

A VONTADE DE VERDADE COMO VONTADE DE CRER

ABORDAGEM A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA NIETZSCHIANA¹

Flávio Augusto Senra Ribeiro²

Roberto Lúcio Diniz Júnior³

Resumo: O artigo desenvolve, segundo a perspectiva nietzschiana, uma abordagem sobre a relação entre vontade de verdade e vontade de crer. Na primeira parte, procura-se pensar o valor do transitório, do passageiro, do temporário, tomando a filosofia de Nietzsche como uma provocação para problematizar a valoração do efêmero. Na segunda parte, aborda-se a questão de certa valoração do mundo condenado por uma metafísica de negação da vida. Na terceira parte, desdobra-se o sentido da vontade de crer como vontade de verdade nos âmbitos da filosofia, da ciência e da religião. Por fim, o artigo centra-se nas razões que, segundo Nietzsche, mantêm o homem na estrutura da crença. **Palavras-chave:** Nietzsche. Vontade de crer. Vontade de verdade.

The will to truth as will to believe: Approach from a nietzschean perspective

Abstract: This article develops, according to the Nietzschean perspective, an approach to the relation between the will to truth and the will to believe. First of all, this work seeks to think about the value of the transient, the momentary, the temporary, taking Nietzsche's philosophy as a provocation to put in doubt the valuation of the ephemeral. Secondly, it discusses the question of a certain valuation of the world condemned by the metaphysics of life denial. Thirdly, it is developed the sense of the will to believe as the will to truth in the philosophy, science and religion fields. Finally, this article is focused on the reasons which, according to Nietzsche, keep the human being in the structure of belief.

Keywords: Nietzsche. Will to believe. Will to truth.

¹ O artigo é resultado parcial da pesquisa intitulada *Nihilismo e Religião*, desenvolvida no âmbito do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, linha de Pesquisa Razão, Religião e Contemporaneidade, que foi financiada pelo Edital MCT 03/2008. O texto é fruto da relação de orientação entre os autores. O artigo foi recebido em 18 de julho de 2011 e aprovado por parecerista *ad hoc* mediante parecer de 25 de agosto de 2011.

² Doutor em Filosofia (Universidade Complutense de Madri, 2004) e mestre em Ciência da Religião (Universidade Federal de Juiz de Fora, 1998). Chefe do Departamento de Ciências da Religião, coordenador e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas. flaviosenra@pucminas.br

³ Mestre em Ciências da Religião (PUC-Minas, 2010). Professor no Colégio Padre Eustáquio e no Colégio Sagrado Coração de Maria em Belo Horizonte/MG. Realizou seu mestrado em Ciências da Religião na PUC-Minas com o apoio da FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais. rdiniz.jr@uol.com.br

Introdução

O artigo tem como ponto de partida e provocação alguns aspectos do pensamento de Friedrich Nietzsche. Interessa-nos, em princípio, o diagnóstico do filósofo sobre o problema do niilismo e sua relação com a concepção de mundo produzida pelo discurso religioso, filosófico, científico e artístico que, segundo o filósofo, está caracterizado pela matriz denominada cristã e ascética.⁴ A investigação debruça-se sobre certos fragmentos de um pensamento que nos conduz pelo questionamento da verdade da vida concebida como *vontade de poder*. Para que se tenha conhecimento do espectro desse problema, o tipo de questão que aqui se pretende desenvolver está circunscrito pelo perguntar sobre a *vontade de crer*. Tal problema implica um diálogo entre filosofia, teologia e ciência.

Para além dessa delimitação, a modo de propedêutica, por um lado, cabe notar que o filósofo em pauta tem sido abordado por distintos comentadores, vinculados a variadas escolas de interpretação, o que implica ainda variadas perspectivas de leitura de seu pensamento. Além disso, por outro lado, tampouco pode faltar a compreensão acerca dos avanços que atualmente colaboram para a minimização de qualquer pretensa afirmação sobre o pensamento do filósofo em sua produção filosófica. Por fim, com este trabalho sobre “*a vontade de crer como vontade de verdade*” se pretende pensar o valor do transitório, do passageiro, do temporário, tomando a filosofia de Nietzsche como uma provocação. Contudo, pelo pensar provocador desse caráter do mundo, evita-se, a princípio, a dualidade com o permanente como sua oposição. A afirmação do devir como o modo próprio de nomear o ser em Nietzsche nos impede de, por si, problematizar essas categorias como dualidades. Quando resta apenas o mundo, não mais aparente e verdadeiro, conforme expresso em *Crepúsculo dos Ídolos*⁵, só resta pensar o que é como trânsito, fluxo, movimento, contínuo vir a ser de forças em confronto.

