

Nietzsche e o Pirronismo

Ray Renan Silva Santos*

Wesley Rennyer Martins Rabelo Porto**

Resumo: O presente artigo tem por principal objetivo analisar a presença do ceticismo pirrônico, sobretudo a partir dos escritos de Sexto Empírico, em determinados momentos da obra de Nietzsche, a fim de identificar e poder avaliar as afinidades filosóficas entre os cétricos pirrônicos e o filósofo alemão. Nesse sentido, tentaremos também averiguar qual é a posição de Nietzsche, enquanto leitor dos textos sextianos, diante da tradição cétrica pirrônica.

Palavras-chave: Ceticismo; perspectivismo; dogmatismo; verdade; aparência.

Abstract: The main objective of this article is to analyze the presence of Pyrrhonian skepticism, especially from the writings of Sextus Empiricus, at certain moments in Nietzsche's work, in order to identify and evaluate the philosophical affinities between Pyrrhonian skeptics and the German philosopher. In this sense, we will also try to find out what is Nietzsche's position, as a reader of the sextian texts, before the Pyrrhonian skeptical tradition.

Key-words: Skepticism; perspectivism; dogmatism; truth; appearance.

Como se sabe, o jovem Nietzsche fora professor de filologia clássica na universidade de Basileia, e, muito embora não tenha publicado nenhum trabalho relacionado ao ceticismo antigo nesse seu período acadêmico, Nietzsche certamente estava familiarizado com as fontes mais importantes do ceticismo grego¹. As anotações

* Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: ray-renan@hotmail.com

** Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e graduando em Letras Clássicas (grego e latim) pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Contato: wesley.rennyer@hotmail.com

¹ Lopes defende que desde o início de 1870, cerca de um ano após Nietzsche ter sido chamado para o cargo de professor em Basileia, ela já detinha ciência sobre os escritos cétricos da Antiguidade. Em sua tese, Lopez afirma que: “Embora Nietzsche, na condição de filólogo clássico, não tenha escrito diretamente sobre o ceticismo antigo, seja na sua versão acadêmica, seja na sua versão pirrônica, podemos afirmar, entretanto, em função dos seus demais projetos filológicos e atividades acadêmicas já no início da década de 70 ele está familiarizado com suas principais fontes” (LOPES, 2008, p. 190). Essas principais fontes, contudo, na concepção de Jessica Berry dizem muito mais respeito a certa familiaridade de Nietzsche com a obra de Diógenes Laércio, fonte com a qual “Nietzsche was undoubtedly most familiar” (BERRY, 2010, p. 39), sobretudo porque a obra de Diógenes foi o tema da tese de doutorado de Nietzsche, o qual “labored particularly hard on the ninth book, some of the longest sections of which are devoted to accounts of the lives of Pyrrho of Elis (DL IX 61–108) and one of his immediate followers, Timon of Phlius (DL IX 109–16).” (Ibidem).

que concernem ao período de estudo em Leipzig revelam o contato que o jovem filólogo teve com as mais proeminentes fontes da tradição cética, dentre as quais se destacam, por exemplo, Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Plutarco, Eusébio de Cesareia, Aulo Gélio e Fócio.²

Sem dúvida, bastaria apenas a leitura da obra completa de Sexto Empírico – a qual é legitimamente considerada como a mais completa e importante fonte que sobreviveu sobre o ceticismo grego³ –, para que Nietzsche pudesse abarcar praticamente toda a dimensão da tradição pirrônica. Grego, membro-chefe da escola cética e médico, Sexto Empírico é o responsável por conferir ao ceticismo uma ampla estruturação lógica dos argumentos céticos, por explicar a finalidade do ceticismo e desvinculá-lo de noções afins. Portanto, se o trabalho filológico de Nietzsche debruçou-se sobre esse autor, além dos demais supracitados, justifica-se perfeitamente a familiaridade de Nietzsche com o *corpus* pirrônico que dispomos.

Não obstante isso, devemos nos perguntar, já que esse é o foco deste trabalho, o que o Nietzsche filósofo ajuíza acerca das ideias céticas, isto é: qual a interpretação de Nietzsche sobre a concepção cética de que não dispomos de meios para fundarmos um conhecimento seguro sobre a realidade? O que a leitura sobre a postura aporética dos céticos em relação à aquisição da *ἀλήθεια* infundiu no filósofo alemão? Nietzsche fora hostil aos céticos ou a leitura dos antigos *σκεπτικοὶ* o persuadiu a ponto de fazê-lo endossar ou assimilar algumas de suas concepções?

Não nos parece que Nietzsche tenha tido qualquer aversão ao pensamento da filosofia cética grega. Na verdade, podemos até mesmo perceber que em algumas de suas obras Nietzsche expressa determinada estima pelos pirrônicos, como numa passagem de *Ecce Homo*, na qual Nietzsche tece elogios tanto ao precioso estudo sobre a tradição cética realizado pelo francês Victor Brochard, quanto aos próprios céticos gregos:

[...] vinde a mim, livros agradáveis, livros inteligentes e espirituosos! Serão livros alemães?... Tenho de retroceder seis meses para me surpreender com um livro nas mãos. Mas qual era ele? - Um excelente estudo de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, no qual também as minhas Laertianas são bem utilizadas. Os céticos, o único tipo

² LOPES, Op. Cit., p. 202.

