

Nietzsche com Foucault: notas sobre conhecimento, verdade, perspectivismo e genealogia.

Nietzsche with Foucault: notes about knowledge, truth, perspectivism and genealogy.

Pablo Severiano Benevides¹; Danilo José Scalla Botelho²; Gabriela Maria de Sousa Vieira³

Resumo:

Este trabalho tem por objetivo apresentar algumas confluências entre o pensamento de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault no que diz respeito às noções de conhecimento e de verdade. Isto será feito mediante a apresentação de algumas notas para pensar um *perspectivismo antipragmatista* e uma *genealogia da mentira da verdade* como posicionamentos filosóficos que dizem respeito ao conhecimento, à verdade e à relação entre conhecimento e verdade. Compreendemos que estes posicionamentos filosóficos, embora significativos no pensamento de Nietzsche e de Foucault, não apresentam nem uma constância, nem uma coerência, nem uma hegemonia para ambos os filósofos. Entretanto, consideramos que tal genealogia e tal perspectivismo fornecem noções, elementos e movimentações filosóficas importantes para situar uma distância, por vezes insuficientemente explorada, entre o pensamento de Nietzsche e Foucault em relação a um certo horizonte filosófico pragmatista. Assim, o perspectivismo antipragmatista sinalizará três principais coordenadas: o conhecimento não possui origem (a invenção do conhecimento), o conhecimento não possui utilidade (a maldade do conhecimento) e o conhecimento não opera construindo unidades (a multiplicidade do conhecimento). Por sua vez, uma genealogia da mentira da verdade insistirá no caráter antropomórfico, metafórico e abstrato da verdade; na superposição moral entre realidade e verdade; e, por fim, na edificação e dissolução da oposição entre o mundo-verdade e o nosso-mundo – o que constitui, justamente, o ponto em que chamamos atenção para o problema do niilismo.

Palavras chaves: conhecimento. verdade. perspectivismo. genealogia.

Abstract:

This work aims to present some convergences between the thought of Friedrich Nietzsche and Foucault with regard to the notions of knowledge and truth. This will be done by presenting some notes to consider an anti-pragmatist perspectivism and a genealogy of lies of the truth as philosophical positions concerning the knowledge, the truth and the relationship between knowledge and truth. We understand that these philosophical positions, although significant in the thought of Nietzsche and Foucault, don not display a constancy neither consistency, nor a hegemony for both philosophers. However, we consider that such a genealogy and such perspectivism provide notions, elements and important philosophical movements to situate a distance, sometimes insufficiently explored, between the thought of Nietzsche and Foucault, and a certain philosophical pragmatist horizon. Thus, the anti-pragmatist perspectivism will signal three main coordinates: knowledge does not have origin (the invention of knowledge),

¹ Professor Visitante do Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Universitat de Barcelona e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil. E-mail: pabloseverianobenevides@hotmail.com

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação, área Filosofia da Educação, na Universidade Federal de Santa Catarina, SC, Brasil. E-mail: danilojsb@hotmail.com

³ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil. E-mail: gmsvieira.gabi@gmail.com

knowledge does not have utility (the evil of knowledge) and knowledge operates not building units (the multiplicity of knowledge). In turn, a genealogy of lies of the truth insist on the anthropomorphic, metaphorical and abstract character of truth; the moral overlap between reality and truth; and finally, in the construction and dissolution of the opposition between truth-world and our-world.

Key-words: knowledge. truth. perspectivism. genealogy.

1. Introdução

Em conferência realizada na Universidade McGill em abril de 1971 e transcrita sob o título *Aula sobre Nietzsche – como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade*, Foucault (2014) faz a seguinte afirmação acerca da vontade de poder:

A vontade é aquilo que diz com voz dupla e superposta: quero tanto a verdade que não quero conhecer e quero conhecer até um ponto e até um limite tal que quero que não haja mais verdade. A vontade de poder é o ponto de ruptura em que verdade e conhecimento se desatam e se destroem mutuamente (p. 197).

Tomando como mola-propulsora esta afirmação de Foucault (2014) acerca de Nietzsche, este trabalho pretende situar-se no ponto de desencaixe entre verdade e conhecimento e, a partir dele, explorar o *perspectivismo anti-pragmatista* como posição filosófica fortemente característica do pensamento de Nietzsche e Foucault. Com isso não se trata, todavia, de afirmar uma constância de tal posicionamento filosófico no decorrer da obra de ambos os filósofos e nem mesmo de advogar por uma predominância desta posição em relação a algumas outras passíveis de serem encontradas em suas obras. O objetivo será, diferentemente, dar relevo a um traço, a um movimento e a alguns elementos do pensamento de Nietzsche e Foucault que parecem ter sido obscurecidos ou postos à margem por uma certa tendência à aproximação entre o perspectivismo e o pragmatismo. Após situar esta posição filosófica em relação ao conhecimento, tal como presente em ambos os autores, este trabalho apresentará algumas notas para uma *genealogia da mentira da verdade* (Benevides, 2013) no pensamento de Nietzsche e em suas ressonâncias no pensamento de Foucault. Trata-se, portanto, de situar o perspectivismo antipragmático e a genealogia da mentira da verdade como, respectivamente, posição e atitude filosóficas fortemente assumidas por Nietzsche e Foucault em relação ao conhecimento e à verdade.

2. Notas para um perspectivismo antipragmatista

Em *Aulas sobre a vontade de Saber, A verdade e as formas jurídicas, Nietzsche, a genealogia e a história e Nietzsche, Freud e Marx*, Foucault (2014, 2011, 1988, 2008) tece importantes considerações sobre a noção de verdade em Nietzsche – em ambos os casos, considerações que nos levam da afirmação cética “a verdade não existe” para outra afirmação um pouco distinta, que dirá: “a verdade não é verdadeira”. Tomando como fio condutor esta leitura de Foucault acerca de Nietzsche, podemos sinalizar a primeira direção para um perspectivismo antipragmatista: *o conhecimento sobrevém às coisas e a verdade sobrevém ao conhecimento*. Assim afirma Foucault (2014):

A primeira desenvoltura de Nietzsche foi dizer: nem o homem nem as coisas nem o mundo são feitos para o conhecimento; o conhecimento sobrevém – precedido por nenhuma cumplicidade, garantido por nenhum poder. Sobrevém, emergindo do totalmente diferente. A segunda desenvoltura foi dizer: o conhecimento não é feito para a verdade. A verdade sobrevém, precedida pelo não-verdadeiro, ou melhor, precedida por algo que não podemos dizer nem que é verdadeiro nem que é não-verdadeiro, visto que é anterior à divisão própria do verdadeiro. A verdade emerge do que é alheio à divisão do verdadeiro (p.188).

O conhecimento sobrevém às coisas – quer dizer: não há nada na estrutura, na condição, ou na essência das coisas que prepare o conhecimento, que faça do conhecimento uma consequência previsível da natureza do mundo ou do homem, ou que ate o fio condutor entre o acontecimento do conhecimento e a origem do conhecimento. O conhecimento não tem origem e “não ter origem” significa dizer que ele vem de algo que é diferente daquilo que ele é – há, aqui, uma enorme distância em relação a qualquer tipo de empirismo, naturalismo ou geneticismo do conhecimento: ele não provém nem dos sentidos, nem da percepção, nem da associação, nem de qualquer jogo entre assimilação e acomodação; mas, ainda, também não encontra sua proveniência em qualquer tipo de racionalismo, de transcendentalismo ou de idealismo: o conhecimento não provém da razão, nem do sujeito, nem do mundo suprassensível. Isso porque o conhecimento não provém, mas sobrevém.