Pensar a partir de Nietzsche não é tarefa que se pretenda fácil. Após o filósofo do Zarathustra, a tarefa filosófica passa a habitar o lugar próprio de um para além do bem e do mal. Essa é uma meta que se deve construir no ultrapassamento de uma metafísica centrada no princípio da identidade, da permanência e da unidade do ser. Essas são condições para uma revigorada crítica da cultura tendo em vista um novo projeto de humanidade e de novas metas para a terra, ou seja, tomar a terra como meta. Desumanizar o cosmo e naturalizar o humano já era anunciado em *Humano, demasiado humano*⁶. Eis um campo de batalha no qual não cabe mais nem o dogmatismo de verdades metafísicas ao modo substancialista nem o recurso

⁴ Veja-se sobre esse tema o artigo intitulado *Entre o trágico e o ascético*. In: **Horizonte Teológico**, Belo Horizonte, n. 8, 2005.

⁵ NIETZSCHE, F. *Götzen-Dämmerung*. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 6.

⁶ NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches*. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 2.

apressado aos relativismos. O campo do aberto pela filosofia perspectivista nietzschiana é aqui reconhecido como o lugar apropriado dessa tensão filosófica. Nesse espaço vital, no qual mundo e liberdade confluem, a verdade pode ser vivenciada como o *perigoso talvez*, condição ímpar pela qual o amante da sabedoria pode de novo encontrar um mar aberto para a aventura do conhecimento.

O filósofo, como todo animal-humano⁷, é ponte. Esse estar a meio caminho, o próprio de ser uma transição, um estar entre, é a situação efetiva de nossa condição mundana. Trata-se do modo apropriado em que o devir afeta e constitui o todo existente e, como tal, obriga a compreensão de que a verdade do mundo implica o pensamento sobre a transitoriedade do real, do vital, do mundano e do existente. Enquanto uma corda estendida sobre o abismo, seja este humano um filósofo, um cientista, um artista ou um sacerdote, recorde-se que de um lado está o animal e, de outro lado, está a promessa do ultrapassamento. Nessa expectativa do futuro se encontra a humanidade que se espera gestar. O caminho dessa gestação deve tornar os homens capazes para formar uma humanidade decidida para o amor mais terrível, o mais complexo e altivo que jamais foi plenamente vivenciado. O amor ao efêmero, como amor radical ao mundo, o amor que toma a terra como meta, foi, até então, um amor negado. O amor ao efêmero é o projeto que, na perspectiva da *vontade de poder*, esse nome que o filósofo usou para conceber a vida, vem sendo proibido e adiado, graças ao filósofo, ao artista, ao positivista, ao idealista, aos crentes ascéticos de todas as correntes e tradições.

O efêmero é o peso mais leve, porém se transforma no fardo pesado quando a necessidade de segurança e de permanência se toma como a vontade dominante. O efêmero atesta que não há realidade que não seja tocada pela transitoriedade, pela radical imanência e finitude. O acontecimento desse modo de constituição do todo é o devir. O mais sólido que possa ser pensado se evidencia como fugidio. Tal é o pensamento que emana da expressão tão próxima do fatídico diagnóstico: “também os deuses apodrecem”⁸, tal como expresso no parágrafo 125 de *A Gaia Ciência*⁹.

1. A respeito de certa valoração mundo

O filósofo é um educador no seu tempo. Nosso tempo vive e sofre o *pathos* da angústia da aceleração do tempo e das experiências. A finitude, ao mesmo tempo em que é celebrada, é também negada ou, ao menos, ocultada. A relatividade dos

⁷ Veja-se sobre esse aspecto o que afirma o filósofo sobre o homem no Prólogo de seu *Assim falou Zaratustra*. Segundo o pensador, “*Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, ein Seil über einem Abgrunde*”. NIETZSCHE, F. Also sprach Zaratustra. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 4, p. 16.

