

PRECONCEITOS, ARGUMENTOS E VALOR DA VERDADE: UMA ANÁLISE DO PRIMEIRO CAPÍTULO DE ALÉM DO BEM E DO MAL

Prejudices, Arguments and the Truth's Value: an analysis of the first chapter of the
Beyond Good And Evil

Renan da Rocha Cortez¹

Resumo: Esse artigo propõe uma análise do primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*. No primeiro momento, o objetivo é organizar os preconceitos apresentados por Nietzsche em duas classes: os preconceitos que determinam o conteúdo das defesas filosóficas e os preconceitos inerentes à forma das atividades racionais. No segundo momento, esse artigo realizará uma discussão sobre a função da "psicologia da suspeita". Nesse momento, a ideia é apresentar algumas indicações de resposta para a problemática relação entre preconceitos e argumentos. Por fim, o artigo termina com uma análise sobre o problema do valor da verdade. Mais uma vez, o objetivo é fornecer respostas provisórias que não contrariam o espírito da filosofia de Nietzsche.

Palavras-chave: Preconceito; Argumento; Valor.

Abstract: This paper suggests an analysis of the first chapter of the *Beyond good and evil*. In the first moment, the goal is to organize the prejudices presented by Nietzsche in two different classes: the prejudices that determine the content of the philosophical defense and the inherent prejudices to the form of the rational activity. In the second moment, this paper will promote a discussion about the function of the psychology of the suspicion. In this moment, the idea is to introduce some provisional answer to the problematic relation between the prejudices and arguments. Ultimately, the paper ends with an analysis on the problem of the truth's value. One more time, the goal is to provide a provisional answer that doesn't oppose the spirit of the Nietzsche's philosophy.

Keywords: Prejudice; Argument; Value.

1. Estabelecimento das classes de preconceitos

Em *Além do bem e do mal* Nietzsche enumera diversos preconceitos que guiam as investigações dos filósofos. Esse artigo pretende trabalhar especificamente com dois. A distinção entre esses preconceitos não é clara nos textos de Nietzsche, mas é possível deduzi-la logicamente. Essa diferenciação permitirá alguns ensaios especulativos sobre a natureza da relação entre preconceitos e argumentos, assim como tentativas de respostas para problemas apontados por Nietzsche.

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Minas Gerais. Linha de pesquisa do programa: Filosofia Moderna. Pesquisa financiada pela CAPES. Orientador: Rogério Antônio Lopes. E-mail: renancortez22@gmail.com

A primeira classe de preconceitos está apresentada no aforismo 6 de *Além do bem e do mal*:

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas. e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar²?

Nessa passagem Nietzsche defende que as afirmações metafísicas estão submetidas aos interesses morais de determinada filosofia. Tradicionalmente, um filósofo inicia suas especulações metafísicas mais abstratas sobre o princípio último da realidade e, após uma série dedutiva complexa, fornece algum tipo de proposta ética cuja finalidade é orientar a vida humana.

Se a própria pesquisa filosófica é guiada por interesses morais, cabe perguntar a origem desses interesses. A resposta está no início da passagem. Nietzsche defende que essas intenções não estão baseadas em justificações racionais, mas sim nas avaliações pessoais do filósofo. Já que essas intenções não foram adquiridas como resultados do processo investigativo, é possível concluir que são crenças não justificadas, ou seja, preconceitos.

Um sistema metafísico é, portanto, uma elaborada tentativa de justificação dos preconceitos. Por mais que esteja estruturado racionalmente, os discursos são reflexos das avaliações morais de um determinado tipo de vida.

A partir dessa compreensão, Nietzsche cria a sua psicologia da suspeita ou simplesmente "sintomatologia". Como os filósofos operam estritamente no âmbito argumentativo, e muitas vezes alguns, por uma questão de fé na imparcialidade, escondem suas avaliações pessoais, os preconceitos que motivam suas investigações não são enunciados. Para que seja possível uma descrição desses preconceitos é necessário algum tipo de signo visível que sirva como dado para a investigação do intérprete. Tal signo pode ser o argumento. Portanto, através de uma análise do

² NIETZSCHE, 1992, *Além do Bem e do Mal*, p.13.

tipo de argumento utilizado por um filósofo é possível - essa parece ser a crença de Nietzsche - levantar algumas hipóteses sobre os preconceitos que movem suas investigações. A observação da regularidade dos argumentos - e, portanto, dos preconceitos correlatos - permite a construção metodológica de um tipo. A repetição dos argumentos em filósofos diferentes possibilita à Nietzsche o uso do mesmo tipo para descrever uma multiplicidade de casos semelhantes.

Com essas informações já é possível compreender o significado do primeiro grupo de preconceitos. Na medida em que o próprio conteúdo das defesas filosóficas é um reflexo desses preconceitos, é possível intitular essa classe de *preconceitos tipológicos determinantes de conteúdo*

O segundo grupo de preconceitos pode ser identificado logo no primeiro aforismo do capítulo I de *Além do bem e do mal*:

"A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história - mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornarmos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira a verdade? - de fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade - até parar completamente ante uma questão mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? - o problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente - ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro. - E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado - que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*? Pois isso há um risco, como talvez não exista maior³.

Ao ler esse aforismo, um leitor que conhece as obras anteriores de Nietzsche percebe que o filósofo está fazendo uma retrospectiva do seu caminho filosófico. " De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade". Em sua juventude, no texto *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche expõe sua preocupação em determinar em quais circunstâncias históricas

³ NIETZSCHE, 1992, *Além do Bem e do Mal*, p.9.

surgiu no homem o compromisso normativo com a verdade⁴. Esse compromisso está baseado em uma avaliação moral específica, a saber: "a verdade é preferível à mentira". A opção pela abordagem genealógica evidencia que, para Nietzsche, a preferência pela verdade não é uma opção derivada de uma tendência natural do homem. Portanto, esse tipo de pesquisa aponta para uma crítica à qualquer concepção que pretenda derivar a vontade de verdade de uma pretensa natureza humana fixa e atemporal⁵.

