



RICARDO BAZILIO DALLA VECCHIA

O(S) PERSPECTIVISMO(S) DE NIETZSCHE

**CAMPINAS
2014**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

RICARDO BAZILIO DALLA VECCHIA

O(S) PERSPECTIVISMO(S) DE NIETZSCHE

ORIENTADOR: PROF. DR. OSWALDO GIACOIA JÚNIOR

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp,
para obtenção do Título de Doutor em Filosofia

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO RICARDO BAZILIO DALLA VECCHIA,
E ORIENTADA PELO PROF. DR. OSWALDO GIACOIA JÚNIOR.
CPG, ____/____/____

**CAMPINAS
2014**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

D16p Dalla Vecchia, Ricardo Bazilio, 1984-
O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche / Ricardo Bazilio Dalla Vecchia. –
Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Oswaldo Giacoia Junior.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Teichmüller, Gustav,
1832-1888. 3. Perspectivismo. 4. Interpretação (Filosofia). 5. Filosofia alemã. 6.
Teoria do conhecimento. I. Giacoia Junior, Oswaldo, 1954-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Nietzsche's perspectivism

Palavras-chave em inglês:

Perspectivism

Interpretation (Philosophy)

Philosophy, German

Knowledge, Theory of

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Oswaldo Giacoia Junior [Orientador]

André Luis Muniz Garcia

Emani Pinheiro Chaves

Jorge Luiz Viesenteiner

Rogério Antônio Lopes

Data de defesa: 14-03-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 14 de março de 2014, considerou o candidato RICARDO BAZILIO DALLA VECCHIA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Prof. Dr. André Luis Muniz Garcia

Prof. Dr. Ermani Pinheiro Chaves

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

Prof. Dr. Rogerio Antonio Lopes

Para as minhas melhores perspectivas:
Gilberto. Magda. Raphael. Francielle. Andréa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr., pelos anos de exemplo, confiança e amizade, agradecimento que estendo também à sua esposa Sirlei.

Ao Prof. Dr. Werner Stegmaier, co-orientador desta tese, que além da acolhida na Alemanha, junto à Trebuth-Stiftung ainda financiou parte desta pesquisa.

Aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. André M. Garcia, Prof. Dr. Ernani Chaves, Prof. Dr. Jorge Viesenteiner e Prof. Dr. Rogério Lopes, interlocutores fundamentais desta pesquisa. Ao Ernani, em especial, pelas impagáveis ajudas de tradução.

Aos meus familiares, nas figuras das matriarcas Célia Simas Braga Dalla Vecchia e Ednea Diniz Bazilio.

Aos “Vettorassi” e aos “Sasso Carvalho”.

Ao Wander de Paula, meu amigo.

A Marcia Rezende (“leide Márcia”).

A Edmilson Paschoal, a quem devo, além de uma revanche, muitas reflexões desta pesquisa. E também a Aline Paschoal e Daiane Dias.

Aos membros do grupo de pesquisa Nietzsche da Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, em especial a Jaanus Sooväli e Marta Faustino, adversários acalorados de “Lüge” e “Tischtennis” nas noites frias do Literaturzentrum.

Ao Erdmann von Willamowitz-Möllendorf, pela inesquecível visita à biblioteca pessoal de Nietzsche, na Herzogin Anna Amalia Bibliothek de Weimar.

Aos amigos “desde sempre” presentes: Rodrigo Scatena, Fernando Zanetti, Lidiane Magalini, Tatiana Noronha, Joice Zapparoli, Dyjalma Bassoli, Cassiano Lellis e Rafael Archanjo.

A dois amistosos interlocutores, sempre abertos ao diálogo e confiantes neste trabalho: Ronaldo Moraca e Stefan Krastanov.

Aos amigos que (re)encontrei após a volta ao Brasil: Fabio Cecilio, Carol, Tatinha, Renata, Luis e também Sandra Molina, Ana Paula e Marcela.

Aos alunos que nestes anos de magistério muito me ensinaram, em especial a Valmir Longue.

“Quem vê pouco, vê sempre menos; quem ouve mal, ouve sempre algo mais”.
(Nietzsche)

“Tudo que não invento é falso”.
(Manoel de Barros)

Resumo

Esta tese de doutoramento tem por escopo investigar o tema do perspectivismo (*Perspektivismus*) na filosofia de F. W. Nietzsche (1844-1900). Apesar da contingência e mesmo da escassez no que concerne ao emprego de termos específicos e ao desenvolvimento efetivo do tema, que nos servirá como ponto de partida, mostraremos que desde os seus primeiros apontamentos Nietzsche recorre a uma série de estratégias, procedimentos, metáforas e analogias de cunho perspectivista, mas que somente no período maduro, abalizado pelos acontecimentos da morte de Deus e da vontade de poder, passam a engendrar ou ao menos a rotular uma modalidade de pensamento performático, que se serve da alternância de vista para denunciar a sedução linguístico-moral do pensamento metafísico. A partir dessa hipótese, e tendo como contraponto algumas de suas principais linhas de interpretação, discutiremos o status da proposição filosófica do perspectivismo, defendendo que por sua natureza “flutuante”, coalescente à vontade de poder, o perspectivismo não pode constituir-se como uma teoria, sendo necessário considerá-lo à luz da questão da compreensibilidade da própria filosofia de Nietzsche.

Palavras chave: Nietzsche. Perspectivismo. Interpretação. Teichmüller. Teoria do conhecimento. Filosofia alemã.

Abstract

This thesis aims to investigate the term Perspectivism (*Perspektivismus*) coined by Friedrich Nietzsche philosophy (1844-1900). Taking into account that there is a dearth of accurate terms and effective development of this theme in the current literature, this thesis demonstrates that Nietzsche had explored through a series of metaphors, linguistic strategies and even analogies the idea of Perspectivism since his initial studies. Nevertheless, it is just during *his mature* philosophy – after claiming the death of God and developing his theory of will to power – that Nietzsche starts in fact drawing the idea of performativity. Based on the argument that knowledge is contingent and conditional this idea proposes to denounce the linguistic-moral seduction presents in metaphysics. Considering such hypothesis, this thesis explores the philosophical term Perspectivism. Therefore, I argue that, due to its “floating” nature which coalesces into The Will to Power, the Perspectivism cannot be understood as a theory by itself. Rather, it is necessary to consider it through the comprehensibility of the entire philosophy of Nietzsche.

Keywords: Nietzsche. Perspectivism. Interpretation. Teichmüller. Theory of Knowledge. German philosophy.

Lista de abreviaturas e advertências de tradução

As referências feitas às obras de Nietzsche seguem a convenção bibliográfica dos *Nietzsche-Studien* estabelecida no âmbito da pesquisa nacional e internacional. A sigla KSA abrevia Friedrich Nietzsche *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hg. G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York, München: Walter de Gruyter – DTV. 1980, em quinze volumes, edição mais consultada por essa pesquisa. Os primeiros algarismos depois de KSA indicam o número do volume, seguidos do número da página. As citações das obras publicadas de Nietzsche são feitas a partir das traduções de Jacó Guinsburg (*O nascimento da tragédia*), Fernando de Moraes Barros (*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*) e Paulo César de Souza (todas as demais obras). Todas as demais traduções, devidamente indicadas como tal e apresentadas junto ao original em nota de rodapé, são de nossa autoria.

Obras completas:

KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*

KSB – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Briefwechsel*

KGW – *Werke. Kritische Gesamtausgabe*

Obras publicadas, preparadas para publicação e textos inéditos:

ZT – *Zur Teleologie/ Sobre a teleologia*

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie/ O nascimento da tragédia*

PhG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen – A filosofia na era trágica dos gregos.*

HL/HV – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben/ Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn/ Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral*

MA/HH I – *Menschliches, Allzumenschliches/ Humano, demasiado Humano*

MA/HH II – *Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche/ Humano, demasiado humano II: Miscelânea de opiniões e sentenças*

WS – *Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten/ Humano, demasiado humano II: O Viandante e sua sombra*

MO/A – *Morgenröthe/ Aurora*

FW/GC – *Die Fröhliche Wissenschaft/ A gaia ciência*

ZA – *Also Sprach Zarathustra/ Assim falou Zarathustra*

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse/ Para além de bem e mal*

GM – *Zur Genealogie der Moral/ Genealogia da moral*
WA/CW – *Der Fall Wagner/ O caso Wagner*
GD/CI – *Götzen-Dämmerung/ O crepúsculo dos ídolos*
EH – *Ecce homo*
AC – *Der Antichrist/ O anticristo*

Sumário

INTRODUÇÃO	1
CAPITULO I - AS PERSPECTIVAS DO PERSPECTIVISMO	9
Seção 1 – As palavras de Nietzsche	9
Seção 2 – As palavras sobre Nietzsche	23
2.1 Perspectivismo e ficcionalismo	26
2.2 Perspectivismo e metafísica	41
2.3 Perspectivismo e hermenêutica	52
2.4 Perspectivismo e pragmatismo	59
2.5 Perspectivismo e filosofia experimental	70
CAPITULO II – O ITINERÁRIO DO PERSPECTIVISMO	91
Seção 1 – As pré-perspectivas do perspectivismo	91
1.1 O protótipo do perspectivismo em <i>Zur Teleologie</i>	93
1.2 O experimento perspectivista de <i>O nascimento da tragédia</i>	126
1.3 A perspectiva extramoral de <i>Sobre Verdade e Mentira</i>	135
Seção 2 – As per-spectivas do perspectivismo	153
2.1 A naturalização da perspectiva em <i>Humano demasiado Humano</i>	156
2.2 Da paixão do conhecimento à <i>Gaia Ciência</i>	174
Seção 3 – Os grandes acontecimentos	194
3.1 O fim do horizonte	195
3.2 O último factum	207
3.3 A (re)leitura de Teichmüller	227
CAPITULO III – O(S) PERSPECTIVISMO(S) DE NIETZSCHE	253
Seção 1 – Retribuir bem, retribuir mal	253
1.1 A alternância de vista	262
Seção 2 - A anti-doutrina do perspectivismo	266
2.1 Não há fatos, somente interpretações	269
2.2 O perspectivismo como <i>eu</i> o entendo	277
2.3 Avaliar de outra maneira o enganar e ser enganado	284
2.4 Existe apenas uma visão perspectiva	290

Seção 3 – Eu sou todos os nomes da história	293
CONCLUSÃO	301
REFERÊNCIAS	309

Introdução

Plínio – o velho, em sua *Naturalis Historia*, narra uma contenda envolvendo dois dos maiores pintores da antiga Grécia, Zeuxis e Parraso, que decididos a apurar qual dos dois era o mais hábil, propuseram-se a pintar algo capaz de confundir-se à própria realidade. Zeuxis pintou um cacho de uvas tão perfeito que acabou por atrair alguns pássaros. Parraso, por sua vez, levou o seu quadro até Zeuxis pedindo que ele o desembalasse, todavia, grande foi a surpresa de Zeuxis ao perceber que o pano que cobria a pintura na verdade estava pintado.

Esse é um dos primeiros relatos que conhecemos sobre o emprego da técnica da perspectiva na cultura ocidental. Se ali, entretanto, o perspectivismo foi o meio encontrado para traduzir o real de modo mais fidedigno, na filosofia de Nietzsche ele vem a atender ao anseio de dizer o aparente. Por certo que em sua filosofia “aparente” não significa, como na tradição da filosofia metafísica, o oposto do “real”, da “verdade”, da “essência”, e com isso tem início os nossos problemas.

Como pensar a aparência sem o seu “outro”, o real, o verdadeiro, o essencial? A aparência precisa necessariamente ter um “outro”? Mas, então, aparência de quê? O que aparece? Como aparece? Por que aparece? É possível erigir um conhecimento sobre a aparência? É possível constituir uma “teoria da aparência”? É válido ou mesmo desejável constituir algo assim? Qual é o critério para distinguir e avaliar entre diferentes aparências? Como a aparência pode saber-se aparente?

A filosofia contemporânea mal havia se desembaraçado da questão angular da *Crítica da razão pura* (1781), “Como são possíveis os juízos sintéticos a priori”, quando pouco mais de cem anos depois Nietzsche, em *Para além do bem e do mal* (1887) replica: “por que é necessária a crença em tais juízos?”. Ao mirar não mais a validade e sim a necessidade de crer em certos juízos, como os sintéticos a-priori, Nietzsche acaba por subverter o próprio registro em que se disputam as questões filosóficas. Se sob a regência da metafísica e sua moral a filosofia ansiava operar num registro objetivo, essencial e verdadeiro do mundo, patrocinado pela típica questão socrática “O que é?”, no registro

extramoral articulado por Nietzsche, são a necessidade, o interesse, o valor e a motivação por trás dessa pretensa objetividade, o “quem?”, que se coloca sob suspeita. Por que a verdade? Ou, o que seria mais adequado neste contexto, quem estabeleceu a necessidade de fazer com que algo aparecesse como “verdade”? Que espécie de valoração sustenta a crença na oposição dos valores? Por que não a mentira, a ilusão, a aparência?

Parraso provou ser o mais hábil pintor ao produzir uma imagem tão real que seu próprio adversário não foi capaz de reconhecer como aparente. Já para Nietzsche o perspectivismo vem a designar o efeito contrário, uma vez que sob a ótica da vontade de poder o “fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo” passa a ser visto apenas como aparência, semblância, um turbilhão de interpretações cambiantes e conflitantes das quais não se pode erigir qualquer verdade. Na pena de Nietzsche, “perspectivismo” é a insígnia de uma nova e radical modalidade de pensamento, capaz de se sustentar, ou melhor, de “flutuar” na mera aparência, uma modalidade coalescente à prescrição da verdade desencadeada pela vontade de poder.

Para promover essa tese, contudo, faz-se necessário cumprir um amplo itinerário. Para fins de apresentação e sequência argumentativa optamos por dividi-lo em três capítulos e suas respectivas seções, cuja descrição apresentamos brevemente em seguida.

No primeiro capítulo, *As perspectivas do perspectivismo*, constituiremos um inventário inicial sobre o montante, a divisão e a natureza das variações do radical “perspe[c][k]-” empregadas por Nietzsche ao longo de toda a sua obra. A problematização dos dados produzidos nesse inventário, que destacará p. ex. o fato de Nietzsche ter empregado apenas cinco vezes o substantivo “Perspektivismus” ao longo de sua obra, e a existência de uma sintomática variação no número ocorrências na metade da década de 1880, dará ensejo a algumas questões norteadoras de nossa investigação.

Na segunda seção, complementando a iniciativa propedêutica do primeiro capítulo, invstigaremos as grandes linhas de interpretação que abalizam a recepção do perspectivismo. Essa investigação, por um lado, nos ajudará a compreender e a nos situar no “estado da arte” das obras produzidas sobre o perspectivismo. Contrastada ao inventário inicial, por outro lado, ela acaba por evidenciar a desproporção entre o que Nietzsche escreveu sobre o perspectivismo e aquilo que foi escrito sobre ele pela crítica. O primeiro

capítulo, por isso, encerra-se com uma questão angular, questionando se o perspectivismo é de fato uma teoria engendrada por Nietzsche ou atribuída a ele por seus intérpretes.

No segundo capítulo, *O itinerário do perspectivismo*, propomo-nos a investigar o percurso do pensamento nietzscheano até o perspectivismo. Segundo interpretamos, embora o perspectivismo só se torne uma insígnia adequada à filosofia de Nietzsche no período da maturidade, particularmente após atravessar os grandes acontecimentos da morte de Deus e da vontade de poder, desde os seus primeiros textos o filósofo operacionaliza uma série de procedimentos, estratégias, metáforas e analogias de “tonalidade” perspectivista. Isso significa que não apenas iniciativas perspectivistas são identificáveis desde o início do pensamento nietzscheano, mas que o perspectivismo maduro de algum modo é o produto, o desdobramento de um amplo e complexo experimento, que dentre outros conduz também ao pensamento radical da vontade de poder.

Para fins de exposição, dividiremos a análise deste itinerário em duas seções, a primeira intitulada *As pré-perspectivas do perspectivismo* dedicada ao período jovem e a segunda *As per-spectivas do perspectivismo*, ao período intermediário. Na primeira seção selecionamos uma coletânea do apontamentos, ZT, e duas obras, GT/NT e WL/VM, para demonstrar como se faz presente nelas respectivamente uma espécie de protótipo do perspectivismo, um experimento perspectivista e uma investigação perspectivista.

Na segunda seção, focada em MA/HH I e II, MO/A e FW/GC I-IV investigaremos o itinerário de formas de vida atravessado pelo espírito livre no período intermediário, abalizado pela experiência transformadora da “paixão do conhecimento” que conduzirá ao perspectivismo no período maduro. Como se perceberá, já no final do período intermediário, nos primeiros anos da década de 1880, Nietzsche se acerca de um modo de filosofar muito próximo ao perspectivismo. O que diferencia a investida perspectivista do período intermediário do perspectivismo maduro propriamente, e esta é outra de nossas hipóteses, é que no período maduro o pensamento de Nietzsche já cumpriu as duas prerrogativas do perspectivismo, isto é, a prescrição do fundamento operada pelo acontecimento da morte de Deus e a nova compreensão do caráter geral do mundo desencadeada pela noção de vontade de poder.

A terceira seção do segundo capítulo intitulada *Os grandes acontecimentos* vem a se acerrar justamente dessas prerrogativas, na tentativa de justificar nossa hipótese de que o pensamento de Nietzsche só pode efetivamente engendrar o perspectivismo após cumpri-las. Desfechando o segundo capítulo ainda realizaremos um breve estudo de fontes, pois segundo pensamos a (re)leitura da obra de G. Teichmüller realizada por Nietzsche em 1883 competiu para o significativo aumento no uso das variações de “perspe[c][k]-”, para o uso mais “técnico” e específico delas e ainda para a própria compreensão teórica de Nietzsche acerca o perspectivismo. Soma-se a isso a possibilidade de, confrontando o perspectivismo de Nietzsche ao de Teichmüller podermos compreender melhor a sua especificidade e mesmo eximí-lo de algumas críticas.

Avançando para o terceiro e último capítulo, *O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche*, adentramos finalmente no período maduro, momento em que Nietzsche mais refletiu e escreveu sobre o perspectivismo, produzindo os textos mais significativos à sua compreensão. Diferente, porém, do que se tem realizado em muitas pesquisas que buscam formular uma definição específica para o perspectivismo, vinculando-o p. ex. a diferentes linhagens e interlocutores anteriores, contemporâneos e mesmo posteriores a Nietzsche, nosso interesse é investigar se, antes disso, o perspectivismo realmente deve ser considerado como uma “doutrina” (*Lehre*), o que implica em avaliar se o próprio pensamento de Nietzsche, após toda a caracterização de sua perspectividade realizada nos capítulos anteriores, pode ou objetiva erigir doutrinas.

Abalizados por quatro textos em que Nietzsche trata especificamente do perspectivismo – o apontamento 7 [60] (KSA 12, 213), JGB/BM 34, FW/GC 354 e GM III, 12 – o objetivo deste capítulo é avaliar a possibilidade da filosofia de Nietzsche erigir uma teoria do perspectivismo, à luz do que Nietzsche tenta expressar sobre e com o perspectivismo. Nossa hipótese, a ser construída pela equação dos textos acima citados, postula fundamentalmente o seguinte: o perspectivismo constitui a própria negação da possibilidade de se erigir uma doutrina; ele é a “contra-doutrina”, à despeito do “ismo” que carrega. Insignia da vontade de poder, “perspectivismo” foi uma das palavras (re)encontradas por Nietzsche na metade da década de 1880, no embate com uma

linguagem viciosamente substancial, para tentar expressar o fluxo “indoutrinável” da vontade de poder.

Tomar, portanto, o próprio perspectivismo como uma doutrina, como fica subentendido em grande parte da crítica especializada e, sobretudo, na discussão patrocinada por certo segmento da recepção atual que se propõe a avaliar os “compromissos” ontológicos e epistemológicos da filosofia de Nietzsche, parece-nos ser uma tentativa de atribuir ou “retribuir” ao texto de Nietzsche algo que lhe é incompatível.

Embora algumas das atuais discussões acerca do perspectivismo tenham contribuindo significativamente para o desvelamento e a elucidação de questões até mesmo intocadas, é um perigo perder de vista a dimensão da compreensibilidade ou da incompreensibilidade que envolve a filosofia nietzscheana como um todo, pré-requisito para a proposição de qualquer hipótese interpretativa sobre ela.

Caracterização prévia do perspectivismo

A discussão que empreenderemos sobretudo ao longo dos dois primeiros capítulos requer a caracterização prévia do sentido habitualmente outorgado ao perspectivismo. Em virtude disso, e evitando na medida do possível nos comprometer desde já com alguma linha de interpretação, apresentaremos um breve levantamento sobre algumas definições básicas estabelecidas por dicionários especializados, que passam a servir de referência para quando nos abalizarmos pelo sentido usual do perspectivismo.

O consagrado *Historisches Wörterbuch der Philosophie* estabelece duas atribuições para os conceitos *Perspektive*, *Perspektivismus*, *perspektivisch*: i) Filosofia; teologia; ciências naturais e do espírito; ii) Arte. A primeira atribuição é dividida em doze seções, que abrangem além de vários autores, alguns ramos do conhecimento como psicologia, física, biologia e lógica teológica. No percurso histórico que envolve os autores, o verbete elenca três principais momentos, o primeiro marcado por Boécio, o segundo por Leibniz e o terceiro por Nietzsche.

De acordo com o dicionário, a definição de “perspectiva” como τὰ ὀπτικά, uma das partes da geometria, estende-se de Boécio ao início do Renascimento e no limite até meados do século XIX, com G. S. Klügel (1739-1812), que preserva um sentido parecido no âmbito da matemática. Seguindo a indicação de sua etimologia grega e latina ὀπτικὴ τέχνη e *perspicere*, perspectiva significa ver de modo exato, preciso (*genau*), claro, nítido (*deutlich*), aperceber-se com certeza (*gewiß wahrnehmen*). Albrecht Dürer (1471-1528) acrescentará ainda a esse sentido inicial, também partilhado por Roger Bacon, Witelos e John Pechams, a definição de *perspicere* como “ver através”, “examinar” (*durchsehen*), típica da era moderna que ecoa particularmente na técnica italiana da *prospettiva*, largamente utilizada nas artes plásticas para retratar a profundidade do espaço.

Passando ao âmbito da filosofia, o dicionário afirma que Leibniz é o primeiro a importar o termo na tentativa de expressar a peculiaridade do funcionamento das mônadas, e que também Kant pensou o perspectivismo à luz de sua revolução copernicana, em que o mundo passa a ser visto sob a perspectiva do sujeito. Teichmüller é o próximo pensador arrolado no desenvolvimento filosófico do conceito, cabendo a ele ter compreendido os próprios sistemas filosóficos como projeções de um Eu perspectivador.

Após Leibniz, Kant e Teichmüller, Nietzsche é descrito como o filósofo que radicalizou (*Radikalisierung*) a premissa do perspectivismo na filosofia, ao estabelecer que não há apenas um sentido por trás do mundo e sim inúmeros sentidos, e que, portanto, a própria vida é condicionada à perspectiva.

Também debruçado sobre o desenvolvimento histórico-filosófico do conceito, o *Diccionario de Filosofia* de Mora (1994, p. 407) credita a Teichmüller o mérito de ter “forjado” o termo perspectivismo, e explica que Nietzsche designava como perspectivismo ou fenomenalismo o fato de que a natureza da consciência animal implica que o mundo de que se tem consciência seja somente um mundo superficial e generalizado. Em virtude disso, o conhecimento funcionaria de acordo com as necessidades vitais do ente cognoscente, ao qual está vetada a possibilidade da objetividade.

Já o *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande (1966, p. 792) investe numa definição mais direta sobre o perspectivismo, ali descrito como o “nome dado por Nietzsche ao fato de que todo conhecimento é perspectiva, isto é, relativo às

necessidades, especialmente às necessidades vitais do ser que conhece”. Numa direção similar, o *Dicionário de Filosofia* de Abbagnano (2007, p. 759) afirma que Nietzsche entendia por perspectivismo “a condição em virtude da qual cada centro de força — e não só o homem — constrói todo o resto do universo partindo de si mesmo, ou seja, atribuindo ao universo dimensões, forma e modelo proporcionais à sua própria força”. Por sua vez o *Philosophisches Wörterbuch* de Apel (1976, p. 215) entende o perspectivismo como a “teoria de acordo com a qual toda concepção do ente depende do lugar ocupado, em cada caso, pelo sujeito que pensa e, portanto, só se pode justificar de maneira relativa”.

Embora não disponha de um verbete dedicado exclusivamente ao perspectivismo, em seu *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, Wotling (2011, p. 59) comenta no verbete “vida” que “toda realidade é perspectivista, interpretativa e que nenhuma interpretação pode fazer abstração das condições próprias ao vivente interpretante que a constrói”, e no verbete “conhecimento” que Nietzsche “repensa a posição do conhecimento na perspectiva da interpretação. Longe de fornecer uma autêntica objetividade, o conhecer é relacionado com um tipo particular de deformação, de falsificação interpretativa” (Wotling, 2011, p. 24).

Entre os brasileiros, o propedêutico *Dicionário básico de Filosofia* de Japiassu & Marcondes (2008, p. 154) afirma que, na filosofia de Nietzsche, o perspectivismo “designa uma concepção crítica denunciando os valores reinantes na sociedade [...] que representam, não a verdade, mas a ingenuidade do homem que ‘se toma pelo sentido e pela medida das coisas’”. Por sua vez Giacoia (2006, p. 140), no *Pequeno dicionário de filosofia contemporânea* esclarece que a filosofia contemporânea utilizou em larga medida o termo sob a influência da crítica ao conhecimento e da ciência operada por Nietzsche, de modo que perspectivismo passou a designar amplamente que todo conhecimento está sempre enraizado em “condicionamentos subjetivos, fisiológicos, históricos, sociais, econômicos, culturais e psicológicos”, e que tais condicionamentos determinam “preferências, escolhas e valorações, implicando uma perspectivação subjetiva (individual ou cultural) de toda teoria, em qualquer domínio do saber, excluindo, com isso, a possibilidade de um conhecimento absoluto ou inteiramente neutro e objetivo”.

Considere-se que as afirmações de Nietzsche mais visitadas pelos intérpretes para o estabelecimento de definições sobre o perspectivismo são: o apontamento 7 [60], (KSA 12, 315) “não há fatos, somente interpretações”; FW/GC 354: “Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo”; GM III, 12: “Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo”; JGB/BM 34: “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas.

Não por acaso, esses quatro textos serão particularmente investigados no terceiro capítulo em que nos acercaremos de algo próximo a uma definição do perspectivismo. Por ora, basta chamar a atenção para as variações que mesmo os dicionários, ainda que numa iniciativa de pontuar o sentido denotativo do termo, acabam produzindo ao definir o perspectivismo como “nome”, “condição” ou “teoria”, designações que oportunamente precisaremos necessário confrontar.

CAPÍTULO I - AS PERSPECTIVAS DO PERSPECTIVISMO

O presente capítulo está dividido em duas seções. Na seção 1, dedicada às palavras *de* Nietzsche, constituiremos um inventário geral sobre o emprego das variações do radical “perspe[c][k]-” ao longo de toda a obra de Nietzsche. A problematização desse inventário nos permitirá vislumbrar algumas diretivas iniciais para a investigação do perspectivismo. Na seção 2, dedicada às palavras *sobre* Nietzsche, apresentaremos algumas das principais linhas de interpretação que abalizaram a recepção crítica do perspectivismo. Na economia geral da tese este capítulo desempenha uma função propedêutica, pois busca situar a problemática geral e situar algumas de suas interpretações.

Seção 1 – As palavras *de* Nietzsche

Colli (1974, p. 131) observa que “Nietzsche escreveu muito, muitíssimo, foi um literato no sentido mais material, mais ridiculamente total, um autêntico *homo scribens*”¹. Apesar disso, Montinari (1982, p. 04) adverte: “nenhuma imagem, nenhuma palavra, e também nenhuma pontuação é casual em Nietzsche”². Apesar do contexto e dos objetivos envolvidos em cada uma dessas afirmações, o problema que elas suscitam quando equacionadas ainda nos ocupa no estágio atual da pesquisa sobre Nietzsche.

Como conciliar o volume e a profundidade das obras numa pesquisa especializada sobre Nietzsche? Devemos simplesmente ignorar o “muitíssimo” que Nietzsche escreveu e nos deter especificamente em pequenos trechos de sua obra, pormenorizando o significado de cada uma das imagens, palavras e pontuações empregadas? Ou, pelo contrário, devemos nos eximir de tratar de modo pormenorizado as imagens, palavras e pontuações empregadas por Nietzsche em prol de um mapeamento geral do muitíssimo que ele escreveu?

¹ Tradução nossa. No original: “Nietzsche ha scritto molto, moltissimo, è stato un letterato nel senso più materiale, più ridicolmente totale, un autentico *homo scribens*” (Colli, 1974, p. 131).

² Tradução nossa. No original: “Kein Bild, kein Wort, auch kein Interpunktionszeichen ist bei Nietzsche zufällig” (Montinari, 1982, p. 04).

O cumprimento de apenas uma dessas diretivas nos parece igualmente oneroso. Em virtude disso, optamos por estabelecer um caminho do meio, que cumpra com o mínimo de probidade cada uma delas. Pensando assim, debruçar-nos-emos neste primeiro capítulo (e de algum modo também no segundo) sobre um mapeamento geral do modo como o perspectivismo está disposto na extensão dos escritos de Nietzsche, para então poder enveredar numa discussão mais sensível aos seus pormenores.

Nosso inventário sobre a disposição geral do perspectivismo na obra de Nietzsche leva em conta, inicialmente de modo quantitativo e em seguida qualitativo o emprego das variações do radical “perspe[c][k]-” ao longo de toda a obra, dividido em cinco tópicos (1) a (5)³.

O tópico (1) diz respeito ao montante total de ocorrências de todas as variações do radical “perspe[c][k]-”, que engloba usos substantivos, adjetivos e também substantivos-compostos e neologismos. Ao todo, registram-se em torno de cento e oitenta ocorrências de tais vocábulos.

O tópico (2) diz respeito à divisão desse montante de ocorrências entre as obras publicadas e o *Nachlass*. Enquanto nas obras publicadas somam-se pouco mais de cinquenta ocorrências, no *Nachlass* o número é de aproximadamente cento e trinta, o que significa pouco menos de trinta por cento para publicados e pouco mais setenta para o *Nachlass*.

O tópico (3) diz respeito às variações do radical “perspe[c][k]-” utilizadas por Nietzsche. Há ao todo quatorze variações que incluem usos substantivos e adjetivos, em sua forma singular e plural, e também substantivos compostos e neologismos. São elas: *Perspective*, *Perspectiven*, *Perspectivisch*, *Perspectivische*, *Perspectivischen*, *Perspektivisch*, *Perspektivische*, *Perspektivischen*, *Perspektive*, *Perspektiven*, *Perspektivischer*, *Perspektivisches*, *Perspektivität*, e *Perspektivismus*. No que se refere aos substantivos compostos e neologismos: (3.1) Nietzsche emprega dezenove diferentes construções, a saber: *Vogelperspective*, *Culturperspektive*, *Heerden-Perspektive*, *Moral-*

³ Este inventário leva em consideração todos os escritos produzidos por Nietzsche do outono de 1869 a janeiro de 1889, registrados nos quinze volumes da KSA. Não consideraremos neste momento os escritos anteriores a 1869, nem as cartas de Nietzsche (KSB), o que não nos impede de recorrerer a elas sempre que necessário.

Perspektiven, Frosch-Perspektiven, Perspektiven-Optik, Nützlichkeits-Perspektive, Perspektiv-Apparat, Winkel-Perspektiven, Winkelperspektive, Welt-Perspektive, Weltwinkel-Perspektiven, Bewußtseins-Perspektive, Bewußtseins-Perspektivism, Perspektive-schaffender, Perspektiven-Lehre, Verselbstungs-Perspektive, Perspektiven-setzende, Jenseits-Perspektive.

O tópico (4) diz respeito às ocorrências desses vocábulos considerados numericamente, sendo: *Perspective*: 11 (onze) ocorrências; *Perspectiven*: 09 (nove) ocorrências; *Perspektivisch*: 01 (uma) ocorrência; *Perspektivische*: 06 (seis) ocorrências; *Perspektivischen*: 01 (uma) ocorrência; *Perspektivisch*: 06 (seis) ocorrências; *Perspektivische*: 26 (vinte e seis) ocorrências; *Perspektivischen*: 12 (doze) ocorrências; *Perspektive*: 44 (quarenta e quatro) ocorrências; *Perspektiven*: 35 (trinta e cinco) ocorrências; *Perspektivischer*: 02 (duas) ocorrências; *Perspektivisches*: 04 (quatro) ocorrências; *Perspektivität*: 01 (uma) ocorrência; e, por fim, *Perspektivismus*: 05 (cinco) ocorrências. Quanto aos substantivos compostos e neologismos, eles ocorrem apenas uma vez cada, com exceção de *Frosch-Perspektiven* que ocorre três vezes (JGB/BM, 2; KSA 11, 568 e KSA 11, 651).

O tópico (5) diz respeito às ocorrências dos termos divididas cronologicamente. Não nos interessa enveredar numa exposição detalhada de cada variação ao longo da obra, mas apenas chamar a atenção de que, do montante total de cerca de cento e oitenta ocorrências, a incidência é de: (5.1) 10 (dez) ocorrências de 1870 a 1879; (5.2) 28 (vinte e oito) ocorrências de 1880 a 1883; (5.3) 20 (vinte) ocorrências apenas no ano de 1884; (5.4) 32 (trinta e duas) ocorrências no ano de 1885 e transição para 1886; (5.5) 35 (trinta e cinco) ocorrências no ano de 1886 e transição para 1887; por fim, (5.6) 36 (trinta e seis) ocorrências nos anos de 1887, transição para 1888 e 1888 propriamente. Se considerarmos esses últimos tópicos à luz da usual divisão da obra de Nietzsche estabelecida desde Salomé (1999)⁴, perceberemos que menos de 5% delas encontram-se no denominado período da juventude (1870 a 1876), que por volta de 10% encontram-se no período intermediário

⁴ Em virtude de sua imprecisão a divisão proposta por Salomé (1999) serve-nos aqui apenas como um parâmetro muito geral, que será reconsiderado no trato específico dos períodos.

(1876 a 1882), e que mais de 80% delas inserem-se no período da maturidade (1882 a 1889).

A exposição quantitativa das ocorrências do radical “perspe[c][k]-” apresenta um quadro amplo de possibilidades. Nosso próximo passo é avaliar e comparar alguns pormenores, com a intenção de problematizá-los. Para tanto, seguiremos a mesma divisão dos tópicos estabelecida anteriormente.

No que se refere ao tópico (1), que versa sobre o montante total de ocorrências das variações do radical “perspe[c][k]-”, nosso interesse ao destacá-lo foi inicialmente o de medir a amplitude do universo de ocorrências, o que nos servirá como referencial tanto para interpretar as variações léxicas e cronológicas, quanto para dimensioná-las no interior da própria obra. Problematizando-o, entretanto, podemos extrair algumas pistas importantes.

Comparando o montante total de cento e oitenta ocorrências para “perspe[c][k]-” nas obras publicadas e *Nachlass* (que inclui todas as quatorze variações do radical, os substantivos compostos e os neologismos) ao volume de ocorrências de outros termos representativos da filosofia nietzscheana como p. ex. o radical “pessimis-”, que forma “Pessimismus”, “Pessimist” etc. que soma aproximadamente quinhentas ocorrências na obra, e o radical “nihilis-”, que forma “Nihilismus”, “Nihilisten” etc., que soma aproximadamente trezentas ocorrências, somos levados a concluir que o montante de ocorrências de “perspe[c][k]-” não é tão expressivo.

Com essa comparação interessa-nos sugerir, no entanto, não que Nietzsche tenha empregado “pouco” as variações de “perspe[c][k]-”, mas que, sobretudo se comparado a outros vocábulos que designam doutrinas consideradas exponenciais da filosofia de Nietzsche, não se pode considerar que o perspectivismo, no que se refere ao volume de ocorrências textuais, tenha sido suficientemente desenvolvido e pormenorizado por Nietzsche. Essa constatação se tornará ainda mais problemática ao considerarmos as variações do vocábulo, algo que faremos ao problematizar o tópico (03).

Faz-se importante considerar também na problematização desse primeiro tópico o que Ibbeken (2008) denomina no apêndice de sua obra *Konkurrenzkampf der Perspektiven* como “metáforas do perspectivismo”. De acordo com o seu inventário, Nietzsche desenvolve uma série de “imagens perspectivistas” no decorrer de sua obra, que poderiam

ser consideradas numa investigação como esta sobre o perspectivismo⁵. Por certo que o desenvolvimento de um tema na obra de Nietzsche não se restringe às “ocorrências textuais diretas”⁶ que podem ser claramente rastreadas nos textos, de tal modo que não desconsideramos a existência, tampouco o valor semântico dessas metáforas. Ocorre que, se até mesmo uma interpretação das ocorrências diretas de um termo na obra de Nietzsche se mostra algo insipiente dadas as inúmeras transformações conceituais⁷ que elas podem sofrer, enveredar numa análise sobre imagens e metáforas seria um procedimento demasiado insólito, instável, “licencioso”, uma vez que, a rigor, não se pode estabelecer com segurança o sentido de qualquer metáfora, pelo simples fato dela se constituir como tal.

Essa problemática assume novos contornos com a problematização do tópico (2), que diz respeito à divisão das ocorrências entre obras publicadas e *Nachlass*. Muito embora a discussão sobre a validade teórica do *Nachlass* pareça ter sido reanimada nos últimos anos da *Nietzsche-Forschung* por projetos como a KGW IX⁸, não nos interessa aqui esmiuçar os seus pormenores, mas sim articulá-la brevemente tendo em vista os tópicos apresentados sobre o perspectivismo. Feito isso, poderemos cotejar algumas opções metodológicas.

Como apresentado, de um montante de cento e oitenta ocorrências, apenas 30 (trinta) delas encontra-se nas obras publicadas, o que representa cerca de dezesseis por cento do total. Isso significa que a grande maioria, algo em torno de 150 (cento e cinquenta) ocorrências, oitenta e quatro por cento de tudo o que foi escrito por Nietzsche sobre o radical “perspe[c][k]-” está situado no *Nachlass*.

⁵ Ibbeken (2008, pp. 98-107) elenca centenas de metáforas, divididas nas categorias: “Metaphern des Blicks”, “Metaphern der Bewegung”, “Metaphern de Klimate”, “Metaphern des Abendteuers” e “Metaphern der kämpferischen Veränderung”. Apenas como exemplo podemos citar: „Sehen mit anderen Augen“, „Horizontlinie unserer Erkenntnis“, „Seekrankheit“. Recorreremos a essas metáforas quando da discussão específica sobre o assunto, apoiando-nos sempre no contexto em que foram engendradas.

⁶ No caso, qualquer uma das quatorze variações arroladas no tópico (3).

⁷ Sobre a ideia de transformação conceitual e fluidez dos sentidos cf. Paschoal (2009).

⁸ Trata-se de uma nova edição dos cadernos de Nietzsche, relativos ao período de 1885 a 1889, e recebe este nome por corresponder ao nono tomo das obras completas. O projeto é atualmente desenvolvido sob o comando de Marie-Luise Haase, e parte de seus resultados pode ser conhecida em produções como: HAASE, Marie-Luise. Excursão ao reino dos plumitivos e escrevinhadores: uma exposição sobre a oficina de trabalho da KGW IX. *Estudos Nietzsche*. Curitiba, v. 2, n. 1, p. 11-21, jan./jun. 2011; HAASE, Marie-Luise „Exkursion in das Reich der Tinten-Fische und Feder-Füchse. Ein Werkstattbericht zur Edition von KGW IX, in: *Nietzsche-Studien* 36, 2007.

Inicialmente é necessário ponderar que, caso partilhássemos de uma orientação metodológica que desconsidera o valor teórico do *Nachlass* para sustentar uma interpretação filosófica sobre Nietzsche, nosso trabalho se tornaria, se não impossível, pelo menos extremamente carente de referenciais textuais, afinal teríamos de desconsiderar oitenta e quatro por cento do montante total de ocorrências. Como não é este o caso, o que o tópico (1) já nos permite afirmar é que o perspectivismo é uma “noção” (por falta de uma designação mais exata para o momento)⁹ desenvolvida essencialmente no *Nachlass*, constatação que possui consequências teóricas a serem avaliadas.

O problema mais decisivo que advém dessa constatação é similar àquele que enfrentamos com noções como as de Vontade de Poder e Eterno Retorno, pois também no caso delas os índices de ocorrência conduzem à questão sobre o seu real estatuto: afinal, há efetivamente um perspectivismo na obra de Nietzsche? Qual é o critério para se estabelecer, na filosofia de Nietzsche, a existência de tal doutrina/teoria (como seu “ismo” sugere)? Tal critério seria o volume de ocorrências na obra como um todo? A incidência dos termos nas obras publicadas? Alguma espécie de afirmação contundente do próprio Nietzsche? A crítica especializada?

Sob o critério da análise quantitativa, uma resposta inicial para essas questões seria: i) se o critério for o volume de ocorrências na obra, o perspectivismo é uma noção “frágil”, como mostrou nossa exposição do tópico (1); ii) se o critério for a incidência nas obras publicadas, o perspectivismo é uma noção “fragílima”, como mostra a presente análise do tópico (2); iii) se o critério for a existência de alguma espécie de afirmação contundente de Nietzsche, o adjetivo frágil precisaria de um grau ainda acima do superlativo¹⁰. Como veremos no decorrer desta pesquisa, mesmo entre as ocorrências por nós consideradas

⁹ No capítulo 3, seção 2, apresentaremos as razões pelas quais somos levados desde agora a evitar qualquer definição sobre a natureza do perspectivismo.

¹⁰ Faz notar a mesma dificuldade Cox (1999, p. 109): “Any interpretation of Nietzsche's “perspectivism” confronts a peculiar difficulty: the scarcity of explicit reference to the doctrine in Nietzsche's texts, published and unpublished. The term “perspectivism” appears in only a single passage in the published work: in *The Gay Science* §354, where it is associated with “phenomenalism” but receives little explanation and is not offered as a unique contribution. Even in the large body of epistemological notes collected in *The Will to Power* — where the German editors saw fit to employ the term in a section heading (Third Book, I, d: “Biology of the Drive to Knowledge. Perspectivism”) — “perspectivism” is mentioned only twice: in the oft-cited § 481 and in § 636. Hence, one is led to wonder whether it is legitimate to claim that perspectivism is a “doctrine” at all, let alone one central to Nietzsche's work”.

significativas, poucas apresentam algo que se poderia denominar como afirmação “contudente”, o que não deve espantar um leitor habituado a Nietzsche. Por fim, no que se refere à legitimidade atribuída ao perspectivismo pela crítica especializada, a deixaremos em aberto até o terceiro capítulo, pois só então teremos um parâmetro mais adequado de medida. Feitas estas ponderações podemos retomar a tensão entre obras publicadas e *Nachlass*.

Não é nosso propósito empreender, nesta tese, uma investigação estritamente filológica do perspectivismo, ainda que, no encalço de Montinari (1984), a consideremos um indispensável trabalho preliminar (*präliminäre*). Ocorre que, sobretudo em virtude das escassas ocorrências textuais diretas do perspectivismo nas obras publicadas, somos levados a destoar em parte do procedimento de considerar o *Nachlass* como material unicamente de elucidação do que Nietzsche publicou.

No caso do perspectivismo, segundo pensamos, faz-se necessário tratar o *Nachlass*, além de material elucidativo, como material preparatório (*Vorstufe*)¹¹, portanto recorreremos a ele não só após a leitura do texto publicado, mas antes ou concomitante a ela, na tentativa de examinar como determinadas variações dos termos foram sendo preparadas, germinadas, experimentadas no interior do *Nachlass* de Nietzsche, para então tornarem-se (ou não) públicas.

Isso não significa superestimar o valor do *Nachlass* em detrimento do texto publicado, pois, preocupados também com a proposta metodológica da interpretação contextual de Stegmaier (2012), compreendemos a obra publicada, sobretudo o aforismo, como o centro em torno do qual devem orbitar os textos do *Nachlass*. Entretanto, uma vez que lidamos com o perspectivismo e sua incidência peculiar na obra de Nietzsche, precisamos conferir uma legitimidade maior a determinados textos inéditos para garantir a própria sustentação da pesquisa.

O tópico (3) merece destaque, pois ele nos permitirá redimensionar as fronteiras do universo geral de ocorrências. Conforme apresentamos, são quatorze as variações do radical “perspe[c][k]-” utilizadas por Nietzsche, que incluem usos substantivos e adjetivos, assim como substantivos compostos e neologismos. A partir do critério de proximidade e

¹¹ Sobre a compreensão do *Nachlass* como “material preparatório”, cf. Groddeck (1991).

relevância para com o sentido usualmente atribuído ao perspectivismo de Nietzsche, apresentado na caracterização prévia, empreendemos uma análise demorada e meticulosa de todas as cento e oitenta ocorrências em seus contextos específicos e constatamos que, em boa parte dos casos, Nietzsche emprega os termos apenas num sentido que denominaremos como “indireto” ou “não significativo”, por se tratar de casos em que não há um emprego específico ou significativo do termo, se comparado ao sentido usual.