Temos, então, uma natureza humana, um mundo, e algo entre os dois que se chama o conhecimento, não havendo entre eles nenhuma afinidade, semelhança ou mesmo elos de natureza [...] não é natural à natureza ser conhecida (FOUCAULT, 2011, p.18).

Sobrevir significa, pois, aparecer como um desvio, emergir provocando uma diferença do plano de imersão ou, ainda, acontecer operando um divórcio unilateral e irreversível: uma vez acontecido o conhecimento, não sabemos mais o que é o não-conhecimento, nem de onde ou por que o conhecimento sobreveio. Sobrevir significa, ainda, vir de forma inesperada, vir sempre antes e sempre contra qualquer pré-visão, vir como sobra e como excesso. O mesmo é possível dizer no que diz respeito à relação entre verdade e conhecimento: a verdade sobrevém

ao conhecimento, e isto é muito diferente de dizer: “a verdade surge em decorrência do conhecimento”. Pois, aqui, não há nenhum tipo de inclinação natural do conhecimento em relação à verdade – o conhecimento não está de direito habilitado a encontrar o verdadeiro e nem a verdade é refém da promessa do conhecimento. Ao contrário, a verdade surge como um corpo estranho em relação ao conhecimento, já que o conhecimento é vontade de poder e não vontade de obtenção da verdade.

Esta ruptura com a origem – ruptura própria ao aparecimento do conhecimento – afasta todo um conjunto de problemáticas acerca da proveniência do conhecimento para dar lugar às problemáticas acerca da posição sempre singular que qualquer ato de conhecimento (provisoriamente) assume. Só podemos, portanto, falar em perspectivismo na medida em que assinalamos que não admitimos nenhum tipo de origem para o conhecimento e que este é, portanto, uma relação estratégica:

É essa relação estratégica que vai definir o efeito do conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas do caráter sempre polêmico e sempre estratégico do conhecimento (FOUCAULT, 2011, p.25).

Na primeira conferência de *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault (2011) confere uma ênfase especial ao parágrafo 333 – *O que significa conhecer. Non ridere, non lugere, nequi detestari, sed intelligere!* – do livro *A Gaia Ciência*, de Nietzsche (2012). Referindo-se ao *Tractatus Politicus* de Spinoza para lhe marcar oposição, Nietzsche (GC 333) dirá que o conhecimento não surge a partir de um apagamento dos impulsos de rir, lamentar e detestar, mas sim de uma certa ativação desses impulsos e do resultado de seu combate.

A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si* (GC 333).

Entretanto, se estas cenas de conciliação aparecem como sendo o brasão do conhecimento, elas nada mais são do que um momento transitório do processo de conhecimento. Pois o que move o conhecimento é precisamente o duelo entre esses instintos de modo que o resultado desse duelo produz algo diferente, novo e que sobrevém aos instintos – como uma faísca que surge do arranhão entre duas espadas:

É porque esses impulsos se combateram, porque tentaram, como diz Nietzsche, prejudicar uns aos outros, é porque estão em estado de guerra, em uma estabilização momentânea desse estado de guerra, que eles chegam a uma espécie de estado, de

corde onde finalmente o conhecimento vai aparecer como “a centelha entre duas espadas” (FOUCAULT, 2011, p.22).

O conhecimento conhece *contra* um mundo caótico, desordenado, desgovernado, onde nada como a verdade existe. Nietzsche (GC 109) dissera: “Guardemo-nos de dizer que há leis da natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida”. Foucault (2011) acrescentou: “o conhecimento, além de não estar ligado à natureza humana, nem mesmo é aparentado, por um direito de origem, com o mundo a conhecer” (p. 17). Ao querer imprimir unidade, sentido, ordem, lei, comando, governo e verdade ao mundo, o conhecimento, portanto, “só pode ser uma violação das coisas a conhecer, e não percepção, reconhecimento, identificação delas ou com elas” (FOUCAULT, 2011, p.18).

O segundo ponto a enfatizar em relação ao perspectivismo antipragmatista assinala que *o conhecimento é da ordem das coisas maldosas e sem nenhum propósito*. A maldade do conhecimento reside, justamente, na sua ausência de finalidade: “a maldade inútil e profanadora do conhecer, a pura transgressão do saber” (FOUCAULT, 2014, p.189). Na esteira da assunção de Deleuze (2009) de que para pensar é necessário ter má vontade, Foucault (2011) afirmará que o ato de conhecer implica em uma tentativa não de se aproximar do objeto de conhecimento e nem de constituir qualquer tipo de amor, de identificação ou de beatitude em relação ao objeto de conhecimento. Em suma, não há nenhuma *filia* que ate o conhecimento ao objeto do conhecimento. O conhecimento é, pois, uma antifilosofia:

Atrás do conhecimento, na raiz do conhecimento, Nietzsche não coloca uma espécie de afeição, de impulso ou de paixão que nos faria gostar do objeto a conhecer, mas, ao contrário, impulsos que nos colocam em posição de ódio, desprezo ou temor diante de coisas que são ameaçadoras e presunçosas (FOUCAULT, 2011, p.21).

O que singulariza o conhecimento não é, pois, nada que signifique serventia, utilidade, finalidade ou efetividade. Antes de tudo isso há uma malícia irreduzível a tais efeitos. O conhecimento opera, pois, como uma pura recusa – antes do propor qualquer coisa, antes que programar qualquer coisa, antes de precaver-se de qualquer coisa, diz o conhecimento: “não, não é assim”; “não, as coisas não são assim como parecem”; “não, deve haver alguma coisa diferente por trás disso”. Nisto constitui a maldade radical do conhecimento: a suspeita pela suspeita, paixão do conhecimento. Paixão, também do pensamento – assim como o conhecimento vem do extraconhecimento (FOUCAULT, 2014), o pensamento vem do extrapensamento.

Só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito do mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, o inimigo, e

nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa. (DELEUZE, 2009, p.202-203).

É somente quando incorporado pela moral que o pensamento passa a pensar sob a vontade de quem pensa e, também, passa a pensar sob o pano de fundo do verdadeiro – em suma: um pensamento que se identifica com a vontade de verdade. Da mesma forma, é também somente quando redirecionado às finalidades morais que o conhecimento passa a ser propositivo, programático e pragmático – enfim, que passa a ser redimensionado ao plano das coisas que ajudam, auxiliam, facilitam, conservam, asseguram, permitem. Entretanto, tudo isto constitui um desvio do conhecimento em relação ao conhecimento – tudo isto é, pois, a ação do não-conhecimento no interior do conhecimento:

Vemos abrir-se aí a possibilidade de um conhecimento que se desenvolve no espaço do segredo, do proibido, do desvelamento, da transgressão. (...) A esta profanação do conhecer para conhecer, opõe-se o conhecimento – o bom conhecimento, o conhecimento bom, o utilitário, o generoso, o conciliador, aquele que beneficia, ou seja, aquele que faz algo diferente de conhecer (FOUCAULT, 2014, p.188).

