uma continuidade direta entre Enesidemo e ele é difícil, uma vez que sobre ele pouco se sabe biograficamente e aquilo que temos conhecimento, com certa clareza, é que ele teria composto Cinco Modos para a suspensão do juízo, que foram usados por Sexto Empírico. Ainda outro é Menódoto, que viveu, acredita-se, no século I a.C. Porém, sobre eles não há maiores detalhes históricos, o que impossibilita qualquer afirmação que se proponha certa (BROCHARD, 2009, 302).

²⁶PETTERSEN, 2012, p. 23.

²⁷SEXTUS, 1997, p. 116.

universal, **o que caracterizaria alguém como cético é o seu modo de proceder.** Ou seja, não é a sua filiação a um argumento que o define, mas como ele se porta frente aos diversos argumentos e posições existentes. O que determina o cético não é a quantidade de energia gasta por ele para defender uma tese, ou um posicionamento comum para com outros ditos céticos: ele o é pelo seu modo, seu proceder. O que faz com que o ceticismo possa ser caracterizado como uma escola não é a existência de uma tese que abrange aqueles que dele se aproximam, mas a sua característica de “treinamento”:

Usamos essa ideia de um “treinamento cético” apenas no sentido metafórico, já que não existem referências a nada deste tipo. Contudo, parece razoável pensarmos que os céticos aprendiam suas técnicas de alguma forma, e este aprendizado pode ser pensado de modo mais adequado como um “treinamento” do que como um “aprendizado”, onde “treinamento” se refere à ideia de saber lidar com determinadas operações e “aprendizado” se refere à ideia de conhecer o mecanismo de algum procedimento.²⁸

Notemos como é possível perceber esta característica em Nietzsche; em obras como: ZA e EH, encontramos um autor que tem como preocupação, além de sua ferrenha crítica, o apontamento para uma forma de vida. Neste sentido, em sua obra podemos notar uma finalidade prática, que também vemos como meta para o cético: o alcance de um estado de não perturbação. Entretanto, apesar de haver uma identificação entre os céticos e Nietzsche no que diz respeito à preocupação filosófica com a vida comum, a forma como ambos desenvolvem seus pensamentos não se alinha totalmente. Para compreender isto, é preciso considerar o período em que os céticos gregos viveram, bem como o período em que Nietzsche viveu. Progredindo assim, podemos notar que mesmo a forma como a vida comum era compreendida por eles não se identifica integralmente, pois, decerto, as preocupações de um indivíduo do mundo antigo não são as mesmas de um indivíduo do século XIX. Outro ponto é que no período em que os céticos gregos viveram a metafísica como uma estrutura do pensamento e argumento filosófico dava seus primeiros, enquanto que no século XIX ela não só se apresentava como uma tradição entre tantas outras, mas também como a estrutura de pensamento que vigorou quase de forma unânime no Ocidente. Logo, não é possível que haja uma aparência idêntica entre como procederam os céticos gregos no que diz respeito à afirmação da vida comum, para com a forma como Nietzsche a realizou. Porém, tal diferença não significa que não há uma aproximação fundamental entre eles, já que para ambos restituir o valor da vida comum significa superar a metafísica.

²⁸PETTERSEN, 2012, p. 29.

Para alcançar o estado de não perturbação o cético se utiliza da suspensão do juízo, o que não pode ser confundido com qualquer posição específica pertencente a outra escola filosófica para desmoralizar as crenças particulares de uma outra tradição ou, ainda, da vida cotidiana. – Em um debate, o que se espera é que dois ou mais adversários coloquem suas teses e que na sequência ocorra uma confrontação de argumentos, para que, no final, aquela que foi considerada válida e coerente se sobreponha às demais e, ainda que momentaneamente, seja tomada como verdadeira²⁹. Como exemplo destes embates, lembramos da discussão empreendida entre Sócrates e Filebo, na qual o objetivo era apresentar e defender qual a melhor vida: a dedicada aos prazeres ou a dedicada aos pensamentos³⁰.

O padrão dos argumentos céticos é, nessa versão, o seguinte: (a) nós precisamos inferir o conhecimento de um domínio específico a partir de certas evidências; mas (b) nenhuma inferência a partir das evidências é segura ou confiável; logo, (c) não há como justificar nosso conhecimento com base nas evidências de que dispomos.³¹

Desta maneira, no ceticismo pirrônico a argumentação se desenvolve a partir de quatro momentos, segundo Souza Filho (1994)³². Vamos a eles:

- 1) *Diaphonia*: o cético, ao observar ou se inserir em uma discussão, constata que há um desacordo entre as diversas teses da filosofia dogmática existentes, o que o leva ao segundo momento;
- 2) *Isosthenía* (equipolência): ao perceber o desacordo entre as teses, o cético é levado a considerar que para cada tese colocada, haveria a sua contrária com igual força e peso persuasivo;
- 3) *Epoché*: em seguida, o cético seria levado a suspender o juízo sobre qualquer tese que possa surgir. Em outras palavras, neste momento o cético não avaliaria a validade de uma determinada proposição, o que o levaria ao resultado almejado por ele;
- 4) *Ataraxia*³³: finalmente, o resultado almejado pelo cético seria alcançado graças ao seu treino e habilidade, não encontrados nas filosofias dogmáticas. A tranquilidade da alma,

²⁹Estes embates podem ser percebidos durante toda a história da filosofia. Seja na Grécia Antiga, entre Sócrates e os sofistas ou entre o racionalismo e empirismo, na modernidade, o que se pretendia era a validação de uma posição em detrimento da negação de sua contrária.

³⁰Cf. PLATÃO, *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas: Fernando Muniz. São Paulo: Loyola, 2012.

³¹SMITH, 2004, p. 19.

³²SOUZA FILHO, 1994, p. 93.

³³Corroborando para com a tese defendida por Pettersen, tranquilidade da alma (*Ataraxia*), conforme entendida pelo ceticismo não significa um estado ‘alegre’ ou ‘feliz’, mas sim um estado de neutralidade (PETTERSEN, 2012).

viria então da não perturbação sobre a necessidade de se definir algo como verdade ou não.

No texto de Sexto, encontramos isto da seguinte maneira:

“Equipolência” nós usamos no sentido de que nenhuma explicação é mais crível ou não crível, indicando que nenhuma das explicações em conflito é mais crível do que a outra. A suspensão é um estado mental de repouso no qual não afirmamos nem negamos nada. Ataraxia é a tranquilidade ou ausência de perturbação da alma [...]. Dizemos que a finalidade do cético é a tranquilidade em questão de opiniões e a sensação moderada quanto ao inevitável. Pois o cético, tendo começado a filosofar com o objetivo de decidir acerca da verdade ou falsidade das impressões sensíveis de modo a alcançar com isso a tranquilidade, encontrou-se diante da equipolência nas controvérsias, e sem poder decidir sobre isto, adotou a suspensão, e, em consequência da suspensão seguiu-se, como que fortuitamente, a tranquilidade em relação às questões de opinião.³⁴

Assim, ao colocar argumentos e relatos em *equipolência*, ou seja, considerá-los como possuidores da mesma força em termos de validade, a suspensão do juízo se torna como que um resultado inescapável para o cético, já que ao fazê-lo surge uma barreira epistêmica para a inclinação de se objetivar algo como válido ou inválido, levando-o à ataraxia quase como um resultado natural frente à realidade.

Outro ponto sobre o ceticismo em que é necessário se debruçar é a relação entre fenômeno e os critérios céticos, e aqui ressurgem a segunda tese posta anteriormente: a relação entre suspensão do juízo e fenômeno. Nesta discussão, nos deparamos com um dos embates entre céticos e dogmáticos, pois, tradicionalmente, aparência (do grego *tò phainomenon*) e verdade sempre foram tomadas como opostas uma a outra. Consideração que não deveria ocorrer com o cético, já que ele não poderia tomar como guia de sua ação algo que se coloca como não falsificável. Desta forma, o cético não age tomando suposições e teses como guias, mas sim a partir do que lhe é acessível pela experiência.

Como o cético não nega o aparente, ele o adere a partir de critérios³⁵. Isso leva a uma dupla resposta sobre a possível questão acerca de o cético manter crenças sobre o que é aparente. A resposta para ele pode ser sim e não, dependendo do contexto, pois “[é] provável que o cético não mantenha crenças no sentido grego de crenças, enquanto um dogma ao qual damos assentimento [...]. Contudo, em um sentido moderno ou contemporâneo, o cético tem crenças”.³⁶

³⁴SEXTUS, 1997, p. 117; 120-121.

³⁵SEXTUS, 1997, p. 119-120.

³⁶PETTERSEN, 2012, p. 56.

Este ponto nos é propício para compreendermos em que sentido o ceticismo comparece em Nietzsche, dado que, para ele, crença no sentido de assentimento ao religioso ou à uma tese de cunho metafísico é justamente o que deve ser negado e combatido³⁷. Entretanto, se consideramos crença em um sentido de assentimento à determinada forma de vida que ocorreu após experiências que demonstraram o resultado benéfico de uma escolha ou de outra, não podemos negar a existência de determinadas crenças na obra do alemão, conforme encontramos em EH³⁸.

Neste contexto, o cético age de forma a advertir a postura precipitada do dogmático. Ele se detém em cada argumento e seus opostos, analisa e investiga cada possibilidade. Diferente do dogmático, que crê ser capaz de revelar a verdade, o cético, apesar de se considerar incapaz de asseverar, se propõe a uma constante investigação acerca de um ponto específico, demonstrando, assim, antes o seu comprometimento com a efetivação de suas escolhas em vista da melhor vida, do que com teses pretensiosamente elevadas à verdade, em defesa de determinado ponto de vista.

É assim que devem ser interpretados os argumentos céticos: como uma maneira de mostrar que a pretensão filosófica de um conhecimento metafísico da realidade é impossível ou inalcançável. Se quisermos elaborar uma teoria filosófica, na qual teríamos um conhecimento justificado de uma realidade absoluta ou em si mesmas, sem que o erro seja possível, então os argumentos céticos são armas poderosas para mostrar as dificuldades de uma tal teoria. É o próprio projeto filosófico e metafísico que é posto em questão pelo cético, ao extrair suas dificuldades, impasses, dilemas e aporias.³⁹

Assim, o ceticismo pirrônico surgiu com uma identidade própria que não nos permite colocá-lo idêntico ao ceticismo acadêmico; ambos estão embebidos por uma linha que perpassará todas as escolas helênicas, que é a busca pela *ataraxia* e pela *eudaimonia*. Apesar disto, enquanto para os acadêmicos é a integridade intelectual que levaria a um estado eudaimônico, para os pirrônicos isso transpassa as questões puramente epistemológicas e toca a vida comum, outra característica que possibilita entender o que foi o pirronismo em relação ao ceticismo acadêmico. Tais desdobramentos serão pormenorizados na próxima seção, na qual trataremos de elucidar a vida cética como uma via de resposta não só aos problemas epistemológicos impostos pelo dogmatismo, mas também aos problemas que tocam à vida prática, para os quais o cético compreendeu existir uma necessidade de um retorno ao comum; distanciando-se das elucubrações idealizadas.

³⁷NIETZSCHE, 1995, p. 18.

³⁸NIETZSCHE, 1995, p. 24.

³⁹SMITH, 2004, p. 50-55.

1. 1. 3 A vida cética

Se no que se refere à ação intelectual, Sexto, no HP I, 16-17, afirmou que o cético não deveria assentir, já que isso caracterizaria uma ação dogmática; no que tange à ação não intelectual, vida prática, o cético deveria aderir àquilo que lhe rodeia, o que significa que a suspensão do juízo não é uma paralisação do cético, pois ela demonstra o seu profundo comprometimento com as atividades da sociedade em que ele está inserido.

Há uma doença e, para ela, uma cura. O dogmatismo – tanto filosófico quanto o não-filosófico – é a doença. A terapêutica vocacionada a dizimar o dogmatismo é o ceticismo pirrônico. As pretensas fontes de conhecimento das filosofias dogmáticas são rejeitadas pelo cético. Sexto Empírico confere poderes terapêuticos aos seus argumentos.⁴⁰

O cético, se compreendido como um terapeuta, um médico, com seu modo de agir, não tem como pretensão simplesmente se opor aos argumentos dogmáticos para desmoralizá-los ou demonstrar a incapacidade de suas teses, mas apontar a necessidade de uma ação que desvincule a investigação e as afetações que se seguiriam desta. Ele percebeu que a perturbação, antes de se vincular a uma defesa de teses fundamentais que se demonstram através da razão, é a origem para argumentos, ora como fundamento de uma motivação, ora como resposta à incapacidade de conclusão em que se encontra aquele que investiga⁴¹.

Destarte, é preciso pontuar que, no tocante à vida prática, não há uma preocupação do cético em duvidar. Assim, não podemos entender o cético como alguém que duvida pelo puro gosto do duvidar. A sua preocupação é, antes, demonstrar a impossibilidade de se deixar de lado a vida comum. Sobre isto, suponhamos que um indivíduo presencie uma discussão entre duas pessoas com as quais ele ainda não teve contato: um filósofo cético e um filósofo dogmático; possivelmente, o indivíduo que presenciou a discussão entre os dois facilmente poderá afirmar que o sujeito x é o filósofo cético e que o sujeito y é o filósofo dogmático. Porém, vale notar, que em uma discussão entre um filósofo cético e um indivíduo despreocupado com questões filosóficas, dificilmente um espectador poderia definir um e outro.

Acerca do exemplo acima, é possível questionar: por que identificar quem é quem em um determinado caso seria fácil e no outro não? Ora, no primeiro caso (discussão entre o filósofo cético e o filósofo dogmático) a pretensão de um dos dois sempre será encontrar um argumento que se apresente como indubitável, o qual ele defende ferrenhamente. Logo, este

⁴⁰MARTINS, 2009, p. 45.

⁴¹SEXTUS, 1997, p. 121.

filósofo seria rapidamente identificado como um filósofo dogmático. Enquanto isso, o outro se organiza para retratar a aparência entre os vários argumentos, em busca de demonstrar a ineficácia da afirmação de apenas um como certo e verdadeiro; deste modo, podendo ser identificado como o filósofo cético da situação exposta. Já no segundo caso, o cenário é outro; como o indivíduo despreocupado com questões filosóficas dificilmente se coloca em reflexão de cunho estritamente filosófico, seu discurso se desenvolve acerca da vida cotidiana, vida comum, a qual se apresenta factualmente. Assim, dificilmente poder-se-ia declarar quem seria o filósofo cético e o indivíduo despreocupado com questões filosóficas em um primeiro momento, pois ambos, cada qual a sua maneira, seriam levados a afirmar a vida comum sem maiores problemas.

Neste ínterim, quando analisamos como a filosofia dogmática toma a vida como objeto de suas elucubrações, percebemos que, por vezes, senão sempre, ela se posiciona avessa à vida comum. Acatando o ponto de vista cético, podemos perceber que durante toda a tradição filosófica houve uma tentativa frustrada de se criar um amálgama entre os ideais éticos dogmáticos e a vida comum, já que “[a] melhor maneira de viver e buscar a felicidade, aos olhos do cético, é simplesmente *mergulhar na vida cotidiana e gostosamente deixar-se levar por ela* [grifo nosso]”⁴².

Se endossarmos esta leitura, teremos que considerar a questão da tranquilidade da alma (*ataraxia*) de duas formas: “tranquilidade intelectual” e “tranquilidade moral”⁴³. Aparentemente, a segunda é o resultado da primeira, pois o “movimento cético” segue uma ordem em seu conjunto. Primeiro ocorre uma expansão epistemológica que possibilita ao cético colocar as sensações e argumentações em dúvida, o que, no segundo momento, o levaria a um movimento parecido no campo da ética. Gazzinelli (2009) nos chama a atenção para o fato de que a tranquilidade nos dois âmbitos apresentados se daria tanto pela suspensão do juízo em relação a opiniões e crenças de ordem mais prática, quanto mediante a constatação, na vida comum, de consequências benéficas da disposição cética⁴⁴.

Aqui encontramos um ponto de contato entre o modo como a vida foi entendida pelo cético e a forma como Nietzsche também a compreendeu. Se para o cético a filosofia dogmática

⁴²SMITH, 2004, p. 52.

⁴³SMITH, 2000, p. 28.

⁴⁴GAZZINELLI, 2009, p. 85. Este apontamento nos é esclarecedor e importante para compreendermos nos próximos capítulos como a forma com que Nietzsche compreendeu a vida aproxima-se à visão cética. Em ambos, temos uma valorização afirmativa da vida comum. Se na modernidade, como veremos na próxima seção, o ceticismo perde seu sentido terapêutico e se desenvolve quase que exclusivamente como uma ferramenta epistemológica por alguns filósofos, em Nietzsche teremos um retorno de seu sentido terapêutico e afirmativo da vida (LOPES, 2008, 17).

negou a vida em nome de conceitos metafísicos, em Nietzsche a avaliação não é diferente, de maneira que, em sua filosofia, o que ele pretendeu realizar foi demonstrar a necessidade de uma nova avaliação da vida que, diferente do que corriqueiramente vinha acontecendo sob a perspectiva dogmática, tivesse como critério a própria vida. Vejamos como isto se dá no texto nietzschiano:

Restituir o homem à Natureza, dominar sobre as muitas interpretações vãs e sentimentais e enigmáticas que até hoje cobriram com um verniz de brilhantes cores o eterno texto fundamental *homo natura*, tornar possível que de hoje em diante o homem se apresente ao homem endurecido na disciplina da ciência, da mesma maneira como hoje apresenta a outra Natureza, como olhos impertéritos de Édipo, com as orelhas fechadas de Ulisses, surdo às lisonjas de todos os caçadores de passarinhos metafísicos que não cessam de cantar-lhe: “Tu és mais! Tu és mais elevado! Tu és de outra origem!”⁴⁵.

Ao tomar como seu critério e seu ponto de partida a vida comum, Nietzsche reestabelece, ou pelo menos busca reestabelecer, uma visão sobre o homem que fora esquecida, em que o ser humano é visto como *res naturae*. Por assim ser, então, para Nietzsche, o homem estaria lançado às intempéries, às mudanças, à tragédia, que são próprias de tudo que está contido na natureza. Logo, por compreender o ser humano nessas nuances, nosso filósofo contraria leituras tradicionais, nas quais um status superior fora legado ao ser humano, para o qual toda a natureza estaria ontologicamente dada, a fim de prover-lhe sua existência de forma imutável. Neste espectro, não só a realidade material deixa de ser compreendida de forma imutável, mas, também, a realidade moral. Ao retirar o ser humano de seu cômodo isolado da realidade, sua preocupação também é modificada. Uma vez que já não é mais necessário que ele oriente a sua existência por meio de categorias vindouras de um além, se ele deixa de ser compreendido como *coisa em si*; seu critério de ação, então, passa a ser sua vida, cheia de possibilidades e amarras. Desta forma, temos em Nietzsche uma filosofia que busca abrir os olhos do homem para o perspectivismo inerente a toda a existência natural e moral em que ele está emergido.

Retornando à forma como o cético se coloca frente à vida – o que não é diferente em Nietzsche⁴⁶ –, somos levados a compreender que o olhar do cético é redirecionado de forma perspectiva, ou seja, já não há uma determinação da melhor vida a partir de um único ponto de vista. Isto porque, ao acatar a vida comum como critério para as suas ações, ainda que de forma

⁴⁵NIETZSCHE, 2012b, p. 182.

⁴⁶“Você deve aprender a perceber o que há de perspectiva em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra” (NIETZSCHE, 2000, p. 11).

crítica, o cético age de acordo com um certo perspectivismo primordial, o que o leva a agir de forma situacional e, com isso, já não se encontra em sua compreensão sobre a vida, no âmbito intelectual e no âmbito moral, um insulamento da vida comum pela filosófica ou vice-versa.

Sobre isto, a forma como Porchat (1997)⁴⁷ compreendeu a questão nos parece esclarecedora. Ele afirma que neste período o modo como a filosofia se constituiu possibilitou a realização de uma “tradução” dos problemas dogmáticos para a vida fenomênica⁴⁸. O que isto significa? Significa que, para o heleno em geral, mas, sobretudo para o cético, questões que se voltam para um conhecimento teórico fundamental (questões metafísicas), vão para longe do foco de suas preocupações para dar lugar à indagações acerca da vida mais satisfatória e harmônica. Desta forma, as considerações mais apressadas sobre o ceticismo, que afirmam que o cético estaria a parte da realidade, facilmente perdem sua validade, já que “[...] o pirrônico pode ser uma pessoa profundamente engajada ou envolvida nos afazeres da vida sem nenhuma contradição com seus princípios pirrônicos”⁴⁹. Com isto, somos levados a validar a tese de que o modo como o cético age resulta em uma reconciliação entre a filosofia e a vida comum.

Destarte, podemos enumerar duas respostas para a pergunta a respeito de como o cético deve viver, aglutinando-as aos quatro critérios do ceticismo sobre o fenômeno⁵⁰:

- i) Somos seres biológicos e, como tal, algumas necessidades têm origem puramente fisiológicas e assenti-las é um movimento natural, seja para o homem comum, seja para o cético;
- ii) Como para o cético não há uma separação entre vida comum e vida filosófica, ele deve assentir de forma crítica às determinações culturais e políticas.

Para Smith (2000):

Os pirrônicos procuram ensinar-nos a viver bem, isto é, a alcançar a tranquilidade e a moderação sem incidir no dogmatismo. A única regra é não-dogmatizar; que tipo de vida se reencontra após a suspensão do juízo é algo que deve permanecer em aberto, *embora não totalmente em aberto*. Em uma moral pirrônica dispomos de, no máximo, indicações gerais e de algumas tendências imprecisas para saber como se comportará de fato em uma via aquela que a adota. As contingências da vida se ocuparão do resto [grifo nosso].⁵¹

⁴⁷PORCHAR, 1997, 89.

⁴⁸PORCHAT, 1997, p. 89.

⁴⁹SMITH, 2000, p. 47.

⁵⁰SEXTUS, 1997, p. 119-120.

⁵¹SMITH, 2000, p. 48. Porchat diz algo parecido no artigo “Sobre o que aparece”: “O cético conhece mais que ninguém o poder do *lógos* e o enorme fascínio que sobre os homens ele exerce, ele se dá precisamente por tarefa denunciar e desfazer suas artimanhas e ardis, assim, parte considerável do empreendimento filosófico é proceder à crítica da razão dogmática, derrubando os ídolos e as ficções que o discurso dogmático continuamente plasma [...]. O pirronismo é, basicamente, uma crítica da linguagem e de seus mitos, ele luta para quebrar o feitiço que amarra os homens a uma linguagem em férias...” (PORCHAT, 1993, p. 205). Ou ainda, no artigo “Ceticismo e argumentação”: “É preciso lembrar que a crítica cética ao dogmatismo não visa apenas às posições filosóficas,

O que se pretendeu demonstrar é que o ceticismo, apesar de distanciar-se da forma tradicional de se fazer filosofia no período em que ele surgiu, possui um traço que permeou todas as escolas do período helenístico: esteve embebido pela busca de uma vida feliz. A pretensão cética, então, não pode ser compreendida como uma empreitada conceitual somente, ou tampouco que a tranquilidade da alma e a felicidade, para o cético, sejam resultados apenas de mudanças epistemológicas. O cético entendeu que, já que não há a necessidade de gastar energias afirmando verdades sobre as coisas, é sobre a vida, a boa vida, que a filosofia deveria se debruçar. Entretanto, esta característica só se localiza no ceticismo grego.

Nas escolas modernas que receberam a influência do ceticismo antigo o objetivo se modifica e toma outra feição. Se antes, no período antigo, o ceticismo era visto como um exercício para a melhor vida – traço comum entre as escolas do período helenístico –, na modernidade ele passa de uma visão filosófica da vida para se tornar uma ferramenta, um método, um modo de se opor teses umas às outras; objetivo pretendido para o qual o ceticismo passou a ser usado estritamente sob um viés epistemológico, salvo alguns casos, como o de Michel de Montaigne –. Desta forma, é preciso entender como ceticismo foi recebido na modernidade e como se desenvolveu, fazendo-o não se identificar com aquele dos gregos, pelo menos no que diz respeito à finalidade para a qual se procedia de forma cética. Tema este que trataremos a seguir.

1. 2 O ceticismo na modernidade

Durante um longo período de obscurantismo histórico, até meados do século XVI⁵², a principal obra de Sexto Empírico, *Hipótiposes Pirrônicas*, permaneceu quase que no anonimato, havendo indícios históricos de um crescente interesse pelo ceticismo somente a partir da tradução do HP, realizada por Henri Estienne, em 1562⁵³:

É possível datar de maneira razoavelmente precisa o começo das ideias de Sexto Empírico no pensamento do Renascimento. Suas obras foram praticamente desconhecidas na Idade Média, e conhecemos apenas uns poucos leitores de duas obras antes de sua primeira publicação em 1562. Até agora apenas dois manuscritos latinos medievais das obras de Sexto foram descobertos, um em Paris datado do final do século XIII, uma tradução das *Hipótiposes pirrônicas* (estranhamente atribuídas a

mas atinge igualmente os pronunciamentos dogmáticos do homem comum. Este, com efeito frequentemente erige seus pontos de vista em verdades indiscutíveis e absolutas, condenando como erros e falsidades as opiniões que diferem das suas. Ele também argumenta com frequência em favor de suas teses, ainda que lhe falte a armação argumentativa sofisticada do discurso filosófico” (PORCHAT, 1993, p. 219).

⁵²VERDAN, 1998, p. 70.

⁵³Em 1569, Gentien Hervet publica, também em latim, o *Adversus mathematicus*.

Aristóteles), e o outro, uma versão melhorada da mesma tradução, descoberta na Espanha aproximadamente 100 anos após a primeira [...]. Finalmente, em 1565, Henri Estienne, o grande impressor renascentista, publicou uma edição latina das *Hipotiposes*.⁵⁴

A forma como o ceticismo reapareceu na modernidade foi um tanto quanto diferente de seu surgimento na antiguidade. Se, como vimos anteriormente, o ceticismo surgiu como um treinamento para a melhor vida, tendo como finalidade resultados “práticos”, na modernidade é difícil caracterizar o ceticismo como um movimento de pretensões unânimes, apesar de ter ocorrido aí uma guinada do mesmo para uma versão epistemológica. Sendo assim, é preciso entender que, em verdade, houveram “ceticismos”. Ainda que com suas bases estabelecidas nos ensinamentos dos gregos, no período moderno as formas que o ceticismo tomou podem ser vistas como identidades próprias, com objetivos e adversários particulares. Assim, apresentaremos as características mais gerais da apropriação moderna do ceticismo que nos ajudarão a pensar o aspecto cético de Nietzsche.

A centralidade do ceticismo no debate epistemológico tem início na modernidade. É a partir de autores como Montaigne e Descartes que o ceticismo passa a ser não apenas uma importante tese epistemológica, mas a grande tese a ser vencida ou desenvolvida. Mas houve muitos tipos de ceticismos na modernidade. Tivemos uma tentativa de reviver o pirronismo, o ceticismo hiperbólico cartesiano, formas mitigadas de ceticismo, um ceticismo sobre a religião, entre outras possibilidades. Há ceticismos para todos os gostos na modernidade. Mas, de modo geral, poderíamos resumir o ceticismo moderno como um argumento que aponta para a fragilidade da racionalidade humana. A história do ceticismo moderno foi a de aprofundar tal fragilidade, tentar sair dela ou tentar conciliá-la com a natureza humana. Entretanto, não há nenhuma dúvida acerca da centralidade argumentativa do ceticismo na modernidade.⁵⁵

Apesar de o ceticismo ser largamente alinhado à ideia de descrença religiosa, na modernidade ele retorna em autores que professavam a fé cristã ou judaica, como é o caso dos céticos dos séculos XV e XVI⁵⁶. Esta versão do ceticismo foi chamada de ceticismo fideísta, na qual a premissa defendida se referia à desconfiança sobre a possibilidade de se obter conhecimentos sem que houvesse uma verdade basilar advinda da fé, apresentada à razão humana de forma miraculosa. Devido a isto, eles defendiam, cada qual a sua maneira, que a razão e as crenças nem sempre poderiam levar ao mesmo resultado sem que isso fosse visto como um problema – outros desvinculavam os dois polos, afirmando a impossibilidade da aproximação entre eles, como é o caso de Montaigne. Desta forma, o ceticismo não era visto

⁵⁴POPKIN, 2000, p. 50-51.

⁵⁵PETTERSEN, 2012, p. 13-14.

⁵⁶POPKIN, 2000, p. 19.

como um adversário da fé, mas sim como uma arma para aqueles que possuíam uma postura conservadora frente aos avanços do humanismo e do desenvolvimento científico que davam seus primeiros passos, alinhados à crise intelectual instalada pela reforma e contrarreforma religiosa deste período⁵⁷.

Vejamos como este embate é representado no texto montaigneano:

A participação que temos no conhecimento da verdade, seja ela qual for, não foi adquirida por nossos próprios poderes. Deus nos ensinou de modo suficientemente claro pelas testemunhas que escolheu dentre as pessoas comuns, simples e ignorantes, para nos instruir em seus admiráveis segredos. Nossa fé não é adquirida por nós, é um presente puro dado pela liberalidade de outrem. Não foi pelo raciocínio ou pelo entendimento que recebemos nossa religião, mas por autoridade e comando externos. A fraqueza de nosso juízo nos ajudam mais neste sentido do que sua força, e nossa cegueira mais do que a clareza de nossa visão. É pelo intermédio de nossa ignorância mais do que de nosso conhecimento que apendemos esta sabedoria divina. Não é de surpreender que nossos poderes naturais e terrenos não possam conceber o conhecimento sobrenatural e celeste; não ponhamos nisso mais do que nossa obediência e submissão.⁵⁸

Montaigne é um ótimo exemplo para se compreender o que foi o ceticismo fideísta. Em seu texto é possível localizar a preocupação de se fundar um conhecimento baseado na iluminação divina, em contrapartida ao desenvolvimento científico de sua época. Nesta passagem do texto de Montaigne, é possível perceber a separação entre o domínio puramente teórico da investigação filosófica e o domínio prático da vida, importantíssima para o fideísmo. Tal separação buscada pelo ceticismo fideísta é herdada do ceticismo pirrônico, movimento no qual se pretendia, pela suspensão do juízo, advertir a falta de critérios para se eleger um argumento ou conceito como verdade⁵⁹. Porém, por outro lado, no que corresponde ao âmbito prático da vida, não haveria nenhuma orientação para a inércia, seja para o pirrônico, seja para o fideísta. Juntando isso à advertência epistemológica sobre a possibilidade do conhecimento lançada pelo fideísmo, localizamos o elemento conservador de suas intenções, dado que, tal como o pirrônico, o fideísta seria levado a realizar escolhas e agir a partir de critérios pontuais em relação à vida fenomênica. Nessa circunstância, haveria naturalmente um retorno do sentido terapêutico do ceticismo, uma vez que procedendo ao modo fideísta, a preocupação de se fundamentar a origem do conhecimento em um procedimento de descoberta pela razão humana é deixada de lado para se crer na doação e iluminação divina sobre o entendimento humano como única causa para o conhecimento da verdade. É notável que isto não geraria qualquer

⁵⁷MESSIAS, 2015, p. 34.