Embora a situação se aplique também a alguns casos da obra publicada, é no *Nachlass*, certamente em virtude de seu estado experimental, que isso se mostra mais recorrente. Como se trata de muitas ocorrências, apresentaremos apenas duas delas, respectivamente “indireta” e “não significativa”, no intuito de que sirvam como amostra. Considerem-se os seguintes apontamentos:

KSA 7, 141:

As Coéforas

Considerações sobre o estilo artístico de Esquilo

Falsos entusiasmos e a dificuldade da impressão autêntica.

1. O plástico. Derivar desde a distância do espectador; o pequeno movimento. O elemento perspectivístico. Máscaras. Severa simetria hierática. Cenário. A esticometria. Estilo de Fidias presente. De onde procede a longevidade da escultura? [...]¹²

E, ainda, KSA 8, 344: “A dispersão em formações estatais atômicas é a perspectiva mais remota da política europeia que cabe ainda divisar. A luta interna da sociedade conserva o hábito da guerra”¹³.

No primeiro caso, uma anotação de Nietzsche sobre as *Coéforas*, o adjetivo “perspectivístico” (*Perspektivische*) é utilizado para qualificar aspectos da concepção cênica do teatro esquiliano, que trabalha com o recurso perspectivístico do deslocamento dos pontos de vista. Selecionamos esse trecho para mostrar que, como em vários outros apontamentos, Nietzsche tem em mente aqui uma noção “genérica” de perspectiva e perspectivismo, que

¹² Tradução nossa. No original: “Die Choephoren.

Betrachtungen über den künstlerischen Stil des Aischylos.

Falsche Begeisterungen und die Schwierigkeit des wirklichen Eindrucks.

1. Das Plastische. Aus der Entfernung der Zuschauer abzuleiten: die geringe Bewegung. Das Perspektivische. Masken. Strenge hieratische Symmetrie. Scenerie. Die Stichometrie. Stil des Phidias vorgeahnt. Woher die Langlebigkeit der Plastik? [...]

(KSA 7, 141)
¹³ Tradução nossa. No original: “Die Zersplitterung in atomistische Staatengebilde ist die fernste noch scheinbare Perspektive der europäischen Politik. Kampf der Gesellschaft in sich trägt die Gewöhnung des Krieges fort”. (KSA 8, 344)

possivelmente influenciou a sua própria, mas de pouca valia para uma compreensão específica. Aliás, será também pelo confronto com ocorrências como essas que perceberemos como o perspectivismo de Nietzsche se desenvolverá.

Já o segundo caso é um exemplo típico do emprego que denominamos “não-significativo”. Ao mencionar as perspectivas da política europeia Nietzsche utiliza o substantivo perspectiva (*Perspektive*) inadvertidamente, em nada comprometido com uma noção própria, específica, uma “expressão técnica”¹⁴ de perspectivismo, a tal ponto que, nesse caso, ela poderia ser até mesmo substituída (por “dimensão” ou “tendência” p. ex.) sem grandes prejuízos semânticos.

Insistimos nessas situações, pois parte da delimitação de nosso objeto de análise consistiu em distinguir entre as ocorrências não-significativas e indiretas das variações de “perspe[c][k]-”, daquelas ocorrências que julgamos significativas e diretas. Isso não significa que desconsideraremos tais ocorrências, mas que nos interessa distingui-las tanto para fins de comparação e confronto, quanto para selecionar um material mais pertinente de pesquisa, uma vez que, como mencionamos na análise do tópico anterior (2), será necessário recorrer ao *Nachlass* como material de pesquisa efetivamente, e não somente como material de elucidação. Em nossa equação final de ocorrências o montante daquelas consideradas “diretas” e “significativas” foi reduzido a menos de um terço do montante total, nosso objeto de análise propriamente.

O quarto tópico (4), que diz respeito às variações de “perspe[c][k]-” ordenadas numericamente, vem a reforçar os argumentos e opções discutidas anteriormente. Conforme apresentamos, as diferentes variações de “perspe[c][k]-” incidem de modo numericamente diferente ao longo da obra, sendo que das quatorze variações apenas duas delas foram empregadas com maior frequência por Nietzsche, a saber, “Perspe[c][k]tive[n]” (grafadas com “c” ou “k”, no singular e plural, que somadas resultam em aproximadamente cem ocorrências) e, pode-se dizer, “Perspektivische”, que sozinha soma vinte e seis ocorrências. Este tópico pode ser sugestivo para avaliarmos a relevância de determinadas variações, ou, antes disso, para discutirmos seu uso específico e significativo. A questão que mais nos interessa desse tópico, entretanto, não é essa. A apresentação numérica das

¹⁴ “Technical expression” é uma designação sugerida por Small (2001, p. 47).

variações neste trabalho se justifica quase que somente em função de um precioso detalhe. Como se percebe desde o título, o tema central desta tese é o perspectivismo de Nietzsche, por isso, muito embora as quatorze variações de “perspe[c][k]-” possam ser importantes, é a forma substantiva “Perspektivismus” que mais nos poderia ser esclarecedora.

O problema é que essa variação apresenta tão somente cinco ocorrências ao longo de toda a obra de Nietzsche, duas delas num mesmo apontamento¹⁵. A situação se torna ainda mais crítica se abalizarmos essa informação a partir da distinção estabelecida no tópico (2), pois então constataremos que, das já módicas cinco ocorrências do termo, somente uma delas se encontra nas obras publicadas (FW/GC, 354). Apenas para reforçar uma decisão anterior, se aplicássemos à nossa pesquisa a metodologia de leitura do *Nachlass* como material de elucidação, ou simplesmente o desconsiderássemos, considerando que o substantivo central de nossa pesquisa ocorre tão somente uma vez em toda a obra publicada, seríamos obrigados a circunscrever o nosso objeto de análise a um montante de ocorrências, para dizer o mínimo, exíguo.

A problematização desse tópico nos permite ainda acentuar outra questão, suscitada na análise do tópico (1). Não se faz necessário explicar a um leitor iniciado em filosofia e ciências em geral a importância e/ou o significado de um “ismo”. Apenas para dimensionar a questão, recuperando um exemplo já utilizado no tópico (1), na filosofia de Nietzsche um “ismo” como o de “Pessimismo” possui um montante total de duzentas e oitenta ocorrências na obra. Por sua vez, o “ismo” que norteia esta pesquisa apresenta escassas cinco ocorrências, apenas uma delas publicada. Diante de tal comparação torna-se mais uma vez inevitável a dúvida se Nietzsche de fato desenvolveu ou pelo menos denominou em sua filosofia uma teoria do perspectivismo.

O último tópico (5) diz respeito à incidência cronológica das ocorrências. A própria subdivisão que estabelecemos na apresentação já sinaliza para o que desejamos destacar. Como lemos em (5.1), no período compreendido entre 1870 e 1879 registram-se apenas dez ocorrências para as variações de “perspe[c][k]-”, sem considerá-las em relação a critérios como a divisão entre obras publicadas e *Nachlass*, ocorrências significativas e não

¹⁵ Tratam-se da publicada FW/GC, 354 e dos apontamentos KSA 12, 303, KSA 12, 315 e KSA 13, 373 onde o termo ocorre duas vezes.

significativas. Esse tópico é um indício importante de que, pelo menos sob o critério das ocorrências textuais diretas, o perspectivismo não parece ser um tema desenvolvido no período da juventude de Nietzsche, constatação que precisa ser avaliada por vários motivos, um deles especial. Esse motivo diz respeito ao fato de que alguns intérpretes¹⁶ de Nietzsche identificam a gênese do perspectivismo no período de juventude, ou até mesmo afirmam já se encontrar ali a teoria do perspectivismo propriamente.

Que exista uma teoria germinal do perspectivismo na filosofia do jovem Nietzsche, esta é uma hipótese bastante plausível, que nós mesmos tentaremos sustentar; porém que ela esteja efetivamente ali desenvolvida, isso já constitui uma afirmação problemática. Apenas como exemplo, no ano da redação de WL/VM (1873), em que alguns intérpretes como Vaihinger (2011) apontam ter nascido a doutrina do perspectivismo, Nietzsche não redige sequer uma vez qualquer daquelas quatorze variações do termo. Isso não significa que não haja “traços perspectivistas” no pensamento do jovem Nietzsche, o que equivaleria a dizer p. ex. que já existem “traços críticos” na obra pré-crítica de Kant. As ocorrências textuais diretas não são o único, nem o melhor, nem o suficiente critério para avaliar a existência de uma teoria no texto de Nietzsche, mas é no mínimo “curioso” supor que uma teoria filosófica tenha nascido num determinado momento, sem que haja sequer uma referência léxica, nem mesmo distante, a ela. Como nesse momento nosso interesse é apenas o de problematizar e introduzir as questões, limitaremos-nos a aplicar o critério do volume de incidências; entretanto, no decorrer da pesquisa, desenvolveremos uma argumentação filosófica para dar conta interpretativamente desse procedimento.

Consideremos agora, de uma só vez, os tópicos das outras cinco subdivisões (5.2 a 5.6). Se inicialmente confrontarmos o volume de publicações das duas décadas a proporção de ocorrências será de 10 para 90 por cento. Numa análise mais detalhada, contudo, o que se pode observar é uma interessante progressão que se inicia em 1880 com três ocorrências, avança em 1881 para oito e em 1882 para quinze, diminui em 1883 para duas, continua crescendo em 1884 com vinte, ocorre expressivas trinta e duas vezes em 1885, seguida de mais trinta e cinco em 1886, vinte e cinco em 1887 e, por fim, decai para doze em 1888. Mais do que uma progressão, o que a incidência no período maduro revela é uma “curva”

¹⁶ Por exemplo Vaihinger (2011).

que começa a subir em 1880, cresce vertiginosamente entre 1885 e 1887 e torna a cair em 1888.

Muito embora essa possa parecer uma avaliação estatística, nosso interesse em chamar a atenção para a existência dessa curva é genuinamente filosófico. As entrelinhas deste inventário inicial deixam transparecer que, por algum motivo que se estende do início da década de oitenta e que chega ao ápice nos anos de 1885 e 1886 Nietzsche passa a usar as variantes de “perspe[c][k]-” de modo mais frequente. Cabe lembrar que muitas das ocorrências do “ponto alto da curva” pertencem a obras publicadas, como p. ex. JGB/BM (1886), o que torna esses tópicos ainda mais significativos. Mais do que isso. Embora as razões para comprovar a hipótese que formularemos agora comporão boa parte desta tese, adiantamos que, ainda que seja possível detectar a presença de um “viés” perspectivista já nos textos de juventude, o perspectivismo só ganha um contorno mais específico na obra de Nietzsche a partir de 1880, mais precisamente a partir da metade dessa década.

Se o número de ocorrências textuais não pode isoladamente ser considerado um critério suficiente para a sustentação dessa e de outras hipóteses interpretativas, nem por isso devemos acreditar que Nietzsche, ao grafar somente num ano trinta e cinco vezes a variação de uma palavra o tenha feito de modo contingente. Defender isso seria incorrer na tese, muito pouco plausível, de que Nietzsche, um filólogo de formação, num momento de aprimoramento estilístico e conceitual como foi a década de oitenta (sobretudo nos anos em que as variações mais ocorrem) utilizou e até mesmo optou deliberadamente por publicar termos específicos como “Perspektivismus” à sua própria revelia.

Devemos então considerar que Nietzsche não desenvolveu ou nomeou uma doutrina do perspectivismo em sua obra, uma vez que ele somente publicou uma vez a palavra cujo “ismo”, tanto na filosofia quanto nas ciências, denota uma teoria? Não se trata, reiteramos, de estabelecer que somente o número de ocorrências textuais diretas seja suficiente para validar uma hipótese interpretativa. A objeção a uma hipótese dessa natureza não demandaria grande esforço. Bastaria afirmar, por exemplo, que numa obra enigmática como a de Nietzsche o emprego específico de certos termos às vezes é feito de modo estrategicamente irônico (como ocorre muitas vezes com o termo “verdade”) para desviar ou até enganar o leitor, ou então como quer a antiga interpretação de Heidegger (2010), que

o que está dito nas obras de Nietzsche não passa de “fachada”. Nosso interesse com os tópicos deste item não é destituir o perspectivismo do status que ele possui, seja por parte do próprio filósofo ou por parte da crítica, pois isso seria o mesmo que sugerir p. ex. que Bacon, Locke ou Hume não devem ser considerados empiristas caso não tenham utilizado ou nomeado suas filosofias como tal.

Ao examinar as variações de “perspe[c][k]-” no tópico (3) propusemos dividi-las em dois tipos: “indireto” ou “não significativo” e “direto” ou “significativo”. O critério para empreender essa distinção foi o de mensurar a proximidade das variações do termo em relação ao sentido habitualmente conferido ao perspectivismo de Nietzsche, enquanto teoria que afirma não haver fatos, somente interpretações. Conforme já comentamos, mediante uma análise meticulosa de todos os substantivos, adjetivos, substantivos compostos e neologismos gerados a partir de “perspe[c][k]-” constatamos que as variações que podem ser consideradas em relação mais direta e significativa para com o sentido conferido ao perspectivismo não ultrapassam um terço do montante total de cento e setenta e oito ocorrências, das quais vale lembrar mais de oitenta por cento estão no *Nachlass*.

Essa afirmação coloca em xeque a relevância e a validade do inventário de ocorrências que construímos aqui e com ele também a eficácia de uma metodologia de investigação que tenha como ponto de sustentação o texto, a ocorrência textual explícita. Desconsiderando até mesmo a divisão entre *Nachlass* e obra publicada, se a maioria das ocorrências de “perspe[c][k]” não estabelece uma relação direta e significativa para com o sentido usual conferido ao perspectivismo, o que a investigação das ocorrências é capaz de revelar sobre o perspectivismo como tema filosófico?

Se considerarmos essa pergunta p. ex. em relação ao período da juventude, onde as variações ocorrem apenas oito vezes, todas elas indiretas e não significativas, de acordo com a nossa avaliação deveríamos concluir, então, que não há um perspectivismo no período da juventude? Ou então, pelo contrário, podemos sustentar também que haja um perspectivismo no período da juventude a despeito dele praticamente não estar ali publicado e referenciado em termos específicos? E se a resposta a essa última questão for afirmativa, qual pode ser a relevância teórica de uma noção não publicada, se a metodologia utilizada se pautar pela análise das ocorrências publicadas?

Essas questões nos obrigam a esclarecer um pormenor metodológico. Como destacamos, apenas as ocorrências textuais explícitas do perspectivismo são insuficientes (ou pelo menos “frágeis”) para validar uma hipótese interpretativa, embora constituam um importante indício para tal. A investigação do perspectivismo exige uma manobra especial, que primeiro considere o texto como ponto de chegada, para só então tomá-lo como ponto de partida.

Desse modo, a ocorrência textual explícita (o termo, o conceito) publicada e/ou não, significativa e/ou não passa a ser entendida como um sintoma (ponto de chegada), que remete à estrutura e universo do texto, e a partir disso (ponto de partida) tal estrutura e universo passam a ser reconstruídos. Essa inversão de procedimentos viabiliza uma solução estratégica para o problema da escassez de ocorrências textuais explícitas do perspectivismo, pois, pensadas como sintomas, as ocorrências permanecem sendo fundamentais para a compreensão do texto, embora não sejam as únicas nem necessariamente as primeiras numa ordem de importância.

Por certo que a expressão “e/ou” utilizada anteriormente em relação à distinção entre os usos indireto ou não significativo e direto ou significativo, e também entre textos publicados e *Nachlass* faz toda a diferença. O emprego dos termos, de modo não significativo *ou* significativo e também em textos publicados *ou* *Nachlass*, será um indício decisivo para avaliar o(s) perspectivismo(s) presentes nos diferentes períodos da obra de Nietzsche. Esse indício, todavia, não é suficiente para legitimar uma hipótese-limite, que estabeleça simplesmente haver o perspectivismo em um período e não haver em outro, pois, para isso, teríamos de estabelecer um critério infundado de acordo com o qual devem ser ignoradas todas as iniciativas, avaliações, procedimentos e também metáforas e conceitos de “tonalidade” perspectivista da obra de Nietzsche, que não sejam explicitamente referenciadas em termos específicos.

Tal como a pirexia reflete um estado de afecção no corpo, entendemos a ocorrência textual como um sintoma no texto. A analogia com a fisiologia é oportuna e irá corroborar nosso método de trabalho, pois não necessariamente um quadro de afecção produz de imediato determinados sintomas, assim como não necessariamente a ausência de um sintoma (no caso a ocorrência textual explícita) significa a inexistência da afecção.

Dito objetiva e especificamente, embora as variações de “perspe[c][k]-” sejam um importante indício para se postular e compreender a existência do perspectivismo, sua ausência em determinados períodos e textos não significa simplesmente que o perspectivismo (ou uma “tendência perspectivista”) inexistia ali. Justamente em questões como essa as informações do inventário tornam-se especialmente valiosas, pois o volume e a incidência (ou não), o uso significativo (ou não), a publicação (ou não) etc. das ocorrências textuais explícitas serão importantes indícios para nos ajudar a compreender os diferentes contornos assumidos no curso do pensamento de Nietzsche até o perspectivismo maduro.

Inventariadas as palavras *de* Nietzsche sobre o perspectivismo, passamos a apresentar algumas das principais palavras *sobre* o perspectivismo produzidas pela crítica especializada, à esteira das quais abalizaremos posteriormente a nossa própria interpretação.

Seção 2 – As palavras *sobre* Nietzsche

Os pormenores envolvendo o volume de ocorrências de “perspe[c][k]-” apresentados anteriormente não constrangeram o trabalho da crítica especializada, que se ocupou muito com o perspectivismo. Em apenas uma das bibliotecas especializadas na obra de Nietzsche, a *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* de Weimar, que além das obras originais do filósofo possui em seu acervo um atualizado e alentado volume de obras da crítica especializada de todo o planeta, encontramos atualmente cento e setenta e oito ocorrências para a palavra-chave “Perspektivismus”, considerando a ressalva da nota de rodapé¹⁷.

Apenas como exemplo comparativo, o radical “pessimis-”, que origina a palavra-chave

¹⁷ Disponível em: <<http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/index.html>>. Acesso em: 13 mar. 2014. Sobre este montante vale destacar: i) na catalogação da biblioteca o vocábulo “Perspektivismus” está conectado ao vocábulo “Erkenntnistheorie” (teoria do conhecimento) o que já sugere uma interpretação que analisaremos posteriormente; ii) o montante de ocorrências para o vocábulo “Perspektivismus” (e sua conexão) supera em muito o número de ocorrências da maioria das centenas de outras palavras-chave elencadas e disponibilizadas pela própria base de dados da biblioteca. Apenas a título de curiosidade, o número de ocorrências de Perspektivismus equipara-se em quantidade apenas a palavras-chave como “Dionysos”, “Editionsgeschichte” e “Körper”. Embora expressivas as 178 obras arroladas pela biblioteca não representam o número total de obras existentes, mas somente uma pequena amostra.

“Pessimismus” (que vale lembrar incide duzentas vezes na obra de Nietzsche, contra cinco de “Perspektivismus”), apresenta na mesma biblioteca cinquenta e uma ocorrências, menos de um terço do que ocorre com “Perspektivismus”.

Ao examinar o tópico (1) do inventário inicial problematizamos se, afinal, há efetivamente uma teoria do perspectivismo na obra de Nietzsche, e deixamos propositalmente em aberto a pergunta sobre o papel da crítica nessa questão. Se agora considerarmos que apenas numa base de dados específica sobre Nietzsche encontramos quase cento e oitenta obras para a palavra-chave “perspektivismus” vezes, essa variante da questão emerge ao primeiro plano.

Como se constituiu uma pesquisa tão ampla sobre um assunto da obra Nietzsche, se o referencial textual que o sustenta é tão restrito? Grosso modo: há uma doutrina do perspectivismo em Nietzsche ou na crítica de Nietzsche? Apesar da resposta afirmativa ou negativa a essa questão, não se pode simplesmente ignorar o indício que as ocorrências textuais forneceram, nem as premissas advindas de sua problematização, mesmo porque a desproporção entre o volume de textos *de* e *sobre* Nietzsche no que concerne ao perspectivismo é inegável.

Deleuze (1985) propõe uma interessante orientação para a análise do texto de Nietzsche, que pode nos ajudar a refletir sobre essa desproporção entre o volume de textos e interpretações sobre o perspectivismo. De acordo com ele, diferente do que ocorre na tradição metafísica em que a relação dos textos com a exterioridade é mediada e dissolvida pela interioridade, em Nietzsche texto e pensamento são fundados numa relação imediata com o exterior. Para explicar essa posição o intérprete assume a voz de Nietzsche e responde:

Nietzsche o coloca muito claramente: se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo. Conecte o texto a esta força. Desta maneira não há problema de interpretação de Nietzsche, há apenas problemas de maquinação: maquinar o texto de Nietzsche, procurar com qual força exterior atual ele faz passar alguma coisa, uma corrente de energia. (Deleuze, 1985, p. 62)

A conexão com as forças exteriores faz com que os textos de Nietzsche não apresentem problemas de interpretação (sobretudo pelo âmbito interno ao qual o radical

“inter” remete), mas de *maquinação*, pois se trata de identificar e maquinar as forças externas que delimitam, atravessam e se avizinham dos textos.

Refletindo sobre essa orientação de Deleuze (1985) a partir do inventário de ocorrências textuais, algumas questões tornam-se inevitáveis: se para compreender Nietzsche é necessário conectar seu texto às forças externas, como proceder em relação ao perspectivismo em que os textos (explícitos) são escassos? Como interpretar a desproporção entre o número de textos de e sobre o perspectivismo, se a maquinação depende da conexão entre ambos? Tratar-se-ia de um tema em que as forças externas são mais atuantes e/ou importantes do que o próprio texto? Qual pode ser a validade de uma maquinação em que as forças externas são desproporcionais ao texto?

Essas questões nos obrigam a alargar a investigação sobre a existência da teoria do perspectivismo e considerar ainda duas outras perguntas: se há uma teoria do perspectivismo, *onde* há e *para quem* há? Onde há uma teoria do perspectivismo: na obra de Nietzsche ou na de seus comentadores? Para quem há esta teoria, isto é, quem são e o que pretendem os intérpretes que defendem a existência de uma teoria do perspectivismo em Nietzsche?

Não se trata aqui de resgatar a utópica pretensão que impulsionou grande parte da crítica de filosofia na tradição metafísica, de investigar onde acaba o texto e começa a interpretação. A própria ideia de maquinação inviabiliza esse trabalho, na medida em que compreende que o sentido e a abrangência de um texto não se restringem à sua constituição interna. Também não se trata de simplesmente indagar sobre a justeza e a validade de tais interpretações, pois isso também pressuporia o acesso a uma base objetiva de comparação, o texto em si, ainda “não maquinado”, o que é impossível.

Nosso interesse ao recobrar o comentário de Deleuze (1985) é enfatizar a tensão que envolve a recepção dos textos de Nietzsche, pois, se as maquinações resultam da relação dos textos com a exterioridade, de modo que a exterioridade também responde pela maquinação, essa exterioridade deve estar conectada ao texto, de modo que o texto é sempre o parâmetro fundamental para a maquinação. Não se pode perder de vista, portanto, na análise de qualquer maquinação, nem o texto em que ela se conecta (de onde nosso interesse no inventário dos textos), nem a exterioridade que a motiva, razão desta seção. O

problema, porém, continua sendo processar essa orientação à luz da desproporção entre as palavras *de* e *sobre* o perspectivismo de Nietzsche.

Direta ou indiretamente, na Europa continental ou em outras partes do mundo, o perspectivismo é um tema recorrente na crítica especializada¹⁸. Ao analisar grande parte daquelas cento e setenta e oito obras do acervo da *Herzogin Anna Amalia Bibliothek*, além de outras inúmeras publicações, a constatação que salta à vista é que a história da interpretação do perspectivismo é indissociável da história da recepção crítica da obra de Nietzsche. Mediante o cruzamento de bibliografias, porém, numa análise detalhada, que partiu das publicações mais recentes às mais antigas, pudemos perceber que, tal como ocorre com outros temas, a interpretação do perspectivismo possui alguns centros de gravidade, em torno dos quais orbita a maioria das interpretações.

Isso não permite concluir que as inúmeras interpretações do perspectivismo podem simplesmente ser reduzidas a determinadas linhagens, como p. ex. à hermenêutica ou à pragmática que apresentaremos, nem que se filiem necessariamente a alguma delas, mas somente que elas delimitaram os caminhos fundamentais, por que não dizer os “métodos” básicos de compreensão do perspectivismo, com os quais a maioria das interpretações de algum modo acaba por dialogar, como o ficcionalismo, a metafísica, a hermenêutica, a pragmática e a filosofia experimental, nosso assunto a partir de agora.

2.1 Perspectivismo e Ficcionalismo

O catálogo da *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* registra somente seis (de cento e setenta e oito) obras para as palavras-chave “perspectivismo” e “teoria do conhecimento” em todo o período que antecede a década de 1960¹⁹. A despeito dos motivos históricos

¹⁸ Em virtude disso, mesmo um acervo amplo e representativo como o da *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* é apenas uma amostra de tudo o que foi produzido.

¹⁹ A saber: *Über die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung* (1907) de Walter Pollack, *Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré* (1911) de René Berthelot, *Die Philosophie des Als-Ob* (1911) de Hans Vaihinger, *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus* (1913) de Hermann Nohl, *Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche* (1914) de Erich Hocks e, por fim, *Das Wesen von Friedrich Nietzsches Idealismus* (1940) de Balduin Noll. Embora não desempenhe um papel de relevância na história da *Nietzsche-Forschung*, vale destacar o citado artigo *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus*, de Hermann Nohl (1879-1960), publicado em 1913 na *Zeitschrift für Philosophie*

(períodos pré, entre e pós-guerras) que poderiam justificá-la, sabemos que a lacuna ali não é assim tão ampla e significativa. Graças à catalogação²⁰ e digitalização²¹ de muitas obras da fortuna crítica sobre Nietzsche no início do século XX, atualmente sabemos que já naqueles anos a discussão era bastante profícua e volumosa²². Embora o montante mais significativo do volume de publicações sobre o perspectivismo seja de fato posterior à década de sessenta, as duas primeiras interpretações que nos servirão de baliza são anteriores a isso: a

und philosophische Kritik (Bd. 149). Até onde conhecemos, esse artigo é o primeiro trabalho a utilizar a metodologia do estudo de fontes na investigação do perspectivismo de Nietzsche, ali vinculado à obra de Gustav Teichmüller (1832-1888). Como parte dessa metodologia e também o mérito da relação teórica entre Nietzsche e Teichmüller serão discutidos posteriormente na seção 3.3 do capítulo II, basta por ora apenas registrar o trabalho de Nohl, mesmo porque que lá ele será um de nossos principais interlocutores. Aliás, uns dos principais motivos de precisarmos recorrer a um texto tão antigo como o dele para tal interlocução deve-se ao fato de que a relação entre Nietzsche e Teichmüller foi praticamente ignorada pela *Nietzsche-Forschung*, o que fica provado pelas raríssimas obras escritas sobre ela. Na verdade desconhecemos uma obra que trate exclusivamente da relação entre Nietzsche e Teichmüller. O que existem são obras dedicadas ao estudo das fontes de Nietzsche, que incluem Teichmüller entre os investigados, como p. ex. a de Small (2001) ou Brobjer (2008).

²⁰ Sobre as primeiras interpretações de Nietzsche, cf. KRUMMEL, R. F. *Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbereitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes in deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr des Philosophen. Ein Schriftumsverzeichnis der Jahre 1867-1900*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974. O volume II dessa obra, publicado em 1983, dá conta das publicações sobre Nietzsche entre os anos de 1901 a 1918.

²¹ Dentre outros referimo-nos ao *Internet Archive* que disponibiliza uma imensa quantidade de obras digitalizadas. Disponível no endereço eletrônico: www.archive.org

²² O catálogo da *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* registra *Über die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung* (1907), de Walter Pollak (1880-1915), como sendo a mais antiga obra escrita sobre o perspectivismo de Nietzsche. Sua menção aqui, entretanto, se deve quase que unicamente pela posição no catálogo, pois essa obra não é um comentário sobre Nietzsche, tampouco sobre seu perspectivismo. Pollak (1907) busca, grosso modo, discutir os fundamentos filosóficos das pesquisas científicas, tendo em mira uma metodologia da política, o que o leva a desenvolver um método por ele mesmo caracterizado como “perspectivismo hipotético” (*Der hypothetische Perspektivismus*) (1907, p. 19). O autor divide a obra em quatro seções, sendo uma introdutória e três temáticas, respectivamente: ii) „Die Philosophie der wissenschaftlichen Forschung“, iii) „Zur Philosophie der naturwissenschaftlichen Forschung“ e iv) „Zur Philosophie der geisteswissenschaftlichen Forschung“. Após investigar a filosofia da pesquisa científica e das ciências da natureza, ele se debruça sobre a filosofia da pesquisa das ciências do espírito e é neste momento que ele recupera a filosofia de Nietzsche, especificamente no capítulo 18 intitulado “Die psychologische Schilderung unserer Theorie bei Nietzsche”. Ao resgatar as “filosofias” das diferentes ciências (naturais, do espírito etc.), Pollak espera poder respaldar algumas hipóteses que contribuem com a validação de sua própria teoria, no caso desta obra o perspectivismo hipotético e a fundamentação da política metódica. Isso significa basicamente que Pollak não objetiva investigar o estatuto do perspectivismo de Nietzsche, nem de pensá-lo programaticamente no interior da obra deste filósofo, mas somente lhe interessa “adaptar” o perspectivismo à sua própria teoria, e justamente por isso sua obra recebe estas linhas, ainda que de rodapé. Ocorre que Pollak (a exemplo de outros comentadores) realiza duas manobras básicas para alcançar seu objetivo de apropriação: a primeira delas é validar o conceito ou teoria e a segunda é interpretá-la de acordo com seus próprios interesses. Podemos identificar dois trechos da obra em que estas manobras se tornam particularmente perceptíveis. O primeiro em que ele afirma (1907, p. 140): “Como uma singular visão de mundo o perspectivismo hipotético de Nietzsche já foi reconhecido” (*Als eine eigenartige Weltanschauung ist*

primeira delas é a interpretação ficcionalista de Hans Vaihinger (1852-1933)²³, muitas vezes negligenciada pela fortuna crítica.

Comentando o seu primeiro contato com Nietzsche, Vaihinger (2011) esclarece:

Ao ler, no final da década de 1890, a sua obra – da qual eu me mantinha distante até então, desaconselhado por monografias errôneas – descobri, para minha agradável surpresa, uma profunda afinidade de toda a concepção de vida e do mundo; em parte, esta remonta às mesmas fontes: Schopenhauer e Lange. [...] agora eu tinha a esperança de ver melhor compreendido o aspecto que me interessava; uma vez que tal aspecto se encontra também em Nietzsche: a teoria

der hypothetische Perspektivismus von Nietzsche bereits erkannt worden.), e o segundo algumas páginas depois (1907, p. 152): “Embora Nietzsche também não tenha desenvolvido de maneira cientificamente sistemática a teoria do perspectivismo hipotético, deve-se sem dúvida a ele um conhecimento significativo de suas implicações” (*Wenn auch Nietzsche die Theorie des hypothetischen Perspektivismus nicht systematisch wissenschaftlich entwickelt hat, so muß ihm doch eine bedeutsame Erkenntnis ihrer Tragweite unzweifelhaft zugebilligt werden*). A afirmação no primeiro trecho de que o perspectivismo hipotético de Nietzsche já foi “reconhecido” realiza a primeira manobra que mencionamos, de validar a teoria para poder utilizá-la como referência. Pollak acredita poder sustentar sua afirmação através do “processo psicológico” (*psychologischen Prozeß*) descrito por Nietzsche nos prefácios de 1886 (sobretudo MA II), pois ali o filósofo atestaria o perspectivismo decorrente de seus alternantes estados de saúde, argumento que Pollak conhece pela obra de Alois Riehl (Pollak leu a quarta edição da obra de Riehl, de 1901. Cf. RIEHL, A. *Friedrich Nietzsche: Der Künstler und der Denker*. Her., 4. Stuttgart: Frommann, 1901.). Sem discutir o mérito deste argumento, que do modo como é apresentado nos parece frágil, esta primeira citação nos revela um caso típico em que a interpretação do perspectivismo de Nietzsche atende muito mais ao interesse do intérprete do que de sua própria filosofia, e especificamente no caso do perspectivismo esta primeira manobra é demasiado delicada e até mesmo prejudicial, já que confere a ele um status que o próprio texto de Nietzsche não permite validar. Apenas para citar duas inconsistências mais perceptíveis “perspectivismo hipotético” é um termo que Nietzsche nunca utilizou, tampouco “reconheceu” e perspectivismo como “visão de mundo” (*Weltanschauung*), sobretudo pela forte carga semântica que este conceito tem para a filosofia dos séc. XVIII e XIX é uma definição bastante problemática. Portanto o reconhecimento do perspectivismo hipotético é algo muito mais ansiado e forjado por Pollak do que passível de ser atestado no texto de Nietzsche. O segundo trecho vem reforçar nossa ressalva e cumpre a segunda manobra mencionada. Pollak justifica que muito embora Nietzsche não tenha desenvolvido de modo científico e sistemático a teoria do perspectivismo hipotético (supondo que ela já seja “reconhecida”), ele seria responsável por fornecer um “conhecimento significativo” (*bedeutsame Erkenntnis*) de suas implicações. O caráter significativo do conhecimento das implicações do perspectivismo é tal como na primeira citação algo muito mais creditado por Pollak do que efetivamente instituído por Nietzsche. Que conhecimento significativo é este ao qual Pollak se refere? Qual é o respaldo teórico de Pollak para pressupô-lo? Os prefácios de 1886? Por quê? Como se pode notar o argumento de Pollak é bastante precipitado já que seu respaldo, tendo como contraprova apenas o inventário textual do primeiro tópico, é frágil. A despeito da ressalva de que Nietzsche não desenvolveu de modo suficientemente científico e sistemático sua teoria do perspectivismo hipotético, neste momento do texto como decorrência da validação operada páginas antes, o perspectivismo hipotético passa a ser denominado como uma *teoria* e neste sentido a ressalva de Pollak soa de modo retórico já que “embora Nietzsche não tenha desenvolvido...” isso não o impediu de utilizar justamente a “teoria de Nietzsche” para referendar a sua própria. Por certo que obras como a de Pollak auxiliaram no trabalho de reconhecimento da filosofia de Nietzsche, sobretudo por se tratar de uma publicação do início do século XX. Ocorre que ao validar e se apropriar da filosofia nietzscheana visando referendar a sua própria, Pollak pouco contribui (se é que não prejudicou) para a sua elucidação. Se compreendemos bem a noção deleuziana de maquinação, a obra de Pollak não poderia sequer ser um exemplo dela, já que praticamente não considera o texto de Nietzsche e, ao invés de buscar as forças que a ele se conectam, as forja por interesses próprios. Isto conduz a filosofia de Nietzsche a um sentido que o texto não permite validar, já que atrela ao texto forças que lhe são

das representações conscientemente falsas, porém úteis. Na sua obra, todavia, esse aspecto é apenas um tom entre muitos de sua rica natureza polifônica, enquanto na minha obra representa o fator principal, talvez por isso se manifestando com mais clareza e coerência sistemática. (Vaihinger, 2011, p. 91)

Além de uma confessa afinidade com as concepções de vida e mundo de Nietzsche, que em parte se deve à influência comum de Schopenhauer e F. Lange (1828-1875), Vaihinger chama a atenção para um aspecto do “polifônico” pensamento nietzscheano, que em sua própria filosofia ocupa o primeiro plano: “a teoria das representações conscientemente falsas” (*die Lehre vom bewußtgewollten Schein*)²⁴.

Contemporânea ao período em que Nietzsche concebeu o germe dessa teoria, a *Philosophie des Als Ob* desenvolve uma visão que Vaihinger acredita ser análoga à do filósofo d’*O nascimento da tragédia*²⁵. Ainda nas observações preliminares Vaihinger

incompatíveis.

²³ Esta escolha pode gerar alguma estranheza, já que Vaihinger é mais lembrado por sua contribuição à teoria da ficção do século XX do que por sua interpretação de Nietzsche. Além disso, quando nos referimos a Vaihinger não temos em mente a sua obra específica sobre Nietzsche, *Nietzsche als Philosoph* de 1902, embora a tomemos como pré-requisito, mas sim a sua obra capital *Philosophie des Als Ob*, publicada em 1911. O motivo para focar a segunda e não a primeira obra é de ordem filosófica. Como observa Lopes (2008, p. 36), em *Nietzsche als Philosoph* a tese central de Vaihinger é de que: “[...] o essencial da filosofia prática de Nietzsche consistiria em uma correção do pessimismo de Schopenhauer através da mobilização dos recursos teóricos disponibilizados pelo darwinismo, [tese que] soa hoje, graças ao estado da pesquisa de fontes e à publicação integral dos póstumos, como a verdade de ponta cabeça”. Se o estado atual da pesquisa de fontes e da publicação dos póstumos nos permitiria “inverter” a tese central de Vaihinger em *Nietzsche als Philosoph*, por ter permanecido atada às limitações filológicas e interpretativas do início do século XX, o mesmo não se poderia dizer em relação à *Philosophie des Als Ob*, cuja interpretação da filosofia nietzscheana, sobretudo pelo vínculo programático que ela estabelece p. ex. com F. Lange (1828-1875), ainda reverbera em nossas investigações atuais, e especificamente no caso desta tese oferece uma valiosa interpretação sobre os “antecedentes” do perspectivismo.

²⁴ Johannes Kretschmer traduz “*die Lehre vom bewußtgewollten Schein*” como “teoria das representações conscientemente falsas” e como “teoria da aparência conscientemente intencionada”. Parece-nos, entretanto, que “doutrina da ilusão conscientemente desejada” seria a tradução mais próxima e fiel ao sentido que o ficcionalismo Vaihinger quer estabelecer.

²⁵ No prefácio à segunda edição de 1913 Vaihinger comenta alguns dos pormenores da confecção e publicação da obra, como o fato de tê-la escrito em partes a partir de 1876, mas de só vir a publicá-la em 1911, quase quarenta anos depois. Como já se pode perceber pelas datas, a *Philosophie des Als Ob* foi escrita no momento em que Nietzsche estava em plena produção, de modo que ela reverbera muitas das tendências e interlocutores da época. Uma parte desses interlocutores Vaihinger nomeia ainda no prefácio: “Os filósofos de maior impacto foram para mim Kant e Schopenhauer, assim como F. A. Lange, discípulo de ambos. Também Fichte e Hegel eram fontes importantes. Ao mesmo tempo, no entanto, conheci o positivismo e o empirismo de John Stuart Mill. Naquela época, entrou em minha vida a psicologia de um Wundt e de um Stenhal. Mas, antes, as Análises Psicológicas em base fisiológica, de Horwicz, me causaram impressão”. (Vaihinger, 2011, p. 71). Vaihinger transitava num ambiente teórico similar ao de Nietzsche, que incluía Kant, Schopenhauer e, sobretudo, Lange como principais interlocutores. Vaihinger fornece dois exemplos concretos sobre a importância dessas influências em sua teoria das ficções: com Adolf Horwicz (1831-1894), para quem toda a vida psíquica seria o desdobramento do processo de reflexo, ele compreende que as ficções servem apenas às

(2011, p. 87) formula a pergunta que norteará a sua reflexão: “Como é possível alcançarmos os objetivos corretos, embora operemos com representações falsas?” Estratégica, essa pergunta já deixa entrever a essência da concepção ficcionalista de teoria pensada por Vaihinger, isto é, de que as ficções (as “representações falsas”) não são obstáculos para a razão, mas produtivos artifícios que a auxiliam no cumprimento de suas finalidades²⁶. Nos termos de Vaihinger (2011, p. 88):

Nas mais diversas ciências, levantamos muitas dessas suposições conscientemente falsas [Vaihinger refere-se ao conceito de átomo na ciência e de infinitamente pequeno na matemáticas; RBDV], justificando-as por sua utilidade. Algo semelhante ocorre na vida prática: a pressuposição da liberdade da nossa vontade representa a base necessária de nossas instituições sociais e jurídicas; não obstante, nossa consciência lógica nos diz ser a pressuposição da liberdade da vontade algo sem sentido do ponto de vista lógico. Entretanto, não é por isso que abrimos mão daquela representação; pois ela é útil e mesmo imprescindível. E na religião escolhemos o mesmo procedimento: mantemos modos de representação logicamente insustentáveis, incondicionalmente falsos, embora desmascaremos sua falsidade. Preservamos tais modos, não porque nos seriam "caros", mas porque reconhecemos sua utilidade e indispensabilidade em vista da ação bem-sucedida. No campo teórico, prático e religioso, descobrimos o que é correto na base e com auxílio do que é falso.

finalidades práticas; já com Kant, Fichte e Schopenhauer ele alimenta a convicção de que o pensamento serve também à vontade e à ação, o que culmina numa teoria permeada tanto por estímulos positivistas quanto idealistas. Ele ainda chama a atenção para uma intuição que cedo lhe ocorrera, mas que apenas pela aproximação com a obra de Kant veio a se confirmar, a saber, a da importante função das ficções para o sistema kantiano, assunto que o ocupou por alguns anos e que culminou com a fundação dos *Kant-Studien* em 1895. Em 1898 um novo interlocutor entra em seu “horizonte intelectual”: Nietzsche. Nele Vaihinger diz encontrar uma “fonte bastante viva” e independente da filosofia realizada na Alemanha entre os anos de 1878 e 1898, que ou investia numa psicologia experimental (que, ao deter-se a detalhes insignificantes, esquecia-se das grandes concepções da psicologia como a de Horwickz), ou então preferia um tratamento “formal-lógico e parcial” das questões relacionadas à teoria do conhecimento (ignorando com isso pensadores como Lange). Do prefácio à segunda edição saltamos para as *Observações preliminares para a introdução*, no momento em que Vaihinger retoma a importância de Lange, que, com a *História do Materialismo*, teria lhe dado as “explicações definitivas” para concluir sua obra, chegando a citar inclusive a carta que Lange havia lhe escrito em resposta às suas concepções: “Ainda que uma grave enfermidade inviabilize quase toda correspondência, eu gostaria de lhe declarar com poucas palavras a minha total anuência com as ideias levantadas pelo Sr. Estou convicto de que o aspecto aqui destacado será um dia a pedra de toque da teoria filosófica do conhecimento”. (Lange *apud* Vaihinger, 2011, p. 89). Além do reconhecimento de Lange, que vale frisar considera *Philosophie des Als Ob* uma contribuição decisiva para a teoria do conhecimento, Vaihinger comenta haver ainda outros motivos que pesaram sobre a decisão de publicar a obra, já que somente naquele momento, em 1911, ela poderia ser efetiva e significativamente apresentada e compreendida, o que não ocorreria em 1876. Esses motivos são divididos em quatro fatores: i) a difusão do voluntarismo nas décadas de 1880 e 1890 por Friedrich Paulsen (1846-1908) e Wilhelm Wundt (1832-1920); ii) a fundamentação da teoria biológica do conhecimento com *Análise das Sensações* (1886) de Ernst Mach (1838-1916) e *Crítica da experiência pura* (1888) de Richard Avenarius (1843-1896); iii) a filosofia de Nietzsche; iv) o debate sobre o pragmatismo que através de W. James (1842-1910) e Scott Schiller (1864-1937) lutava contra um racionalismo e intelectualismo unilaterais.

²⁶ Sobre o ficcionalismo de Vaihinger, Cf.: CEYNOWA, K. *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus*. Hans Vaihinger “Philosophie des Als Ob”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.

Levantamos e preservamos suposições conscientemente falsas, nos campos teórico, prático e religioso, tendo em vista a ação bem-sucedida, a *práxis*. Atendendo à finalidade prática estrita do intelecto, os princípios, categorias e conceitos com os quais as ciências e a filosofia operam não passam de ficções aceitas em vista de sua utilidade, dos objetivos corretos, o que coloca Vaihinger a par e passo com o pragmatismo²⁷. Pleno de necessidades (como a do conhecimento, da liberdade, da vida política, da religião), o homem precisa criar essas noções fictícias:

E assim descobrimos um laço em comum que liga os diferenciais da matemática, os átomos das ciências exatas, as ideias da filosofia e mesmo os dogmas religiosos – a compreensão da necessidade de empregarmos ficções conscientes como base indispensável de nossas pesquisas científicas, de nosso deleite estético e de nosso agir na prática. (Vaihinger, 2011, p. 99)

Uma vez que respondem à incontornável necessidade prática e teórica, as ficções não devem ser desqualificadas como o oposto da realidade e da verdade, mas sim utilizadas de modo consciente – “*como se*” remetessem à realidade – o que segundo o tradutor da *Philosophie des Als Ob* para o português brasileiro, Johannes Kretschmer, confere à ficção a mesma dignidade de outras operações mentais.

A filosofia do *como se*, ainda que inédita no modo como Vaihinger a formulou, não foi a primeira a tratar do emprego de ficções em teorias, e isso o próprio Vaihinger o atesta, ao indicar antecedentes em Kant, Lange, Forberg e também Nietzsche. Na verdade a Nietzsche caberia o papel de haver elaborado os primeiros “esboços para uma metafísica do *como se*” (Vaihinger, 2011, p. 665), comprovação histórica da *Philosophie des Als Ob*²⁸. Para referendar a sua hipótese, Vaihinger (2011) passa a demonstrar como, ao longo de toda

²⁷ Muito embora, segundo Ceynowa (1993, p. 19), o pragmatismo de Vaihinger deva ser diferenciado das posições pragmáticas já existentes em sua época: “Betrachtet man Vaihingers Philosophie vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung des Pragmatismus, so läßt sich zunächst zeigen, daß sie nicht aus der Rezeption und Weiterführung bereits vorliegender pragmatistischer Positionen entstanden ist”.