Sob esta perspectiva, é tanto equívoco afirmar que o conhecimento salta da aparência para a essência quanto afirmar que ele permanece no nível da aparência. Do mesmo modo, a oposição entre descrição e explicação perde o sentido quando se trata de discernir o que o conhecimento faz: ele nem explica, nem descreve. O conhecimento é, pois, o arrombamento da aparência e imposição de sentido – ele não rompe o plano de imanência e nem permanece onde está, ele não afunda e nem permanece no mesmo nível:

O conhecimento não é a operação que destrói a aparência; também não é o vão esforço de permanecer sempre na aparência. É o que constitui indefinidamente a novidade da aparência no avanço da aparência. O conhecimento é de fato aquilo que vai além da aparência, o que maldosamente a destrói, submete-a à tortura, arranca-lhe seus segredos. Um conhecimento que permaneça no nível do que se dá como aparência não seria um conhecimento. (FOUCAULT, 2014, p.186).

Entre o conhecimento e o conhecido não há, pois, um suporte. Não existem “condições de possibilidade” para o conhecimento justamente porque o conhecimento não antecipa esquemas gerais do fenômeno (tal como as “analogias da experiência”) no possível para pensar o real (Kant, 1996); ao contrário, o conhecimento se organiza sob estratégias reais para combater todo objeto possível. O conhecimento não conhece para o conhecido, o conhecimento conhece para conhecer e conhece contra o conhecido: “contra a doçura acolhedora do fenômeno é preciso erguer a sanha mortífera do saber” (FOUCAULT, 2014, p.186).

Portanto, primeiro ponto: o caráter perspectivo do conhecimento não deriva nem da natureza do conhecimento nem da natureza do homem (o conhecimento sobrevém); segundo

ponto: o que caracteriza o conhecimento não é a utilidade, mas a maldade da pura transgressão (o conhecimento conhece para conhecer). O *perspectivismo antipragmatista*, portanto, abstrai do conhecimento tanto sua origem quanto sua utilidade. Há, ainda, um terceiro ponto importante a sinalizar, que diz respeito propriamente à atitude genealógica adotada por tal perspectivismo e sua distância em relação a qualquer pragmática.

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (2010) compreende a genealogia como o acoplamento entre “os saberes sepultados da erudição e os saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências” (p.9). Esses saberes da erudição consistem nos saberes empoeirados, esquecidos, incorporados e vampirizados pelas unidades instituídas do saber que apresentam blocos homogêneos e convergentes de enunciados. Eles são, pois, algo muito diferente de uma *episteme*. Já os saberes desqualificados (que Foucault chamou de “saberes das pessoas”) indicam a regionalidade e particularidade de saberes que se encontram, sob a perspectiva das ciências e das grandes teorias, abaixo do limiar de legitimidade requerida por um Saber. Mas eles são algo muito diferente de um senso comum, pois não estão agrupados sob consensos, nem convivem entre si de forma harmônica e, muito menos, são isentos de relações de poder. As genealogias – insubordináveis, intempestivas e inúteis – consistem numa tática muito específica na política dos saberes: pôr em relevo a clivagem daquilo que se apresenta enquanto unidade lisa e tranquila do saber.

Essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desses saberes nas táticas atuais. (FOUCAULT, 2010, p.9).

É neste sentido que Foucault (2010) afirmará que “as genealogias são, muito exatamente, anticiências” (p.10). Isto quer dizer que as genealogias consistem na insurreição dos saberes: “não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência”. (idem). Não se trata, pois, de mostrar um fundamento mais fundamentado, uma verdade mais verdadeira ou uma precisão mais precisa. Trata-se, pois de “uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (idem). Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault (1988) marca uma diferença entre a “história dos historiadores” e a “história efetiva”, aproximando as genealogias destas

últimas e mostrando como seu trabalho consiste em seccionar extratos perdidos e englobados por uma história que só consegue pensar a diferença sob a forma da continuidade:

Ela [a história efetiva] não deixará nada abaixo de si que teria a tranquilidade asseguradora da vida e da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim milenar. Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar (FOUCAULT, 1988, p.28).

Aqui, mais uma vez, podemos perceber a enorme distância entre as genealogias e os pragmatismos e, até mesmo, as opostas direções que estes assumem. É necessário, pois, marcar a distância entre as genealogias e a dissolução de questões filosóficas ou metafísicas e uma terapêutica da linguagem que a traria de volta para o uso cotidiano (Wittgenstein, 1989); entre as genealogias e a substituição da noção mentalista ou idealista de representação para uma perspectiva que pense o conhecimento sob os termos não-agonísticos da conversação, da edificação e da solidariedade (Rorty, 1979); e, por fim, entre as genealogias e a crítica ao transcendentalismo e ao universalismo que dá lugar a toda uma semântica da partilha e da intersubjetividade, tal como encontrarmos em Dewey (1958):

Sociedade é como dissemos, muitas associações, não uma organização simples. Sociedade significa associação, reunião de pessoas para, através de inter-relações e ações, do melhor modo a levarem a efeito todas as formas de experiência, formas que ganham valor e vigor à medida que venham a ser mais e mais partilhadas (p. 200).

Isto porque as genealogias põem questões onde elas não existiam ou encontravam dificuldades em aparecer; porque as genealogias compreendem o conhecimento e o saber como aquilo que destrói, que corta, que põe à distância, que olha de longe; porque as genealogias compreendem que o conhecimento e o saber são perspectivos, oblíquos, transversais e não podem nem se referir à sociedade de um modo homogêneo ou totalizante e nem erigir de forma insuspeita promessas de melhora, de auxílio, de facilitação e de edificação.

Os três pontos acima referidos consistem em coordenadas para situar um perspectivismo que, tendo em vista a especificidade do que o singulariza em relação às suas compreensões acerca do conhecimento, do saber e da verdade, e tendo em vista ainda que essa especificidade constitui justamente a direção que mais o distancia do pragmatismo, é aqui indicado como *perspectivismo antipragmatista*. São eles: a) a ausência de origem e de natureza do conhecimento como aquilo que indica seu caráter perspectivo (a invenção do conhecimento); b) a ausência de utilidade como aquilo que indica seu caráter de pura transgressão anterior a qualquer interesse (a maldade do conhecimento); e, por fim, c) a ausência de unidades discerníveis correlata ao constante movimento de clivagem do conhecimento que indica seu

caráter político em relação à insurreição dos saberes sujeitados (a multiplicidade do conhecimento).

3. Notas para uma genealogia da mentira da verdade

Uma vez traçadas as principais coordenadas para situar o *perspectivismo anti-pragmatista* como posição filosófica de significativo aparecimento no pensamento de Nietzsche e Foucault em relação à noção de *conhecimento*, este trabalho prossegue apresentando considerações acerca da noção de *verdade* no pensamento de Nietzsche e nas apropriações dele feitas por Foucault que seguem as trilhas de uma *genealogia da mentira da verdade*.