⁵⁸MONTAIGNE, 1978, p. 230.

⁵⁹SEXTUS, 2000, p. 87.

mudança no âmbito orientador da vida prática, pois continuaria sendo acreditado como doado miraculosamente ao homem.

Outra vertente moderna do ceticismo foi o ceticismo radical, no século XVII, que teve René Descartes como um de seus representantes mais célebres. A tese do ceticismo radical, de que não podemos confiar naquilo que nos vêm por meio dos sentidos, é expressa de forma clara por Descartes quando ele, em vistas de chegar à validade de algum conhecimento, hipervaloriza o uso de um rigoroso método para se alcançar a verdade, tornando a razão o principal critério para se chegar a um conhecimento capaz de ser provado sem perder o seu mérito como tal⁶⁰.

É curioso notar que a vertente radical surgida na modernidade, nasce não no intuito de se desacreditar a verdade em busca de um norte para fazer da filosofia uma forma de alcançar um determinado grau de tranquilidade epistêmica e prática. Antes disso, no ceticismo radical o que se vê é a tentativa de se confrontar o ceticismo utilizando-se das ferramentas céticas com a intenção de criar um sistema epistemológico capaz de resistir aos ataques céticos⁶¹, para os quais qualquer afirmação de um conhecimento unívoco e universal seria vista com descrédito.

Sobre estas duas vertentes do ceticismo rapidamente apresentados até aqui, o que nos interessa deslindar é a aparência entre o ceticismo fideísta e o radical em um ponto: sua transitoriedade. Nestas duas representações não há evidência de um ceticismo assumido de forma a contrariar as teses dogmáticas; pelo contrário, elas estão sendo corroboradas. Ou seja, o ceticismo nessas duas vertentes vai até o ponto em que se chega a um argumento creditado como verdadeiro, havendo a possibilidade de ser utilizado novamente somente quando e se houverem reações contrárias a eles.

Até aqui, vale notar que a grande questão moderna em que o ceticismo foi aplicado, diz respeito a qual critério utilizar-se-á para uma distinção acertada entre aquilo que é verdadeiro ou falso. Esta talvez seja a característica unificadora das diversas apropriações do ceticismo na modernidade. Se, como dissemos anteriormente, o que houve na modernidade foram “ceticismos”, é a sua característica epistemológica que nos possibilita falar das diversas e variadas formas de apropriação do ceticismo na modernidade como sendo pertencentes à linhagem do ceticismo na história. Entretanto, essa adequação deveu-se a uma confusão, visto que houve uma mutação em seus objetivos, pois, como vimos nas seções anteriores, o ceticismo, em sua origem, foi uma escola contrária ao otimismo dogmático de se chegar a um

⁶⁰VERDAN, 1998, p. 84.

⁶¹POPKIN. 2000, p. 272.

conhecimento universal, ou mesmo de se tomar a razão como critério infalível para o conhecer⁶².

Com isto, podemos compreender que houve na modernidade duas características presentes nas representações do ceticismo. A primeira diz respeito ao que foi visto até aqui, com o ceticismo sendo utilizado como ferramenta epistemológica para afirmar algum conhecimento capaz de ser tomado como válido, contrariando o proceder primordial do ceticismo de pôr em xeque as afirmações dogmáticas acerca da possibilidade e da validade ou não do conhecimento. Esta primeira característica é o que fez com que houvesse em Nietzsche uma considerável crítica àquilo que podemos creditar como apropriações indevidas do ceticismo durante a história da filosofia⁶³. Já a segunda, presente no “Ceticismo Construtivo ou Mitigado”⁶⁴, que veremos a seguir, retorna em alguma medida o proceder cético grego que consiste em uma descrença da metafísica para que ocorra, assim, uma afirmação da realidade, havendo aí a crença nos fenômenos presentes na natureza, o que nos lembra as palavras de Sexto, no HP, quando este afirma que o cético se guia aderindo ao que aparece de forma não dogmática⁶⁵.

Podemos compreender o ceticismo mitigado como uma posição de meio termo entre o ceticismo radical e a posição fideísta, uma vez que esta forma do ceticismo, que tem Marin Mersenne entre um dos seus principais expoentes, acatou de forma integral a crítica cética à possibilidade do conhecimento humano, entendido como uma verdade necessária, mas, não negou a possibilidade de um conhecimento fundamentado em verdades prováveis surgidas das experiências. Esta representação do ceticismo foi aliada principalmente dos filósofos empiristas do século XVIII, que se aproximaram de uma apresentação tradicional do ceticismo enquanto buscavam realizar críticas à metafísica, além de apresentar os limites da razão⁶⁶, a qual desde Descartes, foi vista como o argumento infalível para defender a existência de uma verdade indubitável, cujo representante mais destacado foi o filósofo escocês David Hume.

Durante sua vida, pensou-se que Hume era um cético e (de maneira inconsistente e falsa) um ateu. Com o tempo, a acusação de ateu desapareceu, mas, na maior parte dos duzentos anos desde sua morte, a posição de Hume como principal (e quase único)

⁶²VERDAN, 1998, p. 8.

⁶³LOPES, 2008, p. 531. Devido a isto, a posição de autores vinculados à postura cética fideísta nos leva a compreender a crítica nietzschiana ao modo como a filosofia foi feita na modernidade, na qual ele aponta para a continuação da forma como o conhecimento fora ainda acreditado como possuindo uma origem metafísica (NIETZSCHE, 2000, p. 15).

⁶⁴Título do sétimo capítulo do livro *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza* (2000). O autor define esta posição de intermediária entre o fideísmo e o ceticismo radical de Descartes.

⁶⁵SEXTUS, 1997, p. 120.

⁶⁶VERDAN, 1998, p. 95.

cético britânico pareceu segura. As coisas mudaram. Começando com a afirmação feita no começo deste século por Norman Kemp Smith de que Hume não era simplesmente, ou mesmo principalmente, um cético, mas, em vez disso, um naturalista, encontramos agora intérpretes de Hume argumentando (ou simplesmente suposto) que o ceticismo desempenha um papel pequeno, ou nenhum papel, na posição filosófica de Hume. Penso que essa nova maneira de ler Hume é, antes de tudo, parcial ao ignorar muitos textos importantes. Mais profundamente, a meu ver, intérpretes de Hume que diminuem o momento cético de sua posição entendem mal as tendências fundamentais de sua filosofia, incluindo os temas naturalistas a que dão proeminência.⁶⁷

Sobre isto, é preciso entender melhor a diferença entre naturalismo e ceticismo. De modo geral, o naturalismo se encontra, ou referenciado negativamente aos compromissos das religiões, nos quais há a eliminação da possibilidade de qualquer conhecimento não científico, ou em referência positiva para com os compromissos das ciências exatas, entendendo-as como únicas fontes confiáveis para o conhecimento⁶⁸. Já o ceticismo em sua vertente metodológica coloca em questão que qualquer forma de conhecimento afirmado seja “metafísico” ou advindo da razão⁶⁹.

Assim, em Hume há uma posição cética, no que tange à negação da realidade objetiva da causalidade do mundo e do sujeito, bem como uma posição naturalista, na qual ressalta-se o papel dos instintos e crenças naturais⁷⁰. Ainda, a advertência realizada por Fogelin (2007) acerca do apequenamento da importância do ceticismo, em detrimento da proeminência de temas naturalistas em Hume, pode nos ser emprestada para falarmos de Nietzsche, uma vez que o tema do naturalismo é recorrente nas pesquisas daqueles que se debruçam sobre a obra do alemão. Em contrapartida a isto, o tema do ceticismo possui pouca relevância, o que resulta na escassez de trabalhos especializados sobre o tema⁷¹.

De maneira geral, o que Hume pretende é denunciar quão limitada é a nossa capacidade racional. Nas palavras de Verdán (1998): “sua reflexão constituiu, antes de Kant, o esforço mais sistemático e mais penetrante que foi empreendido para evidenciar a ineficácia da especulação metafísica, a inaptidão do homem para atingir o ser-em-si, a verdade absoluta”⁷².

⁶⁷FOGELIN, 2007, p. 99.

⁶⁸OLIVEIRA, 2017, p. 10

⁶⁹SOUZA, 2013, p. 68.

⁷⁰SOUZA, 2013, p. 62.

⁷¹Ao buscarmos apontar uma certa proximidade entre Hume e Nietzsche, nossa intenção não é afirmar que há uma influência direta da filosofia humeana na obra nietzschiana. Mais que isso, nossa pretensão é demonstrar que, em certo grau, a forma como o ceticismo e como o naturalismo comparecem nas obras dos dois é parecida; sendo possível apontar confluências. Assim, sobre a proximidade entre estes dois autores, não é a influência de um sobre o outro que é afirmada, mas sim a do ceticismo sobre ambos. Para uma melhor compreensão acerca da proximidade entre Hume e Nietzsche sobre o tema do ceticismo ou do naturalismo Cf. PETER, Kail. *Nietzsche e Hume: naturalismo e explicação*. In: Cadernos Nietzsche, v. 29, p. 127-162, 2011.

⁷²VERDAN, 1998, p. 99-100.

Na *Investigação sobre o entendimento humano* (doravante EHU), Hume afirma: “[n]ada, à primeira vista, pode parecer mais ilimitado que o pensamento humano, que não apenas escapa a todo poder e autoridade, mas está livre até mesmo dos limites da natureza”⁷³. Porém, o texto segue para uma advertência: “todo esse poder criador da mente consiste meramente na capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos e a experiência nos fornecem”⁷⁴. Aqui encontramos o traço cético humeano mais importante. O filósofo escocês apontou para o limite de nossa razão ao afirmar que não é a capacidade de interligarmos pensamentos que nos permite conhecer, mas sim que “causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência”⁷⁵. Hume compreendeu que a razão possui o papel de expressar e explicar, em um segundo momento, os “porquês” de uma escolha realizada em um momento anterior, através da experiência. Ou seja, para o filósofo escocês, escolhas, sejam elas morais ou não, têm sua gênese na capacidade que o indivíduo possui de ser afetado pela realidade⁷⁶.

Para Fogelin (2007):

Um cético filosófico lida com *argumentos* e, em particular, com argumentos que põem em questão os supostos fundamentos para algum sistema de crenças. O sistema de crenças pode ser mais ou menos amplo e a forma do desafio pode variar com o assunto. A diversidade de opinião fornece uma razão específica para levantar dúvidas céticas sobre a moralidade, mas é invocada de maneira menos efetiva como um desafio cético às matemáticas. Outros desafios céticos são perfeitamente gerais – isto é, aplicam-se a qualquer sistema de crenças. O assim chamado argumento do critério (de verdade) pertence a essa categoria – assim como o ceticismo de Hume com relação à razão.⁷⁷

É perceptível que Hume considerou que não há conhecimento sem experiência. Para ele, não há argumento racional capaz de mover o indivíduo a algo, pois o que o move são os sentimentos. Em outras palavras, por mais que a imaginação seja fruto da mente, ela só é capaz de existir a partir do momento em que há experimentação do mundo pelo indivíduo, segundo as suas percepções. Ainda, o filósofo postula que o conhecimento e a pretensão criativa do homem se dividem entre crença e ficção. Ele não nega a capacidade ilimitada de combinar e variar as ideias, mas observa que estas possuem como matriz o limite das experiências.

Isto posto, temos o ceticismo vinculado ao fenomenismo – e daí a defesa de Hume como um naturalista. Nesta relação entre ceticismo e fenomenismo, temos uma negação da teoria das

⁷³HUME, 2004, p. 35.

⁷⁴HUME, 2004, p. 35.

⁷⁵HUME, 2004, p. 56.

⁷⁶NETO; PASSOS, 2019, p. 4-5.

⁷⁷FOGELIN, 2007, p. 100.

ideias inatas, segundo a qual determinadas ideias, ou princípios racionais, pertencem ao entendimento desde o nosso nascimento, anteriores a toda experiência⁷⁸. Neste ponto, retornamos à afirmação realizada anteriormente de que em Hume há uma culminação do ceticismo mitigado⁷⁹, dado que, ao denunciar a incapacidade da razão humana, o filósofo, diferente daquilo que sugeriram os cétricos antigos ao buscarem não inferir convicções e crenças; afirma a crença nos fatos da natureza⁸⁰, o que ocorre também com Nietzsche no que diz respeito a questão da possibilidade de afirmarmos a existência de crenças ou não.

O mais interessante, e que nos ajudará a pensar o ceticismo em Nietzsche, é que nesta vertente do ceticismo – talvez a última vertente puramente cétrica –, foi, sobretudo, sob a metafísica que discussões foram geradas, uma vez que a partir dela se firmou na experiência e no mundo concreto as bases para qualquer conhecimento afirmado, dos mais simples aos mais complexos⁸¹, o que encontramos também em Nietzsche e suas obras, como no programático texto de HH⁸², publicado em 1978. Nestes termos, o resultado mais eficaz do ceticismo talvez tenha sido demonstrar como a metafísica nada mais é que um esforço estéril e que sua estrutura, outrora tomada como base necessária para o conhecimento, não passa de uma criação da mente humana que, como tal, não representa nada mais que a capacidade da razão de relacionar ideias e fatos que surgem da concretude da realidade. Neste ínterim, é lançada uma máxima que fundamenta toda a sequência das áreas do conhecimento que se desenvolvem a partir do século XVIII:

Os homens deverão se limitar a tirar leis da observação dos fenômenos, sem esquecer que estas leis, sem fundamento lógico, poderiam apenas alcançar um grau mais ou menos elevado de probabilidade, e que os fenômenos "naturais" talvez sejam apenas simples aparências subjetivas (já que a existência de uma substância material não está provada).⁸³

Vale notar que, após Hume não houve grandes nomes vinculados estritamente ao ceticismo. Aparentemente, isto ocorreu devido às possibilidades que se abriram no campo da investigação a partir do autor, que, com sua filosofia e sua apreensão do ceticismo, lançou bases para o desenvolvimento do método científico futuro, além, também, do desenvolvimento de teorias que influenciaram não só a pesquisa científica da época, como também as ciências humanas e a filosofia, como é o caso do positivismo e do materialismo.

⁷⁸VERDAN, 1998, p. 104.

⁷⁹POPKIN, 2000, p. 211.

⁸⁰STROUD, 2008, p. 176.

⁸¹VERDAN, 1998, p. 105.

⁸²NIETZSCHE, 2000, p. 15.

⁸³VERDAN, 1998, p. 105.

1. 2. 1 Ceticismo no contexto filosófico de Nietzsche

No fervilhar do espírito científico do século XIX, alvorou-se um movimento dos estudos históricos e pesquisas científicas⁸⁴. Tão logo, percebemos que a bibliografia sobre ceticismo que se desenvolveu neste período possuiu uma característica peculiar, marcada, antes de qualquer coisa, por ser quase unicamente historiográfica. Jaimir Conte, em sua apresentação à obra *Os cétricos gregos* (2009), escreve:

A partir desse tipo de reconhecimento, o interesse pelo ceticismo como objeto de estudos historiográficos cresceu e se refinou. De posse dos testemunhos e das principais fontes que haviam sido recuperadas, os historiadores da filosofia passaram, então, a restabelecer em detalhe as doutrinas dos cétricos gregos.⁸⁵

Fato é que, após a morte de Hume, o ceticismo deixou novamente de estar no centro das discussões filosóficas e teológicas, o que vinha ocorrendo há dois séculos. Logicamente, há traços do ceticismo nas diversas linhas de pensamento do século XIX, porém, não encontramos nenhum representante legitimamente cético, pois se desenvolveram neste período correntes teóricas nos mais variados campos do conhecimento que podem ser considerados uma reação aos grandes sistemas idealistas da primeira metade do século XIX⁸⁶. Popkin (2011)⁸⁷ afirma que o ceticismo no século XIX era uma corrente desestruturada que havia se convertido em um positivismo. Assim, o ceticismo permaneceu ativo ao longo deste período apesar de não

“[...] ter tido partidários de influência e atitude originais após Hume, contudo, as tradições de Sexto, Bayle, Huet e do próprio Hume viveram, na medida em que foram interpretadas de uma maneira ou de outra. O ceticismo pode não ter sido visto como profunda ou fundamentalmente problemático como o foi para Hume, mas, de uma forma modificada, foi parte de muitas das discussões filosóficas básicas do período.⁸⁸

⁸⁴MONOD, 1889, p. 587. Um importante texto acerca do desenvolvimento das ciências históricas na Alemanha é o artigo do professor Julio Bentivoglio, intitulado *Cultura política e historiografia alemã no século XIX: A escola histórica prussiana e a Historische Zeitschrift*, no qual ele entende o desenvolvimento da ciência histórica alemã este ligado à emergência do nacionalismo e à política prussiana (BENTIVOGLIO, 2010, p. 20).

⁸⁵BROCHARD, 2009, p. 9. Nietzsche, em seu livro EH, escreve: “Aos períodos de trabalho e fecundidade sucede o tempo de distração: vinde a mim, livros agradáveis, livros inteligentes e espirituosos! Serão livros alemães?... Tenho de retroceder seis meses para me surpreender com um livro nas mãos. Mas qual era ele? – Um excelente estudo de Victor Brochard *Les sceptiques grecs*, no qual também as minhas *laertiana* são bem utilizadas. Os cétricos, o único topo *respeitável* entre essa gente cheia de duplicidade – de quintuplicidade – que são os filósofos!” (NIETZSCHE, 1995, p. 40).

⁸⁶ROVIGHI, 2004, p. 119.

⁸⁷POPKIN, 2011, p. 86.

⁸⁸POPKIN, 2011, p. 87.

Isto pode ter calhado devido ao fato de que no século XIX as ciências naturais borbulhavam e pensava-se que questões e respostas melhores haviam sido feitas. Relegou-se o ceticismo, portanto, ao enclausuramento entre os séculos XVI e XVIII, crendo que ele havia influenciado somente a pensadores como Descartes e outros, entendendo, também, que

Hume foi, não mais um cético, mas a extremidade da trindade do empirismo britânico, constituído por Locke, Berkeley e Hume. Isso pode ter sido confortante às pessoas que compreenderam o mundo intelectual como o triunfo tanto do empirismo britânico quanto do racionalismo continental. Contudo, cada um desses movimentos logo foi confrontado com os problemas céticos, e, desde então, a dialética do ceticismo versus o anticeticismo continua.⁸⁹

Neste sentido, no século XIX algumas sementes lançadas pelos empiristas britânicos, como é o caso de Hume, começam a dar seus frutos; entre eles está a crítica à especulação metafísica e ao cristianismo, como podemos ver na obra de Bertrand Russell⁹⁰ e autores vinculados ao Círculo de Viena⁹¹. Outro fator importante é que a ciência, vista como um eficiente método de decifração da realidade, ganha elevado prestígio, colocando o conhecimento experimental como peça chave para o desenvolvimento das discussões deste período. Verdan (1998) afirma que, no desenrolar de tal fenômeno, houve uma substituição: no lugar do dogmatismo metafísico, foi inserido o dogmatismo científico⁹².

Assim, às margens da discussão central deste período, o ceticismo, que outrora foi não só a grande ferramenta argumentativa dos filósofos modernos, como também o grande argumento a ser rebatido nos séculos predecessores, cede lugar à teorias que serviram de ponto de partida para a filosofia e o conhecimento em geral, como é o caso do positivismo e do neopositivismo. Com o conhecimento metafísico solapado, graças a teorias como as de Newton, Darwin e outros, não fazia sentido criticar a racionalidade⁹³.

Na Alemanha do século XIX, contexto filosófico *stricto sensu*, em que Nietzsche se formou, também não houve nomes ligados ao ceticismo propriamente. Desta maneira, o conceito chegou nesse período entendido como as dinâmicas do ceticismo metódico, conforme encontramos no verbete sobre a palavra ceticismo do dicionário de filosofia da editora *Meiner*, onde é realizado um retorno ao entendimento do século XIX sobre o ceticismo, que o define da seguinte maneira:

⁸⁹POPKIN, 2011, p. 88.

⁹⁰Cf. RUSSELL, B. *Ensaios escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os pensadores).

⁹¹Cf. OEULBANI, M. *O Círculo de Viena*. Tradução: Marcos Marcionillo. São Paulo, Parábola editorial. Coleção: Episteme, 2009.

⁹²VERDAN, 1998, p. 123.

⁹³PETTERSEN, 2012, p. 14.

Ceticismo, gr. > Investigação <, > reflexão <, > dúvida<, daí **cético**, seguidor do **ceticismo**, ou seja, de modo geral, da tendência de duvidar do universalmente reconhecido, do aparentemente fixo, do não verificado ou recém-chegados; em particular, o modo de filosofar que levanta a dúvida fundamental e metódica da possibilidade do conhecimento da verdade e da realidade como princípio.⁹⁴

Sendo assim, encontramos traços do ceticismo no debate acerca do materialismo, o qual “retoma, no contexto de consolidação das ciências históricas na Alemanha do século XIX, os preceitos do ceticismo metódico que pautaram a Revolução Científica no início da Modernidade”⁹⁵. Esta teve como um de seus principais debatedores, Friedrich Albert Lange, responsável por um comentário histórico crítico do materialismo, desde suas raízes gregas até o seu formato assimilado no pensamento alemão do século XIX, em seu livro *História do materialismo*, publicado originalmente em 1866⁹⁶. Conforme assinala Lopes (2008):

Este tipo de literatura filosófica de amplo apelo popular encontrou seu solo propício no contexto das lutas que marcaram a recomposição das relações de forças no ambiente intelectual alemão após a derrocada dos grandes sistemas filosóficos do Idealismo, em especial do sistema hegeliano [...]. Este movimento de reestruturação, que conduziu ao estabelecimento do Neokantismo como a filosofia acadêmica oficial de língua alemã, adotou uma dupla estratégia para promover o resgate da dignidade da filosofia: identificou na reflexão acerca do método científico a principal tarefa filosófica e procurou manter o máximo de discrição possível nas disputas em torno das visões de mundo [...]. Aos poucos se impôs entre os ditos filósofos de profissão um profundo ceticismo quanto à possibilidade de encontrar critérios racionais para orientar a escolha entre visões de mundo concorrentes.⁹⁷

Lange (1866) discute a relação entre ceticismo e materialismo, o que, segundo ele, não teria sido alvo de discussões pormenorizadas que se faziam necessárias. O filósofo introduziu a relação entre ceticismo e materialismo ao se debruçar sobre Hume e sua análise do conceito de causa e efeito, este em que o filósofo escocês teria contornado uma lacuna do materialismo que, de acordo com ele, assenta-se no argumento da impossibilidade de derivar as sensações a partir de pressupostos estritamente fisicalistas⁹⁸.

Em seu modo de pensar Hume está tão próximo do materialismo quanto seria possível a um cético tão decidido [...]. Hume encontrou uma cobertura satisfatória para aquele ponto fraco do materialismo, contra o qual mesmo os materialistas não souberam se proteger. Ao mesmo tempo em que admite que o modo de transição do movimento espacial para as idéias e o pensamento é inexplicável, Hume chama a atenção para o

⁹⁴KIRCHNER; MICHAELIS; HOFFMEISTER, 2013, p. 609. Aqui optamos por manter os símbolos constantes no dicionário.

⁹⁵LOPES, 2008, p. 41.

⁹⁶Vale ressaltar que o materialismo do século XIX na Alemanha é marcado pelo neokantismo; ou seja, pela tentativa de retorno a Kant, o que se pode perceber, principalmente, nas discussões científicas deste período que, em certa medida, é marcado por uma posição dogmática científica (LOPES, 2008, p. 45-46).

⁹⁷LOPES, 2008, p. 42-43

⁹⁸LOPES, 2008, p. 44.

fato de esta característica não ser, de modo algum, exclusiva deste problema. Ele mostra que justamente esta mesma contradição acompanha qualquer relação de causa e efeito.⁹⁹

Vale ressaltar que, neste cenário em que se discutia sobre a disputa entre idealismo e materialismo, Lange apresentou uma variante na tentativa de demonstrar o problema da sucessão de um dogmatismo metafísico para um dogmatismo científico. De tal modo, que este defendia que “enquanto método o materialismo deve ser cultivado, enquanto posição epistemológica ele está refutado, enquanto tese ontológica é indemonstrável e enquanto visão de mundo ele deve ser moderadamente combatido”¹⁰⁰.

Ao reabilitar Hume em suas discussões sobre o materialismo, Lange revitalizou o ceticismo como um antídoto para o “erro dogmático” das ciências oitocentistas. Entretanto, é preciso citar que a forma como o ceticismo foi ponderado pelo autor apoiava-se apenas em uma visão metodológica, o que, como vimos, é um traço da presença do ceticismo na modernidade. Há no texto de Lange uma passagem reveladora acerca de como ele compreendeu o ceticismo de maneira geral, a saber:

Eles [os materialistas] são essencialmente céticos; eles não acreditam mais que a matéria, tal como ela aparece para nossos sentidos, contenha a solução última para todos os enigmas da natureza; entretanto, via de regra eles se comportam como se ela assim o fosse, e esperam até que as próprias ciências positivas os confrontem com a necessidade de outras suposições.¹⁰¹

Se assumirmos a visão de Lange como uma demonstração de um sentimento de época, tão logo seremos levados a refletir que a forma como o ceticismo se desenvolveu na modernidade e no século XIX possibilitou, em certa medida, o desenvolvimento da ciência, como já havíamos assinalado anteriormente. Ademais, apesar de sua posição lateral nas discussões intelectuais oitocentistas, o ceticismo pode ser considerado uma espécie de antídoto e serviu para acordar quem se aproximava dele do “sono dogmático” e, portanto, não mais metafísico, mas científico daquele momento.

Assim, ao apresentarmos em alguma medida a presença do ceticismo no século XIX, é conclusivo que não há no contexto filosófico de Nietzsche uma posição puramente cética. O ceticismo, apesar de ainda se encontrar presente nas discussões da época, foi assimilado pelas diversas correntes do pensamento e suas teses foram absorvidas em suas argumentações sem que estivessem clarividentes as suas origens gregas ou do início da modernidade, porque, como

⁹⁹LANGE, 1866, p. 237.

¹⁰⁰LOPES, 2008, p. 48.

¹⁰¹LANGE, 1866, p. 238.

trabalhamos um pouco antes, não há neste período nenhum representante puramente cético que reivindicasse a identidade cética em meio ao fervilhar de centenas outras. Tudo isso levou ao desejo oitocentista de uma identidade nova para o homem e ao enfraquecimento do ceticismo como uma posição frente às outras, vindo a se tornar uma tese como tantas, assumida por diferentes posições de então.

Com isto, o ceticismo chegou à Nietzsche de duas maneiras: como uma tese forte para o confronto com a pretensão metafísica filosófica, posto que utilizado é completamente capaz de demonstrar a impossibilidade de se aderir aos desejos ideais defendidos pela tradição metafísica e, também, como um poderoso argumento de avaliação da ciência e sua pretensão universalizante. Ocorre que até este período a ciência era vislumbrada de forma a se acreditar que o conhecimento apregoado por ela possuía um status universal e imutável. Porém, a partir do século XIX, com o desenvolvimento das contraposições às posições idealistas, influenciadas pelo ceticismo, o conhecimento deixa de ser tomado como imóvel, mas em transformação. De modo similar, a grande capacidade humana da razão passa a ser vista como o ínfimo vislumbre de uma pequena porção da complexa realidade. Nestes termos, conforme salienta Whitehead (2006), o século XIX é marcado pelo esfacelamento epistemológico e pela invenção do método de inventar¹⁰². Em outras palavras, neste período, a ciência deixa de ser uma busca de um conhecimento universal, capaz de explicar a tudo, para se tornar uma possibilidade de compreensão da vida dentro de suas possibilidades naturais, sendo o ser humano, por meio dela, igualmente capaz de criar formas de melhor vivê-la.

Podemos notar a presença do ceticismo em Nietzsche desta maneira no primeiro aforismo da primeira parte de *Além do bem e do mal* (doravante BM), de 1886, intitulada *Preconceito dos filósofos*, onde ele exclama: “[a] vontade de atingir a verdade nos seduzirá ainda para muitas aventuras, esta famosa vontade da veracidade, tão venerada por todos os filósofos, que problemas esta vontade nos ofereceu!”¹⁰³. Este fragmento do texto nietzschiano aponta para como o ceticismo foi compreendido e, em certo grau, assumido por ele: como um aliado, como a última resposta epistemológica ao tema do conhecimento¹⁰⁴.

Por fim, na sequência do nosso trabalho defenderemos a tese de que o ceticismo compareceu na obra de Nietzsche não só em seu sentido de ser ferramenta contra o dogmatismo, como ocorreu com outros filósofos; mas também em seu sentido terapêutico, caro aos gregos. Inclusive, uma posição que podemos defender como sendo uma das que Nietzsche abraçou, é

¹⁰²WHITEHEAD, 2006, 124.

¹⁰³NIETZSCHE, 2012b, p. 7.

¹⁰⁴LOPES, 2008, p. 18.

a que Verdan (1998) expressou no último parágrafo de seu livro: “[s]er cético (ou seja, "Zetético", investigador) não é forçosamente voltar as costas para a verdade. É admitir que esta somente consiste, neste mundo, *na busca da verdade*”¹⁰⁵.

¹⁰⁵VERDAN, 1998, p. 131.

2 A RELAÇÃO DE NIETZSCHE COM O CETICISMO NO DESENVOLVIMENTO DE SEU PENSAMENTO FILOSÓFICO

Introdução

Neste capítulo, nosso objetivo será demonstrar como se desenvolveu o pensamento filosófico de Nietzsche, apontando para a forma como o ceticismo contribuiu para com ele, principalmente no que corresponde ao desenvolvimento do seu pensamento crítico. Para tal, retornaremos a discussão da seção final do capítulo anterior sobre a presença do ceticismo no período de formação de Nietzsche, porém, aqui de forma mais direta, buscando aclarar o contato que ele teve com o ceticismo que, em um primeiro momento, ocorreu de forma indireta através dos textos de sua época, como é o caso de sua leitura de *A história do materialismo*, de Lange. Neste ensejo inicial do capítulo, a intenção será elucidar como a mudança das suas pretensões intelectuais esteve vinculada ao seu contato cada vez mais corriqueiro com as teses cétricas.

Em um segundo momento, buscaremos apresentar as diferentes fases do pensamento e dos escritos de Nietzsche, dado que as mudanças ocorridas, entre outras motivações, se deveram principalmente (como iremos respaldar), ao seu contato com as teses cétricas. Fator este que é deveras importante para a mudança de sua agenda filosófica da juventude para a do período intermediário.

Feito isto, partiremos, no terceiro momento do capítulo, para uma breve apresentação de três conceitos largamente presentes na obra nietzschiana: *Genealogia, Metafísica e Valor*. Tal apresentação da compreensão que Nietzsche aglutinou destes conceitos parece importantíssima para nortear a discussão, uma vez que a obra do alemão é vasta e possui intenções abissais e que, se lida de forma desatenta, leva o leitor a concluir que o seu pensamento é contraditório. Sobre a contradição presente no pensamento nietzschiano, dificilmente pode-se advogar a respeito da sua não existência, todavia, o que pretendemos com a exposição dos períodos de sua obra, além da pormenorização destes três conceitos, é defender que elas não se devem à falta de uma linha norteadora em seu pensamento, mas à evolução e amadurecimento de suas teses.