Maudemarie Clark e Dudrick afirmaram recentemente que nesse aforismo Nietzsche propõe uma distinção entre origem e valor⁶. De fato, tal distinção é evidente, na medida em que o filósofo enfatiza que a questão sobre o valor da vontade de verdade é diferente da pergunta sobre a origem.⁷

Dada essa distinção, é possível concluir também que a pesquisa sobre as origens não é suficiente para fornecer uma resposta à questão propriamente valorativa. Se a investigação sobre a origem fosse suficiente, Nietzsche não precisaria colocar a questão sobre o valor, muito menos afirmar que tal questão é ainda a mais fundamental. Ele poderia ter concluído, por exemplo, que pelo fato de nosso compromisso com a verdade ter uma origem contingente, estaríamos legitimados a abandonar ou reduzir esse compromisso.

⁴ NIETZSCHE, 1999, *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, p. 54

⁵ É importante ressaltar que Nietzsche não está se referindo aqui ao compromisso simples com a verdade. No cotidiano, muitas vezes exibimos esse compromisso devido à sua utilidade. O compromisso com a vontade de verdade apresentado no aforismo está relacionado diretamente com a atividade científico-filosófica, tal como ela se desenvolveu na cultura ocidental. Nesse caso, o compromisso exigiu do homem a criação de elaboradas técnicas de investigação e a submissão a certos valores morais, tais como a honestidade intelectual e a desconfiança (em relação às crenças).

⁶ CLARK AND DUDRICK, 2012, p. 36.

⁷ A partir dessa distinção entre origem e valor, os autores propõem nesse mesmo texto (p.75) que Nietzsche abandona o projeto epistemológico do ficcionalismo em *Além do bem e do mal*. Como as passagens de Nietzsche parecem evidenciar seu compromisso com o ficcionalismo, os autores defendem que o texto do filósofo possui duas camadas: a esotérica e a exotérica. A defesa do ficcionalismo se encontra na camada esotérica. Uma leitura mais profunda possibilitaria a conclusão de que Nietzsche abandonou esse compromisso. Apesar de concordar que há nessa passagem uma distinção entre valor e origem, esse artigo não defende que isso leva Nietzsche a desistir do ficcionalismo. Primeiro, por não concordarmos com o método de leitura, na medida em que uma camada esotérica impede a possibilidade de falseamento da interpretação. Segundo, pelo fato de a questão sobre o valor da verdade ser diferente logicamente de uma questão epistemológica. O argumento para justificar isso será apresentado no texto.

A conclusão acima é inválida por um motivo simples. É perfeitamente possível imaginar alguém que defenda, a um só tempo, a contingência da origem e a necessidade do valor. Um defensor do valor da verdade poderia afirmar: "que bom que surgiu!". Uma crítica a essa resposta só pode ser feita no âmbito dos valores, pois seria necessário mostrar que, além da contingência, a vontade de verdade não é desejável ou não produz conseqüências desejáveis. A resposta otimista carece do mesmo problema. Se alguém, por exemplo, confessa que a origem é contingente e defende que devemos cultivar o valor da verdade simplesmente por um respeito à tradição, pressupõe o juízo de valor "é bom respeitar a tradição", o que indica que a máxima "herdei, logo devo cultivar" só pode ser justificada em termos de valores.

A questão sobre a validade do engajamento pela verdade, além de ser diferente de uma descrição histórica das origens, também difere em natureza de uma questão epistemológica sobre a verdade. Um leitor do aforismo poderia se sentir no direito de afirmar que Nietzsche está colocando em questão o valor da verdade absoluta. Essa interpretação, contudo, não se concilia facilmente com outras afirmações feitas pelo filósofo no mesmo aforismo. Na conclusão do texto Nietzsche afirma que (1) a questão sobre o valor da verdade talvez seja a mais perigosa das questões; e (2) parece que esse problema nunca foi colocado.

Se de fato há um questionamento da "verdade absoluta", seria no mínimo um ataque à capacidade intelectual de Nietzsche afirmar que ele realmente cogitou ser o primeiro na história a realizar esse tipo de questão. Ora, a questão sobre a possibilidade da verdade é tão antiga quanto a história da filosofia. Além disso, não faltaram filósofos que defenderam posições céticas em relação às pretensiosas fundamentações metafísicas.

Isso não significa que Nietzsche não apresente preocupações epistemológicas em ABM. De fato, o filósofo expõe em muitos momentos suas posições em relação à validade dos juízos, seja da matemática⁸, da ciência⁹ ou da

⁸ NIETZSCHE, 1992, *Além do Bem e do Mal*, pp.11 e 12

⁹ NIETZSCHE, 1992, *Além do Bem e do Mal*, p. 31.

metafísica¹⁰. A sua posição epistemológica é a mesma defendida anteriormente em outras obras: as categorias da razão são ficções antropomórficas que utilizamos para tornar o mundo inteligível¹¹. O compromisso com o ficcionalismo impede o filósofo de defender a existência de juízos universais e necessários. Nesse sentido, é evidente que Nietzsche continua preocupado em mostrar que não há uma "verdade absoluta". Obviamente isso não o impede de defender a existência de conhecimentos legítimos com reservas falibilistas. No entanto, o que está sendo defendido aqui é que essa análise epistemológica não está relacionada com a questão do "valor da verdade".

No início da passagem Nietzsche se refere as questões que a vontade de verdade trouxe à tona. Afirma que as mesmas questões retornam sempre, fornecendo aos homens a impressão de que a busca pela verdade está sempre apenas começando. Se a preocupação de Nietzsche nessa passagem fosse epistemológica, ele poderia mostrar um programa para resolver essas questões ou defender uma posição cética em relação as mesmas. Contudo, o que o interessa não é propriamente as respostas que foram dadas às perguntas, mas sim os motivos que levaram e continuam levando o homem a buscar quase desesperadamente pela verdade. Por qual motivo, mesmo após a consciência de que essa busca sempre recomeça novamente - e praticamente a partir do 0 - nós continuamos buscando pela verdade? Por que precisamos nos posicionar em relação ao seu estatuto?