O vínculo essencial de Foucault com Nietzsche é uma crítica da verdade compreendida do seguinte modo: qual é a “vontade” de verdade suposta por um discurso “verdadeiro” e que esse discurso só pode ocultar? Em outros termos, a verdade não supõe um método para ser descoberta, mas procedimentos, mecanismos e processos para querê-la. (DELEUZE, 2010, p. 149-150).

Tomando como impulsionadora as palavras de Deleuze (2010), o que este trabalho pretende explorar é algo um tanto distinto de uma genealogia da verdade no pensamento de Nietzsche – o que, certamente, não constituiria novidade alguma. O que ele é um pouco mais: mostrar que aquilo que uma genealogia deve acompanhar é a ocultação da verdade na vontade de verdade, bem como a dissimulação da vontade na vontade de verdade. É, então, a *mentira da verdade* que constitui, mais especificamente, o objeto de uma genealogia. Pois é somente pelo fato de ter sido inventada uma verdade que esconde a vontade de verdade; é somente pelo fato de que a verdade só pode relacionar-se com a vontade de verdade mediante ocultamentos, máscaras ou disfarces dessa vontade; é somente porque a verdade só pode funcionar apagando as pegadas de seu próprio caminhar que existe qualquer razão de ser para uma *genealogia*.

Ora, mas de onde vem, como surge e de que modo foi inventado isto que parece não vir de lugar nenhum, mas estar em todo lugar; isto que hoje chamamos de *verdade*?

Essa pergunta genealógica sobre a invenção da verdade implica em um abandono à questão lógica acerca do *valor de verdade*. Como bem percebe Mota (2007): “trata-se, portanto, não da questão do valor *de* verdade, mas sim do valor *da* verdade” (p.14). Isto quer dizer que importa, em uma genealogia da mentira da verdade, perguntar “*O que a verdade é?*” antes de perguntar “*Isso é verdade?*”. Nisto consiste precisamente a adoção de um realismo imanente: ele constitui uma tentativa de perguntar pelo *valor da verdade presente no “valor de verdade”*. Mas ele é também um ponto de recusa no que diz respeito às tentativas de estabelecer um *valor*

de verdade a partir da transcendência da verdade. É justamente esta transcendência que colocará a questão “*É verdadeiro ou é falso?*” antes de colocar a questão imanente: “*O que é a verdade?*”. Esta última questão consiste não somente em traçar os limites, mas também, ao mesmo tempo, acelerar os motores para sua ultrapassagem. *O que é a verdade?* – é esta *pergunta-ultrapassagem* que nos levará não a uma resposta única, mas a uma pluralidade de caminhos. Enquanto, todavia, acharmos que a pergunta “*O que é verdade?*” deve ser anterior à questão “*O que é a verdade?*”, ou enquanto persistirmos em crer que a segunda interrogação pressupõe a primeira, jamais chegaremos a dar sequer o primeiro passo rumo a uma genealogia da mentira da verdade.

Explorarei aqui, de forma sumária, três pontos fundamentais para esta genealogia: a) a verdade como metáfora, b) a verdade como esquecimento, c) a verdade como antropomorfismo.

Entender a verdade como metáfora constitui algo semelhante a pingar uma gota de ácido sulfúrico em uma caixa d’água. O efeito corrosivo desta assunção respingará e dissolverá qualquer utopia de que existe alguma forma mais adequada do que outra para descrever a realidade, qualquer noção de que é possível estar mais próximo ou mais distante de uma percepção fiel da realidade, qualquer ideia de que exista algo como uma intuição da verdade, qualquer entendimento de que há teorias, conjuntos de proposições ou formações discursivas mais coerentes do que outros, ou mesmo que exista alguma coisa como a verdade em si, índice de si mesma. Se esse questionamento de Nietzsche choca-se indiretamente com uma noção coerencial de verdade (Braidão, 2009; Dauer, 1974; Puntel, 1990), ele ataca diretamente o realismo transcendente e as teorias correspondencialistas e da verdade (Wittgenstein, 2001; Frege, 1978).

Em cada impressão, em cada sensação há um quê de velho nesse amor [à realidade]: e igualmente alguma fantasia, um preconceito, uma desrazão, uma insciência, um temor e alguma coisa mais contribuíram para tecê-la. Ali, naquela montanha! E naquela nuvem! O que é “real” nelas? Subtraíam-lhe a fantasmagoria e todo o humano *acréscimo*, caros sóbrios! Sim, se *pudessem* fazê-lo. Se pudessem olvidar toda a sua procedência, sua precedência, seu passado, sua pré-escola – toda a sua humanidade e animalidade.! Não existe “realidade” para nós (GC 57).

O que é *real* nas nuvens e nas montanhas é precisamente aquilo que continuaria a existir caso se pudesse *subtrair o acréscimo humano*. Certamente, muito embora seja impossível discernir uma posição definitiva, una, coesa e coerente no pensamento de Nietzsche, há toda uma tendência antirrealista em sua obra. Isto de forma alguma significa que Nietzsche negue a existência de uma realidade, mas isto significa que há um ponto de inflamação em seu

pensamento que se atualiza a todo instante: a suspeita de que *aquilo que se chama de realidade* consiste em um acréscimo humano, em uma necessidade psicológica, em um antropomorfismo. Esta posição questiona, entretanto, não todo e qualquer realismo, mas sim um *realismo transcendente*, precisamente porque é este realismo que suporá uma diferença de natureza quanto à existência: a) de *coisas duras* e imóveis, definitivamente permanentes e atemporalmente necessárias; b) de *coisas moles*, flexíveis, mutáveis, destrutíveis; e, por fim, c) demarcará a existência dessas duas coisas em oposição às *coisas que não existem*. Diferentemente deste realismo transcendente, um *realismo imanente* não suporá que existem coisas mais reais do que outras; e, ainda, não admitirá a existência de coisas não reais. Neste sentido, as *metáforas* são consideradas para Nietzsche (VM 1) como aquilo que é escondido sob o rígido edifício do que chamamos *realidade*, bem como envolvido e asfíxiado na teia de aranha resistente e flexível da *verdade*.

A coisa em si [como sendo precisamente a verdade pura e sem consequências], enquanto objeto para aquele que cria uma linguagem, permanece totalmente incompreensível e indigna de seus esforços. Esta designa somente as relações entre os homens e as coisas e para exprimi-las ela pede o auxílio das metáforas mais audaciosas. Transpor uma excitação nervosa em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem por sua vez é transformada num som! Segunda metáfora (...) Acreditamos possuir algum saber sobre as coisas propriamente, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas não temos entretanto aí mais do que metáforas das coisas, as quais não correspondem absolutamente às entidades originais (VM 1).

Somente essa invenção metafórica, entretanto, não caracteriza a verdade. É preciso que dessa invenção se tenha um esquecimento, um apagamento, uma supressão absoluta para que se possa falar em verdade. A verdade há que ser tomada, na expressão de Nietzsche (1987), como *cascas vazias*, ou como *teias de aranha*, que encontram sua resistência precisamente em sua flexibilidade. Trata-se, pois, de um entorno disforme, vazio e maleável onde, precisamente por caber qualquer coisa, nada se encaixa. Foi o esquecimento de sua invenção como instrumento para a utilidade, a sobrevivência e a conservação dos homens o que conferiu efetivamente essa espécie de *rigidez flexível*. Ela é responsável pelas características que foram conferidas à verdade: a *onipresença da verdade* (a verdade está em todo lugar), a *ausência da verdade* (a verdade não é encontrada em lugar nenhum), a *universalidade da verdade* (a verdade vem de qualquer lugar) e a *irrefutabilidade da verdade* (a verdade é indestrutível) (Benevides, 2013; Benevides e Barreto, 2015).