Posteriormente a isto, nossa discussão girará em torno do procedimento genealógico, o qual entendemos como não apenas um método que Nietzsche utilizou em sua filosofia, mas como a própria filosofia nietzschiana, demonstrando como este seu procedimento pode ser aproximado ao modo como o cétrico se coloca frente à vida e às pretensões dogmáticas sobre ela.

Finalmente, feita esta exibição do pensamento de Nietzsche, na última seção do capítulo trataremos do personagem Platão, porém, asseverando que há uma dupla visão de Nietzsche sobre este autor: uma que o coloca em contato com as teses do devir pré-socráticas e, por conseguinte, o leva a um ceticismo epistemológico; e outra na qual o grego é vinculado às teses metafísicas.

Vale frisar que este capítulo não cumpre o papel de apontar Nietzsche como sendo um cético em sua integralidade. Nietzsche possui traços do ceticismo, vozes céticas ecoando sobre a sua própria filosofia – marca de autores do período moderno, os quais dificilmente podem ser caracterizados como sendo integralmente céticos –. A grande diferença, no que diz respeito à presença do ceticismo na obra nietzschiana, é que nela não há apenas uma utilização metodológica. Muito além, no autor, o contato com o ceticismo é parte fundamental para o desenvolvimento de sua visão quanto a própria vida – sua vida – e de como portar-se frente a ela.

2. 1 O contato de Nietzsche com o ceticismo

Como balouçamos na última seção do capítulo anterior, o ceticismo esteve presente nas várias discussões do século XIX, ainda que de forma lateral, entre as quais, na Alemanha do século XIX, o materialismo figurava como a grande crítica às tradições idealistas. Neste período em que o materialismo se apresentava como o grande antagonista ao dogmatismo e ao idealismo, as elucubrações de Lange, como vimos, demonstraram que houvera uma conversão de um dogmatismo metafísico para um dogmatismo científico e diante disto ocorre, por ele, uma reabilitação do ceticismo em duas frentes, a saber: como continuação da crítica à metafísica e ao idealismo e como ferramenta de avaliação das pretensões científicas oitocentistas.

Realizada esta retomada do contexto filosófico em que Nietzsche teve a sua formação, podemos pensar como o filósofo entrou em contato com o ceticismo, visto que seu aprendizado esteve vinculado ao desenvolvimento do materialismo. Além do mais, seu distanciamento se deveu a inúmeros fatores que são sintomas de uma época e nem sempre estão claros nos estudos de suas teses e seus argumentos filosóficos.

Este resgate é deveras importante. Nietzsche, corriqueiramente, é identificado como um pensador ousado e rebelde, que desafia os imperativos de sua época e os valores vigentes¹. De fato, dificilmente podemos ver nosso filósofo não adjetivado de tal maneira, contudo, mesmo

¹MARTON, 1993, p. 10.

que ele assim o seja, isto não nos permite creditar a novidade das avaliações nietzschianas como isoladas de toda uma discussão em que o seu próprio pensamento se encontrou envolvido.

A filosofia nietzschiana não se constrói de modo autônomo e independente, não se acha isolada em sua soberania. Ao contrário, ela surge de um tempo e num espaço determinados, está inscrita num contexto preciso [...]. É numa época de profundas transformações que Nietzsche vive. Na Alemanha do século XIX, ocorrem importantes mudanças econômicas e sócio-políticas [...] e mudanças de igual importância ocorrem, também, na esfera da cultura e da educação.²

Em 1864, Nietzsche matriculou-se no curso de teologia da Universidade de Bonn e após um ano, transferiu-se para a Universidade de Leipzig, com o intuito de acompanhar os cursos de Ritschl, outrora professor de Lange, na Universidade de Bonn; fato que, segundo Lopes (2008), foi o primeiro contato de Nietzsche com as teses langeanas³, as quais viria a se aprofundar quando concretizasse sua leitura da *História do materialismo*, em 1866. E é aí, aparentemente, que Nietzsche teve o seu primeiro contato com o ceticismo, fundamental para a mudança de sua agenda de compromissos, que é marcada pela publicação de HH, em 1878⁴; mudanças tais que buscaremos salientar na seção 2. 2. 1, onde apresentaremos a divisão das fases da obra nietzschiana. O contato com as teses langeanas foram um marco para o pensamento nietzschiano, pois, ainda que embrionariamente, marcou o seu distanciamento para com as principais teses schopenhaurianas e, por conseguinte, metafísicas. Em um trecho de uma carta de Nietzsche ao seu amigo Paul Deussen, de abril/maio de 1868, reproduzida por Lopes (2008) já encontramos o tom entusiasmado do acatamento das teses de Lange por Nietzsche no que diz respeito à metafísica:

Quem acompanha o curso das investigações pertinentes ao tema, especialmente da fisiologia desde Kant, não pode ter nenhuma dúvida de que aqueles limites [de nossas faculdades cognitivas, R. L.] foram constatados de forma tão segura e infalível que, exceto os teólogos, alguns professores de filosofia e o vulgo, ninguém mais tem ilusões quanto a isso. O reino da metafísica, e por conseguinte a província da verdade “absoluta”, foi inapelavelmente equiparada à poesia e à religião. Quem pretende saber algo deve se contentar agora com uma relatividade consciente do saber – como p. ex. todo cientista natural que faz jus ao nome. Para alguns homens a metafísica pertence ao domínio das necessidades espirituais [Gemüthsbedürfnisse], ela é essencialmente edificação. Por outro lado ela é arte, isto é, arte da ficção conceitual; deve-se observar, contudo, que a metafísica, seja enquanto religião, seja enquanto arte, nada tem a ver com o suposto “verdadeiro em si ou ser em si”.⁵

²MARTON, 1993, p. 10-11.

³LOPES, 2008, p. 41.

⁴Marcada, também, pelo rompimento com o romantismo.

⁵NIETZSCHE apud LOPES, 2008, p. 85.

A partir desta referência encontramos de forma seminal algumas posições de Nietzsche identificadas já em Hume, a quem Lange acredita ter fornecido matérias de preenchimento para as lacunas do materialismo⁶, nas quais a metafísica é colocada em questão. Apesar de haver uma proximidade inegável entre a filosofia humeana e as conclusões a que Nietzsche chega quando da leitura do texto de Lange, podemos afirmar que ele não possuía consciência das elucubrações propriamente céticas de Hume ou que a possuiu em algum momento, devido ao fato de que nem Nietzsche, nem os estudos que buscam traçar as suas referências bibliográficas sugerem que ele tenha tido um contato decisivo com os textos humeanos⁷. Esta constatação é corroborada por um texto de Nietzsche, no qual ele comenta os resultados das teses de Lange, o que demonstra que nosso filósofo chega ao ceticismo de maneira indireta. Vejamos o seu comentário:

Os seus resultados [da crítica de Lange ao materialismo] podem ser resumidos nas três seguintes sentenças:

- 1- O mundo sensível é o produto da nossa organização.
- 2- Nossos órgãos visíveis (físicos) são como todas as outras partes do mundo fenomênico somente imagens de um objeto desconhecido.
- 3- A nossa organização real permanece desconhecida para nós, bem como as coisas externas reais. Nós apenas temos o produto de ambos perante nós.⁸

Posto que Nietzsche, ao dizer de Lange, disse, também e indiretamente de Hume⁹, é preciso dizer que a posição assumida por Lange aponta para a mudança do programa filosófico de Nietzsche, que possuiu elementos que vieram à tona ao longo de toda a sua obra. A partir do seu contato com a crítica ao materialismo e, por conseguinte, com o ceticismo, tornou-se constantemente presente em seus escritos uma adesão do ceticismo epistemológico alinhado de uma reflexão advinda das ciências empíricas, que o fizeram compreender a atividade especulativa de forma benéfica, além de lhe concederem uma posição negativa frente à defesa de algo como veraz ou frente qualquer pretensão de crença na posse da verdade¹⁰.

⁶LANGE, 1866, p. 237.

⁷LOPES, 2008, p. 554.

⁸NIETZSCHE, 1986, p. 159-160.

⁹“Todos os objetos da razão ou investigação humanas podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, *relações de ideias e questões de fato*. Do primeiro tipo são as ciências da geometria, álgebra e aritmética e, em suma, toda afirmação que é indutiva ou demonstrativamente certa [...]. Mesmo que jamais houvesse existido um círculo ou triângulo na natureza, as verdade demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência [...]. Questões de fato, que são o segundo tipo de objetos da razão humana, não são apurados da mesma maneira, e tampouco nossa evidência de verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente. O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar em contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade” (HUME, 2004, p. 53-54).

¹⁰LOPES, 2008, p. 37.

Stack (1983) afirma que a posição de Nietzsche exposta no fragmento supracitado figura como a principal característica da teoria nietzschiana, a qual ele define como uma “combinação de ceticismo epistemológico e a natureza estética da filosofia”¹¹. Neste fragmento já encontramos uma abolição do mundo real atrelada à afirmação dos limites do conhecimento.

Vale notar que a maneira como Nietzsche expressa a compreensão acerca da metafísica neste período diverge muito de como realizaram os materialistas em geral, que negavam sua existência. Para ele, neste momento, a metafísica permanece habilitada a ser posta em discussão. Entretanto, a forma como a mesma é compreendida pelo filósofo nos escritos maduros veio a público um pouco mais tarde, com a publicação de HH.

Ainda sobre este período, entre 1866 e 1878, Lopes (2008) aponta para um fato revelador acerca da relação de Nietzsche com o ceticismo. Diferente do que ocorreu, por exemplo, com Lange, apesar de esta ser a primeira impressão, Nietzsche não se relaciona apenas instrumentalmente com o ceticismo, mas lhe concede a última palavra no que toca à integridade e consciência intelectual, o que causa uma crise no jovem Nietzsche, que até então esteve ligado à uma tentativa de ressignificação da cultura a partir da metafísica:

O ceticismo já comparece em alguns fragmentos deste período associado ao imperativo da consciência intelectual, e nesta condição ele não apenas se apresenta como um elemento constitutivo da forma de vida filosófica (a vida teórica), como representa um fator de desestabilização e questionamento daquilo que constitui a prática de Nietzsche como publicista: o esforço de conferir um significado metafísico para a esfera da cultura e, em especial, para a experiência estética.¹²

Sob o influxo de influências e leituras que Nietzsche possuiu e efetuou neste momento, presumivelmente, ocorre o deslocamento de suas pretensões, como sugere Lopes (2008). Aqui defendemos que tal deslocamento da compreensão nietzschiana sugere uma profunda compreensão em volta do desenvolvimento da cultura moderna sobre a égide da necessidade metafísica do conhecimento. Neste sentido, em um fragmento deste período, ele acata a correção epistêmica apregoada pelo ceticismo, quando afirma que o papel da filosofia é “frear o ímpeto cognitivo da modernidade”¹³.

Sommer (2006) aponta ainda para outros pontos de contato de Nietzsche com o ceticismo que não se encontram presentes somente em seu período de formação¹⁴, o que demonstra o seu crescente interesse pelo estudo e literatura acerca do ceticismo, desenvolvido

¹¹STACK, 1983, p. 11).

¹²LOPES, 2008, p. 157.

¹³LOPES, 2008, p. 159. “A mais alta dignidade do filósofo se mostra aqui, onde ele tem o desejo ilimitado do conhecimento concentrado, domado à unidade” (NIETZSCHE, 1999, p. 424).

¹⁴SOMMER, 2006, p. 259.

a partir de obras historiográficas, como é o caso de *Les Sceptiques grecs* (1887), de Brochard, em cujo texto realizou um elogio em EH¹⁵. Ademais, isso se deu através de seu contato com teses céticas incorporadas por autores contemporâneos a ele e que o influenciaram fortemente, como Lange e Afrikan Spir, sobre quem Sánchez (2011) afirma possuir considerável destaque entre os autores que tiveram influência sobre Nietzsche, afirmando, também, ser a principal influência para o desenvolvimento de HH¹⁶.

Nietzsche adquiriu uma cópia do estudo de Victor Brochard, *Les Skeptiques Grecs*, em 1887-8 (cf. Oehler 1942: 10) e estudou-o completamente (cf. Bett 2000; Sommer 2000a). Algumas anotações de 1888 estão relacionadas com a leitura do trabalho de Brochard, todos os quais tratam da figura fundadora do ceticismo, Pirro de Élide (Brobjer, 1997, p. 2001). Antes de Brochard, a quem ele expressamente elogia (EH, "Por que sou tão inteligente", 3), Nietzsche havia estudado poucas monografias sobre as manifestações históricas da filosofia cética. Seu conhecimento geral do ceticismo no mundo antigo foram derivados de sua leitura de antigos doxógrafos - em particular, Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* IX 11 (Pirro) e IX 12 (Timão) - e, por outro lado, a partir da leitura de levantamentos gerais da história da literatura e da filosofia, exemplo, *Complete History of Greek Literature*, de Rudolf Nicolai (Nicolai 1867: 298-300,489f; cf. Oehler 1942: 12), *Survey of the History of Philosophy from Thales to the Present*, de Friedrich Überwed (Oehler 1942: 22) e *Philosophy of the Greeks in their Historical Development*, de Eduard Zeller (Zeller 1880-1: vol. 3/1, pp. 478-527, vol. 3/2, pp. 1-69). Não há indicações de que Nietzsche possa ter lido o trabalho de Sexto Empírico no original.¹⁷

Neste ponto de vista, a proximidade de Nietzsche com o ceticismo instaurou uma crise – cética – sobre ele, dada a transposição do seu antigo compromisso com a prerrogativa metafísica¹⁸, que o levou a deixar de lado sua pretensão edificante da cultura percebida em NT, publicado em 1872, para uma assimilação da integridade intelectual cética como pano de fundo dos demais textos seus que viriam a público, nos quais a metafísica passa a ser entendida de forma parecida à forma como os céticos antigos à viram: como um esforço estéril, contestando

¹⁵NIETZSCHE, 1995, p. 40.

¹⁶SÁNCHEZ, 2011, p. 134.

¹⁷“Em sua leitura de obras filosóficas contemporâneas, Nietzsche foi confrontado com considerações céticas em uma variedade de formas, por exemplo, com Afrikan Spir (cf. D'Iorio1993; Sommer 2000b: 419f.), Gustav Teichmüller (1882; cf. por exemplo, KSA 13, 21 [1]) ou com Friedrich Albert Lange. Por um lado, a História do Materialismo de Lange é uma expressão de crítica radical; por outro lado, introduz vários autores céticos do mundo moderno, de Michel de Montaigne passando por Pierre Bayle até David Hume, todos os quais Nietzsche também encontrou na *History of New Philosophy*, de Kuno Fischer (KSA 12, 7 [4], pp. 259-70 é um fragmento de Fischer). Nietzsche estudou as obras de Montaigne, Pierre Charron, Blaise Pascal e os moralistas franceses intensivamente (cf. Vivarelli 1998), enquanto ele pelo menos possuía uma cópia dos *Dialogues Concerning Natural Religion*, de Hume (Oehler 1942: 19). Na medida em que o ceticismo é acoplado à crítica da linguagem, Georg Christoph Lichtenberg pode ter sido importante (Stingelin 1996), bem como Gustav Gerber nos primeiros trabalhos (Meijers e Stingelin1988). O ceticismo em relação às reivindicações religiosas à verdade foi revelado a Nietzsche em, por exemplo, *History of Origin and Influence of the Enlightenment in Europe*, de William Edward Hartpole Lecky, um livro que ele utilizou pesadamente (cf. Oehler 1942: 20)” (SOMMER, 2006, p. 259).

¹⁸Sobre o tema da tensão existente entre as pretensões nietzschianas Cf. GLATZEDER, B. *Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik*. Berlin: PHILO Verlagsgesellschaft mbH, 2000.

toda e qualquer abordagem que dela se originou¹⁹. Daí em diante, Nietzsche toma como sua prerrogativa filosófica, mas também dos “filósofos do futuro”²⁰, ultrapassar as aparências metafísicas, ditas doadoras da verdade acerca da realidade, para, então, tornar-se legislador, o que é em Nietzsche a demonstrabilidade de um ceticismo criador, de força²¹. Ao assumir a premissa cética de superação da metafísica, o ceticismo na filosofia nietzschiana se torna meio e possibilidade de se pensar novos cenários de uma realidade pós-metafísica, que vem a público sobre a imagem de uma transvaloração de todos os valores, como veremos no próximo capítulo.

Feita esta breve explanação sobre como Nietzsche entrou em contato com o ceticismo e como este contato o colocou em uma encruzilhada, gostaríamos de afiançar a tese expressa por Mitcheson (2017) de que qualquer tentativa de entender a natureza do ceticismo em Nietzsche deve reconhecer o seu papel terapêutico, sua capacidade de curar e tornar saudável²². Não obstante, gostaríamos de deixar aqui uma passagem de EH, constante no capítulo intitulado *Por que sou tão sábio*:

Restabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*. Necessito dizer, após tudo isso, que sou *experimentado* em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para a frente. Inclusive aquela arte de filigrana de prender e aprender, aqueles dedos para *nuances*, aquela psicologia do “ver além do ângulo”, e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação. De ótica do doente ver conceitos e valores mais são e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, sem em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho mão bastante para *deslocar perspectivas* [...].²³

Um ponto que gostaríamos, além do mais, de destacar aqui, é que a crise – cética – que assalta o jovem Nietzsche neste período ocorreu tal qual ocorre com qualquer outro filósofo que constrói vínculos com o ceticismo: gradualmente. Um exemplo da forma como o ceticismo vai modificando o pensamento daquele que o acata em algum grau é o caso de Oswaldo Porchat, relatado pelo próprio em muitos dos seus textos²⁴. Outro item a ser sublinhado, é que nesta passagem de EH percebemos como a crise – cética – pela qual Nietzsche experimentara e

¹⁹VERDAN, 1998, p. 36.

²⁰NIETZSCHE, 2012b, p. 153.

²¹LOPES, 2008, p. 431.

²²MITCHESON, 2017, p. 68.

²³NIETZSCHE, 1995, p. 24-25.

²⁴Cf. PORCHAT, O. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Editora brasiliense, 1993. Para discussões sobre a relação de Porchat com o ceticismo Cf. PETERSEN, B. B. *A narrativa neopirrônica: uma análise das obras de Porchat e Fogelin*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2012; SMITH, P. J. *Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017.

colocou-lhe impasses acerca de suas motivações, é vista como possibilitadora para a sua visão perspectiva que o levou a “[d]e ótica do doente ver conceitos e valores mais são e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence*”²⁵.

Por fim, gostaríamos de salientar que a nossa intenção aqui não é apontar Nietzsche como um *stricto* cético, mas, antes, demonstrar que o desenvolvimento de suas teses esteve velado e respaldado pela relação que ele manteve com o ceticismo durante todo a sua vida intelectualmente ativa. Portanto, como ocorreu com tantos outros filósofos modernos (Descartes, Pascal, Hume e outros), o ceticismo se desenvolveu em Nietzsche de forma peculiar, o que não nos autoriza dizer sobre um ceticismo nietzschiano e sim sobre aspectos céticos da filosofia nietzschiana. Estes, por sua vez, foram ganhando forma e se modificando, resultando não só em diferentes visões que o filósofo teve sobre o assunto, como também nas mudanças de perspectivas mais gerais de seu pensamento, sobre as quais falaremos na sequência.

2. 2 O desenvolvimento do pensamento filosófico de Nietzsche

2. 2. 1 As fases do pensamento de Nietzsche

Nietzsche foi um pensador que entregou uma obra complexa, cujas intenções e influências muitas vezes não estão claras, o que o torna um autor contraditório, dada a complexidade e a forma como conceitos e teses foram se modificando e ganhando forma durante o seu desenvolvimento intelectual. Entretanto, endossamos que essas visões capazes de apontar para contradições profundas na obra nietzschiana devem-se à uma ideia um tanto quanto apressada sobre o filósofo, conforme aponta Kaufmann (1974): “[a]s contradições aparentemente mais profundas podem ser resolvidas pela descoberta de um contexto mais amplo, qual seja, o da filosofia de Nietzsche, seu desenvolvimento e suas intenções básicas”²⁶. Desta maneira, há um consenso entre os estudiosos sobre a divisão de sua obra em três períodos, que além de se caracterizarem pelas suas motivações, também foram impactadas pelas rupturas de seu pensamento.

O primeiro período da obra de Nietzsche vai de 1870 a 1876, sua época da juventude, em que ele esteve comprometido com a agenda filosófica schopenhaueriana e cultural do compositor Richard Wagner (1823-1883), que comporta os seguintes textos:

²⁵NIETZSCHE, 1995, p. 25.

²⁶KAUFMANN, 1974, p. 14.

- *O nascimento da tragédia*, de 1872;
- *A filosofia na época trágica dos gregos*, de 1873;
- *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de 1873;
- *Primeira consideração extemporânea: David Strauss, o crente e o escritor*, de 1873;
- *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagens da história para a vida*, de 1874;
- *Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador*, de 1874.

O segundo período da obra nietzschiana corresponde a meados de 1876 a 1882, seu período intermediário, no qual a influência de autores vinculados de alguma maneira ao ceticismo, como é o caso de Lange e Spir, fica mais clara. Como explicitamos na seção anterior, esta primeira ruptura de Nietzsche com as convicções da juventude não marca o despertar do seu sono dogmático, que se inicia em 1866, quando houve o seu contato com a *História do materialismo*, de Lange. O que ocorre neste período é um aprofundamento de seu rompimento com as suas motivações antigas, que veio a público com a publicação de HH, em 1878, alinhado à desilusão com o projeto wagneriano de cultura e com o pensamento schopenhaueriano, bem como o agravamento de seu estado de saúde, motivo pelo qual abandonou o cargo de professor na Universidade da Basileia, em 1876²⁷. As obras publicadas neste período são:

- *Humano, demasiado humano*, de 1878;
- *Miscelânea de opiniões e sentenças*, de 1879;
- *O andarilho e sua sombra*, de 1879;
- *Aurora*, de 1881;
- *A gaia ciência*, de 1882

Já a terceira fase vai de 1882 a 1888, seu período maduro, no qual Nietzsche elabora “sua própria filosofia”²⁸. Neste espaço de tempo, o pensador estabeleceu uma unidade em seus escritos, o que Julião (2018) afirma poder ser captado no espólio e em suas cartas enviadas nesta época, além do fato de Nietzsche reprefaciar suas obras anteriores²⁹, o que, segundo

²⁷JANZ, 1994, p. 732-761.

²⁸MARTON, 1993, p. 89.

²⁹JULIÃO, 2018, p. 49.

Stegmaier (1994), só foi possível graças ao seu distanciamento para com a moral, tema principal das obras do seu período maduro³⁰, que são:

- Primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, de 1883;
- Segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, de 1883;
- Terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, de 1884;
- Quarta parte de *Assim falou Zaratustra*, de 1885;
- *Além do bem e do mal*, de 1886;
- Prefácio às obras *Aurora* e *A gaia ciência*, de 1886;
- Quinto livro de *A gaia ciência*, de 1886;
- *Genealogia da moral*, de 1887;
- *O caso Wagner*, de 1888;
- *O crepúsculo dos ídolos*, de 1888;
- *O anticristo*, de 1888;
- *Ecce homo*, de 1888;
- *Diritambos de Dionísio*, de 1888;
- *Nietzsche contra Wagner*, de 1888.

Das obras de Nietzsche, as que serão mais utilizadas neste estudo são HH, GM e AC, cujas principais teses, concernentes aos conceitos de Genealogia, Metafísica e Valor, serão apresentadas e discutidas, fato em que ocupar-nos-emos na próxima seção, tendo em vista a necessidade de se delimitar o sentido que estes conceitos possuem, devido à complexidade conceitual presente na obra nietzschiana. Outros dois fatores que nos levaram a realizar este recorte metodológico da obra nietzschiana são: primeiro, a obra de Nietzsche é extensa (como vimos acima), logo, mapear e clarificar a presença do ceticismo em toda ela requereria dedicação longa e minuciosa, como a sua própria obra, além de demandar um tempo de pesquisa que excede o disponível para um estudo em nível de mestrado. O segundo é aquele que já foi apresentado na introdução deste trabalho e diz respeito à nossa intenção primordial de não tentar uma apresentação e uma interpretação completa da leitura que Nietzsche realiza do ceticismo, mas buscar cotejar em que sentido no desenvolvimento da filosofia nietzschiana localiza-se a influência cética. Estes dois fatores reforçam o motivo da utilização prioritariamente destas três obras, pois há nelas a presença mais objetiva do ceticismo como pano de fundo no

³⁰STEGMAIER, 1994, p. 40.

desenvolvimento de seu pensamento, o que torna mais fácil a tarefa de aproximação entre os cétricos e Nietzsche. Inclusive, as obras supracitadas nos contam como nosso filósofo esteve consciente não só das apropriações do ceticismo no decorrer da história, mas também de seu objetivo primeiro de tomar a vida integralmente, distante das idealizações metafísicas que sorrateiramente lhe subtraíam o valor.

2. 3 Os conceitos de Genealogia, Metafísica e Valor

Apesar de haverem diferenças entre a forma como Nietzsche compreendeu alguns conceitos nas diferentes fases de seu pensamento, três dos que podem ser considerados chaves para assimilar os desdobramentos de suas discussões e interlocuções são os conceitos de (i) *Genealogia*, (ii) *Metafísica*, e (iii) *Valor*. Estes, além de serem basilares para a filosofia de Nietzsche, também possibilitam uma aproximação para com o ceticismo.

O conceito de genealogia é caro para que se esclareça a própria forma como o filósofo entendeu a sua filosofia, compreensão esta que, como dissemos, deveu-se à influência do ceticismo em Nietzsche. Ao tratar do sentido que o conceito de metafísica assume na filosofia nietzschiana já se realizará, concomitantemente, um recorte conceitual, uma vez que a forma como o autor entendeu este conceito difere de como, em geral, os filósofos da tradição ocidental, dogmáticos em sua maioria, o compreenderam; fator que nos permite, também, demonstrar como sua apropriação do mesmo é passível de aproximação para com o modo como os cétricos o absorveram. Já no que diz respeito ao conceito de valor, novamente o intento é de realizar um recorte conceitual, tendo em vista a forma distinta que nosso filósofo o tomou; o que será interessante para que posteriormente realizemos uma comparação de sua compreensão sobre este conceito em relação a concepção cétrica do conceito de *Argumento*.

Destarte, abaixo consideraremos cada um deles no seu pensamento, fazendo um cotejo com o HP, de Sexto e apresentando em qual sentido nos ajudam a determinar a relação entre Nietzsche e o ceticismo, que, como já intuído, não se localiza necessariamente naquilo que é de fácil visualização em sua obra, mas nos pequenos detalhes sobre as suas escolhas conceituais e metodológicas.

(i) Genealogia

A genealogia, entre os conceitos presentes no pensamento nietzschiano, é a principal chave de leitura para a compreensão de nosso filósofo. É sobre a égide da genealogia que seu

pensamento se desenvolveu, de maneira que todos os outros conceitos se encontram interligados pelo fio condutor oriundo de sua compreensão deste conceito. Vale ressaltar, a propósito, que aqui buscaremos expor do que se trata o conceito de genealogia no autor, o que compreendemos não corresponder ao seu método genealógico de fato, o qual figura não só como um dos métodos mais utilizados pelo filósofo, como também o método nietzschiano *par excellence*, a sua própria filosofia, de que nos ocuparemos mais adiante.

O termo genealogia é composto pelo agrupamento do termo "gen", ou "gene", com o sufixo "logia", e determina o estudo dos fatores hereditários e dos antepassados de uma espécie ou indivíduo. Remontando a origem grega do termo, genealogia vem do radical grego *génos*, que designa nascimento, origem, agrupado ao sufixo *logia*, que designa estudo. Desta maneira, genealogia, principalmente na biologia, é utilizada para definir, também, o estudo dos antecedentes de uma família ou indivíduo³¹.

Além das ciências biológicas, várias outras áreas, como a sociologia, se valeram da utilização do conceito de genealogia. Entretanto, na filosofia foi Nietzsche quem empregou pela primeira vez em um sentido próximo ao do original, não obstante isso ter sido feito de forma diversa a um estudo dos antepassados genéticos, mas como o estudo da origem dos valores. Conforme salienta Paschoal (2000), ao nos referirmos ao conceito de genealogia em Nietzsche, devemos acrescentar que, muito mais do que compreender a origem dos valores somente, é necessário conceber que a sua caracterização é, também, a investigação sobre o que permitiu que estes valores fossem engendrados e ganhassem forma³². Na obra de Nietzsche, uma referência à genealogia é encontrada no aforismo 2 do prólogo de GM, onde ele escreve:

Meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título de *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrerá até então. Isto aconteceu no inverno de 1876-7; os pensamentos mesmos são mais antigos.³³

Há neste fragmento dois pontos reveladores que necessitam de esclarecimento – o primeiro o faremos de imediato, já o segundo será apenas apontado aqui, por hora, e detalhado na próxima seção, quando discutirmos sobre o procedimento genealógico³⁴ – a saber: a consciência perspectiva da genealogia em sua obra e a importância de seu contato com o

³¹PASCHOAL, 2000, p. 1.

³²PASCHOAL, 2000, p. 1.

³³NIETZSCHE, 2009, p. 8.

³⁴Cf. seção 2.4.

ceticismo para o desenvolvimento da genealogia como forma de sua filosofia. Sobre o primeiro, apesar de não se utilizar do termo genealogia no fragmento supracitado, pode-se notar o seu olhar consciente acerca de como a genealogia em sua obra intermediária vem à tona e ganha espaço em suas concepções. Neste sentido, apesar de em Nietzsche não haver uma definição clara que pudéssemos apontar como o “conceito nietzschiano de genealogia”, seguindo a direção que nos apontou Paschoal (2000) e Marton (1993), é mister definir que dentro de um conceito nietzschiano de genealogia haveriam dois movimentos inseparáveis: “de um lado, relacionar os valores com avaliações e, de outro, relacionar as avaliações com valores”³⁵.

Portanto, devemos compreender que o conceito de genealogia em Nietzsche coloca em discussão três características que surgem de uma avaliação histórica: a priori, põe em pauta os valores, as crenças éticas e como são realizadas as avaliações; em segundo lugar, o sentido histórico, ou seja, o evento de origem de um determinado valor ou crença; e, por último, a intenção existente por trás dos valores e das crenças³⁶. Neste quadro, a genealogia nietzschiana não se trata apenas do movimento de colocar em evidência histórica a origem de determinadas questões; ela busca também problematizar, buscar os meandros e pontos obscuros das questões postas em evidência.