³ Como bem faz lembrar Victor Brochard, nós não conhecemos com exatidão os céticos antigos, “mas, graças a Sexto, podemos conhecer perfeitamente o ceticismo” (BROCHARD, 2009, p. 330).

respeitável entre essa gente cheia de duplicidade - de quintuplicidade – que são os filósofos!...⁴

Todavia, o fato de Nietzsche considerar os céticos os únicos respeitáveis entre os que ele chamou de “massa dos filósofos” não assegura que ele tenha aderido a certas ideias dessa tradição. Ora, se considerarmos que os céticos não reivindicam para si a posse da verdade, mas mantêm-se no exame crítico constante (enquanto que muitos dogmáticos acreditam possuí-la), não haveria, então, ao menos nessa perspectiva, uma disposição afim entre os céticos e Nietzsche? Assim como os céticos combateram incansavelmente a presunção do saber e da posse da verdade por parte dos dogmáticos, Nietzsche também desferiu severas críticas contra filósofos, sacerdotes e muitos outros pretensos detentores de uma verdade absoluta.

No que diz respeito à tradição filosófica, um dos aspectos para os quais Nietzsche nos chama a atenção é a propensão dos filósofos à verdade, ou, na linguagem do próprio Nietzsche, à *vontade de verdade* (*Wille zur Wahrheit*). Vontade de verdade, por sua vez, designa o modo próprio como a tradição constituiu para si o valor da verdade já posto, de antemão, como um objetivo a que se deva chegar. Mas por que *vontade de verdade*? Aqui temos um elemento pertinente, pois é sabido que a teoria fundamental de Nietzsche é a da *vontade de poder*. Isto significa: o mundo, a totalidade do mundo é vontade de poder, ou seja, multiplicidade de vontades em conflito, em luta, em uma tensão originária na qual e a partir da qual o próprio mundo se constitui. Por isso, o valor da verdade advém dessa tensão; ele é uma consequência da vontade de poder. Diz Nietzsche: “Não há nada na vida que possua valor, a não ser o grau de poder – supondo justamente que a própria vida é vontade de poder”.⁵

Mas *valor* – o que é isto? Valor exprime a condição do homem enquanto homem. É o que o distingue dos outros seres. Vontade de poder, no homem, significa vontade para intensificar, incrementar poder por meio de valor. A verdade, dessa forma, enquanto um valor, diz respeito a uma *consequência*, a um *resultado* da vontade que quer, a todo instante, poder mais. Todavia, à medida que ela é posta não como resultado, mas como princípio a partir do qual o mundo é determinado, há aí uma inversão, um falseamento da própria dinâmica do mundo. Enquanto vontade de poder, o mundo, em si e por si, aparece-nos como destituído de valor. A pergunta, então, que se nos impõe é:

⁴ NIETZSCHE, 2008, p. 38.

⁵ NIETZSCHE, 2013, p. 182.

por que vontade de verdade e o que isso propriamente significa? A essa pergunta, Nietzsche dá-nos uma possível resposta no aforismo 344 de *A gaia ciência*:

Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a verdade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? Pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade; desde que na generalização “Não quero enganar” também se inclua o caso particular “Não quero enganar a mim mesmo”.⁶

A vontade de verdade está atrelada a uma vontade de não se deixar enganar. Mais, ela diz respeito a uma generalização de um caso particular, no qual vige uma vontade de não se deixar enganar. Mas o que quer dizer esse não se deixar enganar? É que o mundo, na medida em que diz respeito a um fluxo inexaurível e a uma tensão que não cessa de retornar a si mesma enquanto tensão, exprime engano, ilusão, ludíbrio. Mas o homem ajuíza engano, ilusão, ludíbrio como um valor negativo, mau, nefasto, visto que não lhe traz segurança e certeza. Ajuizando dessa maneira, dá-se, então, a vontade de verdade – uma vontade de não se deixar enganar pelo fluxo do devir. Uma vez que o valor da verdade é posto como superior e bom *em si e por si*, aqui constitui-se uma oposição de valores: a verdade, o ser, a realidade última das coisas, são valores concebidos como opostos à mentira, ao devir, à aparência e ao constante movimento do mundo que não possibilita, a partir de si, uma objetividade. Mas a vida, ela mesma não seria, como nos insinua Nietzsche, “composta de aparência [...], de erro, de embuste, simulação, cegamento, autocegamento”?⁷. Na concepção que supõe que a *aparência* seja contrária à *realidade*, esta última é entendida como o que nos dá acesso à verdade e ao conhecimento seguro. Contudo, visto que, originariamente, o mundo é vontade de poder, isto é, uma dinâmica de eclosão e de intensificação e, portanto, de constante alteração das vontades, a aparência, nesse caso, coincide com essa dinâmica e, por conseguinte, diz respeito ao critério por meio do qual a própria realidade – concebida a partir de um fundamento objetivo – vem a ser valorada, isto é, constituída, gerada.