²⁸ A seção sobre Nietzsche na *Philosophie des Als Ob*, intitulada *Nietzsche e sua teoria da aparência conscientemente intencionada* (item D), é diretamente posterior à seção sobre Lange (item C), por sua vez intitulada ‘*O ponto de vista do ideal*’, de Friedrich Albert Lange ambas da terceira parte da obra destinada a expor as *Confirmações históricas* da filosofia do *como se*, e que inclui ainda nos itens A e B os pensamentos de I. Kant e F. Karl Forberg (1770-1848), que Vaihinger (2011, p. 91) faz questão de lembrar: “A maior parte das enunciações de Nietzsche sobre este ponto foi escrita em sua fase mais tardia, mas é digno de nota que suas principais concepções tenham sido criadas na década de 1870, ou seja, na mesma época em que nasceu a presente obra”.

a sua obra, Nietzsche desenvolve uma teoria da aparência conscientemente intencionada²⁹. Essa teoria se inicia pela distinção entre o caráter aparente da cultura (apolínea) e o fluxo inexorável do devir (dionisíaco) em GT/NT, possui um ponto de incursão no ficcionalismo de WL/VM, e avança ao período maduro com o perspectivismo de JGB/BM, chegando aos últimos textos como EH.

Vaihinger (2011, p. 631) inicia a seção sobre Nietzsche da *Philosophie des Als Ob* apresentando o que seria o grande ponto em comum entre eles: “Vida e ciência não são possíveis sem representações imaginadas ou falsificadas – também Friedrich Nietzsche o reconheceria”³⁰. Esse reconhecimento por Nietzsche deve-se, segundo Vaihinger, certamente à influência de Schopenhauer, provavelmente à de R. Wagner (em sua teoria do delírio), mas, sobretudo, à influência de Lange, que além disso ainda o teria ensinado:

[...] a grande importância da ‘aparência’ em todos os campos da ciência e da vida, bem como a da função ampla e muito bem-fundamentada do ‘inventar’ (*Dichten*) e do ‘falsificar’ (*Fälschen*), da ‘criação’ fingidora e falsificadora (*fälschendes, dichtendes Schaffen*) e, com isso, o valor e o direito do ‘mito’ não só na religião. (Vaihinger, 2011, p. 632)

Para Vaihinger a influência de Lange sobre Nietzsche faz-se notar já em GT/NT, na contraposição entre arte e ciência, onde a arte representa o mundo cambiante do devir e da satisfação estética, enquanto a ciência representa o mundo do “ser”, no qual tudo parece “arredondado”, fixo, o que culmina numa apreciação do falso e do verdadeiro como conceitos meramente relativos, reconhecendo-se a importância da aparência para a vida e a ciência, legitimando-se o valor do mito³¹.

²⁹ Em GT/NT essa teoria tomou forma p. ex. com a concepção de mito, uma narrativa capaz de atender esteticamente às demandas humanas, “ficção” para Vaihinger,

³⁰ Também Berthelot (1911, p. 03), considera a filosofia de Nietzsche como uma das primeiras formulações do pragmatismo, muito embora o filósofo de Röcken ignorasse essa designação. “Nietzsche n’a pas connu le mot de pragmatisme, mais il a le premier aperçu distinctement une grande partie des idées qu’aujourd’hui on désigne d’habitude par ce terme”.

³¹ Vaihinger lamenta que essa “origem kantiana” ou “neo-kantiana” do pensamento de Nietzsche, tendo Kant como aquele intuiu a natureza da aparência mesmo em suas raízes mais profundas e a aceitou conscientemente em vistas da utilidade e necessidade, tenha sido ignorada pela fortuna crítica até aquele momento, em virtude dos ataques de Nietzsche a Kant. Esse comentário é estratégico, pois a interpretação de Vaihinger se constituirá justamente como uma leitura de viés neo-kantiano e também langedano da obra de Nietzsche: “[...] a *filosofia do como se* pode ser considerada kantiana. Mas a *filosofia do como se* não partiu do próprio Kant e prefere o nome de um “positivismo idealista” que melhor descreve a sua origem: ela é positivismo, à medida que se funda exclusivamente, como todo rigor e com toda sinceridade, no que é dado, nas sensações empíricas; ela simplesmente não questiona tudo (por isso não é ceticismo); consciente e determinadamente, ela nega diretamente tudo aquilo que é considerado “real” devido a supostas necessidades

Vaihinger então passa a investigar como a teoria da aparência conscientemente intencionada se desenvolveu ao longo dos três períodos da obra de Nietzsche³², não sem antes chamar a atenção para o núcleo de convergência entre sua teoria e a de Nietzsche:

Todos os primeiros esboços culminam em um fragmento memorável, concebido em 1873: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralische Sinne*. “Mentir no sentido extramoral” é o que Nietzsche chama, com sua conhecida preferência por expressões exageradas, o desvio *consciente* da realidade, tal como ocorre no mito, na arte, na metáfora etc. Insistir propositalmente na aparência, a despeito de se reconhecer sua constituição como aparência, é um tipo de “mentira no sentido extramoral”, pois “mentir” significa simplesmente o estímulo *consciente e intencional* da aparência. (Vaihinger, 2011, p. 634)

Muito embora ainda vá se dedicar a um estudo de GT/NT, Vaihinger adianta que, em Nietzsche, os esboços juvenis da teoria da aparência conscientemente intencionada culminam no “memorável fragmento” de 1873, WL/VM. No que diz respeito à questão conceitual, Vaihinger indica pontualmente o que ele entende por “teoria da aparência conscientemente intencionada”, a saber, o desvio consciente da realidade operado pelo intelecto dissimulador, como descrito em WL/VM, que torna a mentira um estímulo consciente e intencional da aparência. Segundo pensamos, mais do que um “desvio consciente”, o desvio operado pelo intelecto dissimulador, ou perspectivador, é inevitável, pois como Nietzsche explicitamente afirma –, p. ex. em MA/HH 9 –, não podemos cortar a cabeça humana com a qual compreendemos o mundo.

De volta a GT/NT, Vaihinger explica que o desvio consciente da realidade, a mentira extramoral, assume ali a forma de arte, pois:

A arte é a criação consciente da aparência estética; entendida neste sentido, a arte se baseia no “anseio primordial pela aparência”; [...] E, neste sentido, o mito é analisado e elogiado, especialmente como ficção mítica. [...] E até mesmo a ciência não pode proceder sem o mito. Podemos resumir o resultado das obras de juventude assim: para a arte, como para a vida, a aparência e a ilusão representam o pressuposto mais necessário. Já aqui vem à luz a ideia de que esta ilusão, para o homem superior, é e deve ser uma ilusão consciente. (Vaihinger, 2011, pp. 634-635)

Montando um quebra-cabeças com afirmações de GT/NT, Vaihinger tenta demonstrar como a teoria da aparência conscientemente intencionada encontra-se

intelectuais ou éticas”. (Vaihinger, 2011, p. 99)

³² Vaihinger emprega a metodologia do mapeamento cronológico do conceito que acabou por se consolidar na *Nietzsche-Forschung* chegando até os dias de hoje.

formulada já ali, embora sob a égide da arte, ou, melhor dizendo, da metafísica de artista. Enquanto criação consciente da aparência estética (e aqui Vaihinger deve ter em mente a face apolínea da arte pensada em GT/NT), a arte, a criação, é necessária para a vida, e o homem superior a encara de modo consciente (já que em WL/VM o homem inferior apenas herda e inconscientemente emprega estas ilusões, e em GT/NT o homem teórico do otimismo tenta solapar a ilusão da arte em prol de um ideal de verdade). Vaihinger, então, passa a WL/VM para, num resumo enviesado das ideias da juventude, afinar a filosofia de Nietzsche à sua nos seguintes termos: “[...] não só a nossa linguagem mas igualmente o pensamento conceitual se funda em operações de cunho mentiroso, isto é, operações que ‘não correspondem à realidade’” (Vaihinger, 2011, p. 638).

Avançando para o período intermediário³³, após afirmar que nele aprofundam-se alguns aspectos que haviam sido intuídos na juventude, Vaihinger faz uma interessante constatação, que de certo modo guia todo o seu itinerário sobre o mencionado período. Ele nota que “o termo extravagante da ‘mentira’ só pouco aparece”, pois naquele período “a ideia de que temos de nos servir conscientemente da ‘inverdade’ em nosso pensamento” (Vaihinger, 2011, p. 639) divide Nietzsche. Ocorre que, pensada em suas últimas consequências, a necessidade de se admitir a mentira, o erro, acaba por legitimar todos os empreendimentos metafísicos, dentre eles a religião, sob a justificativa de “ilusão necessária”. Para o ponto de vista positivista-cético do período intermediário, como o lê Vaihinger, até mesmo a morte seria preferível a tal situação de permanência consciente na inverdade³⁴. Essa situação dividiria Nietzsche no período intermediário, que ora se põe a favor ora contra ela, o que, segundo Vaihinger, seria fruto do caráter transitório do período (e do pensamento) de Nietzsche naquele momento³⁵, para o qual: “cada vez fica mais clara a compreensão de que as representações, as quais sabemos conscientemente serem não

³³ Vaihinger (2011) refere-se a MA/HH, MO/A e FW/GC e a alguns apontamentos a elas contemporâneos.

³⁴ Vaihinger (2011) certamente tem em mente MA/HH, 34 que investigamos ao discutir o período intermediário.

³⁵ Embora não diga explicitamente, Vaihinger (2011) percebe o valor produtivo atribuído ao erro já na juventude de Nietzsche, o que o colocava ao lado de Lange no reconhecimento da legitimidade psicológica e histórica da metafísica. O que ele não parece perceber, entretanto, é que no período intermediário ao propor que seria possível prescindir da fundação edificante da metafísica, Nietzsche estaria na verdade se afastando de Lange e de sua concepção juvenil (Cf. Lopes, 2009, p. 307).

verdadeiras, são necessidades, do ponto de vista da biologia e da teoria do conhecimento” (Vaihinger, 2011, p. 640).

O recurso à expressão de Voltaire (em MA/HH II, 4) “*Croyez-moi, mon ami, l’erreur aussi a son mérite*” (Acredite, meu amigo, também o erro tem seu mérito), é um claro sinal, para Vaihinger, do progressivo amadurecimento de Nietzsche quanto à necessidade dos “erros” e “certos artigos de fé” para a *vida*.

Vaihinger passa a citar uma série de apontamentos póstumos e trechos esporádicos das obras intermediárias, para comprovar a sua hipótese, textos que vão desde ponderações sobre a necessidade de “amar e cultivar o erro”, passando por discussões mais complexas sobre a origem e o funcionamento da linguagem e do intelecto e sobre a natureza fictícia de muitos conceitos como os matemáticos, até chegar a questões da vida prática, como a liberdade e a responsabilidade. Ao fim disso, Vaihinger retoma a palavra para inserir entre os exemplos também o conceito de sujeito e a distinção entre fenômeno e coisa em si, sendo o primeiro “autofabricado” e a segunda uma “separação artificial”, e encerra sua investigação do período intermediário com a citação do aforismo 54³⁶ de FW/GC.

Avançando no terceiro período³⁷, Vaihinger (2011, p. 651) afirma de início que nele as obras publicadas (com exceção dos capítulos iniciais de JGB/BM) “contém menos observações interessantes para nosso tema que os escritos póstumos”³⁸. Se no período da juventude Nietzsche havia intuído a teoria da aparência conscientemente intencionada e no período intermediário a teria aprofundado, agora, no período da maturidade, ele enfim é

³⁶ Vaihinger cita o seguinte trecho: “O que é agora, para mim, a aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive [...]” (Nietzsche, 2001, p. 92)

³⁷ Vaihinger tem em mente especificamente: ZA, JGB/BM, GM, GD/CI e AC.

³⁸ Essa afirmação é bastante curiosa tanto do ponto de vista metodológico, pois ele (de modo consciente ou não) acaba por assumir o apontamento póstumo como “texto”, quanto do ponto de vista do conteúdo, pois qual seria o critério para afirmar que os textos mais “interessantes” da maturidade para o seu ficcionalismo seriam os póstumos da maturidade e os capítulos iniciais de JGB/BM? Será que Vaihinger percebe alguma espécie de tendência ou movimento no pensamento de Nietzsche que levaria o ficcionalismo (ou as discussões e conceitos nietzscheanos afins a ele) a “vir a tona” nos primeiros capítulos de JGB/BM e depois “regressar” aos apontamentos póstumos? Será que o concomitante desenvolvimento da noção de vontade de poder neste período (que é exposto justamente em JGB/BM 36) está relacionado a essa afirmação? A análise de Vaihinger dos textos da maturidade infelizmente não nos dá condição de responder a essas perguntas, mas nos interessará voltar a elas posteriormente.

capaz de manifestá-la, através da tematização do problema capital do *valor da verdade*³⁹. Demonstrando mais uma vez sua perspicácia hermenêutica, Vaihinger menciona alguns trechos estratégicos, e chama a atenção para outro importante detalhe léxico:

Encontramos este termo agora com mais frequência: a perspectiva é um engano necessário que se mantém, mesmo depois de termos reconhecido a sua falsidade; e neste sentido, Nietzsche chamara, já no volume V, 294, a sua filosofia de perspectivismo. (Vaihinger, 2011, p. 652)

Essa observação é complementada ainda por uma nota de rodapé:

Em XII, 43 aparece: “nosso poder poético-lógico de determinar as perspectivas de todas as coisas” e, bem a modo de Kant, fala-se da “abundância dos erros óticos” que daí resultam inevitavelmente e devem ser mantidos conscientemente. Tal modo perspectivístico de criação e ação, que pode ser encontrado em todos os seres orgânicos, de acordo com Nietzsche, seria por natureza um acontecer, um acontecer interno ao lado do externo (XII, 63) (Vaihinger, 2011, p. 652).

Na primeira citação Vaihinger comenta o quanto o termo *perspectiva* passa a aparecer nos textos da maturidade (tendo em mente que a maioria das citações às quais ele se refere são dos capítulos iniciais de JGB/BM). Ele, contudo, não explica o motivo dessa aparição, mas apenas deixa insinuada uma relação entre o desuso do termo “mentira” no período intermediário (em virtude do “tormento” de Nietzsche) e a adesão ao termo “perspectiva” na maturidade.

Ao reconhecer finalmente o valor incontestável da mentira, mas que assim nomeada daria a sugerir uma relação antagônica com a verdade, Nietzsche teria buscado uma alternativa léxica com um sentido mais próximo ao novo modo como a mentira passava a ser pensada, isto é, como ficção necessária. “Perspectiva” teria sido essa alternativa, o

³⁹ É interessante notar que, mesmo utilizando um método de análise que investiga as transformações conceituais da obra de Nietzsche, na *Philosophie des Als Ob* Vaihinger se restringe a apenas identificá-las, pois não envereda numa investigação mais profunda sobre suas causas (algo que seria possível p. ex. através de um estudo de fontes). Com isso, sua interpretação não consegue responder a perguntas como as que propusemos anteriormente (na nota de rodapé), e que miram p. ex. os motivos de certas variações terminológicas, como o fato de alguns termos aparecerem mais ou menos em determinadas obras. Como não é definitivamente esse o seu interesse, Vaihinger apenas passa a apresentar uma série de trechos estratégicos (p. ex. o aforismo 34 e o prefácio de JGB/BM) que de algum modo corroborem com sua interpretação, e então conclui com Nietzsche (mas a favor dele mesmo) que a distinção valorativa entre verdade e mentira não passa de um “preconceito moral”. Interessado que está em identificar no texto de Nietzsche afirmações que respaldem sua teoria, afinal se trata do capítulo sobre as “confirmações históricas” da *Philosophie des Als Ob*, Vaihinger acaba por medir todo o pensamento nietzscheano a partir da tal “teoria da aparência conscientemente intencionada”. Justamente por isso ele insiste que essa teoria já está presente desde a juventude de Nietzsche, o que a faz coincidir com a sua e confirmá-la historicamente.

nome da nova mentira, uma mentira que não é sinônimo de falsidade e oposta à verdade, mas que é sinônimo de aparência necessária, ficção⁴⁰. Assim Nietzsche estaria, enfim, incorporando e concebendo a teoria da aparência conscientemente intencionada, antes somente intuída e em fase de amadurecimento. A nota de rodapé que citamos parece confirmar nossa desconfiança, já que faz o perspectivismo soar como teoria da aparência conscientemente intencionada ao enfatizar que sua ideia fundamental seria a do poder poético-lógico dos seres orgânicos de determinar as perspectivas (aqui praticamente sinônimo de “ficções”) das coisas⁴¹.

Tal como havia feito em relação ao período intermediário, Vaihinger passa a apresentar uma ampla seleção de textos de Nietzsche (sobre p. ex.: a necessidade das ficções, a vontade de engano, o caráter fictício das ciências, do eu e da dicotomia entre causa e efeito), entrelaçados apenas por pequenos comentários como o que explica que as perspectivas são criadas pelo intelecto basicamente num processo de simplificação dos acontecimentos.

Próximo à conclusão, Vaihinger (2011) aponta para um problema que é constatado em GD/CI e AC, a saber, do “dano causado por essas ficções reguladoras quando não usadas como tais; ou seja, quando lhes reportamos erroneamente o caráter de realidade, como ocorre geralmente” (Vaihinger, 2011, p. 660)⁴². O exemplo que Vaihinger elege para ilustrar estas “*ficções in malo sensu*” é o sujeito: ao tomar “a mente como agente do pensamento”, ao fingir um “*primum mobile*”, ao assumir a “separação artificial e explicação geral do ego como algo em si e para si” o ser humano compreende mal o caráter ficcional do eu e passa a acreditar p. ex. na “suposição de uma causalidade intelectual [...] e assim, a suposição de ‘atos livres’, depois divididos em atos morais e outros imorais” (Vaihinger, 2011, p. 661).

⁴⁰ Nessa direção argumenta Gebhard (1982, p. 15): “Nietzsche Fassung der Perspektivität manifestiert einen der Brennpunkte seines Denkes in dem Sinne, als in diesem Gedankem eine massgebliche Weichenstellung für das Gesamtfeld seiner Reflexionen und deren entschieden innovatorischer Intention sichtbar wird“.

⁴¹ Essa última citação só faz reiterar nossa desconfiança sobre o papel da vontade de poder na percepção de Vaihinger da formulação efetiva da teoria da aparência conscientemente intencionada, já que no fundo o que ele está denominando como “modo perspectivístico de criação e ação do acontecer” poderia ser sem grandes reservas designado simplesmente como vontade de poder.

⁴² Segundo nos parece, esse problema é um desmembramento daquele que “atormentou” a Nietzsche no período intermediário, isto é, de reconhecer como indispensáveis também as “más ficções” da metafísica como a religião.

Coerente com sua interpretação, Vaihinger (2011, p. 664) considera que se a exigência de um modo adequado de expressão seria um contrassenso, “esses conceitos são portanto ficções inadequadas, porém úteis”. Nietzsche estaria assim de acordo com a tese da utilidade e necessidade de todas as ficções, até mesmo aquelas metafísicas que tanto condenou. Para justificar seu argumento, Vaihinger recupera a conhecida afirmação de Nietzsche sobre sua filosofia ser um “platonismo invertido”, e explica que ao questionar o estatuto das representações no terceiro período ele estaria de certo modo reformulando o velho problema do Deus enganador de Descartes.

Diferente do modo de pensar moderno de Descartes, que buscava de “*omnibus dubitare*” para não se deixar enganar, Nietzsche assumiria a necessidade e as consequências do erro, do engano, da ilusão, pois a vontade de aparência é mais profunda que a vontade de verdade, portanto, “Por que não se deixar enganar?”⁴³.

De tal ponto de vista a aparência não deve ser mais lamentada e combatida, como o estão fazendo os filósofos até hoje, mas a aparência, à medida que prova ser útil e valiosa, e ainda impecável esteticamente, deve ser afirmada desejada e justificada. O perspectivismo é necessário para nós. (Vaihinger, 2011, p. 667)

Apropriando-se, por fim, de alguns apontamentos de Nietzsche, Vaihinger conclui pela necessidade do perspectivismo face à incontornável condição humana de vida na aparência. Ao refletir sobre o papel da aparência nos acontecimentos do mundo, desde sua juventude, Nietzsche acabou por formular os “esboços para uma metafísica do como se” (Vaihinger, 2011, p. 665), que seriam levados a cabo na *Philosophie des Als Ob*.

A hipótese de Vaihinger (2011), de que o homem sustenta representações conscientemente falsas nos campos teórico, prático e religioso tendo em vista a ação bem-sucedida, a *práxis*, além de bastante plausível, deita raízes na *Nietzsche-Forschung* que se fazem sentir até hoje. É preciso avaliar com muita prudência, porém, o que pode significar e implicar no contexto da filosofia de Nietzsche a sustentação das ficções mediante um critério pragmático.

Considerando a própria divisão proposta pelo intérprete, todavia, gostaríamos de estabelecer algumas ressalvas. No que se refere ao período da juventude, tendemos a discordar do entendimento de que WL/VM seja uma espécie de “certidão de nascimento”

⁴³ Vaihinger se refere aqui a JGB/BM, 2.

do perspectivismo de Nietzsche, pois, segundo pensamos, nesse período a sua filosofia ainda não é capaz de engendrar efetivamente o perspectivismo, o que só ocorrerá no período maduro, por razões que expoeremos na seção 3 do capítulo II.

No que concerne ao período intermediário, discordamos de Vaihinger: i) pelo entendimento de que esse período basicamente “aprofunda” questões levantadas no período de juventude, o que Lopes (2008) p. ex. propõe revisar; ii) pela indiferenciação entre obras, projetos e interlocutores, que, apenas como exemplo, a investigação da paixão do conhecimento na seção 2 do capítulo II mostrará ser fundamental; iii) e, principalmente, pelo entendimento, para nós limitado e enviesado, que Vaihinger possui sobre a postura “positivista-cética” de Nietzsche naqueles anos.

Vaihinger (2011) bem nota que no período intermediário Nietzsche quase não emprega o “termo extravagante da mentira”, mas isso é uma decorrência, segundo pensamos, não da angústia causada por seu compromisso positivista cético, que aos olhos dele mais parece dogmático, e sim da “indiferença” quanto à verdade patrocinada p. ex. em MA/HH I, que faz da mentira um termo dispensável. A admissão do caráter errôneo de nossas representações não legitima toda a sorte de empreendimentos metafísicos, pelo contrário, ela exige a vigília quanto aos limites de atuação do intelecto, que deve se restringir às pequenas verdades da ciência (experimental).

No tocante à compreensão de Vaihinger do período maduro nossa oposição é mais branda. Inicialmente porque concordamos com a sua observação de que o *Nachlass* apresenta um material mais abastado para a investigação de algumas questões do período, como o perspectivismo (como mostrou nosso inventário), embora Vaihinger pareça ter chegado a ela mais por uma intuição de leitor, do que por uma opção teórica e metodológica.

Em segundo lugar, dando mais uma vez provas de sua extrema capacidade de leitor, Vaihinger (2011) insinua uma possível relação entre o desuso do termo “mentira” no período intermediário e a adesão ao termo “perspectiva” no maduro, que para nós deve-se à nova compreensão do caráter geral do mundo frente à vontade de poder, que exploraremos na seção 3 do capítulo II. Importante ainda é a sua constatação sobre os danos causados pelo não reconhecimento do caráter ficcional das ficções, com o grifo na ficção de sujeito.

A conclusão final de Vaihinger, todavia, precisa ser ponderada com cautela, para não se extrair dela mais do que ela quer estabelecer. Refletindo sobre a utilidade e necessidade de todas as ficções, o intérprete pondera que a filosofia de Nietzsche acaba por reconhecer a utilidade e necessidade mesmo de algumas ficções que tanto condenou, como as ficções religiosas. De acordo com Vaihinger (2011, p. 667): “Nietzsche, após ter revelado tão implacavelmente o lado nocivo das representações religiosas, teria necessariamente ressaltado também os seus aspectos positivos, reconhecendo-as como ficções úteis, até mesmo como necessárias”.

O fato de Nietzsche “ressaltar” os “aspectos positivos”, mesmo de ficções como as religiosas, não significa que ele as esteja, por assim dizer, patrocinando, e essa é a conclusão limite que queremos evitar. O que está em jogo aqui não é que as ficções são justificadas e desejadas por Nietzsche, mas por indivíduos em geral, isto é, a razão, quando reivindica conhecer ou agir, precisa reconhecer concomitantemente o caráter ficcional daquilo que ela julga valer para a realidade mesma.

Por certo que há uma diferença entre as ficções, afinal, como salienta o próprio intérprete, Nietzsche “condenou” ficções como as religiosas. Sob o critério do aumento e diminuição de forças, como veremos na seção 3 do capítulo II destinada a discutir a vontade de poder, é possível distinguir entre “diversos graus de falso” (KSA 9, 568), o que implica dizer que as perspectivas ou ficções não são todas “iguais”.

A acurada perícia bibliográfica de Vaihinger (2011) fornece valiosas indicações e *insights* sobre os antecedentes do perspectivismo, ao estabelecer uma linha de continuidade entre textos e questões dos diferentes períodos. Em virtude disso, Vaihinger (2011) merece estar ao lado dos grandes intérpretes de Nietzsche que pensaram o perspectivismo, mesmo porque ele é um dos primeiros a chamar a atenção da crítica especializada para o lugar e a relevância do tema na filosofia nietzscheana.

Vale frisar que o método de investigação utilizado por Vaihinger (2011) para chegar, mesmo às conclusões que discordamos, nos parece uma profícua opção para investigar os desdobramentos do(s) perspectivismo(s) de Nietzsche, razão pela qual, ao nosso modo, o reeditaremos no capítulo II.

2.2 Perspectivismo e metafísica

As interpretações da década de trinta do século XX constituem um ponto de inflexão na história da *Nietzsche-Forschung*⁴⁴, e por mais que se tente evitá-las, – seja na tentativa de produzir um trabalho mais “atual” ou “original”, ou mesmo pelas dificuldades que elas apresentam, sobretudo tendo em vista o objetivo de identificar os momentos abalizadores da interpretação do perspectivismo –, elas continuam imprescindíveis. Em virtude disso, e também do contraponto que ela nos permite estabelecer, o segundo gênero de interpretação que traremos à tona são as “interpretações nietzscheanas”⁴⁵ de M.

⁴⁴ Referimo-nos aqui tanto ao círculo alemão, marcado pelas obras de Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* (1931); Jaspers, *Nietzsche* (1936); K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des gleichen* (1934) e Heidegger, *Nietzsche* (1936-1940), quanto ao francês, que envolveu pensadores como Pierre Klossovski (1905-2001) e Georges Bataille (1897-1962), responsáveis pela denúncia às falsificações editoriais advindas da influência nacional-socialista de Elisabeth Forster-Nietzsche em sua gestão do Nietzsche-Archiv, e pela desconstrução da imagem de Nietzsche como pensador profacista, a ele atribuída por George Lukács (1885-1971).

⁴⁵ A flexão plural de “interpretações nietzscheanas” deve-se ao entendimento de que não há apenas uma interpretação de Nietzsche na obra de Heidegger, algo como uma referência estática e desde sempre definida. Diferente disso, o diálogo de Heidegger com Nietzsche se dá concomitantemente ao desenvolvimento de sua própria filosofia, assim Heidegger interpreta e reinterpreta a Nietzsche na medida em que interpreta e reinterpreta a si mesmo, numa relação sempre cambiante, mais e menos direta, mais e menos crítica, ainda que com alguns traços distintivos. Cragnolini (2001, p. 12) periodiza essa relação do seguinte modo: Em uma primeira etapa interpretativa (os trabalhos de 1936 a 1937, coligidos em Nietzsche I), o filósofo é interpretado fundamentalmente como “inversor” do platonismo, o qual, contudo, não repete o esquema platônico mas apresenta “outro” pensamento. Em uma segunda etapa (Nietzsche II e os escritos de Holzwege *Gott ist tot e Die Zeit das Weltbildes*), Nietzsche não é somente o inversor mas o aprofundador da história da metafísica (escritos dos anos de 1940-1946). A partir de 1950, abre-se uma terceira etapa de interpretação, presenciada em *Was heisst denken*, na qual de certo modo se repetem alguns aspectos da primeira etapa de reflexão: Nietzsche já não seria o pensador do além-do-homem como “super-sujeito” representativo calculador, mas a figura do além-do-homem é aproximada à arte e à poesia. Seriam, portanto, duas as caracterizações de Nietzsche na interpretação de Heidegger – o inversor e o aprofundador –, cada qual programaticamente construída em um momento específico da filosofia heideggeriana. Embora ambas as caracterizações sejam de nosso interesse, até mesmo porque são complementares, é na primeira etapa (equivalente ao primeiro volume de *Nietzsche*) que se concentra a maioria dos apontamentos de Heidegger sobre o perspectivismo, motivo pelo qual a priorizaremos em nossa análise. O segundo ponto diz respeito ao motivo da expressão “interpretações nietzscheanas de Heidegger”. Com ela queremos apenas destacar algo que fica sugerido no primeiro ponto. Uma vez que a interpretação de Nietzsche é construída nos limites e com os recursos da filosofia de Heidegger, o que a faz cambiar de acordo com os seus movimentos, embora se denomine “nietzscheana” por medir-se com a obra de Nietzsche, por vezes até assumindo a sua voz, a interpretação de Heidegger serve tem como ponto de partida e chegada a sua própria filosofia. Assim, das várias acepções que o substantivo interpretação comporta, no caso de Heidegger ele se aproxima muito mais de apropriação e criação do que de exposição ou explicação, ressalva que não devemos perder de vista. O terceiro ponto diz respeito à função que Heidegger desempenhou na história da *Nietzsche-Forschung*. Ainda que este mérito não se deva somente à sua obra e interpretação, podemos dizer que ela marca o momento decisivo em que Nietzsche passa a ser

Heidegger (1889-1976), especificamente aquelas reunidas nos dois volumes de *Nietzsche*⁴⁶, que estabelecem uma interpretação metafísica da obra de Nietzsche e de seu perspectivismo.

No caso de Heidegger, sua interpretação é sustentada programaticamente por dois pilares: i) o modo como ele compreende o curso do pensamento ocidental; ii) o papel que a vontade de poder de Nietzsche desempenha nesse curso⁴⁷; é a partir deles que Heidegger irá refletir sobre o perspectivismo, possibilitando-nos, assim, estabelecer nossos principais

definitivamente considerado como um filósofo. Desde as primeiras recepções ainda no fim do século XIX, seja por sua loucura, por sua escrita pouco convencional ou mesmo por motivos externos à sua vida e obra como a intervenção editorial de sua irmã, pairava uma desconfiança quanto a real existência, valor e consistência da filosofia de Nietzsche, algo que obras como a de Heidegger conseguiram dissolver. Além de destacar o valioso trabalho de Heidegger, nosso interesse é sugerir que para caracterizar Nietzsche como um filósofo Heidegger precisa enquadrá-lo em uma (a sua) noção do que vem a ser um filósofo e a filosofia, e isso também orienta e compõe a sua interpretação. Apenas como exemplos de bibliografias recentes sobre a relação p. ex. entre Nietzsche e Heidegger podemos mencionar: BLOND, Louis P. *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*. London: Continuum, 2010. CATANU, Paul. *Heidegger's Nietzsche: Being and Becoming*, Montreal Canada: House Publishing, 2010.

⁴⁶ Cf. Heidegger (1961). Para as citações utilizaremos a tradução de Marco Antônio Casanova, cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (vol 01) - 2007 (vol 02). Dos volumes de *Nietzsche*, fruto dos cursos ministrados pelo filósofo entre 1936 e 1940 na Freiburg Universität, interessa-nos em especial a seção “A nova interpretação da sensibilidade e a discórdia estimulante entre arte e verdade” (*Die neue Auslegung der Sinnlichkeit und der erregende Zwiespalt zwischen Kunst und Wahrheit*), do primeiro volume. Dentre outros pontos, a interpretação de Heidegger situa-se num diálogo crítico com determinadas leituras de Nietzsche, sobretudo aquelas relacionados à ideologia do *Nationalsozialismus* como as de A. Bäumler (1887-1968) e Max Oehler (1875-1946).

⁴⁷ A filosofia de Heidegger é costumeiramente dividida pela crítica em duas fases, sendo a primeira caracterizada pela “analítica existencial”, cuja obra maior é *Ser e Tempo* (1927), e a segunda marcada pelo desenvolvimento de concepções como a de história do Ser, que marcam uma “virada” (*Kehre*) em seu pensamento a partir da segunda metade da década de trinta. Na primeira fase, que encampa um projeto de desconstrução (*Ab-bauen*) da tradição metafísica, Heidegger desenvolve uma hermenêutica e fenomenologia peculiares para refletir sobre o sentido do ser. Essa reflexão, entretanto, só pode ser ali realizada pelo prisma daquele ente a respeito do qual a pergunta pelo sentido é colocada – o homem, o ser-ai (*Dasein*). É o homem o ente que se pergunta pelo sentido do ser e a partir do qual as coisas se apresentam, por isso se requer uma analítica existencial. Para empreendê-la, porém, Heidegger precisa atacar a metafísica tradicional que no curso que se estende de Platão a Nietzsche relegou ao homem a condição de mera objetividade e presença, omitindo seus modos de ser. Heidegger, entretanto, conclui que sua busca por determinar o sentido do ser pela análise das estruturas da existência na analítica existencial foi em vão, pois percebe que o sentido do ser não pode ser encontrado através da interrogação do ente. Para superar efetivamente a condição de solapamento do ser em detrimento do ente Heidegger reconhece a necessidade de regressar à essência da metafísica grega para, mediante uma experiência originária com o pensamento e a linguagem recobrar a dimensão do ser esquecida pela tradição filosófica, e aqui se dá a virada para a segunda fase de sua filosofia. Nela Heidegger constata que, embora seja um ente privilegiado em sua condição de *Dasein*, o homem não é capaz de desvelar o sentido do ser, mas apenas de ouvir o seu apelo, de zelar por ele. A tradição metafísica, entretanto, em sua ânsia por dominar e manipular o ser perde sua dimensão fundamentação e acaba encarcerada no plano do ente, constituindo uma milenar história de esquecimento, a própria tradição metafísica. Em termos gerais é como história do esquecimento, da precedência do ôntico sobre o ontológico, o modo como Heidegger compreende o curso do pensamento ocidental. Isso compõe o pano de fundo de sua interpretação sobre Nietzsche, pois é no interior da história do esquecimento que ele investigará a vontade de poder, segundo pilar

pontos de convergência e divergência para com ele, frisando desde já que os segundos sobrepõem-se aos primeiros⁴⁸.

Analisando pontualmente os seis tópicos do capítulo *Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar uma fábula*, de GD/CI, Heidegger pondera:

Para Platão, o supra-sensível é o mundo verdadeiro. Ele se acha acima de tudo como o que estabelece os critérios de medida. O sensível encontra-se embaixo como o mundo aparente. O que está acima é o que é, desde o princípio, unicamente normativo e, com isso, desejável. Depois da inversão – em termos formais, isso é fácil de contabilizar –, o sensível, o mundo sensível, encontra-se

de sua interpretação. O que Nietzsche mesmo compreende pela expressão vontade de poder? O que significa vontade? O que significa vontade de poder? Essas duas perguntas são, para Nietzsche, apenas uma; pois vontade não é para ele outra coisa senão vontade de poder, e poder não é outra coisa senão a essência da vontade. Vontade de poder é então vontade de vontade, ou seja, querer é: querer a si mesmo (Heidegger, 2010, p. 35). As especulações iniciais que acompanham a pergunta ao fazer equivaler vontade e poder já sinalizam para o modo a vontade de poder está sendo entendida, porém para chegar nesse ponto o argumento Heidegger precisou cotejar algumas questões. No início da primeira seção (volume I) cujo sugestivo título é “Nietzsche como pensador metafísico”, Heidegger recupera algumas afirmações de Nietzsche sobre a filosofia, os filósofos e a situação de ambos na segunda metade do séc. XIX, para mostrar que a expressão Vontade de Poder desempenha um duplo papel no pensamento de Nietzsche: ela é (e precisa ser) tanto o título de sua obra principal nunca levada a cabo, quanto a “designação do que perfaz o caráter fundamental de todo ente” (Heidegger, 2010, p. 06), assim: “Com o nome para o caráter fundamental de todo ente, a expressão “vontade de poder” dá uma resposta à pergunta sobre o que é afinal o ente. Desde sempre essa pergunta é a pergunta da filosofia. [...] o pensamento nietzschiano segue a longa via da antiga questão diretriz da filosofia: “O que é o ente?” [...] A questão fundamental como a questão propriamente fundadora, como a pergunta sobre a essência do ser, não foi desdobrada na história da filosofia; Nietzsche também se mantém em meio à questão diretriz” (Heidegger, 2010, p. 07). Nesse trecho Heidegger conecta os dois pilares que alicerçam sua interpretação de Nietzsche. Se o domínio (ou o esquecimento) do ente sobre o ser é o que caracteriza a tradição metafísica, Nietzsche só pode ser inserido nela se seguir o mesmo procedimento; é justamente isso o que de acordo com Heidegger ele faz com sua vontade de poder. Vontade de poder é (à esteira de tantas outras) a resposta de Nietzsche para o milenar problema filosófico “O que é o ente?”. Vontade de poder é o nome de Nietzsche para o princípio que estrutura o plano ôntico, a essência do ente, o Ser do ente. Vontade de poder não é nunca a vontade de uma entidade singular, real. Ela diz respeito ao ser e à essência do ente, é esse ente mesmo. Daí podemos dizer: vontade de poder é sempre vontade essencial. Apesar de Nietzsche não formular as coisas expressamente dessa maneira, é isso no fundo que tem em vista; [...] Por mais decididamente que a interpretação do ser como vontade de poder permaneça própria a Nietzsche e por menos que ele soubesse expressamente em que contexto histórico se encontrava também essa interpretação do ser do ente no círculo mais íntimo e mais amplo do pensamento ocidental (Heidegger, 2010, pp. 57-59).

A vontade de poder é o ente ele mesmo, portanto é sempre essencial e nunca singular e real (embora o próprio Heidegger atente para o fato de Nietzsche “não formular as coisas expressamente dessa maneira”). Ao estabelecer que todo ente que é, na medida em que é, é vontade de poder, Nietzsche apenas teria (novamente) afirmado o caráter do ente como ente, a precedência do ôntico sobre o ontológico, logo ele “não responde à pergunta primeira da filosofia [...] a pergunta sobre o caráter fundamental que é manifesto pelo ente, a pergunta sobre como o ser do ente é caracterizado” (Heidegger, 2010, p. 19). A conclusão de Heidegger não deixa dúvidas: “Em conformidade com todo pensamento do Ocidente desde Platão, o pensamento de Nietzsche é metafísica” (Heidegger, 2007, p. 195). Muito embora o próprio Nietzsche e muitos de seus comentadores queiram relegar a ele um lugar fora ou além da metafísica, é justamente no interior dela que, segundo Heidegger, ele se encontra. A vontade de poder, e à esteira dela toda a metafísica nietzscheana, coloca Nietzsche no curso do pensamento ocidental, na história daqueles pensadores que buscaram determinar a estrutura fundamental da realidade, seu elemento originário e constitutivo, por isso a interpretação de Heidegger “da metafísica de Nietzsche precisa procurar primeiramente pensar a filosofia nietzschiana como

acima de tudo, enquanto o supra-sensível, o mundo verdadeiro, encontra-se embaixo. [...] Ora, mas o que significa dizer: sensível se encontra acima? Ele é o verdadeiro, o propriamente ente. Se tomamos a inversão apenas da maneira supracitada, então são mantidos como que os lugares vazios do acima e do embaixo, e eles não são ocupados de maneira diversa. Mas, na medida em que este acima e esse embaixo determinam a estrutura do edifício do platonismo, ele continua subsistindo em sua essência. A inversão não consegue empreender o que ela precisa empreender como superação do niilismo: uma superação do platonismo desde o seu fundamento próprio. (Heidegger, 2010, p. 179)

Heidegger não discorda que Nietzsche tenha invertido a metafísica platônica, pois, sob sua ótica, de fato, com a vontade de poder, Nietzsche institui o sensível “acima de tudo”, tornando-o o verdadeiro ente. Essa inversão, entretanto, não significa superação, pois segundo Heidegger a vontade de poder permanece um princípio igualmente metafísico, de

metafísica a partir da experiência fundamental citada, isto é, a partir dos traços fundamentais da história da metafísica” (Heidegger, 2007, p. 198). O que distingue Nietzsche dos outros pensadores, entretanto, é que com sua vontade de poder ele não apenas se insere nesse mesmo curso do pensamento como o conduz às suas últimas consequências, pois a vontade de poder situa o homem não somente como o prisma a partir do qual a pergunta pelo sentido é colocada, mas como aquele que institui esse sentido e o avalia: “Por isso, a essência da vontade de poder só pode ser questionada e pensada com vistas ao ente enquanto tal, isto é, metafisicamente. A verdade desse projeto do ente com vistas ao ser no sentido da vontade de poder possui um caráter metafísico. Ela não tolera nenhuma fundamentação que se reporte ao modo e à constituição do ente a cada vez particular porque esse ente conclamado *enquanto tal* só é demonstrável se o ente já é projetado de antemão com vistas ao caráter fundamental da vontade de poder enquanto ser (Heidegger, 2007, p. 200). Enquanto ser é a vontade de poder que projeta de antemão o ente, portanto sua fundamentação não se reporta a ele, mas a si mesma. Dito de outro modo, a vontade de poder não só responde pelo ponto do qual se olha (o homem) como pelo ponto para o qual se olha (o próprio ente); com ela, a perspectiva humana é levada às últimas consequências, a subjetividade assume um status absoluto, que não só avalia como institui o valor.

⁴⁸ Heidegger inicia o capítulo III “A vontade de poder como conhecimento” do primeiro volume de *Nietzsche* formulando uma pergunta estratégica: “Quem é Nietzsche? Antes de tudo: quem ele *será*” (Heidegger, 2010, p. 369). A mudança na flexão temporal do verbo já aponta para o modo como programaticamente Nietzsche será interpretado: não se trata simplesmente do procedimento típico da historiografia filosófica de traçar o perfil do pensador, “Quem ele *é*”, mas antes de investigar quem ele virá *a ser*, o que pressupõe inseri-lo (pela ótica de Heidegger, vale frisar) no curso de um acontecimento que possui passado, presente e que através dele desemboca num futuro. Esse curso é nomeado logo em seguida: “Nietzsche é aquele pensador que percorreu o curso de pensamento até a ‘vontade de poder’” (Idem, p. 369), e complementa: “Com certeza, trata-se de um destino. Todavia, não do destino de um indivíduo particular, mas do destino da história do período da modernidade que aponta para o momento final do Ocidente”. (Idem p. 370). Para Heidegger o pensamento ocidental segue um curso (*Gedanken-Gang*) que é percorrido até o seu limiar com a filosofia da vontade de poder, por isso Nietzsche é o pensador que cumpre um destino (*Schicksal*), o destino desse curso e de toda uma época que aponta para o seu acabamento: “Nietzsche se encontra em meio a uma decisão assim como todos os pensadores ocidentais antes dele. Ele afirma com eles o predomínio do ente ante o ser, sem saber o que reside em tal afirmação. Ao mesmo tempo, porém, Nietzsche é aquele pensador ocidental que leva a termo de maneira incondicionada e definitiva a afirmação desse predomínio do ente e se coloca, assim, no rigor mais agudo da decisão” (Heidegger, 2010, p.372). Ao também afirmar a predominância do ente sobre o ser, característica dos pensadores ocidentais, Nietzsche se coloca em continuidade com eles. O que faz dele um destino, contudo, é que pela vontade de poder essa afirmação é reiterada de um modo incondicionado e definitivo, elevando-a ao ponto máximo que será o “ponto de transição” (Idem, p. 372) para o começo do acabamento da modernidade, historicamente compreendida no período de 1600 a 1900.

modo que Nietzsche mantém intacta a estrutura dicotômica fundamental que caracteriza a metafísica desde o platonismo. Com isso, a (inversão da) vontade de poder não conduz Nietzsche para fora da metafísica, para além dela, mas cumpre um de seus desígnios, o último por sinal, mas ainda assim um desígnio metafísico:

Uma tal metafísica da vontade cabe plenamente na linha da filosofia alemã de Leibniz em diante: esta metafísica herda da filosofia platônica e da tradição judaico-cristã o esquecimento do ser. A organização sistemática do ente tentada pela metafísica ocidental encontra assim em Nietzsche a sua expressão mais completa. [...] A inversão dos valores prevista por Nietzsche seria, segundo Heidegger, o próprio fim dos valores que se mantiveram até agora, ou melhor, com Nietzsche chegaria ao fim a própria necessidade de valores. Precisamente neste sentido, porém, Nietzsche pensaria ainda segundo os valores, pensaria o ser como valor. (Vattimo, 1990, p. 109)

A metafísica da vontade de Nietzsche completa o curso do pensamento ocidental, com a sua propositura de inversão dos valores. A conclusão disso é elaborada na conhecida denúncia de Heidegger: “A filosofia de Nietzsche é o fim da metafísica, uma vez que retorna ao início do pensamento grego, assume esse início à sua maneira e assim fecha o anel formado pelo curso do questionamento sobre o ente como tal na totalidade” (Heidegger, 2010, p. 362). A partir dessa conclusão, Heidegger se propõe a refletir sobre o funcionamento do mundo a partir da nova posição assumida pelo sensível na metafísica de Nietzsche, e nesta trilha chegará ao perspectivismo.