O conceito de genealogia possuir este significado para Nietzsche, de certo modo, nos traduz a sua vocação cética. No HP, como pudemos ver, ao tratar sobre a maneira que o ceticismo é denominado, Sexto sublinha a vocação zetética do cético³⁷, que desde já compreendemos possuir nosso filósofo. A aparência de ambos se encontra não só neste sentido primeiro, em que podemos definir ambas as filosofias como atividades investigativas por excelência, mas, também, por serem investigações que não tomam determinado conceito ou argumento como pronto e acabado, o que nos lembra o sentido perspectivo de ambas as filosofias. Para os cétricos e Nietzsche, quanto mais houverem realidades possíveis, tanto mais haverá argumentos e explicações possíveis, bem como possibilidades de contrariá-los, não cabendo chances de uma verdade imóvel ser afirmada sem que esta afirmação seja compreendida como dogmática.

(ii) Metafísica

³⁵MARTON, 1993, p. 61.

³⁶GUAY, 2006, p. 355-366.

³⁷SEXTUS, 1997, 116.

Outro conceito basilar para se entender o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche é o de Metafísica, termo de origem grega advindo da junção entre o termo *metá* e o sufixo *physis*, cunhado por Andronico de Rodes, no século I a.C. para definir uma coletânea de obras de Aristóteles³⁸. Para a filosofia ocidental, a palavra “metafísico” é, sem dúvida, a mais importante já criada, dado que se tornou o suporte para os avanços de como o pensamento filosófico se desenvolveu. De modo geral, metafísica é o conceito utilizado para designar a ciência do “ente como ente”³⁹, aquilo a que Nietzsche se refere como “coisa em si”⁴⁰.

Realizada esta caracterização geral, é preciso dizer que, em Nietzsche, o termo não carrega o seu sentido tradicional. Se pela grande maioria dos filósofos ocidentais metafísica é afirmada positivamente como não só um conceito, mas como a estrutura de fomentação de todo o pensamento filosófico, em Nietzsche ela é categorizada de forma negativa, como **erro**. O erro metafísico, designou Nietzsche, se assenta sobre como o mundo passou a ser compreendido a partir das elucubrações metafísicas: como uma estrutura fixa, imóvel, já estabelecida e sem modificações, conforme se encontra no aforismo 16 do primeiro capítulo de HH, intitulado de *Das coisas primeiras e últimas*:

Fenômeno e coisa em si. – Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu esta pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno.⁴¹

Mais à frente, em seu texto, precisamente no aforismo 18, Nietzsche definiu a metafísica como “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, como se fossem verdades fundamentais”⁴². Já aqui, na forma como o filósofo a definiu, encontramos uma aparência para com o modo como o ceticismo, ou melhor, o cético vê o mundo dos fenômenos, a vida prática⁴³, entendendo a posição de ambos como um perspectivismo, cuja promoção de uma visão de mundo teoricamente universal é combatida, pois nesta compreensão haveria o rechaçamento da vida prática e comum para se afirmar a visão de mundo metafísica.

³⁸ABBAGNANO, 2012, p. 766.

³⁹MOLINARO, 2000, p. 9.

⁴⁰NIETZSCHE, 2000, p. 15.

⁴¹NIETZSCHE, 2000, p. 25-26.

⁴²NIETZSCHE, 2000, p. 29.

⁴³SEXTUS, 1997, p. 117-118.

(iii) Valor

Finalmente, o derradeiro conceito que comparece inúmeras vezes na obra nietzschiana é o conceito de valor (do latim *valeo*; do grego *áxios*). Sob a ótica metafísica, valor designa a validade da realidade ou determinação ética em relação com o ser (coisa em si)⁴⁴. Na filosofia ocidental é o par metafísica e valor que ocupou grande parte dos pensadores, desde aqueles preocupados estritamente com assuntos éticos, até àqueles voltados para temas de filosofia da ciência, epistemologia e linguagem, uma vez que tratar do valor significa tratar da validade da ideia de homem, que subjaz o desenvolvimento do conhecimento. Ademais, em filosofia, valor assume um papel normativo.

Em Nietzsche, o conceito de valor não é o problema e comparece de duas maneiras: ora designando a validade ou não de algo, ora designando determinada norma moral. Neste sentido, o tema central da obra nietzschiana se relaciona com a ideia de valor, conforme salienta Machado (2017), ao afirmar que “toda filosofia de Nietzsche é uma filosofia do valor”⁴⁵, fato este indubitável, embora apareça de duas formas: crítica e afirmativa. Crítica, porque a noção de valor nietzschiana põe em questão o valor dos valores⁴⁶; em outras palavras, focaliza a validade de determinados valores contrapostos a outros – nesse caso, o que se sobressai é o valor dos valores entendidos como originários de uma visão metafísica sobre a realidade –, como ele mesmo afirma: “o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”⁴⁷. E afirmativa, porque o que ele pretende é devolver à vida comum, à vida prática, o seu valor que outrora fora relegado ao esquecimento.

Nietzsche demonstra um interesse profundo e pervasivo por um tema central à investigação ética: o que constitui uma *vida boa*. Seu interesse, em última análise, não é por uma vida *simplesmente boa*, mas pela *excelência*. Na verdade, ele desenvolve uma forma de *perfeccionismo*: um ideal que valoriza, acima de tudo, as mais elevadas excelências humanas.⁴⁸

Aqui, gostaríamos de ressaltar o elemento cético da filosofia nietzschiana sobre as duas perspectivas acerca do valor expostas acima. Ao se colocar contrário aos valores da tradição, os quais se encontram relacionados dialeticamente com a estrutura metafísica do pensamento – ora como base para o seu desenvolvimento, ora como resultado deste mesmo desenvolvimento

⁴⁴MOLINARO, 2000, p. 131.

⁴⁵MACHADO, 2017, p. 16.

⁴⁶MARTON, 1993, p. 50. Leia-se **validade dos valores**.

⁴⁷NIETZSCHE, 2009, p. 12.

⁴⁸ROBERTSON, 2016, p. 145-146.

–, temos em Nietzsche um comparecimento da motivação que se faz presente já nos cétricos; motivação esta que é base para o procedimento cético de oposição ao dogmatismo filosófico – a que Nietzsche também se opõe. Trata-se, enfim, de demonstrar a impossibilidade de uma real valorização da vida a partir de elucubrações dogmáticas (metafísicas) e, feito isto, apontar para a necessidade de uma avaliação e criação de valores, baseados não em conceitos e valores defendidos como *a priori* e vistos como fundamento da realidade, mas mediante a vida prática (vida comum), sem a necessidade de se acatar bases extra mundanas para isto⁴⁹.

Feita esta apresentação da forma como Genealogia, Metafísica e Valor são entendidos na obra de Nietzsche, em seguida passaremos a tratar de seus desdobramentos dentro de seu construto filosófico. Com esta finalidade, é preciso compreender como sua filosofia se organiza. Se anteriormente tratamos de desvendar o que é o conceito de Genealogia, na sequência debruçar-nos-emos sob a forma como a filosofia nietzschiana se coloca em discussão com os temas da tradição filosófica ocidental. Para tal, trataremos do *modus operandi* filosófico nietzschiano, em outras palavras, do procedimento genealógico de Nietzsche, aonde pode-se localizar o traço cético de seu proceder.

2. 4 O procedimento genealógico

De início, gostaríamos de retomar o ponto apresentado anteriormente, que é a relevância do contato de Nietzsche com o ceticismo⁵⁰. Conforme já foi dito, este contato causou-lhe uma crise sobre as suas motivações da juventude. Entretanto, também fez com que suas predileções se orientassem para uma reformulação do que é digno de valor no homem e na vida. Com novos horizontes pretendidos, Nietzsche se viu na tarefa de averiguar a origem e o desenvolvimento de valores e ideias, o que, como vimos, é definido como genealogia, algo que no autor não se trata apenas de um procedimento temporário, mas que figura como a sua forma de pensar a vida, sua própria filosofia, principalmente no período intermediário de sua obra, que pode, inclusive, ser chamado de período genealógico⁵¹.

Procedendo genealogicamente, Nietzsche acaba por dar cabo daquilo que Porchat (1993) garante realizar o indivíduo cético, que é traduzir os problemas que se encontram no *hall* das discussões dogmáticas para a esfera fenomênica da vida⁵². No entanto, se o cético, em

⁴⁹Cf. seção 1.1.3.

⁵⁰Cf. seção 2.3.

⁵¹LOPES, 2006, p. 89.

⁵²PORCHAT, 1993, p. 192.

linhas gerais, deixa de se preocupar com as discussões metafísicas que ocupam ao dogmático; conforme salienta Porchat (1995), ele acaba por notar a impossibilidade de se obter sucesso ao se dizer de alguma coisa como ela realmente é, sua essência⁵³. Com isto, devido ao cético não ser capaz de captar a “coisa em si” da natureza, mas apenas suas aparências, ele tão somente as relata. A tradução realizada pelo cético consiste em um passo atrás, um voltar-se para trás; ou seja, a ele não interessa a afirmação acerca da realidade ou irrealidade. Por isso mesmo, quando dizemos que o cético traduz os problemas dogmáticos para vida fenomênica, isto significa que o cético problematiza o critério de verdade dogmático⁵⁴.

Já a tradução que Nietzsche realiza é um pouco diferente. Se ao cético não é importante se debruçar sobre a afirmação de um valor metafísico, acatando a visão nietzschiana temos duas respostas: se pensarmos o valor metafisicamente, como o cético, logo reconheceremos a sua impossibilidade e o deixaremos de lado – porém, apenas se o considerarmos como um valor metafísico –, o que dificilmente ocorreria com alguém que assumiu a perspectiva nietzschiana de leitura da filosofia (a lembrar, a metafísica é o nome de uma máscara para a vontade humana). Por outro lado, já se o compreendemos como um valor humano que carrega motivações que não dizem respeito à “coisa em si”⁵⁵, mas ao homem, então aí reside um ponto que fomentaria discussões, e foi isto que fez Nietzsche.

Günter Abel (2005), em uma conferência intitulada *Verdade e interpretação*, afirma que “‘Verdade’ é a palavra-chave da filosofia ocidental, que no âmago foi a metafísica”⁵⁶. Acatando esta alegação de Abel (2005), é sobre este âmago que Nietzsche se debruçou com a pretensão de clarificar a organização histórica que engendrou a formação da moral, desde seu sentido mais fundamental, até às organizações mais corriqueiras da vida. Neste viés, é importante compreender que na análise que Nietzsche concebeu não há uma preocupação em se analisar os conceitos e argumentos isoladamente.

Pois somente assim convém a um filósofo. Não temos o direito de atuar *isoladamente* em nada: não podemos errar isolados. Nem isolados encontrar a verdade. Mas sim, com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e ses e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol. – Se vocês gostarão desses nossos frutos? – Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós filósofos!...⁵⁷

⁵³PORCHAT, 1996, p. 14.

⁵⁴PORCHAT, 1995, 14.

⁵⁵NIETZSCHE, 2000, p. 15.

⁵⁶ABEL, 2005, p. 179. Este texto foi originalmente uma conferência proferida em 2000 no Instituto Goethe de São Paulo.

⁵⁷NIETZSCHE, 2005, p. 8.

Eis que aí encontramos a ressonância de uma voz céptica em Nietzsche. Isto pois Sexto (1997) vinculou a discussão filosófica dogmática à busca de se aliviar a perturbação que toma o dogmático de assalto⁵⁸, o que aproxima Nietzsche dos cépticos, já que sua busca é por trazer à consciência que os princípios de todos os problemas oriundos de questões axiológicas têm origem no homem e em suas pretensões.

Quanto a este ponto, ainda, é preciso considerar que Nietzsche possui uma visão muito particular sobre a forma como estas questões foram pensadas desde os primórdios do pensamento filosófico e, por conseguinte, sobre a própria tradição filosófica, que, independente do período – antigo, medieval ou moderno –, é aglutinada por ele em um grande bloco compreensivo. Em HH⁵⁹, que veio a público nove anos antes de GM, já encontramos a primeira caracterização da filosofia como uma tradição metafísica.

Química dos conceitos e sentimentos. – Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do se oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da filosofia natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que *não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica*, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda [grifo nosso].⁶⁰

Esta passagem nos possibilita assimilar que o seu principal opositor não é um ou outro filósofo, uma ou outra escola, mas sim a posição, quase que unânime, que a tradição filosófica ocidental possui em acatar a metafísica como fundamento e estrutura do pensamento. O que Nietzsche procurou apontar é que não houve mudanças substanciais na forma como os argumentos foram desenvolvidos nos diferentes períodos da história da filosofia. Para nosso filósofo, a agenda filosófica ocidental gira em torno da:

[...] determinação da origem e da hierarquia dos valores; que a maior parte dos filósofos (a filosofia metafísica), para resolver o problema da hierarquia dos valores,

⁵⁸SEXTUS, 1997, p. 121.

⁵⁹HH foi a primeira obra da segunda fase das obras de Nietzsche, o escrito marcará o deslocamento de sua agenda filosófica. No período da redação da obra, o filósofo vive uma profunda crise pessoal, que é marcada pelo seu distanciamento para com o projeto artístico/cultural wagneriano, passando a assumir uma posição antimetafísica, que será a linha que perpassará todas as suas obras que se seguiram posteriormente.

⁶⁰NIETZSCHE, 2000, p. 15.

adotou como estratégia o dualismo metafísico dos mundos; na escala de valores, aqueles que ocupam as posições mais elevadas têm sua origem em um mundo distinto do mundo empírico; esta estratégia parece reproduzir uma prática de avaliação do senso comum, que opera com oposições rígidas e absolutas.⁶¹

Partindo desta leitura de Lopes (2008), temos uma outra característica, talvez a que define a genealogia nietzschiana como diferente de outras formas de avaliação filosófica: a não pretensão de hierarquização dos valores, o que é marca de todo o pensamento filosófico ocidental, através do que se pretende afirmar valores como universalmente válidos em detrimento de seus contrários. O que interessa para Nietzsche é notar o que gerou os valores. Se a tradição filosófica se aparelhou e estipulou como meta a determinação de valores em contrapartida a outros, definindo que uns estão acima de outros ou possuem maior valor, para Nietzsche é a forma com que os valores foram criados que interessa. Neste curso, retornando, também, ao grifo feito na passagem de HH⁶², em Nietzsche os valores perdem o seu valor enquanto instâncias isoladas no construto moral, não havendo, assim, valores opostos uns aos outros, o que nos remonta à ideia de equipolência à que o cético se coloca ao analisar as várias teses e argumentos que, à primeira vista, são opostos e contraditórios entre si.

Aqui temos uma constatação reveladora da relação de nosso filósofo com o ceticismo; seu proceder avaliativo remonta à equanimidade dos valores, com uma pequena diferença: enquanto os cétricos se utilizam da palavra *argumento*, Nietzsche se utiliza da palavra *valor*, mas que, em suma, refere-se, na relação ceticismo-Nietzsche, à mesma coisa: a base do pensamento dogmático/metafísico. Isto porque, para o cético, conforme podemos encontrar no HP⁶³, é sobre a hierarquização dos argumentos que a filosofia dogmática se desenvolveu, declarando haver argumentos verdadeiros (válidos) e argumentos falsos (inválidos), enquanto, para Nietzsche, é a questão da hierarquização dos valores enquanto critérios de validade que se encontra na base de todo o pensamento metafísico. Vejamos um exemplo disto no texto de Sexto:

Entre os que discutem a existência de Deus, alguns dizem que Deus existe, alguns que ele não existe, e outros que pode ser que ele exista ou não. Que existe, é a opinião da maior parte dos dogmáticos e do juízo precipitado do vulgo. Que não existe, é a opinião dos que são denominados "ateus" [...]. E os cétricos declararam que, considerando a igual força dos argumentos, pode ser que os deuses existam ou não.⁶⁴

⁶¹LOPES, 2008, p. 273.

⁶²Cf. citação referenciada na nota 55.

⁶³SEXTUS, 1997, p. 118.

⁶⁴SEXTUS, 1948, p. 50-51; 59 apud VERDAN, 1998, p. 47-48.

Vamos agora a um exemplo constante no texto nietzschiano:

Foi pelo fato de termos, durante, durante milhares de anos, olhado para o mundo com exigências [leia-se valores] morais, estéticas e religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas fomos nós os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais.⁶⁵

Sob esse ponto de vista, na relação entre ceticismo e Nietzsche, argumento e valor, como compreendeu Sexto, comparecem como sinônimos, já que se referem à base do desenvolvimento filosófico dogmático/metafísico. Ao lermos esta passagem de Sexto citada por Verdan (1998), torna-se claro o ponto em que se menciona que para o cético os argumentos e suas categorizações são a base para o desenvolvimento da filosofia dogmática. Nesta perspectiva, o cético não está propriamente preocupado com o conteúdo da premissa dogmática; ao cético pouco importa a afirmação positiva ou negativa, mas sim o ato de afirmar.

Em BM, no aforismo 34, Nietzsche considera os critérios utilizados para se afirmar a superioridade daquilo tomado como verdade em contrapartida à aparência. O objeto da crítica nietzschiana não é diretamente o conteúdo das afirmações dogmáticas, mas a própria afirmação, a valoração, o critério, de onde advém os valores; o que nos traz à mente o proceder cético que, também, a sua maneira, vê como problemático não o conteúdo das afirmações dogmáticas, mas sim a crença de que, ao realizá-las, se estaria apresentando a verdade sobre determinado assunto.

Aprendi a estimar de modo diferente e me preparo pelo menos para suportar um par de socos do furor cego dos filósofos que não querem ser enganados. E por que não? Que a verdade valha mais que a aparência não é mero preconceito moral, mas também a suposição menos provada do mundo.⁶⁶

A partir deste fragmento, podemos considerar que Nietzsche rotulou como irrelevantes os conteúdos das elucubrações acerca da verdade ou falsidade dos juízos de valor, para, com isto, deter-se no ato de afirmação e negação. Isto porque, se as avaliações que realizamos são fruto da vida, existência – ou ainda, dando um passo à frente, a origem de tudo que está sobre nossas avaliações é a vida – não é possível que ela seja taxada e que se determine o seu valor⁶⁷, pois “um juízo de valor depende das condições de vida e varia com elas; seja ele positivo ou

⁶⁵NIETZSCHE, 2000, p. 26.

⁶⁶NIETZSCHE, 2012b, 56.

⁶⁷NIETZSCHE, 2006, p. 17-18.

negativo, uma exaltação ou uma condenação da vida, deve ser unicamente considerada como sintoma; sintoma de uma espécie determinada de vida”⁶⁸. Neste cenário, a genealogia permitiria compreender:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor eles têm? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?⁶⁹

E a partir desta exigência ocorre uma derrocada da definição de moral corroborada pela tradição, na qual aquela era entendida como uma instituição apriorística no mundo, como fundamento. Nietzsche aponta que as avaliações realizadas sempre tiveram a intenção de serem compreendidas como universais. Em HH, no aforismo intitulado *Defeito hereditário dos filósofos*, ele critica a imagem do homem assentada como sendo uma verdade eterna. Para ele não há nada, no que tange ao homem e à natureza, que possa ser acolhido como eterno e imutável e, assim, insere toda a realidade em um constante devir e, mais adiante em seu texto, adverte que “[...] tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas”⁷⁰.

Neste grande percurso, a genealogia coloca o filósofo em uma posição que, aparentemente, até então, nenhum outro esteve: a de crítico dos juízos de valor⁷¹. Isto demonstra a sua ambição. O que ele quer, e isto é muito claro desde as suas primeiras obras, ainda que como intuição; é *superar* a metafísica, o que pode ser observado em textos do período da juventude de Nietzsche, como é o caso de *Sobre verdade e mentira* (doravante VM), no qual Fernando de Moraes Barros, na introdução, escreve: “[a] seu ver, a verdade que as palavras nos colocariam em mãos seria de ordem tautológica. Através delas, o homem apenas reencontraria aquilo que ele próprio teria introduzido nas designações”⁷². Para tanto, seu modo de desvalorização da metafísica não é o de colocar algo em seu lugar, para o qual um valor superior seria denominado, mas na realização de um enxotamento da metafísica a partir dela própria, por meio de uma leitura histórica de suas bases, suas raízes, que são a realidade na qual ela se originou e as intenções que se encontram por trás de sua origem.

⁶⁸MACHADO, 2017, p. 80.

⁶⁹NIETZSCHE, 2009, p. 9.

⁷⁰NIETZSCHE, 2000, p. 16.

⁷¹“Não vejo ninguém que tenha ousado fazer uma *crítica* dos juízos de valor morais [...]. Até agora, portanto, ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes de tudo – *pô-lo em questão*. Muito bem! Este é justamente o nosso trabalho. – (NIETZSCHE, 2012a, p. 211-212).

⁷²NIETZSCHE, 2008 p. 17.

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam o seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas⁷³.

Nota-se que, certamente, as posições de Nietzsche no VM são apenas germes do que viria a ser realizado em textos como HH e GM, mas, ainda sim, gostaríamos de endossar a tese de que este texto marca o início do distanciamento do compromisso de Nietzsche com a agenda filosófica schopenhaueriana, principalmente a que diz respeito às necessidades metafísicas expostas no NT⁷⁴, que viriam a se tornar mais nítidas em HH, uma vez que “[e]sse novo enfoque não está ainda plenamente configurado. A pesquisa da origem e do valor, que caracteriza a fase genealógica da obra de Nietzsche, está apenas esboçada no ensaio”⁷⁵.

Em HH, anteriormente à GM, a moral como metafísica é colocada pela primeira vez em temática de forma mais clara. Podemos pontuar que há uma relação entre as duas obras. Em ambas se esboça o comprometimento de Nietzsche com a genealogia como meio de desvalorização da metafísica. Porém, é preciso ter em mente que em HH seu objetivo é ilustrar a proveniência dos valores morais, enquanto no GM é a pergunta pelo valor dos valores que lhe interessa⁷⁶.

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efeito, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido de promoção, utilidade, influência fecunda para *o homem* (não esquecendo do futuro do homem).⁷⁷

⁷³NIETZSCHE, 2008, p. 36.

⁷⁴Lopes (2006) afirma que uma leitura mais atenta do NT permite realizar uma desconstrução dos compromissos com a metafísica schopenhaueriana. Nas palavras de Lopes: “[...] queremos sugerir a hipótese de que o compromisso de Nietzsche nessa obra inaugural não é tanto com a metafísica schopenhaueriana da vontade, mas com os possíveis efeitos desta metafísica na valorização da arte e na relativização da ciência como instrumentos da cultura” (LOPES, 2006, p. 89).

⁷⁵LOPES, 2006, p. 89.

⁷⁶PASCHOAL, 2000, p. 17.

⁷⁷NIETZSCHE, 2009, p. 12. Nietzsche deixa clara a sua intenção ao seu leitor. Porém, defendemos que esta postura já é assumida por Nietzsche desde VM, passando por HH, obra que marca a ruptura de Nietzsche com a metafísica. Postura que encontra seu estado máximo no GM. Desta forma, neste ponto da obra de Nietzsche não estaria assumindo tal posição, mas sim declarando qual fora desde a sua juventude.

Entenda-se que, questionar o valor dos valores, é, antes de tudo, demonstrar a sua origem humana. O tema acerca da validade ou não das ditas verdades afirmadas não está em pauta, pois, de certa maneira, são válidas ou não-válidas dependendo da conjectura psicossocial em que se encontram. Entretanto, é a origem de tais verdades, da moral, que desassossejou nosso filósofo. Lopes (2008) defende que em HH, Nietzsche estaria propondo uma alternativa à edificação dos conceitos através da metafísica, por meio de uma abordagem histórica dos conceitos e dos afetos⁷⁸. Tal alternativa é anunciada por ele com vistas à eliminação da “necessidade metafísica”⁷⁹. Esboça-se aqui o problema da unidade, já que para Nietzsche a compreensão do homem como uma unidade, uma “verdade eterna”⁸⁰ — e daí a compreensão dos conceitos como unidades unívocas e eternas —, é o grande problema metafísico, visto que esta concepção acentua a crença na existência de uma essência para os conceitos e o homem, como vemos a seguir:

Assim se formam rápidas conexões familiares de sentimentos e pensamentos, que afinal, seguindo-se velozmente, já não são percebidas como complexos, mas como *unidades*. Neste sentido, fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes. Também aí, como sucede frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa.⁸¹

Itaparica (2002), chama-nos a atenção para o fato de que “a ideia de que os conceitos morais encerram uma identidade essencial, desprovida de uma história, advém da crença nos poderes representativos da linguagem”⁸². Este argumento aponta para a consciência de que a unidade dos conceitos morais só é possível na linguagem, uma vez que no decorrer da vida, para além da linguagem, sentimentos e conceitos morais não são algo simples, pelo contrário, são resultados de diversos fatores que se interligam mutuamente, trazendo, assim, à consciência a aparência e a ideia de que fatores diversos se agrupariam em um amálgama⁸³. Conclusão parecida sobre o peso da linguagem na consciência da realidade como uma unidade de bases metafísicas é verificada já em Nietzsche, nos seguintes termos:

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que, por muito tempo, acreditou nos conceitos e nomes de

⁷⁸ LOPES, 2008, p. 30.

⁷⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 35.

⁸⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 16.

⁸¹ NIETZSCHE, 2009, p. 25.

⁸² ITAPARICA, 2002, p. 32.

⁸³ ITAPARICA, 2002, p. 32.

coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. Felizmente, é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença.⁸⁴

Aqui, após esta sucinta apresentação do problema da metafísica em Nietzsche, que será desenvolvida ulteriormente, no próximo capítulo, gostaríamos de cumprir alguns apontamentos sobre como estamos entendendo a genealogia. Para a genealogia, há um lugar de importância fundamental no desdobramento problematizador do valor dos valores, pois tal empreitada – determinar a origem dos sentimentos e conceitos morais – viria a ser o pressuposto para que Nietzsche pudesse se afastar da tradição metafísica e seus julgamentos errôneos⁸⁵. Para Giacoia Júnior (2000):

Fazer com que a verdade apareça como um problema implica, para Nietzsche, problematizar também conceitos como o bem e o mal, o justo e o injusto, o lícito e o proibido, na medida em que verdade, beleza e bondade (justiça) sempre foram termos que mantiveram íntima correlação. Nietzsche é, pois, o filósofo que ousa colocar em questão o valor dos valores. Sua preocupação consiste em trazer à luz as condições históricas das quais emergiram nossos supostos valores absolutos, colocando em dúvida a pretensa sacralidade de sua origem.⁸⁶

Desta forma, nosso filósofo visita os períodos da história da filosofia ocidental e demonstra como em cada ocasião houve uma interpretação e relação com a verdade que prevaleceu, buscando sublinhar que, independente do período, dos problemas colocados em discussão e das resoluções destes problemas, sempre foi a metafísica o solo do qual aqueles surgiram e deram seus frutos. Em HH, tal compreensão está circunscrita em dois eixos: os dois erros da metafísica, a saber: a substância e a vontade livre, produtos do sentimento de responsabilidade. Sobre isto, Itaparica (2002) afirma:

Diante do enorme peso que o sentimento de responsabilidade lhes oferece, os homens têm a necessidade metafísica de transferir essa responsabilidade que julgam possuir para entidades suprassensíveis. Desse modo, com a análise do sentimento de responsabilidade ficam articulados, enfim, os três eixos da filosofia histórica: história, psicologia e linguagem. Trata-se de realizar a *análise psicológica* de como, *durante a história*, o sentimento de responsabilidade sofreu transferências de *significado*.⁸⁷

⁸⁴NIETZSCHE, 2009, p. 21. Em CI, encontramos a seguinte sentença: “[r]eceio que não nos livremos de Deus, pois ainda acreditamos na gramática...” (CI, p. 28)

⁸⁵ARALDI, 2008, p. 26.

⁸⁶GIACOIA JÚNIOR, 2000, p. 13-14.

⁸⁷ITAPARICA, 2002, p. 36

Se desenvolve, com isso, a genealogia com Nietzsche se debruçando sobre a dicotomia entre os valores que encerram a vida, como, por exemplo: “ ‘bom e mau’, ‘bom e ruim’ ”⁸⁸, que por ele é a base sobre a qual, no Ocidente, se desenvolveu a cultura. É preciso esclarecer que o proceder genealógico procura se opor às formas com que a metafísica se desenvolveu. Nosso filósofo considerou válida a busca pela origem dos conceitos e dos sentimentos morais, porém, de forma a negar o seu status metafísico e, ao negar a unidade dos conceitos e verdades, ele se afastou, conseqüentemente, da posição na qual haveria um inviolável incondicionamento da realidade⁸⁹. Nas palavras de Lopes (2008): “[e]ste programa alternativo contesta as duas vertentes da metafísica, a crítica, que tem como ambição definir as condições de possibilidade do conhecimento do mundo empírico, e a dogmática, que pretende fornecer-nos um conhecimento de conteúdo do incondicionado”⁹⁰, posição clara no aforismo 16 de HH:

Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente). Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais [...]. – Todas estas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradativamente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o valor de nossa humanidade nele reside.⁹¹

Aqui gostaríamos de dar maior atenção a um dos grifos que o próprio autor realiza em seu texto, precisamente em “*se tornou*”; foi a opção de nosso filósofo pelo devir que o levou a tornar-se uma terceira via de leitura da realidade, levando-o à crítica aos *historiadores da moral*, acusando-lhes a falta de “*espírito histórico*”⁹². Se no aforismo 1 da primeira dissertação da GM Nietzsche os elogia – aparentemente de forma irônica – por terem se desvencilhado da concepção de que conceitos e sentimentos morais possuem uma estrutura *a priori* e são o fundamento para a realidade, se colocando, desta forma, a investigar a origem dos valores; no

⁸⁸NIETZSCHE, 2009, p. 15. Título da primeira dissertação do GM.

⁸⁹A genealogia consiste em elevar as conseqüências e o caráter analítico do historiador às últimas conseqüências, com fins de desvelar o “valor-verdade tomado como absoluto” (GIACCOIA JÚNIOR, 1997a, p. 142).

⁹⁰LOPES, 2008, p. 280.

⁹¹NIETZSCHE, 2000, p. 26-37.

⁹²NIETZSCHE, 2009, p. 16.

aforismo seguinte, acusa-os de pensar de forma essencialmente a-histórica, afirmando que “[o] caráter tosco da sua genealogia da moral se evidencia já no início, quando se trata de investigar a origem do conceito e do juízo “bom”⁹³. Nietzsche entendeu que a necessidade avaliativa não é suprida no ato de demonstrar que os valores foram engendrados a partir de lógicas e realidades diferentes, sendo necessário, ainda, investigar de que valores se partiu para que outros valores fossem criados⁹⁴.