Nesse ponto, poder-se-ia questionar o seguinte: se a verdade é proveniente de uma valoração e não é propriamente uma unidade em si e por si, essa sentença não implica uma postulação contrária à postulação da verdade e, neste caso, não estaria Nietzsche incorrendo no mesmo erro e apenas invertendo valores? A pergunta é imprescindível para prosseguirmos a nossa presente investigação, inclusive no que

⁶ NIETZSCHE, 2012, p. 209.

⁷ *Ibidem*.

concerne à relação de Nietzsche para com o ceticismo pirrônico. Antes, há de se salientar que a escola cético-pirrônica se insurge precisamente contra os dois grandes modelos de filosofia reconhecidos por Sexto Empírico⁸: a filosofia dogmática e a filosofia acadêmica. Por um lado, os dogmáticos afirmam ter encontrado a verdade; por outro, os acadêmicos afirmam o oposto, a saber, que a verdade é inapreensível. Ambas as posturas, no entanto, se comprometem ontologicamente com o mundo, pois exprimem o “é” e o “não é” categoricamente. Sendo assim, como podemos analisar o pensamento de Nietzsche sem que incorramos nesse comprometimento ontológico? Teria Nietzsche, ao tentar combater os pressupostos da metafísica, também se comprometido metafisicamente? Tentaremos mostrar que, assim como no ceticismo, isso não ocorre.

O que vigora por trás das concepções de Nietzsche é o que ele caracteriza por “perspectivismo”. Perspectivismo é uma noção que exprime interpretação, valor. Quando uma interpretação de mundo vem à luz, deu-se aí um ver, um sentido, um valor que fez com que o próprio mundo viesse à luz. O termo *perspectivismo* (*Perspectivismus*) deriva do latim *per-* (ver-) *specere* (através). Ver, no entanto, através de quê? Através do próprio mundo que do homem se apodera, se apropria e, com isso, faz surgir interpretação, perspectiva, sentido. Esse processo só se dá enquanto e a partir de vontade, pois o mundo e o homem são vontade de poder. Tendo em vista que o interpretar só se dá enquanto um processo – pois ocorre em meio ao devir –, então o homem interpreta o que para ele se mostra, o que para ele aparece em seu advir e aparecer fenomênico. O homem, assim, não interpreta o que *é*, mas tão só o que *aparece*, ou melhor, o que *lhe aparece*, dado que ele não pode ter acesso às interpretações de outros seres, tal como consta no aforismo 374 de *A Gaia Ciência*:

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver.⁹

⁸ Cf. SEXTOS EMPIRICUS, *P.H.*, I, 1-2.

⁹ NIETZSCHE, *Op. Cit.*, p. 250-51.

Quando Nietzsche menciona que uma existência sem “interpretação” e “sentido” seria absurda, devemos nos ater ao fato de que interpretação e sentido dizem aí uma atividade que brota no homem. Isso porque a própria existência é essencialmente interpretativa, isto é, existência não se mostra como existência senão através de interpretação. Nessa própria concepção, assim, vigora o caráter interpretativo da existência e, enquanto um interpretar, não se trata de uma perspectiva que se pretenda apodítica, mas, ao contrário, interpretativa, valorativa, perspectivística. A interpretação que desponta na filosofia de Nietzsche é, assim, uma interpretação que se reconhece *como* interpretação¹⁰. O homem interpreta. Essa sentença quer dizer: o homem, no interpretar, faz com que mundo se mostre como mundo, pois não há mundo e sentido algum para o mundo senão a partir de interpretação. Mas interpretação não se trata de uma atividade do árbitro, da autodeterminação do homem. Interpretação dá-se a todo instante no homem – pelo que exprime, dessa forma, a condição originária na qual e a partir da qual ele vem a se constituir como homem.

De uma maneira semelhante ao perspectivismo de Nietzsche, deparamo-nos com uma ressalva por demais pertinente por parte de Sexto Empírico nas *Hipotiposis Pirrônicas*. Ao ponderar sobre a questão da relatividade das coisas, Sexto Empírico explica que a declaração “*tudo é relativo*” não deve ser interpretada como se tudo fosse, em si e por si, relativo, mas sim que tudo *aparece* como sendo relativo.¹¹ É o aparecer que determina a relatividade, não o contrário. Se por “relatividade” queremos designar, aqui, justamente o âmbito fenomênico, segue-se daí que não é o caso de se querer falar sobre a realidade como ela é, já que isso não podemos, mas tão somente de enunciá-la como ela nos aparece. Como ela nos aparece, isto quer dizer: ela aparece de modo divergente, de modo relativo a cada interpretação que desponta – ora sob a concepção de que é objetiva e existe em si e por si (concepção dogmática); ora sob a concepção de que não pode, de modo algum, ser objetiva (concepção acadêmica); ora, por fim, e *ceticamente* falando, como uma realidade que, em seu aparecer, aparece de modo relativo.