A resposta para o valor moral da preferência pela verdade não pode ser dada epistemologicamente. Uma defesa epistemológica será apresentada aqui em duas versões. A primeira pode ser formulada da seguinte maneira: dado que está provado que existem juízos universais e necessários, o valor da verdade está justificado. Essa resposta não é suficiente, pois um indivíduo que não adere ao compromisso com a verdade pode acreditar na existência de juízos necessários e universais, mas negar que a crença nesses juízos seja desejável. Provar que devemos crer na verdade é um assunto moral. Em outro caso, alguém poderia negar a existência de juízos

¹⁰ NIETZSCHE, 1992, *Além do Bem e do Mal*. pp. 16 e 17

¹¹ Essa tese Nietzsche herda da filosofia de Albert Lange, mais especificamente, da sua obra *História do Materialismo*. Informações sobre a relação entre Nietzsche e Lange podem ser encontradas no texto *Lange and Nietzsche*, de George Stack (STACK, 1983).

universais e necessários - é o caso de Nietzsche - e mesmo assim acreditar em conhecimentos com reservas falibilistas. Quem assim crê, contudo, mantém o compromisso com a verdade, na medida em que se engaja em uma investigação e pretende chegar à alguma conclusão satisfatória. Tal compromisso envolve uma série de comportamentos que, segundo Nietzsche, estão em relação direta com o ideal ascético¹². O indivíduo que não se compromete com a verdade pode perfeitamente perguntar: "Por que seria desejável crer em um conhecimento contingente? Se não aceito a verdade como um valor importante, o que me impede de não acatar algo que considero justificável?" Mais uma vez, uma resposta para essas perguntas deve ser dada no âmbito dos valores.

Por qual motivo a questão sobre o valor da verdade é tão arriscada? Primeiro é importante mencionar que a própria vontade de verdade coloca os homens em uma situação de risco. "A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos". Assim Nietzsche começa o aforismo citado acima. Para Nietzsche, o cultivo dessa vontade levou o homem a abandonar diversas crenças fundamentais da cultura ocidental. Na modernidade, com o avanço dos métodos científicos e as críticas à metafísica tradicional, muitos dos valores que forneciam sentido para a existência do homem ocidental foram apresentados como falsos. A incorporação da vontade de verdade - que para Nietzsche possui origem nas práticas ascéticas - se voltou contra os próprios valores cristãos.

O aforismo começa e termina com o tema do risco. O ponto crucial é compreender que a própria questão sobre o valor da verdade é, no final das contas, motivada pela mesma vontade de verdade¹³. Junto com a crença na verdade surge o cultivo de outros valores: a honestidade intelectual, a coragem para se desfazer de crenças não justificadas etc. A percepção de que a vontade de verdade é uma crença leva Nietzsche à se perguntar em que medida ela está justificada. Tal questão só pôde ser realizada por alguém que também acredita no valor da verdade. Essa questão talvez seja a mais perigosa, pois a pergunta sobre o valor dos valores ameaça o sentido da própria existência concreta da atividade investigativa.

¹² NIETZSCHE, 1998. *Genealogia da Moral*, p.102

¹³ NIETZSCHE, 1998. *Genealogia da Moral*, p.148.

Essa classe de preconceitos difere da primeira, na medida em que a preferência pela verdade não interfere nos conteúdos de determinada pesquisa. Para explicar a diferença um exemplo será útil. Um filósofo cristão possui uma firme convicção de que existem valores morais universais, pois acredita na tábua dos dez mandamentos. Para justificar filosoficamente sua convicção pré-epistêmica, ele pode defender que existem direitos naturais universais. Nesse caso há uma relação direta entre o conteúdo da defesa filosófica e o preconceito do filósofo.

No caso da preferência pela verdade, a determinação não é de conteúdo, mas sim de comportamento. Independente do conteúdo da defesa de determinada filosofia ou ciência, a certeza de que a verdade vale a pena leva o indivíduo a incorporar uma série de valores e comportamentos que são fundamentais para a existência da atividade investigativa. Isso pode ocorrer na filosofia moral, epistemologia, física, biologia etc. Nesse sentido, esse classe de preconceitos pode ser intitulada de "preconceitos inerentes à forma da atividade investigativa".

2. Preconceitos tipológicos determinantes de conteúdo

i) O problema da relação entre sintomatologia e argumentos

A partir da constatação de que os preconceitos determinam os próprios conteúdos das defesas filosóficas, alguém poderia se sentir no direito de concluir que a validade de todos argumentos filosóficos é parcial. Os filósofos somente disfarçam os preconceitos de um modo engenhoso e perfumado, mas no fundo a validade dos seus argumentos está inteiramente restrita ao seu tipo de vida. Por compreender isso, Nietzsche se empenha em uma tarefa de destruição completa da noção de verdade.

De acordo com esse tipo de interpretação, Nietzsche substitui a análise lógica dos argumentos por uma análise sintomatológica. Por isso suas críticas à metafísica se diferenciam daquelas que priorizam uma exposição das fragilidades dos argumentos. Tal substituição é legítima, pois a crítica à metafísica realizada no domínio exclusivo do espaço das razões ainda pressupõe a fé na razão. Essa fé,

contudo, não escapa da implacável crítica nietzschiana: ela também pode ser vista como sintoma e deve ser analisada como tal.

Mas no que consiste propriamente essa sintomatologia? Sem entrar em muitos detalhes, é possível fornecer uma explicação mínima desse modo de interpretar os argumentos. Primeiro há uma etapa de análise, que consiste basicamente na descrição do tipo que argumenta a partir de certos preconceitos. A segunda etapa, que pode ser intitulada de normativa, consiste em uma avaliação da qualidade desse tipo de vida, ou seja: Nietzsche deseja saber se esse tipo satisfaz as exigências de um critério normativo. Tradicionalmente, os metafísicos privilegiaram a razão, o ser e o eterno em detrimento dos sentidos, do devir e do efêmero. São negadores do aspecto trágico da existência e, por isso, podem ser considerados expressões da *décadence*, ou seja, não são modelos desejáveis de acordo com o critério normativo nietzschiano.