⁸ “– auch Götter verwesen!” NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 3, p. 481.

⁹ NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 3.

valores, por quatro séculos, vem chegando ao seu ponto de decisiva completude. Relações humanas, interpessoais ou institucionais estão ameaçadas pela intolerância das ilhas de verdade em que se transformaram os indivíduos e seus pequenos clubes de sentido.

Ameaçadora segue presente a expressão mais vivenciada em nossa época: *Tempus fugit*. Angústia não menos significativa é a falta do tempo que passa como se os segundos se acelerassem. Os frutos da técnica moderna, fetichizada no mercado tornado ídolo, contribuíram para essa experiência de falta radical. Devorador voraz¹⁰ de nossas elevadas esperanças e de nossos pequenos afazeres segue a rotina ascética de nossos deveres e compromissos. O antigo monstro do *tu debes*¹¹ ganhou ares de uma dívida que já nem mais é interiorizada e está demarcada pelos compromissos econômicos. O que mais é possível pensar neste estágio em que nos encontramos? *Em tempo* chega sorrateiro o enigma devorador e autofágico. A consciência da aceleração do tempo, da pasteurização das experiências, em tempo revela-se como sinal da versão atual do que bem pode ainda denominar-se decadência, ou seja, sintoma de um trágico declínio. Em qualquer caso, não há pensamento mais abismal, pois impensável é o destino fatal de tudo o que é. A transitoriedade do tempo, antes negada, agora se vê maximizada. Como falar de um amor ao efêmero quando nele vemos o algoz? Não faltam, nesses casos, os que anseiam pela serenidade do repouso eterno. Toda a força da vida aqui apenas pode negar ou afirmar, e nisso consiste o indizível mistério que sonda o amor impossível, a verdade do mundo como realidade efêmera. Em ambos os casos, vontades de poder.

Desde a aurora da filosofia, temos pensado que os sentidos revelam comumente a verdade do mundo como trânsito, fruição, devir. “Tudo passa”, “tudo se transforma”, “eternamente gira a roda do ser”¹² são algumas expressões dessa compreensão. Entretanto, nesses e em outros casos, além dos sentidos, também a sã razão, fruto de uma constituição vigorosa e afirmativa, é também capaz de assim percebê-lo. Contudo, a razão, enquanto instrumento fantástico de sobrevivência de uma espécie frágil, postulou, igualmente, a permanência, a identidade, a imutabili-

¹⁰ A filiação saturnal obriga-nos a reflexão e o pensamento sobre o significado dessa paternidade e o modo como nos relacionamos com esse traço essencial de nosso ser como mundo. A marca de tudo o que vive preside nosso pensar sobre o mundo, sobre como o compreendemos, sobre como nos compreendemos a nós mesmos enquanto esse troço de mundo que fala. Como se sabe, o *logos* do mundo se expressa como sentido e intelecto.

¹¹ Veja-se sobre a superação do “*tu debes*” kantiano, segundo Nietzsche, no discurso “As três metamorfoses do espírito”, em seu *Assim falou Zaratustra*. Cf. NIETZSCHE, F. Also sprach Zarathustra. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 4, p. 30.

¹² Também neste sentido recorda Nietzsche que a criança como a terceira das três metamorfoses do espírito é inocência, esquecimento, novo começo, um eterno recomeçar. Cf. NIETZSCHE, F. Also sprach Zarathustra. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 4, p. 31. No discurso, “O Convalescente”, na mesma obra (1999, v. 4, p. 272), o filósofo afirma esta doutrina do eterno retorno: “*Alles geht, alles Kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins*”.

dade, não apenas com o pretexto de compreender melhor o mundo, mas desejando corrigi-lo em sua essencial mutabilidade. São conhecidas as expressões dessa necessidade *fisiológica*: “o ser é, o não ser não é”, “o ser é uno, eterno e imutável”, há “*mundo inteligível*”, o fundamento é “*motor imóvel*”, a “*causa primeira*”, uma “*causa sui*”. Nesses casos, escolhidos pelo impacto que produziram na tradição, o que permanece *uno, eterno e imutável* é o que nos impede de sucumbir ao movimento constante. No fundo do problema reside a questão da negação do caráter frutivo, factual e efêmero do mundo.