Ocorre, porém, que este esquecimento receberá um nome um pouco mais respeitável: *abstração*. (Ad)entrar o reino da verdade é penetrar o descaminho que segue em direção “ao país dos esquemas fantasmagóricos, ao país das abstrações” (VM 2). É adentrar o reino dos

conceitos e o cemitério das intuições (idem). Neste reino, os conceitos só podem ser apresentados como forma além de toda forma, cujo insistente movimento de omitir o particular e o real faz dele somente um “x para nós inacessível e indefinível” (VM 1). Assim, Nietzsche acentua: “A força de um conhecimento não está em seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição pra vida” (idem). Com isto, quer dizer: a força de um conhecimento não está no seu grau de verdade tal como a verdade se representa para si mesma – ou seja: *em si mesma*. Eis aqui já uma grande *mentira*. Pois a força de um conhecimento tem relação não com aquilo que ele é para si mesmo, mas com o que ele consegue incorporar, trazer para si, tocar e transformar em ou(t)ro. A *verdade* aparece como esta imensa máquina de incorporação e de fortalecimento do conhecimento.

Foi somente o esquecimento desse mundo primitivo das metáforas, foi apenas a cristalização e a esclerose de um mar de imagens que surgiu originalmente como uma torrente escaldante da capacidade original da imaginação humana, foi unicamente a crença invencível de que este sol, esta janela e esta mesa são verdades em si, em suma, foi exclusivamente pelo fato de que o homem esqueceu que ele próprio é um sujeito e certamente um sujeito atuante, criador e artista, foi isto que lhe permitiu viver beneficiado com alguma paz, com alguma segurança, com alguma lógica. (VM 1).

Para Nietzsche não há nenhum laço necessário ou irrompível entre instinto, criação, produção de metáforas e produção de verdades. A verdade não é uma fatalidade: foi inventada, abstraída e dotada de força diretamente proporcional à sua abstração, mas de modo algum isto implica dizer que toda invenção há de caminhar para a verdade como seu *fim terminal*. A metáfora pode ser liberada da verdade; e isto quer dizer: a verdade não está em tudo que se diz, na sombra de tudo o que se quer, no espectro de tudo o que se pensa. O elemento, contudo, que considero de importância fundamental, e que de certo modo incorpora os anteriores, diz respeito à significação propriamente *antropomórfica* desse esquecimento da metáfora da verdade. Em seu texto *Sobre a Verdade e a Mentira num sentido Extramoral* isto já é indicado nos seguintes termos:

Se alguém esconde algo atrás de uma moita e depois procura exatamente nesse lugar acabando por encontrá-la aí, não há nenhum motivo para a glorificação dessa procura e dessa descoberta. Mas é todavia isso o que ocorre com a procura da verdade no domínio da razão. Quando dou a definição de mamífero e quando, depois de ter examinado um camelo, declaro: eis aqui um mamífero, isto é certamente uma verdade que vem à luz, mas o seu valor é limitado; quero dizer com isso que ela é em tudo uma declaração antropomórfica e que não contém qualquer coisa que seja verdade em si, real e universal, independente do homem (VM 1).

Em Fragmentos Póstumos, especialmente nos dos anos 1887 e 1888, Nietzsche insistirá em duas características fundamentais da vontade de verdade: trata-se de uma das principais formas assumidas pela vontade de potência e, ao mesmo tempo, de uma vontade de

conservação, de estabilização, de duração. Essa força constitui algo semelhante a uma profissão de fé: *ter por verdadeiro, considerar como verdadeiro, acreditar ser verdadeiro*. É esta fé que torna as coisas *duráveis*: tanto duras, como permanentes.

Que seja necessário existir uma quantidade *de fé*; que seja necessário [que] possamos julgá-la; que falte a dúvida a respeito dos valores essenciais: são condições primárias de tudo quanto é vivo e da vida de tudo o quanto é vivo. Logo, é *necessário* que algo seja considerado como verdadeiro – mas tal não implica *absolutamente* que seja verdadeiro (FP 1887, 9[38]).

O que está em jogo aqui é a “*utilidade da conservação* – e não qualquer necessidade abstrata e teórica de ser enganado” (FP 1888, 14[122]). Esta necessidade abstrata de não ser enganado será o momento de moralização da vontade de verdade, momento em que a verdade deixa de ser vista sob o prisma das necessidades humanas que levaram à sua invenção. Mas gostaria de destacar, no trecho supracitado, duas atitudes tomadas por Nietzsche (FP 1887, 9[38]): a) é necessário aplacar a dúvida com a fé para a manutenção da vida – isto é a força de *tomar algo por verdadeiro*; b) esta necessidade não implica que aquilo em que se acredite seja *absolutamente verdadeiro*.

Sob pena de prosseguir essa exposição tropeçando em uma série de ambiguidades e mal-entendidos, que antes fazem o pensamento perder a força do que lhe dar uma direção, é importante efetuar uma divisão entre dois usos marcadamente distintos do termo *verdade* no pensamento de Nietzsche. Podemos perceber o forte traço que separa, diferencia e opõe esses dois usos do termo *verdade* na seguinte passagem:

A coação subjetiva que impede de contradizer é uma coação biológica: o instinto de utilidade que há em concluir assim como concluímos tornou-se, para nós, uma segunda natureza, *somos* quase esse instinto. Mas, que ingenuidade querer extrair daí a demonstração de que possuímos uma verdade em si! O fato de não ser possível a contradição é prova de uma incapacidade, e não de uma “verdade”. (FP 1888, 14[152]).

(...) O *mundo imaginário* do sujeito, da substância, da “razão” etc., é *necessário*: há em nós uma potência ordenadora, simplificadora, que falsifica e separa artificialmente. “Verdade” é a vontade de tornar-se senhor da multiplicidade das sensações (FP 1887, 09[189]).

Assim, podemos efetuar agora uma divisão entre dois usos do termo verdade:

- a) *Verdade* – a *verdade em si*, a *verdade independente de nós*, a *verdade absoluta*. Ou simplesmente a *verdade*.

- b) *Verdade* – aquilo que é tomado por verdadeiro: um instinto de conservação, de duração, de ordenação, uma necessidade humana, a mais importante expressão da vontade de potência. Mas também, simplesmente, *verdade*.

Neste sentido, Nietzsche afirma de formas distintas que, pelo fato de termos inventado qualquer coisa como uma verdade, isto não significa que aí exista a verdade. Trata-se de um aparente paradoxo: de uma invenção que não inventa aquilo que inventa. Pois não podemos concluir, da existência da verdade (b), a existência da verdade (a); nem da necessidade da verdade (a) a necessidade da verdade (b). Quer dizer: não é possível passar de um uso do termo verdade ao outro. Assim, essa *verdade-mentira*, objeto da genealogia, pode aparecer sob duas formas distintas:

- I. Quando acreditamos estar de posse de uma verdade em si, nas circunstâncias em que possuímos tão-somente uma necessidade de duração e conservação que chamamos de verdade.
- II. Quando acreditamos que a verdade, por aquilo que ela é si mesma, possa nos trazer qualquer efeito de duração, estabilidade, afirmação, segurança ou felicidade – o que também chamamos de verdade.