Que em sua obra Nietzsche esteja comprometido com a defesa de um modelo de vida excelente parece indiscutível. Além disso, há várias evidências textuais que provam a existência do compromisso de Nietzsche com a sintomatologia. Contudo, isso não quer dizer que a sintomatologia seja uma ferramenta utilizada pelo filósofo para destruir os argumentos da tradição.

Assim como os argumentos podem ser vistos como sintomas, a proposta de submissão dos argumentos à sintomas pode ser vista como um argumento. A defesa da sintomatologia precisa pressupor algum tipo de justificativa. Contudo, se houver um argumento que justifique a sintomatologia, seria necessário concluir que Nietzsche também está preso à fé na razão. Tal fé pode ser analisada como um sintoma. Se acreditarmos que a crença na razão é expressão de um tipo de vida decadente, a justificativa para a sintomatologia, por estar baseada em argumentos racionais, pode ser considerada uma expressão da *décadence*. Dessa forma, parece ser possível abandonar a proposta da sintomatologia utilizando suas próprias ferramentas.

Se a proposta da sintomatologia não estiver baseada em justificativas, as propostas metafísicas para o âmbito moral continuam válidas. Afinal, assim como

Nietzsche, um metafísico pode partir dos seus critérios morais - sem precisar justificá-los - e fazer uso da sintomatologia contra Nietzsche. Chegaria, portanto, à conclusão de que o amor *fati* e a "aceitação trágica da existência" são propostas que não passam no crivo de um critério normativo cristão.

Devido a esses problemas, esse artigo defende que a sintomatologia não é uma boa ferramenta para criticar os argumentos dos metafísicos. Sua função não é refutar, superar ou ridicularizar argumentos. Um argumento válido não se torna inválido devido à descrição sintomatológica. Nietzsche não comete a falácia da origem, isto é, não confunde a explicação das origens dos argumentos com o âmbito da justificação dos mesmos.

Se Nietzsche não fornecesse em sua obra nada além da sintomatologia, sem dúvida todo barulho da sua crítica à metafísica deveria ser silenciado. Mas é evidente que esse não é o caso. Na verdade, as críticas de Nietzsche as propostas morais da tradição podem ser encontradas em *Humano, demasiado Humano*, *Aurora* e *Gaia Ciência*. Em muitos momentos dessas obras o filósofo denuncia os erros intelectuais das propostas metafísicas. Sua descrença provém de uma análise crítica que possibilitou à conclusão de que os fundamentos metafísicos das principais propostas morais do ocidente não são defensáveis. Ou seja: Nietzsche fornece argumentos para justificar sua descrença, o que deixa claro o quanto confia na razão.

As críticas do filósofo ao livre arbítrio e a liberdade inteligível¹⁴, à compaixão schopenhaueriana¹⁵ ao universalismo da moral de Kant¹⁶, etc. estão sempre baseadas em argumentos. Saber se esses argumentos são bons não interessa tanto aqui. Basta constatar que eles existem e que Nietzsche confia na razão quando propõe suas críticas aos filósofos da tradição¹⁷.

¹⁴ NIETZSCHE, 2000, *Humano, demasiado humano*. p.46

¹⁵ NIETZSCHE, 1998. *Genealogia da Moral*, p.78.

¹⁶ NIETZSCHE, 2001. *A Gaia Ciência*, pp. 335-37.

¹⁷ É importante mencionar que a crítica de Nietzsche não está baseada somente em um diálogo com autores específicos. Sua pretensão é defender que todas as propostas filosóficas de fundamentação da moral carecem de legitimidade. O filósofo não acredita, portanto, que seja possível um fundamento

ii) Funções da sintomatologia

Muitas das principais críticas de Nietzsche à moralidade se encontram em obras anteriores à *Além do Bem e do Mal*. A morte de Deus, que expressa a impossibilidade de qualquer fundamentação absoluta da moral, foi apresentada pelo filósofo em *A Gaia ciência*¹⁸. Parece razoável acreditar que em além do bem e do mal Nietzsche toma como um fato a impossibilidade de fundamentação. Dessa forma, pode-se concluir que a partir dessa constatação o filósofo se sente no direito de criar ferramentas para expor não só os problemas argumentativos dos filósofos, mas também para compreender os preconceitos que os levaram a defender posições fracas.

Além disso, a sintomatologia é fundamental para a própria tarefa normativa na qual Nietzsche se engaja. A descrição dos tipos é um passo importante para uma crítica ética dos valores da tradição. O filósofo acredita que os metafísicos, além de defenderem argumentos fracos, são expressões da *décadence*. Dessa maneira, os valores que propõem não atendem a um critério de ação que Nietzsche acredita ser o mais desejável. A sintomatologia, portanto, permite uma radicalização da crítica aos pensadores da tradição. Sem uma crítica normativa, alguém poderia se sentir no direito de não acreditar em argumentos metafísicos sem abandonar o desejo de viver conforme propostas morais não justificadas. A sintomatologia busca impedir esse desejo - pelo menos nos espíritos livres - na medida em que por intermédio dela o tipo metafísico passa a ser visto como negador das potencialidades da vida¹⁹.

Além das funções acima mencionadas, a parte descritiva da sintomatologia pode ser usada de outras formas. Sem uma aplicação do vocabulário fortemente fisiológico de Nietzsche é possível compreender em que medida o reconhecimento da forte relação entre argumentos e preconceitos pode produzir um ganho

último para as nossas ações. Tal descrença está relacionada diretamente com a morte de Deus, que no fundo significa o fim das grandes fundamentações.