Com isto, aqui, gostaríamos de defender a tese de que, no modo como o procedimento genealógico se desenvolve, é possível realizar uma aproximação de Nietzsche e os céticos. Vimos no primeiro capítulo, na seção 1.1.2, direcionado ao pirronismo, que o cético, como qualquer outro filósofo dogmático, a princípio, se coloca na busca da verdade. Entretanto, o primeiro, diferente do segundo, compreende que existe uma multiplicidade de teses de mesmo valor que se rebatem mutuamente e isto o leva a suspender do juízo, o que lhe causa um estado de tranquilidade e, por conseguinte, de felicidade. Desta forma, ainda que intuitivamente, Nietzsche compreendeu que ao superar a ilusão da verdade, o homem tornaria a reconciliar-se com a vida tal como ela é. Sobre isto, Giacoia Junior (1997a) escreve: “o que está em jogo não é mais, portanto, a demonstrabilidade total ou parcial desse Ideal. A decisiva reviravolta consiste em apreender pelo pensamento o próprio Ideal como um problema”⁹⁵, o que já ocorre com os céticos, pois, em si, não é demonstrar a não validade de teses e argumentos a meta, mas sim advertir para a perturbação que se segue da defesa de uma posição levada às últimas consequências. Assim, parafraseando Giacoia Junior (1997a), podemos postular que para o cético o que está em jogo não é mais, portanto, a demonstrabilidade de um argumento válido ou não. A decisiva reviravolta (cética) consiste em apreender pelo pensamento a motivação de um argumento como um problema, já que sua origem está na perturbação em que se encontra o dogmático e, aí retornamos a ideia de ceticismo como uma terapia, uma prática para a boa vida, que foi tema da seção 1.1.3.

Além disto, preparando o terreno para as seções que se seguirão, consideramos que ao caracterizarmos a filosofia de Nietzsche como uma filosofia do valor, devemos ter em mente que isto significa compreendê-la como uma crítica⁹⁶, já que, no autor de HH, tornar os valores tema de sua filosofia é essencialmente se questionar e suspeitar do valor dos valores, como ele mesmo afirmou: “[d]e fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para

⁹³NIETZSCHE, 2009, p. 16.

⁹⁴MARTON, 1993, p. 50.

⁹⁵GIACOIA JÚNIOR, 1997a, p. 121.

⁹⁶MACHADO, 2017, p. 86.

o mundo com mais profunda suspeita”⁹⁷. Declaração que retornará de forma parecida em *A gaia ciência* (doravante GC): “em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...”⁹⁸.

A aposta realizada por Nietzsche, através da genealogia, é de que o homem, ao tomar consciência da origem dos valores como humana, demasiado humana, seria capaz de olhar para a crença na metafísica de forma crítica, o que o levaria, em consequência, a afastar-se dela. Com isso, o homem tornaria o seu olhar sobre si se entendendo como criador da moral e, para além disto, compreendendo, também, o perspectivismo sobre o qual se assenta os valores. Desta maneira, cremos o procedimento genealógico como o grande possibilitador da compreensão da moral, não como um estatuto de estruturas metafísicas *a priori*, mas como sintoma. Entendendo-a assim, estamos tratando a genealogia como uma “*vontade fundamental de conhecimento*”⁹⁹ que, conseqüentemente, transporta àquele que a acata a um estado de tranquilidade, dado que ele seria levado a compreender que as suas motivações não se originam de uma necessidade de conformação com estruturas ideais, mas são geradas de seu acatamento e compreensão da vida comum como fundamento deste mesmo conhecimento.

Destarte, na sequência de nosso trabalho, iremos apontar os desdobramentos do procedimento genealógico de Nietzsche, de modo a salientar os principais temas que serão tratados pelo filósofo para a superação da moral metafísica, buscando abalizar nas posições nietzschianas aproximações para com a postura cética. Com esse objetivo, então, a seguir trataremos da origem do que Nietzsche absorveu como tradição metafísica e a origem do problema dos valores: Platão, buscando apresentar uma dupla leitura nietzschiana deste autor, às quais nos ajudarão a pensar, no próximo capítulo, sobre como Nietzsche se posicionou frente à tradição metafísica, entendendo vir do contato com este autor uma parcela significativa da influência cética sobre ele.

2. 5 O Platão de Nietzsche

Ao tratar de Nietzsche, principalmente em temas como a crítica à metafísica e ao cristianismo, por exemplo, é indispensável falar de Platão devido à centralidade deste filósofo na origem da cultura e filosofia ocidentais. Para nós, abordá-lo aqui não é importante somente por isto, mas também — como pudemos ver no primeiro capítulo, na seção 1. 1. 1, quando

⁹⁷NIETZSCHE, 2000, p. 7.

⁹⁸NIETZSCHE, 2012a, p. 12.

⁹⁹NIETZSCHE, 2009, p. 8.

tratamos do ceticismo acadêmico — , pelo fato de que esta personagem, através de seus textos aporéticos, foi a principal influência para o desenvolvimento da vertente acadêmica do ceticismo¹⁰⁰. Partindo desta informação, nossa intenção aqui é demonstrar a forma como Platão exerce, também, sobre Nietzsche influências que o encaminham para teses possuidoras de traços primordiais do ceticismo grego, principalmente o acadêmico.

Há uma posição que é largamente corroborada acerca da leitura que Nietzsche realizou de Platão que, em grande parte, se deve ao prefácio de BM, onde nosso filósofo expõe a sua posição frente à filosofia dogmática e indica a sua fonte de origem em Platão e o platonismo¹⁰¹. Além deste fato, na obra de Nietzsche não são poucas as vezes que encontramos diversas passagens que nos permitem elucidar como ele, de uma maneira geral, compreendeu o papel que Platão exerceu na filosofia ocidental. Em *Crepúsculo dos ídolos* (doravante CI), no capítulo intitulado *O que devo aos antigos*, no aforismo 2, Nietzsche escreve o seguinte:

Platão é entediante. – Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito “bom” como conceito supremo –, que eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão “embuste superior” ou, se soar melhor, idealismo, antes de qualquer outra palavra¹⁰².

Esta e diversas outras leituras que Nietzsche realizou apresentam uma caricatura do que Platão e o platonismo representaram para ele. Desta forma, é de nossa incumbência buscar elucidar algumas posições sobre o filósofo grego no pensamento do alemão, uma vez que defender uma posição nietzschiana sobre Platão nos levaria à negação de uma outra. O que se demonstra como uma leitura aceitável de validação, segue a premissa de que as leituras que Nietzsche concretizou sobre Platão e o platonismo vão se modificando e tomando corpo a partir dos seus interesses. Tudo isto nos leva à questão posta por Giacoia Júnior (1997b): “O que há de anti-Platão efetivamente em Nietzsche?”¹⁰³.

Com vistas a responder a esta questão, é mister colocar em evidência uma interpretação sobre Platão, na qual haveria um Platão anterior ao acatamento do socratismo, em que é vinculado ao desenvolvimento do ceticismo, principalmente acadêmico, conforme sinalizamos

¹⁰⁰SOUZA FILHO, 1994, p. 86.

¹⁰¹Há ainda a interpretação realizada por Heidegger, na qual Nietzsche é entendido como um platônico que leva o platonismo às últimas consequências. Posição que não é acatada largamente pelos comentadores da obra de Nietzsche. Sobre o tema Cf. HEIDEGGER. M. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010; GHEDINI. F. *Il Platone di Nietzsche: genesi e motivi di un símbolo controverso (1864-1879)*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.

¹⁰²NIETZSCHE, 2006, p. 102.

¹⁰³GIACOAIA JÚNIOR, 1997b, p. 30.

no primeiro capítulo, principalmente por meio de seus textos aporéticos¹⁰⁴. E, em sequência, um Platão posterior ao acatamento da teoria transcendentalista socrática, ao qual Nietzsche se contrapôs ferrenhamente¹⁰⁵.

O *Teeteto* é perpassado pela questão do conhecimento. Na discussão que envolve o diálogo, a personagem Teeteto trata o conhecimento como fruto das percepções do mundo e não como algo miraculosamente doado ao entendimento do indivíduo cognoscente¹⁰⁶. Posteriormente a isto, a personagem Sócrates identifica a posição de Teeteto com a definição de Protágoras, na qual o homem é colocado como medida de todas as coisas¹⁰⁷. O arranjo que surge do diálogo entre Teeteto e Sócrates compreende a defesa de que tudo se encontra em movimento e que, portanto, não há coisas unas em si mesmas e determinadas, mas que tudo se encontra em devir – posição que não encontramos somente em Protágoras, mas também em Heráclito e outros¹⁰⁸.

Pós esta breve apresentação geral do diálogo, notemos em que sentido ele pode ser visto como cético. As personagens do diálogo, ao concordarem que não se pode apontar uma verdade sobre aquilo que se apresenta à consciência, assumem uma posição cética. A influência desta situação do texto platônico pode ser facilmente localizada sobre a ideia de suspensão do juízo e *aphasia*. Podemos compreender o texto de *Teeteto* como cético, e, com efeito, sua influência sobre o ceticismo acadêmico, pois, das posições que nele são apresentadas, chega-se à recomendação de que não se deve proceder sobre qualquer assunto, defendendo argumentos como verdades imutáveis, mas sim como interpretações. Acatando, então, a esta indicação, pode-se chegar à **integridade intelectual ao modo cético**, que Haddad (2015), de forma clara, resume da seguinte maneira:

Cada um de nós é o próprio juiz de suas afirmações e negações [...]. Se as coisas são para mim conforme me aparecem, e se não há referência para fora de mim que avalize ou não meus juízos, como falar em erro? [...] A verdade para cada indivíduo é o que ele alcança pela percepção, formando, assim, suas opiniões, que em todos os casos serão justas e verdadeiras.¹⁰⁹

Tal posição encontrada no *Teeteto* é problemática para aqueles que defendem uma fundamentação da verdade objetiva (dogmáticos), em razão de que a realidade, desta maneira, é resultado da relação entre o indivíduo e o meio, o que colocaria em questão a possibilidade

¹⁰⁴SOUZA FILHO, 1994, p. 86.

¹⁰⁵LOPES, 2008, p. 254.

¹⁰⁶PLATÃO, 1973, p. 32. [151e].

¹⁰⁷PLATÃO, 1973, p. 32. [152a].

¹⁰⁸HADDAD, 2015a, p. 161.

¹⁰⁹HADDAD, 2015a, p. 162.

de um critério universal para a verdade, porque o critério para qualquer afirmação estaria atrelado a quem percebe alguma coisa e quando a percebe. No caso do ceticismo, a defesa de um conhecimento advindo da percepção carrega a defesa da impossibilidade de um conhecimento real da realidade, já que, afinal, ela é inapreensível, o que leva o cético acadêmico, então, a afirmar a *aphasia*. Por outro lado, no caso do cético pirrônico, esta via o leva à suspensão do juízo, porque, de imediato, ele entende que a verdade não é possível ao intelecto, acatando, assim, ao fenômeno como critério de ação, além de compreender que o mesmo não informa sobre a realidade das coisas. Resumidamente, no final, qualquer afirmação que se pretenda universal é insuficiente devido ao fato de haver “uma lacuna entre nossa maneira de apreender o mundo e o mundo mesmo”¹¹⁰, mas que de maneira alguma o impede de continuar em sua investigação, livre da prerrogativa universalista dogmática.

Já no caso de Nietzsche, como apontamos na seção 2.4, ele assume uma posição pelo devir, influenciado por diversos autores, como: Heráclito, Parmênides, Montaigne, Pascal, Afrikan Spir, entre outros¹¹¹. Porém, a “assimilação promovida por Platão no *Teeteto* entre a tese relativista de Protágoras e a tese do fluxo universal teve certamente um peso maior na percepção do problema por Nietzsche”¹¹².

Por estes rumos, se há uma influência do texto platônico nos acadêmicos e pirrônicos, podemos postular que com Nietzsche ocorreu, de maneira geral, como teria ocorrido com o movimento cético, uma vez que é a partir de sua leitura do texto platônico que ele foi levado, entre outras influências, a possuir uma predileção pelo devir, o que é deveras revelador. Ora, se como vimos, a leitura de um Platão acatando a teses pré-socráticas relativistas e do fluxo universal leva à uma posição cética epistemológica, característica dos acadêmicos; em Nietzsche não é diferente, ainda que de modo inconsciente. Quando o alemão acata o devir como pano de fundo de seu pensamento, este o encaminha para um ceticismo epistemológico, pois se

[...] adotamos uma visão normativa dos conceitos epistêmicos (esta é a posição platônica e da tradição transcendental, mas parece ser também a posição que Nietzsche adota para si); se recusamos esta visão normativa, então a tese do devir pode ser compatível com uma reforma pragmática dos conceitos epistêmicos. Esta é a direção adotada por Protágoras. Ela também está presente em Nietzsche, que a adota

¹¹⁰HADDAD, 2015b, p. 212.

¹¹¹LOPES, 2008, p. 253.

¹¹²LOPES, 2008, p. 253. Esta tese de Lopes (2008) aproxima-se das leituras que Danilo Marcondes (1994) e Bozani Filho (2013), nas quais eles apontam a influência dos diálogos aporéticos platônicos como o *Teeteto* sobre Arcesilau e o ceticismo acadêmico.

em função de seu potencial descritivo, mas sem abrir mão de uma perspectiva normativa cética.¹¹³

Assim, Nietzsche assumiria uma posição cética ao passo em que compreendeu um papel normativo do conhecimento. Ele assimilou, então, que o conhecimento é a base para todo o desenvolvimento dos valores de duas maneiras: da maneira dogmática, dado que ele tinha claro que sobre a afirmação da verdade, o dogmatismo teria se desenvolvido sustentando a dicotomia moral entre validade e invalidade das coisas; e da maneira cética (que ele acatou), na qual o conhecimento significa a tomada de consciência de que não há possibilidade de se afirmar uma verdade universalizante sem que se caia em um dogmatismo cego, o que o levou a compreender e a descrever a formação das crenças como uma maneira de se relacionar com a realidade, muito embora ele tenha advertido não haver correlações entre realidade e crenças no sentido em que o dogmático compreende.

Desta forma, para Nietzsche, como já sinalizamos, há duas imagens de Platão que nos interessam: a exposta acima, que o encaminhou para a teses do devir pré-socrático e, por conseguinte, para uma posição próxima à do ceticismo. Logo depois, aquela que encontramos no aforismo 190 de BM, vinculada à tese transcendentalista socrática, responsável pela inversão valorativa entre físico e o metafísico, conforme sustenta Giacoia Júnior (1997b) ao afirmar que em Sócrates se encontra uma “[...] fé inabalável na lógica e na dialética, essa *hybris* de uma razão pura que, guiada pelo ‘fio condutor da causalidade’ torna-se capaz de penetrar os abismos mais profundos do Ser, não somente para conhecê-los, como também para corrigi-los”¹¹⁴.

Há algo na moral de Platão que não pertence propriamente a Platão, mas está ali apesar dele: quero dizer o “socratismo” para o qual Platão era demasiado aristocrata. “Ninguém intenta fazer dano a si mesmo; por isso, todo o mal acontece involuntariamente. O que procede mal, prejudica a si mesmo; não o faria se soubesse que o mal é mal. Por conseguinte, o mau é mau por erro; tire-se-lhe este erro, e necessariamente se tornará bom”. Tal modo de arguir fede à plebe, a qual não vê senão as mesquinhas consequências do fato, e julga propriamente que é tolo “proceder mal”, quando identifica singelamente o bom como o “útil” e como o “agradável”. Todo utilitarismo da moral mostra a mesma origem, e seguindo o seu faro raramente se errará [...]. ele o mais ousado de todos os intérpretes recolheu Sócrates da via pública, como se recolhe a um animal curioso para descrevê-lo, ou uma canção popular para glosá-lo; quer dizer, pôs nele todas as suas máscaras e sua própria multiplicidade. Dito em brincadeira e homericamente: Que seria do Sócrates de Platão senão: Platão por detrás, e no meio uma quimera.¹¹⁵

¹¹³LOPES, 2008, p. 255.

¹¹⁴GIACOAIA JÚNIOR, 1997b, p. 31.

¹¹⁵NIETZSCHE, 2012b, p. 117-118.

Gostaríamos de levantar a hipótese de que a forma como Nietzsche compreendeu a relação de Platão e Sócrates é idêntica à como ele percebeu a influência do socratismo sobre a filosofia e a cultura ocidental. Sócrates é para Nietzsche o grande representante da decadência. O filósofo, como Salienta Giacoia Júnior (1997b), entendeu que o socratismo representa o “gesto metafísico por excelência”¹¹⁶. Sócrates, então, marca a instauração do grande critério dogmático não só para Platão, mas para a filosofia ulterior também, no qual opõe-se o “ideal” ao “real”¹¹⁷. A partir de Sócrates teria havido uma decaída do homem e do valor da vida e do mundo real, para a metafísica se tornar a orientadora da compreensão do ser humano sobre si e sobre o mundo. Se anteriormente havia um olhar trágico do homem para a realidade, no qual se concebia a realidade em constante devir, em mutação, a partir de Sócrates ocorre uma obstrução desta visão pela crença em uma pseudo-realidade transcendental. Em NT, Nietzsche escreve: “O *Sócrates moribundo* tornou-se o novo e jamais visto ideal da mocidade grega: mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda a fervorosa entrega de sua alma”¹¹⁸.

Quem se der conta com clareza de como depois de Sócrates, o mistagogo da ciência, uma escola de filósofos sucede a outra, qual onda após onda, de como uma universidade jamais pressentida da avidez de saber, no mais remoto âmbito do mundo civilizado, e enquanto efetivo dever para com todo homem altamente capacitado, conduziu a ciência ao alto-mar, de onde nunca mais, desde então, ela pôde ser inteiramente afugentada, de como através dessa universalidade uma rede conjunta de pensamentos é estendida pela primeira vez sobre o conjunto do globo terráqueo, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para todo um sistema solar; quem tiver tudo isso presente, junto com a assombrosamente alta pirâmide do saber hodierno não poderá de deixar de enxergar em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal.¹¹⁹

Apesar de usualmente Platão estar inserido entre estes filósofos, aos quais Nietzsche se refere nesta passagem de NT, é preciso considerar a sua pertinência para o desenvolvimento do pensamento nietzschiano no que diz respeito aos rumos que suas avaliações acerca da cultura e da moral ocidental tomaram¹²⁰. É preciso “distinguir o Nietzsche de fachada de um Nietzsche mais sutil, de intenções abissais”¹²¹. Desta maneira, não caberia a uma interpretação sobre o

¹¹⁶GIACOIA JÚNIOR, 1997b, p. 31.

¹¹⁷GIACOIA JÚNIOR, 1997b, p. 31.

¹¹⁸NIETZSCHE, 2007, p. 84.

¹¹⁹NIETZSCHE, 2007, p. 89-90.

¹²⁰Fazendo uma alusão à controvérsia dos cétricos com o estoicismo. Tal qual aos cétricos gregos, que se contrapunham à filosofia dogmática geral, mas que tiveram como um exemplo a filosofia estoica, Nietzsche erigi uma extensa crítica à filosofia dogmática, mas seu contraponto se desenvolve sobre o platonismo e todo o restante de sua crítica busca apontar os resquícios desta filosofia na cultura filosófica posteriormente existente nos demais períodos do desenvolvimento da cultura ocidental.

¹²¹GIACOIA JÚNIOR, 1997b, p. 33.

tema concluir que o que Nietzsche teria executado se identificaria com as contraposições já existentes e contemporâneas a Platão, o que ele buscou cumprir foi uma revalorização da vida extremamente oposta à realizada pelo grego¹²².

Inverter o platonismo não significa, no fundo, retornar à sofística ou ao realismo cru de Tucídides; significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas naquilo que se poderia denominar domínio de si, tornar-se senhor de seus próprios demônios.¹²³

Compreenda-se que Nietzsche, ao realizar suas críticas a Platão e Sócrates, em nenhum momento busca descaracterizar o valor que tais personagens possuem. É claro que os juízos levantados por eles são problemáticos para ele. Porém, como o mesmo apresenta no aforismo 2 do capítulo intitulado *O problema de Sócrates* de CI¹²⁴, tais juízos são sintomas e, como tal, matéria prima que permite uma avaliação das origens da moral e os seus frutos na formação da psicologia do homem ocidental¹²⁵.

Entendendo-os assim, a principal crítica realizada por Nietzsche ao movimento platônico está endereçada aos pares antitéticos, bases para a tradição metafísica ocidental, entre eles: real-ilusório; verdadeiro-falso¹²⁶. Esta posição platônico-socrática foi incorporada por Nietzsche como o gesto metafísico por excelência, que é caracterizado pela “invenção do espírito puro e do bem em si”¹²⁷. Neste ínterim, parece-nos que qualquer interpretação que se proponha a avaliar o desenrolar da leitura crítica e a contraposição que Nietzsche realiza deve ter como horizonte a relação que o filósofo alemão sustentou de forma direta ou indiretamente com o autor de *A República*. Sendo este, então, o seu ponto de partida, como também ocorreu com o ceticismo acadêmico, o qual compartilha com Nietzsche o texto platônico como uma de suas principais inspirações.

Poderíamos assim chegar a dizer que a evolução de todo pensamento humano se divide em uma era pré-socrática e uma era pós-socrática. É este sem dúvida o destino que cabe a Sócrates, até que um outro destino, o do autor de *Zarathustra*, venha a ser

¹²²“Suprassunção da força bruta na beleza que não mais ataca, eis o essencial da inversão a que Nietzsche pretende submeter o Sócrates platônico. E, para Nietzsche, o essencial da violência socrática, que não lhe torna possível, como herói e homem sublime, conquistar a leveza do belo, é justamente sua fixação na perspectiva do juízo e da condenação, do ciúme e do rancor” (GIACOIA JÚNIOR, 1997b, p. 35).

¹²³GIACOIA JÚNIOR, 1997b, p. 33.

¹²⁴“Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas - em si, tais juízos são bobagens” (CI, 2006, p. 18).

¹²⁵Nos lembra GAZOLLA (2001) que Nietzsche afirma no seu texto IDP que “a Teoria das Ideias platônica é algo muito espantoso, uma preparação inestimável ao idealismo kantiano” (GAZOLLA, 2001, p. 79).

¹²⁶GIACOIA JÚNIOR, 1997b, p. 31.

¹²⁷NIETZSCHE, 1012b, p. 8.

um divisor dos milênios. Quem, portanto, senão Nietzsche, podia compreender por que Sócrates era um *destino*?¹²⁸

Seguindo tal fio, duas questões que devem ser levantadas são: qual foi o destino que se impôs à humanidade a partir de Platão? E qual a alternativa nietzschiana para isto?¹²⁹ Para a primeira, encontramos em Nietzsche respostas numerosas, mas gostaríamos de iluminar aqui uma que ele dá no aforismo 11 da primeira dissertação da GM:

E não é este o *nosso* destino? O que constitui hoje nossa aversão ao “homem”? – pois nós *sofremos* do homem, não há dúvida. – *Não* o temor; mas sim que não tenhamos mais o que temer no homem; que o verme “homem” ocupe o primeiro plano e se multiplique; que o “homem manso”. O incuravelmente medíocre e insofista, já tenha apreendido a se perceber como apogeu e meta – que tenha mesmo um certo direito a assim sentir, na medida em que se perceba à distância do sem-número de malogrados, doentios, exaustos, consumidos, de que hoje a Europa começa a feder, portanto como alfo ao menos relativamente logrado, ao menos capaz de vida, ao menos afirmador de vida.¹³⁰

Por fim, a dupla visão que Nietzsche possuiu de Platão reside no fato de que Nietzsche evitou doutrinas da verdade em nome da autonomia do pensamento¹³¹, da integridade intelectual ao modo cético. Neste sentido, temos em Platão sua influência para o procedimento de negação de doutrinas e, também, o alvo de suas críticas enquanto criador de uma doutrina. A influência, como já destrinchado, se dá principalmente a partir dos textos aporéticos em que há uma negação da possibilidade da verdade enquanto uma instância imutável, o que leva à uma afirmação da impossibilidade de qualquer doutrina que se pretenda sustentada por esta ideia — fato que influenciou também aos céuticos, podendo ser afirmado na aparência entre as motivações cétricas e nietzschianas em suas origens. Já enquanto alvo das críticas nietzschianas, encontramos no Platão socrático o levantamento da grande doutrina orientadora do pensamento ocidental: a metafísica, a que Nietzsche se contrapôs, afirmando que o “[...] mais grave, o mais demorado e perigoso de todos os erros, até então, fora um erro dogmático”¹³². Assim, o caminho delineado até aqui pretendeu demonstrar como o pensamento crítico de Nietzsche se desenvolveu e que, a partir desta dupla visão acerca de Platão, é possível depararmos com duas frentes de discussão: o problema da verdade e o problema da metafísica, que também foram problemas das discussões cétricas. Com isto, na sequência buscaremos apontar para a contínua influência cética sobre Nietzsche, no que tange à sua discussão sobre estes dois pontos.

¹²⁸LEFRANC, 2011, p. 66.

¹²⁹Buscaremos responder a esta questão na seção 3.1.

¹³⁰NIETZSCHE, 2009, p. 31.

¹³¹STEGMAIER, 2013, p. 105.

¹³²NIETZSCHE, 2012b, p. 8.

3 A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA: UMA RELEITURA DO CETICISMO

Introdução

O objetivo deste capítulo é apresentar os principais temas da filosofia nietzschiana em que se situam a influência cética. Para tal, dividimo-lo em duas partes. Na primeira, trataremos da superação da metafísica e do problema da verdade. Na segunda, buscaremos salientar os desdobramentos deste tema na obra nietzschiana, sobretudo nas discussões que envolvem o cristianismo e o niilismo, sempre ressaltando a influência que o ceticismo exerceu sobre o nosso filósofo. Para encerrar, realizaremos um balanço da relação entre Nietzsche e o ceticismo.

3. 1 Um levantamento da presença do ceticismo em *Humano, demasiado humano* e *O anticristo*

As palavras ceticismo e cético(s) aparecem algumas vezes durante a obra de Nietzsche. Como ocorre durante toda a história da filosofia, em sua obra o ceticismo assumiu várias identidades que sofreram modulações de acordo com as suas intenções. Perscrutar o desenvolvimento de como o ceticismo é entendido em toda a sua obra é um trabalho demasiado extenso e pode ser realizado posteriormente em um trabalho de doutoramento¹. Entretanto, aqui, metodologicamente, nos ateremos a abordar a presença do ceticismo em sua filosofia, principalmente a partir de HH e AC², e a forma como ele o influenciou na superação da metafísica. Este recorte se deve ao fato de que estas duas obras são as principais obras para se compreender as mudanças pelas quais o pensamento nietzschiano passou durante o tempo. HH marca publicamente o rompimento de Nietzsche com suas intenções de juventude, ao passo que AC torna a sua crítica ao cristianismo e à moral mais ampla e contundente, onde o filósofo alemão disfere, em tons mais sonoros, sua crítica à cultura e ao pensamento ocidental.

Em HH, obra de abertura do período genealógico de Nietzsche, a palavra ceticismo encontra-se presente em cinco aforismos³, embora durante toda a obra o ceticismo seja compreendido por Nietzsche como uma posição epistemológica capaz de auxiliar a se pensar uma forma de vida filosófica superior, indiferente aos apelos metafísicos. Logo, é possível

¹Estamos cientes das formas diversas que Nietzsche referencia o ceticismo em sua obra. Como exemplos temos em GM, no aforismo 24, e em GC, no aforismo 344, ele alinhando o ceticismo com o ideal ascético.

²Quando formos tratar do tema do problema da verdade também nos utilizaremos de BM.

³São eles os aforismos: 21, 22, 244, 261 e 631.

inferir que o ceticismo estaria sendo compreendido nesta obra como uma virtude epistêmica, que, aqui, é relevante que seja entendida como a compreensão cética antiga em relação ao conhecimento. Nietzsche sempre vinculou o conhecimento que toma a questão metafísica como ponto de partida como um erro, como ocorre no aforismo 9 de HH: “[...] mas tudo que até hoje tomou para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas”⁴. Vele notar que nesta passagem, Nietzsche apregoa ao dogmatismo um conhecimento que diz respeito à “teoria coerencial”⁵ da verdade, na qual aquilo que é tomado como verdadeiro é assim acreditado por se integrar de forma consistente à gama das diversas crenças possuídas por nós. Vejamos um exemplo:

Presumível vitória do ceticismo. – Admitamos um momento o ponto de partida cético: supondo que não existisse um outro mundo, um outro mundo metafísico, e que não tivéssemos uso para todas as explicações metafísicas do único mundo que conhecemos, com que olhos veríamos os homens e as coisas? Isso podemos cogitar, é útil fazê-lo, ainda que se rejeite a questão de Kant e Schopenhauer terem cientificamente provado alguma coisa metafísica. Pois, segundo a probabilidade histórica, é bem possível que um dia os homens se tornem geralmente *céticos* nesse ponto; a questão será então: que forma terá a sociedade humana, sob a influência de um tal modo de pensar? A *prova científica* de qualquer mundo metafísico já é tão *difícil*, talvez que a humanidade não mais se livrará de alguma desconfiança em relação a ela. E quando temos desconfiança em relação à metafísica, de modo geral as consequências são as mesmas que resultariam se ela fosse diretamente refutada e não mais nos fosse *lícito* acreditar nela. A questão histórica relativa a um modo de pensar não metafísico da humanidade continua a mesma em ambos os casos.⁶

Este fragmento é significativo para compreendermos como o ceticismo comparece nesta obra, possuindo três pontos que precisam ser destacados. O primeiro é o fato de Nietzsche convidar o leitor a assumir, ainda que por um momento, o ponto de partida cético – o que não ocorre, por exemplo, nas obras do primeiro período –. Entre várias coisas que isso pode apontar, a mais apropriada é que demonstra que Nietzsche era consciente da postura cética na história da filosofia e, mais que isto, que a considerava como uma possibilidade frente à postura dogmática. Se pensado assim, conforme salientou Lopes (2008), HH marca o ponto alto da proximidade de Nietzsche com a tradição cética⁷, mesmo no âmbito moral, como auxiliar na superação da metafísica, uma vez que desde os céticos gregos, ou mesmo dos pensamentos pré-céticos, o tema da verdade como correspondência à um determinado número de crenças esteve

⁴NIETZSCHE, 2000, p. 20.

⁵PORCHAT, 1995, p. 16.

⁶NIETZSCHE, 2000, p. 30-31.

⁷LOPES, 2008, p. 189.

conectado à uma posição metafísica sobre a realidade, inclusive devendo ser superada, segundo Nietzsche.

O segundo ponto se localiza em suas suposições de que tal postura fosse acatada em algum momento, colocando, assim, em debate, o problema de se pensar a estrutura cultural e social sem os pressupostos metafísicos até então vigentes. Com isto, encontramos uma das motivações para o procedimento genealógico: demonstrar que o processo de justificação corriqueiramente utilizado pelo dogmático é problemático. Este ponto pode ser facilmente relacionado ao ceticismo, já que o cético, com o seu procedimento, visa apontar as “dificuldades inerentes ao processo de justificação para garantir a verdade de nossas crenças. Para o cético, a ideia mesma de uma justificação é altamente problemática e conduz a um impasse insolúvel”⁸, que diz respeito à crença sobre a impossibilidade de se pensar a realidade sem suas bases lançadas profundamente nas crenças metafísicas.

Por fim, o terceiro ponto é o que será assumido por ele durante o restante de sua vida intelectualmente ativa: não havendo qualquer estrutura que universalize questões epistemológicas e morais, entendendo que as anteriores afirmações destas tornaram o homem avesso à vontade de vida, seria preciso fazer da própria vida o campo de criação, entendendo-a como valorosa e consciente das contradições inerentes a ela, o que faz em Nietzsche aflorar um ceticismo criador⁹, sobre o qual trataremos mais à frente.