Pelas razões que nos levarão a aderir, na seção 3.2 do capítulo II sobre a vontade de poder, à posição de Müller-Lauter (1997), discordamos substancialmente da interpretação de Nietzsche por Heidegger – interpretação esta que é tributária da concepção heideggeriana de metafísica –. Apesar disso, algumas das teses hermenêuticas de Heidegger a respeito do perspectivismo são muito úteis na compreensão desse tema, uma vez tomadas devidas reservas e precauções exegéticas. Assim é que, de acordo com Heidegger,

Perguntamos: Que nova interpretação e que novo nivelamento do sensível e do não-sensível resulta da inversão do platonismo? Em que medida “o sensível” é a “realidade” propriamente dita? Que transformação acontece conjuntamente com a inversão? Que transformação se acha na base dessa inversão? Precisamos colocar a pergunta de acordo com esta última forma porque não acontece, inicialmente, a inversão, e, então, pergunta-se a partir da nova situação resultante da virada: O que aconteceu? A inversão tem muito mais a força mobilizadora e a direção de seu movimento a partir do novo questionamento e de sua experiência

fundamental, na qual o verdadeiramente ente, o real ou “a realidade”, deve ser determinado de maneira nova. (Heidegger, 2010, p. 187)

Qual seria a base de sustentação do pensamento de Nietzsche, se o mundo verdadeiro e o mundo aparente foram suprimidos pela inversão do platonismo? O que significa e o que implica equiparar o sensível ao real?

É importante notar que é justamente ao refletir sobre as consequências da nova estrutura e funcionamento *sensíveis* da “realidade” (*Realität*), que Heidegger chega ao perspectivismo. Embora a inversão do platonismo não tenha eximido Nietzsche da metafísica, Heidegger compreende que ela instaura uma nova condição, que requer uma nova determinação da estrutura do real (respondendo de certo modo às questões que formulamos na introdução):

Só precisamos tomar o que se manifesta aqui em relação à essência do “sensível” em suas ligações principais, a fim de ver como, para Nietzsche, o sensível perfaz a realidade propriamente dita. [...] O vivente é abertamente dirigido contra outras forças. Todavia, esse direcionamento se dá de tal modo que, resistindo a elas, ele estabelece um arranjo para elas em termos de figura e de ritmo para avaliá-las em relação a uma possível incorporação ou eliminação. De acordo com esse ângulo de visão, tudo o que vem ao encontro é interpretado em função do poder de viver do vivente. Esse ângulo de visão e seu campo de visão já delimitam o que, em geral, pode vir ao encontro do ser vivo e o que não. A lagartixa, por exemplo, ouve o mais suave ruído na grama, mas não ouve o tiro de pistola que foi dado na sua mais imediata proximidade. Por conseguinte, tem lugar no ser vivo uma interpretação de seu ambiente e, com isso, de todo acontecimento; não de modo fortuito, mas como o processo fundamental da vida mesma. (Heidegger, 2010, pp. 187-188)

Para entender como, na filosofia de Nietzsche, “o sensível perfaz a realidade propriamente dita” (*das Sinnliche die eigentliche Realität ausmacht*) é preciso investigar o “fisiológico”, a “constituição interna do sensível”, a “essência do sensível”. No plano sensível é o “vivente” (*Das Lebendige*) em seu “estar aberto para, em face de” (*offen gegen*) que constitui a realidade, e não mais a dialética das ideias do mundo inteligível.

Esse vivente encontra-se numa situação de choque incessante com outras forças, que serão incorporadas ou eliminadas (*Einverleibung oder Ausschaltung*) de acordo com seu julgamento, a *interpretação*, possível graças ao seu “poder de viver do vivente” (*das Lebenkönnen des Lebendigen*). O exemplo fornecido por Heidegger nos conduz ao cerne do argumento. Assim como uma lagartixa, cujos sentidos estão de tal modo configurados para

determinados estímulos a ponto de poder selecioná-los, o “processo fundamental da vida mesma” (*Grundvorgang des Lebens selbst*) do “vivente abertamente dirigido” homem também é o de interpretar as forças que com ele se chocam, de posicionar-se com e contra elas, estabelecendo assim a sua “configuração prévia”, a sua linha do horizonte:

O vivente tem esse caráter da visão prévia exploradora que coloca em torno do ser vivo uma “linha de horizonte” no interior da qual algo pode vir efetivamente à aparência para ele. No “orgânico” há, então, uma pluralidade de pulsões e forças que possuem cada uma delas a sua perspectiva. [...] Cada ponto de força é, em si, perspectivístico. A partir daí, fica claro “que não há nenhum mundo inorgânico” (XIII, 81). Tudo o que é “real” é vivente, é em si “perspectivístico” e se afirma em sua perspectiva contra outros. (Heidegger, 2010, pp. 188-189)

A “visão prévia exploradora” (*durchblickenden Vorblickes*) constituída pelo vivente será a fronteira no interior da qual algo vem à aparência, como no caso da lagartixa cuja pré-disposição da audição seleciona curiosamente os ruídos em prol de suas necessidades.

Ao determinar o sensível como o unicamente normativo da realidade todo real torna-se sinônimo de vivente, e viver é interpretar, estabelecer perspectivas. Assim, tanto o mundo orgânico quanto o inorgânico são compreendidos como compostos de relações de forças, embora o segundo se diferencie do primeiro por sua constituição unívoca e não plurívoca. Na verdade, por também atuarem nele as relações de força e perspectivas o mundo in-orgânico não se configura como tal, havendo somente diferentes instâncias de relações de poder⁴⁹.

Com isso, Nietzsche inaugura um novo modo de determinação do real, fundado no sensível, no qual os mundos orgânico e inorgânico são compreendidos como relações de forças perspectivísticas, compreensão que, não fosse sua enviesada leitura “metaficcizante”, seria bastante razoável. Heidegger, porém, precisa enfrentar ainda outra questão, pois se a estrutura do real foi re-determinada com a inversão do platonismo, que forma assume a dicotomia fundamental entre verdade e aparência? Objetivamente: se agora é o sensível e não mais o inteligível que perfaz a realidade mesma, o que são a verdade e a aparência?

O sensível não é mais o “aparente”, não é mais o obscurecido, ele e o único real, portanto, o “verdadeiro”. E o que acontece com a aparência? Ela mesma pertence à essência do real. É fácil perceber isso junto ao caráter perspectivístico

⁴⁹ Como Heidegger enxerga de modo metafísico a filosofia nietzscheana, ele denomina estas forças como “entes”, e então equipara Nietzsche a Leibniz, com a diferença de que em Nietzsche a metafísica teológica estaria excluída.

do que é realmente efetivo. [...] No entanto, essa aparência só é um parecer no sentido da mera semblância se o que se mostra em uma perspectiva se cristaliza e é fixado como o unicamente normativo em detrimento das outras perspectivas que alternadamente afluem. Dessa maneira, na medida em que vêm ao encontro, coisas fixas e “objetos”, coisas constantes com propriedade permanente emergem para o ser vivo, e ele se guia a partir daí. Toda essa esfera do que é assim estabelecido e constante representa, segundo o antigo conceito platônico, o âmbito do “ser”, do “verdadeiro”. Esse ser é, visto em termos perspectivísticos, apenas a semblância estabelecida unilateralmente como sendo a única normativa; portanto, ele é, com maior razão, uma mera aparência; o ser, o verdadeiro, é mera aparência, erro. (Heidegger, 2010, pp. 189-190)

Com a inversão do platonismo, o sensível torna-se o único “verdadeiro”, com a reserva das aspas. Assim a aparência (*Schein*), antes compreendida como mera ilusão ou cópia sensível da realidade inteligível, passa a pertencer à essência do real, a constituí-lo, de tal modo que a própria ideia de um parecer só tem sentido agora se pensada como semblância, mero parecer (*bloÙe Schein*), visto que o contraponto não se dá mais entre ser e aparência, mas entre aparência e aparência. Ou melhor, entre aparências que são normatizadas e aparências que alternadamente afluem nas perspectivas.

Segundo Heidegger, o que a filosofia platônica designava como o “ser”, o “verdadeiro”, diante da nova determinação do real de Nietzsche, torna-se apenas uma aparência estabelecida, fixada, lavrada como única normativa da perspectiva, mas que nem por isso deixa de ser uma mera aparência, um erro, e neste ponto estamos de acordo com Heidegger, a não ser no que diz respeito à premissa metafísica que fica pressuposta em todo o argumento. Estas diferentes aparências são possíveis graças à lógica do vivente humano:

A lógica humana serve à igualação, ao tornar constante e abarcável com a visão o que vem ao encontro. O ser, o verdadeiro, aquilo que a lógica “posiciona firmemente” (petrifica) é apenas aparência. Todavia, ele é uma aparência, uma possibilidade de parecer que pertence de maneira essencialmente necessária ao ser vivo como tal, isto é, ao impor-se e fixar-se em meio à mudança ininterrupta. Como o real é, em si, perspectivístico, a possibilidade da aparência mesma pertence à realidade. Como cristalização de uma perspectiva a cada vez dada, a verdade, isto é, o verdadeiramente ente, ou seja, o constante, o firmemente estabelecido, nunca é senão uma possibilidade de aparência que se torna dominante, ou seja, um erro. (Heidegger, 2010, p. 190)

É a lógica humana quem torna constante, estável, contínuo (*beständig*) e “abarcável com a visão” (*Ubersehbar machen*) as forças que se chocam com ela. Porém, este “posicionar firmemente” (*fest-stellt*), verificar, comprovar, identificar é apenas uma

aparência, muito embora seja necessária ao vivente para se impor e se fixar (*Fest-setzen*) diante da mudança. Ou seja, é a lógica do vivente abertamente dirigido, sua linha de horizonte ou perspectiva que ao se chocar com outras forças as estabiliza numa aparência por uma necessidade de se impor e fixar frente ao próprio fluxo das forças, descrição que poderia tranquilamente compor uma definição do perspectivismo. Assim, o que antes se entendia por verdade na metafísica clássica passa a ser entendido agora como cristalização ou solidificação (*Verfestigung*) da perspectiva, apenas uma das aparências possíveis que se tornou dominante. A inversão do valor da aparência e da verdade, como consequência da inversão do platonismo, mudará também o modo de compreender o conhecimento, nosso último ponto de interesse na interpretação de Heidegger.

Esse interesse nos conduz a uma das últimas seções do primeiro volume de Nietzsche, intitulada *A interpretação “biológica” do conhecimento dada por Nietzsche* (*Nietzsches »biologische« Deutung des Erkennens*), onde o filósofo argumenta:

O conhecimento é a formação esquemática e a esquematização do caos, uma formação e uma esquematização que emergem do asseguramento perspectivístico da subsistência constante e que lhe são pertinentes. O asseguramento da subsistência constante no sentido da estabilização do inarticulado e fluido é uma condição da vida. Dito de maneira grosseira: as categorias, o pensar com categorias, assim como a regulação e a articulação desse pensamento: a lógica – a vida arranja tudo isso para si, a fim de se conservar. (Heidegger, 2010, p. 459)

Após uma citação do conhecido apontamento de 1888 *A vontade de poder como conhecimento* (atualmente em KSA 13, 334)⁵⁰, Heidegger define a noção de conhecimento derivada da nova determinação do real como “formação e esquematização do caos” (*Schemabilden und Schematisieren des Chaos*) frutos do “asseguramento perspectivístico da subsistência constante” (*der perspektivischen Bestandsicherung entspringende*). Uma vez que verdade e aparência são apenas gradações da própria aparência, descaracteriza-se a imagem do conhecimento como a apropriação intelectual de determinado objeto empírico ou abstrato, como se entendia na tradição metafísica, em prol de uma estruturação do caos possível pela constância de certas perspectivas.

⁵⁰ Heidegger cita precisamente as seguintes linhas: “As categorias são ‘verdades’ apenas no sentido de que condicionam a vida para nós: exatamente como o espaço euclidiano é uma tal ‘verdade’ condicionante”. (No original: “Die Kategorien sind ‘Wahrheiten’ nur in dem Sinne, als sie lebenbedingend für uns sind: wie der Euklidische Raum eine solche bedingte ‘Wahrheit’ ist”). Cf. KSA 13, 334 ([152]).

O conhecimento, enquanto sistema estruturado de aparências (e não de verdades), é uma organização possível pela permanência de determinadas interpretações. Retomando o apontamento citado, Heidegger então traduz “de modo grosseiro” que as categorias, na metafísica clássica, consideradas como noções da ordem do inteligível, em Nietzsche tornam-se produtos de um arranjo que a vida faz para se conservar, porém, esse argumento para Heidegger é inacabado e possui uma infundada tonalidade biologizante⁵¹, mas do qual ele ainda retira a seguinte constatação:

Nietzsche pensa implicitamente da seguinte forma: todo pensamento prévio com esquemas, isto é, segundo regras, é perspectivístico, condicionado pela essência da vida, ou seja, mesmo o pensar segundo as regras fundamentais do pensamento, segundo o princípio da não-contradição. (Heidegger, 2010, p. 460)

O pensar mesmo, na medida em que ocorre mediante esquemas que são fixações aparentes do caos, é perspectivístico; ele depende da interpretação do vivente. Heidegger (2010, p. 461) então conclui por Nietzsche: “Razão e lógica, conhecimento e verdade são fenômenos condicionados biologicamente no animal que denominamos homem”. As noções fundamentais que sustentam a metafísica ocidental – razão e lógica, conhecimento e verdade –, mediante a nova determinação do real, não podem mais ser compreendidas como inteligíveis, transcendentais, mas sim como biologicamente condicionadas pela situação humana de vivente-interpretante⁵². De certo modo, essa conclusão que Heidegger coloca na boca de Nietzsche, e da qual ele discorda, dialoga com o ficcionalismo de Vaihinger (e com o materialismo de Lange), ao conceber o conhecimento como categorização “fictícia”, e com o pragmatismo, por atender a uma (infundada, para ele) necessidade vital.

Ocorre que Heidegger, como desde o início do primeiro volume de seu livro sobre Nietzsche deixou patente, não quer colocar-se ao lado de Nietzsche, mas sim confrontar-se

⁵¹ Heidegger discorda pontualmente da seguinte concepção de Nietzsche: “A compulsão para uma coisa ou outra [para a contradição ou não] é uma compulsão ‘subjativa’, uma compulsão que reside na constituição do sujeito humano; e essa compulsão subjativa para evitar a contradição, a fim de poder efetivamente pensar sobre um objeto, é ‘uma compulsão biológica’”. (Heidegger, 2010, p. 461). E aqui mais uma vez a interpretação da vontade de poder como princípio metafísico onera, a nosso ver, a interpretação de Heidegger.

⁵² O debate sobre a teoria biológica do conhecimento ganha consistência na década de oitenta do séc. XIX com *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (1886) de Ernst Mach (1838-1916) e *Kritik der reinen Erfahrung* (1888) de Richard Avenarius (1843-1896). Nietzsche teve contato com as teorias de ambos na mesma década de oitenta.

com ele, pois, assim o fazendo, ele se confronta também com toda a tradição metafísica. Na medida em que os fenômenos mais fundamentais desenvolvidos pelo animal homem estão condicionados pela vontade de poder, fundamento da própria “biologia”, a vontade de poder responde (metafisicamente) por tudo. Com isso, Nietzsche pensa o último pensamento no curso da história da metafísica, um pensamento tão radical que hipertrofia o poder da subjetividade humana, que agora não só avalia como cria os valores:

Segundo a sua essência mais interior, a vontade de poder sempre precisa estabelecer, sobretudo, os valores de conservação e os valores de elevação. Ela precisa lançar o seu olhar para esses dois aspectos ligados reciprocamente entre si e para além desses dois aspectos, pontuando, assim, a partir desse olhar, os seus pontos de vista: ela precisa estabelecer valores. É constitutivo da instauração de valores esse olhar voltado para os pontos de vista. O caráter visualizador e perceptivo da vontade de poder é aquilo que Nietzsche denomina o seu caráter “perspectivo”. Por conseguinte, a vontade de poder é em si o olhar voltado intencionalmente para o mais-poder; o olhar voltado intencionalmente para... é o canal de visão e percepção constitutivo da vontade de poder: a perspectiva. (Heidegger, 2007, p. 76)

Num solipsismo de última ordem, a metafísica da vontade de poder atenderia a critérios que ela mesma concebe, num ciclo vicioso em que ela se torna concomitantemente emissor e receptor, gerando uma contradição insolúvel, pois como pode a vontade de poder perspectivar e ao mesmo tempo ser o critério da perspectiva, ou, dito de outro modo, como pode a perspectiva ser sua própria “verdade”?

A interpretação de Heidegger nos fornece pistas interessantes para compreender particularmente o funcionamento do orgânico e do sensível, a pré-disposição do vivente abertamente dirigido, a aparência como mera semblância e o conhecimento no âmbito das ficções. Como temos insistido desde o início, porém, comprometida com uma determinação metafísica da vontade de poder, essa interpretação acaba por incorrer em problemas incontornáveis como o suscitado anteriormente, razão de a tomarmos mais como contraponto do que como referência.

Da interpretação de Heidegger avançamos diretamente para a década de sessenta do século passado, cuja importância para a história da *Nietzsche-Forschung* se faz sentir até hoje.

2.2 Perspectivismo e Hermenêutica

Da eclosão da leitura de Nietzsche no pós-estruturalismo francês, que fomentou décadas de reflexão e envolveu grandes pensadores como Foucault, Derrida, Deleuze etc., ao início da guinada filológica na interpretação de Nietzsche pela edição crítica de Colli e Montinari, o que se assiste a partir da década de 1960 é a formação e consolidação de uma série de linhas de interpretação da filosofia de Nietzsche, que se identificam e diferenciam de acordo com influências, métodos, temas e até mesmo posições geográficas, compondo um horizonte demasiado vasto⁵³. Dessas, destacaremos rapidamente duas interpretações em virtude da influência que elas exerceram na recepção da obra de Nietzsche, especificamente em seus países, inclusive no que diz respeito ao perspectivismo, e com as quais também teremos de dialogar para construir a nossa própria.

A primeira é a obra de Jean Granier (1933-), que constitui um marco para os estudos nietzschianos no mundo cultural francês⁵⁴. Sua interpretação parte do princípio de que a obra de Nietzsche afigura-se mais como um “andaime” do que como um edifício pronto, de onde a necessidade de reconhecer seu caráter assistemático e também a “riqueza prodigiosa” dos póstumos:

A contradição em Nietzsche deixa de ser um espinho na carne do pensamento, um espinho a ser arrancado pela razão (analítica ou dialética, pouco importa!), e assume o valor de um sinal que *nos avisa para mudar de ponto de vista*. Isso muitas vezes exige que mudemos também de *nível*. Assim, a interpretação é multidimensional e está em constante mutação. (Granier, 2011, p. 23)

Imbuído de sua “interpretação multidimensional”, Granier preserva a típica divisão em três períodos da obra de Nietzsche⁵⁵, porém os diferencia apenas como “etapas de um mesmo amadurecimento [...] e jamais um fracionamento obedecendo aos limites de três doutrinas diferentes” (Granier, 2011, p. 27), o que confere uma “alma unitária” à obra de

⁵³ Vale lembrar que das cento e setenta e oito obras catalogadas para as palavras-chave perspectivismo (e teoria do conhecimento a ele conectado) na *Herzogin Anna Amalia Bibliothek*, aproximadamente noventa e cinco por cento delas se encontra no período pós década de sessenta.

⁵⁴ A grande obra de Granier *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* não está relacionada aos vocábulos “perspectivismo” e “teoria do conhecimento” no catálogo da *Herzogin Anna Amalia Bibliothek*. Provavelmente tal escolha se justifica em virtude da obra de Granier se constituir como uma interpretação mais ampla e programática da filosofia de Nietzsche, que embora tenha como eixo o problema da verdade ainda discute outros temas como “nilismo”, “decadência” e “eterno retorno”.

⁵⁵ Para ele: “pessimismo estético”, “intelectualismo” e “concepção dionisíaca do mundo”.

Nietzsche, o que nos parece ser mais razoável do que o entendimento quase estanque de Vaihinger (2011). Enveredando propriamente na filosofia nietzscheana, Granier (2011, p. 42) argumenta que “Nietzsche substitui o dualismo [típico da tradição metafísica; RBDV] pela compreensão da gênese que torna novamente fluidos os antagonismos artificialmente enrijecidos e restaura com incessante mesclas a continuidade móvel do real”.

De acordo com ele, “o gume” da crítica ao dualismo se dirige contra Kant, que prolonga uma tradição de “calúnia metódica dos sentidos e do corpo”, que por sua vez remonta a Platão. Assim, um dos interesses centrais da filosofia de Nietzsche seria “reabilitar os sentidos e o sensível, subtraindo-os à malevolência da reflexão moralizante, para pensá-los em sua função autenticamente criadora” (Grainer, 2011, p. 45). Como se pode notar, neste ponto a interpretação de Granier aproxima-se da de Heidegger, sobretudo na “fase da inversão”, pois também o seu Nietzsche almeja reabilitar o mundo do devir sensível, em detrimento do discurso racional sobre o ser que caracteriza a metafísica tradicional.

Mediante a desconstrução das determinações principais do conceito de ser, entretanto, Granier apresentará as linhas gerais que caracterizam a sua própria interpretação, diferenciando-se substancialmente de Heidegger.

Para Granier são três as determinações principais do conceito de ser: *evidente*, *substancial* e *transcendente*. No que se refere à primeira determinação do ser como evidência, presente na tradição metafísica desde a célebre equivalência de Parmênides entre Ser e Pensamento, Granier (2011, p. 46) explica que ela é comum tanto aos racionalistas quanto aos irracionais, pois ambos postulam a mesma “necessidade de uma revelação do Ser, onde o Ser se manifesta, com plena evidência, ao pensamento”. Nietzsche por sua vez,

[...] não contesta naturalmente que o Ser é uma manifestação de *sentido*, visto que admite igualmente a possibilidade de uma interpretação; mas, ao atacar a identidade parmenidiana e suas múltiplas variantes, ele tenta romper com o preconceito que leva a converter o conhecimento numa assimilação do objeto com o sujeito, em outros termos, numa conformidade absoluta (imediate ou conquistada) entre o Ser e os imperativos do conhecimento. (Granier, 2011, p. 46)

Romper com a determinação do ser como “evidência” significa recusar a relação de conformidade absoluta entre Ser e os imperativos do conhecimento, de tal modo que o problema do conhecimento passa a ser colocado no registro do pensamento *interpretativo* e não mais da lógica racional. Nietzsche com isso atacaria um dos mais antigos preconceitos dos filósofos, o otimismo lógico que confere unicamente à razão o poder de acesso à verdade.

Quanto à segunda determinação do ser como “substancial”, com ele a tradição metafísica reduz o Ser às categorias de *unidade, permanência e identidade*. Essas categorias, de acordo com Granier (2011, pp. 48-49) levam às seguintes consequências: i) a unidade ‘esmaga sob a autoridade da substância a frágil rede de múltiplas individualidades que correspondem, cada uma delas, a um certo ‘ponto de vista’ sobre o mundo’; ii) a permanência “serve para desacreditar, por oposição, a realidade do devir”; iii) a identidade “interessa particularmente ao metafísico, por proteger o ‘ser’ da contradição e permitir, por outro lado, rejeitar tudo o que encerra menor contradição para a ilusão e a aparência vã”.

Como é de se imaginar, Nietzsche recusa energeticamente cada uma dessas categorias, posicionando-se do seguinte modo: i) contra o anseio de um saber universal unitário ele apresenta a alternativa do perspectivismo e sua pluralidade de interpretações; ii) contra a crença no ser ele apresenta como autêntico *primun mobile* o devir; iii) contra o devaneio da identidade ele apresenta a contradição como realidade (do devir).

Por fim, no que se refere à terceira determinação de ser como “transcendente”, Nietzsche, de acordo com Granier (2011, p. 49), “esclarece a significação do próprio qualitativo ‘metafísica’ [pois] ressalta que o Ideal do mundo inteligível, da substância absoluta existente em si, resulta do mecanismo psicológico da projeção”. Através desse mecanismo de projeção, o homem acaba por alienar a sua verdadeira natureza (sensível) “instalando-a” no mundo inteligível⁵⁶. Interessa-nos regressar ao segundo ponto da segunda determinação do ser que diz respeito à tensão entre unidade e pluralidade, pois decorre dali a reflexão de Grainer sobre o perspectivismo.

⁵⁶ O intérprete ainda discutirá diversos aspectos decorrentes da postura metafísica do homem, como a ilusão da consciência como essência do homem (e à esteira disso a pretensa onipotência do *cogito*), assim como as consequências devastadoras no niilismo moderno.

Granier explica que a recusa do dogmatismo metafísico, que identifica ser e pensamento, não encaminha Nietzsche para o seu oposto, isto é, a negação cética de qualquer participação do ser no pensamento, e neste ponto ele se apartará de Heidegger, mas não substancialmente segundo avaliamos. Isso é possível pelo papel central que ocupa em sua filosofia a ideia de *interpretação*.

Nietzsche nos confia não pensamentos de que se descortina sempiternamente invólucros verbais, mas pensamentos a se viver em grande estilo. Dentre deles, nenhum me parece mais pesado (*lourde*) de promessas, mais digno de uma incansável (*inlassable*) pesquisa, que esta ideia nietzschiana da interpretação. (Granier, 1966, p. 10)⁵⁷

Ao situar sua filosofia no âmbito da interpretação, de acordo com Granier, Nietzsche consegue “escapar” das posturas antagônicas do dogmatismo e do ceticismo, porém ainda precisa administrar a divergência entre uma ontologia radical e um pragmatismo perspectivista que derivam da duplicidade do Ser enquanto jogo de ilusões e necessidade de verdade.

Pra sair do paradoxo insito no programa nietzschiano de *interpretação da interpretação*, o autor [Granier] sugere que, se inspirando nas aporias ali presentes, se desenvolva uma metafilosofia baseada no emprego de uma metalinguagem aplicada à investigação do discurso filosófico, analogamente à empreitada desenvolvida pela metapsicologia freudiana em relação à psicologia tradicional. (Onate, 2003, p. 305)

Tal como Freud desenvolveu uma metapsicologia para ultrapassar a psicologia tradicional, Nietzsche teria desenvolvido uma metafilosofia com uma metalinguagem que ultrapassa os limites usuais do discurso filosófico tradicional, de onde a postura (mencionada no início da seção) de ler a filosofia de Nietzsche num outro nível, de modo multidimensional.

A discussão agora passa a polarizar não mais ser e pensamento (seja de modo afirmativo ou negativo), mas o jogo interpretativo entre o caos e texto, sendo o caos o “fracasso irremediável de toda interpretação que pretenda se constituir em ciência, sistema ou dogma”, e o texto “não uma substância presente em si; o texto não tem presença a não

⁵⁷ Tradução nossa. No original: “Nietzsche nous confie, non des pensées dont on décortique sempiternellement les enveloppes verbales, mais des pensées à vivre en grand style. Et parmi elles, oui, nulle me semble plus lourde de promesses, plus digne d’une inlassable recherche, que cette idée nietzschéenne de l’interprétation”. (Granier, 1966, p. 10)

ser na própria interpretação, que tem nele justamente seu correlato fenomênico, isto é, um correlato que é manifestação do Ser real” (Granier, 2011, p. 63).

Aquilo que é, o Ser, é interpretação. Ser é ser-interpretado; logo, o que aparece, a interpretação ou perspectiva, é um correlato do Ser real, mas não no sentido de cópia, erro ou mera aparência, como entendeu a tradição metafísica, mas como manifestação mesma do Ser. Esse texto que é o Ser é algo inesgotável, que autoriza inúmeras interpretações, portanto não existe uma verdade una, permanente e identitária, mas sim perspectivas plurais, fluidas e em relação de contradição. Essa conclusão, todavia, gera um difícil problema: como não quedar diante da pluralidade de perspectivas “condenado ao sempiterno entrechoque de opiniões definitivamente irreconciliáveis”? (Granier, 2011, p. 62). Dito de outro modo, se Ser é ser-interpretado, qual é o critério para avaliar, distinguir, hierarquizar etc. as interpretações?

Não obstante, subsiste um texto; e Nietzsche está intimamente tão persuadido disso que dita as regras de um método de conhecimento digno de ser denominado uma “filologia” rigorosa do texto. Agora, de fato, ele chega ao ponto de exigir que se aprenda a dissociar os “fatos” e as “interpretações”, ou seja, a não deixar que as crenças vãs obscureçam as significações reais. (Granier, 2011, p. 63)

Se Ser é ser-interpretado, do mesmo modo, o que é interpretado só o é em relação ao Ser. Embora a interpretação seja o modo mesmo como o texto do Ser se desvela perspectivamente, ela não pode ser concebida sem a existência desse texto, e nisso reside, para nós, o entrave da interpretação hermenêutica de Granier, pois ao manter a “subsistência” do texto ele também acaba por incorrer numa forma de ontologia, embora plural, em que o Ser se manifesta em múltiplas perspectivas, como um referencial, um fundamento, o que inviabiliza uma postura realmente perspectivista, cujo pressuposto, pelo contrário, é a própria falta de fundamento (*Grundloss*).

A partir disso, a relação do homem para com o mundo passa a ser pensada como a de um filólogo com o texto, em que o sentido só é construído no jogo da interpretação, porém, vale frisar, o texto subsiste à própria interpretação, embora diferente do tradicional texto filológico, o “texto” do mundo de Granier não é fechado, acabado, mas sempre aberto e cambiante, e é nesse sentido que ele pensa o perspectivismo, pois:

Não só o Ser consiste num fluxo de relações, como ainda essas relações são assumidas a partir de uma multiplicidade de “centros” e cada uma delas desvenda certos aspectos do mundo segundo a perspectiva que cada centro abre sobre esse mundo. As significações decifradas no texto do mundo traduzem a compreensão, sempre particular, e aliás cambiante, que cada centro forma sobre a realidade, a tal ponto que essas significações se entrecruzam, se sobrepõem e se mesclam para produzir o estado presente do texto – com tudo o que esse texto então comporta de heteróclito, proliferante e contraditório. (Granier, 2011, p. 64)

Construídas no fluxo de relações do Ser, as perspectivas vislumbram aspectos particulares constituindo o texto, com o texto e junto ao texto (do mundo), a partir de seus centros. Por certo que algumas perspectivas e suas interpretações perduram mais do que outras, mas isso se dá não por serem únicas, permanentes ou não-contraditórias, mas porque alcançaram uma posição dominante na luta por poder. O cruzamento das perspectivas institui o estado presente do texto que, entretanto, nunca pode ser considerado como uma síntese totalizadora (como o Absoluto de Hegel em seu circuito dialético, p. ex.) ou uma verdade acabada, mas somente *perspectivas*.

A ideia fundamental do perspectivismo do conhecimento é precisamente tirar pela raiz a crença metafísica de que a subjetividade seria capaz de dominar a totalidade do Ser. Esta noção exclui a possibilidade do pensamento entrar em uma intuição imediata com a essência do Ser, ou de se constituir num sujeito espectador de um mundo que se espalha diante de seus olhos. O sujeito epistêmico é necessariamente situado, seu campo de conhecimento é finito e, portanto, nenhuma perspectiva esgota a riqueza da realidade. (Granier, 1966, p. 314)⁵⁸

Uma das grandes vantagens desta interpretação é que nela o sujeito epistêmico perde a onipotência que lhe fora outorgada sobretudo pela tradição metafísica moderna (e aqui Granier se coloca definitivamente contra Heidegger, que, como vimos, argumenta justamente o contrário), não mais podendo dominar a totalidade do ser ou ter um acesso intuitivo imediato à sua essência. Finito, o sujeito interpretante constrói a si e ao seu mundo como interpretação, perspectiva, assim:

A noção de perspectivismo está imbricada à de interpretação. Muitas vezes, Nietzsche as toma como sinônimos. No entanto, a ideia de interpretação, não

⁵⁸ *Tradução nossa* No original: “L’idée du perspectivisme fondamental de la connaissance a précisément pour fonction de déraciner la croyance métaphysique selon laquelle la subjectivité serait capable de dominer la totalité de l’Être. Cette notion exclut au départ la possibilité pour la pensée de saisir dans une intuition immédiate l’essence de l’Être ou de se constituer en sujet spectateur d’un monde qui serait étalé devant ses yeux. Le sujet épistémologique est nécessairement situé, son champ de connaissance est fini, et donc aucune perspective n’épuise la richesse du réel”. (Granier, 1966, p. 314)

apenas precisa e completa a de perspectivismo, mas imprime à problemática do conhecimento uma nova orientação [...] A ideia de interpretação conduz assim Nietzsche a nomear o “fenomenalismo”: o fenomenalismo é a concepção de conhecimento segundo a qual o que é “conhecido” representa um conjunto de “fenômenos” ou aparências, relacionadas e ordenadas em função de uma “perspectiva” particular e que reflete as exigências vitais de um centro de Vontade de Poder. (Granier, 1966, pp. 314-319)⁵⁹

Equacionada, a leitura hermenêutica de Nietzsche empreendida Granier deságua no perspectivismo ou fenomenalismo da vontade de poder, “autêntica ideia em que culmina o pensamento nietzschiano do Ser como ser-interpretado” (Granier, 2011, p. 95). Diferente de Heidegger, Granier não se compromete com uma determinação metafísica da vontade de poder, o que, segundo pensamos, o coloca numa posição muito mais favorável e coerente para pensar o perspectivismo. Sua interpretação oferece importantes elementos para se pensar a desconstrução da onipotência do sujeito epistêmico, a reabilitação dos sentidos, assim como para compreender o estatuto da interpretação numa realidade pluralista, porém, e nisto reside nosso principal ponto de discordância com ele, ao advogar a subsistência de um texto acaba caudatário de uma ontologia que nos parece incompatível com a propositura do perspectivismo nietzscheano.

2.3 Perspectivismo e Pragmatismo

Outra importante referência para a interpretação do perspectivismo, que ainda tem sido alvo de muitas discussões, é a interpretação analítico-pragmática patrocinada por intérpretes como Arthur Danto (1924-2013), que a desenvolve na obra *Nietzsche as philosopher* (1965), de influência marcante, sobretudo, no âmbito cultural anglo-saxão. No *Prefácio estendido* à obra, de 2004, Danto (1965, p. XVI) relembra: “O Nietzsche que emergiu ‘como filósofo’ do meu livro foi um Nietzsche desconhecido, tratado como um

⁵⁹ Tradução nossa. No original: “La notion du perspectivisme s’imbrique dans celle d’interprétation. Souvent, Nietzsche les donne pour synonymes. Cependant, l’idée de la interprétation, non seulement précise et complète celle de perspectivisme, mais imprime à la problématique de la connaissance une nouvelle orientation. [...] L’idée d’interprétation conduit ainsi à ce que Nietzsche appelle “le phénoménalisme”: le phénoménalisme est la conception de la connaissance selon laquelle ce qui est “connu” représente un ensemble de “phénomènes”, ou d’apparences, liés et ordonnés en fonction d’une “perspective” particulière et reflétant les exigences vitales d’un centre de Volonté de puissance”. (Granier, 1966, pp. 314-319)

contribuidor para as questões centrais da filosofia analítica”⁶⁰. Esse comentário reitera um outro, feito no primeiro prefácio de 1964, onde Danto (1965, p. XXV) escreve:

Nietzsche não pode ser considerado como uma influência sobre o movimento analítico da filosofia, a não ser de algum modo subterrâneo. Mas esse movimento deve recuperá-lo como um antecessor. Entretanto, não é tarde demais para ele se tornar uma influência. Espero que este volume não só torne clara a sua filosofia, mas também ajude a introduzir seus argumentos e contendas dentro do contexto da discussão e intercâmbio que é onde vive a filosofia⁶¹.

Tratar Nietzsche “como filósofo”, como quer o próprio título da obra, significava naquele momento conferir ao seu pensamento o status de filosofia. O “como filósofo” de Danto, todavia, possui uma orientação muito bem definida, que diz respeito a uma importante linhagem da filosofia contemporânea, a filosofia analítica. Como se sabe, o emprego singular do título “filosofia analítica” é bastante problemático, em virtude da série de pensadores, influências e orientações que se reúnem em torno dela. Há, entretanto, um ponto comum que identifica essas diferenças: a análise do significado dos enunciados como método para abordagem e solução dos problemas filosóficos.

Redigida sob esse viés, *Nietzsche as philosopher* acaba por cumprir duas tarefas complementares, ao tentar instituir e justificar o status filosófico da obra de Nietzsche, concomitantemente instituindo e justificando seu vínculo com a filosofia analítica. Essa manobra requer que Danto enfrente, dentre outros, o tema do perspectivismo ao qual ele dedica em sua obra um capítulo específico (III). Como sequência argumentativa dos capítulos *Philosophical Nihilism* e *Art and Irrationality*, o capítulo intitulado simplesmente como *Perspectivism* inicia apoiando-se em algumas citações⁶² de Nietzsche para caracterizar o homem como uma criatura sensitiva, delicada e sofredora, que necessita de certos consolos como a metafísica e a religião⁶³. Danto acredita que essa necessidade está

⁶⁰ Tradução nossa. No original: “The Nietzsche who emerged “as philosopher” from my book was an unfamiliar Nietzsche, addressed as contributor to the central issues of analytical philosophy”. (Danto, 1965, p. XVI).

⁶¹ Tradução nossa. No original: “Nietzsche cannot be regarded as having been an influence upon the analytic movement in philosophy, unless in some devious, subterranean way. Rather, it is for the movement to reclaim him as a predecessor. It is, however, not too late for him to become an influence. I hope that this volume will not only make clear his philosophy but also help to introduce his arguments and contentions into the context of discussion and interchange which is where philosophy lives”. (Danto, 1965, p. XXV)

⁶² Por exemplo MA/HH, 109.

⁶³ Embora Danto não nomeie estes interlocutores no capítulo, sabemos que a versão nietzscheana da tese sobre as necessidades metafísicas do homem é influenciada por pensadores como Kant, Schopenhauer e

no pano de fundo de todo o pensamento nietzscheano, que em seu desenvolvimento periódico responde de modos diferentes a ela. A primeira resposta de Nietzsche para tal necessidade, e que de certo modo equaliza os textos do período da juventude, seria a arte e seu projeto de justificativa estética da existência. Com a tendência “positivista” de sua filosofia intermediária, por sua vez, Nietzsche passa a buscar um modo mais adequado de satisfação dessa necessidade, outorgando à ciência a função que era então da arte.

Mediante essas ponderações iniciais, que lhe permitem passar rapidamente pelo período da juventude e avançar ao período intermediário, Danto pode enveredar na discussão que lhe interessa e que o colocará em contato com o perspectivismo. Ele chama a atenção para uma questão fundamental que fica mal compreendida quando se fala na transição dos períodos e a suposta “positivação” da filosofia de Nietzsche:

A ciência, assim como a arte (em sentido estrito), é criação ou invenção, em vez de descoberta de uma tese [...]. Não segue disso que devemos julgar a ciência esteticamente, mas que de fato Nietzsche estava preocupado em julgar mesmo a arte (em sentido estrito) dessa forma. O critério era sempre e somente se qualquer uma das estruturas que ciência exemplificava melhorava e facilitava a vida. (Danto, 1965, p. 53)⁶⁴

Tal como (o consolo da) arte, (o consolo da) ciência é uma criação, uma invenção e não uma descoberta, e que atende a um critério pragmático. Assim, também a ciência deve ser julgada, não por ser uma espécie de consolo mais verdadeiro e que corresponde mais à realidade, mas tendo em mente se e quanto ela contribui para a vida. Ao empregar tal medida, Danto (1965, p. 54) entende que Nietzsche está operando com um “critério pragmático de verdade: p é verdadeira e q é falsa se p funciona e q não”⁶⁵. Essa postura pragmática⁶⁶ de Nietzsche ancora-se, por sua vez, em sua concepção peculiar de linguagem

Lange. Danto possivelmente tem em mente MA/HH, 27.

⁶⁴ *Tradução nossa*. No original: “Science, like art (in the narrow sense), is creation or invention rather than discovery [...]. It does not follow that we are to judge science aesthetically, any more than, in fact, Nietzsche was concerned to judge even art (in the narrow sense) that way. The criterion was always and only whether any of the structures which science exemplified enhanced and facilitated life”. (Danto, 1965, p. 53)

⁶⁵ *Tradução nossa*. No original: “Nietzsche, as we shall see, advanced a pragmatic criterion of truth: p is true and q is false if p works and q does not”. (Danto, 1965, p. 54)

⁶⁶ A relação de Nietzsche com o pragmatismo fora discutida desde o início do século XX, com Berthelot, que investiga as semelhanças entre os pensamentos de William James, John Dewey, Nietzsche, Bergson, Poincaré e alguns modernistas católicos, correlacionando-os ao mesmo movimento intelectual. Berthelot ainda traçou as raízes românticas e utilitaristas do pragmatismo, respectivamente de Schelling, Hölderlin e Darwin, Spencer. No que se refere especificamente a Nietzsche, Berthelot chamou a atenção para a semelhança entre o perspectivismo e a teoria pragmática da verdade.

como “estruturações arbitrárias do caos” (*arbitrary structurings of chaos*), ponto chave de sua filosofia. Para Danto, Nietzsche é um dos primeiros pensadores contemporâneos a perceber que tanto filósofos quanto homens comuns acreditam haver “[...] uma ordem objetiva no mundo, que é antecedente a quaisquer teorias que possam ter sobre o mundo, e que essas teorias são verdadeiras ou falsas estritamente se elas representam essa ordem corretamente” (Danto, 1965, p. 54)⁶⁷.

De acordo com Danto, Nietzsche não só percebe como rejeita essa concepção de mundo como estrutura independente e objetiva, que opera com um critério correspondencial de verdade, o que se dá através da denúncia ao caráter arbitrário da linguagem. Justamente por isso, na ótica de Danto, Nietzsche é um predecessor da vertente analítico-pragmática⁶⁸ da filosofia, e aqui sua interpretação começa a se aproximar do perspectivismo. A exemplo de Heidegger, Danto se vê forçado a repensar a constituição do “mundo aparente” frente à rejeição nietzscheana do mundo objetivo, porém não como consequência de um movimento de inversão ou esquecimento, mas pela denúncia da linguagem. Danto recorre a MA/HH 16 para fundamentar sua interpretação:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. (Nietzsche, 2000, p. 26)

Parmênides e Platão relegaram à tradição metafísica uma desqualificação do mundo aparente, na medida em que o conceberam como um mundo que aparece ao homem, quando na verdade se trata de um mundo “instituído” por seu intelecto. Isso não significa que o mundo aparente deixe de ser falso, mas que essa falsidade precisa ser assumida pelo homem, já que o mundo aparente agora pensado, não é uma ilusão à qual temos acesso, com a qual nos deparamos, mas uma ilusão criada por nós.

⁶⁷ Tradução nossa. No original: “[...] an objective order in the world, which is antecedent to any theories we might have about the world; and that these theories are true or false strictly according to whether they represent this order correctly”. (Danto, 1965, p. 54)

⁶⁸ O que o aproxima programaticamente de pensadores como Wittgenstein.

Como se sabe, uma das maiores pretensões da metafísica tradicional foi rejeitar justamente o ilusório mundo aparente em prol de um mundo real, objetivo, verdadeiro, e aqui residiria a novidade da filosofia analítica também partilhada, segundo Danto, por Nietzsche, pois:

Mesmo esse mundo [real; RBDV] é feito por nós, e certamente ele não tem mais substância do que qualquer proposta alternativa, e é nele que somos capazes de viver. Nos interesses da vida, temos de atacar esta metafísica lisonjeira. Nietzsche acredita que este é um assunto da mais imediata importância, o que talvez ajude a explicar o seu tom e fervor profético e terapêutico. Em si mesmos, os problemas filosóficos foram aberrações da mente, insolúveis e tolos. Sua importância estava em sua ameaça à vida, e por trás de cada um havia uma vontade de impor a sua própria ordem. Como em outros lugares, os conflitos dentro da filosofia são uma luta de vontade contra a vontade. Os argumentos de Nietzsche serão muito analíticos no seu melhor, mas seria representar mal a sua visão de filosofia pensar nele apenas como um analítico. (Danto, 1965, p. 58)⁶⁹

A distinção ontológica entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente é indevida, na medida em que ambos são pré-configurados pelo intelecto humano através da linguagem: “A descrição que Danto faz é correta e corresponde ao pensamento de Nietzsche: a linguagem, num sentido amplo, é originalmente estruturante do que chamamos real” (Marques, 2003, p. 133). Assim, o acesso a um mundo verdadeiro é impossível, pois, para que haja um “mundo”, é antes necessário que o intelecto humano o construa; logo os problemas filosóficos são apenas aberrações da mente, confusões nascidas do mau uso da linguagem⁷⁰. O critério de verdade não pode ser, portanto, a correspondência da aparência à

⁶⁹ *Tradução nossa*. No original: “Even though this world is made by us, and has certainly no more substance than any proposed alternative, it is the one in which we are able to live. In the interests of life we must attack these blandishing metaphysics. Nietzsche believed this to be a matter of the utmost immediate importance, which perhaps helps explain his prophetic and therapeutic fervor and tone. In themselves, philosophical problems were aberrations of the mind, insoluble and silly. Their importance lay in their threat to life; and behind each one was a will to impose its own order. As elsewhere, the strife within philosophy is a strife of will against will. Nietzsche’s arguments will prove very analytical at their best, but it would represent him and his view of philosophy badly to think of him merely as an analyst”. (Danto, 1965, p. 58)

⁷⁰ O problema principal na filosofia, como ele a viu, não era tentar fornecer soluções para as questões que tem dividido os filósofos através dos tempos (para o qual todas as principais posições possíveis são conhecidas), mas sim mostrar como essas discussões surgiram. Uma vez esclarecido isso, não parece mais interessante ou importante tentar resolver o problema em seus próprios termos. Para Nietzsche o problema filosófico não é uma questão a ser respondida, mas superada. *Tradução nossa*. No original: “The chief problem in philosophy, as he saw it, was not to try to provide solutions to the questions that have divided philosophers down the ages (for which all the main positions possible are known) but rather to show how these quarrels might have arisen. Once this is clear, it no longer seems interesting or important to try to solve the problem on its own terms. To Nietzsche a philosophical problem is a question not to be answered but to be overcome”. (Danto, 1965, p. 52).