Essa interpretação sobre o mundo sugere uma cifra e um sentido para a interpretação nietzschiana do mundo.¹³ Em torno dos temas mundo e liberdade pôde a tradição desenvolver distintas compreensões ou interpretações. Para Nietzsche, em torno do mundo e da liberdade se joga a grande decisão e o trânsito para um novo modo de viver.¹⁴ Por um lado, pretende-se sobrepassar a avaliação platônica entre mundo inteligível e mundo sensível. Por outro, dissolver a incompatibilidade entre natureza e liberdade. A transformação do mundo invertido do niilismo é o projeto fundamental de Nietzsche. Portanto, criar-se liberdade e criar-se mundo constituem o originário da atitude que aqui importa quando tematizada a verdade do mundo em sua justa aceitação.

2. Uma pergunta fundamental

Nada motivou mais a produção artística, religiosa, filosófica e científica que o pensamento sobre a essência do mundo, sobre sua origem e sobre seu destino. Não é incomum ainda ouvirmos repetidamente que as perguntas fundamentais são: “*Qual a origem de todas as coisas?*”; “*Para onde vamos?*”; ou “*Quem somos?*”. Das pinturas rupestres aos desenvolvimentos tecnológicos e científicos contemporâneos, a humanidade esteve ocupada com o pensamento acerca de um *sentido*. A respeito do sentido assim formulado, em 1887, insistia o filósofo alemão Friedrich Nietzsche em um modo de abordar essa questão. “Falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’”¹⁵. A pergunta pelo “porquê” é determinante para a compreensão do fenômeno do niilismo, já desbravado naquela época pela literatura russa e, ao modo francês, pelo pensamento acerca do pessimismo e da decadência frente à crise de valores no século XIX. Contudo, como evento filosófico, a questão constituiu-se

¹³ Veja-se sobre esse tema: NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. Nietzsche: de la libertad del mundo. En: **Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía**. 23. ed., de José Luis Villacañas Berlaga, “La filosofía del siglo XIX”. Madrid: Editorial Trotta-CSIC, 2001.

¹⁴ Cf. NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 9, p. 494 e 519.

¹⁵ Assim se expressa Nietzsche no Fragmento Póstumo Herbst 1887 9[35]: “es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‘Warum?’”. NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 12, p. 350.

como um referencial para a compreensão da pergunta essencial e do modo próprio como lhe foi conferida a resposta.

Niilismo tem muitas acepções no âmbito filosófico, psicológico e literário enquanto pensamento de uma crise, ou seja, da decisão mais grave acerca do sentido e do próprio perguntar pelo sentido. Em geral, cabe dizer aqui que não se trata apenas da pura e simples crise de valores, pois esse fato é constitutivo de qualquer momento e lugar da história de um grupo humano. O movimento próprio das construções culturais foi denominado e compreendido como niilismo. Portanto, estaríamos em situação ainda mais precária no que diz respeito à problemática do sentido e da organização social possível. Contudo, mesmo concebendo a grande ruína das concepções de mundo e a conseqüente *anarquia dos valores*¹⁶, ou seja, a ruína dos grandes valores até então admitidos, chamemo-lo de relativismo moral, o niilismo ainda é um fenômeno que tem suas raízes em terras mais profundas.

As terras profundas às quais aqui se faz referência precisam ser cavadas com a precisão cuidadosa de habilidoso genealogista. O filósofo deve debruçar-se sobre os sinais da produção cultural em busca dos vestígios das forças que atuam no momento originário, de uma base sobre a qual se possa compreender o modo como o animal humano gestou e sustentou certa interpretação do mundo, edificando assim uma certa base para as elaborações culturais.