¹⁰ A esse respeito, Müller-Lauter (1997, p. 132) diz que “*O próprio saber da perspectividade não deve, porém, ser ‘esquecido’*”. Esse exercício de reconhecimento cabe também aos “futuros filósofos” que Nietzsche anunciara. A interpretação de mundo advinda desses filósofos “tem de explicar a efetividade em sua totalidade, assim como em suas particularizações, para não permanecer aquém das explicações globais já dadas e, por isso, submeter-se a elas. Ela tem de desmascarar as outras explicações do mundo como interpretações, que só podem se mal-entender a si mesmas, porque elas ou não se compreendem, absolutamente, como interpretações, ou pelo menos não entreveem a essência do interpretar.” (Ibidem).

¹¹ Ver SEXTUS EMPIRICUS, *P.H.*, I, § 135.

Os enunciados cétricos possuem relação com o que aparece; o que aparece, por sua vez, aparece mediante sua própria impressão (πάθος). O discurso está para o que aparece, assim como o que aparece está para o que afeta, para o que incute no homem determinadas sensações. É o que afeta, isto é, o que sobrevém e perpassa o homem, que o possibilita perceber o que sobreveio. ‘Enunciado’ não pode ser aqui concebido como um atributo, uma capacidade do homem constituída a partir do próprio homem. O homem não seria concebido sem um πάθος que a todo instante lhe perpassa e lhe concede percepção de mundo. Tal percepção é referente ao que se mostra. O que ultrapassa essa esfera, o cétrico suspende o juízo. Por isso o cétrico nada afirma acerca das “realidades externas” (τῶν ἐξωθεν ὑποκειμένων).

Quanto à suspensão cétrica do juízo (ἐποχή), o que poderíamos falar sobre o que pensa Nietzsche nesse sentido? Decerto, Nietzsche não desenvolveu uma análise sistemática sobre o que seria a suspensão do juízo e em que medida ela seria utilizada em sua filosofia, mas, por meio de algumas passagens específicas, podemos identificar uma postura suspensiva de sua parte. É o caso de *Crepúsculo dos ídolos*, livro VIII, aforismo 6: nele são expostas as três tarefas pelas quais se necessita de educadores. São elas: aprender a ver, aprender a pensar, aprender a falar e a escrever. Aprender a ver, por sua vez, é a tarefa que nos interessa nesta análise, pois ela, além de preceder as demais tarefas, é a que possui mais relação direta com a postura suspensiva, tal como podemos constatar na seguinte passagem:

Aprender a *ver* — habituar o olho ao sossego, à paciência, a deixar as coisas se aproximarem; adiar o julgamento, aprender a rodear e cingir o caso individual de todos os lados. Esta é a *primeira* preparação para a espiritualidade: *não* reagir de imediato a um estímulo, e sim tomar em mãos os instintos inibidores, excludentes.¹²

O que é esse ver? E o que significa não reagir de imediato a um estímulo? À primeira questão respondemos: ver diz respeito a uma capacidade que consiste em não reagir de imediato a um estímulo. Mas isso não nos responde a nenhuma das questões. Discorramos, pois. Se, por um lado, quando nos sobrevém um estímulo, somos conduzidos a interpretá-lo por meio da moralidade dos costumes, por outro, no processo de aprender a ver, faz-se necessário que nos distancieemos desse julgamento imediato ao qual estamos habituados. Poder-se-ia questionar aqui o seguinte: não é próprio da natureza humana reagir a estímulos? Diremos que sim. Contudo, essa reação ao

¹² NIETZSCHE, 2014, p. 60.

estímulo de que fala Nietzsche é a reação habitual, moralizada, isto é, direcionada de um modo tal que não reagimos de outra forma. É no âmbito fisiológico que nossos juízos têm sua origem e, portanto, ao criticar a moral, Nietzsche o faz apontando para a sua gênese. Deve-se, nesse caso, habituar o olho à “paciência”, “deixar as coisas se aproximarem” e, com isto, “adiar o julgamento”. Todo esse processo diz respeito a aprender a ver. Adiar o julgamento é suspender, temporariamente, o juízo em relação às coisas que julgamos saber e, no entanto, só o “sabemos” a partir de um ângulo fechado, acabado, isto é, a partir de uma perspectiva objetivamente costumeira. Portanto, ao suspendermos o juízo e permitirmos que as coisas se aproximem de nós sem o julgamento moral e habitual, abrimo-nos para outro(s) horizonte(s) de perspectiva, de modo que (*re*)aprendemos a ver. Essa postura tanto remete ao perspectivismo de que já falamos – por permitir que outras interpretações de mundo venham à tona –, como também nos possibilita a relação ora analisada por nós com a suspensão do juízo dos antigos céticos. De fato, fazer com que o olhar se redirecione para uma interpretação de mundo que não se pretenda apodítica necessita, antes de tudo, de uma suspensão do juízo, para que só assim não se confunda com a lógica de uma linguagem objetiva que expresse, igualmente, uma realidade objetiva.