“realidade”, mas um critério pragmático que leva em conta se determinada verdade ou falsidade funciona, portanto “p é verdadeira e q é falsa se p funciona e q não”.

Danto observa a tendência, na década de 1960, de se considerar Nietzsche como um defensor do senso comum, este conjunto de ideias básicas e funcionais. Ele adverte, porém, que, para Nietzsche, também o senso comum é apenas uma das inúmeras interpretações possíveis, assim como a geometria euclidiana é somente umas das geometrias possíveis, que não corresponde à “geometria real”, pelo simples fato de que uma geometria assim não existe objetivamente (não pode ser encontrada na própria natureza, porque é na verdade algo impingido a ela). Exatamente nesse ponto Danto alcança o tema do perspectivismo, num longo trecho que analisaremos em partes:

Não existe uma estrutura real do mundo da qual cada uma dessas é uma interpretação, não há mundo em contraste com os nossos modos de interpretá-lo. Existem apenas interpretações rivais: “Não há fatos [Tatsachen], apenas interpretações”. E, conseqüentemente, não há um mundo em si que se diferencie de alguma interpretação. [...] Não podemos sequer falar de tais interpretações como “distorção” da realidade, salvo pelo fato de que nada há pra ser distorcido: ou toda interpretação é uma distorção, exceto que não há nada da qual ela seja uma distorção. [...] A doutrina de que não existem fatos, mas apenas interpretações foi denominada perspectivismo. (Danto, 1965, p. 58)⁷¹

Danto inicia sua investigação sobre o perspectivismo discutindo o mal entendido que pode gerar o termo interpretação. Ancorado na afirmação de que “não há fatos, somente interpretações” (KSA 12, 315) ele explica que a interpretação não deve ser entendida como o reverso do texto (diferente de Granier), de uma estrutura real do mundo, pois não há este contraste. O que existem são interpretações rivais, que sequer podem ser consideradas como distorção da realidade, posto que uma “interpretação real” seria um contrassenso. A explicação prossegue com a caracterização lógica do que seria a perspectiva:

Para ser exato, nós dizemos que vemos a mesma coisa a partir de perspectivas diferentes, e devemos admitir que não há como ver as coisas sob uma perspectiva apenas e, por fim, que não há uma perspectiva que seja mais privilegiada do que outras. Isso faz parte do conceito lógico da própria

⁷¹ Tradução nossa. No original: “There is no real world structure of which each of these is an interpretation, no way the world really is in contrast with our modes of interpreting it. There are only rival interpretations: “There are no facts [Tatsachen], only interpretations.” And accordingly no world in itself apart from some interpretation [...]. As though there would be a world left over once we subtracted the perspectival!” We cannot even speak of these interpretations as “distorting” reality, for there is nothing that counts as a veridical interpretation relative to which a given interpretation could distort: or every interpretation is a distortion, except that there is nothing for it to be a distortion of. [...] The doctrine that there are no facts but only interpretations was termed Perspectivism”. (Danto, 1965, p. 58)

perspectiva. A única dificuldade aqui é falar sobre a ‘mesma coisa’ acerca da qual existem perspectivas distintas. Certamente, nós não podemos falar (sobre) o que é/existe a não ser a partir de uma ou outra perspectiva, e não podemos falar sobre como ela é em si mesma. (Danto, 1965, p. 59)⁷²

A caracterização lógica da perspectiva possui para Danto duas diretivas: i) não há um modo de ver que não seja perspectivístico; ii) não existe uma perspectiva privilegiada. Essa caracterização apresenta uma dificuldade que no fundo é a mesma gerada em relação ao termo interpretação. Pela conotação imagética que possui o termo perspectiva gera-se a impressão de haver dois universos, o externo (objetivo) que é observado e o interno (subjetivo) do observante, o que manteria a mesma visão dualista da metafísica. Danto, todavia, afirma que não podemos dizer que há esse ponto “fora”, objetivo, um em-si em relação ao qual o ponto de vista do observador se caracterizaria como uma perspectiva, assim⁷³:

Não podemos então dizer significativamente nada sobre o que existe, seja lá o que for, acerca da qual existam perspectivas. Não se pode falar de uma perspectiva verdadeira, mas apenas da perspectiva que prevalece. Porque nós não podemos recorrer a qualquer fato independente de sua relação com a perspectiva que se destina a apoiar, o que podemos fazer pouco mais do que insistir na nossa perspectiva, e tentar, se possível, impô-la a outras pessoas. O senso comum constitui uma perspectiva entre muitos outros. E, não menos do que os outros, procura impor aonde se pode: é a metafísica das massas ou, como Nietzsche vai dizer, do rebanho. (Danto, 1965, p. 59)⁷⁴

Não podemos dizer nada significativamente, pois o que se “diz”, se diz a partir (“de dentro”) da perspectiva⁷⁵, e não diz respeito a nada objetivo, verdadeiro. A prevalência de uma perspectiva não significa que ela é verdadeira e que corresponde à realidade, mas simplesmente que ela alcançou um lugar de destaque ou prevalência na luta por poder. O

⁷² Tradução nossa. No original: “To be sure, we speak of seeing the same thing from different perspectives, and we might allow that there is no way to see the thing save through a perspective and, finally, that there is no one perspective which is privileged over any other. These would be logical features of the concept of perspective itself. The only difficulty here is in talking about the “same thing” on which these are distinct perspectives. Certainly we cannot say what it is except from one or another perspective, and we cannot speak about it as it is in itself”. (Danto, 1965, p. 59)

⁷³ Preso no pragmatismo da linguagem Danto não é capaz de superar o subjetivismo de sua concepção.

⁷⁴ Tradução nossa. No original: “We can meaningfully say nothing, then, about whatever it is on which these are perspectives. We cannot speak of a true perspective, but only of the perspective that prevails. Because we cannot appeal to any fact independently of its relation to the perspective it is meant to support, we can do little more than insist on our perspective, and try, if we can, to impose it on other people. Common sense constitutes one perspective among many. And it, no less than the others, seeks to impose itself where it can: it is the metaphysics of the masses or, as Nietzsche will say, of the herd”. (Danto, 1965, p. 59)

⁷⁵ Danto citará em seguida MA/HH, 9.

próprio senso comum é um exemplo disso, na medida em que se trata de uma perspectiva (a do fraco) que conseguiu se impor constituindo assim a sua própria metafísica, no caso, a metafísica do rebanho.

Assim, o mundo é na verdade apenas um mundo-relação: ele tem um aspecto diferente de todos os pontos, sendo essencialmente diferente em cada ponto”. Mas não se pode dizer que o mundo é, em seguida, a soma dos pontos de vista: “para estes, em qualquer caso são completamente incongruentes”. Isso não se seguiria do fato de que nós a entendemos, absolutamente, do fato de que não a mal-entendemos? Consequentemente, não pode, salvo como uma possibilidade abstrata, falar significativamente de um outro mundo, e certamente não de um que poderia ser inteligível para nós, dadas as condições em que temos evoluído neste. (Danto, 1965, p. 60)⁷⁶

“O mundo” passa a ser entendido como um mundo-relação (*relation-world*), perpassado por perspectivas diferentes e divergentes, que nunca chegam a integrar uma síntese totalizadora, uma estrutura real, objetiva, mas somente um mundo para nós ou a partir de nós, no qual são decisivas p. ex. as nossas condições psicológicas, sociais etc. Fica desautorizado com isso falar também significativamente de outro mundo, a não ser como um exercício inócuo de abstração. Nessa altura, Danto toca no mesmo problema discutido anteriormente por Granier, exposto por Nietzsche em de MA/HH I, 34, isto é: se não podemos prescindir das perspectivas que engendram o senso comum, e este se constitui como uma metafísica do rebanho, não seria preferível a morte a tal permanência na inverdade?

Para responder a essa questão Danto retoma a descrição que vinha fazendo no início do capítulo, que dá conta da relação entre as necessidades humanas e a cultura. Nietzsche tem consciência disso, tanto que em sua filosofia da juventude ele aposta na arte como consolo para tais necessidades, função que no período intermediário é relegada à ciência. Ocorre que também a ciência, e aqui Danto caminha para a filosofia madura de Nietzsche, não é capaz de resolver o problema da inverdade do senso comum. Ela pode, entretanto, denunciar alguns mal-entendidos, e principalmente tornar o homem consciente de sua

⁷⁶ Tradução nossa. No original: “Thus the world is in fact only a relation-world: it has a different aspect from every point, its being is essentially different at every point. But one cannot say that the world is then the sum of these perspectives: “for these in any case are altogether incongruent”. This means, then, that the only world we can significantly speak of is the world from where we are. Consequently we cannot, save as an abstract possibility, speak significantly of another world, and certainly not of one that could be intelligible to us, given the conditions under which we have evolved this one”. (Danto, 1965, p. 60)

condição precária. Pela via do (problema do) conhecimento, Danto chega à situação niilista, que assombra o homem moderno, ao reconhecer os limites restritos de sua razão esclarecida. Esse reconhecimento, entretanto, não apenas pode levar à negação suicida da vida como também à sua afirmação trágica, e é nesse caminho que Danto prossegue.

Assim como Vaihinger, Danto recupera JGB/BM 11 que propõe a substituição da pergunta “Como são possíveis os juízos sintéticos a *priori*?” pela pergunta: “Por que é necessário acreditar nesta classe de juízos?”. É necessário reconhecer o valor dos “artigos de fé” para a estrutura do pensamento, seja ele teórico ou prático, da ciência ou da vida cotidiana. Nietzsche se apercebeu muito bem disso ao criticar o pensamento racional que, em sua milenar rejeição do senso comum, acreditou-se isento das armadilhas que o aprisionavam. A filosofia metafísica não percebeu que o desenvolvimento da razão serve não a necessidades teóricas da própria razão, mas a necessidades pragmáticas, vitais. Igualmente dependente da linguagem, a filosofia metafísica operou com as mesmas ilusões que sustentam o senso comum. Danto passa a citar vários destes artigos de fé do pensamento, como o conceito de substância, de átomo, de causalidade, e caminha para a conclusão do capítulo ponderando:

Em contraste com as ficções da metafísica, as da ciência são úteis. Elas contribuem para a vitalidade humana, e cada vez mais nos tornam mestres do mundo de novo, ao contrário da metafísica que é hostil à vida e a este mundo, chamando-nos a outro e melhor. A este respeito, Nietzsche endossa a ciência, desde que esta não se dê crédito por ter feito mais do que realmente alcançou. Por exemplo, a descobrir a verdade. Ela não fez isso. Por que não há nada a descobrir. (Danto, 1965, p. 75)⁷⁷

Nietzsche teria assim “endossado” a ciência por aquilo que segundo Danto ela tem de melhor que a metafísica: ser útil à vida, e não contra a vida, como a metafísica que vislumbra outro mundo em detrimento deste. Esta postura, entretanto, não legitima a ciência a avançar a uma empreitada que ela mesma não pode cumprir, como o da descoberta da verdade. Danto encerra o capítulo ponderando algumas questões que a postura analítico-pragmática da filosofia de Nietzsche suscita:

⁷⁷ *Tradução nossa.* No original: “In contrast with the fictions of metaphysics, those of science are useful. They contribute to human vitality and increasingly make us masters over the world-again unlike metaphysics, which is hostile to life and this world, beckoning us on to another and better one. In this regard, Nietzsche endorses science, as long as it does not credit itself with having done more than it has actually achieved. For example, discovering the truth. It has not done that. For there is none to discover”. (Danto, 1965, p. 75)

Como podemos entender uma teoria quando a própria estrutura do nosso entendimento é posta em causa pela teoria que somos convidados a compreender? Será que não derivam do fato que tinha entendido em tudo que tinha entendido isso? Porque os conceitos por meio dos quais tinham alcançado entendimento eram apenas os errados? Se nos pedem para compreender de uma nova maneira, como é que vamos entender este novo pedido? (Danto, 1965, p. 81)⁷⁸

Essas perguntas justificariam o título de predecessor da filosofia analítica atribuído a Nietzsche por Danto, já que segundo ele a filosofia nietzscheana permite formulá-las, mas não respondê-las.

Das interpretações apresentadas até aqui, a pragmática tem particularmente ecoado nos dias de hoje. Em parte porque suas discussões e interlocutores patrocinaram a própria agenda filosófica do séc. XX, como é o caso de Rorty, e em parte pela vasta produção da crítica nietzscheana em solo anglo-saxão. Nem tanto à interpretação de Danto, mas às raízes que ela acabou por lançar, ou melhor, às conclusões que dela atualmente se tem extraído guardamos algumas reservas, que serão pontuadas na seção 1 do capítulo 3.

Por ora basta dizer que, embora possa-se afirmar com Danto que Nietzsche opera com um critério pragmático (e não correspondencial) de “verdade”, é preciso ter muito cuidado com o que “pragmático” pode significar no contexto da filosofia nietzscheana, para não incorreremos numa vertente simples de utilitarismo, pois como Nietzsche diz na conclusão de FW/GC 354, aforismo crucial para a maioria dos intérpretes que filiam Nietzsche à causa pragmática, a “utilidade” pode ser a fatídica estupidez em função da qual um dia venhamos a perecer, algo que discutiremos oportunamente no último capítulo.

Seria difícil dimensionar a influência dos quatro intérpretes apresentados para a interpretação do perspectivismo. Isso porque seus objetivos, embora também deem conta disto, ultrapassam em muito um projeto de elucidação de aspectos interpretativos pontuais da filosofia de Nietzsche, como o perspectivismo. Como vimos p. ex. no caso de Heidegger e Danto, sua interpretação almejava a própria validação do pensamento de Nietzsche como

⁷⁸ *Tradução nossa.* No original: “How are we to understand a theory when the structure of our understanding is itself called into question by the theory we are asked to understand? Would it not follow from the fact that we had understood it at all that we had misunderstood it? Because the concepts by means of which we had achieved understanding were just the wrong ones? If we are asked to understand in a new way, how are we to understand this new request?” (Danto, 1965, p. 81)

filosofia, sem a qual nenhuma discussão pormenorizada sobre qualquer de seus temas faria sentido, ou mesmo seria possível.

Nessa mesma direção atuam ainda vários outros grandes intérpretes como Löwith, Jaspers, Kaufmann, Schlechta e Fink cuja rápida menção aqui só não é mais injusta e arbitrária pelo interesse específico da tese. Esses grandes intérpretes cumpriram com sobeja a tarefa de inserir Nietzsche na tradição canônica da filosofia e ainda tiveram fôlego suficiente para instituir as principais linhas de interpretação de sua filosofia, que só a partir daí puderam almejar ao nível de aprofundamento e especialização que a pesquisa atual vem perseguindo.

No caso do perspectivismo, como é possível notar pela análise das bibliografias relacionadas a ele a partir da década de 1960, percebe-se que tal nível de aprofundamento e especialização só começa a ocorrer efetivamente a partir da década de 1980, muito por influência das obras de Friedrich Kaulbach (1912-1992) *Nietzsche idee einer Experimentalphilosophie* (1980), e dez anos depois *Philosophie des Perspektivismus* (1990). Por certo que interpretações como as de Vaihinger, Heidegger, Granier e Danto já estabelecem diretivas gerais à compreensão do perspectivismo, entretanto, somente a partir da década de 1980 ele passa a ser tratado no “primeiro plano” de preocupações, não mais “à luz” de algum outro tema (como no caso de Heidegger, que pensa o perspectivismo à esteira da inversão do platonismo, do fim da metafísica etc.), e sim levando em conta seus próprios interesses, precedentes, problemáticas e interlocutores.

Essa constatação não coloca as grandes interpretações que elencamos anteriormente numa posição menos importante, mas certamente numa menos específica. Além disso, ela nos situa no curso de uma ampla tradição, pois qualquer interpretação que venha a se constituir atualmente sobre o perspectivismo precisa considerar tanto as diretivas gerais estabelecidas pelos grandes intérpretes, quanto o seu tratamento específico patrocinado pela literatura mais recente.

No que concerne às interpretações mais recentes que tratam da especificidade do perspectivismo, a própria caracterização da obra de Kaulbach como marco teórico já deixa entrever parte de nossa posição. Não devemos nos esquecer, contudo, que entre as grandes interpretações que desaguam na década de 1960 e a pesquisa especializada no

perspectivismo desenvolvida a partir de 1980, uma expoente leitura redefine os rumos da *Nietzsche-Forschung*, qual seja, a decisiva (re)interpretação da vontade de poder empreendida por Müller-Lauter⁷⁹, que orientará não só o nosso posicionamento em relação às grandes interpretações, como a caracterização da vontade de poder que dará sustentação ao nosso argumento. Objetivamente, nossa interpretação do perspectivismo recobra o percurso estabelecido por Vaihinger, contrapõe-se com Müller-Lauter à interpretação de Heidegger, coteja elementos das interpretações de Granier e Danto e, a partir disso, segue a trilha deixada por Kaulbach, assunto da próxima seção.

2.5 Perspectivismo e filosofia experimental

Em *Perspektiven des Perspektivismus* (1992), um “Gedankenschrift” *in memoriam* a Kaulbach, Volker Gerhardt (1944-) comenta que o debate filosófico acerca do perspectivismo está apenas no começo, e que, em língua alemã, ele é indissociável do nome de Kaulbach.

Numa rápida descrição da trajetória filosófica de seu mestre, Gerhardt (1992) relembra que desde cedo Kaulbach se ocupou com o “ponto de vista da ligação” (*Standortbindung*) entre conhecimento e ação, o que se pode notar p. ex. em *Philosophie der Beschreibung* (1968) que empreende uma análise das filosofias teóricas e práticas de Aristóteles, Leibniz, Hegel e Kant, visando compreender o “ponto de partida” (*Ausgangsposition*) da universal pretensão humana por verdade e legalidade.

Na verdade, tanto o interesse pela intersecção entre os domínios teórico e prático quanto o seu quadro de interlocutores, em especial Kant, definem o próprio ponto de vista que orienta as obras de Kaulbach, inclusive aquelas dedicadas a Nietzsche e ao perspectivismo, como *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie* (1980) e *Philosophie des Perspektivismus* (1990). Sob esse ponto de vista, na primeira dessas obras, Kaulbach

⁷⁹ Referimo-nos especialmente a *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (1971) e *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht* (1974).

(1980) avalia que a linguagem de Nietzsche envereda por caminhos estranhos ao do pensamento metódico.

Essa particularidade do pensamento de Nietzsche, entretanto, não significa uma “renúncia a um filosofar sério” (*Verzicht auf ernsthaftes Philosophieren*), tampouco conduz a uma “arbitrariedade mental” (*gedankliche Willkür*). Pelo contrário, neste (contra)procedimento reside justamente o elemento distintivo de sua filosofia, uma *filosofia experimental* que para constituir-se como tal avalia, contrasta, põe à prova, “experimenta”, certos métodos do pensamento filosófico, especialmente os modernos:

É minha intenção demonstrar que os conteúdos da metafísica de Nietzsche são adequados a seu método experimental e a ele pertencem [a tradição que remonta a Descartes e Kant, RBDV]. No sentido amplo, esta asserção exprime que esse método experimental acolhe em si tanto as características da filosofia crítica quanto da dialética, e estas devem permitir perceber o quanto a primeira se distancia da segunda. (Kaulbach, 1980, p. IX)⁸⁰.

A metafísica de Nietzsche “acolhe” (*aufnehmen*) tanto características da filosofia crítica, quanto da filosofia dialética; na verdade não só delas, mas ainda da “abordagem metódica” (*methodischer Ansatz*) de Descartes⁸¹ e do “modelo monadológico” de Leibniz, apenas para citar aqueles que recebem mais destaque em sua investigação⁸². No contexto da filosofia experimental, porém, tal “acolhimento” possui um significado bastante específico: como esclarece Kaulbach (1980), o experimento fundamental de Nietzsche consiste em avaliar o “para quê” (*Wozu?*) do pensar e do agir sob o ponto de vista (*Standpunkt*) da vida, procedimento que segundo o intérprete deixa transparecer sua herança kantiana⁸³, na medida em que reitera a primazia da razão prática sobre a razão teórica.

⁸⁰ Tradução nossa. No original: “Es ist meine Absicht, den Nachweis zu führen, daß die “Inhalte” der Metaphysik Nietzsches seiner Experimentalmethode angemessen sind und zu ihr gehören. Die weite Behauptung lautet, daß diese Experimentalmethode Züge der kritischen wie der dialektischen Philosophie ebenso in sich aufnimmt und sie wirksam werden läßt, wie sie sich von dieser distanziert” (Kaulbach, 1980, p. IX).

⁸¹ Cf.: Kaulbach (1980, p. 90): “Das Konzept Nietzsches von der philosophischen Methode, welches er in Auseinandersetzung mit Descartes festlegt, macht auch von den in der „Dialektik“ seit Kant gewonnenen Möglichkeiten der Kritik und Entlarvung Gebrauch. Es ist von Bedeutung, auf die Stellung zu achten, die Nietzsche der durch die Methoden der Kritik und Entlarvung bestimmten Tradition gegenüber einnimmt”.

⁸² No que concerne a Leibniz, p. ex., segundo Kaulbach (1980) Nietzsche encontra em sua teoria das mônadas o modelo que necessitava para fazer um apelo filosófico ao corpo e a terra, colocando os afetos e os quanta de vontade, sendo que “cada quanta é o estado de um pensamento e vontade, que corresponde a uma perspectiva de mundo” (Kaulbach, 1980, p. XI), na linha de frente de sua filosofia, rejeitando assim a assertiva idealista de que todo ser vivo obedece aos ditames da consciência racional.

⁸³ E o interesse do próprio Kaulbach na intersecção entre os domínios teórico e prático.

Pode-se dizer, portanto, que a filosofia experimental de Nietzsche se constrói *com e contra* o “conteúdo” (alguns métodos da filosofia moderna), e a “forma” (a primazia kantiana da razão prática sobre a teórica) do pensamento moderno, o que faz dela a insígnia de uma tensão: Nietzsche seria uma espécie de “moderno anti-moderno”, o pensador que faz a experiência radical dos limites do pensar na modernidade. Assim, além do registro amplo que envolve a intersecção entre os domínios teórico e prático e todo um quadro de referenciais, a interpretação de Kaulbach sobre Nietzsche e seu perspectivismo ainda é balizada pela ideia de uma tensão entre a sua “metafísica” e o programa teórico da modernidade⁸⁴. A partir desses pressupostos podemos nos acercar da interpretação do perspectivismo por Kaulbach.

Em sua marcha obstinada por controle, rememora Kaulbach (1990), a tradição metafísica identificou o “pensável” ao “existente”, instituindo uma verdade unilateral que

⁸⁴ A importância do perspectivismo na tensão entre Nietzsche e os modernos é reconhecida por Kaulbach já em *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, cujo capítulo II é dedicado a discutir “O caráter perspectivístico da realidade e o método do uso das perspectivas” (*Der perspektivische Charakter der Wirklichkeit und die Methode des perspektivengebrauchs*). A premissa maior de Kaulbach (1980) nesse capítulo diz que em Nietzsche o mundo é o resultado (*Ergebnis*) do esboço criativo (*schaffenden Entwerfens*) de perspectivas de mundo que orientam o pensar e o agir. Dentre as premissas menores interessa-nos destacar duas: i) o vínculo da ideia do mundo como criação em Nietzsche com as filosofias de Hegel e Kant; ii) a análise do niilismo e do eterno retorno sob a ótica desta filosofia da criação, cujo interesse é mostrar como a própria filosofia de Nietzsche pode ser entendida realização do pressuposto do mundo como criação (caracterizando p. ex. o niilismo como uma condição de desilusão ou ausência de sentido). Se compararmos esse argumento apenas aos títulos dos três capítulos de *Philosophie des Perspektivismus* (1990), – i) “O perspectivismo transcendental de Kant”, ii) “O perspectivismo de Hegel”, e iii) “O perspectivismo como autoconhecimento da autarquia dos sentidos por Nietzsche –, perceberemos que tanto a “intenção” (*Absicht*) do intérprete quanto o seu quadro de referenciais teóricos permanece pouco alterado. Gerhardt (1992) esclarece que na obra de 1990 a intenção de Kaulbach foi reconstituir as “figuras fundamentais do pensamento” (*grundlegenden Denkfiguren*) perspectivista, reconstituição que, segundo avaliamos, amplia e aprofunda alguns elementos desenvolvidos no capítulo de 1980. Gerhardt (1992) acrescenta ainda que Kaulbach planejava redigir um segundo volume para *Philosophie des Perspektivismus*, no qual trataria do desenvolvimento sistemático do princípio do pensamento (*Denkansatz*) do perspectivismo, o que não foi possível dada a sua morte em maio de 1992. Vale frisar que, ainda que se constitua como uma interpretação “global” do pensamento Nietzsche, o objeto de análise de *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie* é “somente” a filosofia de Nietzsche, ao passo que *Philosophie des Perspektivismus* é uma obra temática sobre o perspectivismo, em que Nietzsche aparece como uma das frentes de interesse. Como nosso interesse recai sobre o perspectivismo de Nietzsche, e não o de Hegel ou Kant, ainda que reconheçamos tanto a sua importância para a compreensão do perspectivismo de Nietzsche quanto para a interpretação de Kaulbach, focaremos nossa investigação no capítulo sobre Nietzsche da obra de 1990, que leremos à luz do capítulo sobre o perspectivismo na obra de 1980. Com isso poderemos compreender, mesmo que brevemente, as conexões do perspectivismo de Nietzsche com o perspectivismo de Hegel e Kant, e ainda a sua especificidade.

submete a natureza à razão para torná-la compreensível, “reconhecível” (*erkennbar*)⁸⁵. Com o advento da modernidade, cujo programa teórico é indissociável da investigação sobre a origem, o limite e as possibilidades do conhecimento⁸⁶, desencadeia-se um processo que culminará com a autocrítica da razão, que colocará em xeque a obsoleta unilateralidade da verdade metafísica em prol de um pensamento plural, uma filosofia perspectivista:

Uma filosofia perspectivista consiste na ideia de que uma perspectiva que interpreta o mundo dessa maneira não deve ser justificada como possuindo um verdadeiro objeto, uma vez que ela não chega a nenhum testemunho objetivo,

⁸⁵ Neste sentido, Cf.: “Der Philosoph der Vernunft hat seinen Stand auf dem Boden des >ich denke< bzw. >ich will< genommen und beansprucht von ihm aus für seine Ich-vernunft, daß sie Herrin des Leibes und seiner Vermögen ist und diese auf ihre Seite zu ziehen vermag. In der Perspektive dieses Standpunktes versteht sich Vernunft als das Vermögen, welches dem Leib an Einsicht überlegen ist, aber seiner Kräfte bedarf, um sich verwirklichen zu können: in dieser Perspektive kommt der Gedanke der List der Vernunft auf, welche die einsichtslosen Leidenschaften aufgrund ihrer Überlegenheit an Einsicht für sich arbeiten läßt. Die Einnahme der Stellung, die der idealistische Philosoph seinem Leib gegenüber behauptet, indem er diesen der reinen Vernunft unterordnet, deklariert Nietzsche als lebensfeindlich, als Zeichen der Verachtung des Leibes. In dieser Perspektive wird der Leib als unvernünftig und unfähig zu eigener Einsicht, zum Erkennen, Wollen, Schaffen von Weltperspektiven gedeutet. Nur der reinen Vernunft wird die Fähigkeit zugebilligt, dem Menschen eine Welt zu verschaffen, in deren Perspektive er Erfüllung seiner Sinnerwartung zu finden vermag”. (Kaulbach, 1990, p. 295)

⁸⁶ Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: ERKENNTNISTHEORIE, Erkenntnislehre, Erkenntniskritik. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 5734 (vgl. HWPh Bd. 2, S. 684): “Die erkenntnistheoretische Fragestellung am Beginn der Neuzeit bricht in dem Moment auf, als es gelingt, sich der Naturerkenntnis so zu bemächtigen, daß jede dem Wissen heterogene normative Instanz als Entmündigung des Menschen erscheinen muß (J. KEPLER, G. GALILEI, I. NEWTON, P. GASSENDI, R. BOYLE, F. BACON). Die notwendige Selbstvergewisserung des menschlichen Erkennens wird als Aufgabe in klassischer Weise von R. DESCARTES formuliert, auf den sich alle folgende E. mehr oder minder ausdrücklich bezieht: Weil nur noch die menschliche Gewißheit als Instanz aller Erkenntnis akzeptiert werden kann, wird das Ich-Denke die Grundlage (das ausgezeichnete «Subjectum») als «fundamentum inconcussum» alles wissenschaftlichen Wissens. Dem entspricht die Reduktion aller bezweifelbaren objektiven Erkenntnis. Weil jede Erkenntnis von Gegenständen («Objekten») nur gewiß sein kann, wenn ihre Gewißheit vom intuitiv gewissen Ich-Denke her «deduziert» wird, entsteht zwischen dem Erkennen und seinem Gegenstand «eine sie schlechthin scheidende Grenze», die es als notwendig erscheinen läßt, sich vor dem Erkennen über das Erkennen als Werkzeug und Mittel zu verständigen. Das so entstandene «Subjekt-Objekt-Problem» als fundamentale Frage der Philosophie überhaupt bestimmt alle folgenden erkenntnistheoretischen Untersuchungen bei J. LOCKE, dessen «Essay concerning human understanding» (1690) meist als erster Traktat der E. betrachtet wird, sowie bei G. BERKELEY, D. HUME, G. W. LEIBNIZ u.a. Auch die Auffassung der Metaphysik in der Leibniz-Wolffschen Schule steht in dieser Kontinuität, so wenn A. G. BAUMGARTEN die Metaphysik als «scientia primorum in humana cognitione principiorum» bestimmt. Dagegen bleibt die «gnoseologia» nach scholastischer Tradition eine gegenständliche «scientia cognitionis in genere», die in Analogie zur Logik (als «Logica latiori significatu») die Lenkung des Denkens durch Regeln zum Inhalt hat. Durch die Philosophie KANTS kommt die E. (häufig als «Erkenntniskritik» bezeichnet) auf eine neue Problemebene. Die «Kritik der reinen Vernunft» prüft den Anspruch metaphysischer Erkenntnisse, die unabhängig von aller Erfahrung gelten sollen. Dazu ist eine transzendente Erkenntnis «unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll» notwendig. E. als Erkenntniskritik wird zur Frage nach den Regeln a priori, den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der Gegenstände und damit zugleich der Gegenstände der Erkenntnis. E. als Frage nach der «quaestio iuris» des Erkennens kann nur in einer Theorie dieser apriorischen, Erkenntnis und Gegenstand erst ermöglichenden Synthesisleistung bestehen. Während das erste Motiv der Kantschen E. die Frage nach der Möglichkeit der

teórico, sobre o mundo; ela deve atestar, muito mais, seu sentido de verdade, na medida em que coloca o sujeito na situação de transferir-se para o mundo, que lhe oferece um sentido de acordo com sua posição em relação ao ser. Quando o perspectivismo representa a ideia de uma verdade do sentido, a qual adequa uma perspectiva a uma tomada de posição singular em relação ao ser, então ele se volta contra a exigência de uma verdade justificada em si mesma, universalmente válida: ele aparece muito mais como o reconhecimento de uma verdade para mim. (Kaulbach, 1990, p. IX)⁸⁷

A filosofia perspectivista, corolário do projeto de autocrítica da razão, alarga os horizontes de possibilidade do pensar e agir humanos, rechaçando a exigência de uma verdade universalmente válida, “testemunho” objetivo do real, em prol de uma verdade do sentido (*Sinnwahrheit*), articulada no universo perspectivístico do(s) sujeito(s) e suas relações⁸⁸.

Isso não significa que a razão deva ser expatriada do pensamento; pelo contrário, o poder da razão precisa ser considerado na geração e construção de sentido das perspectivas, porém numa distância crítica em que seus limites sejam observados. A filosofia perspectivista, portanto, não se constitui como uma simples investida contra a razão ou uma espécie irracionalismo, e sim como uma renúncia à ditadura unilateral do sentido instituída pela razão na metafísica clássica.

Kant, com sua crítica às pretensões absolutas do pensamento dogmático, deu um passo significativo rumo a filosofia perspectivista, ao demonstrar, como sintetiza Kaulbach

Metaphysik ist, kann man J. G. FICHTE'S Frage: «Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d.h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich» als Ausweitung der transzendentalen Fragestellung auf wissenschaftliches Wissen überhaupt verstehen. Demgegenüber lehnt G. W. F. HEGEL die erkenntnistheoretische Problemstellung im Ansatz ab und wird mit seiner Forderung nach einem Mißtrauen gegenüber dem unkritisch angesetzten Erkenntnisbegriff der E. Vorläufer für manche moderne Ablehnung der erkenntnistheoretischen Fragestellung: «Sie setzt nämlich Vorstellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute auf einer Seite stehe und das Erkennen auf der andern Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles»”.

⁸⁷ *Tradução nossa*. No original: “Perspektivistische Philosophie besteht auf dem Gedanken, dass eine weltinterpretierende Perspektive dieser Art nicht als objektwahr zu erweisen ist, da es ihr nicht auf theoretische, objektive Aussagen über die Welt ankommt; vielmehr ist ihr Sinnwahrheit zu bescheinigen, da sie das Subjekt in den Stand setzt, sich in eine Welt zu versetzen, die ihm einen seiner Stellung zum Sein angemessenen Sinn bietet. Wenn der Perspektivismus den Gedanken der Sinnwahrheit vertritt, die einer Perspektive für je ein charakteristisches Stellungsnehmen zum Sein eignet, dann wendet er sich gegen den Anspruch auf eine allgemein geltende, beweisende Wahrheit an sich: vielmehr tritt er für die Anerkennung einer Wahrheit je für mich ein”. (Kaulbach, 1990, p. IX)

⁸⁸ Cf. Kaulbach (1990, p. VIII): “Einer Perspektive wird “Wahrheit” für das Subjekt zugesprochen werden, wenn sie es vermag, ihm eine Welt zu verschaffen, in der er eine dem Charakter seiner Stellung zum Sein und seiner Sinnerwartung gemässe Sinngebung erkennen kann”.

(1990, p. 211) pensando nos postulados do pensamento empírico em geral⁸⁹, que “postulados são reivindicações e exigências para interpretar nosso mundo de um modo determinado [...]”, portanto:

A um juízo metafísico como este pode ser concedido unicamente o lugar central de uma perspectiva, de um pensamento-guia, de uma visão-guia, isto é, de uma forma/um jeito sobre o modo como esse ‘objeto’ deve ser pensado e dito. (Kaulbach, 1990, p. 211)⁹⁰

Nossas afirmações filosóficas (*philosophischen Sätzen*), nossas “proposições” para usar um termo da lógica, não se referem a objetos, mas aos tipos de pensamento que deles podemos ter. Nós tratamos os objetos “como se” os conhecêssemos, quando na verdade apenas temos acesso ao conjunto de significados da linguagem, e não ao real objetivo.

O perspectivismo de Kant toma a forma de uma metafísica do sentido, que se realiza por meio não de um impulso ao conhecimento (*Erkenntnistrieb*), no sentido de um impulso ao conhecimento objetivo, mas de uma tarefa de autoconhecimento, que se circunscreve numa hermenêutica crítica das proposições sobre o mundo. Nesse sentido, acrescenta o comentador, a razão perspectiva não é dependente do conhecimento objetivo das coisas, pelo contrário, ela é autossuficiente e autárquica, o que também não significa que ela estabeleça uma relação de confronto com o mundo objetivo das coisas, e sim que ela cria uma perspectiva dele que se adequa de modo plausível à expectativa do agente e pensante em seu sentido de verdade, portanto:

Nisso se reconhece que o perspectivismo em Kant deixa-se entender como programa de libertação da reivindicação dogmática do saber global objetivo e [como programa] da liberdade para uma interpretação global autárquica, própria à razão, razão esta que não depende de validação por parte do objeto-mundo. Ela pode por si mesma satisfazer a necessidade de significado. Mediante o conhecimento da perspectiva de um mundo, no qual encontro um sentido para as minhas ações, a razão perspectivista me concede uma *orientação* sobre o mundo (Kaulbach, 1990, p. 214)⁹¹.

⁸⁹ Cf. Kant, 2008, pp. 238 ss.

⁹⁰ *Tradução nossa*. No original: “Postulate sind Forderungen und Aufforderungen, unsere Welt in einer bestimmten Art zu deuten. [...] Einen metaphysischen Urteil wie diesem ist allein der Stellenwert einer Perspektive, einer Denk- und Sehanleitung, d.h. einer Art und Weise über die Art zuzubilligen, wie diesen "Gegenstand" gedacht und gesprochen werden sollte”. (Kaulbach, 1990, p. 211)

⁹¹ *Tradução nossa*. No original: “Daran wird erkennbar, dass sich der Perspektivismus bei Kant als Programm der Befreiung vom dogmatischen Anspruch objektiven Weltwissens und der Freiheit zur autarken, vernunft-eigenen Weltdeutung verstehen lässt, bei welcher Vernunft nicht auf Bestätigung von seiten der Objektwelt angewiesen ist. Sie vermag ganz auf sich selbst gestellt die Notwendigkeit der Sinnerfüllung zu sichern. Durch Erkenntnis der Perspektive einer Welt, in welcher ich Sinn für mein Handeln zu finden vermag,

Na contramão do dogmatismo, Kant estabelece que a necessidade de sentido pode ser respondida por um perspectivismo cuja interpretação do mundo fornece uma orientação ao pensar e agir humanos. Ocorre que, em Kant, a razão não só é quem responde à necessidade de sentido, como é ela quem pergunta por ela, ou seja, a necessidade de sentido é uma necessidade universal da razão pura, logo: “O status (*Stand*) da reflexão filosófica e sua perspectiva deve ser superior ao projeto de mundo do pensante e agente: ele deve ser maior do que isso” (Kaulbach, 1990, p. 213)⁹².

É neste ponto que, segundo Kaulbach (1990), o perspectivismo de Nietzsche se distancia especialmente do de Kant, pois “Nietzsche não tem em vista uma necessidade geral da razão pura do “eu penso”, mas a vida individual e a perspectiva de interpretação de mundo de cada homem, decididas por ele, é a sua filosofia” (Kaulbach, 1990, p. 216)⁹³. Para a filosofia experimental de Nietzsche, a necessidade do pensar é recolhida (*erfassen*) pela transformação histórica, por isso não se trata de uma necessidade universal da razão e sim de uma necessidade histórica do vivente, que enseja não um *Stand* “superior ao mundo do agente e pensante”, mas justamente um *Stand* intrínseco a ele, histórico.

Na verdade, o deslocamento da necessidade universal da razão para a necessidade histórica do sujeito é um dos elementos distintivos do segundo movimento da filosofia perspectivista, representado por Hegel. Numa revisão crítica do pensamento kantiano, o filósofo da *Fenomenologia do Espírito* chama a atenção para a “situação histórico-dialética” do sujeito⁹⁴. Como explica Vaz (1992, pp. 10-11):

gewährt mir perspektivische Vernunft auch eine *Orientierung* in der Welt”. (Kaulbach, 1990, p. 214)

⁹² *Tradução nossa*. No original: “Der Stand der philosophischen Reflexion und seine Perspektive muss daher dem des Weltentwurfes der Denkenden und Handelnden selbst überlegen sein: er muss höher liegen als dieser”. (Kaulbach, 1990, p. 213)

⁹³ *Tradução nossa*. No original: “Bei Nietzsche ist nicht ein allgemeines Bedürfnis der reinen Vernunft des “Ich denke” im Blick, sondern jeweils das Leben des individuellen Menschen, und die Perspektive der Weltdeutung, zu der er sich entscheiden hat, ist seine Philosophie”. (Kaulbach, 1990, p. 216)

⁹⁴ Cf., p. ex.: Hegel (1992, p. 30 18): “A substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tomar-se-outro. Como sujeito, é a negatividade pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como

Na *Fenomenologia*, Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é o mundo sem história da mecânica newtoniana e é acolhido pelo sujeito ao qual “aparece” nas formas acabadas das categorias do Entendimento, é apenas momento de um processo ou de uma gênese que começa com a “aparicação” do sujeito a si mesmo no simples “aqui” e “agora” da *certeza sensível* (primeiro capítulo da *Fenomenologia*), aparição que mostra a dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. A partir daí, o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito – para o seu saber – a condição de *fenômeno* que Kant cingira à esfera do objeto.

A filosofia de Hegel, sob a ótica de Kaulbach (1980) uma “metacrítica da crítica do conhecimento”, logrou dissolver a “verdade do objeto”, patrocinada por Kant, na certeza que ele procura, face às necessidades históricas, fixar. Hegel transfere assim o “coração do sujeito”, no sistema kantiano circunscrito ao domínio do objeto, para o saber do próprio sujeito, por conseguinte:

Uma nova dimensão da necessidade é vislumbrada: aquela em que ocorre o desenvolvimento histórico do espírito objetivo. A necessidade também pertence ao horizonte desta história, que o sujeito segue, se ele escolhe a perspectiva de mundo adequada a ele. Visto deste modo, a necessidade de sentido (*Sinnotwendigkeit*) do espírito objetivo é atribuída ao seu desenvolvimento histórico. (Kaulbach, 1990, p. 138)⁹⁵

A partir de Hegel a necessidade de sentido do espírito objetivo passa a ser considerada historicamente. A “ascensão do espírito” (*Aufstieg des Geistes*), descreve Hegel, corresponde à história da experiência da consciência que se desenvolve num movimento dialético de conflito entre situações no decorrer das “fases históricas” (*geschichtliche Stufen*). Assim, a história da ascensão (*Geschichte des Aufstiegs*) é a história da superação de perspectivas de mundo (*Überwindung von Weltperspektiven*), que vão se (re)constituindo progressivamente rumo ao Absoluto⁹⁶.

princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”.

⁹⁵ *Tradução nossa*. No original: “Eine neue Dimension der Notwendigkeit tritt dabei in den Blick: diejenige, in der sich die geschichtliche Entfaltung des objektiven Geistes ereignet. Dem horizont dieser Geschichte gehört auch die Notwendigkeit an, welcher das Subjekt folgt, wenn es seine ihm angemessene Weltperspektive wählt. Von hier aus gesehen ist die Sinnotwendigkeit der Dimension des objektiven Geistes und seiner geschichtlichen Entfaltung zuzuweisen”. (Kaulbach, 1990, p. 138)

⁹⁶ Neste sentido, Cf.: “A experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito. Seus momentos se apresentam assim nessa determinidade peculiar, de não serem momentos abstratos ou puros, mas sim, tais como são para a consciência ou como a mesma aparece em sua relação para com eles; por isso

Nietzsche está de acordo com Hegel quanto ao entendimento de que a “superação por dominação” das perspectivas de mundo é o próprio “combustível” da história. Ocorre que, e nisto reside o grande ponto de discordância, para Nietzsche não se trata de uma história da ascensão, tampouco da ascensão do Espírito. Em primeiro lugar porque a ideia de ascensão, sob a ótica de Nietzsche, não passa de uma teleologia travestida, que tem em mira a justificação de Deus na História, como se lê na *Filosofia da História*:

A História Universal é o processo desse desenvolvimento e do devir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodicéia, a justificação de Deus na História. Só a percepção disso pode reconciliar a História Universal com a realidade: a certeza de que aquilo que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é necessariamente a Sua obra (Hegel, 1999, p. 373).

Para Nietzsche, “aquilo que aconteceu e acontece todos os dias” não deve ser entendido no registro de uma teodiceia ou de uma reconciliação entre a história universal e a realidade; o acontecer segue apenas o fluxo inexorável da vontade de poder e seus jogos de dominação, por isso:

Ao contrário do que hoje se crê, a humanidade não representa uma evolução para algo de melhor, de mais forte ou de mais elevado. O “progresso” é simplesmente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa. O europeu de hoje vale bem menos do que o europeu do Renascimento; desenvolvimento contínuo não é forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se (Nietzsche, 1997, p. 17).