Temos aqui, todavia, duas verdades? Temos só uma, nomeada de diferentes formas? Ou, ainda, temos efetivamente múltiplas verdades? Para dar prosseguimento a essa exposição, visualizemos um pouco mais de perto o princípio de não-contradição.

Ou por ele [*principium contradictionis*] afirmamos algo que concerne à realidade, ao ser, como se já tivéssemos conhecimento deste por outros meios: quer dizer, que não podemos emprestar-lhe atributos contrários, ou então a proposição significa que não devemos emprestar-lhe atributos contrários. Neste caso, a lógica seria um imperativo não para o conhecimento verdadeiro, mas para fixar e acomodar um mundo que devemos chamar de verdadeiro. (...) O princípio não contém, portanto, um *critério de verdade*, mas um *imperativo* ao tema do que *deve* passar por verdadeiro (FP 1887, 9[97]).

O que significa dizer que *não podemos* afirmar A e não-A simultaneamente? “*Não podemos afirmar isto*” significa, aqui, que isto não é possível, que não acontecerá sob hipótese alguma, que não conseguirá se efetivar ou se sustentar em seu ato, que mesmo que se faça, isto não será *realmente* ou *verdadeiramente* feito? Com o enunciado “*não podemos afirmar isto*” se quer dizer, diferentemente, que não devemos fazer isso, que isso nos é vedado, que isso não

temos permissão para isto, que isto é proibido para nós? Ou – o que é ainda diferente – “*não podemos afirmar isto*” indica tão-somente algo que não é realizável tendo em vista o aspecto singular de nossa constituição enquanto humanos, de nossa limitação, de nossa estrutura própria de seres pensantes? Em síntese: trata-se de uma afirmação que indica uma *impossibilidade*, uma *proibição* ou uma *incapacidade*? Penso que este seja o questionamento que interessa ao pensamento de Nietzsche.

Ora, o que tais fragmentos póstumos de 1887 e 1888 nos levam a concluir é que, para Nietzsche, o princípio de não-contradição diz respeito, antes de mais nada, a uma *proibição* – e que o esquecimento e o fortalecimento desta proibição reside precisamente no fato de que faz de nossa contingente incapacidade (advinda desta proibição) uma necessária impossibilidade. Essa força-fé na lógica, entretanto, não é autônoma: ela está ancorada em uma força-fé na realidade. Há aqui o que Nietzsche referiu como o reinado de um “grosseiro preconceito sensualista que deseja que as sensações nos indiquem *verdades* quanto às coisas” (FP 1887, 9[97]). É isto que dará as condições de abstração da lógica em termos de *A* e *não-A*: não podemos afirmar de um objeto que ele é, ao mesmo tempo, duro *e* mole, quente *e* frio, escuro *e* claro. Podemos, todavia, afirmar que um objeto é áspero e azul, liso e frio, colorido e frágil, quente e rígido. Mediante isto, lança-se a seguinte questão: como saber se *B* é um *não-A*? Sobre isto, convém prestarmos atenção à curiosa passagem da obra *Psicologia da Inteligência* de Piaget (1983), cujo alcance filosófico pode nos permitir desdobrar melhor a relação entre a força-fé na lógica e a força-fé na realidade.

O princípio de contradição limita-se a impedir a afirmação e negação simultâneas de certo aspecto dado: *A* é incompatível com *não-A*. Mas, para o pensamento efetivo de um sujeito real, a dificuldade começa quando ele indaga se tem o direito de afirmar ao mesmo tempo *A* e *B*, porque jamais a lógica prescreve diretamente se *B* implica ou não *não-A*. O conceito não passa de um esquema de ação ou de operação, e é ao executar as ações que engendram *A* e *B* que se há de verificar se são compatíveis ou não (PIAGET, 1977, p.40).

Assim, há no princípio lógico e moral que proíbe a afirmação simultânea de *A* e de *não-A* uma série de pressupostos “sensualistas” e “grosseiros” que sempre estarão a dizer – com base na *realidade mesma* – se *B* é *A* ou se *B* é *não-A*. Ou, se quisermos, uma série de forças-fés que atuarão para que incluamos uma realidade *B* em um conceito em afinidade ou em repulsão a *A*. Assim, para que haja uma *força-fé na lógica*, é necessária, antes, uma *força-fé na realidade*.

A “coisa” é a verdadeira base de *A*; nossa *fé nas coisas* é a condição primeira para a fé na lógica. O *A* da lógica é como o átomo de uma reconstituição da “coisa”... Por não compreendermos e por fazermos da lógica um critério do *ser verdadeiro*, estamos

de antemão em caminho de considerar como realidade todas essas hipóstases; substância, atributos, objeto, sujeito, ação etc.: quer dizer, conceber um mundo metafísico, um “mundo-verdade” (mas este é uma repetição do mundo das aparências). (FP 1887, 9[97]).

É, portanto, desta força-fé na realidade que se alimentará a vontade de verdade. Não raro, portanto, identificarmos o *verdadeiro* com o *real* – o que decorre tão-somente da necessidade de *nitidez*. Aquilo que é mais nítido é tomado como o verdadeiro e o real; a prova de verdade encontra-se inteiramente dependente dos critérios de clareza e distinção – assim dizemos: ‘vejo claramente, percebo nitidamente, penso sem deparar-me com nenhuma dúvida: logo, *é verdade!*’. Aí reside, pois, um profundo trabalho de esquecimento que nos impossibilitou de perceber o grau de grosseria, estupidez e bestialidade do preconceito mais corrosivo para o pensamento. Trata-se da identificação entre a *facilidade* e a *verdade*. O mais fácil, o mais direto, o que chega de imediato, o que não tem rodeios, o que se deixa ver por inteiro e sem interrupções, o que aparece de forma clara, o que não requer esforço, o que não demanda um trabalho, o que não resiste, o que não faz problema ao pensamento – em suma, o que adequa, acomoda e simplifica, pois bem, tudo isso será da ordem do *verdadeiro*.

O principal problema desta superposição entre o *verdadeiro* e o *fácil*, para tais fragmentos póstumos de Nietzsche, não é, todavia, de ordem teórica. Essa identificação é coincidente com toda uma moralização da verdade, com a suposição de que existe qualquer coisa como uma vontade que não quer outra coisa que não a verdade mesma. É aí que há um engano, todavia não um engano útil, necessário e mantenedor da vida, mas sim um engano moral. É justamente mediante esse *erro moral* que o tiro sai pela culatra, que é chocado o ovo da serpente, que o monstro recém-nascido ganha asas potentes e ávidas para os voos mais audazes.

A intenção era enganar-se de uma maneira útil; o meio era a invenção de fórmulas e de sinais pelos quais se pudesse reduzir a multiplicidade acabrunhante a um esquema útil e manuseável. Mas, ai!, agora fez-se entrar em cena uma *categoria moral*; nenhum ser quer enganar-se, nenhum ser deve enganar-se – portanto há uma vontade do verdadeiro (FP 1888, 14[153]).