Já em AC, o ceticismo é um aliado contra o cristianismo. Nietzsche, nesta obra, se aproximou do ceticismo de forma a instrumentalizá-lo. Entretanto, este método não se compatibiliza com as formas que o ceticismo foi instrumentalizado por Descartes e por outros. O modo como o ceticismo foi assumido por Nietzsche no AC não se deu apenas no uso de argumentos céticos, mas assumindo a forma de vida cética em contraponto à vida dogmática, representada na obra pelo cristianismo. Nas palavras de Lopes (2008): “[o] uso que Nietzsche faz do ceticismo em seu combate ao cristianismo em O Anticristo repousa, portanto, no elogio de um traço essencial da forma de vida cética [...] o compromisso do cético com a integridade intelectual”¹⁰.

Ponho de lado alguns céticos, o tipo decente na história da filosofia: mas o restante não conhece as exigências primeiras da retidão intelectual. Fazem todos eles como mulherzinhas, esses grandes entusiastas e prodígios – já tomam os “belos sentimentos” por argumentos, o “peito erguido” por um fole da divindade, a convicção por *critério* da verdade.¹¹

⁸SMITH, 2004, p. 22.

⁹SOMMER, 2014, p. 25.

¹⁰LOPES, 2008, p. 534.

¹¹NIETZSCHE, 2016b, p. 17.

Não nos enganemos: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A fortaleza, a *liberdade* que vem da força é sobreforça do espírito, *prova-se* mediante o ceticismo. Homens de convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente a valor e desvalor. Convicções são prisões. Eles não veem longe o bastante, não veem *abaixo* de si: mas para poder falar sobre valor e desvalor, é preciso ver quinhentas convicções *abaixo* de si – atrás de si... Um espírito que quer coisas grandes, que quer também os meios para elas, é necessariamente um cético. Ser livre de todo tipo de convicções faz parte da força, *poder* olhar livremente...¹²

Sommer (2000) em seu texto e em comentário a AC, propõe uma interpretação de toda obra madura de Nietzsche sob a luz do aforismo 54 do AC, o cujo reproduzimos logo acima. Sigamos o seu raciocínio: o autor apresenta Nietzsche como um cético e endossa que os argumentos defendidos por ele, o são de forma circunstancial; ou seja, a defesa de um argumento em detrimento de outro não possui uma base imóvel, mas ocorre com vistas à defesa das posições por ele assumidas, compatibilizando sua posição, então, com a posição cética; em outras palavras, perspectivamente provisória.

Se alguém entende a inauguração de um ceticismo elevado acima de todos os conflitos internos como uma estratégia de incerteza, baseada nas polêmicas reais sobre a rejeição de argumentos equivalentes, então é obvio para os *isosthenés diaphonia*, os “conflitos equivalentes”, lembrar frases no método do ceticismo pirrônico [...]. Em primeiro lugar o cético pirrônico não pode negar que pode haver uma verdade, isso seria uma afirmação dogmática, ele só pode negar que sabe a verdade. O cético nietzschiano, portanto, não considera de fato a possibilidade de posse da verdade como fundamentalmente impossível, razão pela qual ele se refere a *isosthenía*, a oposição de proposições cristãs e anticristãs. Então, apesar de toda retórica pró-anticristã, nenhuma decisão racional é possível.¹³

Assim, nas seções que se seguirão, buscaremos, a partir destas apresentações de como o ceticismo compareceu nestas duas obras, tratar de temas fundamentais da filosofia nietzschiana, frisando, contudo, que nosso intuito é realçar aspectos céticos na filosofia nietzschiana e não realizar uma leitura completa de todos os trechos com base em um posicionamento cético.

3. 2 A superação da metafísica e o problema da verdade

3. 2. 1 A superação da metafísica

Dos temas caros para Nietzsche, certamente a superação da metafísica é um dos que permite uma maior aproximação entre ele e os céticos. Em determinada medida a posição

¹²NIETZSCHE, 2016b, p. 64.

¹³SOMMER, 2000, p. 539.

nietzschiana e a cética acerca deste tema são próximas, salvo as diferenças, frutos da época em que se encontravam. De qualquer maneira, há um ponto que os une: a compreensão da metafísica como algo que deveria ser sobrepujado. Esta superação da metafísica operada por Nietzsche desenvolveu-se a partir de uma restituição do valor da vida, por meio da crítica às configurações que estruturaram a filosofia e a cultura ocidentais. Seu ponto de início se fixa em sua compreensão de que a forma como o conhecimento foi organizado esteve baseada no erro e na auto ilusão. Ou seja, ele captou que da forma como o conhecimento se desenvolveu, a afirmação do mundo metafísico não parece ser um erro, mas uma realidade necessária. Partindo deste pressuposto, a metafísica teria se instado como uma complexa rede de crenças na existência de oposições e idealizações que firmam algum sentido na vida, tendo como base a afirmação da razão como conjectura.

O mundo metafísico – É verdade que poderia haver um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível contar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria no mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas [...]. Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água.¹⁴

No aforismo 547 de *Aurora* (doravante A), publicado inicialmente em 1881, três anos após a primeira publicação de HH, Nietzsche perfaz uma crítica à busca dos filósofos que pretenderam, desde há muito tempo, liquidarem as dúvidas com a defesa de que haveria uma verdade capaz de explicar a essência da realidade. Neste texto, encontramos de forma mais clara o ceticismo em sua vertente metodológica. O texto apresenta a tese de que as pretensões filosóficas até então se fundaram em uma posição tirânica de filósofos, que, maravilhados pela possibilidade de um conhecimento finalíssimo, enxotaram a realidade em vistas de uma teoria metafísica do todo:

Resolver tudo de uma vez, com uma só palavra — este era o desejo secreto: pensava-se na tarefa recorrendo à imagem do nó górdio ou do ovo de Colombo; não se duvidava que também no conhecimento era possível alcançar a meta e liquidar todas as perguntas com uma resposta, à maneira de Alexandre ou de Colombo. “Há um enigma a ser resolvido”: assim se apresentava, aos olhos do filósofo, o objetivo da vida; primeiro devia-se encontrar o enigma e condensar o problema do mundo na mais simples forma de enigma. A ilimitada ambição e alegria de ser o “decifrador do mundo” alimentava os sonhos do pensador: nada lhe parecia digno de esforço, se não

¹⁴NIETZSCHE, 2000, p. 20.

fosse o meio de tudo levar à conclusão para ele! Então a filosofia era uma espécie de luta suprema pelo domínio tirânico do espírito — que ele fosse destinado e guardado para um ser muito feliz, fino, inventivo, ousado, violento — um único! — era algo que ninguém duvidava.¹⁵

Segundo Nietzsche, esse modo como procedeu a tradição filosófica configura o “preconceito típico que revelam os metafísicos de todos os tempos”. Portanto, a “crença fundamental dos metafísicos” foi definida por Nietzsche como “[a] crença na antítese dos valores”¹⁶. Vale ressaltar que o desenvolvimento da metafísica, enquanto uma estrutura do pensamento na qual se apregoa valores superiores e inferiores às coisas, é, ao mesmo tempo, fundamento e resultado da defesa da verdade como critério de avaliação e valorização e que, como vimos, tem o cerne de seu desenvolvimento na filosofia socrático-platônica, a qual, subsequentemente, foi criticada por Nietzsche e caracterizada como a origem do erro metafísico.

Apesar de não haver uma citação direta à Sócrates, encontramos nos tropos de Enesidemo uma postura cética contrária ao proceder dogmático, metafísico, para o qual Nietzsche aponta a filosofia socrático-platônica como precursora. Nos tropos, é ressaltado o caráter relativo dos argumentos dogmáticos, entre os quais habita a questão acerca do Bem e do Mal, que na história da filosofia ocidental sempre foi tratada pelos filósofos como uma questão definida e definitiva. Vejamos o seguinte: para o já citado Sócrates e para os estoicos temos o estabelecimento do Bem por meio de uma vida virtuosa; já para o epicurismo a questão relativa ao Bem e ao Mal situa-se em suas elucubrações a ausência da dor ou do prazer¹⁷.

De início, em HH, no aforismo 2, Nietzsche caracterizou erro metafísico como o erro da unidade¹⁸. Ao fazê-lo, colocou em xeque qualquer concepção que afirme a existência de qualquer essência e, portanto, retirou da vida qualquer possibilidade de ser compreendida teleologicamente. Por estas veredas, temos HH como uma obra na qual o filósofo, na contramão da tradição dogmática, recusou qualquer possibilidade de desvelamento de uma totalidade das coisas, que não seja a oscilação natural do movimento da existência.

A reviravolta nietzschiana frente à tradição metafísica consiste em uma revitalização da vida. Para levar a cabo o seu projeto ele se orientou a realizar uma crítica a conceitos como o de *coisa em si* e a dicotomia entre mundo fenomênico e mundo metafísico. Para ele, tais conceitos significam a necessidade da existência apriorística no mundo de valores pré-

¹⁵NIETZSCHE, 2016a, p. 547

¹⁶NIETZSCHE, 2012, p. 14.

¹⁷VERDAN, 1998, p. 53.

¹⁸NIETZSCHE, 2000, p. 16.

determinados que se relacionam universalmente de forma antinômica às vontades e à própria vida. Vale grifar que o modo como o ceticismo se organiza o faz ser uma crítica às concepções e argumentos dogmáticos, através do qual também ocorre uma revitalização da vida. Verdan (1998) nos lembra que “[o]s céticos se entregam a um exame das ideias fundamentais que estão na base de toda reflexão metafísica”¹⁹. Ao se colocar neste exame, o cético revitaliza a vida, fazendo dela e dos fenômenos seus critérios de avaliação e de ação, passando ao largo de qualquer concepção valorativa metafísica e dogmática sobre a realidade.

Tais concepções, apregoadas à realidade pelo dogmatismo e baseadas na crença da existência da metafísica como fundamento do conhecimento, em Nietzsche passaram a ser compreendidas como ilusões criadas pelo próprio homem a fim de produzir uma situação estável nos âmbitos epistemológico e emocional. Nestes termos, se pensarmos Nietzsche como um cético, esta talvez seja a sua principal contribuição à esta corrente. A contribuição de Nietzsche – o ceticismo na versão nietzschiana – residiria em uma atualização de alguns elementos encontrados no ceticismo, principalmente no ceticismo grego, para a realidade moderna, com condições distintas daquelas em que nasceu o ceticismo, por volta do século III a. C., condições estas que se diferenciam nos mais variados âmbitos, desde o social até o psicológico. Ao fazer assim, Nietzsche abre campo para um ceticismo que não só se abstém de quaisquer que sejam as afirmações dogmáticas, mas também, para um ceticismo que cria condições para uma nova valoração, na qual o fundamento metafísico já se encontra refutado²⁰.

Pois tudo o que até então tornou as ideias metafísicas preciosas, atraentes e dignas de respeito, tudo o que as concebeu e as pôs no mundo foi finalmente a paixão, o desejo ou a vontade de enganar-se a si mesmo pela arte da ficção, da representação, da ilusão, da criação. E não foram – enfatiza o filósofo – os melhores, mas os piores métodos de conhecimento que ensinaram a crer neste mundo e nas suas construções.²¹

Vale notar que, partindo do ponto de Almeida (2005), a superação da metafísica pretendida por Nietzsche não tem sua origem puramente na afirmação da impossibilidade da existência do mundo metafísico, colocando-a em uma posição que tem como ponto de início: a criação humana, a vontade, cuja origem se deu para que as necessidades do homem fossem atendidas.

Por este motivo, pensar uma superação da metafísica é, necessariamente, pensar um retorno ao que basilarmente é fundamento da vida, apontar que ela se desenvolve e se desdobra

¹⁹VERDAN, 1998, p. 46.

²⁰SCHUTTE, 1986, p. 38.

²¹ALMEIDA, 2005, p. 78.

em um constante devir. O que precisa ser superado é a inversão realizada, em que o mundo da vida, das mutações, foi legado ao reino de Hades²², enquanto o idealizado mundo das coisas imutáveis foi tomado como fundamento do conhecimento sobre a realidade.

No esforço que Nietzsche realizou com o intuito de superar a metafísica, encontramos uma revitalização da intenção cética, que consiste em uma mudança da forma de ver, pensar e valorar o conhecimento e a vida. Isto significa que Nietzsche buscou realizar uma filosofia contrária à tradição dogmática. O ponto principal de sua filosofia é entender a vida como o critério das avaliações, o que para o cético era a meta inicial de seu procedimento frente ao dogmatismo. Ainda que não seja de forma idêntica, a superação da metafísica tanto para Nietzsche, quanto para os céticos foi rastreada pelas mesmas motivações: afastar o ser humano das perturbações geradas pela busca metafísica e demonstrar o procedimento equivocado do dogmático em virtude da vida.

Neste ínterim, HH antecipa todo o esforço de Nietzsche em suas obras, que viriam a público posteriormente, apresentando as máscaras metafísicas que as vontades e desejos humanos tomaram durante a história. Noutras palavras, o esforço nietzschiano apresentado nesta obra é o de dissecar os fenômenos e os valores e demonstrar que a sua origem se funda no homem. A partir de HH, a proposta filosófica de Nietzsche é “alterar o rumo daquele movimento de evasão de si”²³. Desta forma, o filósofo sugere que superar a metafísica, nestes termos, consiste em realizar “um movimento para trás”²⁴. Mas, em que consiste esta mudança? Embasa-se na não afirmação negativa da metafísica. Como o próprio Nietzsche salientou: vários foram os pensadores que afirmaram a metafísica como um erro, mas poucos foram capazes de compreender a necessidade de dar um passo atrás e perceber que somente a afirmação negativa da metafísica consiste, também, em uma postura dogmática. Ao que se refere ao ceticismo, isso nos remete ao primeiro capítulo do HP, aonde Sexto trata da diferença entre os sistemas filosóficos e garante que existem aqueles que afirmam ter descoberto a verdade (dogmáticos); aqueles que afirmam que a verdade é inapreensível (acadêmicos); e aqueles que continuam buscando (pirrônicos). Indispensável citar que esta afirmação de Sexto nos possibilita entender o ceticismo uma filosofia experimental, na qual o cético realiza um registro da realidade no momento em que ela lhe aparece²⁵.

²²Mundo inferior na mitologia grega, descrito como sendo um lugar nos limites exteriores do oceano ou nas profundezas da terra.

²³WEBER, 2011, p. 72.

²⁴NIETZSCHE, 2000, p. 30.

²⁵SEXTUS, 1997, p. 115.

Uma posição que parece certa sobre este período de superação da metafísica nietzschiano, encontramos em Pena (2014). Ele defende que há em Nietzsche uma postura de experimentação, entendendo que experimentar é uma característica do espírito livre, na medida em que abrir-se a novas experiências é uma posição essencialmente antimetafísica, haja vista que, para isto, é necessário desprender-se daquelas verdades engessadoras que caracterizam o desenvolvimento da filosofia dogmática²⁶. Sobre isto, escreve Oliveira:

É justamente por este “esforço” que a solidão se torna um motivo para a libertação do espírito, porque ela se apresenta como condição para a grande tarefa de desprendimentos dos valores vigentes e afirmação dos próprios preceitos. Ora, qualquer processo de experimentação consigo só é possível se for implantado como conquista de poder diante de processos valorativos. Em outras palavras: o *espírito livre* é aquele que cria seus próprios valores e tem a capacidade de impor este mesmo processo como valor de sua moralidade.²⁷

Desta forma, o espírito livre surge como mais que um auxílio “psico-retórico” para Nietzsche, em meio às mazelas da vida. A novidade que ele trouxe é a subversão do homem diante da superficialidade do olhar metafísico para a realidade²⁸. A intenção de Nietzsche foi demonstrar que a superação da metafísica, mais que um despojar-se das necessidades intelectuais da metafísica e passar a pensar a formação dos valores para além da dicotomia entre verdade e mentira e das antinomias dela surgidas; é um retorno para si que capacita o entender-se como um campo de choques de multiplicidades conflitivas. Seria, então, o espírito livre uma fórmula²⁹, contra a unívoca crença acerca do conhecimento e sobre o homem mesmo.

Podemos evocar este procedimento para o cético, dado Sexto, no HP, afirmar que o pirrônico, mesmo compreendendo não ter encontrado a verdade, não se abstém da investigação³⁰, sendo o cético vocacionado a investigar, conforme o autor salienta, ao assegurar que a filosofia cética é “zetética”³¹. Uma característica da vocação cética evocada por Sexto que não é tão tratada em textos sobre esta tradição, é que ser zetético, significa necessariamente lançar-se em uma empreitada essencialmente experimental. Ser cético é estar aberto às diversas

²⁶PENA, 2014, p. 62.

²⁷OLIVEIRA, 2010, p. 38.

²⁸A esta superficialidade metafísica, Frezzatti Jr. (2006), entende como a forma como o homem teórico age. Ele escreve: “[o] homem teórico tem um vaguear desregrado, suas produções são justificadas por mediações abstratas que, no fundo, não têm sentido e nenhum significado. A cultura teórica não tem origem fixa e sagrada e está condenada a esgotar todas suas possibilidades sem dar significados a elas e a impor de modo aleatório outras culturas, tornando-se uma mescla cultural sem estilo” (FREZZATTI JR., 2006, p. 278).

²⁹PENA, 2014, p. 93.

³⁰SEXTUS, 1997, p. 115.

³¹SEXTUS, 1997, p. 116.

posições, desde que não entendidas como verdades ontológicas, e às diversas possibilidades de vida, pretendendo nada concluir, mas viver.

Ao passar ao largo das interpretações metafísicas, Nietzsche sugere uma nova forma de se fazer filosofia, através da qual ele aponta o problema da metafísica de não se auto compreender como limitada, como uma interpretação e, por assim ser, crer carregar em si a verdade. A novidade colocada por Nietzsche, o que os cétricos gregos fizeram em seu tempo, foi negar a afirmação antinômica entre certo e errado, verdadeiro e falso, compreendendo ambas as leituras como possibilidades da realidade. Nietzsche, ao tratar do tema da verdade, compreendendo-o como mera interpretação, nada mais fez do que colocar os vários valores apregoados pelo dogmatismo em equipolência, afirmando não haver um mais importante que o outro, mas possuidores de um mesmo grau de importância, a depender das circunstâncias em que se encontram e, também, da vontade que está por detrás do valor. Se o cétrico via nas afirmações dogmáticas uma busca pelo fim da perturbação, a despeito disso ser o contrário do pretendido e levasse a mais perturbação, Nietzsche vê nas afirmações dogmáticas uma tentativa de criação de condições culturais e morais ideais para a existência, que exatamente por não realizarem o pretendido, levam a um movimento de decadência, no qual a própria vida passa a ser negada.

Destarte, tratar do tema da superação da metafísica significa lançar mão das incoerências e inconsistências das afirmações metafísicas frente à vida, em prol da afirmação da própria vida lançada no devir, negando toda e qualquer predeterminação. Com isto, superar a metafísica se traduz em uma derrocada de toda e qualquer hierarquização em que são colocados como opostos o mundo natural e o mundo moral – o que para o cétrico significa estar na direção contrária à do dogmático, levando-o à afirmação da vida comum e em Nietzsche um retorno às coisas próximas.

O filósofo deseja incitar uma nova prática intelectual que se dedique ao cultivo das “coisas próximas”. Essa é a intenção transversal do livro. Somente após a superação do ranço metafísico, podemos gozar com aquelas coisas mundanas que fazem o cotidiano de uma vida simples e particular (a comida, a bebida, as amizades, a dança, o sono, o corpo, a raiva, a alegria...) passível de uma abordagem científica.³²

Tão logo, a postura assumida no texto de HH demonstra que a intenção de Nietzsche foi a de reinterpretar o homem e a moral a partir da multiplicidade em que a vida acontece, e não a partir de um registro antropológico supramundano. Com efeito, o sentido terapêutico, a grande

³²PENA, 2014, p. 37.

saúde³³, a que Nietzsche se propõe como anunciador, passa pela consciência de si e do mundo como uma sequência e consequência da livre inerência do devir na existência. Nestas palavras, citamos o último aforismo de HH, no qual se inscreve o grande sentido terapêutico da superação da metafísica pretendida por Nietzsche:

O andarilho. – Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem [...]. Nascidos dos mistérios da alvorada, eles [andarilhos e filósofos] ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: – eles buscam a *filosofia da manhã*.³⁴

Finalmente, pensar a proposta nietzschiana de filosofia como uma superação da metafísica engloba as várias facetas e concepções que possibilitaram o desenvolvimento da cultura ocidental, entre as quais se encontram a própria metafísica e a verdade. O problema da verdade tem singular importância para Nietzsche e é tratado em grande maioria de suas obras, desde as iniciais até às últimas. Compreendendo tal relevo e dando continuidade ao trabalho iniciado nesta seção, na próxima trataremos deste tema na filosofia nietzschiana, tarefa inescapável na busca de se delinear os aspectos céticos presentes na obra do alemão.

3. 2. 2 O problema da verdade

Se o tema da crítica à metafísica está conectado ao ceticismo moderno, o tema da verdade está presente desde o início do ceticismo, em especial, com a problemática da falta de critério que nos permita discernir entre verdadeiro e falso. Este tópico, dentro daqueles que orientaram Nietzsche durante toda a sua vida intelectualmente ativa, certamente é um dos mais importantes. O filósofo chamou à tradição filosófica ocidental de “filosofia metafísica”³⁵, dada a sua tentativa de fundação de valores morais metafísicos que se encontram circunscritos e se desenvolvem sobre a afirmação da verdade como pressuposto moral.

³³Tradução para *Die grosse Gesundheit*. O termo é frequente nas obras tardias de Nietzsche, em HH é citado apenas uma vez, no prefácio de 1886. A grande saúde, pode ser entendida como um adjetivo para a posição surgida a partir do olhar antimetafísico, o qual aposta na experimentação em detrimento a fixação de concepções diante dos acontecimentos da vida, como: vida e morte, saúde e doença. Com o termo Nietzsche pretendeu demonstrar como que, a partir da nova visão por ele anunciada, é a capacidade de experimentar os acontecimentos e, também, experimentar-se diante deles que proporcionaria a experiência da “grande serenidade” (NIETZSCHE, 2012a, p. 259).

³⁴NIETZSCHE, 2000, p. 306.

³⁵NIETZSCHE, 2000, p. 15.

De maneira geral, pela tradição dogmática, em todas as discussões o tema da verdade é tomado como elemento de eliminação e afirmação. Isto significa que a verdade enquanto elemento fundamental do desenvolvimento das discussões filosóficas sempre foi adotada como critério para validação ou não de um argumento, o que se comprova quando da leitura de qualquer discussão entre filósofos ou escolas que se contrapuseram³⁶. Seguindo este raciocínio, quando um filósofo *x* demonstra que o argumento do filósofo *y* é inválido, isto não significa que ele possui a verdade, entendida como um conteúdo, em mãos, mas sim que ele demonstrou que o argumento do segundo não se adequa a determinados critérios. Neste sentido, podemos considerar verdade não como um conteúdo, mas como uma estrutura universalizante de todas as questões do pensamento³⁷. Posto a forma dogmática tradicional, precisamos entender o que Nietzsche compreendeu sobre a verdade e, mais especificamente, averiguar como o problema da verdade se expandiu em seu pensamento.

Uma primeira chave de leitura que precisamos ter em mãos é a seguinte: quando se discute o tema da crítica à verdade em Nietzsche, não se trata simplesmente de uma substituição de uma representação da verdade por outra – o que ocorre na filosofia dogmática –. Ao contrário, quando Nietzsche questiona o valor da verdade e suas representações, o que está sendo posto em xeque é antes a “arquitetura do questionamento mesma, ou seja, do sentido da verdade [...]. Não somente o conteúdo, mas também, o esquema fundamental”³⁸.

Como já vimos anteriormente, as constituições normativas que são tomadas como verdades pela tradição, em Nietzsche assumem uma posição contingencial e perspectiva. Desta maneira, quando o filósofo realiza a sua crítica às elucubrações dogmáticas, antes de a dirigir ao conteúdo dos argumentos, ele a dirige às estruturas através das quais os conteúdos são afirmados. Ou seja, em última instância, compreende ele que o conteúdo de qualquer afirmação não tem outra origem senão a própria existência e, assim, qualquer afirmação de uma origem metafísica para aquilo que é afirmado é fortemente rechaçada, dado que para se posicionar dogmaticamente haveria a necessidade de negação da própria vida³⁹. Esta característica do

³⁶Cf. PLATÃO, *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas: Fernando Muniz. São Paulo: Loyola, 2012.

³⁷ABEL, 2005, p. 180. Sobre tais questões, podemos dividi-las em dois subgrupos: questões maiores, que são aquelas que nortearam e norteiam a discussão filosófica desde sua gênese, como, por exemplo: “o que é o homem?”, “Deus existe?”, “o que é a natureza?”, questões metafísicas, diga-se de passagem, que serviram e ainda servem para toda uma estruturação da moral e, também, da ciência. Já o outro grupo, podemos denominá-lo como questões menores, ou seja, aquelas questões que se apresentam a nós na vida prática, no cotidiano, como, por exemplo: “atravessar ou não uma avenida de um lado para o outro quando o sinal para pedestres está fechado?”. Sobre o tema destas questões menores, Cf. PONDÉ, L. F. *Filosofia do cotidiano: um pequeno tratado sobre questões menores*. São Paulo: Contexto, 2019.

³⁸ABEL, 2005, p. 180.

³⁹NIETZSCHE, 2000, p. 16.

pensamento nietzschiano pode ser localizada com facilidade nos céticos, principalmente nos pirrônicos, os quais propunham a negação da questão metafísica por detrás da argumentação dogmática. No capítulo X, do HP, Sexto afirma que os céticos não negam as impressões sensíveis e segue no capítulo XI, alegando que o cético adere ao aparente como critério de ação⁴⁰. Contrário a isto, atentando-se para a forma como a tradição dogmática buscou responder à questão da origem do conhecimento e dos valores, encontramos uma idiossincrasia: a crença de que a origem de um valor ou de uma verdade se origina em si mesmo, “diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’”⁴¹.

Este método de julgar nos apresenta o preconceito típico que revelam os metafísicos de todos os tempos; este método de apreciar forma o segundo plano de todos os seus procedimentos lógicos; partem deste ponto, de sua “fé”, tratando de chegar ao “conhecimento”, ao que chamam “verdade”.⁴²

Partindo da crença dos metafísicos, segundo Nietzsche, aquilo tomado como verdade tem a sua origem em um mundo metafísico e, com isso, não pode ser da ordem sensível e experiencial. A postura metafísica de se procurar um fundamento ontológico para a verdade, acaba por criar duas realidades distintas entre si: uma do mundo sensível, fugaz, efêmero e transitório; e a outra de um mundo que só nos é acessível por meio do intelecto, estável e perene, capaz de se manter sempre o mesmo, sem mutações e transgressões, único capaz de nos dar fundamento para afirmações verazes, próximas àquilo definido como verdade.

Nosso filósofo não foi o primeiro a compreender a realidade e o conhecimento de forma contrária à dogmática. Quando tratamos dos céticos acadêmicos, pudemos ver que eles eram norteados por um princípio de integridade intelectual; ou seja, de que não se deveria afirmar a verdade sobre qualquer coisa que fosse, uma vez que ela seria inapreensível. Em contrapartida, o cético pirrônico compreendeu que o máximo que se pode fazer é, como um cronista, relatar determinada situação ocorrida em determinada localidade, vivenciada por determinado indivíduo.

Seguindo os rastros do ceticismo e contrastando à visão de mundo dogmática, para Nietzsche, verdade e mentira, válido e inválido, são criações, invenções, e, como tal, têm uma origem natural. Segundo Foucault (1998), elas não têm uma origem providencial, mas sim uma origem processual, ou seja, são fabricações históricas e corpóreas⁴³. Se assim são, afirmações

⁴⁰SEXTUS, 1997, p. 119-120.

⁴¹NIETZSCHE, 2000, p. 15.

⁴²NIETZSCHE, 2012b, p. 14.

⁴³FOUCAULT, 1998, p. 19.

pretensas a conhecimento devem ser compreendidas como interpretações de uma determinada realidade, a partir de um corpo e, assim, somos levados a considerar a “coisa em si” como uma impossibilidade na relação entre as coisas, a natureza e o humano.

Nietzsche possuiu traços seminais do ceticismo, como é o caso da integridade intelectual, entretanto esta nos modernos ligados ao ceticismo não está direcionada para o fim da argumentação, como para os cétricos acadêmicos. Ao assumir o posicionamento pela integridade intelectual ao modo cético, Nietzsche e outros filósofos modernos vinculados à tradição cética, como Hume, por exemplo, encontram uma poderosa forma de argumentação contra o dogmatismo, cuja formação de crenças, metafísicas ou não, são determinadas por “mecanismos naturais que escapam ao controle consciente ou voluntário do agente cognitivo”⁴⁴. Isto erige uma questão acerca da suspensão do juízo: Nietzsche, ao afirmar uma gênese natural para as crenças, estaria negando a suspensão do juízo? E se sim, isto o afastaria do ceticismo? Para a primeira questão, a resposta é dupla: sim e não. Já para a segunda questão, a resposta é não. Na perspectiva primeira a resposta é dupla, porque Nietzsche suspende o juízo sobre o conteúdo das inferências dogmáticas, como também realiza o cético ao colocar em equipolência os argumentos, não interessando a ele analisar a solidez de cada uma das inferências, mas suas implicações na história⁴⁵, o que significa, em certa medida, uma não suspensão do juízo. Em outras palavras, Nietzsche suspende o juízo sobre as teses dogmáticas no sentido de compreendê-las como criações da natureza humana. Já no que diz respeito à uma leitura mais ampla, ele não cumpre uma suspensão do juízo e se põe a valorar as consequências na cultura oriundas dos argumentos e conceitos dogmáticos que se localizam nas bases da humanidade no Ocidente.

⁴⁴LOPES, 2008, p. 19-20. Vamos a um exemplo constante no texto humeano: “[p]odemos aqui dividir todas as percepções da mente em duas classes ou espécies que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade. As que são menos fortes e vivazes são comumente denominadas ideias. A outra espécie carece de um nome em nossa língua, assim como na maioria das outras, e suponho que isto se dá porque nunca foi necessário para qualquer propósito, exceto os de ordem filosófica, agrupá-las sob algum termo ou denominação geral. Vamos então tomar uma pequena liberdade e chama-las impressões, empregando a palavra num sentido um pouco diferente do usual. Entendendo pelo termo impressão, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade” (HUME, 2004, p. 34). Ou ainda, esta posição encontramos em Hume quando ele trata do que são questões de fato nos seguintes termos: “[q]ue o Sol não nascerá amanhã não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de que ele nascerá” (HUME, 2004, p. 54), e continua: “o conhecimento dessa relação não é, em nenhum caso, alçado por meio de raciocínios a priori, mas provém inteiramente da experiência, ao descobrirmos que certos objetos particulares acham-se constantemente conjugados uns aos outros” (HUME, 2004, p. 55), chegando a esta conclusão a partir da premissa de que “causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência” (HUME, 2004, p. 56). Por fim: [...] deve ser provocado pela natureza e provir da situação em particular em que a mente se encontra em uma determinada ocasião. Sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, ele imediatamente, pela força do hábito, leva a imaginação a conceber o objeto que lhe está usualmente associado, e essa concepção é acompanhada de uma sensação ou sentimento que difere dos devaneios soltos da fantasia (HUME, p. 81).