Em segundo lugar, mais do que a ascensão, o que está em jogo na discordância de Nietzsche com Hegel é a noção capital do Espírito que se desdobra na história. Como explica o comentador:

Nietzsche vê a fonte dessa dinâmica não na consciência ou no “espírito” que está por trás dela (*dem hinter ihm stehenden “Geist”*), mas na representação da vontade de poder, no “Eu sou” corporal. Ela depende da posição histórica da constituição peculiar do “Eu sou” corporal, do seu ser, se uma pessoa decide por uma filosofia desta ou de outra terra. (Kaulbach, 1980, p. 85)⁹⁷

os momentos do lodo são figuras da consciência. A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto”. (Hegel, 1992, pp. 72-73)

⁹⁷ Tradução nossa. No original: “Nietzsche sieht den Quell dieser Dynamik nicht im Bewusstsein oder dem hinter ihm stehenden “Geist”, sondern in der Repräsentation des Willens zur Macht, im leiblichen “Ich bin”. Es kommt auf die einem geschichtlichen Stande eigentümliche Verfassung des leiblichen “Ich bin”, seines

Se por um lado a ideia de ascensão e progresso é uma espécie de teleologia travestida, por outro o espírito hegeliano aparece como uma reedição do velho atomismo metafísico, que como veremos prescreve com a morte de Deus. Ao invés da hegeliana “história dialética das experiências da consciência” (Kaulbach, 1980, p. 82), Nietzsche pensa numa história das representações da vontade de poder, que se constitui no *Stand* (histórico e fisiopsicológico) do vivente, do “eu sou corporal”, inaugurando assim o terceiro movimento da filosofia perspectivista, que possui duas tarefas principais:

Nietzsche encarrega-se de duas tarefas principais de sua filosofia perspectivista em seu ato de pensar (*Denk-handeln*). A primeira diz respeito ao estudo das condições de possibilidade do “conhecer” filosófico. No foco de seu campo de pensamento está o tema da perspectiva e da verdade, no qual se trata do sentido da verdade. No âmbito desta tarefa a crítica da interpretação das declarações filosóficas tem o seu lugar. No cumprimento dessa tarefa, a atenção é dirigida aos atos básicos do pensamento através dos quais cada filosofia ganha forma. Com tais atos de pensamento Nietzsche tem em vista: a tomada de posição do dizer-sim (*Ja-sagen*) ao sentido, o projeto de pensamento de cada perspectiva de mundo, as experiências com perspectivas e a tomada de decisão para uma devida perspectiva. Mas, sobretudo, a ação fundamental de se posicionar no mundo, de tomar posição em relação ao ser deve ser levada em consideração (*gegenüber der Aufmerksamkeit*). A categoria de “posição” e adaptação ao Ser encontra-se em Nietzsche também na seguinte metáfora: “O ousado navegador ‘homem’ teve de aprender mil maneiras dispor as velas, senão logo teria passado, o mar o teria engolido” (FW, 318). A segunda tarefa que o filósofo cumpre, com base em sua própria experiência com perspectivas de mundo, para uma determinada decisão de cujo sentido de verdade ele mesmo está convencido como indivíduo, assim como as pessoas de seu tempo e de seu futuro. O filósofo assume, como vimos, o papel de “mestre do ideal”, como denomina Kant. Nietzsche serve-se, quando ele cumpre esta tarefa, da máscara de Zarathustra, que se denomina o “mestre e porta-voz” da perspectiva do eterno retorno. (Kaulbach, 1990, p. 217)⁹⁸

Seins an, ob sich ein Mensch etwa für eine irdisch diesseitige oder eine unirdisch jenseitige Philosophie entscheidet”. (Kaulbach, 1980, p. 85)

⁹⁸ *Tradução nossa*. No original: “Nietzsche übernimmt in seinem Denk-handeln zwei Hauptaufgaben perspektivistischer Philosophie. Die erste betrifft das Studium der Bedingungen der Möglichkeit für philosophisches “Erkennen”. Im Mittelpunkt ihres gedanklichen Feldes steht das Thema Perspektive und Wahrheit, wobei es um Sinnwahrheit geht. Im Bereich dieser Aufgabe hat auch die Kritik der Interpretation philosophischer Aussagen ihren Platz. Bei der Erfüllung dieser Aufgabe richtet sich die Aufmerksamkeit aus Grundhandlungen des Denkens, durch welche jeweils eine Philosophie Gestalt gewinnt. Als solche Handlungen des Denkens treten bei Nietzsche in den Blick: die Stellungnahme des Ja-sagens zum Sinn, der denkende Entwurf je einer Welterperspektive, das Experimentieren mit Perspektiven und das Fällen einer Entscheidung für die angemessene Perspektive. Vor allem aber ist die Grundhandlung des sich Einstellens auf die Welt, des Stellungnehmens dem Sein gegenüber die Aufmerksamkeit zu richten. Die Kategorie des “Stellens” und sich Einstellens zum Sein begegnet bei Nietzsche auch in folgender Metapher: “auf tausend Arten die Segel zu stellen, muss der kühne Schiffahrer ‘Mensch’ sich eingeübt haben, sonst wäre es gar zu schnell mit ihm vorbei, und der Ozean schlürfte ihn zu bald hinunter” (FW, 318). Die zweite Aufgabe erfüllt der Philosoph, wenn er sich selbst aufgrund experimenteller Erfahrung mit Welterperspektiven für eine

Para fins de compreensão, essas duas tarefas da filosofia perspectivista de Nietzsche até podem ser pensadas isoladamente. Procedendo assim, na primeira delas teríamos uma discussão sobre a estrutura, o funcionamento e os limites do perspectivismo enquanto um “método de pensamento”, ou o que se poderia denominar como a sua “forma”. Já na segunda, a própria perspectiva de Nietzsche, o “conteúdo” de suas vivências, a sua interpretação do mundo, seria o alvo da investigação⁹⁹. Ocorre que na filosofia de Nietzsche, cuja linguagem envereda por caminhos estranhos ao do pensamento metódico como nos alertou Kaulbach (1980), essas duas tarefas são indissociáveis, e nem poderia ser diferente.

Não se deve perder de vista que estamos tratando de uma filosofia experimental, cuja relação com o método se assemelha a de um paciente com sua dieta. Nietzsche não idealiza um método perspectivista, uma “forma” ou “modelo” independente para servir-se dele se e quando julgar necessário; o “método”, a “forma” perspectivista se configura no vivenciar do próprio “conteúdo” do experimento, que não se tem, mas que se é.

A filosofia de Nietzsche não emprega o método do perspectivismo, ela o conjuga, o encarna. Na verdade, sequer há sentido em tal diferenciação entre “forma” e “conteúdo” sob a ótica da filosofia experimental, na medida em que para o “eu sou corporal” o experimento é o próprio “é”, ou, dito de modo inverso, se “é” experimentando, por isso:

Aos olhos do perspectivismo uma filosofia não deve ser entendida como um sistema objetivo de conceitos válidos, tal como uma teoria matemática; em vez disso, ela traz em si a posição de um pensador individual em relação ao ser em discussão. (Kaulbach, 1990, p. 218)¹⁰⁰

bestimmte entscheiden hat, von deren Sinnwahrheit er für sich selbst als Individuum wie auch für den Menschen seiner Zeit und dessen Zukunft überzeugt ist. Der Philosoph übernimmt, von hier aus gesehen, die Rolle des “Lehrers im Ideal”, wie es bei Kant heisst. Nietzsche bedient sich, wenn er diese Aufgabe erfüllt, der Maske Zarathustra, der sich “Lehrer und Fürsprecher” der Perspektive der ewigen Wiederkunft nennt”. (Kaulbach, 1990, p. 217)

⁹⁹ No primeiro caso a discussão se aparentaria a uma epistemologia, como p. ex. em FW/GC 354 que discute o problema da consciência, ao passo que no segundo o método perspectivista seria “colocado em prática”, como p. ex. nos prefácios de 1886, revelando como a própria filosofia de Nietzsche, e aqui estamos pensando sobretudo no período da maturidade, “perspectiva”.

¹⁰⁰ *Tradução nossa*. No original: “Mit den Augen des Perspektivismus gesehen darf eine Philosophie nicht, wie etwa eine mathematische Theorie, als System objektiv geltender Begriffe verstanden werden; vielmehr bringt sich in ihr und durch sie jeweils die Stellung eines Denkerindividuums zum Sein zur Sprache”. (Kaulbach, 1990, p. 218)

Perante o perspectivismo de Nietzsche, “a” filosofia, cujo artigo definido remete ao domínio de um método objetivo que, a exemplo do matemático busca explicar leis sustentadas por evidências observacionais¹⁰¹, converte-se em *uma* filosofia, cujo pronome remete ao universo (perspectivístico) do “Eu sou corporal” do pensador, às suas vivências, ao seu estado de saúde, ou, como prefere Kaulbach (1990), à sua posição (*Stellung*)¹⁰². Segundo nos parece, a noção de *Stellung* é o ponto central da interpretação kaulbachiana do perspectivismo de Nietzsche, na medida em que remete ao próprio lugar que o pensador ocupa no curso da filosofia perspectivista.

Se Kant abre caminho para o perspectivismo com sua revolução copernicana que desarticula a objetividade dogmática da verdade metafísica circunscrevendo o conhecimento à perspectiva do sujeito¹⁰³, e, em seguida, Hegel estabelece que a marcha de desenvolvimento da consciência rumo ao Absoluto se dá no registro histórico, sobrepondo e multiplicando perspectivas, Nietzsche representa o terceiro e decisivo passo da filosofia perspectivista ao sugerir que o próprio *Stand* (estado) do “sujeito” é indissociável de sua *Stellung* (posição)¹⁰⁴. Sujeito e *Stellung* tornam-se sinônimos, pois não há como pensar o sujeito sem a *Stellung* que ele ocupa, que ele “é”. “O sujeito”, se é que ainda pode-se falar assim, é uma *Stellung* em constante atualização.

Nos termos que utilizaremos na discussão sobre a vontade de poder, o sujeito-*Stellung* corresponde a uma configuração de forças no interior do complexo de forças da vontade de poder. A rigor, portanto, como toda força, o sujeito não é, ele se atualiza, se transforma, ele perspectiva, e nesse perspectivar engendra a si e ao seu(s) mundo(s). Por conseguinte, não só o conhecimento deve regular-se pelo sujeito (Kant), que responde a um

¹⁰¹ Cf. Hegenberg, 1969, p. 13 ss.

¹⁰² Optamos por traduzir o substantivo feminino *Stellung* por “posição” e não “função” ou “colocação”, em virtude do sentido de disposição especial que remete o termo, e para ser fiel à tradução de Paulo César de Souza, que assim o traduz. Cf. p. ex. FW/GC 345 e 380.

¹⁰³ Como se lê p. ex. na primeira crítica: “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados.” (Kant, 2008, p. 19)

¹⁰⁴ Neste sentido ganha força a definição do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* apresentada na introdução, que entende o perspectivismo como uma “radicalização” das premissas anteriores no âmbito da filosofia.

determinado desdobramento da história (Hegel), mas o próprio sujeito e a sua história delineiam-se – perspectivamente – em virtude de sua posição. Em poucas palavras: o “é” é a posição; eu “sou” (e o meu mundo é) a minha perspectiva. Na economia geral do perspectivismo de Nietzsche pensada por Kaubach (1990), portanto, a *Stellung* do eu sou corporal corresponde ao ponto de vista, ao lugar mesmo “de onde” se olha.

Munido desse pressuposto, Kaubach (1990) passa a apontar como a própria filosofia nietzscheana encarna o perspectivismo em sua estrutura e procedimentos. Sendo a representação do sujeito um produto de sua *Stellung*, a filosofia, que também é uma representação, uma perspectiva, revela-se como uma “confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas [...]” (JGB/BM, 6)¹⁰⁵.

Por conseguinte, procedimentos engendrados por Nietzsche como a “dissecação psicológica”¹⁰⁶, a “inferência regressiva”¹⁰⁷ e a própria genealogia não só ganham uma proeminente justificativa, como ainda revelam-se as estratégias mais acertadas para a investigação dos tipos e/ou indivíduos que engendram filosofias, afinal, como Nietzsche mesmo diz na sequência subtraída do último aforismo: “se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira”.

Se uma filosofia passa a ser o reflexo da *Stellung* do vivente, a “filosofia da filosofia” de Nietzsche, como designa Kaubach (1990), deve reconsiderar a própria natureza do ofício do filósofo. Para descobrir o “germe vital” (*Lebenskeim*) que ancora a “planta inteira” de uma filosofia, os futuros filósofos, filósofos de filósofos, precisam investir-se das funções de psicólogo¹⁰⁸ e médico da cultura¹⁰⁹ para, a exemplo do que fazem esses últimos, serem capazes de detectar e interpretar os “sintomas de uma determinada forma de vida” (GD/CI, *Moral como Antinatureza*, 5)¹¹⁰ que aparecem nos fenômenos das filosofias, pois como diz Nietzsche em JGB/BM 23:

¹⁰⁵ Nietzsche (1999, p. 13).

¹⁰⁶ Cf. HH/MA 37.

¹⁰⁷ Cf. WA/CW, *Wir Antipoden*.

¹⁰⁸ Cf. p. ex. EH, *Por que sou um destino*, 6. (KSA 6, 370)

¹⁰⁹ KSA 7, 734.

¹¹⁰ Nietzsche (2006, p. 36). Neste sentido explica Giacoia (2005, p. 99): “A tarefa interminável da sintomatologia de Nietzsche tem o propósito de alargar o horizonte, os limiares de visibilidade e as margens de controle da consciência, de se embeber dessa sabedoria do corpo, de desvendar os seus enigmas e interpretar os seus sinais.”

Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado (Nietzsche, 1999, p. 29)

Sob a ótica do perspectivismo, o sintoma passa a ser uma espécie de “novo fato”, uma vez que o “antigo fato”, a realidade objetiva, foi descaracterizada como um mero devaneio do atomismo metafísico, uma ficção. A investigação médico-filosófica deve-se ocupar com os sintomas que vem à tona – pela linguagem – nos sistemas de pensamento, pois é a partir deles que se pode chegar ao diagnóstico da *Stellung* do autor: “A obra pode, para quem é capaz de interpretá-la, dar informações sobre a expectativa de sentido (*Sinnerwartung*) de seu criador, que ao mesmo tempo recebe e cria uma interpretação do mundo” (Kaulbach, 1990, p. 221)¹¹¹.

Uma perspectiva, uma filosofia, na medida em que decorre da posição do enunciador (*Sprechende*) com relação ao mundo, não possui um sentido isolado ou independente do próprio enunciador¹¹²; pelo contrário, ela o representa “em pessoa” (*als leibhaftige Person*). Perseguindo os sintomas que vem à tona na obra, o filósofo-psicólogo é capaz de chegar ao “estado de vida” (*Lebensverfassung*) de seu autor, e então avaliar se aquela obra é uma expressão de amor ou ódio pela vida, se sua motivação provém de um estado de abundância ou carência de forças¹¹³, revelando que por trás do “O quê?” há sempre um “Quem?”:

Por isso, ainda que corresponda “somente” à perspectiva de um sujeito, a filosofia da filosofia constitui um verdadeiro “guia” (*Anleitung*) sobre as formas de interpretação do mundo que orientam a vida, o pensamento e a ação humanas; “Nesta posição, a tarefa que o filósofo se coloca é a de desmascarar o enunciador e a interpretação do enunciado como

¹¹¹ Tradução nossa. No original: “Das Werk kann denn, der es zu deuten vermag, Aufschluss über die seines Schöpfers geben, welcher eine weltdeutende Leistung auf sich nimmt, die zugleich welterschaffend ist”. (Kaulbach, 1990, p. 221)

¹¹² O que reitera a indissociabilidade entre forma e conteúdo na filosofia experimental perspectivista.

¹¹³ Nesta direção esclarece Paschoal (2009, p. 329): “Ao genealogista – Nietzsche – não interessa, portanto, avaliar uma filosofia por suas verdades, falsidades ou então sopesar uma moral por suas normas e regras apenas. Antes, interessa a ele a filosofia, bem como a moral entendidas como sintomas da atuação de uma determinada forma de vontade de poder, de uma possível degeneração fisiológica, da qual uma filosofia e uma moral podem ser decorrências, mas, também produtoras, tornando-se também elas meios para doenças e debilidades”.

expressões de sua expectativa de sentido” (Kaulbach, 1990, p. 224)¹¹⁴. Vale frisar que além do enunciador, o trabalho de desmascaramento do filósofo-psicólogo também tem em mira o enunciado das perspectivas, pois como já nos ensinou Foucault (2005), interpretar é uma forma de violência, dominação, de onde a reiterada crítica de Nietzsche à linguagem gregária, como p. ex. em FW/GC 354, em JGB/BM 268 e outros.

Surge, porém, um problema. Como pode haver uma filosofia da filosofia, se o filósofo que a engendra é ele mesmo um sujeito com sua perspectiva? Kaulbach (1990) se apressa em tratar dessa problemática recorrendo novamente à faceta de psicólogo do novo filósofo. Numa terapêutica peculiar, o intérprete defende que a relação do filósofo-psicólogo com uma filosofia não pode ser a de um simples “interlocutor” (*Dialogpartner*), mas fundamentalmente a de um “cético” (*Skeptiker*), que desconfia do enunciado almejando desmascarar as motivações intrínsecas do enunciador.

De acordo Kaulbach (1990) tal manobra exige que o filósofo-psicólogo se situe numa posição distanciada (*distanzierten Stand*) em relação à perspectiva do outro, uma “distância cética” (*skeptischen Distanz*) em que ele é capaz de contrastar-se com ela para poder examiná-la¹¹⁵. Esse distanciamento, de si e das outras perspectivas, é uma das marcas do espírito livre, que é capaz de (re)conhecer-se e (re)conhecê-las, e então, como insígnia de sua liberdade e senhorio, de recriar-se e recriá-las, de ultrapassar-se, posto que, como faz lembrar o comentador: “[...] filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*” (JGB/BM 9)¹¹⁶.

Após ter definido o lugar de Nietzsche no curso da filosofia perspectivista, determinado as “ações fundantes” do pensamento filosófico (*Grundhandlungen*) como a categoria de *Stellung*, e discutido como a filosofia de Nietzsche encarna o perspectivismo,

¹¹⁴ Tradução nossa. No original: “In dieser Stellung stellt sich der Philosoph die Aufgabe der Entlarvung des Sprechenden und der Deutung des Gesagten als des ausdrucks für dessen Sinnerwartung”. (Kaulbach, 1990, p. 224)

¹¹⁵ Neste sentido: “Wenn der freie Geist seine Entscheidung für eine ihm angemessene Weltperspektive trifft, dann besteht sie nicht in der Festlegung auf eine der einander ausschliessenden und extremen perspektivischen Alternativen, sondern schliesst Distanz und Skepsis gegenüber jeder verengenden Festlegung ein. Sie ist zugleich Entscheidung für die Skepsis jeder entscheidung gegenüber. So zeigt sei den Zug des In-der-Mitte-Stehens. Einerseits muss sich der Lebende für seine bestimmte Deutung der Welt, mit und in der zu denken und zu handeln vermag, entscheiden: andererseits aber muss diese Entscheidung in der Intention der Offenheit gegenüber der unendlichen Vielheit der anderen Möglichkeiten getroffen werden”. (Kaulbach, 1990, p. 249)

¹¹⁶ Nietzsche, 1999, p. 15.

Kaulbach (1990) passa a investigar, sob essa ótica, alguns temas da filosofia de Nietzsche, mais precisamente dois, o eterno retorno e o niilismo, em que a intersecção entre teoria e prática, seu velho interesse, se revela mais proeminente¹¹⁷.

Embora reconheçamos o valor dessa discussão, ela não nos interessa diretamente, visto que se configura como uma espécie de investigação sobre as implicações, especialmente práticas, do perspectivismo. Grosso modo, Kaulbach (1990) tenta demonstrar que a tensão entre a apropriação e a rejeição da razão que caracteriza boa parte filosofia moderna, e que culmina na filosofia perspectivista, é um reflexo da própria situação do homem ocidental no final do milênio.

Segundo ele, foi Nietzsche quem abriu os olhos de sua geração, e das vindouras, para a situação niilista do homem moderno e para a necessidade do filósofo fazer uma experiência dela: “Esta experiência consiste na desilusão da fé do povo na tradição platônico-cristã de um “mundo real”, na razão do Ser, fundada no Ser, cujo sentido pode ser descoberto pelo homem [...]” (Kaulbach, 1990, p. 210)¹¹⁸.

¹¹⁷ Como se poderá notar pela própria ordem das seções, cujo percurso tentamos brevemente refazer, Cf.: i) Der philosophie Stand und seine Perspektive der Perspektiven: von Kant zu Nietzsche; ii) Grundhandlungen des philosophischen Denkens: die Kategorie “Stellung”; iii) Sinnwahrheit der Perspektive der ewigen Wiederkehr; iv) Welt als Thema perspektivistischer Metaphysik: die Rückwirkung der Perspektive der ewigen Wiederkehr; v) Herrschaft über Weltperspektiven: Der freie Geist; vi) Mitte und Gleichgewicht beim Gebrauch der Perskpektiven: Gerechtigkeit und grosse Leidenschaft; vii) Stufen perspektivischer Bedeutung als Stufen des Willens zur Macht: der Begriff der Macht; viii) Positive Wissenschaft und Philosophische Weltperspektive: Erkennen und Handeln; ix) Moral und Wissenschaft: Gestalten des Nihilismus; x) Schwacher und starker Nihilismus: übergang vom Psychologen zum Lehrer im Ideal; xi) Neue Stufe des Perspektivismus und Leibvernunft: Dionysische Vernunft; xii) Vom “Ausgangspunkt” des Leibes und seiner Vernunft aus; xiii) Objektwahrheit: Frage nach dem Wert der Wahrheit; xiv) Wahrheit der Perspektive der ewigen Wiederkehr; xv) Die Vorgeschichte des modernen Menschen: Die Entstehung der Vernunft und des Nihilismus.

Diese Erfahrung besteht in der Ent-täuschung des Glaubens des Menschen unserer platonisch christlichen Tradition an eine “wahre Welt”, eine Vernunft im Sein, an eine Sein gegründeten, von uns Menschen zu entdeckenden Sinn [...]. (Kaulbach, 1990, p. 210)

¹¹⁸ *Tradução nossa*. No original: “Diese Erfahrung besteht in der Ent-täuschung des Glaubens des Menschen unserer platonisch christlichen Tradition an eine “wahre Welt”, eine Vernunft im Sein, an eine Sein gegründeten, von uns Menschen zu entdeckenden Sinn [...]”. (Kaulbach, 1990, p. 210)

O niilismo institui uma situação extrema e paradoxal¹¹⁹. Se por um lado o sofrimento pela perda de sentido, o vácuo (*Vakuum*) decorrente da descrença nos velhos consolos metafísicos pode levar à insuportável (*erträglich*) perda de sentido do sofrimento (cf. GM, III, 28), por outro lado, essa perda também pode ser positiva, na medida em que liberta o homem para o autoconhecimento de sua possibilidade de criação do sentido (*Möglichkeit des Sinnschaffens*); assumir a segunda postura, “livre e independente de “doação de sentido” (*SinnGewährung*)”, seria justamente o que Kaulbach (1990) está denominando como “autarquia da razão”¹²⁰ (*Sinnautarkie*), que compõe o subtítulo do

¹¹⁹ Cf.: Kaulbach (1990, p. 322): “Der auf der Voraussetzung der platonisch-christlichen Tradition geschehende Aufbau der Kultur läuft in den Nihilismus der Gegenwart aus, bei dem die Geschichte des Menschen endet. Bei diesem Ereignis ist auch die Welterperspektive beteiligt, auf welcher die Wissenschaft der Neuzeit beruht. Der Nihilismus ist auch das Ergebnis jener paradoxen Geschichte der neuzeitlichen Wissenschaft: als Wissenschaftler der Natur hat der Mensch seine Oberlegenheit über diese Natur dadurch zu bestätigen gesucht, dass er als ein Wesen der reinen Vernunft dieser die >allgemeinen Gesetze< vorschreibt, wie es Kant formuliert. Durch diesen Anspruch der Natur gegenüber nimmt die neuzeitliche Naturwissenschaft einen asketischen, lebensfeindlichen Charakter an, sofern sich der Mensch vom Stand seiner reinen Vernunft aus zum Gebieter der Natur, auch seiner eigenen Natur macht. Er findet seine Würde und Freiheit darin, über diese Natur das Netz der notwendigen Gesetze zu werfen und jeden Zufall und damit jede Freiheit zu tilgen. Er bedeutet und behandelt sie in der Perspektive der gefesselten Natur. Er nimmt ihr gegenüber den kopernikanischen Stand ein und schafft eine Situation, die Nietzsche so beschreibt: »Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene geraten, — er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg — wohin? ins Nichts? Ins > durchbohrende Gefühls seines Nichts? < ... Wohlan! Dies eben wäre der gerade Weg — ins alte Ideal? « Damit spricht Nietzsche die paradoxe Situation der modernen Wissenschaft, sicher mit einem Blick auf Darwin, an: einerseits bringt sich der Mensch in den Stand der Würde dadurch, dass er die Natur auf die Sprache seiner von ihm selbst entworfenen allgemeinen Gesetze bringt, andererseits aber macht er sich selbst in demselben Atem zum Objekt, welches er diesen Gesetzen unterwirft, und er entwertet sich dadurch zum Nichts”.

¹²⁰ Cf.: Kaulbach (1990, p. 310): “Nietzsche verstärkt und betont durch seine Aufforderung den nihilistischen Aspekt der ewigen Wiederkehr, um dieser Perspektive eine entscheidende Kraft des Anstoßes für den Menschen zu verleihen. Durch Entscheidung für diese Perspektive ist die Auskunft einer wahren, vernünftigen und sinnerfüllten Welt endgültig für unangemessen erklärt, und die Erfüllung aller Sinnerwartung wird dem Lebend-denkenden selbst zugemutet. Auf ihn verlagert sich der >Schwerpunkt< des Sinnschaffens. Der Lebend-denkende der Zeit des Nihilismus wird durch die Aufforderung zum Experiment mit der ewigen Wiederkehr in eine Situation gestellt, in welcher es keine Rückkehr zur >wahren Welt< gibt, aber zwei andere Möglichkeiten offenstehen. Entweder der in dieser Aufforderung Angesprochene läßt sich durch den Anblick der Sinnlosigkeit überwältigen und versinkt im >Resignationismus<, oder er nimmt eine Stellung sich selbst und dem Sein gegenüber ein, in welcher er sich unabhängig und frei von der SinnGewährung durch das Sein macht: das wäre die Stellung der Sinnautarkie der perspektivischen Vernunft”.

capítulo sobre Nietzsche¹²¹. A filosofia perspectivista, portanto, é o corolário de um ciclo, o ciclo da era da razão.

Por se tratar de uma investigação mais recente e que toma o perspectivismo em “primeiro plano”, sem mencionar o trabalho impecável do intérprete, a interpretação de Kaulbach não esbarra em problemas fundamentais como os que assolam p. ex. a interpretação de Heidegger. Isso não significa que ela deva ser aderida sem reservas. Na verdade, o que se pode perceber em alguns intérpretes, especialmente aqueles que como nós tendem a concordar com Kaulbach, é que vem se tentando aprofundar algumas questões levantadas em suas obras, ou mesmo buscando preencher algumas lacunas deixadas por elas. Em parte é esse o nosso caso, porém acreditamos ainda que algumas questões que, por razões variadas, foram deixadas de lado por Kaulbach, se não influem substancialmente na sua interpretação, ao menos minariam parte das críticas que ela recebe. Antes de explorar essas questões, todavia, faz-se necessário um parêntese.

Como deixam transparecer nossas citações, nenhuma das obras de Kaulbach foi traduzida para o português. Entretanto, um de seus alunos, o português Antonio Marques, é o autor de uma das únicas obras sobre o perspectivismo de Nietzsche publicadas no Brasil¹²², que tanto por sua especificidade, quanto por sua qualidade se tornou uma referência. Ainda que de forma indireta e apropriada, portanto, a interpretação de Kaulbach ecoou na recepção brasileira do perspectivismo de Nietzsche.

Vale lembrar ainda que, no cenário internacional, um dos intérpretes de Nietzsche que mais publicou sobre o perspectivismo foi outro aluno de Kaulbach, Volker Gerhardt¹²³.

¹²¹ Cf.: Kaulbach (1990, p. 296): “Nietzsche sieht von einem geschichtlichen Stand aus auf die Geschichte der Vernunft und der Philosophie der Vernunft zurück, den er selbst als Ergebnis dieser Geschichte auffasst: es ist der Stand des Nihilismus: des Verlustes des Glaubens an die von der reinen Vernunft angebotene Sinnperspektive und der Unfähigkeit zum Schaffen neuer Perspektiven. Diese Unfähigkeit ist darin begründet, dass von den Wortführern der reinen Vernunft das Vermögen des Schaffens sinngegeben Perspektiven, die Leibvernunft, der Verachtung preisgegeben wurde. Um die Leibvernunft als das Vermögen des Schaffens neu zu beleben, ist die Einnahme einer Stellung ihr gegenüber gefordert, in welcher ihr die Rolle der “grossen Vernunft” und damit der Herrschaft über die in der bisherigen Geschichte massgebende reine Vernunft übertragen wird”.

¹²² Referimo-nos a Marques (2003), amplamente citada nesta tese. Antes disso, em 1989, Marques publicou uma coletânea de textos sobre perspectivismo e teoria do conhecimento em Nietzsche intitulada *Sujeito e perspectivismo* pela editora portuguesa Dom Quixote, e, em 1993, a obra *Perspectivismo e Modernidade*, pela editora brasileira Vega, conforme consta nas referências.

¹²³ Cf. GERHARDT, V. Die Perspektive des Perspektivismus. *Nietzsche-Studien* 18. Berlin: De Gruyter, 1989, pp. 260-281.

Retomando as questões que afirmamos assolar a interpretação de Kaulbach, poderíamos situar basicamente duas. Em primeiro lugar pensamos na metodologia de trabalho com a obra de Nietzsche. Escolas mais recentes como a da interpretação contextual de Stegmaier (2012) vem nos mostrando a extrema importância de se realizar uma exegese cuidadosa dos textos nietzscheanos, sobretudo aqueles em que o tema que se tem em mira é abordado, primeiro ponto em que a interpretação de Kaulbach apresenta certa fragilidade.

Apenas para citar o exemplo mais notório, o intérprete praticamente não menciona na obra de 1990, em que se dedica especialmente ao perspectivismo, os já escassos textos (arrolados em nosso inventário inicial) em que as variantes de “perspe[c][k]-” aparecem, incluindo FW/GC 354, única ocorrência substantiva do perspectivismo na obra publicada¹²⁴. Isso também se estende ao *Nachlass*¹²⁵, onde, vale lembrar, encontra-se o conhecido apontamento 7 [60] (KSA 12, 315), que para muitos contém a máxima do perspectivismo nietzscheano “não há fatos, somente interpretações”.

Em segundo lugar, embora um dos grandes méritos da interpretação de Kaulbach seja justamente o de estabelecer uma tradição do perspectivismo, de conferir-lhe uma “história”, ele não se atenta para alguns interlocutores fundamentais do perspectivismo nietzscheano, dentre os quais gostaríamos de destacar Teichmüller, que além de “emprestar” o referido termo a Nietzsche, ainda seria uma peça decisiva para compreender o seu itinerário “neo-kantiano” (sem mencionar outros como Afrikan Spir e Drossbach), e, ainda, evitar alguns mal entendidos de interpretações que, pode-se até dizer, conferem a Nietzsche uma versão do perspectivismo que, a nosso ver, diz mais respeito ao perspectivismo de Teichmüller do que ao dele.

Em terceiro lugar, talvez em virtude de “lacunas” como as que apresentamos, pelo vínculo de algum modo inusitado com os “perspectivismos” de Kant e Hegel, ou mesmo por preservar um vocabulário às vezes questionável como “metafísica de Nietzsche”¹²⁶, a

¹²⁴ Examinando todas as citações do capítulo sobre Nietzsche verifica-se que a análise de Kaulbach (1990) orbita em torno de três obras, em ordem decrescente: JGB/BM, GM e FW/GC, com ênfase nos seguintes aforismos: JGB/BM *Vorrede*, 5, 6, 9, 41, 42, 43, 44, 205, 213, 268; GM 12, 13, 24, 25, 26, 27; FW/GC 318, 319, 324, 344, 346, 347, 357.

¹²⁵ As poucas citações do *Nachlass* em Kaulbach (1990) são da KSA 13 (1888), em torno do apontamento 300.

¹²⁶ Não entraremos no mérito da discussão sobre o pertencimento ou não de Nietzsche à metafísica, mesmo porque o próprio Kaulbach (1980, p. IX) já tem esse cuidado ao esclarecer que: “Die folgende Darstellung

interpretação de Kaulbach deu margem a várias interpretações, e, no limite, até ensejou algumas conclusões problemáticas. A principal delas, sobre a qual nos debruçaremos especialmente no capítulo III, referente à compreensão do perspectivismo como uma teoria do conhecimento, que ecoou particularmente no Brasil por influência de Marques (2003).

De qualquer modo, a interpretação de Kaulbach promove o perspectivismo a um novo status na história da *Nietzsche-Forschung*, “oficializando-o” por definitivo como um

wird durch die Absicht bestimmt, der bekannten these von Heidegger, Nietzsches Philosophie stelle eine Endgestalt der europäischen Metaphysik dar, die Behauptung an die Seite zu stellen, dass dies auch für sein philosophisches Methodenkonzept zutrifft. Auch die Methode des Experimentierens, die dieser Metaphysik entspricht, ist als radikales Endergebnis anzusehen, sofern sie den im bisherigen Methodenbewusstsein wirkenden “Glauben an die Vernunft” entkräftet, aber auf einem Wege, dessen Plan in der traditionellen Philosophie der Vernunft angelegt ist”. Neste sentido, também: “Religion und Metaphysik leisten den Entwurf der Perspektive einer Welt, in die sich hineinzusetzen für den Menschen notwendig ist, um das Leben ertragen zu können. Dieser Entwurf darf sich nicht als Wissen von einem objektiv Seienden oder als Glaube daran mißverstehen. Vielmehr ist ihm die Gewißheit einer Perspektive zu eigen, in der die Welt in einer Weise gedeutet wird, die einer Seinsstellung gemäß ist. Nietzsche spricht von den »falschen Behauptungen der Priester, es gebe einen Gott, der das Gute von uns verlangte, Wächter und Zeuge jeder Handlung, jedes Augenblicks, jedes Gedankens sei, der uns liebe, in allem Unglück unser Bestes wolle,... «Gerne würden wir, so Nietzsche, in der Philosophie solche Irrtümer mit >Wahrheiten< vertauschen, die unserer intellektuellen Redlichkeit besser gerecht werden, da sie auf Jenseitigkeits-aspekte verzichten würden, die aber nicht weniger heilsam, beruhigend und wohltuend wären, wie jene Irrtümer.» Doch solche Wahrheiten gibt es nicht. «Als perspektivistischer Philosoph erkennt Nietzsche, daß ein absoluter Anspruch auf Wahrheit über objektives Sein kein Recht habe und daß sowohl Sätze der traditionellen Metaphysik wie auch solche, die sich polemisch gegen sie verhalten, >nur< Perspektiven sind, d. i. Arten der Weltdeutung, die für uns, die Lebend-denkenden Bedeutsamkeit aufweisen. In Nietzsches Sprache gesprochen: die »Philosophie kann ihnen höchstens wiederum metaphysische Scheinbarkeiten (im Grunde ebenfalls Unwahrheiten) entgegensetzen. Nun ist aber die Tragödie die, daß man jene Dogmen der Religion und Metaphysik nicht glauben kann, wenn man die strenge Methode der Wahrheit im Herzen und Kopfe hat, andererseits durch die Entwicklung der Menschheit so zart, reizbar, leidend geworden ist, um Heil- und Trostmittel der höchsten Art nötig zu haben; woraus also die Gefahr entsteht, daß der Mensch sich an der erkannten Wahrheit verblute.« Hier sieht Nietzsche den Menschen in der Situation der Zwiespältigkeit: Einerseits benötigt er den Entwurf der Perspektive seiner Welt, die seiner Stellung zum Sein angemessen ist: Als Christ oder platonischer Metaphysiker wählt er die Perspektive einer vernünftigen >wahren Welt<, die gleichsam sein Lebensblut ist. Aber sein wissenschaftliches Gewissen zerstört seinen Glauben daran, es läßt ihn verbluten. Nietzsche hat in früheren Jahren in der ästhetischen Lebensform die Möglichkeit einer Überwindung dieses Dilemmas gesehen. Später hat er die Konsequenz gezogen, daß sich der verzärtelte Mensch des modernen Zeitalters, der sich gleichwohl dem Gebot der Wahrhaftigkeit stellt, zur Härte und Stärke verstehen muß, die schonungslose Einsicht in seine nihilistische Wahrheit zum höchsten Aufschwung eigenen Sinns schafft. Nietzsche selber will den Menschen dann zur Übernahme dieser Aufgabe dadurch herausfordern, daß er ihn der gefährlichen Wirkung der Perspektive der ewigen Wiederkehr gleichsam mit pädagogischer Absicht aussetzt. Auch die Idee der ewigen Wiederkehr ist als Perspektive zu verstehen, der freilich in unserer Zeit eine vor allen anderen Möglichkeiten der Weltdeutung ausgezeichnete Rolle zukommt. Sie wird inhaltlich unserer Seinsstellung gerecht, die eine Welt verlangt, in der wir uns nicht auf ein Jenseits als den Schwerpunkt des Lebens einstellen können, sondern die uns in der jeweiligen Gegenwart Ewigkeit bieten soll. Wir werden dazu aufgefordert, uns eine Welt zu verschaffen, in der wir in jedem Augenblick durch eine Deutung Ewigkeit und Schwerpunkt des Sinnbezuges finden, derzufolge dieser Augenblick immer wiederkehrt. So ist der Satz von der ewigen Wiederkehr auch so zu formulieren, daß er unseren Willen zur ewigen Wiederkehr ausdrückt. Der

“tema” da filosofia nietzscheana, razão de sua posição privilegiada neste rápido inventário sobre as principais linhas de interpretação do perspectivismo, que aqui se encerra.

Satz besteht also nicht in einer Aussage über Sein, die absolute Wahrheit beanspruchen darf, sondern er spricht eine Deutungsart der Welt aus, deren wir bedürfen, wenn wir uns der gegenwärtigen Sinnleere gewachsen und als fähig erweisen wollen, sie durch eigenes Sinnschaffen zu überwinden” (Kaulbach, 1990, p. 232). Digno de nota observar que nem na obra de 1980, nem na de 1990, Kaulbach se abaliza pela consagrada interpretação da vontade de poder de Müller-Lauter, que, como se sabe, é um dos principais responsáveis por desvincular o adjetivo “metafísica” do pensamento nietzschiano. Acrescente-se ainda que Kaulbach (1990, p. 222) também se mostra resistente à interpretação de Abel (1984), outra importante referência para a compreensão da vontade de poder.

CAPÍTULO II – O ITINERÁRIO DO PERSPECTIVISMO

Dividido em duas seções, a primeira dedicada ao período de juventude e a segunda ao período intermediário, o presente capítulo objetiva identificar algumas estratégias perspectivistas operacionalizadas por Nietzsche desde o início de sua produção filosófica, compondo assim uma espécie de “itinerário do perspectivismo”, no limite do qual se desenvolverá a sua versão mais exponencial.

Seção 1 – As pré-perspectivas do perspectivismo

O inventário inicial das variações de “perspe[c][k]-” registra somente oito ocorrências para todo o período anterior à 1876, considerado pela crítica especializada como o período de juventude da obra de Nietzsche, a saber: 1870-1871: KSA 7, 179; 1872-1873: KSA 7, 503, KSA 7, 523, KSA 7, 565; 1874: KSA 1, 272, KSA 1, 319, KSA 1, 323, essas três últimas pertencentes à extemporânea HL/HV¹²⁷. De acordo com a nossa avaliação inicial, as oito ocorrências supracitadas podem ser consideradas como “indiretas ou não-significativas”, por distanciarem-se em maior ou menor grau do sentido usual conferido ao perspectivismo de Nietzsche.

O uso indireto ou não-significativo das variações de “perspe[c][k]-”, contudo, se não contribui muito para a compreensão do sentido direto e específico de perspectivismo que perseguimos, ao menos demonstra que Nietzsche desde seus primeiros escritos não só conhecia como ocasionalmente utilizava uma noção genérica de perspectiva e perspectivismo.

Importada do vocabulário da geometria e das artes visuais, como já aludimos, essa noção genérica define o perspectivismo como um recurso gráfico que, mediante a utilização de linhas convergentes sobre uma superfície, cria o efeito da tridimensionalidade do espaço e das formas¹²⁸. Para produzir tal efeito estabelecem-se três referenciais: i) o *ponto de vista*

¹²⁷ Os anos não mencionados como 1870, 1873, 1875 simplesmente não apresentam nenhuma ocorrência.

¹²⁸ Sobre a compreensão da perspectiva no âmbito da arte e da geometria, cf.: “Perspectiva é o nome genérico de uma técnica para representação de elementos tridimensionais em superfícies planas, na qual os objetos que

que corresponde ao lugar “de onde” o observador olha; ii) as *linhas de fuga* (ou paralelas), que demarcam a extensão da perspectiva, o “através” do qual se olha; iii) por fim, o *ponto de fuga*, que determina, a partir da linha do horizonte, o ponto de convergência das linhas que demarcam a profundidade, ou o ponto “para o qual” se olha¹²⁹.

Essa compreensão artística de perspecti(va/vismo) é utilizada por Nietzsche tanto no *Nachlass*, p. ex. no já citado apontamento sobre as *Coéforas* de Ésquilo (KSA 7, 141) quanto na obra publicada, cujo exemplo pode ser o substantivo-composto criado em UL/HV para denunciar a impossibilidade que recaiu sobre o homem moderno de atuar de modo a-histórico, em virtude do solapamento das “perspectivas de horizonte” (*Horizont-Perspektiven*) promovido pelo historicismo:

Tal excesso de história é capaz de tudo isso o que vimos: pois ele, ao desprezar continuamente as perspectivas do horizonte (*Horizont-Perspektiven*), retirando a atmosfera que o rodeia, não permite ao homem sentir e atuar de modo a-histórico (KSA 1, 324)¹³⁰.

A noção de horizonte de UL/HV, assim como as noções de profundidade e ponto de vista dos apontamentos sobre as *Coéforas* e sobre a política europeia (KSA 8, 344), atestam que Nietzsche conhecia e ocasionalmente empregava algumas variações de “perspe[c][k]-” no período da juventude, porém pouco podemos especular além disso. Como Nietzsche neste período, muito em virtude de seu interesse pelas questões estéticas, estava envolvido com estudos sobre teoria da percepção, poder-se-ia até sugerir que o uso da noção de perspectiva das artes visuais possuiria um sentido mais específico e intencional, entretanto isso nos parece ser tentar extrair daquelas ocorrências muito mais do que elas tem para oferecer.

ocupam planos mais distantes de um ponto simbolicamente associado ao olho de um observador hipotético são representados com dimensões menores do que outros objetos, que ocupam planos mais próximos. Em termos mais afinados com a geometria, pode-se dizer também que, nas imagens em perspectiva, a profundidade do espaço tridimensional é representada a partir de um (convencional) encontro das paralelas em um ou mais “ponto(s) de fuga””. FRAGOSO, Suely. *O espaço em Perspectiva*. Rio de Janeiro: E-Papers Serviços Editoriais, 2005, p. 17.

¹²⁹ Os grandes representantes do perspectivismo nas artes visuais são: Giotto di Bondone, Leonardo da Vinci, perugino, Paolo Uccello, Andrea Mantegna, Francesco Granacci, Vincenzo di Biagio, Leon Batista Alberti. Dentre eles merece destaque o trabalho de Filippo Brunelleschi (1337-1446). Sobre a técnica perspectivista na arte, cf.: COMAR, Philippe. *La perspective en jeu*. Paris: Gallimard, 1992. FLOCON, Albert; TATON, René. *La perspective*. Paris: P.U.F., 1990.

¹³⁰ *Tradução nossa*. No original: “Ein gewisses Uebermaass von Historie vermag das Alles, wir haben es gesehen: und zwar dadurch, dass sie dem Menschen durch fortwährendes Verschieben der Horizont-Perspektiven, durch Beseitigung einer umhüllenden Atmosphäre nicht mehr erlaubt, unhistorisch zu empfinden und zu handeln”. (KSA 1, 324)

Analisando por outro prisma, mesmo que nenhuma das variações de “perspe[c][k]-” empregadas por Nietzsche até 1876 possua um sentido mais específico ou significativo para o perspectivismo, o mesmo não se pode dizer dos interlocutores, temas e preocupações com os quais o filósofo se ocupou durante toda aquela época, que remete não só ao ambiente de redação e publicação de GT/NT em meados de 1870, mas a textos e leituras anteriores, como as de Schopenhauer, Lange etc., empreendidas ainda na década de 1860.

Diante da impossibilidade de investigar cada um desses interlocutores, temas e preocupações selecionamos três exemplos que pensamos retratar suficientemente algumas investidas perspectivistas da obra de juventude, a saber: i) o protótipo do perspectivismo em *Zur Teleologie*; ii) O experimento perspectivístico de *O nascimento da Tragédia*; iii) A crítica extramoral da verdade (em WL/VM).