A atitude do filósofo aqui projetada é a da investigação genealógica. Fazer genealogia da cultura não é fazer mera tradução dos processos históricos, mas realizar uma investigação sobre as *disposições* que se manifestam sobre a elaboração de qualquer valor, atitude, ação ou criação, seja nos fatos biológicos ou propriamente culturais. A conhecida atitude apartada dos filósofos em relação a esse modo de proceder apenas atesta, já de princípio, uma disposição. Portanto, perguntemos sobre o *tipo de disposição* que atuou sobre a interpretação da vida na história conhecida da humanidade. Parte-se do princípio de que por disposição se compreende um modo de dispor, de organizar, de hierarquizar, uma *capacidade de/para* afirmar ou negar. O que está disposto obedece a um temperamento, a uma intenção, a uma vontade. Essas, por sua vez, em última instância, determinam a saúde daquele que se *dispõe a* e se *dispõe para*. À disposição, portanto, compelem forças que atestam certas capacidades, certo vigor. Pergunta-se: Qual é o vigor próprio para o amor ao efêmero? A consciência do transitório demanda, sem dúvida, maior vigor, maior saúde, maior disposição para a afirmação que não pede em troca nenhuma segurança. O ponto final, o sossego, o porto seguro dos ideais e ideologias demandam outro tipo de viço.

Retomando o ponto de partida, recorde-se que se falava da sempre presente consciência de que tudo passa, portanto de que tudo é movimento e transição. O

¹⁶ Veja-se sobre esse tema: VALADIER, Paul. *L'anarchie des valeurs*. Le relativisme est-il fatal? Paris: Albin Michel, 1997. Tradução em português: VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores*. Será o relativismo fatal? Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

caráter próprio do ser das coisas é, nessa ótica, devir constante. Contudo, o movimento artístico, filosófico, religioso e científico dos recentes séculos da história da humanidade (ao menos os últimos vinte e cinco!), de Parmênides aos nossos dias, tem se esforçado para tornar inviável esse amor. Em troca da verdade da vida, urge prometer e manter não a verdade, mas a vontade de que o assumido como verdadeiro seja efetivo, real. Porém é apenas de ideal que se trata. A imposição do ideal sobre a verdade do mundo já dividiu a apreciação da realidade em aparente e inteligível, profana e sagrada, má e boa, falsa e verdadeira, irracional e racional, inconsciente e consciente, infeliz e feliz.

3. A vontade de crer

A vontade de crer, distinta do caráter movediço em que se constitui a realidade, anela o fim. Ela propõe que o mundo deva ter uma ordem supranatural, inteligível, humana. Essa disposição, que revela um ódio ao natural e uma paixão pelo além, não é em nada desconhecida. Ao contrário, revela-se como o bem mais aceito, como a coisa mais natural, comum e normal, embora seja essa uma disposição contrária à vida. Na arte, religião, filosofia ou ciência, essa situação está marcada por um tipo ideal caracterizado pela idealização enquanto modelo substitutivo da realidade. O belo ideal, o bom, o mundo ideal, o paraíso (terrenal ou celestial), o mundo inteligível, o conhecimento perfeito e puro, as ideias claras e distintas, o mito do progresso.

Não nos importa aqui definir a plausibilidade do conteúdo dessas asserções. Formalmente é que nos interessa aqui diagnosticar a disposição própria que conduz a esse tipo que leva ao atentado contra a verdade. A verdade assim concebida está prisioneira da idealização do mundo. A verdade assim concebida está limitada por um – *assim quero eu que seja verdadeiro para não perecer da verdade*. Em realidade, o que se tem feito até o momento diz respeito ao estabelecimento de um mundo-verdade imposto pela via da crença de que assim deve ser.

Deve-se imaginar logo o que aqui se pretende afirmar desde o princípio. De não ser assim, deve-se dizer logo que, frente ao caráter transitório, há comumente uma atitude de suspeita. O preconceito radical frente à totalidade indizível, inimaginável, inconcebível e mutante é o que tem presidido nossa concepção de verdade. Prefere-se o conceito parcial à ilusão radical centrada numa fé ou razão que se predispõe a definir o caráter de cada coisa. A essa necessidade denomina-se aqui *vontade de crer*. Ela está alicerçada sobre o princípio segundo o qual não pode faltar o fundamento seguro, firme e imutável.

Não parece ser saudável preferir a mentira assim manifestada. Essa situação é sintoma de uma falta de vitalidade. Fisiologicamente falando, somos frágeis seres adoradores dos conceitos e das concepções do mundo, crentes da linguagem, crentes sobretudo de tudo aquilo que preenche uma falta, ansiosos pela resposta, pelo sentido.