Ora, o que podemos inferir até o momento é que Nietzsche desconfia inteiramente dos supostos portadores de uma verdade universal. Nesse viés, os céticos, por reconhecerem a falibilidade dos nossos juízos e não professarem a posse da verdade – o que marca genuinamente seu compromisso com a postura aporética e suspensiva –, fazem com que Nietzsche enxergue “marcas de nobreza no ceticismo”.¹³

Decerto, a tradição filosófica grega sempre valorizou o ser em detrimento do aparecer. A verdade e o conhecimento *são*, pertencem àquilo que *é*, portanto, identificam-se com o próprio *Ser*. O *aparecer*, na medida em que é apenas fenômeno, quer dizer, um reflexo pálido de uma realidade em si mesma mais profunda e genuína, foi desde há muito visto como destituído de valor. Essa hierarquia, entretanto, se dilui quando entendemos que “a realidade” não possui valor em si e por si (visto ser realidade do aparecer), e que os possíveis tipos de conhecimento que pretendem dizer o que é a realidade não podem, eles mesmos, ser legitimamente considerados como conhecimentos em si. Conhecimento, então, diria Nietzsche, não é mais que interpretação, valoração. É somente por meio de valor que o homem pode constituir

¹³ LOPES, Op. Cit., p. 222.

para si “conhecimento”, mas *conhecimento*, aqui, já não quer mais dizer conhecimento seguro, acabado, objetivo; antes, trata-se de uma interpretação que desponta *perspectivisticamente*, isto é, a partir de um horizonte, de um *ponto óptico*. A ideia de um conhecimento objetivo só é possível relativamente a uma verdade objetiva. É porque se pressupõe que haja a verdade que o homem pode, a partir disso, pressupor que haja um conhecimento referente à verdade.

A busca desenfreada pelo conhecimento seguro foi algo que marcou a modernidade. A ciência, sob um determinado ângulo, surge como forma de se voltar contra a metafísica. A metafísica, desse ponto de vista, não dá conta da realidade empírica, mas trata desta a partir de pressupostos para além do empírico. Por outro lado, a busca pelo conhecimento seguro por meio da observação do mundo empírico caracteriza, ainda, um modo metafísico de se conceber o mundo, porquanto pretende a objetividade de um processo, de um devir, de um fluxo. Por isso diz Nietzsche que “a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*”.¹⁴ Metafísica entendida aqui, portanto, como toda e qualquer forma de determinar o sensível, a aparência, os fenômenos do mundo mediante um ideal de certeza, isto é, mediante uma moral objetiva. A perspectiva de que a certeza possui mais valor que a incerteza e o engano já caracteriza uma moral, um modo moralizante de se conceber o mundo. Já que o mundo, por si só, não pode fornecer o conhecimento seguro e a certeza, a busca pelo conhecimento seguro e pela certeza são, assim, modos de falsear a dinâmica do mundo; modos, portanto, de fixar o que está em fluxo – o que também se apresenta como uma vontade de verdade.

Quando tratamos do pensamento nietzschiano, mesmo que numa analogia crítica com alguma corrente de pensamento, não podemos em hipótese alguma prescindir de tratar da esfera da moralidade.

Mas antes de adentrarmos na esfera moral propriamente dita, é preciso antes acrescentar algumas palavras sobre o que Nietzsche pondera sobre a dicotomia ser/aparecer. Assim como comentamos, Nietzsche identificou que a metafísica (não só no período clássico, mas em toda a história da tradição), erigiu um patamar especial para a verdade, absolutamente distante do fugaz mundo sensível. A *ἀλήθεια* seria única, absoluta, inquestionável, a *coisa em si*, pura plenitude.

¹⁴ NIETZSCHE, 2012, p. 210.

[...] as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa¹⁵

Nietzsche entende que a noção dogmática de verdade dependa da crença em uma “realidade mais elevada”, que, por sua vez, possibilitaria coisas de valor mais elevado, isto é, distante da ordem da experiência e dos fenômenos. No entanto, para Nietzsche, isso não passaria de um erro, um preconceito corrente entre os filósofos metafísicos, os quais cunham antinomias ilusórias e a elas se submetem. Isso explicaria o valor conferido ao que é determinado e ao que é verdadeiro, em nítida oposição à indeterminação e à aparência, esses últimos, menosprezados. Entretanto, quem haveria de valorizar a aparência? Qual filosofia abraçaria a fenomenicidade como “princípio” constitutivo de sua doutrina? Os *sképtikoi* o fizeram¹⁶.

O ceticismo grego, propriamente aquele proclamado por Sexto Empírico, rejeita, assim como Pirro¹⁷ rejeitou o ideário comum das filosofias acerca do ser e da verdade, as afirmações da filosofia especulativa, as teses metafísicas sobre a realidade, e, mais propriamente, todo e qualquer assentimento às coisas não evidentes (*ἀδηλων*) investigadas nas ciências.¹⁸ O caráter indeterminado do real conduz o cético a propor a suspensão do juízo (*ἐποχή*) perante todas as teorias do conhecimento que visam

¹⁵ NIETZSCHE, 2005, 9-10.