1.1 O protótipo do perspectivismo em *Zur Teleologie*

Em 03 de abril de 1868, Nietzsche redige uma carta a Erwin Rohde em que comenta a possibilidade de doutorar-se em filosofia: “Ademais, tenho pensado que poderia doutorar-me também um dia em filosofia, e assim justificar posteriormente minha carteira de estudante em Bonn e Leipzig onde sempre perambulava como *stud. philos*” (KSB, II, p. 265)¹³¹. Dias depois, agora numa carta endereçada a Paul Deussen, o que era apenas uma ideia se transforma em projeto:

Quando você receber ao final deste ano minha tese de doutorado perceberás que o problema dos limites do conhecimento se explica em diversos pontos. Meu tema é “o conceito de orgânico a partir de Kant”, metade filosófico, metade ciência da natureza (*halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich*). Minhas preliminares (*Vorarbeiten*) estão quase prontas. (KSB, II, p. 269)¹³²

¹³¹ *Tradução nossa*. No original: „Übrigens hat mich dies auf den Einfall gebracht, auch einmal philosophisch zu promovieren und so meiner Studentenkarte in Bonn und Leipzig noch nachträglich zu ihrem Rechte zu verhelfen; ich bin nämlich immer als stud. philos. spazieren gegangen“ (KSB, II, p. 265).

¹³² *Tradução nossa*. No original: „Wenn Du übrigens Ende dieses Jahres meine Doktordissertation bekommst, so wird Dir mehreres aufstoßen, was diesen Punkt der Erkenntnißgrenzen erläutert. Mein Thema ist „der Begriff des Organischen seit Kant“ halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich. Meine Vorarbeiten sind ziemlich fertig“ (KSB, II, p. 269).

Por motivos diversos, como os expostos noutra carta à Rohde: “Assim querido amigo repito: nossas perspectivas não deram certo [...]” (KSB, II, p. 272)¹³³, Nietzsche declina de seu projeto, não sem antes redigir alguns esboços ou notas preparatórias para ele, conhecidas na fortuna crítica pelo título *Zur Teleologie* (doravante ZT)¹³⁴. Esta coletânea nos interessa por três razões em especial: i) por situar a filosofia de Nietzsche no horizonte de uma ampla discussão filosófica, que na modernidade polariza as concepções do mecanicismo e da teleologia¹³⁵; ii) pela interlocução que estabelece, sobretudo, com Kant, Schopenhauer e Lange; iii) por se constituir, a partir disso, como uma espécie de “protótipo” ou primeiro esboço do perspectivismo.

A programática geral de ZT apresentada por Hill (2003)¹³⁶, faz ver que no final da década de 1860, sem desconsiderar outras influências, também o pensamento de Nietzsche reverbera algo do espírito de “regresso à Kant”, patrocinado dentre outros por *Kant und die Epigonen* (1865) de Otto Liebmann, que animou parte das discussões filosóficas na

¹³³ Tradução nossa. No original: “Also, lieber Freund, nochmals: unsre Aussichten sind zu nichte. (KSB, II, p. 272). Curt Paul Janz comenta que nesta época Nietzsche cogitara abandonar os estudos de filosofia para dedicar-se às ciências naturais. JANZ, C. P. *Nietzsche biographie* Enfance, Jeunesse, Les Annees Baloises. Trad. Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1984, p. 208

¹³⁴ A coletânea de notas está registrada na edição completa de Colli e Montinari nos apontamentos 1868, 62 [3] - 62 [57]. Cf. NIETZSCHE, F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (KGW). 36 Bände. Herausgeben Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1967-2001, Bd. I. Para uma melhor exposição, no corpo do texto faremos referência apenas ao número do apontamento.

¹³⁵ Esta polaridade será oportunamente retomada quando discutirmos a vontade de poder.

¹³⁶ De acordo com Hill (2003, p. 84) o fragmento se estrutura em três partes, por sua vez divididas do seguinte modo: 1. Introductory remarks titled ‘On Teleology’ containing quotes from Schopenhauer’s ‘Criticism of the Kantian Philosophy’, his discussion of the third *Critique* (*WWRi*. 529–34).

2. Historical remarks titled ‘Teleology since Kant’ under which we find the following headings and discussions: A. ‘Nature-philosophical’ containing three quotations from Schopenhauer, section 28 of the first volume of *World as Will and Representation*, where he discusses teleology (*WWRi*. 53–61).

B. ‘Designed’ (*Zweckmäßig*) containing one quotation from Lange, a reference to Strauss’s remarks about Brookes, two quotes from the third *Critique* (*CJ*, Ak. v. 375–6), one quotation and one citation from Goethe (*Princeton Goethe*, xii. 31, 64), extensive quotation from Fischer’s discussion of the ‘Dialectic of Teleological Judgement’, in volume two of his Kant book and two quotes from Schopenhauer’s ‘On Teleology’ (*WWRi*. 327–41).

C. Brief notes titled ‘Goethe’s attempt’ including one quotation from the third *Critique* (*CJ*, Ak. v. 384).

D. A discussion of the conflict between mechanistic and teleological explanation titled ‘A False Alternative’ including four more quotes from Fischer’s discussion of the third *Critique*.

E. Nietzsche’s own account of teleology, including two quotes from Fischer’s discussion of teleology, and one quotation from Fischer’s discussion of Kant’s *Universal Natural History* in volume one, one quotation from Kant taken from Fischer, six quotes from the third *Critique* (*CJ*, Ak. v. 378–9, 381, 384), and one paraphrase (of *CJ*, Ak. v. 425, 2nd para.).

3. An outline or outlines of the proposed dissertation. I am inserting the title and possible reference to parts, deleting explanatory marginalia, and paraphrasing some chapter titles. Since the outlines for what I am calling ‘Part I’ and ‘Part II’ are separated by several chapters, perhaps ‘Part II’ was a fresh attempt at ‘Part I’.

segunda metade do séc. XIX, num movimento de oposição ao idealismo alemão e ao romantismo em prol das ciências naturais¹³⁷.

Além disso, Marques (2003) assevera que a discussão sobre a teleologia coloca Nietzsche em consonância com o programa teórico da modernidade, por acercar-se do grande embate protagonizado por Leibniz e os “modernos” (mais especificamente Descartes), que trata do antagonismo entre teleologia e mecanicismo. Num esforço de síntese o comentador português resume esse antagonismo no seguinte dilema: “[...] ou o mundo é constituído por uma multiplicidade de espontaneidades absolutas que em si tem inscritas a finalidade de seu agir, ou o mundo será sempre a obra de um Deus criador de uma obra imperfeita” (Marques, 2003, p. 22).

Na verdade, embora o comentador não se estenda até este ponto, a oposição ao “radicalismo mecanicista” dos modernos pelo “radicalismo teleológico” de Leibniz já é uma tréplica, na medida em que a tensão primeira, de importância constitutiva para o pensamento moderno, polariza tal “radicalismo mecanicista” e a teleologia antiga, principalmente de proveniência aristotélica.

Ou seja, além de uma tensão entre concepções e pensadores no interior da filosofia moderna, a discussão sobre a “constituição do mundo” com a qual amplamente dialoga ZT, demarca as próprias fronteiras entre o pensamento moderno e a filosofia anterior, por isso faz-se importante investigar, ainda que muito brevemente, as características gerais daquele primeiro embate, que remonta a Platão e seus interlocutores:

Como se sabe, Aristóteles parte de seu mestre Platão, mas diferentemente das ideias platônicas, as quais Aristóteles censura como inoperantes, seu *eidōs* tem força geradora. O *eidōs*, pois, possui a função não só de definir as coisas, como ocorre com as ideias platônicas, mas ainda, de informar e plasmar a matéria. O *eidōs* não é somente um formato, mas uma força formativa, uma necessidade interior que molda a matéria num feitio específico. Este processo supõe, consequentemente, uma distinção entre o atual e o potencial, pois é o potencial a base de onde parte esta necessidade interior. Está implicada aqui uma noção de desenvolvimento, sendo o vir-a-ser uma potência que se está atuando. (Castro, 2011, p. 16)¹³⁸

¹³⁷ Sobretudo em virtude do avanço nas pesquisas referentes à embriologia, química e fisiologia, afirmações de ordem normativa e descritiva sobre o mundo orgânico e inorgânico passam a reverberar em textos filosóficos como p. ex. as *Logische Untersuchungen* (1840) de Adolf Trendelenburg, que tenta coadunar os avanços da ciência experimental à filosofia de Aristóteles. As *Logische Untersuchungen* de Adolf Trendelenburg são nominalmente mencionadas em ZT. Sobre Trendelenburg e seu contexto teórico, cf.: PORTA, Mario Ariel Gonzalez. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011.

Na contramão do atomismo (mecanicista) de Demócrito para quem tudo é fruto do acaso, Platão concebe o mundo natural como o produto do Demiurgo, uma espécie de princípio organizador do universo que informa (mas não cria) a matéria a partir das ideias exemplares (εἶδος), contempladas no mundo das ideias¹³⁹. Essa teleologia de Platão, entretanto, possui uma motivação “externa”, na medida em que a finalidade dos objetos é determinada por uma instância fora deles, o eidos, motivo principal da discordância de Aristóteles¹⁴⁰.

Numa revisão da teoria platônica¹⁴¹, o estagirita (p. ex. em obras como *De Anima* e *Sobre a geração dos animais*) confere ao εἶδος, como força geradora, uma atividade finalística. Isso significa que a forma acabada não é o fruto do acaso (Demócrito), porém também não o produto de um agente externo ao objeto (Platão), mas um fim (τέλος) para o qual a “imane”¹⁴² necessidade finalística da vida conduz.

Se a finalidade está de modo imane inscrite em cada objeto, ou seja, é ela quem o orienta, o determina, a causa final é a mais decisiva das causas que determinam o ente, na medida em que responde pela forma acabada, ao passo que matéria, forma e eficiência apenas atendem aos seus desígnios.

...Así pues, si la golondrina hace su nido en vistas de un fin, la araña su telaraña, las plantas producen hojas en vistas de sus frutos y ellas reafirman sus raíces debajo del alimento y no arriba, es evidente que una causa semejante debe haber en los entes que se generan y son por naturaleza. Y puesto que la naturaleza puede entenderse en dos sentidos, como materia y como forma, y dado que esta última es el fin, y todo lo demás es en vistas de un fin, la forma tiene que ser causa final (Aristóteles, 1993, p. 96)¹⁴³.

¹³⁸ CASTRO, M. A. Bittencourt de. Aristóteles e o pensamento evolucionista. In: *Theoria*. Revista Eletrônica de Filosofia. Vol. 03, Nº 07, 2011.

¹³⁹ O Demiurgo é um conceito desenvolvido, sobretudo, no *Timeu*.

¹⁴⁰ Bittar (2003, p. 783) explica que: “A teleologia de Aristóteles tem sido uma característica de sua filosofia sujeita a muitas críticas, especialmente sob o fundamento que ela imputa ao funcionamento do Universo um objetivo moral insuscetível de verificação”.

¹⁴¹ Grosso modo, contrariando o pensamento de Demócrito para quem tudo é fruto do acaso, Platão concebe o mundo natural como o produto do Demiurgo que ordena racionalmente todas as coisas. Embora já crie com isso uma teleologia, em Platão ela possui um caráter externo posto que a finalidade dos objetos é determinada por uma instância externa à eles (o eidos), motivo principal da discordância de Aristóteles para quem a finalidade do objeto está inscrite em seu interior, sendo o eidos não somente uma forma mas uma força plasmadora.

¹⁴² Como sugere o termo de HULL, D. *Darwin and his Critics*. The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

¹⁴³ ARISTÓTELES. *Física*. Libros I y II. Traducción española. Buenos Aires: Biblos, 1993.

Para a teleologia de Aristóteles nada há de aleatório, contingente ou fortuito na natureza. Pelo contrário, a natureza possui uma necessidade imanente, que conduz cada uma de suas mínimas partes a um fim: “A natureza não faz nada em vão [...] a natureza não faz nada aleatoriamente” (*De Caelo*, 291 b, 30/35). Como explica Bittar (2003, p. 818), para Aristóteles: “O organismo é um todo, composto de partes; é, enquanto potência, primeiro com relação a estas, pois estas o servem enquanto todo, por necessidade ou teleologia”.

No organismo (e na natureza, na ética, na política etc.) cada parte possui um fim, e esse, por sua vez, tem como fim o todo¹⁴⁴, motivo pelo qual o método mais adequado para o conhecimento das causas é indutivo-dedutivo, que parte das causas particulares às universais e depois dessas àquelas. Em linhas bastantes gerais esse é o núcleo do argumento da teleologia de Aristóteles, que o nascente programa teórico da modernidade tentará refutar com o seu mecanicismo¹⁴⁵.

Rossi (1989) chama a atenção para dois aspectos particularmente importantes nesta transição de eras: i) a substituição da distinção entre artificial e natural, por mundo humano e mundo natural; ii) a diferenciação entre o mundo da liberdade e da consciência e o mundo do determinismo material. Esses dois aspectos demarcam a fronteira entre o antigo finalismo da natureza e a moderna visão mecânico-matemática do mundo físico, na medida em que subvertem a hierarquia (patrocinada pelo teleologismo antigo) que colocava o artificial em relação de inferioridade para com o natural, e, com isso, inaugura uma nova situação em que a natureza deixa de ser um ideal a ser imitado (μίμησις) pela arte do homem, para ser uma potencialidade a ser explorada por suas máquinas.

As máquinas do mecanicismo moderno permitem ao homem intervir no curso da natureza e manipular suas forças, desarticulando a possibilidade de uma finalidade imanente como a pensada por Aristóteles, e também a ordem hierárquica das causas dela decorrente¹⁴⁶. De certo modo, esse mesmo pressuposto é herdado por vários “modernos”,

¹⁴⁴ Em *De Partibus Animalium* Aristóteles fornece uma série de exemplos deste raciocínio organicista.

¹⁴⁵ Vale notar, entretanto, que as investigações científicas nas primeiras décadas do séc. XIX, sobretudo com a obra do fisiólogo alemão J. Müller (1801-1858) promoverão um retorno à teoria de Aristóteles, que perdurará até o início da década de sessenta. Vale destacar que Müller é o mestre de Virchow, Trendelenburg (e também de Helmholtz).

¹⁴⁶ De acordo com Battisti (2010, p. 29): O mecanicismo, em seus aspectos mais gerais, pode ser definido como um modelo explicativo das mais diferentes manifestações do mundo natural a partir de cinco eixos

tal como constata Marques (2003) referindo-se a Boyle, Malebranche, Fludd, Newton e, por nossa conta, também Galileu e Huygens, além de Descartes, com o qual Leibniz pontualmente rivalizará.

O confronto de Descartes com a concepção teleológica, contudo, se articula em dois argumentos centrais. O primeiro diz respeito à “impenetrabilidade” dos fins decorrente da finitude humana frente a infinitude divina, desenvolvido basicamente nos *Princípios* (I, § 28) e nas *Meditações* (IV, § 7), como se lê:

Continuando meu exame ainda mais atentamente, percebo, em primeiro lugar, que não devo ficar admirado de que Deus faça algumas coisas cujas razões não entendo, e nem é para que duvide de sua existência, por experimentar talvez certas coisas que não compreendo nem por que as fez, nem como as fez. Pois, como já sei que minha natureza é muito débil e limitada e a de Deus, contudo, imensa, incompreensível, infinita, sei também, suficientemente, só por isso, que ele pode inúmeras coisas cujas causas ignoro. E só esta única razão leva-me a julgar que aquele gênero de causas que costuma apelar para a finalidade de modo algum deve ser utilizado nas coisas da Física, pois não creio poder investigar sem temeridade os fins impenetráveis de Deus. (Descartes, 2008, p. 115)

Nessa meditação, Descartes se serve do princípio de proporcionalidade para refutar o argumento teleológico. Uma vez que a natureza humana é inferiormente desproporcional à divina, o homem não é capaz de compreender nem o porquê e nem como Deus fez determinadas coisas¹⁴⁷. Encarcerado nos limites de seu intelecto o homem nunca será capaz de conhecer a plenitude das ações divinas, o que não constitui um motivo para duvidar de

básicos: 1) a uniformização e a redução das entidades e dos processos existentes na natureza, de modo que todo fenômeno possa ser explicado por meio de elementos simples, tais como a matéria e o movimento, e de seus diferentes arranjos e combinações; 2) a utilização de modelos explicativos, inspirados na concepção e no funcionamento das máquinas, de sorte que os fenômenos naturais possam ser entendidos como mecanismos semelhantes aos inventados pelo homem e cujo conhecimento implique a possibilidade de sua decomposição e reconstrução e, portanto, de sua reprodução e imitação; 3) a introdução da matemática como instrumento de análise e de explicação científica, de maneira que o conhecimento de um fenômeno só estará completo se puder ser traduzido, em algum sentido, quantitativa ou geometricamente; 4) a substituição da distinção entre coisas naturais e coisas artificiais pela distinção entre mundo humano e mundo natural, entre o mundo da liberdade e da consciência, por um lado, e o mundo do determinismo material, por outro, de modo que não se poderá mais transpor propriedades entre eles nem avaliar um a partir do outro; 5) a clara distinção entre causa final e causa eficiente ou operativa, com a conseqüente negação da possibilidade de conhecer, caso existam, as causas finais da natureza. BATTISTI, César Augusto. A natureza do mecanicismo cartesiano. In: *Revista Peri*. v. 2, n. 2. Florianópolis: Publicação eletrônica dos alunos da Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, 2010, pp. 28-46.

¹⁴⁷ Um argumento similar é desenvolvido nos *Princípios* (I, § 28) onde Descartes explica que não cabe examinar o fim pelo qual Deus fez cada coisa, mas apenas o meio pelo qual ele quis que ela fosse produzida.

sua existência, ainda que os fins de Deus permaneçam sempre impenetráveis (*impénétrables*) para o ser humano¹⁴⁸.

Construído à esteira do primeiro, o segundo argumento de Descartes mostra que a teleologia se equivoca ao inferir do conhecimento da causa final o conhecimento da essência do objeto. Diferente da causa material ou formal, a causa final não se manifesta na forma acabada, não se apresenta à mente de modo imediato cumprindo assim as exigências de clareza e distinção do método cartesiano. Ela precisa sempre ser interpretada, por isso não se pode simplesmente “saltar” do conhecimento das causas finais para as causas primeiras, tampouco trocá-las ou equivalê-las.

A causa final para a qual algo foi feito não é capaz de atestar algo sobre a essência daquele que fez, seja no domínio divino ou humano, afinal, p. ex., a finalidade para a qual uma cadeira foi feita não responde pela essência do artesão. A essência de algo não é revelada pela causa final, mesmo que esse algo tenha sido estritamente produzido em virtude de tal causa. Portanto, sob a ótica de Descartes, ainda que se conheça algumas das realizações de Deus, isso não permite afirmar algo sobre a sua essência e interesses, pois para o homem eles permanecerão sempre impenetráveis.

Argumentos como os de Descartes vem a corroborar a ruptura da concepção teleológica que marcará o pensamento moderno, mesmo porque, como explica Cottingham (1995, p. 31), a teleologia era vista como um obstáculo ao avanço da ciência:

As causas finais eram muito utilizadas nos séculos anteriores a Descartes, dentro de uma tendência de subordinar a física à teologia: os desígnios benevolentes do criador seriam a “causa final” e última de tudo o que se encontra no universo criado (desse modo, a causa final da lua seria iluminar o mundo à noite). Era ideia comum na filosofia do século XVII que tais explicações teleológicas, por mais piás que fossem, constituíam um obstáculo à investigação científica produtiva. [...] Descartes, que se propôs explicar toda a estrutura do universo físico em termos mecânicos, partindo da ideia de que poucas leis matemáticas governam o comportamento da matéria em movimento, estava igualmente convicto de que o progresso satisfatório na ciência não podia deixar de implicar o abandono da busca tradicional pelas causas finais.

Em contrapartida à concepção teleológica, Descartes desenvolve uma explicação mecanicista do universo que reduz todos os processos a uma equação simples de matéria e

¹⁴⁸ Este argumento também se faz presente na quarta meditação.

movimento. Cottingham (1995, p. 103) pontua os quatro aspectos centrais desse mecanicismo:

O primeiro é a inspiração em um reducionismo radical: o funcionamento dos macrofenômenos é explicado somente por referência às interações das macropartículas. Um segundo traço, intimamente relacionado ao primeiro, é a firme rejeição da necessidade de se postular poderes e forças ocultas [...] podem ser explicados apenas com base na figura e no movimento das partes constituintes da matéria. Em terceiro lugar, a abordagem cartesiana é o que se poderia denominar “simplificadora”: “a natureza se vale apenas de meios muitos simples”, e, por maiores que sejam as complexidades perceptíveis na superfície, os mecanismos subjacentes revelam-se tão simples e não problemáticos quanto aqueles familiares ao artesão no macromundo. E, em quarto lugar, todos os mecanismos da natureza exibem uma total homogeneidade: as diferenças entre a natureza “animada” e a “inanimada”, e entre os fenômenos naturais e os provocados pelo homem, são, na verdade, bastante arbitrárias, uma vez que os mesmo tipos de operação estão em funcionamento em todos os casos.

Descartes reduz, rejeita, simplifica e equaliza os mecanismos da natureza a um esquema básico de matéria e movimento que admite apenas a causa eficiente. A matéria é algo extenso em comprimento, largura e profundidade, algo divisível e em constante movimento, inexistindo o vácuo. Não há alma, qualidade oculta ou princípio ativo na matéria, assim o novo modelo mecanicista de conhecimento “[...] supõe um universo de objetos abordáveis matematicamente, isto é, apenas em termos de figura, extensão e movimento, sem que se considere qualquer essência ou princípio interno não acessível ao método matemático” (Leopoldo e Silva, 1993, p. 50).

À esteira de Galileu, Descartes considerava que um dos principais erros da física tradicional foi ter atrelado o âmbito psíquico ao físico conferindo aos fenômenos físicos características estranhas à extensão. Ao dotar a matéria de predicados qualitativos e não simplesmente quantitativos, a física clássica (e por trás dela a teleologia), gerou uma indistinção entre pensamento e extensão que impede um conhecimento claro e distinto da natureza. Para romper com essa indistinção, Descartes estabelecerá uma das dicotomias fundamentais do pensamento moderno, a bipartição entre mente e corpo ou como ele denomina *res extensa* e *res cogitans*.

O procedimento pelo qual a reflexão cartesiana chega a estabelecer a doutrina da absoluta distinção das substâncias coincide com o procedimento crítico de demolição das formas substanciais. A independência da substância extensa e sua absoluta distinção em relação ao pensamento configuram a possibilidade de uma física que empregue o método matemático, e ao mesmo tempo acarretam o

fato de que o conhecimento do mundo físico se dará apenas em termos geométricos [...]. Os dois pontos aqui assinalados nos indicam que a recusa das formas substanciais e a contrapartida positiva dessa recusa, que é a afirmação da separação entre substância pensante e extensa, podem ser entendidas como o princípio fundador da física moderna. A separação das substâncias impõe a escolha do ponto inicial da construção da filosofia. A substância pensante, sujeito e fundamento do conhecimento, será esse ponto de partida. (Leopoldo e Silva, 1993, p. 50)

A distinção dos âmbitos físico e psíquico e sua conseqüente destruição das formas substanciais faz do bissubstancialismo cartesiano um dos princípios fundadores da física moderna, mecanicista, que compreende geometricamente o mundo como algo autômato, um relógio em pleno funcionamento. Mais do que isso. A distinção de *res extensa* e *res cogitans* impõe a Descartes a necessidade de eleger o “ponto inicial da construção da filosofia”, um fundamento que seja incontestável, indubitável para a construção do conhecimento – o sujeito pensante¹⁴⁹.

Marques (2003), por sua vez, argumenta que o bissubstancialismo não apenas “impõe” a Descartes a necessidade de estabelecer um ponto inicial para a sua filosofia, mas antes permite que Descartes o faça e com isso inverta a hierarquia estabelecida pelo substancialismo teleológico:

[...] a distinção de duas espécies de substâncias como heterogeneidades radicais é o *ex libris* da racionalidade moderna [...]. [Nela] o sujeito que representa põe-se em face do mundo, como Deus se poria num primeiro momento da criação, um espírito contra um informe. Primeiro faça-se a matéria e, depois, informe-la consoante nossas próprias medidas [...]. (Marques, 2003, p. 31)

Se na teleologia de Aristóteles a causa final de uma forma acabada se encontrava inscrita de modo imanente na própria matéria, agora, com Descartes, o cogito assume essa função soberana de informar a matéria de acordo com suas próprias medidas. Marques (2003) explica que, sobretudo no *Discurso do Método* e nas *Regras*¹⁵⁰, Descartes consolida as bases desta nova filosofia mecanicista, cujo ponto de articulação é o soberano sujeito pensante:

¹⁴⁹ Há, portanto, uma relação indissociável na filosofia cartesiana entre o mecanicismo e o cógito, ambos alvos de Nietzsche quando da constituição da vontade de poder.

¹⁵⁰ Em especial Marques (2003) cita a Regra IV onde Descartes discorre sobre o estabelecimento da ordem como primeiro passo do método, que para ele é uma operação emblemática da autoafirmação do sujeito exterior ao mundo.

O *cogito*, conjuntamente com a imaginação, é percebido precisamente como heterogêneo em relação ao infinito das *res extensa*, mas também perante a proliferação dos signos. Mas essa heterogeneidade, longe de ser um obstáculo à ordem, é a possibilidade de instituir [...]. Não estamos perante um *cogito* como efeito dos signos que ele próprio cria, mas sim perante um cogito que se conhece absolutamente heterogêneo, estranho perante o ser, e que se esforça por manter essa heterogeneidade e essa estranheza. (Marques, 2003, p. 34)

O cogito, heterogêneo e estranho à *res extensa* em sua evidência indubitável é capaz de reconhecer (ou instituir) a (sua) ordem do mundo. O sujeito, o eu, isolado do mundo exterior, agora se torna a principal causa que responde pelo mundo; esse é um dos polos da tensão antagônica do pensamento moderno. O outro polo é o teleologismo radical (representado por Leibniz):

Assim, na época moderna é o sistema monadológico de Leibniz aquele que melhor protagoniza os interesses que a razão não deixará de compreender como um de seus polos antinômicos. Toda a interpretação leibniziana do cartesianismo confirma esta nossa hipótese, e a interpretação radical lançada pelo filósofo das mônadas à inteira mecânica e correspondentes concepções da força e do movimento está ligada ao retorno de um antigo substancialismo cujo papel não é meramente simbólico ou negativo. (Marques, 2003, p. 22)

Com sua teoria das mônadas Leibniz opera um retorno a uma antiga forma de substancialismo que o mecanicismo havia solapado. O ponto de partida de Leibniz é justamente o problema da substância que Descartes havia resolvido com o bissubstancialismo e a instauração do cogito. Embora o mecanicismo tenha patrocinado grandes empreendimentos do pensamento moderno, sobretudo através da matemática e das ciências naturais, sua crença na aplicabilidade irrestrita da matemática ao mundo material começa a ser questionada no final do século XVII, por pensadores como Leibniz. Refletindo p. ex. sobre a impossibilidade de se estabelecer correlatos físicos para grandezas de ordem infinita ou infinitesimal, Leibniz conclui que é preciso:

[...] explicar a natureza dos fenômenos físicos e observáveis através de recurso a algo que é distinto dos próprios fenômenos e cujo foco é a noção de força. O reducionismo leibniziano não se constitui como uma novidade por causa da sua proposta de procurar uma explicação e justificação para os fenômenos em algo que seja externo aos mesmos; sua diferença em relação ao mecanicismo cartesiano está na tese de que a explicação de base para o que há e que constitui a realidade (inclusive física) encontra-se na metafísica. Trata-se de reduzir a natureza fenomênica observável a uma somatória de forças que compõe e regulam a natureza. (Sita, 2010, p. 55)

Mediante um ataque ao “erro memorável” da física mecanicista de Descartes, que admitiu a quantidade de movimento como constante nos fenômenos mecânicos, Leibniz mostrará que, na verdade, o que permanece constante é a energia cinética, o produto da massa pela aceleração, e disso extrai uma conclusão filosófica: o esquema básico de movimento e extensão do mecanicismo não dá conta de responder pela essência da realidade, cujo fundamento ultrapassa o movimento, o tempo e o espaço, e se encontra numa força originária, a enteléquia, a mônada, princípio de ordem metafísica:

No lugar equivalente ao da descrição da anatomia do autômato cartesiano estão as mônadas, substâncias simples e não mecânicas, que constituem o princípio fundamental para qualquer existente. Em outras palavras, enquanto a filosofia cartesiana defende a distinção substancial entre corpo e alma e, como consequência dessa distinção, estabelece princípios diferentes para um e para outro, a filosofia leibniziana só precisa das mônadas (em seus diversos graus) para constituir o mundo. (Sita, 2010, p. 55)

A Mônada é uma substância simples, uma unidade originária, desprovida de partes e extensão, portanto indivisível e não extensa, dotada de graus infinitos de distinção e clareza, percepção e apetição. A mônada é um átomo da natureza criado (e somente passível de ser destruído) por Deus, e em sua totalidade constitui o universo. Esse universo até pode ser comparado a uma máquina, mas não como quer o mecanicismo como um relógio que funciona sozinho em sua plenitude; pelo contrário, o funcionamento desse relógio não é autômato, mas a realização da vontade divina, da finalidade divina, que sempre escolherá a melhor opção possível.

Com a teoria das mônadas Leibniz refuta as convicções mecanicistas da “onipresença das propriedades quantificáveis e a sustentabilidade metafísica e epistemológica do projeto de uma *mathesis universalis*” (Sita, 2010, p. 54), e, com isso, institui uma teleologia radical que entende o mecanicismo apenas como um meio para a realização de causas finais metafísicas. Marques (2003, p. 23) observa, todavia que:

O radicalismo teleológico de Leibniz, porém, é tão só a resposta ao radicalismo mecanicista que afinal encontra no “indiferentismo” completo das coisas da criação o contraponto a um Deus que predeterminasse a maneira de uma *fatum mahometanum*.

A oposição entre radicalismo mecanicista e radicalismo teleológico institui uma das principais antinomias do pensamento moderno. Nicolai Hartmann (1966) explica que tal

antinomia advém da necessidade que o pensamento tem de compreender o mundo a favor de sua unidade, muito embora o próprio mundo não ofereça nenhuma espécie de apoio para isso¹⁵¹. Num esforço de síntese Marques (2003, p. 19) sintetiza esta situação antinômica nos seguintes tópicos:

[De um lado temos]

- a) o sujeito não está inscrito na cadeia de causas e efeitos e é-lhe heterogêneo,
- b) o particular é contingente em face das leis do sujeito (natureza disponível),
- c) ocasionalismo,
- d) o mundo é uma série ilimitada que o sujeito representa e ordena segundo um método.

Do outro lado temos sumariamente:

- a) um sujeito participante na cadeia de causas e efeitos,
- b) um particular não contingente em face dos princípios do sujeito (este não a representa como disponível),
- c) um pré-formismo,
- d) a afirmação de um todo a realizar como substância ou multiplicidade infinita de substâncias.

Como se pode perceber pelo que foi discutido até aqui, ao lado dos quatro primeiros tópicos está o mecanicismo representado por Descartes e, ao lado dos quatro últimos, a teleologia representada por Leibniz. Mas, qual é a relevância de toda esta retomada pelo pensamento (antigo e) moderno para o nosso propósito?

O significado de teses teleológicas sobre a historicidade de um mundo cada vez mais sujeito à dominação do sujeito auto-afirmativo pode aparecer como algo aparentemente episódico, mas acabará por revelar-se como o verdadeiro pulsar de uma racionalidade em que o problema do antropocentrismo não pode ser facilmente elidido. (Marques, 2003, p. 19)

O embate entre mecanicismo e teleologia remete amplamente à nova condição do homem no programa teórico da modernidade. Posicionado no centro do cosmos, o vitruviano homem moderno é livre para decidir e encampar seus projetos no domínio da ética, do conhecimento, da política, mas, em contrapartida, deverá responder sozinho (isto é, a partir de sua perspectiva) por eles. A revolução copernicana desloca as grandes contendas metafísicas para os ombros do homem em forma de complexas antinomias, que ele deverá enfrentar com o poder (limitado) de sua razão, num processo, acredita o comentador, de autoafirmação¹⁵².

¹⁵¹ Esta é a grande discussão que está no pano de fundo de ZT.

¹⁵² Esta autoafirmação do sujeito a despeito de seu poder limitado é um dos principais pontos a serem questionados por nossa interpretação do perspectivismo.

Ora, qual é a relação da filosofia de Nietzsche com esta problemática moderna? Marques (2003) defende que a filosofia de Nietzsche, sobretudo em sua “teoria do conhecimento” – o perspectivismo –, representa a radicalização do processo de autoafirmação do sujeito moderno, o que não exclui, mas justamente insere Nietzsche na tradição racionalista crítica. As “teses teleológicas sobre a historicidade...” permitem a Marques (2003) tanto apresentar a condição antinômica da razão moderna em sua interioridade, quanto vincular Nietzsche a ela (e aqui ZT será um texto de importância estratégica, pois revela que Nietzsche estava preocupado com a teleologia desde sua juventude). Esse vínculo faz de Nietzsche não somente um pensador que herdou ou lidou com problemas provenientes do pensamento moderno, mas um (radical) pensador moderno a lidar com problemas modernos.

Para respaldar essa posição, Marques (2003, p. 16) explica que é necessário “captar na própria estrutura da autoafirmação moderna uma direção, uma motivação profunda, um conjunto de potencialidades que de forma clara se vinculem ao eclodir do perspectivismo nietzschiano”. O vínculo proposto por Marques (2003) é a filosofia de Kant, ou melhor, a “figura-tipo” da razão kantiana, que encarna a autoafirmação do sujeito. Para ele, a razão kantiana representa um verdadeiro “epítome da autoafirmação da modernidade”, na medida em que desfaz algumas oposições fundamentais (como a que polariza a teleologia e o mecanicismo) da racionalidade moderna, apresentando “uma novidade absoluta e uma ruptura com a tradição da teleologia do substancialismo aristotélico”.

Basicamente essa novidade consiste em conceber o sujeito auto-afirmativo no limiar de uma situação antinômica. O sujeito auto-afirmativo é o culminar do processo em que a razão compreende a si mesma constituída por antinomias que devem ser resolvidas, uma razão que compreende suas contradições e coloca a si mesma como objeto para realizar uma autocrítica:

Mas a verdade é que o processo de auto-afirmação do sujeito é o de uma racionalidade autocrítica que se vê a si mesma como antinômica e reduzindo seu próprio campo. Até se poderá considerar que o culminar da modernidade na obra kantiana se traduz numa situação de negatividade em face das pretensões de uma racionalidade sem obstáculos, isto é, sem autoconsciencialização de antinomias constitutivas de si própria. Kant vê, no entanto, um valor positivo nas restrições que a razão impõe a si mesma. (Marques, 2003, p. 18)

Embora abalizada por sua própria crítica (negativa), a razão kantiana encontra um “porto seguro” que sustenta sua filosofia teórica e também prática ao instituir a forma pela qual o sujeito conhece. A revolução copernicana de Kant ao situar a lei, o universal, ao lado do sujeito e não mais do ser, do em-si, empreende algo intrinsecamente positivo, pois auxilia a razão no seu processo de “superar seus próprios pontos de vista ilusórios, seus excessos unilaterais” (Marques, 2003, p. 18).

Dentre esses “excessos unilaterais” da razão encontra-se a oposição entre teleologia e mecanicismo radicais, frente à qual o próprio Kant se posicionará de modo diverso ao longo de sua filosofia.

Desde o início de sua reflexão Kant é confrontado com esse dilema da escolha entre uma perda da possibilidade de sentido por sua crítica ao paradigma teleológico moderno de um Leibniz e entre a conseqüente aceitação de um formalismo do relacionamento temporal por um lado e por outro um pré-formismo do sentido em que toda a teleologia dogmática se revê. A primeira crítica surge como um momento significativo do triunfo daquele formalismo, mas o passo decisivo, aquele em que o dilema tomou uma forma antinômica racional e decidível, foi dado na obra que fecha o sistema crítico, a *Crítica da Faculdade do Juízo*. (Marques, 2003, p. 39)

Na *Crítica da razão pura*, fiel à sua teoria da experiência e ao paradigma newtoniano da ciência da natureza, Kant permanece preso ao formalismo, sintetizado na célebre asserção:

[...] a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta. (Kant, 2001, B XIII)

No formalismo da primeira *Crítica* a resposta às interrogações da razão é plena “quando a natureza e também a vida social, jurídica e ética são por inteiro submetidas a uma legislação de essência universal que um sujeito autônomo encontra em sua esfera” (Marques, 2003, pp. 17-18). A autonomia desse sujeito “equivale à universalidade de suas

leis”, portanto se trata de um sujeito formal, “dotado de leis gerais”, um “espaço em que se organizam e sistematizam essas leis”:

A Crítica da Faculdade do Juízo, sob o título de uma crítica à teleologia objetiva e constituinte que ocupa sua segunda metade, vai alargar os limites da experiência legal possível e, ao fazê-lo, alarga também a autonomia da racionalidade do sujeito afirmativo [...] e mostra que certas aporias nos domínios quer teórico, quer prático só se resolvem pela subjetivização das formas do real, isto é, pela aceitação de uma exterioridade (o espaço e o tempo) como formas em que o que é real (como fenômeno) está subordinado ao sujeito ou a suas categorias (Marques, 2003, p. 43)

Mediante o alargamento da experiência legal pela subjetivização das formas do real, a terceira crítica passa a compreender a razão como uma “faculdade de sistematização”, o que significa que “representar a natureza como um todo que se especificasse em leis particulares será um princípio utilizado pela razão que não terá *valor objetivo, mas somente subjetivo*” (Marques, 2003, p. 43).

A partir disso, a natureza deixa de ser concebida como um todo que se especifica em gêneros, para ser julgada apenas “como se” ela realmente fosse assim¹⁵³:

Do ponto de vista do sujeito auto-afirmativo, a introdução do princípio do como se, meramente regulador, revela uma extensão da atividade daquele ao domínio da sistemática, ao plano superior a que Kant chama a arte dos sistemas. Para além disso, será interessante notar que, se, por um lado, parece haver uma concessão à existência de uma legislação exterior ao sujeito, isto é, a uma natureza que tem suas próprias leis de especificação, por outro lado, essa concessão é só aparente, já que a expressão “como se” devolve ao sujeito o princípio que, só por uma questão de método se atribuiu à natureza. (Marques, 2003, p. 44)

A solução pensada na terceira crítica para o antagonismo entre teleologia radical e mecanicismo radical consiste, portanto, em “manter a teleologia nos limites do sujeito legislador, ainda que se trate de uma teleologia, por assim dizer, fraca” (Marques, 2003, p. 45). Nesta “teleologia fraca” do sujeito legislador “as leis da natureza são as *minhas* leis, o meio em que tudo aparece é o *meu* plano transcendental, as ligações, sínteses nesse meio, no espaço e no tempo, são feitas de acordo com as *minhas* categorias” (Marques, 2003, p. 50).

Esta subjetivação corrobora com a perda de sentido da razão, na medida em que faz desaparecer os fins, a teleologia, a própria lógica que sustenta a harmonia das partes no

¹⁵³ É esta noção de “todo”, de “orgânico” o que Nietzsche pretende investigar em ZT, a partir de Kant.

todo, isto é, “na nossa relação teórica com o ser os fins reais desaparecem” (Marques, 2003, p. 50), ou melhor, são deslocadas ao mundo noumenal da razão prática.

Por outras palavras, a razão, em seu caminho de superação da posição teleológica dogmática, reduz a textura do mundo às formas mais gerais (categorias) do conhecimento das coisas como objetos. Mas, justamente nesse movimento de superação, dá-se conta de sua atitude unilateral, ao deparar com o fato de existirem particulares que permanecem contingentes (por assim dizer, inexplicáveis) em face dessas leis sumamente gerais. E é a repentina constatação de que na natureza algo existe que não é simplesmente redutível às leis do entendimento que obriga a uma nova auto-reflexão da racionalidade moderna. (Marques, 2003, p. 51)

Seguindo o percurso sugerido por Marques (2003), na história da “radicalização da modernidade”, a emergência de um princípio de finalidade da natureza enfraquecido como o que se apresenta na terceira crítica de Kant, deixa o rastro para que Schopenhauer substancialize no conceito de Vontade a categoria suprema de ser, subjetivizada por Kant.

Como se lê no § 18 de *O Mundo como vontade e como representação*:

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão o puro sujeito que conhece. Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como indivíduo, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição no mundo. [...] todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber como este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa [...]. (Schopenhauer, 2005, p. 157)

Ao afirmar que todo ato de vontade individual é uma objetivação da vontade metafísica através do corpo, Schopenhauer “radicaliza um certo subjetivismo contido no idealismo transcendental de Kant, ao retirar substancialidade a certas categorias que tornavam possível a objetividade como tal”, e assim “restaura uma teleologia forte, um finalismo da substância, ao determinar a vontade como coisa em si” (Marques, 2003, p. 53).

A despeito de seu passo atrás em relação à teleologia fraca de Kant, a teleologia de Schopenhauer, ao distinguir na natureza orgânica em geral entre duas espécies de finalidades, a interna e a externa, abrirá um importante precedente:

Essa finalidade é dupla. De um lado é interna, ou seja, uma concordância ordenada de todas as partes de um organismo isolado, de modo que tanto a sua conservação quanto a de sua espécie dependem disso e, por conseguinte, o organismo expõe a si mesmo como fim dessa ordenação; de outro é externa, ou seja, uma relação da natureza inorgânica para com a orgânica em geral, ou também uma relação entre si de partes isoladas da natureza orgânica que torna possível a conservação de toda a natureza orgânica [...]. (Schopenhauer, 2005, p. 220)

A dupla finalidade dos produtos orgânicos da natureza deixa transparecer não só a ideia da intenção final de autopreservação presente na natureza, mas, também, que o conceito de fim em Schopenhauer é uma mera vontade de viver, e aqui nos aproximamos de Nietzsche:

O princípio de uma vontade de viver parece ser a chave para compreender a constituição de uma teoria do conhecimento nietzschiana. Efetivamente, esse princípio concentra em si dois aspectos fundamentais que irão decerto motivar o aparecimento daquela teoria: 1) o esvaziamento de sentido de uma teleologia do mundo pensada na base da mera vontade de viver, o que significaria, em última análise, um finalismo que se anula em seus próprios termos, já que a vida tem-se por fim a si mesma; 2) o retrocesso em direção à vontade para a explicação da atividade cognitiva vai conferir uma feição utilitária ou instrumental àquilo a que Kant chamava o interesse da razão, expresso naquelas ideias reguladoras, justamente ficções da razão com vista ao conhecimento de mais alto nível, que é o sistemático. (Marques, 2003, p. 54)

Para Marques (2003) a “teoria nietzschiana do conhecimento” incorpora os dois elementos arrolados na citação anterior, a saber, a impossibilidade de uma explicação teleológica e a intensificação do lado subjetivo dos conceitos supremos da razão. Exatamente neste ponto o comentador português faz uma breve menção à ZT afirmando que já ali “Nietzsche realiza um trabalho que concretamente procura circunscrever o estatuto subjetivo-utilitário daquilo que para Kant tinha ainda um valor, por assim dizer, cognitivo puro” (Marques, 2003, p. 54).

Para justificar sua afirmação Marques (2003) envereda numa revisão da ideia de organismo na terceira crítica kantiana confrontando-a com a “teoria do conhecimento” de Nietzsche. O comentador, entretanto, não se debruça especificamente sobre os apontamentos de ZT, o que nos interessa fazer em virtude de nossa percepção de que ali se encontram os primeiros antecedentes do perspectivismo de Nietzsche.

O título do primeiro fragmento 62 [3] “*Zur Teleologie*”, embora possa ser considerado o título de todo o manuscrito, apenas remete ao horizonte amplo de

investigação de Nietzsche, que se especifica com o título do terceiro fragmento 62 [6] “*Die Teleologie seit Kant*”, mas que, de acordo com o próprio filósofo na referida carta a Deussen, destina-se a tratar do “conceito de orgânico a partir de Kant”¹⁵⁴.

Na verdade, o foco específico de discussão de ZT é a noção kantiana de conformidade a fins na natureza, sobretudo no modo como ela se apresenta na *Crítica da faculdade de julgar*. Como vimos parcialmente, na terceira *Crítica* Kant admite ser possível estabelecer princípios regulativos para um conhecimento teleológico da natureza, mesmo que eles, por não terem como base os dados da intuição, não venham a constituir um conhecimento objetivo, determinante.