Assim se depara a humanidade com o grave problema expresso por Nietzsche como “morte de Deus”¹⁷. Tal questão não se limita a expressar o simples pensamento de ateus, mas materializa o complexo desenrolar do niilismo na filosofia nietzschiana. “A tentativa de comentar o dito de Nietzsche ‘Deus morreu’ é equivalente à tarefa de interpretar aquilo que Nietzsche compreende por niilismo.”¹⁸ Segundo Heidegger, Deus e o Deus cristão são ambos utilizados, por Nietzsche, para representar o mundo suprassensível em geral e as suas diferentes interpretações, sejam elas ideais, normas, princípios, regras, fins ou valores. Desde Sócrates-Platão, essas interpretações estabeleceram a compreensão do mundo a partir da concepção dual caracterizada por um mundo real (verdadeiro) e um mundo mutável (aparente). Portanto, pensar o fim do platonismo assim compreendido significa pensar o acontecimento do niilismo em sua radicalidade.

A filosofia nietzschiana apresenta-se como a completa destruição do “mundo verdadeiro”. O mundo suprassensível tornou-se hipótese supérflua que deve ser abolida. Mas resta ainda o problema: abolido o mundo suprassensível, o que fica em seu lugar? E que sentido tem o mundo sensível depois de abolido o mundo ideal? Em outras palavras, se “Deus está morto”, se o ideal, a finalidade, o *telos*, que por tanto tempo norteou os valores vigentes no ocidente, perderam seu valor, o que permanece em seu lugar? Essas perguntas se constituem importantes problemas para a humanidade. Na tentativa de entendermos o porquê, é preciso investigar a essência da *vontade de verdade*, melhor dito, a sua origem.

Em *A Gaia Ciência* encontram-se importantes considerações que Nietzsche tece sobre a *vontade de verdade*. É sobretudo nessa obra que o filósofo aprofunda a sua peculiar interpretação da existência de uma relação em comum entre a ciência, a moral e a religião. Para ele, todas essas instâncias são erigidas tendo como base o mesmo pressuposto: a inexorável *exigência de certezas*. Nesse sentido, destaca-se o aforismo 347 de *A Gaia Ciência* intitulado “os crentes e a sua necessidade de crer”.

O quanto de fé alguém necessita para crescer, o quanto de “firme”, que não quer ver sacudido, pois nele se *segura* – eis uma medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua fraqueza). [...] Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *ins-*

¹⁷ Para aprofundamento, sugere-se: SENRA, Flávio. Que Deus na “morte de Deus”. In: SOTER (Org.) **Deus e vida**. Desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 371-384. Igualmente sugere-se: SENRA, Flávio. Deus na filosofia nietzschiana. Provocação a partir da noção de culpabilidade para uma compreensão moral, metafísica e religiosa da frase de Nietzsche “Deus está morto”. In: OLIVEIRA, Ibraim Vítor; PAIVA, Márcio Antônio. **Violência e discurso sobre Deus**. Da desconstrução à abertura ética. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 83-120.

¹⁸ HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche “Deus Morreu”. In: **Caminhos da Floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 252.

tinto de fraqueza que, é verdade, não cria religiões metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva.¹⁹

Dois pontos destacam-se na citação acima. Primeiro, a necessidade humana de algo *firme*, seguro em que se apoiar. O segundo ponto é o fato da crítica nietzschiana à verdade não se restringir isoladamente a uma crítica à razão, à metafísica, à moral ou à religião, pois “alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa exigência de certeza que hoje se espalha de modo científico-positivista”, afirma Nietzsche.²⁰ *A Gaia Ciência* marca o desenvolvimento, elaborado por Nietzsche, da relação intrínseca entre ciência, convicção e verdade. No aforismo 344, o filósofo afirma:

Na ciência as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância policial, a vigilância da suspeita. – Mas isso não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser* convicção? A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções? [...] É assim, provavelmente; resta apenas perguntar-se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário”²¹.

Percebe-se que, para Nietzsche, a *vontade de verdade* é uma crença – crença na superioridade da verdade –, e é nela que a ciência se fundamenta. Não há ciência sem o postulado, sem a hipótese metafísica de que o verdadeiro é superior ao falso, de que a verdade tem mais valor do que a aparência, a ilusão.