¹⁸ NIETZSCHE, 1998. *Genealogia da Moral*, pp.147-48

¹⁹ Saber de que modo o projeto ético de Nietzsche se justifica, assim como compreender o significado do termo "normativo" quando aplicado ao projeto de transvaloração de todos os valores são questões arduas. Investigar o estatuto desse projeto não é a intenção do artigo.

cognitivo²⁰. Nietzsche não apresentou as conseqüências que serão apresentadas aqui, mas isso não torna impossível uma dedução das mesmas.

Para compreender bem essa função é importante ter em mente a força dos preconceitos. Incorporamos grande parte dos nossos juízos de valor de uma maneira automática. Simplesmente pelo fato de pertencer à determinada tradição histórica "ganhamos de presente" uma série de preconceitos. Além da incorporação automática, esses preconceitos passam a "agir" de uma maneira automática. Em diferentes circunstâncias, julgamos moralmente certos acontecimentos de um modo não mediado. Antes de refletirmos racionalmente sobre certos julgamentos que fazemos das ações, um irresistível impulso determina como devemos avaliá-las. O preconceito funciona como um imperativo, uma imposição normativa de como as coisas devem ser²¹.

Junto com esse impulso pode surgir uma tentativa de justificativa. Em muitos momentos é natural que ocorra uma feliz conciliação entre os dois. Isso se dá, em muitos casos, devido à intensidade do impulso. Quando isso ocorre, o valor da justificativa é medido pelas exigências do impulso e não por critérios racionalmente válidos. A feliz conciliação muitas vezes é ingênua, pois a percepção de que é possível justificar, quando aliada à irresistível determinação impulsiva, pode produzir fracos argumentos que parecem fortes devido à natureza impositiva dos preconceitos.

Nesses casos, a justificativa serve somente como intensificação de uma convicção já assimilada. A certeza do preconceito impede o indivíduo de verificar o argumento em sua própria esfera: toda justificativa vira somente um alimento dos impulsos. Um indivíduo que não está disposto a ou não acha necessário duvidar das conciliações felizes pode produzir fracos argumentos sem ter percepção disso.

²⁰ A influência para essa interpretação foi retirada do capítulo 3 (p.67) do já citado texto de Clark and Dudrick. Nesse capítulo, os autores expõem que esses preconceitos não interferem no âmbito da justificação. Contudo, o desenvolvimento dessa tese, tal como se encontra apresentado nesse artigo, não foi realizado pelos autores.

²¹ NIETZSCHE, 1992, *Além do bem e do mal*, p.6

A feliz conciliação entre argumentos e preconceitos tende a ser mais vigorosa em dois casos. Primeiro, quando o indivíduo não cultiva a honestidade intelectual. Nesse caso, ele utiliza justificativas fracas e prefere não contrariá-las quando a razão exige, pois escolhe seguir única e exclusivamente seus preconceitos.

No segundo caso, devemos imaginar um tipo que pretende começar a fazer filosofia abandonando toda e qualquer influência dos valores. Ele acredita que essa influência prejudicará a imparcialidade dos seus caminhos, por isso, defende que a presença de valores deve ser erradicada das investigações sérias.

Para Nietzsche é absolutamente impossível erradicar os valores das investigações. Se fecharmos a porta, eles entram pela janela. Quanto mais tentarmos alijar os preconceitos, mais eles irão operar secretamente. A tentativa de eliminação dos preconceitos é um auto-engano. Mais: pode produzir as conciliações felizes e ingênuas. Por se enganar achando que toda investigação foi guiada única e exclusivamente pelas razões, esse tipo se revigora quando, de maneira "repentina", reencontra em suas conclusões os mesmos valores que havia supostamente abandonado em sua investigação. Não há conciliação mais formidável, certeza mais firme e encantadora: a razão caminhou sozinha, sem saber o que encontraria no caminho, mas, depois de muito se aventurar, encontra os bons e velhos valores admirados pelo investigador²².

No fundo não houve reencontro da razão com os valores, pois os últimos sempre estiveram presentes de um modo velado. No final, a razão foi somente uma ferramenta na mão dos impulsos. Nunca caminhou sozinha: nem poderia. Quando os impulsos guiam secretamente, a razão parece ter liberdade, mas está ainda mais submissa. Esse tipo vital pode formular argumentos fracos que possuem a aparência de validade, pois o grau de convencimento é determinado pelas imposições dos impulsos que sempre estiveram velados na investigação. Por não ter consciência da interferência dos preconceitos e considerar que alcançou suas conclusões única e exclusivamente pela razão, esse tipo tem grandes chances de se perder na feliz

²² NIETZSCHE, 1992, *Além do bem e do mal*, p.12.

conciliação. Por isso, pode não achar necessário produzir uma revisão de suas justificativas.

Parece claro no que consiste a função da sintomatologia quando aplicada a si mesmo. O tipo que possui honestidade intelectual e consciência da presença inevitável dos preconceitos sempre terá uma suspeita em relação a essas conciliações felizes. Ele nunca se livrará dos preconceitos, mas terá condições de separar a satisfação dos impulsos da satisfação racional. Estará em condições, portanto, de produzir justificativas melhores para os seus preconceitos, obviamente até onde isso for possível. Estará aberta para ele a possibilidade de constante revisão dos seus argumentos²³.

Também é importante mencionar que o argumento pode revisar preconceitos. Mesmo um argumento ruim pode produzir uma crença. A submissão dos preconceitos aos argumentos é somente uma face da moeda: a razão possui um poder terapêutico parcial, ou seja, ela pode purificar crenças.