¹⁶ Sempre que empregamos os termos “doutrina” ou “sistema” em relação ao ceticismo são necessários alguns esclarecimentos. Isso porque tomar esses termos no sentido usual pode gerar mal-entendidos no que diz respeito à postura cética, ou, em alguns casos, objeções espúrias. Ora, se o cético assume uma posição crítica e antagonista ao dogmatismo, como haveria de ser possível falarmos de uma doutrina cética? Não haveria aí uma contradição ou mesmo outra forma de dogmatismo? Podemos responder que não, se nós observarmos atentamente o sentido particular do uso de tais terminologias, como explica Sexto Empírico em suas *Hipotíposes*: “We follow the same lines in replying to the question “ Has the Sceptic a doctrinal rule ? ” For if one defines a “ doctrinal rule ” as “ adherence to a number of dogmas which are dependent both on one another and on appearances,” and defines “ dogma ” as “ assent to a non-evident proposition,” then we shall say that he has not a doctrinal rule. But if one defines “ doctrinal rule ” as “ procedure which, in accordance with appearance, follows a certain line of reasoning, that reasoning indicating how it is possible to seem to live rightly (the word ‘ rightly ’ being taken, not as referring to virtue only, but in a wider sense) and tending to enable one to suspend judgement,” then we say that he has a doctrinal rule.” (SEXTUS EMPIRICUS, *H.P.*, I, 16). O que Sexto busca explicar nessa passagem é que o cético se orienta adogmaticamente seguindo os fenômenos que lhes aparecem de modo involuntário, não conferindo-lhes nenhum estatuto ontológico ou epistemológico. Apenas nesse sentido é lícito falar de uma doutrina cética. Para mais esclarecimentos sobre essa questão ver Porchat, *Rumo ao ceticismo*, p. 128.

¹⁷ Pirro de Élis (360 a.C.-270 d.C.) é considerado o precursor do que conhecemos hoje por ceticismo pirrônico ou pirronismo (cf. BROCHARD, *Os Céticos gregos*, p. 65). Viajou com o filósofo atomista Anaxarco de Abdera até a Índia nas expedições de Alexandre, o Grande (cf. DL, 9.61). Assim como Sócrates, nada escreveu, de modo que temos os registros dos seus pensamentos preservados por seu discípulo Tímon de Fliunte, o qual é considerado como “the most important source of our information concerning the philosophical views of Pyrrho” (SVAVARSSON, 2010, p. 37)

¹⁸ SEXTUS EMPIRICUS, *P.H.* I, VII.

apreender a natureza última das coisas. O ceticismo, contra os sistemas filosóficos que creem ser possível desvelar certa essência que subjaz à aparência dos objetos, apresenta argumentos que problematizam qualquer afirmação de cunho gnosiológico, instaurando, assim, a incerteza, e indicam o caminho para a suspensão do assentimento.

Contudo, não obstante isso, uma vez que no contexto helenístico nenhuma filosofia poderia abdicar de estabelecer uma regra de conduta para a vida, os cétricos estabeleceram como critério de ação prática aquilo que conduz, *de acordo com a afecção passiva*¹⁹, ao assentimento involuntário, ou seja, o *φαινόμενον*. Desse modo, seguindo apenas aquilo que aparece irrecusavelmente a todos, isto é, admitindo a imposição inexorável das nossas sensações, o cético gere sua vida pelas aparências, conduzindo-a não dogmaticamente (*adoxastos*).

κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον, δυνάμει τὴν φαντασίαν αὐτοῦ αὐτῶ καταλοῦντες ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν.

Dizemos, então, que o critério da orientação cétrica é o fenômeno, chamando implicitamente assim a percepção, pois o que depende da afecção involuntária e passiva não são objetos de investigação.²⁰

O ceticismo, ao admitir o fenômeno como critério de conduta de seu “sistema”, abdica de todo postulado metafísico que propõe um fundamento para o agir humano. Quando levamos isso em consideração e direcionamos o pensamento de volta à filosofia nietzschiana, não é forçoso dizer que aqui encontramos um ponto de congruência entre Nietzsche e os antigos *σκεπτικοὶ*. Essa interpretação se justifica mediante o fato de que, para Nietzsche, toda essa vontade de verdade humana, esse impulso desenfreado por um fundamento para o conhecimento – e para moral – é, em última instância, uma vontade de engano que como tal não sobrevive à pesquisa histórica. Em outras palavras, uma vez que todas as coisas que o homem estabelece como verdadeiro possui uma gênese, e, com efeito, são noções criadas historicamente, elas não podem ser tomadas como absolutas. Restar-nos-ia, portanto, apenas as aparências.

Ora, se toda a moral e se todo o “conhecimento” são eles próprios produzidos pelo homem, acabam sendo, também, criações; nesse sentido, vieram a ser. De modo

¹⁹ A expressão usada por Sexto Empírico é *κατὰ φαντασίαν παθητικὰ*, a qual poderia ser entendida, para além do sentido adotado de “sensação passiva”, como o resultado da afecção passiva da mente diante da manifestação de um objeto.