Segundo Machado²², a argumentação de Nietzsche atinge o seu ponto culminante quando a análise da relação intrínseca entre ciência e moral revela a homogeneidade delas como metafísica. A metafísica é, por natureza, niilista, porque julga e desvaloriza a vida em nome de um mundo suprassensível. Portanto,

¹⁹ NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 3, p. 581-582. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza, NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p. 240.

²⁰ NIETZSCHE, 2001, p. 240.

²¹ NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 3, p. 574-575. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza, NIETZSCHE, 2001, p. 234-235.

²² MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

a condição de possibilidade da ciência é, em última instância, a fé em um valor metafísico da verdade.

Mas já terão compreendido aonde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar ascendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina [...] Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira?²³

O reconhecimento de que a ciência e a religião compartilham da mesma *vontade de verdade* ainda não é o suficiente para responder à pergunta a que aqui se propôs: qual a origem da vontade de verdade? Dois pontos são, para esse fim, discutidos por Nietzsche. O filósofo descreve a origem da crença através do hábito²⁴ e da necessidade.

Para o filósofo alemão, o projeto da modernidade, notadamente marcado pelo desenvolvimento das ciências, *parecia* ser justamente o remédio capaz de combater a vontade de crer. As ciências se desenvolviam rapidamente, e o melhor, “sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras”²⁵. Estaria, portanto, o ideal ascético finalmente destruído pelo ateísmo das ciências? Ledo engano. O cientista não passa, segundo Nietzsche, de outro sacerdote ascético. Ele também oferece um sentido à vida, oferece uma verdade, impõe um valor. “Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno [...] na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade, incriticabilidade da verdade*).”²⁶ Ambos são sintomas de decadência, ambos insistem em negar a vida. Duas faces de uma mesma moeda. Tanto o edifício religioso quanto o da ciência erguem-se sob o mesmo alicerce: a convicção. Nietzsche, em *Humano, demasiado humano*,

²³ NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 3, p. 577. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza, NIETZSCHE, 2001, p. 236.

²⁴ Sobre a origem da crença como hábito, veja-se: NIETZSCHE, F. Menschliches, Allzumenschliches. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 2, p. 226. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza, NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 157.

²⁵ NIETZSCHE, F. Zur Genealogie der Moral. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 5, p. 396. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza, NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 136.

²⁶ NIETZSCHE, F. Zur Genealogie der Moral. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 5, p. 402. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza, NIETZSCHE, 1998, p. 141.

ao tratar dos inimigos da verdade, conclui que “convicções são inimigos da verdade mais perigosos que as mentiras”²⁷.

Segundo Nietzsche, “sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e ‘indivino’ – por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, conforme uma *necessidade*”²⁸. Portanto conclui-se, segundo o aforismo 347 de *A Gaia Ciência*, que “desta forma, a crença surge como uma necessidade humana, uma ‘*necessidade* de fé, de apoio, amparo”²⁹. Pode-se compreender que o homem, incapaz de lidar com sua condição mortal e com a diversidade do mundo, entrega-se ao ignoto, ao medo e procura nas categorias fortes do pensamento metafísico e do pensamento religioso um mecanismo capaz de oferecer um sentido ao sofrimento e de neutralizar a sua finitude. É justamente essa necessidade de criar estruturas asseguradoras da existência, capazes de transcender a provisoriidade inerente à condição humana, que reafirma uma experiência religiosa ainda marcada pelo signo do niilismo.

A fé, enquanto necessidade, ainda encontra um importante desdobramento no pensamento nietzschiano. No mesmo aforismo 347 da *Gaia Ciência*, afirma que “a fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade”. E, continua Nietzsche,

[...] quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente – por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária. De onde se concluiria, talvez, que as duas religiões mundiais, o budismo e o cristianismo, podem dever sua origem, e mais ainda a súbita propagação, a um enorme *adoecimento da vontade*³⁰.