Contudo, a força do argumento não depende somente da percepção de sua validade. Para que a validade do argumento tenha uma força determinante a ponto de revisar uma crença, o homem precisa incorporar algumas outras crenças, tais como: a superioridade da verdade em relação à mentira, a honestidade intelectual. Essas crenças também devem agir de um modo impositivo e automático: o cultivo delas, portanto, é fundamental para que a percepção da validade do argumento tenha força suficiente para revisar as crenças. Esse argumento está presente na filosofia de Nietzsche em muitos momentos. No aforismo 110 de *A Gaia ciência*, por exemplo, o filósofo afirma:

[...] o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidade, entre as necessidades. A partir daí, não apenas a fé e a convicção, mas também o escrutínio, a negação, a desconfiança, a

²³ É importante ressaltar que essas descrições estão baseadas somente em possibilidades. Obviamente outras variáveis são fundamentais para formulação de bons argumentos: bom domínio da língua, conhecimentos técnicos, clareza na exposição, algum tipo de habilidade especulativa etc. Contudo, a vigilância constante dos próprios preconceitos é fundamental, na medida em que permite uma desconfiança em relação aos harmoniosos encontros "repentinos" entre impulsos e justificativas.

contradição tornaram-se um poder, todos os instintos 'maus' foram subordinados ao conhecimento e postos ao seu serviço [...]»²⁴.

Ao incorporar valores como a desconfiança em relação as crenças e a honestidade intelectual, o homem tornou possível a confiança na validade do argumento. Por si só essa validade não obriga: somente um grupo de instintos organizados para determinado fim pode fornecer ao homem condições para se dobrar à validade de um argumento. O grande perigo anunciado pela filosofia de Nietzsche está justamente no fato de que a vontade de verdade coloca em questão a validade de valores como a importância da desconfiança em relação às crenças. A questão sobre a justificação desses valores é o tema do próximo tópico.

Já foi afirmado aqui que para Nietzsche não há fundamentos últimos que justifiquem nossas posições morais. Contudo, isso não significa que não possam haver argumentos mais válidos do que outros. Mesmo sem um fundamento absoluto é possível produzir argumentos satisfatórios.

Como não há um fundamento absoluto, é possível que bons argumentos sejam superados por outros melhores. Nesse sentido, um argumento que se transformou em crença pode virar novamente um preconceito. Esse preconceito pode ser revisado. A razão, portanto, tem uma dupla função: revisa parcialmente os preconceitos e produz novos.

Em algumas ocasiões, um interlocutor pode refutar com bons argumentos as teses defendidas por determinado tipo. Quando isso se repete com frequência, caso a honestidade intelectual tenha sido adotada como um importante valor, o tipo inicia um processo de revisão dos seus posicionamentos. Essa revisão, contudo, dificilmente se dá de um modo imediato: muitas vezes é necessário um longo processo para que as crenças que acompanhavam os argumentos antigos sejam paulatinamente modificadas. O tempo de abandono das crenças não é o mesmo da percepção da fragilidade dos argumentos. Mesmo um indivíduo com honestidade intelectual pode perfeitamente confessar que suas crenças foram legitimamente refutadas, mas ao invés de modificá-las, espera que outras leituras ou percursos

²⁴ NIETZSCHE, 2001, *A Gaia Ciência*, p. 222.

diferentes possam salvar seus preconceitos. Se isso não ocorrer, o indivíduo pode tanto ter algum tipo de "crise" ou simplesmente se familiarizar progressivamente com os novos argumentos e crenças, até que seja possível adotá-los à sua maneira.

A razão que revisa preconceitos não é uma razão iluminista forte. Primeiro por que a condição para a possibilidade de revisão é adesão de determinado indivíduo a certas crenças. Não é a razão pura que controla os instintos. Segundo, por que mesmo com a ajuda das crenças, seu poder de revisão é reduzido: ela revisa alguns preconceitos, produz outros e não está totalmente livre das conciliações felizes e ingênuas. A relação entre razão e preconceito não é de verticalidade: não se trata da razão controlando os preconceitos ou vice-versa. Melhor pensar em uma relação circular: preconceitos guiam as possibilidades de justificativas, argumentos produzem e revisam preconceitos.

Portanto, ficou claro que a sintomatologia não é uma proposta de destruição da esfera argumentativa, mas sim uma ferramenta que pode ajudar na formulação de bons argumentos.

3. Preconceitos inerentes à forma da atividade racional

Nessa parte do artigo o fundamental será uma avaliação das possíveis respostas para as perguntas colocadas por Nietzsche no primeiro aforismo de *Além do bem e do mal*. Só para lembrar, a pergunta central é: Por que a verdade ao invés da inverdade? Em um primeiro momento será apresentada uma análise crítica de possíveis respostas. Depois, a exposição de uma hipotética resposta mais promissora.

[...] No entanto, já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência – que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os anti-metafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas, e se precisamente isso se tornar cada vez mais desacreditado, se nada mais se demonstrar como divino, que não seja o

erro, a cegueira, a mentira – se Deus mesmo se demonstrar como nossa mais longa mentira? [...]”²⁵.

Nesse aforismo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche apresenta que a preferência pela verdade é uma crença metafísica pressuposta pelas pesquisas científicas. No início do aforismo o filósofo afirma que a rigorosidade do método científico consiste na constante tentativa de impedir que meras convicções tenham lugar na ciência. A conclusão do aforismo evidencia que essa postura pressupõe, contudo, uma forte convicção: a ideia de que a verdade é sagrada. Por pressupor essa crença o rigor do método funciona.

Em alguns momentos da sua obra Nietzsche faz questão de enfatizar que não há ciência sem pressupostos²⁶. No contexto de *A Gaia ciência*, essa ênfase ganha destaque, na medida em que o filósofo percebe certa ingenuidade nos ateus e cientistas da sua época: eles se orgulham por ter superado a metafísica, contudo, ainda pressupõem certos valores metafísicos sem ter consciência disso.

A partir dessa informação, fica claro que os cientistas da época de Nietzsche não estavam em condições de responder à questão sobre o valor da verdade. Para eles, esse valor está dado, é evidente. Além dessa evidência baseada na posição do filósofo, é possível fornecer uma outra justificativa que demonstra a impossibilidade de uma ciência empírica resolver o problema do valor utilizando métodos experimentais.