²⁰ *Ibidem*, VII, 22.

que não possuem sua origem fora do espaço e do tempo. Assim, na concepção de Nietzsche, não passariam de meras ficções do gênero humano. A própria lógica não escapa, diante de tal crítica, de ser contada como mais uma das criações históricas que apenas serve ao homem de modo utilitário, embora não possua, juntamente com a própria razão, nenhum estatuto de verdade tal como a metafísica sugere. Tampouco é uma categoria inata do sujeito. Somos nós, seres humanos, presunçosos detentores da ἀλήθεια, que instituímos tais valores e saberes, os quais, para Nietzsche, não podem legitimamente ascender a uma condição de verdade última.

Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*.²¹

Todo processo histórico de significação das coisas criadas, e, com efeito, de toda moral e de toda verdade, são, segundo Nietzsche, ficções. Decerto úteis para a manutenção da espécie humana, porém, mesmo assim, ficções. Uma espécie de falsificação da vida indispensável. Nenhuma das criações humanas possui em si mesma sua *ratio essendi*, contudo, dependem, necessariamente, do sentido que lhes são atribuídos historicamente.

Nietzsche, ao denunciar o devaneio dos metafísicos dogmáticos, acaba rompendo – assim como fizeram os céticos –, com a tradição filosófica. Em função disso, como bem lembra Gustavo Camargo, Nietzsche considera um “preconceito moral o fato de que a verdade tenha um maior valor do que a aparência”.²² No ceticismo grego de Sexto Empírico, como fora supracitado, suspende-se o juízo sobre como são as coisas em si mesmas, sobre uma realidade última, sobre verdades e valores absolutos, a vida é guiada apenas pelos fenômenos, pela experiência partilhada comumente entre os homens, cala-se sobre o transcendente. Nietzsche, por sua vez, rejeita os valores criados historicamente, ao passo que admite apenas a sua utilidade para uma espécie que necessita de um engano para suportar a vida. É sobretudo por isso que Nietzsche não rejeitou as aparências, mas, ao contrário, chegou a admitir que, talvez, elas pudessem deter um valor superior e mais essencial à vida do que as coisas supostamente verdadeiras.

²¹ NIETZSCHE, 2006, p. 26.

²² CAMARGO, 2008, p. 98.

De qualquer modo, aqui é oportuno lembrar o que Nietzsche escreveu em 1888 na sua obra *O Anticristo*. Trata-se, certamente, de uma passagem pertinente, pois Nietzsche parece atestar sua relação de proximidade com o ceticismo, uma vez que proclama: “Que ninguém se deixe induzir ao erro: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético”.²³ Sobretudo, aqui cabe indagar, se estamos diante de uma literal indicação de harmonia entre o pensamento de Nietzsche e o ceticismo grego. Talvez este seja um enigma não tão fácil de resolver, pois Nietzsche, como bem lembra Lopes, encerra suas atividades intelectuais em 1889 devido a seu colapso cerebral e não conclui toda sua obra, muito embora tenha deixado como legado valiosas passagens que permitem uma interpretação relacional com a tradição cética.

Os últimos três livros projetados por Nietzsche, mas em especial *O Anticristo*, situam o ceticismo no pólo oposto do cristianismo e fazem do cético um antípoda do cristão (...) A avaliação positiva do ceticismo atinge nesta obra o seu ponto culminante.²⁴

Ora, se concebermos que Zaratustra é aquele que encarna o *páthos* dionisíaco e o traduz em filosofia²⁵, ou que ele é uma espécie de porta-voz do pensamento nietzschiano, então podemos dizer que, no mínimo, o fato de Nietzsche ter-nos apresentado Zaratustra como um cético é algo significativo e deve ser ponderado. Que tipo de cético é Zaratustra? Por que Nietzsche considera o ceticismo um elemento valioso em sua crítica do cristianismo?

Grosso modo, podemos dizer que Zaratustra é um cético que afirma a vida. Mas o que isso significa? Ao interpretar o ceticismo como a forma de vida que melhor exprime uma genuína integridade intelectual, a qual não se deixa seduzir pelos falsos absolutos, Nietzsche, ao que tudo indica, parece revelar que o modo cético de Zaratustra é o da suspeita quanto aos valores reverenciados historicamente, da insubordinação à autoridade teológica, da recusa do engodo da *vontade de verdade*, da consciência do desdobramento da vida em meio ao jogo das aparências e da temporalidade, em outras palavras, Zaratustra – ou se preferirmos –, a filosofia nietzschiana, assume, ao abandonar todas essas ilusões, uma postura de incondicional afirmação da vida. Esse “ceticismo” de Zaratustra de que falamos remete à sua concepção de homem como criador. Homem é o animal que avalia, que atribui sentido às coisas. Tal é o que distingue o homem dos outros animais. Esse sentido de avaliar possui relação com o

²³ NIETZSCHE, § 54, p. 65.

²⁴ LOPES, Op. Cit., p. 512.