Para Nietzsche, o crente, enquanto possuidor de uma vontade de verdade, enquanto uma vontade de crer, está marcado por uma vontade débil. Paul Valadier³¹ destaca que a vontade débil é impotente para enfrentar o dinâmico jogo sob o qual se pauta a verdade. A doença ou a debilidade surge justamente da necessidade de se encontrar uma *verdade a todo o custo*, de se encontrar uma certeza.

²⁷ NIETZSCHE, F. Menschliches, Allzumenschliches. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 2, p. 317. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza, NIETZSCHE, 2001, p. 265.

²⁸ NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 3, p. 580. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza, NIETZSCHE, 2001, p. 239.

²⁹ NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 3, p. 582. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza, NIETZSCHE, 2001, p. 241.

³⁰ NIETZSCHE, 2001, p. 241.

³¹ VALADIER, Paul. **Nietzsche et la critique du christianisme**. Paris: CERF, 1974.

Considerações finais

O essencial da crítica nietzschiana à *vontade de verdade*, como visto, não se trata de uma crítica dirigida exclusivamente à religião. Ela se desdobra em outros campos, como, por exemplo, na ciência, na filosofia. Para Nietzsche, tanto o cientista como o homem religioso, e até mesmo os filósofos, creem possuir a verdade. O intuito de Nietzsche em boa parte de suas obras é buscar o que se oculta atrás da “verdade”. Não é por acaso que seu método de investigação, por excelência, constitui-se de uma genealogia.

Deve-se ter em mente que, para o filósofo, não existem fatos, apenas interpretações, o que leva a sua filosofia a derrubar ídolos ou, o que até agora se denominou, verdade. Nesse contexto é que Nietzsche contempla a crença como uma necessidade humana. O ser humano tem buscado um sentido, uma certeza ao longo de toda a tradição do pensamento ocidental. Justamente a busca da verdade a todo custo resultou na construção – por demais sólida – de convicções. Toda convicção gera uma crença e aprisiona o homem na verdade, ou melhor, na sua verdade. “Convicções são prisões”, lembra-nos Nietzsche no aforismo 54 de *O Anticristo*³². A crença nesse ou naquele ideal (científico ou religioso) revela o que Nietzsche chama de *adoecimento da vontade*. Desse modo, pode-se compreender como, para o filósofo, somente um ser inseguro e fraco torna-se crente. Mas por que, então, necessitamos da verdade? Por que a vontade de crer? Segundo Nietzsche, porque falta-nos a força para enfrentar o mundo como um lugar de disputas, de conflitos, de oposição de forças, de devir. Enquanto procurarmos pelo grande sentido, pela verdade suprema, enquanto tivermos necessidade de ser comandados, seremos sempre crentes. O desafio que a filosofia nietzschiana nos impõe é o de

imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que o espírito se desprende de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência³³.

A profundidade da crítica nietzschiana à *vontade de verdade* atinge ainda a sua própria filosofia. Em *Ecce Homo*, no capítulo “Por que sou um destino”, Nietzsche afirma:

³² NIETZSCHE, F. Der Antichrist. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 6, p. 236. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza. NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. São Paulo: Cia das Letras, 2007. p. 65.

³³ NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 3, p. 582. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza, NIETZSCHE, 2001, p. 241.

Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite. E com tudo isso nada tenho de fundador de religião – religiões são assunto da plebe, eu sinto necessidade de lavar as mãos após o contato com pessoas religiosas [...] Não *quero* “crentes”, creio ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo, nunca me dirijo às massas [...] Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*³⁴.

A vontade de verdade revela-se como uma necessidade humana, demasiadamente humana, que, frente a toda dúvida e toda diversidade do mundo, busca acima dele, ou fora dele, tal como um ideal, realidade inteligível ou coisa em si, um princípio, uma certeza, uma ou *a verdade*. O preço que pagamos pela nossa busca da *verdade a todo custo* revelou-se caro demais. Para cada *verdade* alcançada, para cada crença, para cada convicção, um novo ídolo se consolidava. Com efeito, a crítica nietzschiana à crença, em suas mais diversas formas, revela-se uma ferramenta indispensável a todos aqueles que buscam enfrentar, com o mínimo de honestidade intelectual, toda riqueza e diversidade do mundo.

³⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 6, p. 365. Utilizou-se aqui a tradução de Paulo José de Souza. NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. São Paulo: Cia das Letras, 1995. p. 109.