⁴⁵LOPES, 2008, p. 17.

[...] Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve aprender a injustiça *necessária* de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como *condicionada* pela perspectiva e sua injustiça. Você deve sobretudo ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu o mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinamente, incessantemente – você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas.⁴⁶

Mesmo havendo diferenças entre a filosofia dos cétricos e a de Nietzsche, sobre este assunto é difícil não notar o elemento cético da filosofia nietzschiana, pois em ambos encontramos, em um primeiro momento, uma denúncia de que o proceder dogmático desqualifica a vida, objetivando o valor maior em um além idealizado⁴⁷; e segundo, uma via de retorno ao material, ao vivido, ao sensível. Mesmo a despeito da verdade, os dois a compreendem como possuindo um caráter mutável, um fundamento convencional, uma produção humana, fabricada por determinadas relações sociais e condições historicamente fundadas.

Ao se posicionarem desta maneira, cétricos e Nietzsche delatam que a crença em juízos de verdade significa negar a própria vida. Isto ocorre pois, já que não há de fato nenhum valor que possa ser valorado superior a outro, qualquer afirmação, qualquer falsificação, significaria a renúncia da própria vida.

Necessidade de ser injusto. — Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, e portanto são injustos. A inexatidão do juízo está primeiramente no modo como se apresenta o material, isto é, muito incompleto, em segundo lugar no modo como se chega à soma a partir dele, e em terceiro lugar no fato de que cada pedaço do material também resulta de um conhecimento inexato, e isto com absoluta necessidade. Por exemplo, nenhuma experiência relativa a alguém, ainda que ele esteja muito próximo de nós, pode ser completa a ponto de termos um direito lógico a uma avaliação total dessa pessoa; todas as avaliações são precipitadas e têm que sê-lo. Por fim, a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco. A consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos viver sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! — pois toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem. De antemão

⁴⁶NIETZSCHE, 2000, p. 12-13.

⁴⁷Este além designa não, como leituras mais apressadas sugerem, uma dualidade entre mundos e realidades em que o verdadeiro e o aparente representariam faces do mesmo estado; algo parecido com o postulado pela teoria das cordas. Desta forma, este além designa o pensamento como uma entidade imaterial, além do homem.

somos seres ilógicos e por isso injustos, e capazes de reconhecer isto: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência...⁴⁸

Em suma, o que aproxima Nietzsche do ceticismo é a sua não afirmação de qualquer pressuposto ou estrutura para o desenvolvimento de uma ética além daquele já presente na própria existência que, como tal, não se apresenta de forma a universalizar afirmações e conceitos, já que ele se encontra inserido na lógica do devir que encerra a realidade. Então, tem-se de compreender que os conceitos, a verdade, são mecanismos de afirmação de determinados modos de vida que arregimentaram tantos pensadores que arduamente se propuseram a construir determinadas valorações. Neste âmbito, é notório que a afirmação de determinada verdade não é fruto de um desvelamento miraculoso, mas sim de determinada convicção e, desta forma, as afirmações concebidas como providas de um conhecimento de um estatuto ontológico do mundo são, na verdade, criações provenientes de um afeto, de uma vontade de verdade.

A vontade de verdade é a semente da qual brotaram, cresceram e se firmaram todas as árvores metafísicas. Por que os filósofos não conseguiram desvencilhar-se do *parti pris* a favor do verdadeiro, idêntico, uno? Estaríamos diante do fundamento absoluto, da instância suprema e inexpugnável, do *nec plus ultra* da filosofia, que deve ser aceito e seguido incondicionalmente? Seria possível filosofar sem amar a verdade, sem sacrificar-se à verdade? Questões cujo alcance não tinha sido vislumbrado, mas que Nietzsche se propõe a afrontar resolutamente, ciente porém do risco que elas envolvem.⁴⁹

Há em Nietzsche uma disposição cética para tratar do problema da verdade. O traço que distingue a posição de Nietzsche da posição de outros pensadores que debatem a mesma temática e não são céticos é que para ele não interessa afirmar a verdade positivamente ou negativamente, bem como também não há preocupações em determinar se a verdade é uma manifestação ou um desvelamento, como ocorre nos autores da hermêutica⁵⁰, que, apesar de afirmarem de formas distintas, possuíam a crença em seu valor superior àquele creditado à falsidade. Para ele, a vontade de verdade que envolve a tradição metafísica significa a busca por um fundamento último para o conhecimento e para a vida, que tem como base a crença de que através da razão se é capaz de se atingir uma verdade primordial⁵¹. Se a verdade não possuía aquele valor transcendente para nosso filósofo, ela, logo, passou a ser compreendida como criação humana, através da qual o homem busca representar a imagem de um mundo imóvel e

⁴⁸NIETZSCHE, 2000, p. 39.

⁴⁹ONATE, 1996, p. 8.

⁵⁰NETO, 2019, p. 799-808.

⁵¹CAMARGO, 2008, p. 98.

eterno – contínuo – sem transições⁵². Neste ponto, emerge a identidade problemática da vontade de verdade, entendida como uma complexa teia na qual não se apresentam apenas necessidades retóricas, restritas ao mundo linguístico, mas, essencialmente, como fundamento para a moral⁵³, uma vez que:

O que a verdade faz com os homens! Quando se acredita possuir a verdade, a vida mais elevada e pura parece possível. A *crença na verdade* é necessária ao homem. A verdade vem à luz como necessidade social: por meio de uma metástase, ela é posteriormente aplicada a tudo aquilo que dela independe. Todas as virtudes surgem a partir de carências. Com a sociedade, nasce a necessidade de veracidade. Do contrário, o homem viveria em eterno ofuscamento. A fundação do estado incita a veracidade. O impulso ao conhecimento tem uma origem moral.⁵⁴

Para Nietzsche não há diferenças entre verdade e falsidade no que toca ao plano epistêmico, senão aquela que diz respeito à forma como foram definidas, mas que, em resumo, são oriundas da própria vontade do homem. Desta maneira, quando encontramos no texto nietzschiano impasses entre “verdade” e “mentira”, temos que notá-los como elementos retóricos, já que, como vimos anteriormente, o problema que surge da questão da verdade na filosofia dogmática é a necessidade da formulação de pares antinômicos como critérios de avaliações para vida, uma vez que para ele bastaria que a vida tomasse este lugar em favor de si mesma. Indispensável evidenciar, ainda, que o problema epistemológico sobre o critério é discutido por Sexto no Livro II do HP, ao contrastar os padrões de afirmações céticas aos dos dogmáticos, os quais acreditam, segundo ele, ter encontrado um critério através do qual estariam aptos a realizar distinções entre a verdade e a falsidade. Vejamos:

Você deve perceber que não é nossa intenção afirmar que os padrões de verdades são irrealis (isso seria dogmático): antes, já que os dogmáticos parecem plausivelmente ter estabelecido que existe um padrão de verdade, estabelecemos argumentos opostos a eles aparentemente plausíveis, afirmando que não são verdadeiros nem que são mais plausíveis que os seus contrários, mas concluindo a suspensão por causa da aparente plausibilidade desses argumentos e daqueles produzidos pelos dogmáticos.⁵⁵

⁵²“Segundo Nietzsche, a ‘vontade de verdade’ mostra-se, ao contrário, como uma estratégia do a-firmar, do *tornar* fixo, de reinterpretção do fluxo contínuo das coisas no *ente*. Ela leva a uma produção de mundos fictícios, ‘verdadeiros’, ‘essenciais’, ‘incondicionados’ e ‘que permanecem iguais a si mesmos. Nesse sentido, a verdade não é ‘dada’, em si e preestabelecida; ao contrário, ela é ‘criada’ por meio de processos de terminação de signos e de interpretações” (ABEL, 2005, p. 181).

⁵³Moral aqui está sendo compreendida como a instância do pensamento, da qual se derivam todas as avaliações éticas. Acatando a dialética existente entre moral e ética defendida por alguns autores. Cf. VAZ, H. C. de L. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

⁵⁴NIETZSCHE, 1999, p. 19.

⁵⁵SEXTUS, 2000, p. 87.

Há uma similitude entre Nietzsche e os céticos, uma vez que ambos advertem que a pretensão filosófica dogmática de fundamentar o conhecimento e a realidade em si mesmos, sem que haja a possibilidade do erro, é problemática, o que os leva, cada qual a seu modo, a propor uma nova visão acerca da vida e do conhecimento, nas quais são a própria vida e as experiências os critérios adotados. O ataque que Nietzsche realiza ao valor da verdade é desferido à forma como ela é compreendida enquanto causa e resultado da moral. Neste sentido, podemos responder à pergunta realizada por Machado (2017): “[p]or que a verdade é tida como necessária?”⁵⁶. Ela é tida como necessária não graças ao resultado puramente epistemológico que provém de sua crença, mas, também, porque é vista como algo desejável. Não há verdades que não sejam convenções de uma determinada cultura, de uma determinada perspectiva⁵⁷, no caso, de uma perspectiva dogmática, metafísica, que procede de forma a apregoar nivelamentos ideais para a vida — que, no entanto, não existem.

Assim, conforme a verdade se desenvolveu na filosofia ocidental, ela não passou de uma justificação para as pretensões morais dogmáticas. Para nosso filósofo, ela não possuía nenhuma raiz ontológica, mas representava as próprias intenções dos dogmáticos: “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de *mémories* involuntárias e não anotadas. Em outras palavras, o propósito moral (ou imoral) constitui o verdadeiro germe de toda filosofia, do qual depois cresce toda a planta”⁵⁸. Sousa (2011) sintetiza formidavelmente esta questão da seguinte forma:

O conhecimento está intrinsecamente ligado à vida, o que não significa fazer que a vida está sujeita ao conceito, por exemplo. E nem mesmo a qualquer lógica, já que, em suas relações, as forças tudo constroem, porém, também, tudo destroem. Com os conceitos não é diferente. E, a despeito disso tudo, a vida não é um conceito. Ela o cria; e o perspectivismo, enquanto teoria do conhecimento, deixa isso claro.⁵⁹

De tudo isso, podemos apontar que duas posições céticas que se relacionam com o tema da verdade são elogiadas por Nietzsche e, mais que isso, se encontram presentes constantemente em seus escritos: o tom crítico e o elogio à integridade intelectual ao modo cético. Assim, incorporando as palavras de Lopes (2008): “[n]ão há dúvida de que Nietzsche viu no compromisso com a integridade intelectual uma das marcas de nobreza do ceticismo”⁶⁰, já que para os céticos, a integridade intelectual é fruto da não afirmação de qualquer verdade —

⁵⁶MACHADO, 2017, p. 108.

⁵⁷SOUSA, 2011, p. 28.

⁵⁸NIETZSCHE, 2012b, p. 18.

⁵⁹SOUSA, 2011, p. 43.

⁶⁰LOPES, 2008, p. 222.

diferente de outras versões da integridade intelectual metafísicas que se resultam da obediência de uma determinada ordem de organização dos argumentos estabelecida que, se seguida, leva aquele que a acata a uma verdade finalíssima –, o que o permitiu elaborar a sua crítica à metafísica. Isto, a exemplo dos céticos e diferente de outras correntes filosóficas, fez com que, ao realizá-la, o filósofo pretendesse reestabelecer o valor da vida comum, vida prática, como objetivaram os céticos, não colocando em seu lugar qualquer outro pressuposto ou estrutura tomados como universais, mas sim a vida em seu constante movimento em devir.

3. 3 Os desdobramentos da relação de Nietzsche com o ceticismo

Na sequência, após tratarmos da forma como Nietzsche se relacionou com o ceticismo no desenvolvimento de sua obra, passaremos a acurar os desdobramentos desta relação na crítica que o filósofo alemão erigiu ao cristianismo e, na sequência, pensaremos a relação entre niilismo e ceticismo em seu pensamento.

3. 3. 1 Nietzsche e a crítica ao cristianismo

Pudemos acompanhar até aqui, que o projeto assumido por Nietzsche, a partir de HH, teve como objetivo destituir a metafísica como caminho de interpretação da cultura e da vida, com o intuito de fundar uma interpretação que possuísse como cerne a valorização da vida enquanto tal. Esta empreitada do filósofo adquiriu forma gradualmente e encontrou no cristianismo seu grande adversário, pois esta religião foi entendida como a representante máxima do desenvolvimento da metafísica como estrutura fundante de uma tradição e da moral, as quais têm inferências uma na outra. Além disso, Nietzsche viu na cultura ocidental cristã um traço do platonismo, no qual há a defesa de uma correlação entre valores e verdades.

Mas a luta contra Platão ou, para dizer uma coisa mais compreensível para *o povo*, a luta contra a pressão cristã-clerical de milênios – pois *o cristianismo é o platonismo para o povo* – originou na Europa uma bela tensão espiritual como ainda não tivemos na terra: como uma flecha de tal modo tensa pode ser atirada às metas mais distantes [grifo nosso].⁶¹

Este popular fragmento do prefácio de BM nos dá uma preciosa pista para compreendermos o modo e as consequências da superação da metafísica pretendida por

⁶¹NIETZSCHE, 2012b, p. 8-9.

Nietzsche. Esta tensão apontada por ele diz respeito à contradição presente entre as exigências morais impostas pela cultura ocidental, visto que haveria um antagonismo entre a vida possível de se viver e aquela que se supõe como a ideal, causa de perturbação e apequenamento do homem.

A origem de tal perturbação remonta da crença filo-religiosa de que o homem seria algo distinto da natureza, ou pelo menos deveria caminhar para distante das imposições naturais. Assim sendo, a moral sob a égide do cristianismo se desenvolveu de forma duplamente problemática, pois cumpriu dois papéis: o de impor ideais morais que devem ser alcançados e, inseparavelmente a isto, o de criar uma visão negativa sobre a vida comum, dado que esta compreende a si mesma como composta por erros e contradições inescapáveis de sua própria condição.

Neste sentido, a superação pretendida por Nietzsche seria alcançada por meio de uma compreensão da condição de indistinção do ser humano e da natureza⁶². Se o contrário disto, como vimos, é causa de perturbação, então, estamos autorizados a ver a filosofia nietzschiana como uma terapia que busca proporcionar ao ser humano tranquilidade e satisfação pela vida. Nos cétricos, a negação de uma visão dogmática e um retorno à vida comum não é somente uma escolha simplesmente, mas uma necessidade epistêmica e moral para um possível desvencilhamento não só dos argumentos, mas também das afetações emocionais dogmáticas, vistas pelos cétricos como uma doença⁶³. Da mesma forma, em Nietzsche a terapia consiste, necessariamente, em uma negação da metafísica como visão de mundo. Isto significa uma necessidade de reconhecermos “que não existem pecados no sentido metafísico; mas que também, no mesmo sentido, não existem virtudes”⁶⁴. Tal consciência, que Nietzsche vê como necessária, realiza um papel parecido ao exercido pela equipolência dos cétricos, não de forma idêntica, mas que abstém o filósofo das perturbações dogmáticas, permitindo-lhe avançar no exame filosófico, agora tendo como ponto inicial a vida comum.

A superação da metafísica, em nosso filósofo, atravessa o sentido epistemológico para abarcar os vários âmbitos da vida. Desta forma, Nietzsche, em um movimento inescapável, voltou seu olhar para o cristianismo e concretizou um diagnóstico que os cétricos gregos não puderam, que foi perceber a cultura ocidental, cristã em seu âmago, como um resultado prolongado do doentio proceder dogmático, o que pode ser compreendido como uma contribuição de Nietzsche para a história do ceticismo. Isto se deu, porque o filósofo

⁶²TÜRCKE, 1993, p. 72.

⁶³MARTINS, 2009, p. 45.

⁶⁴NIETZSCHE, 2000, p. 58.

demonstrou, através de seu procedimento e influenciado pelo ceticismo, que esta tradição filosófica não foi apenas uma resposta aos anseios antigos, pelo contrário; ela foi capaz de contribuir muito para uma leitura da cultura no Ocidente, embora com elementos novos, próprios de sua filosofia.

Assim, o cristianismo foi tomado por Nietzsche como uma versão da vontade de nada⁶⁵, o que é chamado por ele, em uma inversão do termo apregoado pela tradição, de niilismo; em outras palavras, se pela tradição o niilismo determinou um proceder no qual se nega valores e se crê no nada, em Nietzsche o termo passa a ser usado como referência ao proceder cuja vida é negada em vista de valores metafísicos. Sob esse viés, segundo Nietzsche, se a vida pede por mais vida, mais potência (vontade de potência), o cristianismo prega a negação da vida e do querer potência; se o corpo pede por prazer, o cristianismo o nega e o amaldiçoa como pecado; se a vida pede por satisfação das próprias vontades, o cristianismo prega a negação de si como meio de salvação. Em resumo, o filósofo vê na lógica cristã tudo aquilo que é pequeno, aquilo que “tratou o mundo como um erro a refutar”⁶⁶. Frente a isto, Nietzsche articulou ceticismo e reforma dos valores na busca de esclarecer e contrariar a tese da existência de um significado moral da existência⁶⁷.

A atenção ao diálogo de Nietzsche com a tradição cética pode contribuir na elucidação de parte destas dificuldades reais, que dizem respeito à compreensão das intenções filosóficas subjacentes à mudança repentina de suas intenções literárias. Os últimos três livros projetados por Nietzsche, mas em especial *O Anticristo*, situam o ceticismo no pólo oposto ao do cristianismo e fazem do cético um antípoda do cristão.⁶⁸

Durante o desenvolvimento do pensamento ocidental, tivemos exemplos de como o ceticismo esteve alinhado com intenções cristãs, como pudemos discernir no primeiro capítulo. Porém, Nietzsche compreendeu tais alinhamentos como apropriações indébitas, como salienta Lopes (2008): “[t]oda a aproximação que por ventura tenha existido entre estes dois fenômenos é salientada ou então denunciada como o resultado de uma aproximação indébita”⁶⁹. Como assinala Lopes (2008), o ceticismo moderno, principalmente a partir de autores do século XVIII, é, em suas intenções, antagônico ao proceder cristão. O cético, como escreve Martins (2009), vê o proceder dogmático que, no caso de Nietzsche assume a identidade do cristianismo, como uma doença e identifica no ceticismo a terapia, a cura, para tal doença⁷⁰. Com isso, o ceticismo

⁶⁵GIACOIA JUNIOR, 1997a, p. 20.

⁶⁶MARTON, 2009, p. 82.

⁶⁷LOPES, 2008, p. 267.

⁶⁸LOPES, 2008, p. 512.

⁶⁹LOPES, 2008, p. 531.

⁷⁰MARTINS, 2009, p. 45.

é duplamente contrário ao cristianismo: primeiro, o cristianismo, ao afirmar a origem de seus argumentos em um mundo que não toca a realidade estaria ferindo o sentido de retidão intelectual do cético; e segundo, procedendo assim, o cristianismo nega o valor positivo da vida, intentando afirmar uma outra vida como a que deve ser bem quista e moralmente boa, o que é contrário ao que pretende o cético que, com o seu proceder, busca se lançar na vida e dela gozar sem qualquer tipo de queixa. Em Nietzsche, podemos observar a influência cética em suas caracterizações do cristianismo, sustentando um estado de perturbação infundável em busca de se definir algo como verdade, detalhe que acaba por tornar o cristão um antípoda à vida, dado que ele vincula valores a concepções metafísicas de bem e homem que pouco ou nada têm a ver com a realidade da vida comum.

O que um teólogo percebe como verdadeiro *tem* de ser falso: aí se tem quase que um critério da verdade. Seu mais fundo instinto de conservação proíbe que a realidade receba honras ou mesmo assuma a palavra em algum ponto. Até onde vai a influência do teólogo, o *juízo de valor* está de cabeça para baixo, os conceitos de “verdadeiro” e “falso” estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida chama-se “verdadeiro”, o que a realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se “falso” [...]. O cristianismo também se acha em oposição a toda boa constituição *intelectual* – pode usar apenas a razão doente como razão cristã, tomo o partido de tudo idiota, pronuncia a maldição contra o “espírito”, contra a *supervia* [soberba] do intelecto são. Como a doença é da essência do cristianismo, também o típico estado cristão, a “fé”, *tem* de ser uma forma de doença, todos os caminhos retos, honestos, científicos para o conhecimento *têm* de ser rejeitados como caminhos *proibidos* pela Igreja. A dúvida já é um pecado...⁷¹

Baseado nessa direção argumentativa de Nietzsche em AC, podemos ponderar que o traço cético que se apresenta em sua filosofia não é um ceticismo puramente suspensivo. O que encontramos em Nietzsche é um ceticismo da força⁷² ou criador⁷³ que possibilitou a ele realizar afirmações severas, como as contra o cristianismo, presentes no AC. Entretanto, nestas declarações não nos deparamos com uma doutrina, fazendo com que o filósofo se encontre sempre aberto à investigação e, desta maneira, suas afirmações são circunstanciais, em prol da criação de condições para que a vida passe a ser afirmada positivamente. Temos, então, como característica principal desta vertente cética em Nietzsche a retidão intelectual (integridade intelectual), já que para ele afirmações dogmáticas, desde o seu início, representam uma corrupção intelectual.

Pondo de lado alguns céticos, o tipo decente na história da filosofia: mas o restante não conhece as exigências primeiras da retidão intelectual. Fazem todos eles como

⁷¹NIETZSCHE, 2016b, p. 15; 62. Posições parecidas a esta podem ser localizadas nos aforismas 8 e 47 de AC.

⁷²LOPES, 2008, p. 536.

⁷³SOMMER, 2014, p. 25.

mulherzinhas, esses grandes entusiastas e prodígios – já tomam os “belos sentimentos” por argumentos, o “peito erguido” por um fole da divindade, a convicção por *critério* de verdade [...]. se considerarmos que em quase todos os povos o filósofo é apenas o prosseguimento do tipo sacerdotal, já não surpreende esse legado do sacerdote, a *falsificação de moeda para si mesmo*. Quando a pessoa tem tarefas sagradas, como melhorar, salvar, redimir os homens, quando carrega no peito a divindade, quando é porta-voz de imperativos do além, uma tal missão já a situa do lado de fora de toda avaliação apenas racional – já está mesmo santificada por essa tarefa, já é o mesmo tipo de uma ordem mais elevada!... Que importa a ciência para um sacerdote? Ele está muito acima disso! – O sacerdote *dominou* até agora! Ele *determinou* os conceitos de “verdadeiro” e “não verdadeiro”...⁷⁴

Nietzsche vê no proceder cristão afirmações de convicções. Convicção de se ter encontrado a verdade, convicção de que sua compreensão da vida é verdadeira, entre outras. Tudo o que é afirmado pelo crente é visto por Nietzsche como nocivo aos valores vitais epistêmicos ou morais. Sob esta perspectiva, o cristianismo teria criado uma moral se utilizando de uma “mentira” para afirmar uma “verdade”⁷⁵.

Por não se tratar de nosso tema a discussão que Nietzsche desempenhou acerca do cristianismo, desta breve apresentação, temos de concluir que a sua crítica à cultura ocidental encontra seu ponto culminante ao abordar o estabelecimento do cristianismo como o resultado de um proceder dogmático anterior, sendo a modernidade e a sua crença na razão uma continuação velada pelas estruturas religiosas do pensamento. Em outros termos, no lugar de Deus, a razão e a ciência, porém na mesma perspectiva, como imperativos que ceifam à vida a possibilidade de si como potência integral.

De tudo isto, podemos ponderar que Nietzsche considerou o desenvolvimento do pensamento ocidental como a história de um longo equívoco, tornando-se urgente o empreendimento de se apontar um novo caminho, agora, afirmativo da vida⁷⁶. Aqui, retornando algo que já tratamos no texto, chegamos ao ponto em que Nietzsche se distancia de uma imagem do ceticismo historicamente criada no início da modernidade, que realça uma relação entre ceticismo e cristianismo, para se manter fiel ao ideal de vida cético que, a sua maneira, é também o seu: uma vida compreendida integralmente, distante das perturbações impostas pelo dogmatismo.

Diferente do que ocorreu com os cétricos que se contrapunham à estruturação do dogmatismo, é contra o pensamento dogmático e sua violência constatada historicamente no desenvolvimento da cultura ocidental que Nietzsche se opôs. Nesta seara, na próxima seção buscaremos tratar da relação entre o niilismo nietzschiano, marcado pela afirmação da vida,

⁷⁴NIETZSCHE, 2016b, p. 17-18.

⁷⁵NIETZSCHE, 1995, p. 111-113.

⁷⁶FEILER, 2011, p. 21.

pela negação de valores supramundanos, que encontra seu ponto máximo na proposta de transvaloração de todos os valores, e o ceticismo no que diz respeito ao ideal de vida ambicionado por ambos.

3. 3. 2 A relação entre niilismo e ceticismo: caminho para a transvaloração de todos os valores

O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos [...]. Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”.⁷⁷

Com a morte de Deus, fenômeno percebido por Nietzsche, ocorre o esvaziamento do sentido que esta figura, até então, representou para o homem ocidental desde sua origem, que via aí um direcionamento ético-social para os acontecimentos. Conforme salienta Giacoia Júnior (1997a), é quase um movimento natural que o sentimento de perda, de vazio de todo sentido e valor se desenvolvesse como um resultado necessário quando, então, imposições do cristianismo, nos campos da moral e do conhecimento, se esgotaram⁷⁸. Porém, ocorre que a desvalorização do argumento divino como resposta para os anseios humanos não foi suficiente para que ressurgisse o valor da vida, da existência como critério moral. Nietzsche concluiu que uma interpretação havia sucumbido, todavia, pelo fato de ela não ter sido vista como uma interpretação entre tantas outras, mas como a verdadeira interpretação incondicionada, calhou de, no momento em que se deixou de tê-la em mãos, parecer que a vida não possuía nenhum sentido.

Posições extremas não são revezadas por posições comedidas, mas outra vez por extremas, mas inversas. E assim a crença na absoluta imoralidade da natureza, na ausência de fim e sentido é a emoção psicologicamente necessária, quando a crença em Deus e na ordenação essencialmente moral não pode mais ser mantida. O Niilismo aparece agora, não porque o desprazer pela existência fosse maior do que antes, mas porque em geral surgiu uma desconfiança contra um “sentido” do mal, e mesmo da existência. Uma interpretação sucumbiu: mas, porque ela valia como a interpretação, parece como se não houvesse nenhum sentido na existência, como se tudo fosse em vão.⁷⁹

⁷⁷NIETZSCHE, 2012a, p. 137-138.

⁷⁸GIÁCOIA JÚNIOR, 1997a, p. 39.

⁷⁹NIETZSCHE, 1974, p. 391.

O niilismo é a característica da época moderna, ele se expressa de formas distintas, nas mais diversas áreas do conhecimento humano, desde a religião (o cristianismo no Ocidente), passando pelas representações artísticas e pela moral⁸⁰, ele é identificado como o centro de todo o desenvolvimento dos diversos processos presentes na cultura ocidental. Para Nietzsche, seu fundamento se encontra já no movimento platônico-socrático, onde houve uma hipervalorização de uma crença em um “além” e uma desvalorização do mundo sensível. Entretanto, apesar de suas raízes se encontrarem no mundo antigo, é com a ascensão do cristianismo, que possui como fundamento a afirmação de um nada transformado em valores supremos (Deus, verdade, vida eterna), é que houve de forma mais notável um deslocamento do ponto de gravidade da vida. Neste ínterim, na cultura ocidental, como resultado desse fenômeno, verificou-se uma retirada do valor da existência em nome de um “além” incondicionado e idealizado, fazendo com que o existir mesmo deixasse de fazer sentido.

Na obra madura, a partir de 1881, o niilismo toma um local destacado na obra de Nietzsche e passa a ser tratado como eixo central do desenvolvimento da cultura ocidental. O niilismo a que Nietzsche se contrapõe é marcado pela não identificação do indivíduo com a vida que ele vive. Como se não quisesse viver, o homem ocidental se encontrava em uma posição inaceitável para o filósofo.

Há, inegavelmente, uma derrocada dos valores antigos, processo que para Nietzsche é necessário para que se realize uma transvaloração dos valores, tal como uma “condição psicológica”⁸¹. No entanto, na modernidade ao invés de se experimentar este vazio como uma possibilidade de uma nova valorização da vida, um retorno ao sentido da Terra, o que acontece é, como anteriormente, a sua negação⁸². Neste sentido, contrário ao que foi autoproclamado pelo homem moderno, não houve uma superação, mas sim a consumação dos ideais niilistas historicamente apregoados pelo cristianismo.

Entretanto, há de se considerar o que se deve denominar por “niilismo nietzschiano” e o niilismo que, segundo o próprio autor, é a marca do desenvolvimento da cultura ocidental⁸³. Deleuze, em sua obra *Nietzsche*, publicada em 1965, ao tratar do tema do niilismo, cita parte de um fragmento póstumo de Nietzsche de 1887 que diz: “[o] niilismo vencido por ele mesmo”⁸⁴. Nesta esfera, encontramos na obra de Nietzsche graus diferentes de niilismo, com sentidos

⁸⁰GIACOIA JÚNIOR, 1997a, p. 34.

⁸¹NIETZSCHE, 1999, p. 46.

⁸²Um exemplo para explicar o que ocorreu é o que ocorre com uma peça teatral; ela pode ser apresentada nos mais diversos lugares do Mundo, com diretores e atores diferentes a compoendo. Porém, a narrativa sempre será a mesma, com apenas diferenças nas representações utilizadas.

⁸³NIETZSCHE, 2009, p. 128-131; NIETZSCHE, 2012a, p. 210.

⁸⁴NIETZSCHE, apud DELEUZE, 1994, p. 64.

diferentes, dos quais dois citaremos agora: niilismo incompleto (*unvollständig Nihilismus*); e niilismo completo (*vollkommener Nihilismus*)⁸⁵.

É importante compreender que o niilismo foi combatido por Nietzsche não de forma direta, mas de forma que nos permite fazer alusões à forma que pretendeu Descartes opor o ceticismo do início da modernidade: assumindo-o⁸⁶. Hatab (2010) defende que: “[p]ara Nietzsche, o niilismo é benéfico somente como estágio transicional que supera a tradição e abre espaço para algo novo [...]”⁸⁷, posição esta que Araldi (1998) esclarece da seguinte maneira ao citar Haar (1993):

M. Haar considera a ambiguidade da questão do niilismo em Nietzsche ao afirmar que “o niilismo é, ao mesmo tempo a mais divina e a mais desprezível das formas do pensamento” Cf. Haar, p. 20. O niilismo é, segundo ele, desprezível enquanto se manifesta nos doentes, nos escravos e todos os que estão *contaminados* pela moral do rebanho; é divino enquanto é uma condição normal dos fortes, dos que buscam se auto-superar (como seria o caso de Nietzsche). Nesse sentido, concordamos com Haar quanto à necessidade que tem o filósofo alemão de assumir o niilismo que se radicaliza na modernidade para poder superá-lo.⁸⁸

Consequentemente, gostaríamos de destacar como a influência do ceticismo possibilitou a Nietzsche uma superação do niilismo, assumindo-o transitoriamente, diferentemente do que transcorreu na modernidade, em que este é assumido como identidade central. Com um proceder niilista ativo, completo, o traço cético admitido por Nietzsche, principalmente no que diz respeito à retidão intelectual, à integridade intelectual — marca louvável do ceticismo, que outrora o capacitou a tornar-se um crítico ao proceder metafísico da tradição dogmática —, também lhe deu instrumentos para ver no idealismo prático do proceder moderno, seu grande adversário na tarefa transvalorativa, na qual a principal característica é a corrupção intelectual.