O próprio sucesso do método se baseia em uma determinação precisa dos objetos que podem ser analisados e controlados. A questão sobre o valor dos valores, se avaliada cientificamente, colocaria em risco o próprio sucesso do qual os cientistas tanto se orgulham. Nada nos impede de pensar que uma ciência empírica tem condições de descrever a série causal que produz determinado tipo de avaliação moral, por exemplo: a visão de um homicídio produziu em tal pessoa determinado sentimento de repulsa que se transformou, em termos de justificativa, em uma avaliação moral contra o assassinato. Contudo, uma questão diferente é saber até

²⁵ NIETZSCHE, 2001, *A Gaia Ciência*, pp.234-36.

²⁶ NIETZSCHE, 1998. *Genealogia da Moral*. p. 134.

que ponto essa avaliação é válida do ponto de vista moral. A questão sobre o valor dos valores não é um fato passível de controle experimental. Essa questão exige uma tentativa de solução especificamente especulativa.

É possível defender a falta de legitimidade de uma possível resposta para a questão do valor da verdade. Essa questão pressupõe a vontade de verdade. Dessa forma, a decisão sobre o valor parte de uma petição de princípio: ela pressupõe aquilo que precisa ser justificado. Não há dúvidas de que uma investigação sobre o valor da vontade de verdade pressupõe o valor. Contudo, a acusação de petição de princípio pressupõe a falácia da origem. A vontade de verdade é um "motivador existencial" da justificação, contudo, a defesa do seu valor não precisa ser mencionada como premissa de um argumento. A identificação da origem não impede uma possível justificativa. A validade da justificação deve ser medida em sua própria esfera e não a partir de um elemento extrínseco à ela.

Uma outra posição possível é a afirmação de que a vontade de verdade deve ser abandonada pelo homem do conhecimento e que isso não compromete a própria tarefa investigativa. A vontade de verdade, por estar associada ao ideal ascético, é necessariamente niilista. Ela é expressão da *décadence*, do estranho paradoxo que move todo ascetismo - a vida contra a vida²⁷. Nesse sentido, o espírito livre deve se engajar em outro tipo de conhecimento não submetido à vontade de verdade.

Essa proposta não é muito promissora. Sem a vontade de verdade não é possível iniciar qualquer tipo de tarefa investigativa. Aliás, Nietzsche possui plena consciência disso: a própria questão acerca do valor da verdade pressupõe a vontade de verdade. Ou seja: é devido à assimilação da preferência pela verdade que Nietzsche coloca a questão sobre o seu valor. Se o engajamento em tarefas investigativas for necessariamente um compromisso com resquícios de ascetismo, e se todo e qualquer resquício do ascetismo tiver que ser abandonado, a própria pergunta pelo valor da verdade deve ser abandonada. O que parece mais razoável é

²⁷ NIETZSCHE, 1998. *Genealogia da Moral*. p. 109.

a confissão de que pode haver uma filosofia com vontade de verdade, mas sem uma justificativa ascética.

A partir de um exercício especulativo é possível imaginar um tipo que não acredita no valor da verdade, mas continua inserido em discussões racionais relevantes. Esse tipo pode ser chamado de "rebelde". Ele não aceita o valor da verdade, o valor da honestidade intelectual e a coragem necessária para revisar suas posições e crenças. Em um possível debate, ao não ter solução para determinado problema, afirma que simplesmente prefere não acatar a verdade, por mais que acredite que ela seja possível.

Diante desse rebelde, a saída imediata mais utilizada é: "tu não tens honestidade intelectual". No entanto, isso é um prato cheio para o rebelde, na medida em que a sua não preferência pela verdade está justamente baseada na descrença nesses valores normalmente cultivados pelo homem do conhecimento. Mais: ele possui uma justificativa para não acreditar na verdade. Ele defende que o valor da verdade não está justificado, pois é simplesmente um tolo pressuposto que leva os homens do conhecimento a se perderem em suas infinitas especulações e pesquisas.

O modo mais simples de lidar com essa resposta consiste na afirmação de que o próprio rebelde precisa acreditar na verdade para poder não acreditar na verdade. Ou seja: na medida em que ele justifica a sua descrença, entra em contradição, pois pressupõe a crença em argumentos e acredita que seu interlocutor deve ter honestidade intelectual suficiente para acatar a sua defesa.

Essa crítica é suficiente para imaginar uma saída para o problema colocado pelo rebelde imaginário. Mas trata-se somente de uma destruição do "inimigo em seu próprio terreno". A questão sobre o valor da verdade continua presente. A mera constatação do fato de que a crítica à vontade de verdade é pressuposta pelo rebelde não prova o valor da verdade. É preciso acrescentar uma justificativa à essa informação.

O compromisso com a verdade provém do ideal ascético. Não é possível modificar essa origem, pois não temos o poder de construir o passado de acordo com os nossos desejos. Parece haver, portanto, uma espécie de fatalismo. Ou nos engajamos em uma investigação que pressupõe certas crenças não justificadas ou simplesmente abandonamos a tarefa da busca pela verdade. O rebelde tem o direito de sair e de abandonar a tarefa especulativa. Mas a questão é: Por que nós, os homens do conhecimento, devemos ficar? Nesse sentido, uma possível superação do ideal ascético seria somente o abandono da filosofia ou das práticas científicas em geral. Junto com o rebelde, nos despedimos.

Essa é a saída mais indicada para o rebelde. Mas isso não quer dizer que ela seja a única saída. O fato de repetirmos certos comportamentos que estão relacionados com o ideal ascético não nos obriga a justificá-los de uma maneira ascética. A distinção entre origem e justificativa é, mais uma vez, fundamental. Se uma interpretação não ascética para o valor da verdade for possível, será necessário concluir que a vontade de verdade não é o problema, mas sim a interpretação ascética fornecida à ela.

O problema, portanto, pode não ser a herança da vontade de verdade, mas sim a incorporação de uma interpretação ascética para essa vontade. No momento em que a vontade de verdade coloca o seu próprio valor em jogo, o homem do conhecimento está em condições de se libertar da pressão do ascetismo.