Aqui encontramos novamente em Nietzsche todo um material lapidado por Deleuze (2009), em sua obra *Diferença e Repetição*. “Nenhum ser deve”, “ninguém quer”, “todo mundo sabe que”, “ninguém pode”, “todo mundo deve” – todos esses ecos de uma esclerose moral que constitui a matéria espectral da *Imagem do Pensamento*. Ora, se podemos dizer que essas afirmações morais são inteiramente *abstratas* (pois não se referem ao pensamento *de fato*, mas sim *de direito*), será precisamente o esquecimento dessas abstrações que fará desses enunciados morais coisas *duráveis*, *evidentes* e *concretas*. Por um golpe rasteiro, entretanto, o que será

tomado como abstrata é toda uma crítica à moral e à transcendência, tal como feita por autores como Nietzsche, Deleuze e Foucault. Isto porque a dureza durável, a evidência inobscurecível e a concretude inquebrantável dessa abstração moral constituirão a matéria-prima para que seja forjado um conceito de *realidade*. A realidade, então, passa a ser uma categoria moral. O que é a realidade? Bom, aqui não há outra resposta: *a realidade é aquilo que todo mundo sabe o que é; a realidade é aquilo que ninguém pode negar*. É isso que Nietzsche considerou como a maior fatalidade e grosseria que já se acometeu sobre o nosso mundo: a edificação de um mundo-verdade identificado moralmente com a realidade.

O mundo-verdade, para o qual se busca o caminho, não pode estar em contradição consigo mesmo, não pode mudar, não pode tornar-se, não tem origem nem fim. Foi o mais grosseiro erro que se cometeu, a verdadeira fatalidade do erro sobre a terra; nas formas da razão acreditaram encontrar um critério de realidade, quando apenas tinham nessas formas um meio para se tornarem senhores da realidade a fim de *se equivocarem* com a realidade de forma inteligente. Eis que o mundo tornou-se falso, exatamente devido aos critérios que *constituem sua realidade* – a mutação, o devir, a multiplicidade, os contrastes e as contradições, a guerra (FP 1888, 14[153]).

Assim, *a realidade* passa a ser aquilo que nega o *nosso mundo*.

Ora, mas que mundo-realidade é esse que nega o nosso-mundo? Esse mundo é precisamente o mundo-verdade – e o mundo-verdade é, também, o *outro mundo*. Enquanto *outro*, ele é algo diferente de *este*; enquanto *mundo*, ele é diferente de *nada*. Segundo Nietzsche, todavia: “a oposição entre o mundo-aparência e o mundo-verdade reduz-se à oposição entre o ‘mundo’ e o ‘nada’” (FP 1888, 14[184]). Resta vazio a nós, todavia, qualquer critério que possa distinguir esses dois mundos: logo, se a crítica faz tombar o mundo-verdade, igualmente dissolverá o mundo-aparência. Temos, portanto, tão-somente o *nosso mundo*, que é exatamente *este mundo*: “não possuímos categorias segundo as quais possamos separar o mundo-verdade do mundo-aparência. (Poderia, no entanto, existir apenas um mundo-aparência, mas esse seria tão-somente o nosso mundo aparência)” (FP 1888, 14[103]).

Se há um antropocentrismo no pensamento de Nietzsche, tal como já argumentara Heidegger (2007), esse antropocentrismo deverá estar a léguas daquilo que os *realistas transcendentistas* chamam, de um modo um tanto impreciso e impensado, de *antirrealismo*. Pois, se em Nietzsche não há o mundo-verdade, o mundo-aparência e nem o outro-mundo, é precisamente porque há somente o *nosso mundo-verdade*, o *nosso mundo-aparência* e, por fim, o *nosso outro-mundo*. O “*nosso*” não faz referência à questão ascética pela dependência da existência do mundo em relação à nossa linguagem, à nossa lógica, ou aos nossos esquemas conceituais. Encontramos esse tipo de questão em filósofos contemporâneos como Wittgenstein, Habermas, Putnam, Dummett, Kripke etc. Para Nietzsche (FP 1888, 14[103]),

contudo, o *nosso* não se refere tanto à *relação lógica de dependência de existência* quanto à *relação de dominação efetivamente existente*. É “nosso” aquilo que *dominamos*, não aquilo que *existe por causa de nós* – o que constituem assunções inteiramente diferentes.

Tendo feito esses esclarecimentos, é possível indagar: por que o mundo-verdade não é considerado o *nosso mundo*, mas sim o *outro mundo* (que não é nosso)? Segundo Nietzsche (FP 1887, 8[2]), isto já seria um signo de algo como uma decadência, uma incapacidade de autoafirmação: um povo orgulhoso de si, convicto de suas próprias ideias, alegre com suas conquistas e feliz com sua vida não haveria de reconhecer qualquer coisa como verdadeiro em *outro*. Nietzsche já notara todo o sofrimento que ainda treme na frieza dos silogismos lógico-metafísicos em torno do mundo-aparência e do mundo-verdade. Eis aqui sua *Psicologia da Metafísica*:

Este mundo é aparente: *logo* existe um mundo-verdade; este mundo é condicionado: *logo* existe um mundo absoluto; este mundo é cheio de contradições: *logo* existe um mundo sem contradições; este mundo está em seu devir: *logo* existe o mundo que é. (...) Se A existe, necessariamente existe sua ideia contrária, B. É o *sofrimento* que inspira essas conclusões (FP 1887, 8[2]).

Trata-se, portanto, não de um *outro mundo* = *x*, um outro mundo indeterminado, qualquer, que aponte novas possibilidades ainda inusitadas, inimaginadas e não vividas. Se o mundo-verdade é o outro mundo porque não é o nosso mundo, o outro mundo é o mundo-verdade porque não é um *mundo qualquer* = *x*. Neste sentido, podemos pensar, a partir destes póstumos de Nietzsche, alguns ganhos que obtemos ao erigir o mundo-verdade como o *outro mundo desconhecido* e o mundo-aparência como *este mundo conhecido*.

- 1 *O conhecimento deste mundo: este mundo já é conhecido!* Não mais nos surpreendemos com o que nos espera, pois já traçamos suas rotas, já escavamos suas terras, já navegamos por seus mares, já conhecemos os passos dessa estrada e sabemos aonde darão. A experiência desentortou os labirintos que sempre nos levaram aos descaminhos errantes: sabemos agora por onde andar!
- 2 *O mundo-desconhecido: o mundo-verdade é um mundo desconhecido!* Não é *este mundo* que já conhecemos e dele já estamos cansados, exaustos e fatigados: o mundo-verdade é o mundo da surpresa e do encantamento, o mundo que se alimenta e se desenha como miragem pela nossa sede de aventura! Ele é o inexplorado, o intocado, o radicalmente outro, o que não sabemos o que é!