Temos, então, duas frentes de batalha diante ao niilismo: uma destrutiva, a qual se identifica com o proceder genealógico nietzschiano, e uma construtiva, em que o ser humano é compreendido como criador⁸⁹. Vale notar que esta forma de agir de nosso filósofo tem por princípio a integridade intelectual ao modo cético: a não afirmação de ideais, de argumentos e posições; em uma palavra, verdades. Além disto, neste aspecto da filosofia de Nietzsche é possível perceber que o ceticismo não é somente instrumentalizado por ele com fins de se desacreditar os argumentos da tradição metafísica, mas é, também, mesclado à sua própria

⁸⁵ARALDI, 1998, p. 86.

⁸⁶GIACOIA JÚNIOR, 2013, p. 240.

⁸⁷HATAB, 2010, p. 121.

⁸⁸ARALDI, 1998, p. 92-93 apud HAAR, 1993, p. 20.

⁸⁹MARTON, 2010, p. 89.

filosofia, fazendo com que fosse possível que ele desse os passos que deu. Nesta mesma linha, em Nietzsche, o ceticismo comparece atuando em duas vertentes, a saber: sobre o filósofo e através do filósofo. Primeiro, sobre o filósofo porque, como vimos, o contato com as teses céticas é fundamental para a sua mudança de perspectiva, tornando-lhe quase indiferente ao conteúdo dos argumentos dogmáticos e possibilitando um olhar crítico sobre eles e sobre seus efeitos no desenvolvimento da cultura ocidental. Segundo, através do filósofo, pois, como estudamos durante esta Dissertação, é possível divisar o elemento cético da filosofia nietzschiana em vários momentos de toda a obra. Notemos a posição de Sommer (2006):

Enquanto Nietzsche fala longamente sobre niilismo como a desvalorização dos mais altos valores apenas em seu trabalho final, o ceticismo é um tema que está mais ou menos fortemente presente em toda a sua obra. Assim, o conceito radical de verdade e metáforas no trabalho inicial “Sobre verdade e mentira em um sentido extramoral” pode ser lido – sem a ideia de se tornar pronunciamento – como uma tentativa pírrônica de sublimar o próprio discurso no próprio discurso. A verdade aparece como um produto da linguagem [...]. O “niilismo extremo” parece moralmente cético. É articulado de forma negativa. Mesmo nos tratos de Nietzsche com suas chamadas doutrinas principais (eterno retorno, vontade de poder), é visível uma característica pírrônica que o leva a considera-los apenas como verdades situacionais perspectivas. Nietzsche defende uma experiência do ceticismo epistemológico em seu trabalho tardio.⁹⁰

Devido a esta compreensão, fica claro que a relação entre ceticismo e niilismo em Nietzsche não se encontra em um âmbito puramente epistemológico e toma tons de discussão acerca da moral. No AC, Nietzsche afirma: “[v]iver de modo que já não há sentido em viver, *isso* torna-se o sentido da vida”⁹¹. Neste trecho é possível avistar ressonâncias céticas de duas formas em Nietzsche, o que podemos notar no aforismo 24 da terceira dissertação da GM quando ele rechaça o niilismo⁹², mas, também, nos aforismos 12 e 54 de AC⁹³, quando faz elogios ao ceticismo, assumindo uma posição niilista e alinhando estas duas posições a uma postura experimental, de criação.

A influência do ceticismo sobre Nietzsche foi fundamental para o desenvolvimento de sua filosofia, para a possibilidade de uma transvaloração de todos os valores. Porém, para compreender o traço cético de Nietzsche, é preciso abdicar da compreensão historicamente definida de ceticismo⁹⁴. Devido à violência como o niilismo se apresentava na modernidade, o que se desenvolve em nosso filósofo é um “ceticismo criador”⁹⁵, que possibilita a criação de

⁹⁰SOMMER, 2006, p. 258.

⁹¹NIETZSCHE, 2016b, p. 49.

⁹²NIETZSCHE, 2009, p. 128.

⁹³NIETZSCHE, 2016b, p. 17; 54.

⁹⁴SOMMER, 2006, p. 266.

⁹⁵SOMMER, 2014, p. 25.

condições de se compreender a vida em sua integralidade, longe das perturbações e das amarras dogmáticas. Deste modo, como aponta Sommer (2006), “[c]om Nietzsche, o ceticismo e o niilismo são organizados em níveis diferentes; no entanto, eles se tocam naquilo que conscientemente ou inconscientemente expressa, a saber, o fim da verdade, que para o niilismo é, também, o fim dos valores”⁹⁶.

A grande contribuição cética sobre Nietzsche, da qual ele soube se aproveitar de forma magistral, é que a restrição cética se dá apenas no campo epistêmico. Segundo Sommer (2014), isto caracteriza o ceticismo como “uma filosofia experimental, na criação de si mesmo ou do mundo [...] em favor da criatividade ou todavia da calma da alma”⁹⁷, projeto que Nietzsche levou a cabo durante toda a sua vida intelectualmente ativa.

A característica deste ceticismo criador, da força, como chama Lopes (2008), é que ele coloca a vontade no lugar outrora dominado pela fé⁹⁸. Para Nietzsche, já não há qualquer estrutura ontológica na qual repousa a origem das ações. Transvalorar os valores, neste aspecto, é necessariamente um ato de autoafirmação da vontade, do querer humano como única origem para qualquer apreensão valorativa, para qualquer ato e qualquer situação humana. Em um fragmento póstumo, Nietzsche deu pistas de sua compreensão do ceticismo criador, da força, em virtude de uma nova valoração dos valores:

Um espírito que quer algo grande, que quer também os meios para tal, é necessariamente um cético: com isso não é dito que ele tenha também que parecer um cético. A liberdade diante de toda convicção pertence à sua força, o *poder* olhar livremente. A grande paixão, o fundamento e o poder de seu Ser, ainda mais esclarecida e despótica do que ele próprio, – esta paixão toma seu inteiro intelecto a seu serviço (e não apenas em sua posse); ela torna o espírito despreocupado; ela dá a ele a coragem para meios não sagrados (e até mesmo para os meios sagrados), ela tolera convicções, ela precisa e se serve até mesmo de convicções, mas ela não se sujeita a elas. Isto faz com que apenas ela se saiba soberana.⁹⁹

Aí assenta-se uma outra característica compartilhada entre céticos e Nietzsche, ambos têm filosofias não normativas, ambos não pretendem aglomerar seguidores em torno de teses ou dogmas. Neste ponto, em Nietzsche podemos perceber o amálgama entre niilismo extremo e ceticismo. Com o niilismo extremo, o filósofo apregou a não existência de um sentido metafísico para a existência, o que o colocou em uma posição singular, na qual ele compreendeu o destino legislador humano, rechaçado pela tradição. Então, neste seguimento, a presença do

⁹⁶SOMMER, 2006, p. 266.

⁹⁷SOMMER, 2014, p. 26.

⁹⁸LOPES, 2008, p. 431.

⁹⁹NIETZSCHE, 1999, p. 22-23.

ceticismo em sua filosofia aparece, dando-lhe a consciência de que o ser humano está a favor de si, tornando o intelecto livre de qualquer sujeição imposta pelo dogmatismo, o que o torna despreocupado, tranquilo, percebendo a vida de forma integral, não somente pelo fato de entender a existência sem qualquer sentido ontológico. Também, unido a isto, há a consciência de que qualquer sentido que a vida possa possuir depende única e exclusivamente da sua vontade, da sua existência que lhe ceifa e cria possibilidades em um movimento constantemente em devir. Eis o que significa transvalorar: compreender-se senhor e servo de si, em favor de si, em conformidade com a natureza inconstante da existência.

3. 4 Um balanço da relação de Nietzsche com o ceticismo

Parafrazeando o título de um artigo de Lopes, publicado em 2006, intitulado *Por que o cético não abdica da argumentação?*¹⁰⁰, podemos nos perguntar retoricamente: por que também Nietzsche não abdica da argumentação? A primeira resposta à vista é que nosso filósofo, de forma mais acentuada, toma como foco de sua filosofia, de forma crítica, o estatuto metafísico da cultura e da moral ocidental.

Vimos durante este trabalho que o ceticismo exerceu uma importante influência sobre Nietzsche desde a sua juventude. Em 1865, deixa o curso de Teologia e se transfere para a Universidade de Leipzig a fim de estudar filosofia clássica, onde, em 1866, lê a *História do materialismo*, de Lange, o que pode ser considerado o estopim do fim de seu “sono dogmático” e início de seu distanciamento para com sua agenda de intenções da juventude, na qual Richard Wagner e Arthur Schopenhauer representavam seu norte cultural e filosófico.

Ainda, o contato que Nietzsche possuiu com o ceticismo neste momento não foi direto, mas por meio de autores que trataram do tema ou mesmo tinham em suas teses elementos céticos que foram, de alguma forma, absorvidos por Nietzsche na elaboração de seu pensamento. Muito de sua aproximação com o ceticismo e como ele o compreendeu, inicialmente, esteve vinculado à sua formação acadêmica, na qual a influência do positivismo e do materialismo são inegáveis – o que pode ser percebido durante o período intermediário de sua obra, onde há uma relação entre as ciências históricas, estudos fisiológicos e filosofia¹⁰¹.

¹⁰⁰Cf. LOPES, R. A. Por que o cético não abdica da argumentação. In: *Síntese: Revista de Filosofia*. v. 33, n. 106, p. 213-228, 2010.

¹⁰¹Em textos como EH Nietzsche vincula atividade intelectual e a atividade fisiológica, como ocorre nos aforismos 1-3 do capítulo intitulado *Por que sou tão inteligente*; ou HH, obra em que é clara a influência dos estudos históricos e sua importância para o proceder genealógico.

Definir a relação entre ceticismo e Nietzsche significa realizar dois exercícios. O primeiro diz respeito ao que foi intentado nesta Dissertação: buscar esclarecer a influência do ceticismo sobre o desenvolvimento de seu pensamento. O segundo trata-se de como Nietzsche se posicionou frente às apropriações historicamente reconhecidas do ceticismo, o que não foi nosso propósito no presente estudo.

Ao realizar este balanço entre a relação de Nietzsche com o ceticismo, algo que esclarecemos é que nosso filósofo não foi um cético, não obstante tivesse assumido posturas céticas. Na verdade, ocorreu com ele o que houve com os ditos céticos modernos, uma vez que ele não se filiou a nenhuma corrente filosófica na qual esteve presente o ceticismo¹⁰². Apesar disto, não há contradição em afirmar a relação de Nietzsche com o ceticismo, pois o próprio Sexto assegura no texto de HP, no capítulo intitulado *O cético pertence a uma escola*: “[...] se entendermos que pertencer a uma escola significa aderir a um conjunto de dogmas [...] o cético não pertence a nenhuma escola”¹⁰³, pontuando, assim, que o cético é identificado como tal pela forma que procede diante dos problemas.

Nietzsche não só se relacionou com o ceticismo de modo a corroborar com definições apresentadas pelos céticos, principalmente os gregos, mas esteve atento, também, à história do ceticismo, conforme salientou Lopes (2008)¹⁰⁴. Com isso, buscar expor a relação de Nietzsche com o ceticismo não é algo fácil se o foco estiver sobre as teses nietzschianas. Pelas suas teses, a afinidade com o ceticismo é ambígua e controversa. Entretanto, se a atenção se volta para a forma como ele pensou a filosofia e como desenvolveu suas próprias convicções, logo, torna-se visível a estreita relação presente entre seu *modus operandi* e o dos céticos.

Uma aproximação da forma como Nietzsche argumenta com a forma cética é que sua argumentação é sempre situacional e circunstancial, o que é revelador, pois demonstra como o ceticismo foi absorvido por ele no âmbito teórico. Outra ponderação interessante diz respeito ao fato de que o ceticismo comparece em sua obra como um direcionamento para o modo como se portar frente à vida. Portanto, o ceticismo, mais que somente um procedimento argumentativo, como foi compreendido em larga medida na modernidade, em Nietzsche passa a fomentar a sua visão de como a vida deve ser encarada.

¹⁰²LOPES, 2008, p. 554. Caso se queira afirmar Nietzsche como um cético, é preciso fazê-lo tal qual faz-se com os chamados céticos modernos, como no caso de Hume e outros, que são denominados céticos não por retornarem estritamente à discussão levantada pelos céticos gregos, mas sim pela aplicação, ao seu modo, dos procedimentos céticos. Lopes (2008), aponta que não há dados que comprovem que Nietzsche teve contato com o texto humeano, porém, se colocados os textos dos dois autores lado a lado, nota-se a aparência, ainda que de forma intuitiva, entre os dois filósofos. Para uma aproximação da filosofia dos dois autores, Cf. KAIL, P. Nietzsche e Hume: naturalismo e explicação. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 29, p. 127-162, 2011.

¹⁰³SEXTUS, 1997, p. 16.

¹⁰⁴LOPES, 2008, p. 16.

Um exemplo de como o ceticismo comparece não só como uma posição epistemológica em Nietzsche é percebida em HH, onde ocorre de forma mais acentuada uma derrocada da visão da necessidade metafísica como fundamento de uma visão antropológica superior, para, então, nosso filósofo defender um acatamento do mundo como fundamento teórico e prático para a vida¹⁰⁵. Conforme salienta Mitcheson (2017), há de se ter claro que buscar compreender a natureza do ceticismo em Nietzsche nos leva a reconhecer o seu papel terapêutico de tornar saudável o humano¹⁰⁶. O traço cético nietzschiano carrega uma herança do movimento helênico – aparentemente esquecido na modernidade e que fez com que, desde o seu ressurgimento, em meados do século XVI, salvo alguns casos; o ceticismo fosse alinhado apenas a discussões epistemológicas – que é o sentido ético/moral, terapêutico desta tradição.

Certamente, em se tratar de filosofia, para o cético a terapia a qual ele ensaja realizar passa pelo âmbito epistemológico, porém, não é aí que seu objetivo é alcançado de forma integral, sendo, então, necessário que a “cura” cética ultrapasse este campo para tocar a vida prática, visto que ser cético não significa apenas compreender a multiplicidade de visões sobre a vida, mas também se lançar neste movimento de multiplicidades, aberto a novas questões e descobertas. Neste sentido, a boa vida, a vida mais elevada, para o cético, não é aquela em que normas são seguidas cegamente, mas sim aquela em que há um esforço para que se compreenda, em cada situação, o valor provável de ações e consequências¹⁰⁷.

Esta marca do ceticismo é fortemente manifestada em Nietzsche. Em sua filosofia, ele não pretendeu criar uma nova teoria do conhecimento, ou ainda estabelecer um estatuto ético normativo, mas, acima de tudo, estabelecer uma filosofia crítica, por vezes polêmica, com a intenção de denunciar o esquecimento e o apequenamento do humano em virtude de uma imagem idealizada de um agir moral superior. O objetivo nietzschiano não mais é o alcance de um "Bem supremo", meta desejada pelos dogmáticos, mas ensinar o humano a viver. Ainda, nas palavras de Verdán (1998):

Seja qual for a simpatia que eles inspiraram a Nietzsche, que os vê como "o único tipo honrado entre os filósofos" [...]. O autor de *Para além do Bem e do Mal* pretende subverter a moral tradicional e instaurar uma nova ética, fundada em valores contrários à apreciação vigente.¹⁰⁸

¹⁰⁵ LOPES, 2008, p. 23.

¹⁰⁶ MITCHESON, 2017, p. 68.

¹⁰⁷ VERDAN, 1998, p. 30.

¹⁰⁸ VERDAN, 1998, p. 54.

É bem verdade que a relação de Nietzsche com o ceticismo passa por modulações, aproximações e distanciamentos durante toda a sua vida intelectualmente ativa. Esteve o ceticismo presente na crise instaurada no jovem filólogo, no período intermediário – período genealógico – e, também, em seu período maduro, quando elabora “sua filosofia”¹⁰⁹, ocasião em que vem a público de forma mais intensa e clara o seu projeto de transvaloração de todos os valores.

Por fim, determinar a relação do pensador com o ceticismo é uma tarefa complexa e árdua. Sua discussão com o ceticismo e a influência sofrida por ele, por diversas vezes, permanece em locais áridos e rarefeitos de sua obra, diferente daquele dos grandes discursos retóricos, polêmicos e poéticos que o levaram a ser um dos filósofos mais lidos e influentes do século XX e, também, de hoje. Apesar disto, encontra-se na motivação nietzschiana a mesma busca que determinou aos céticos, ainda que, para tal, os seus desfechos não coincidam se analisados de forma apressada.

¹⁰⁹MARTON, 1993, p. 89.

CONCLUSÃO

Esperamos que nossa proposta de demonstrar a importância do debate acerca da relação entre Nietzsche e o ceticismo, na contramão dos debates tradicionais, tenha sido cumprida. Acreditamos que uma Dissertação que trata da influência do ceticismo sobre qualquer autor, no caso Nietzsche, deveria ter como princípio nada afirmar conclusivamente¹¹⁰ e, assim, não colocar encaixos a novas possibilidades de investigação. Vale aqui, porém, recordar algumas questões, no intuito de esclarecer alguns pontos, sem, claro, retomá-los.

O ceticismo tem como marca a crítica às estruturas da argumentação dogmática. A grande novidade apresentada pelo ceticismo encontra-se na forma como essa crítica foi realizada. Como se sabe, ele surge no período denominado por helenismo, no qual a filosofia se desenvolveu com vistas a metas práticas, como a busca pela *eudaimonia* e pela *ataraxia*. Esta busca, em síntese, é marca de um período histórico e não revela características apenas céticas, mas, também, de outras escolas filosóficas desta época, como é o caso do epicurismo e do estoicismo.

O grande diferencial do ceticismo durante todo o seu desenvolvimento é que ele é compreendido como uma escola que não possui dogmas que são afirmados por seus adeptos, como já advertia Sexto, no HP¹¹¹, legando sua identidade à forma como eles procederam e procedem. Ser cético muito pouco tem a ver com a defesa de uma posição unívoca frente à vida e às questões filosóficas.

Nietzsche possuiu semelhanças para com os céticos, entre elas sua posição crítica ao dogmatismo e sua pretensão universalizante de argumentos, conceitos e verdades. Como consequência disto, sua posição crítica à forma como se criou uma visão na qual a vida comum, com seus altos e baixos, alegrias e sofrimentos, foi negada em detrimento de idealizações morais que usurparam o seu valor, fixado, justamente, em um constante devir.

Apesar disto, a relação de Nietzsche com o ceticismo apresenta diversas aproximações e distanciamentos que, em certa medida, se alinham à complexidade de sua obra. Isto porque ela não possui uma organização sistemática, mas sim contradições que, em seu interior, exercem um importante papel dentro das intenções básicas de Nietzsche, que são: a negação da estrutura do pensamento filosófico ocidental e a afirmação de novos valores, agora não mais surgidos de elucubrações metafísicas, mas do próprio movimento do existir que afirma e nega constantemente e, conseqüentemente, contraditoriamente.

¹¹⁰LOPES, 2008, p. 553.

¹¹¹SEXTUS, 1997, p. 118.

Esta Dissertação gostaria de ser lida como um estudo introdutório à uma pesquisa ampla. Certamente, houve pontos insuficientes e, em decorrência disto, lacunas não preenchidas. Entretanto, espera-se que ela aponte para meandros pouco esclarecidos da obra nietzschiana a serem perscrutados.

Nietzsche é um autor de difícil acesso. Confiamos que este trabalho, ao seu final, lance algumas luzes sob a, por vezes, obscura obra de inúmeras faces deste filósofo intempestivo, que fez de sua filosofia sua vida.

BIBLIOGRAFIA

A) Bibliografia primária

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução: Rubens T. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe**. Edição: Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1986.

_____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Edição: Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

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

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Sobre verdade e mentira**. Tradução e organização: Fernando Moraes de Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução: Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. **Aurora: reflexão sobre os preconceitos morais**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.

_____. **O anticristo: maldição ao cristianismo/Ditirambos de Dionísio**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

B) Bibliografia secundária

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª. edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ABEL, G. Verdade e Interpretação. Tradução: Clademir Luís Araldi, revisão: André Luís Mota Itaparica. In: MARTON, S. (org.). **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Ijuí, 2005. (Coleção sendas e veredas. Série recepção).

ALMEIDA, R. M. **Nietzsche e o paradoxo**. São Paulo: Loyola, 2005.

ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**. v. 5, p. 75-94, 1998.

_____. Nietzsche como crítico da moral. In: **Dissertatio**. v. 27-28, p. 33-51. Pelotas: 2008.

BENTIVOGLIO, J. Cultura política e historiografia alemã no século XIX: A escola histórica prussiana e a *Historische Zeitschrift*. In: **Revista da Teoria da História**. a. 1, n. 3, p. 20-58, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/28629>. Acesso em: 20 Jul. 2019.

BETT, R. Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic. In: **Archiv für Geschichte der Philosophie**. v. 82, n. 1, p. 62-86, 2000.

BOZANI FILHO, R. **Acadêmicos versus pirrônicos**. São Paulo: Alameda, 2013.

BROBJER, T. **Nietzsche's Ethics of character**. Uppsala: Uppsala University, 1995.

BROCHARD, V. **Os cétricos gregos**. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: Edysseus Editora, 2009.

CAMARGO, G. A. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. In: **Revista trágica: estudos sobre Nietzsche**. v. 1, n. 2, p. 93-112, 2008.

DELEUZE, G. **Nietzsche**. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994.

FEILER, A. F. **Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

FOGELIN, R. J. A tendência do ceticismo de Hume. In: **Sképsis**. ano. 1, n.1, p. 99-118, 2007. Disponível em: http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2014/05/5a_tendencia_do_ceticismo.pdf. Acesso em: 28 mar. 2019.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998

FREZZATTI JR., W. A. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia**. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

GAZOLLA, R. Caminhos de Dioniso: Platão e Nietzsche (a propósito do diálogo *Symposium*). In: **Cadernos de Nietzsche**. v. 11, p. 59-85. São Paulo: 2001. Disponível em: <http://www.gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN011.59-86.pdf>. Acesso em: 04 mai. 2019.

GAZZINELLI, G. G; DIÓGENES L. **A vida cétrica de Pirro**. São Paulo: Edições Loyola. 2009.

GIACOIA JUNIOR, O. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a autossupressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997a.

_____. O Platão de Nietzsche O Nietzsche de Platão. In: **Cadernos Nietzsche**. v. 3, p. 23-36, São Paulo: 1997b. Disponível em: http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_03_02%20Giacoaia.pdf. Acesso em 24 abr. 2019.

_____. **Nietzsche**. São Paulo: Ed. Publifolha, 2000.

_____. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2013.

GUAY, R. The philosophical function of genealogy. In: PEARSON, K. A. (org.). **A companion to Nietzsche**. Oxford: Blackwell, 2006.

HADDAD, A. B. A doutrina protagórica no *Teeteto* e suas influências na composição do Ceticismo Antigo. In: **Ágora. Estudos clássicos em debate**. n. 17, p. 159-175, 2015a.

_____. O argumento do bêbado, do louco e do dormente por Platão, Cícero e Sexto Empírico. In: **Kléos**. n. 19, p. 209-225, 2015b.

HATAB, L. **Genealogia da Moral de Nietzsche**: Uma Introdução. Tradução: Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

ITAPARICA, A. L. M. **Nietzsche**: estilo e moral. São Paulo: Discurso, 2002.

JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche Biographie**. (03 vols.) Frankfurt am Main/Wien: Büchergilde Gutenberg, 1994.

JULIÃO, J. N. O sentido histórico nas fases intermediária e tardia do pensamento de Nietzsche. In: **Dissertatio**. n. 47, p. 42-67, 2018. Disponível em: <httpsperiodicos.ufpel.edu.brojs2index.phpdissertatioarticleview143648798>. Acesso em: 15 ago. 2019.

KAUFMANN, W. **Nietzsche**: philosopher, psychologist, antichrist. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KIRCHNER, F; MIICHAELIS, C; HOFFMEISTER, J. **Wörterbuch der philosophischen Begriffe**. Felix Meiner Verlag, 2013.

LANGE, F. A. **Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart**. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.

LEFRANC, J. **Compreender Nietzsche**. Tradução: Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: 2011.

LOPES, R. A. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. Tese de Doutorado em Filosofia. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

_____. A. Por que o cético não abdica da argumentação. In: **Síntese: Revista de Filosofia**. v. 33, n. 106, p. 213-228, 2010.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MARTINS, H. F. **O ceticismo nos estudos da linguagem: sobre Contra os gramáticos, de Sexto Empírico**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009.

MARTON, S. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

_____. **Extravagâncias, ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

_____. **Nietzsche filósofo da suspeita**. São Paulo: Casa da Palavra, 2010.

MESSIAS, E. R. Ceticismo e filosofia moderna: a importância da equipolência e da suspensão do Juízo. In: **Theoria**. v. 7, n. 18, p. 27-44, 2015.

MITCHESON, K. Scepticism and self-transformation in Nietzsche - On the uses and disadvantages of a comparison to Pyrrhonian scepticism. In: **British Journal for the History of Philosophy**, v. 25, n. 1, p. 63-83, 2017. Disponível em: <https://uwe-repository.worktribe.com/output/889514>. Acesso em: 12 ago. 2019.

MOLINARO, A. **Léxico de metafísica**. Tradução: Benôni Lemos e Patrizia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2000.

MONOD, G. Les études historiques en France. In: **Revue internationale de l'enseignement**. XVIII, 1889.

MONTAIGNE, M. **Essais**. Edição: Pierre Valley. Paris: PUF. 1978. 2 tomos.

NETO, F. A. J.; PASSOS, I. M. Simpatia e Altruísmo moral em David Hume. In: **Intuitio**. v. 12, n. 1, p. 1-22, 2019. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/32091/17950>. Acesso em: 02 jul. 2019.

_____. Alguns apontamentos sobre a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. In: **Sapere Aude**. v. 10, n. 20, p. 799-808, 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/21430>. Acesso em: 22 jan. 2020.

OLIVEIRA, J. R. **A solidão como virtude moral em Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2010.

OLIVERIA, L. R. G. Como ser um naturalista filosófico responsável. In: **Revista brasileira de filosofia da religião**. v. 4, n. 1, p. 09-25, 2017. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/10670/9382>. Acesso em: 09 ago. 2019.

ONATE, A. M. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. In: **Cadernos de Nietzsche**. v. 1, p. 7-32. São Paulo: 1996. Disponível em: http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_01_01%20Onate.pdf. Acesso em 15 mai. 2019.

PASCHOAL, A. E. O procedimento genealógico de Nietzsche. In: **Diálogo Educacional**, v. 1, n. 2, p. 1-21, 2000.

PENA, D. V. **Nietzsche e a crítica à metafísica: o problema da unidade**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2014.

PETTERSEN, B. B. **A narrativa neopirrônica: uma análise das obras de Porchat e Fogelin**. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

PLATÃO. Teeteto. In: **Diálogos (vol. IX)**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

POPKIN, R. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução: Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

_____. Novas considerações sobre o papel do ceticismo no Iluminismo. In: **Sképsis**. Ano 4, n.6, p. 67-92, 2011. Disponível em: http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2014/06/4novas_consideracoes.pdf. Acesso em: 31 mar. 2019.

PORCHAT, O. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Editora brasiliense, 1993.

_____. Verdade, Realismo, Ceticismo. In: **Discurso**. n. 25, p. 7-67, 1995.

_____. O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos. In: **Princípios**. v. 1, n. 1, p. 41-107, 1997.

ROBERTSON, S. Nietzsche e o valor: florescimento e excelência. In: **Cadernos Nietzsche**. v. 37, n. 1, p. 145-184, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422016v37n1sr>. Acesso em 25 ago. 2019.

SÁNCHEZ, S. Lógica, devenir, skepsis: Nietzsche y Spir. In: **Actas del congreso internacional: la filosofía de Nietzsche y su trasfondo científico**. p. 134-146, Toluca-Mérida, 2011. Disponível em: https://www.academia.edu/25987827/Conferencia_L%C3%B3gica_devenir_skepsis_Nietzsche_y_Spir_en_Actas_del_CONGRESO_INTERNACIONAL_LA_FILOSOF%C3%8DA_DE_NIETZSCHE_Y_SU_TRASFONDO_CIENT%C3%8DFICO_Toluca-M%C3%A9rida_2011_pp._134-146. Acesso em: 11 ago. 2019.

STACK, G. J. **Lange und Nietzsche, Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung**. Edição: E. Behler, M. Mortinari, W. Müller-Lauter e H. Wenzel. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

STEGMAIER, W. **Nietzsches ‘Genealogie der Moral’**. Darmstatt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

_____. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009. Organização: José Luiz Viesenteiner e André Luiz Muniz Garcia. Petrópolis: Vozes, 2013.

SEXTUS, E. **Outlines of scepticism**. Tradução: J. Annas e J. Barnes. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000.

_____. Hipotiposes Pirrônicas – Livro I. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. In: **O que nos faz pensar**, v. 9, n. 12, p. 115-122, 1997. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/130>. Acesso em: 04 dez. 2018.

SMITH, P. J. **Ceticismo filosófico**. São Paulo: E.P.U, 2000.

_____. **Ceticismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SOMMER, A. U. **Friedrich Nietzsches “Der Antichrist”**: Ein philosophischhistorischer Kommentar. Basel: Schwabe, 2000.

_____. Nihilism and Skepticism in Nietzsche. In: PEARSON, K. A. (org.). **A companion to Nietzsche**. Oxford: Blackwell, 2006.

_____. Criatividade e ceticismo em Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**. v. 1, n. 34, p. 11-31. São Paulo: 2014.

SOUSA, M. A. **Nietzsche: para uma crítica à ciência**. Paulus: São Paulo, 2011.

SOUZA, D. A. P. Hume entre o ceticismo e o naturalismo. In: **Kínesis**. v. V, n 09, p. 62-77, 2013. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/donizetesouza.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2019.

SOUZA FILHO, D. M. O ceticismo antigo: pirronismo e nova academia. In: **Revista de Ciências Humanas**. v. 11, n. 15, p. 85-95, 1994.

STROUD. B. O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. In: **Sképsis**. Ano 2, n. 3, p. 169-192, 2008. Disponível em: http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2014/05/7o_ceticismo_de_hume.pdf. Acesso em: 28 mar. 2019.

TÜRCKE, C. **O louco**: Nietzsche e a mania da razão. Petrópolis: Vozes, 1993.

VERDAN, A. **O ceticismo filosófico**. Tradução: Jaimir Comte. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998.

WEBER, J. F. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina: Eduel, 2011.

WHITEHEAD, A. N. **A ciência e o mundo moderno.** Tradução: Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.