Para a interpretação ascética, a verdade é boa em si mesma. O valor desse valor, portanto, é incondicional e absoluto. Por ser sagrada e divina está justificada a busca pela verdade. Nietzsche não pode concordar com essa resposta, não após anunciar a morte de Deus. No final da passagem de a *Gaia ciência* citada no início do tópico há a seguinte formulação: “Mas, e se precisamente isso se tornar cada vez mais desacreditado, se nada mais se demonstrar como divino, que não seja o erro, a cegueira, a mentira – se Deus mesmo se demonstrar como nossa mais longa mentira?”

O "isso" se refere à ideia de que a verdade é divina. Na medida em que Deus - sinônimo de fundamento - morreu, essa interpretação ascética para o valor da

verdade também não faz mais sentido. Dessa forma, voltamos ao aforismo 1 de *Além do bem e do mal*: se essa interpretação não é possível, por que a verdade?

A discussão com o rebelde evidenciou algo importante: mesmo quem não crê no valor da verdade e tenta justificar sua descrença já pressupõe valores que pretende abandonar. Isso não fornece de modo algum uma prova do valor absoluto da verdade, mas nos indica que a adesão a certos valores morais é condição pragmática para qualquer tipo de engajamento investigativo. Nesse sentido, o primeiro passo da justificativa parte da constatação de que um indivíduo, ao aderir a uma pesquisa racional, opta imediatamente por um conjunto de valores que determinarão seu comportamento enquanto pesquisador.

A origem do compromisso com a verdade é contingente. Nietzsche defende, como já foi mencionado, que a busca pela verdade nos termos filosófico-científicos da cultura ocidental surgiu em circunstâncias históricas acidentais. Contudo, nada nos impede de pensar que junto com o surgimento do compromisso com a verdade nasceram também certas regras sem as quais a atividade especulativa perderia seu sentido. O grande problema é a interpretação ascética dessas regras. Ela está baseada em dois erros: (1) a crença de que o compromisso com a verdade não possui origens históricas acidentais e (2) a defesa do valor em si da verdade.

Essas regras não são inerentes à toda e qualquer atividade humana. Nietzsche possui uma forte defesa de que biologicamente o homem tende ao erro, à simplificação etc. Por isso mesmo soa estranho à ele que os homens tenham em algum momento criado uma série de técnicas e comportamentos com o objetivo de encontrar a verdade. Desse modo, surge a possibilidade de pensarmos que valores como a verdade e a honestidade não estão absolutamente justificados: eles são fundamentais em certas circunstâncias e a tarefa investigativa é uma delas.

A partir dessas informações, torna-se possível uma defesa mais deflacionada dos valores que estão na base dos processos investigativos. Esses valores estão justificados em uma circunstância específica. A analogia com o jogo pode exemplificar essa justificativa. A investigação racional é um jogo que exige certas regras sem as quais sequer seria possível jogá-lo. O rebelde que não adere as regras

mas ainda deseja jogar é um jogador de basquete em um evento de tênis. Se ele não está disposto a aceitar os valores que moldam um comportamento necessário para a investigação do conhecimento, basta não entrar no jogo. O homem do conhecimento, ao invés de se irritar, pode dar ao rebelde um sereno conselho: "Por que você não vai fazer arte surrealista? Talvez lá os seus comportamentos sejam mais adequados."

Essa justificativa não foi fornecida por Nietzsche. Contudo, não está em contradição com algumas das suas passagens. Por exemplo: "Com todo valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida"²⁸.

Essa passagem está presente no aforismo 2 de *Além do bem e do mal*. Logo após a pergunta sobre o valor da verdade no aforismo 1, Nietzsche parece fornecer uma indicação de que tanto a verdade quanto a mentira possuem algum valor. Sem dúvida sua intenção no texto é enfatizar o valor da mentira. Isso se dá devido à força da interpretação ascética ainda vigente: a mentira é vista como algo ruim em si mesmo. Para contrariar esse tipo de interpretação, é importante estimar a mentira e procurar saber até que ponto ela não pode ser fundamental para a vida.

Um modo de associar essa passagem com a resposta dada nesse artigo é compreender que dependendo da circunstância, tanto a verdade quanto a mentira devem ser estimadas. Se o valor da verdade está restrito a uma circunstância específica - a um jogo - é perfeitamente possível imaginar outros contextos nos quais esse valor não é interessante. Mais: diferente da tradição ascética, devemos estimular que certos valores antes negados sejam pensados como fundamentais em outras circunstâncias. A arte por exemplo, pode ser um "jogo" que exige outras regras e valores.

Conclusão

²⁸ NIETZSCHE, 1992, *Além do bem e do mal*, p.10

Esse artigo propõe algumas possíveis respostas para problemas deixados por Nietzsche. Essas respostas são somente hipóteses de leitura que obviamente estão sujeitas à falseamento. A classificação dos preconceitos, a descrição de uma possível solução para a sintomatologia e a resposta dada para o problema do valor da verdade não podem ser encontradas claramente no texto de Nietzsche. Contudo, o objetivo principal desse artigo foi tentar pensar a partir de Nietzsche, mas sem propor respostas que seriam explicitamente incompatíveis com seus próprios pensamentos. Nesse sentido, o artigo segue o "espírito", por mais que se aventure para além da letra.

A hipótese de resposta para o problema do valor da verdade precisa ser fortalecida. Para isso seria necessário um confronto dessa resposta provisória com uma análise mais detida da terceira dissertação da genealogia da moral. Essa possível confrontação pode ser um bom tema para um futuro artigo.

Referências bibliográficas

- CLARK, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Dudrick, D. CLARK, M. *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. Cambridge University Press: New York, 2012.
- LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese (doutorado) - Belo Horizonte, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- _____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin: de Gruyter, 1983.

Recebido em: 16/05/2014

Aceito em: 06/09/2014