- 3 *O mundo-utópico*: este lugar desconhecido e inexplorado constitui precisamente o território sobre o qual podemos projetar nossos sonhos, nossos desejos e nossas vontades que encontram obstáculos cuja força nos deixa por vezes tão impotentes *neste mundo*. Mas temos agora o mundo da esperança e da promessa! Este é também o mundo da verdade! Não desistamos: há um lugar que não sabemos qual é, mas é porque existe este lugar que sabemos o que fazer!
- 4 *O não-mundo*: por fim, quando a fadiga infinita, o cansaço sem tréguas, a angústia sem morada, desesperança sem lar e o desespero sem par não forem aplacados por todos esses princípios ortopédicos, ainda temos uma espécie de extrema-unção – a verdade não está no mundo, a verdade nunca esteve no mundo, a verdade só reside fora do mundo! Que alívio: o mundo é uma mentira! A verdade não é o mundo, *a verdade é o não-mundo*.

Todas essas seduções do mundo-verdade, sob a forma das 4 proposições acima mencionadas, podem, contudo, ser desfeitas uma a uma. Isto não porque se possa apresentar um conceito de verdade distinto dele, mas por aquilo que o próprio mundo-verdade também contém em si. É, pois, justamente esse jogo de edificação e dissolução do mundo-verdade como mundo-outro e mundo-desconhecido que uma genealogia da mentira da verdade deve pôr em relevo:

1. *Não conhecemos este mundo*: precisamos, para isso, de uma série de instrumentos que nos permitam alcançar a verdade, já que a possibilidade do erro, do engano e da ilusão sempre está presente neste mundo.
2. *O mundo-verdade não é o desconhecido*: todos nós queremos a verdade, temos a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso, ou uma intuição acerca do que a verdade é, a verdade é o mais fácil, aquilo que é mais nítido em nós, aquilo que vemos com clareza, aquilo que ninguém pode negar.
3. *O mundo-verdade não é o mundo-utópico*: a verdade mesma é desinteressada – não há providência pré-ontológica e pré-ética que situe a verdade em afinidade natural com o mundo, ou como algo que causará necessariamente o bem. A verdade não depende da esperança que o sofrimento humano transforma em promessa.

4. *O mundo-verdade não é um não-mundo*: a verdade é precisamente o que é mais real; ou, ainda, ela é o todo do mundo. Ela é o mundo tal como ele é verdadeiramente, o mundo tal como mundo. Ao contrário: o erro, a mentira, a ilusão é que constituem irrealidades, negações, ausências. É a não-verdade que é o não-mundo.

Em síntese: há toda uma impotência para criar que encontra na vontade de verdade a matéria prima para a construção do *outro mundo*. Não há outro mundo. E por “não há outro mundo”, devemos entender algo inteiramente diverso da afirmação de que há uma coisa que não existe, ou que não é real (o “outro mundo”) – o que constituiria uma pedra de escândalo para um realismo imanente. Portanto, estaríamos longe de compreender a crítica de Nietzsche ao “outro mundo” caso a compreendêssemos como uma forma de niilismo. Ora, o próprio Nietzsche nos dá uma definição absolutamente clara do niilismo: “o niilista é o homem que julga que o mundo, tal como é, não deveria existir, e o mundo, tal qual deverá ser, não existe” (FP 1887, 9[60]). O niilista, para Nietzsche, é aquele que, por alguma razão, não investe uma força-fé em coisa alguma. Isto, contudo, poderá ser sinal tanto de uma força crescente quando de uma fraqueza crescente. Temos, portanto, dois tipos de niilismo.

- 1) *Niilismo fraco*: uma incapacidade de crer, uma incredulidade como falta de investimento, uma preguiça no engajamento, um relaxamento das forças.
- 2) *Niilismo forte*: uma vontade que não tem mais necessidade da crença para se afirmar, um querer que afirme a si mesmo sem que precise interpretar, compreender ou dar sentido às coisas.

Assim escreve Nietzsche:

Aquele que não é capaz de pôr sua vontade nas coisas, que é sem força de vontade, sabe pelo menos dar um sentido às coisas, isto é, à crença de que elas encerram uma vontade. É uma medida para indicar o grau de força de vontade, o saber até que ponto podem as coisas carecer de sentido para nós, até que ponto suportamos viver num mundo sem sentido (FP 1887, 9[60]).

Conforme referido anteriormente, a vontade de verdade constitui uma impotência para criar: mediante a afirmação de que o mundo que deveria ser (ou que deverá ser) já é e já está aí, a vontade que move esta afirmação ausenta-se da *criação* do mundo e age tão-somente em sua *antecipação*. Há um niilismo aí na medida em que se assume que este mundo não deveria existir. Talvez seja possível afirmar, porém, que há também um niilismo em uma crítica à

vontade de verdade tal como empreendida por Nietzsche, na medida em que esta diz que o mundo tal como deverá ser, ou tal como deveria ser, não existe. É, portanto, na tênue fronteira entre o distanciamento a esta primeira forma de niilismo e a aproximação à segunda que se move a genealogia da mentira da verdade.

Referências Bibliográficas:

BENEVIDES, P. S. **O dispositivo da verdade: uma análise a partir do pensamento de Michel Foucault**. 2013. 510f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013.

BENEVIDES, P. S. B.; BARRETO, D. R. D. Foucault e a genealogia da verdade: notas sobre a onipresença, a irrefutabilidade, a ausência e a universalidade da verdade. **Lampejo**, Fortaleza, v. 1, p. 140-165, 2015. Disponível em: < http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-6/Volume%2006_Lampejo_12_2014_Oswald/Publica%C3%A7%C3%A3o/02_Artigos/Artigo%206_Pablo%20Severiano_140%20a%20165.pdf> Acesso em: 28 set. 2015.

BOTELHO, Danilo J.S. **‘Espírito livre’ em Nietzsche: um logos sofista?** – Nova diagnose e destino à verdade. 2014. 122f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2014.

BRAIDA, C. R. Sobre a versão coerencial da noção da verdade. In: **Peri**, Florianópolis, v.1, n.1, p.83-103, 2009.

DAUER, F.W. In defense of the coherence theory of truth. In: **The Journal of Philosophy**, Nova York, v. LXXI, n.21, p.791-811, 1974.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: ed. 34, 2010.

_____. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: ed. Graal, 2009.

DEWEY, J. A. **A Filosofia em Reconstrução**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958. (Trad. Eugênio Marcondes Rocha)

FOUCAULT, M. **Aulas sobre a vontade de saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. Nietzsche, Freud e Marx. In: _____. **Ditos e Escritos: Vol. II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 40-55.

_____. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2011.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.15-38.

_____. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FREGE, G. Sobre sentido e a referência. In: _____. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Cultrix/USP, 1978. p. 59-86

HEIDEGGER, M. **Nietzsche I**. São Paulo: Forense, 2007.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MOTA, Thiago. **Perspectivismo e Agonismo: Nietzsche sobre Verdade e Poder**. 2007 Xf. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

NIETZSCHE, F. Fragmentos Póstumos 1885-1887: volume VI. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. Fragmentos Póstumos 1887-1889: volume VII. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma Filosofia do Futuro**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

_____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Herausgegeben (KSA)** von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München; Berlin; New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

_____. Sobre a Verdade e a Mentira no sentido Extramoral. Em: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

PIAGET, J. **Psicologia da Inteligência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. p.193. (Trad. Antonio Trânsito; revisão César Ribeiro de Almeida).

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.