²⁵ Cf. LOPES, Op. Cit., p. 523.

lógos e, portanto, exprime o modo próprio de ser do homem. Por isso, diz Zaratustra: “Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é: aquele que avalia.²⁶”. À medida que o sentido das coisas se mostra como sentido humano, todo e qualquer âmbito pretensamente objetivo-apodítico há de se mostrar a partir do homem. O homem é, assim, porta-voz e criador de sentido, de modo que qualquer perspectiva atemporal não pode se fazer ver senão a partir do homem – daí a impossibilidade de afirmar como imperecível uma dimensão que extrapole o âmbito perecível.

Mas quanto à importância do ceticismo no desenvolvimento da crítica nietzschiana ao cristianismo? Em o *Anticristo*, segundo Lopes, “Nietzsche reescreve a história das relações entre cristianismo e ceticismo, de modo a dispô-los em campos antagônicos”.²⁷ Admitindo tal tese, o cético acaba se tornando, por definição, o genuíno adversário do cristianismo, uma vez que seu compromisso austero com a integridade intelectual o configura como a antípoda do cristão.²⁸

Ademais, o cristão e o cético, para Nietzsche, cultivariam valores discrepantes e irremediavelmente inconciliáveis. Enquanto o cético é identificado por Nietzsche como aquele que preserva valores de afirmação da vida, isto é, coragem, dureza, honestidade, generosidade, independência²⁹; o cristão, por sua vez, seria adversário desses valores, pois o cristianismo, como enxerga Nietzsche, corrompeu a razão e os sentidos, louvou a submissão e a humildade, ergueu-se como opositor da boa constituição intelectual, colocou-se contra toda interrogação e suspeita, de modo a considerar a dúvida um pecado³⁰. Por consequência, o cristão, ao nutrir tais valores, estaria separado da própria realidade, permanecendo, portanto, emaranhado numa teia de ilusões e valores decadentes. Diante disso Nietzsche escreve:

Uma religião como o cristianismo, que em nenhum ponto tem contato a realidade, que desmorona tão logo a realidade afirma seu direito num só ponto que seja, deve naturalmente ser inimiga mortal da “sabedoria do mundo”, isto é, da ciência – aprovará todos os meios pelos quais a disciplina do espírito, a integridade e o rigor em ciências do espírito, a nobre liberdade e frieza do espírito puder ser envenenada, caluniada,

²⁶ *De mil e um fitos*, primeira parte, p. 75.

²⁷ LOPES, Op. Cit., p. 531.

²⁸ LOPES, Op. Cit., p. 531.

²⁹ Como bem lembra Berry, a maneira cética de compreender “the pursuit of knowledge, we need not be suspicious of the thinkers who never achieve it: they are more responsible, more committed to the practice, and in Nietzsche’s sense more ‘honest’ than their dogmatic opponents.” (BERRY, 2010, p. 39).

³⁰ Cf. § 52 d’O *Anticristo*.

desacreditada. A “fé” como imperativo é o veto contra a ciência – na prática, a mentira a todo custo.³¹

Tendo em vista esses paralelos entre Nietzsche e o ceticismo grego, podemos dizer que a aproximação entre eles se dá efetivamente em função da postura intelectual que os cétricos assumem diante da realidade. Em verdade, Nietzsche parece considerar deveras perspicaz o ceticismo grego, pois ele se caracteriza fundamentalmente, como já analisamos, por uma postura investigativa, austera na apreciação dos mais variados dilemas filosóficos, que não se submete a nenhuma autoridade dogmática e nem tampouco venera uma verdade absoluta.

Além disso, Nietzsche encontrou no ceticismo, como bem lembra-nos Lopes, a qualidade de um aliado natural na luta contra o cristianismo em virtude de sua integridade intelectual.³² Finalmente, por essas e outras particularidades apresentadas, podemos concluir que há um lugar peculiar ocupado pelo ceticismo grego na obra de Nietzsche, lugar que não faz do filósofo alemão um cétrico, afinal há também dessemelhanças entre os dois, mas, certamente, revela uma relação filosófica interessante e profícua entre dois arquétipos de pensamento severamente críticos e implacáveis.

Referências Bibliográficas

BERRY, JESSICA N. *Nietzsche and the ancient skeptical tradition*. New York: Oxford University Press, 2010.

BROCHARD, Victor. *Os Cétricos Gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

CAMARGO, G. A. *Sobre o conceito de verdade em Nietzsche*. In: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. Vol. 1 - N° 2, 2008.

LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte, 2008.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

³¹ NIETZSCHE, § 47, p. 56-57.

³² LOPES, Op. Cit., p. 536.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

_____. *Fragmentos Póstumos. Volume VI*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

SEXTUS EMPIRICUS. Work in four volumes. *Outlines of Pyrrhonism*. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. I, 1976.

_____. Work in four volumes. *Against the Logicians*. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. II, 1967.

_____. Work in four volumes. *Against the Physicists and Against the Ethicists*. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. III, 1968.

_____. Work in four volumes. *Against the Professors*. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. IV 1971.

SVAVARSSON, S. H. Pyrrho and early Pyrrhonism. In: BETT, Richard (Org.). *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge University Press, New York, 2010.

The Cambridge Companion to Ancient Scepticism. Editado por Richard Bett. New York: Cambridge University Press, 2010.

Recebido em 13/03/2020

Aprovado em 15/06/2020