Esses princípios regulativos, da ordem do juízo reflexivo, permitem estabelecer uma espécie de “critério de validade subjetivo” para conhecimentos que a razão julga necessários em sua compreensão da natureza. Isso basicamente significa que o investigador “forja” uma imagem orgânica da natureza para justificar a interação mecânica de suas diferentes partes, portanto, a razão não só encontra limites na explicação mecânica do mundo, como, em virtude de sua própria estrutura, acaba por atribuir à natureza uma intencionalidade, uma conformidade a fins, como mostra a seção 76 da terceira *Crítica* kantiana:

[...] já que a dedução das leis particulares a partir das universais, a respeito daquilo que aquelas contem em si de contingente, é impossível a priori através da definição do conceito do objeto, então o conceito de conformidade a fins da natureza nos seus produtos torna-se necessário para a faculdade de juízo humana, em relação à natureza, mas não um conceito dizendo respeito à determinação dos próprios objetos. Torna-se por isso um princípio subjetivo da razão para a faculdade de juízo, o qual, na qualidade de regulativo (não constitutivo), é válido do mesmo modo necessariamente para a nossa faculdade de juízo humana, como se se tratasse de um princípio objetivo. (Kant, 2012, p. 275)

¹⁵⁴ De acordo com Toscano (2001, p. 38) ZT pode ser lida a partir de três significados: “1) significado interno. As notas 1868 seriam lidas como precursoras do envolvimento posterior de Nietzsche com as ciências naturais, com as questões da teleologia e individuação. 2) Significado Conjuntural. As notas seriam lidas como sintomas de um compromisso contemporâneo com a questão da teleologia. As notas de Nietzsche seriam o traço distante e um pouco inexperiente do debate sobre a individualidade que sustentou a relação entre as ciências biológicas e a filosofia durante todo o século XIX alemão. 3) Significado conceitual. As notas seriam lidas como uma concatenação singular de três elementos conceituais em um problema filosófico verdadeiro [materialismo, individuação e teleologia, RBDV]”. *Tradução nossa*. No original: “1) Internal significance. The 1868 Notebooks read as precursors of Nietzsche's later engagement with the natural sciences, with the questions of teleology and individuation. 2) Conjunctural significance. The notebooks read as symptoms of a contemporary engagement with the question of teleology. Nietzsche's notes would be the distant and somewhat inexpert trace of the debate on individuality that sustained the intercourse between the biological sciences and philosophy all throughout the German nineteenth century. 3) Conceptual significance. The notebooks read as a singular concatenation of three conceptual elements into a veritable philosophical problem”.

Os conceitos regulativos são necessários à faculdade de juízo humana e capazes de orientar a investigação da natureza. Esses conceitos operam por um princípio teleológico, na medida em que representam as coisas como seres organizados em seus fins naturais, ou seja, as partes dos produtos da natureza são pensadas umas em função das outras, e em função do todo, como instrumento, organismo.

Em sua leitura abalizada por K. Fischer, Lange e Schopenhauer, Nietzsche vislumbra um grave problema na concepção kantiana de orgânico, na medida em que ela faz conviver duas proposições contraditórias, a saber, a de que o organismo não pode ser compreendido pelo viés de uma causalidade estritamente mecânica, e a de que o próprio conhecimento depende de se estabelecer um juízo determinante, que leva em conta causas e efeitos, operando justamente no âmbito do mecanicismo.

Esse entrave é o ponto de partida de ZT, para elucidação do qual Nietzsche recorrerá a um vasto repertório de influências¹⁵⁵, dais quais destacamos inicialmente Schopenhauer. No § 27 do *Mundo* afirma ele:

[...] em todas as ideias, vale dizer em todas as forças da natureza inorgânica e em todas as figuras da natureza orgânica, é uma única e mesma vontade que se manifesta, noutros termos, que entra na forma de representação, na objetividade. Em consequência, sua unidade também tem de ser reconhecida por intermédio de um parentesco interior entre todos os seus fenômenos. Tal parentesco se manifesta nos graus mais elevados de sua objetividade em que todo fenômeno é mais distinto, portanto nos reinos vegetal e animal, por meio da analogia geral prevalente de todas as formas: o tipo fundamental que se encontra em todos os fenômenos. (Schopenhauer, 2005, p. 207)

Para a metafísica voluntarista de Schopenhauer uma “única e mesma vontade” está a se objetivar dos graus mais inferiores do mundo inorgânico aos mais elevados do reino vegetal, animal e humano, sendo que a cada um desses graus corresponde uma ideia. Neste processo de objetivação a Vontade una:

[...] renuncia aos graus mais baixos de seu fenômeno, após um conflito entre eles, para assim aparecer num grau mais elevado e tanto mais poderoso. [...] Conforme o organismo consiga maior ou menor dominação daqueles graus mais básicos das forças da natureza que expressam a objetividade da vontade,

¹⁵⁵ Ao longo do manuscrito Nietzsche faz menção a uma série de obras e interlocutores, de diferentes áreas. Apenas como exemplo podemos mencionar: Lotze, Herbart, Herder, Johannes Müller, Jakob Fries e Lorenz Oken.

torna-se a expressão mais ou menos perfeita de sua Idéia. (Schopenhauer, 2005, p. 211)

Para Schopenhauer, portanto, o organismo é o resultado de um processo conflituoso de dominação e assimilação das ideias inferiores pelas superiores, do mais baixo inorgânico ao perfectível orgânico, a aparência mais elevada que corresponde ao homem e ainda em sua espécie ao gênio.

À esteira disso, Araldi (2007, p. 36) estabelece o vínculo entre Schopenhauer e Nietzsche:

A semelhança de Schopenhauer, também para o jovem Nietzsche todos os fenômenos do mundo – desde as forças do mundo inorgânico até os organismos mais bem estruturados dos reinos vegetal e animal – expressam uma mesma vontade. Há, assim, um parentesco, uma afinidade entre todas as aparições da vontade na natureza orgânica, graças ao tipo fundamental (a Ideia) que subjaz a todas elas.

No encaixo de Schopenhauer, o jovem Nietzsche haveria preservado a concepção de que todos os fenômenos do mundo são expressões de uma “mesma vontade”. Diferenciando-se de Schopenhauer, porém, Nietzsche afirma que esse conflito se dá no plano da imanência, ou seja, o impulso que conforma o organismo proviria dele mesmo, por isso não se trata de um ser ou vontade superior a organizar o mundo e a estabelecer fins para ele, mas de um conflito, desde o inorgânico passando para o orgânico, em que, de modo imanente, as forças superiores vão dominando as inferiores¹⁵⁶, por isso:

À diferença de Schopenhauer, que via no mundo fenomenal apenas a manifestação da vontade de viver cega, geradora de múltiplos sofrimentos, o jovem filósofo-filólogo vê nas relações de forças – desde as combinações químicas do mundo inorgânico até as mais elaboradas formações orgânicas – um jogo artístico de coesão e separação, de construção e destruição. (Araldi, 2007, p. 35)

Estas breves preliminares já antecipam três características da noção de organismo que Nietzsche distingue em ZT, a saber, de que o organismo é: i) o produto de um conflito (Schopenhauer), ii) uma soma (Virchow) de forças imanentes, iii) sem uma finalidade

¹⁵⁶ O protótipo desta noção de organismo como soma de forças provém da obra do médico alemão Rudolf Virchow (1821-1902), que Nietzsche conhece através de Lange. Para Virchow os organismos são produzidos pela soma de unidades vitais dentre as quais não é possível identificar um centro, o que inviabiliza a possibilidade de uma direção única e predeterminada ao organismo. Lange em sua *História do Materialismo* pondera que a teoria de Virchow concomitante aos desenvolvimentos da teoria celular desmonta o finalismo aristotélico, considerando como “místico” o princípio de dominação do todo pela parte.

externa¹⁵⁷. Afirmar o contrário disso seria incorrer numa posição de tonalidade metafísica, como a de Leibniz, da qual Nietzsche busca igualmente escapar.

Um organismo, no sentido de uma configuração regular, persistente, portanto, não é algo em absoluto necessário, mas fruto de uma ocasional dominação de forças sobre forças. Na verdade, e aqui está o ponto crucial em que Nietzsche se aproxima e se afasta de Kant, a “organicidade” do orgânico é estabelecida pelo intelecto humano, que, porém, de sua experiência meramente acidental, contingente, postula a regularidade, a necessidade, o “todo”:

Kant procura justificar “que existiu uma necessidade de pensarmos os organismos como predeterminados, ou seja, com conceitos teleológicos”. Posso apenas admitir que isso é uma maneira de se explicar a Teleologia. Além disso, a analogia com a experiência humana apenas expõe o surgimento (*Entstehung*) ocasional/arbitrário, isto é, não mediatizado, da adequação, por exemplo, na feliz conjunção entre talento e destino, jogo de loteria. Ou seja: na infinita plenitude dos casos efetivos, estes devem ser favoráveis ou adequados. A necessidade da qual Kant fala, raramente existe em nossa época: mas, pensemos que mesmo Voltaire mantém a justificativa teleológica como insuperável. Otimismo e Teleologia caminham juntos, no sentido de contestar a não-conformidade a fins como algo realmente não conforme a fins. (KGW, I, 62 [3])¹⁵⁸

Já no primeiro apontamento de ZT, Nietzsche apresenta sua objeção central à teleologia kantiana, que, no fundo, representa uma objeção às tentativas de explicação orgânicas do mundo, na maior parte das vezes radicadas num pressuposto racional ou transcendente. Nietzsche aqui parece se ancorar em dois pressupostos: i) a reserva feita pelo próprio Kant na terceira crítica, de que o conceito de fins no organismo é um conceito de ordem subjetiva, produto de um ato reflexivo da razão, que não pode construir um conhecimento objetivo sobre o mundo, tampouco sobre causas superiores da natureza como a finalidade; ii) a premissa, estabelecida pelo darwinismo, de que a combinação entre

¹⁵⁷ Essa concepção imanente enseja uma espécie de “mecanicismo” ou “materialismo” que ZT não dá conta de justificar, e que precisará ainda ser enfrentada no decorrer da obra.

¹⁵⁸ *Tradução nossa*. No original: “Kant sucht zu erweisen, „daß eine *Nöthigung* existiere, uns die Naturkörper als prämeditirt dh. nach Zweckbegriffen zu denken“. Ich kann nur zugeben, daß dies eine Art ist, sich die Teleologie zu erklären. Die Analogie der menschlichen Erfahrung stellt daneben noch die zufällige dh. die nicht mediterrte Entstehung des Zweckmäßigen z.B. in dem glücklichen Zusammentreffen von Talent und Schicksal, Lotterienlosen. Also: in der unendlichen Fülle von wirklichen Fällen müssen auch die günstigen oder zweckmäßigen sein. Die *Nöthigung*, von der Kant spricht, existiert für unsre Zeit kaum mehr: man denke aber daran, „daß selbst Voltäre den teleolog. Beweis für unbezwinglich hielt. Optimismus und Teleologie gehn Hand in Hand beiden liegt daran das Unzweckmäßige zu bestreiten als etwas wirklich Unzweckmäßiges”. (KGW, I, 62 [3])

mecanicismo e acaso seria suficiente para explicar a formação do organismo, sem recorrer à hipótese finalista de uma causalidade inerente à natureza¹⁵⁹.

Por isso, como observa Nietzsche no último apontamento, conceber a existência de fins nos corpos naturais é uma postura autorreferente que explica apenas a própria teleologia, reiterando os seus pressupostos. Para Nietzsche, portanto, o sujeito “finge” encontrar fora de si os fins que ele mesmo, de modo fictício, criou, servindo-se da estratégia de tomar o não intencional como inconveniente:

Em geral a arma contra a teleologia é: a prova da não-conformidade a fins.
Assim só será evidenciado que a maior razão atua apenas esporadicamente, e que também existe uma área para uma razão inferior. Portanto, não há uma teleologia uniforme: [há] apenas uma inteligência criadora.
Tal hipótese é construída segundo uma analogia humana: porque não pode haver um poder inconsciente, que tem em vista a criação, isto é, natureza: pense-se no instinto dos animais. Esse é o ponto de vista da filosofia natural.
Também já não se coloca o ato de conhecer fora do mundo.
Mas nos colocamos na metafísica e devemos recorrer à coisa em si.
Finalmente, pode haver uma possível solução em um ponto de vista estritamente humano: o empedocleano, onde o finalista só aparece como um caso sob muitos não-conforme a fins. .
Duas soluções metafísicas foram tentadas:
Uma delas, mais ou menos antropológica, coloca um homem ideal fora do mundo; a outra, metafísica, recorre a um mundo inteligível em que o fim é imanente às coisas.
A conformidade a fins é a exceção.
A conformidade a fins é casual.
Ela revela uma irracionalidade completa.
É preciso retirar todo o interesse teológico da questão. (KGW, I, 62 [4])¹⁶⁰

¹⁵⁹ Este apoio inicial no darwinismo será revisto, sobretudo na década de 1880, quando Nietzsche trava contato com as ciências naturais de autores como Roux, Virchow e Bernard.

¹⁶⁰ *Tradução nossa*. No original: „Gegen Teleologie im Allgemeinen ist die Waffe: Nachweis des Unzweckmäßigen.

Dadurch wird nur erwiesen, daß die höchste Vernunft nur sporadisch gewirkt hat, daß es auch ein Terrain für geringere Vernünfte giebt. Es giebt also keine einheitliche teleolog. Welt: doch eine schaffende Intellegenz.

Die Ahnahnme einer solchen wird nach menschlicher Analogie gemacht: warum kann es nicht eine unbewußt das Zweckmaß schaffende Macht dh. Natur geben: Man denke an den Instinkt der Thiere. Dies de standpunkt der Naturphilosophie.

Man legt also das Erkennende nicht mehr [nicht mehr] außerh. der Welt.

Aber wir bleiben in der Metaphysik stecken und müssen ein Ding an sich heranziehn.

Schließlich kann auf streng menschlichem Standpunkte eine Lösung möglich sein: die empedokleische, wo das Zweckmäßige nur als ein Fall unter vielem Unzweckmäßigen erscheint.

Zwei metaphysische Lösungen sind versucht die eine, grob anthropologisch stellt einen idealen Menschen außerhalb der Welt die andre, metaphysi[s]che ebenfalls, flüchtet in eine intellegible Welt, in der der Zweck den Dingen immanent ist.

Das Zweckmäßige ist der Ausnahmefall

Das Zweckmäßige ist zufällig

Es offenbart sich darin völlige Unvernunft.

Para o jovem Nietzsche de ZT, a prova da não-conformidade a fins (*Nachweis des Unzweckmäßigen*) é a prova contra a teleologia, a necessidade mesma do pensamento teleológico, pois estabelece que não há uma uniformidade teleológica na natureza. A conformidade a fins (*Zweckmäßige*), a “lei”, é na verdade casual (*zufällig*), contingente, uma mera exceção (*Ausnahmefall*), um acaso favorável daquilo que é irracional (*Unvernunft*)¹⁶¹, termo que pode ser lido tanto no sentido de algo desprovido de qualquer razão, quanto como impossível de ser categorizado por ela, assim:

O surgimento do organismo não nos obriga a supor uma causalidade agindo em conformidade a fins, ou seja, um entendimento ou razão; tal surgimento pode ser explicado pela combinação de hipóteses mecânicas com a noção de acasos favoráveis. A vida pode ser então interpretada como uma ocorrência entre inúmeras possíveis. Este cenário elimina, portanto, a necessidade de conceber a natureza como um sistema de fins e com ela toda referência a uma conformidade a fins externa. Se esta argumentação é sólida, então não há mais necessidade de se preocupar com um eventual aproveitamento teológico de juízos de finalidade fundados na analogia técnica (Lopes, 2008, p. 148).

Nietzsche então, no apontamento 62 [4], coteja as duas soluções modernas sobre os fins da natureza (o mecanicismo e a teleologia, recapitulados por nós anteriormente), segundo ele, uma mais antropológica que coloca um homem ideal fora do mundo, e a outra metafísica, que estabelece uma finalidade imanente às coisas, e avalia que, embora difiram quanto ao “locus” da finalidade, dentro ou fora do homem, ambas as soluções, ao já pressuporem a possibilidade dessa finalidade, propósito, desígnio (*Zweck*) incorrem, por vias diferentes, no mesmo erro: tanto a “solução” mais antropológica (a do “radicalismo mecanicista” do cogito cartesiano), quanto a mais metafísica (do “radicalismo teleológico” das mônadas de Leibniz) são, portanto, igualmente metafísicas.

Man muß jedes theologische Interesse aus der Frage sondern“ (KGW, I, 62 [4]). Vale destacar a menção feita a Empédocles nessa citação, por dois motivos: em primeiro lugar porque ao lado da de Goethe sua concepção será a única possível para “salvar” a idéia de fim; em segundo lugar porque a temática de ZT será retomada em partes em PhG/FT, que estrategicamente coloca alguns pré-socráticos no embate com a teleologia de Aristóteles e antes dele de Parmênides (e Platão). Vide p. ex. o §19 em que Nietzsche discute o nous de Anaxágoras e sua concepção de mundo sem finalidade.

¹⁶¹ A prova do inconveniente parece ser ainda um ataque velado de Nietzsche ao neo-kantismo, sobretudo a Trendelenburg cuja explicação filosófica da vida orgânica se respalda na posição teleológica de J. P. Müller (1801-1858) que além de um finalismo concebe ainda um todo racional a responder pela origem e desenvolvimento dos organismos. Para Nietzsche é esse tipo de metafísica e sua lógica que sustentam a noção de necessidade que a prova do inconveniente vem a descaracterizar.

A partir dessa avaliação Nietzsche formula seus três principais argumentos: i) “A intencionalidade do orgânico e a regularidade do inorgânico são trazidas à natureza por nossa razão” (KGW, I, 62 [7]); ii) “Não temos direito a qualquer julgamento sobre a intencionalidade maior” (KGW, I, 62 [12]); iii) “A teleologia assim como o otimismo é um produto estético” (KGW, I, 62 [16])¹⁶².

Equacionados, esses argumentos conduzem àquela que provavelmente seria a tese de Nietzsche, e que, segundo pensamos, constitui o protótipo do perspectivismo que reverberará ao longo de todo o período jovem e intermediário: a intencionalidade do orgânico e a regularidade do inorgânico são trazidas à natureza por nossa razão (como já ponderara Kant), isto é, são produtos de um juízo reflexivo (e não determinante), subjetivo da razão, que confere leis à natureza sem as ir retirar dela.

O projeto de investigar o conceito de orgânico desde Kant leva Nietzsche, já em 1868, a acercar-se de uma postura pré-perspectivista que, grosso modo, prevê que as leis da natureza ou conceitos gerais como o de “orgânico”, não passam de ficções produzidas pelo intelecto. Sobre isso Lopes (2008, p. 152) tece um comentário esclarecedor:

O caráter indeterminado desta categorização permite a Nietzsche questionar um dos grandes dogmas do kantismo, a antítese entre mecanismo e teleologia, ou melhor, entre juízo determinante e juízo reflexivo. Ao longo de boa parte das notas preparatórias Nietzsche parece aderir à concepção dicotômica de Kant, que restringe o conceito de explicação ao emprego da causalidade mecânica expressa no juízo determinante. Contudo, na progressão das notas Nietzsche toma uma direção inversa e sugere uma redução das causas mecânicas a causas finais e do uso constitutivo ao uso reflexivo da faculdade de julgar [...]

O que está sendo proposto nesta redução não é um alargamento do conceito de explicação, para que este pudesse abranger também os juízos de finalidade. Trata-se antes de um movimento contrário, que torna despovoada a classe dos juízos explicativos e parece culminar em Nietzsche na sugestão de que o conceito de explicação seja inteiramente substituído pelo conceito de interpretação.

O protótipo do perspectivismo de ZT parece residir precisamente nesta tese de que os juízos explicativos quedam “despovoados” frente ao caráter indeterminado de nossas categorizações. O homem não tem nenhum direito a um julgamento objetivo sobre a intencionalidade maior da natureza, pois essa intencionalidade não provém da natureza; ela

¹⁶² Tradução nossa. No original: „Ein Urtheil über ‚höchste Zweckmäßigkeit‘ steht uns nicht zu. (KGW, I, 62 [12]). Die Zweckmäßigkeit des Organischen, die Gesetzmäßigkeit des Unorganischen ist von unserm Verstande in die Natur hineingebracht“. (KGW, I, 62 [7]).

é criada e condicionada pelo próprio aparelho conceitual e perceptivo do homem, ficticiamente.

A disposição orgânica (teleológica ou mecanicista) é fruto de uma “imaginação estendida”, uma ficção criada pelo homem para poder regular seu conhecimento e suas ações. No fundo, não há conhecimento no sentido habitual da metafísica, mas somente interpretação, ficcionalização.

“O conceito de orgânico é apenas humano [...]” (KGW, I, 62 [27])¹⁶³, um jogo artístico, uma criação fictícia, assim teleologia e otimismo são meramente produtos estéticos, ficções:

A vida, o organismo, não provam qualquer inteligência superior: não há contínuos graus de inteligência em tudo.

A existência de organismos só mostra as forças cegas em efetivação.

1. Eliminação da imaginação estendida da teleologia.
2. Fronteiras do conceito. A conformidade a fins na natureza.
3. Intencional é igual a capaz de existência.
4. Organismos como multiplicidades e unidades.

A imaginação do todo considerado como causa é o fim.

NB: Mas o “todo” em si é apenas uma imaginação. (KGW, I, 62 [34])¹⁶⁴

Se a noção de uma teleologia natural possibilitou a Kant pensar em conceitos subjetivos fundamentais à razão, o conceito de conformidade a fins, visto como um produto estético, passa a ser a expressão de um poder inconsciente, que cria e se serve do conhecimento para as funções vitais como fortalecimento, crescimento, preservação. Trata-se de um princípio vital, ou como Nietzsche diz no apontamento 62 [29]: “Aqui verifica-se que acabamos de chamar proposital o que é viável. O segredo é apenas ‘vida’”¹⁶⁵. Lopes (2008) chama a atenção para o teor pós-kantiano do alargamento do juízo reflexivo, que

¹⁶³ Tradução nossa. No original: “Nun ist aber auch der Begriff des Organischen nur menschlich [...]”. (KGW, I, 62 [27])

¹⁶⁴ Tradução nossa. No original: “Das Leben, der Organism beweist keine höhere Intellegenz: überhaupt keinen du[r]chgehenden Grad von Intellegenz.

Das Dasein der Organism zeigt nur blindwirkende Kräfte.

1. Beseitigung der erweiterten Vorstell. von Teleologie.
2. Grenzen des Begriffs. Das Zweckmäßige in der Natur.
3. Zweckmäßig gleich existenzfähig.
4. Organismen als Vielheiten und Einheiten. die *Vorstellung des Ganzen* als Ursache gedacht ist der Zweck. NB Das „Ganze“ ist aber selbst nur eine Vorstellung”. (KGW, I, 62 [34])

¹⁶⁵ Tradução nossa. No original: “Hier erweist sich, daß wir zweckmäßig nur nennen, was sich lebensfähig erweist. Das Geheimniß ist nur ‚das Leben‘”. (KGW, I, 62 [29])

reverbera p. ex. na filosofia da natureza de Schelling, mas que vincula Nietzsche especialmente a outro filósofo determinante para toda esta discussão:

Lange concorda com este diagnóstico e, como vimos, restringe a fantasia especulativa ao âmbito do discurso edificante e da ficção conceitual. Contudo, Lange não considera que o discurso científico opere com categorias que se distinguem por princípio das ficções conceituais da filosofia. Uma oposição semelhante à que vigora na ortodoxia kantiana, entre a função constitutiva das categorias do entendimento e a regulativa das ideias da razão, não tem lugar no programa de renovação da filosofia crítica esboçado por Lange, que tem como uma de suas metas superar o rígido dualismo kantiano entre corpo e mente e a divisão esquemática do psiquismo em faculdades cujas atividades estariam submetidas a princípios transcendentais autônomos. Também aqui Nietzsche deve ser visto como um herdeiro do programa de Lange: ao problematizar a distinção kantiana entre uso regulativo e determinante dos juízos, Nietzsche dá um passo decisivo rumo a uma compreensão ficcional generalizada dos processos de assimilação humana do mundo. (Lopes, 2008, p. 153)

Embora não seja citado em nenhuma nota, ao lado de Schopenhauer, F. Lange é certamente uma das influências mais marcantes de ZT e do ambiente intelectual de Nietzsche não só no período da juventude¹⁶⁶, a ponto de Toscano (2001, p. 39) afirmar:

O que os livros de notas registram de maneira impressionante são os efeitos de dois verdadeiros acontecimentos na biografia intelectual de Nietzsche, tomando a forma de dois livros cujas ideias, de forma bastante heterogênea, vão assombrar o seu trabalho até o fim: *O Mundo como Vontade e Representação* de Arthur Schopenhauer e *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange¹⁶⁷.

Os bastidores do encontro de Nietzsche com a obra de Schopenhauer em 1865 acabaram por assumir uma versão mitológica na *Nietzsche-Forschung*. De símile importância, porém substancialmente menos noticiada, a leitura da *História do Materialismo* de Lange em 1866 marcou profundamente a “biografia intelectual” de Nietzsche, reverberando de um modo que ainda hoje a crítica tem tentado mensurar¹⁶⁸. ZT é um ótimo exemplo dessa influência, pois como indicou Lopes (2008) a querela teórica

¹⁶⁶ Até por isso ZT se mostra um texto estratégico, representativo, uma vez que nele convergem estas duas grandes influências.

¹⁶⁷ *Tradução nossa*. No original: What the notebooks do register in a striking manner are the effects of two veritable events in Nietzsche's intellectual biography, taking the form of two books whose ideas, in quite heterogeneous ways, will haunt his work to the very end: Arthur Schopenhauer's *The World as Will and Representation* and Friedrich Albert Lange's *History of Materialism*.

¹⁶⁸ Sobre a relação entre Nietzsche e Lange Cf.: SALAQUARDA, J. Nietzsche und Lange. In: NS 7, 1978, pp. 236-253. STACK, G. Lange and Nietzsche. Berlin: de Gruyter, 1983. No Brasil merece destaque: LOPES, R. Filosofia e ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange. In: BARRENECHEA, M. A., FEITOSA, C., PINHEIRO, P. e SUAREZ, R. (orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: Ed. 07 Letras, 2011.

fundamental do texto vincula Nietzsche ao programa langeano, e não só. A oportuna (e velada) influência de Lange fornecerá a Nietzsche um modelo alternativo para pensar o problema do organismo, que ele absorverá quase sem reservas.

A partir da segunda metade de ZT Nietzsche passa a estabelecer uma inusitada interlocução com os escritos sobre ciências da natureza de Goethe, na tentativa de consolidar uma posição anti-metafísica sobre o orgânico, como se lê no apontamento 62 [31], que tem como subtítulo justamente “Experimentos de Goethe”: “[...] porque podemos desintegrar qualquer coisa mecanicamente, em consequência disso não acredito mais em fins”¹⁶⁹.

Enquanto a metafísica voluntarista de Schopenhauer promovia a ideia de que o organismo não é um conceito da cognição, já que há uma vontade onipresente a organizar o mundo, a teoria da natureza de Goethe fornece a Nietzsche um modelo alternativo de indivíduo e de organismo, não caudatários de noções teleológicas, mas antes algo da ordem da imanência, do natural, como interação de forças, para respaldar a sua própria ideia. Mais ainda. Se Schopenhauer auxiliou Nietzsche na tentativa de rejeitar a noção de organismo kantiana, as ideias sobre a formação dos organismos de Goethe o permitem escapar do pessimismo de Schopenhauer sobre os efeitos da vontade, percebendo assim, desde cedo, o caráter ficcional dos conceitos constitutivos:

O conceito do todo não está nas coisas, mas em nós. Estas unidades que chamamos de organismos também são multiplicidades. Não há individualidade da realidade, mas indivíduos e organismos não são nada mais que abstrações. (KGW, I, 62 [28])¹⁷⁰

A estratégia de Nietzsche ao recorrer a Goethe é de fato inusitada, porém não original, posto que antes dele Lange já a havia proposto. O capítulo sobre Darwinismo e teleologia da *História do Materialismo* de Lange é “[...] sem dúvida a principal fonte de inspiração para muitas das observações de Nietzsche sobre Kant e a teleologia” (Toscano, 2001, p. 49), como a inteligente recorrência à noção pluralista de Goethe para confrontar a

¹⁶⁹ Tradução nossa. No original: „weil wir alles mechanisch auflösen können und in Folge davon nicht mehr an Zwecke glauben“. (KGW, I, 62 [31])

¹⁷⁰ Tradução nossa. No original: “Der Begriff des Ganzen ist aber unser Werk. Hier liegt die Quelle der Vorstellung des Zwecks. Der Begriff des Ganzen liegt nicht in den Dinge[n], sondern in uns. Diese Einheiten, die wir Organismen nennen, sind aber wieder Vielheiten. Es giebt in Wirklichkeit kein[e] Individuen, vielmehr sind Individuen und Organism nichts als Abstraktionen”. (KGW, I, 62 [28])

metafísica de Schopenhauer, e também a remissão a Virchow no argumento a favor da ideia de organismo como modelo para a construção das unidades.

Além disso, como sintetiza Toscano (2001, p. 50), diferente de Schopenhauer, Lange também mostra a Nietzsche que:

Para começar, em vez de ser delimitado e submetido à hegemonia do *principium individuationis*, o domínio da representação e experiência é tanto relativizado (como uma “consequência de nossa organização”) e desancorado de sua dependência em última instância a uma irrepresentável e sem fundamento unidade sem multiplicidade, se esta for concebida como vontade ou como “unidade absoluta da auto-consciência”. A atribuição da unidade se torna uma ilusão objetiva gerada por uma constituição físico-transcendental, mas não há nenhuma necessidade real nesta. Não há nenhuma afirmação de que temos aqui uma determinação do possível por si só, mas sim que estamos apenas na presença de uma propriedade contingente do nosso pensamento, a sua propensão para combinar aparições em objetos e contá-los como um só. A resolução literalmente utópica da contradição de ligação da unidade e multiplicidade em um reino não-fenomenal é um gesto para, como tão caracteristicamente é em todo o pós-kantianismo, mas não em favor de uma unidade schopenhaueriana sem multiplicidade. Em vez disso, no conhecimento de que tal unidade seria apenas um rastreamento feito em cima das ilusões “constitutivas da experiência” (o ‘eu’, o ‘objeto’), Lange opta por um agnosticismo em relação a coisas em si mesmas que na posição afirma que, finalmente, pode não haver nada para resolver, a oposição de unidade e multiplicidade ser um efeito quimérico da “nossa organização”.¹⁷¹

O domínio de nossas representações extrapola a jurisdição do *principium individuationis*, portanto nem se delimita e nem se submete a ele. Nossa experiência do mundo queda assim relativa e desancorada (*unmoored*) de uma unidade absoluta, cuja suposição é ilusória e até mesmo desnecessária, o que implica concluir, dentre outros, que a tão disputada oposição entre unidade e multiplicidade é tão somente uma ilusão criada por nossa própria sensação e percepção, isto é:

¹⁷¹ Tradução nossa. No original: “To begin with, rather than being delimited and subjected to the hegemony of the *principium individuationis*, the domain of representation and experience is both relativized (as a “consequence of our organisation”) and unmoored from its dependence in the last instance on an unrepresentable and groundless unity without multiplicity, whether this be conceived as will or as the “absolute unity of self-consciousness”. The ascription of unity becomes an objective illusion generated by a physico-transcendental constitution, but there is no actual necessity in this. There is no claim that we have here a determination of the possible per se; rather we are merely in the presence of a contingent property of our thought, its propensity to combine appearances into objects and count them as one. The literally utopian resolution of the binding contradiction of unity and multiplicity in a nonphenomenal realm is gestured at, as characteristically it is in all post-Kantianism, but not in favour of a Schopenhaurian unity without multiplicity. Instead, in the knowledge that such a unity would merely be a tracing made upon the constitutive ‘illusions’ of experience (the ‘I’, the ‘object’), Lange opts for an agnosticism with regard to things-inthemselves that in the position to state that ultimately there might be nothing to resolve, the opposition of unity and multiplicity being a chimerical effect of ‘our organisation’”. (Toscano, 2001, p. 50)

A oposição, metafisicamente estilizada por Schopenhauer, entre unidade e pluralidade poderia ser interpretada como um resultado de nossa organização psicofísica. Com isso está dado o passo que permite pensar o organismo como uma pluralidade de forças em conflito, e sua unidade como o efeito visível de uma acomodação provisória no interior desta pluralidade. (Lopes, 2008, p. 45)

Lange dá com isso o “passo” decisivo para a noção pluralista de organismo, sustentáculo do pré-perspectivismo de Nietzsche em seus primeiros anos de produção. Embora de modo inconfesso, Nietzsche absorve boa parte do programa langeano e à luz dele formula os quatro argumentos centrais de ZT: “(1) a expulsão do teológico, (2) a negação da intencionalidade externa; (3) a relativização da individualidade, (4) a dissolução da antítese de mecanismo e teleologia” (Toscano, 2001, p. 52). Esses argumentos lançam as raízes que se farão sentir na formação madura do perspectivismo¹⁷².

Apenas para fazer a *mea culpa* à favor de Nietzsche, a apropriação inconfessa de Lange, pelo menos em ZT, poderia ser justificada, em parte, por uma questão teórica. Ocorre que para Nietzsche o materialismo (e aqui Nietzsche talvez confunda o materialismo de Lange com o materialismo *lato sensu*¹⁷³) estaria ancorado numa concepção atomista da realidade, o que geraria igualmente problemas incontornáveis à compreensão de organismo. À despeito disso, a influência é incontestável e nos encaminha para uma conclusão similar à de Toscano (2001, p. 60):

O engajamento de Nietzsche com Lange, Schopenhauer e Kant sobre a questão da individuação finalmente leva-o para a questão do pré-individual, da vida como infinita multiplicidade produtiva. Para este problema ele aplica o que poderia ser chamado de um materialismo crítico ou transcendental, mantendo a demanda do materialismo para uma assimetria de produção – a individuação como representação deve ser contabilizada em termos não-representacionais – e a vigilância da crítica contra as ilusões do antropomórfico – o pré-individual não pode simplesmente ser reduzido a matéria se o último for concebido de acordo com as ilusões objetivas que são constitutivas da própria representação (por exemplo, o átomo como *principium individuationis*). Assim, um materialismo transcendental para o qual a matéria não é transparente para o intelecto, um materialismo paradoxal sem matéria, deverá necessariamente se preocupar com o problema que Nietzsche via como o principal dos que ficaram sem solução

¹⁷² A rejeição da concepção teleológica e/ou da teoria organicista será assunto de vários textos posteriores como p. ex. FW/GC 109.

¹⁷³ Deve-se lembrar que Nietzsche conhecia bem o materialismo antigo, sobretudo Demócrito. Como comenta Toscano (2001, p. 48): “Suas objeções, nestas notas como em outras serão dirigidas contra a crença acrítica na transparência da matéria, como evidenciada pela atomismo, ‘bem como contra o atendente conservadorismo ético produzido por tal crença’. *Tradução nossa*. No original: “His objections, in these notes as elsewhere, will be directed against the uncritical belief in the transparency of matter, as evidenced by atomism, “as well as against the attendant ethical conservatism produced by such a belief”.

pela redução da teleologia para a produção: a origem do intelecto. O problema da individuação como produção, assim, encontra-se atado a uma questão aparentemente circular: Como pode o intelecto ser o mecanismo que representa, logo o agente primário da individuação, e ele mesmo algo individualizado? No intervalo entre individuação pelo intelecto e individuação como produção, inicialmente inaugurado em Kant pelo organismo como a primeira crise da crítica, o esforço de Nietzsche, após o impasse da afirmação trágica da luta contra a “dor de individuação” será produzir uma ontologia experimental para resolver essa questão da origem do intelecto do ponto de vista da produção¹⁷⁴.

Toscano (2001) considera que “materialismo crítico ou transcendental” seja uma boa nomenclatura para designar a manobra teórica ensaiada por Nietzsche em ZT, numa dupla rejeição de materialismo e transcendentalismo. Essa manobra, porém, o colocará frente ao problema da origem do intelecto, que ainda segundo o comentador será por ele resolvido pelo ponto de vista da produção, com o desenvolvimento de uma “ontologia experimental”.

Não encontramos maiores objeções a tal conclusão, embora o adjetivo “crítico” nos pareça preferível a “transcendental”, por acreditarmos que toda a manobra operada por Nietzsche, recorrendo a Lange e a Goethe p. ex., é uma tentativa de dissociar-se do transcendentalismo, embora ainda se mantenha atado a seus termos e interlocutores. Aliás, esse comentário gera ainda a ocasião para uma última ressalva, concernente à interpretação de Marques (2003) que nos apoiou em boa parte de nosso percurso nesta seção.

Enquanto que para o comentador a “teoria do conhecimento” do perspectivismo de Nietzsche marca a radicalização do processo de autoafirmação do sujeito moderno, que

¹⁷⁴ *Tradução nossa.* No original: “Nietzsche’s engagement with Lange, Schopenhauer, and Kant on the question of individuation ultimately leads him to the question of the pre-individual, of life as infinite productive multiplicity. To this problem he applies what could be termed a critical or transcendental materialism, maintaining materialism’s demand for an asymmetry of production - individuation as representation must be accounted for in nonrepresentational terms – and critique’s vigilance against the illusions of the anthropomorphic -the pre-individual cannot be simply reduced to matter if the latter is conceived of in line with the objective illusions which are constitutive of representation itself (e.g. the atom as principium individuationis). Thus, a transcendental materialism for which matter is not transparent to intellect, a paradoxical materialism without matter, will necessarily be concerned with the problem that Nietzsche saw as the foremost of those left unsolved by the reduction of teleology to production: the origin of the intellect. The problem of individuation as production will thus find itself caught up with the apparently circular question: How is the intellect as representing mechanism, and thus as primary agent of individuation, itself individuated? In the gap between individuation by the intellect and individuation as production, initially opened in Kant by the organism as the first crisis of critique, Nietzsche’s effort, after the impasse of tragic affirmation, of the struggle against “the pain of individuation”, will be to produce an experimental ontology to address this very question, that of the origin of the intellect, from the point of view of production”. (Toscano, 2001, p. 60)

dentre outros se constitui no limiar de antinomias como a dos fins da natureza, para nós o perspectivismo é justamente a insígnia da superação, do rompimento, da tresvaloração desse processo.

Marques (2003) equaciona ZT a alguns textos do período intermediário e maduro para vincular Nietzsche, ainda que numa postura de radicalização, à “teleologia fraca” de Kant, ancorada na ideia de conceito regulativo, com a diferença de que no perspectivismo de Nietzsche “cresce a componente de complexidade em detrimento dos elementos da unidade” (Marques, 2003, p. 56).

Neste ponto nos parece especialmente onerosa a ausência de uma interlocução de Marques (2003) com Lange, como também a indistinção entre os textos jovens e maduros, pois segundo pensamos não há apenas uma relação de “proporcionalidade”, uma “crescente de complexidade” a separar, mas também a unir Kant e Nietzsche. Com o perspectivismo, como esperamos mostrar (recorrendo p. ex. a Teichmüller), a própria noção de regulativo que sustenta a teleologia kantiana é que se tornará “fraca”, por falta de um termo melhor, na medida em que seu sustentáculo, a estrutura transcendental do sujeito e seus a-priori será posta em xeque como elemento ficcional¹⁷⁵.

Embora questionável em alguns sentidos, como pela leitura enviesada e de segunda mão da obra de Kant (através de K. Fischer e Schopenhauer p. ex.), *Zur Teleologie* apresenta alguns “*insights*” de notável relevância, na medida em que ensaia uma das primeiras versões da noção de organismo que também no período maduro sustentará o perspectivismo. Além disso, a coletânea já estabelece uma denúncia à natureza ficcional e utilitária dos empreendimentos metafísicos, algo que atravessará os períodos jovem e intermediário até atingir na filosofia madura a sua melhor forma.

Pensando por este prisma, a teleologia em ZT é para Nietzsche um exemplo emblemático de como uma noção metafísica, um conceito de caráter universal que acredita

¹⁷⁵ Este é um dos principais pontos em que nossa interpretação difere da de Marques (2003). Em virtude de seu tratamento “indistinto” dos textos nos diferentes períodos, que em parte se justifica pela sua ênfase no período jovem, o comentador português acaba por estender uma interpretação que seria mais compatível com o período jovem para o período maduro. Para evitar esta equivalência distinguimos, tendo como fronteiras a morte de Deus e a vontade de poder, o pré-perspectivismo e o per-spectivismo dos dois primeiros períodos do perspectivismo do período maduro. Em virtude disso, caso a ideia de uma teleologia fraca se aplicasse somente ao pré-perspectivismo, nos termos de nossa diferenciação, sua afirmação nos pareceria menos problemática.

se circunscrever no âmbito puramente cognitivo, na verdade é apenas uma perspectiva particular e que possui um interesse de ordem diversa a da cognição. Nestes apontamentos de 1868 tal interesse é identificado e denominado apenas como “estético”, porém, futuramente, Nietzsche irá reconhecer a sua motivação essencialmente moral¹⁷⁶.

O que faz de ZT um texto de capital importância para a nossa investigação não só é a pergunta pela possibilidade de rejeitar o (ou a metafísica do) juízo teleológico sem recorrer a um domínio igualmente metafísico, mas o problema que dela decorre. Seja apoiado em Goethe e Lange, ou mesmo em sua noção própria da vontade de poder, a discussão sobre a finalidade da natureza colocará Nietzsche diante de um dos principais problemas que sua filosofia precisará administrar, a saber, do estatuto/valor dos produtos subjetivos da razão. Toda a investigação que empreendemos sobre a tensão entre teleologia e mecanicismo se justifica quase que exclusivamente por apontar para esse problema.

A sequência deste capítulo, e de algum modo a do capítulo seguinte, se constitui basicamente como uma tentativa de investigar o modo como Nietzsche responde a esse problema ao longo das obras e períodos até desaguar na postura perspectivista que temos particularmente em mira.

O itinerário pessoal, intelectual e neste momento também profissional de Nietzsche, embora o permitam vislumbrar o problema, não favorecem uma resposta a ele nos moldes “*halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich*” característicos de ZT. Como o projeto de ZT foi abandonado com a mesma intensidade com que fora elaborado, seus apontamentos nos fornecem apenas um indicativo de como, em 1868, Nietzsche compreendia o problema dos limites do conhecimento, ensaiando uma espécie de materialismo crítico que, como propomos, é uma espécie de protótipo do perspectivismo, na medida em que estabelece que o orgânico é apenas uma noção ficcional forjada pelo intelecto, e que portanto os produtos subjetivos da razão não passam de ficções “estéticas”.

O doutorado “*honoris causa*”, o magistério na Basileia, a relação com R. Wagner e uma série de outros fatores parecem atuar como uma força centrípeta a atrair Nietzsche para as questões estéticas que virão à público em GT/NT. Isso não significa que as temáticas e interlocutores de ZT (e outros textos próximos como p. ex. *Zur Schopenhauer*), sejam

¹⁷⁶ Por exemplo em JGB/BM, 6.

simplesmente descartadas em prol de uma discussão de ordem puramente “estética”, até porque GT/NT não se limita a isso.

Até onde enxergamos a manobra de Nietzsche consiste em reposicionar os flancos de sua filosofia para uma investida teórica focada nos problemas estéticos, deslocando temporariamente alguns temas e interlocutores, como os de ZT, para um segundo plano de preocupações, mas que oportunamente voltarão à tona.

Isso também não significa que a orientação “científica” das obras que procedem o “período estético” seja uma simples retomada de questões que o antecederam, nem que esse período deva ser entendido como um hiato entre eles. Ainda que numa investida diferente e dialogando com outros problemas e interlocutores, em GT/NT também se faz presente elementos perspectivistas, como pretendemos mostrar na próxima seção.

1.2 O experimento perspectivista de *O nascimento da tragédia*

Em GT/NT Nietzsche realiza o primeiro “experimento perspectivista” de sua filosofia pública. Poucas designações nos parecem mais apropriadas do que essa à tarefa que de acordo com o próprio Nietzsche em GT/NT ele ousou pela primeira vez aproximar-se: “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...” (GT/NT, *Tentativa de autocrítica*, 2).

B. Babich (1994, p. 36) assevera que a possibilidade de “revisonamento perspectivista” (*perspectival revisioning*) é justamente o “esforço filosófico” que no programa de GT/NT “[...] oferece o alicerce para uma perspectivista e, desse modo, autêntica e adequada filosofia da ciência”¹⁷⁷. Ou seja, a possibilidade de (re)ver as perspectivas sob diferentes óticas é precisamente o que permite a Nietzsche em GT/NT empreender uma crítica radical da ciência pela arte e dessa pela vida, o que, nos termos que propomos, constitui seu “experimento perspectivista”.

¹⁷⁷ *Tradução nossa*. No original: “[...] offers us the foundation for a perspectivalist and, thereby, for an authentic or proper philosophy of science”. (Babich, 1994, p. 36)

Há, entretanto, uma importante questão a ser considerada. A passagem em que Nietzsche reconhece a tarefa do “jogo de óticas” a atuar em GT/NT não foi redigida no ano de publicação da obra (1871), e sim dezesseis anos depois, na *Tentativa de Autocrítica* (1886), seção anexada à obra original por ocasião do lançamento de sua segunda edição.

Nietzsche só reconhece e nomeia a existência do que estamos denominando “experimento” de tonalidade perspectivista em GT/NT, portanto, no período da maturidade, num momento em que não só ele é capaz de repensar programaticamente as suas obras, como também em que o termo e a noção específica de perspectivismo já se encontram desenvolvidas e incorporadas à sua filosofia.

Esse pormenor é de grande relevância tanto pelo o que os termos utilizados indicam quanto pelo momento em que e sobre o qual eles são escritos. Como vimos, Nietzsche praticamente não emprega (tampouco de modo direto e significativo) as variações de “perspe[c][k]-” no período da juventude. Isso, contudo, não o impede de no período da maturidade empregar uma analogia de clara tonalidade perspectivista para justamente nomear a “tarefa” (*Aufgabe*) da qual sua principal obra no primeiro período ousou pela vez primeira se aproximar.

O fato de Nietzsche só reconhecer posteriormente a tarefa perspectivista de GT/NT, a despeito dessa obra não possuir sequer uma menção textual a qualquer uma das variantes de “perspe[c][k]-”, é um indício interessante para mantermos a hipótese de que já no período da juventude Nietzsche operacionaliza, ainda que de modo inconsciente, suas primeiras investidas perspectivistas, sendo GT/NT a primeira publicada.

O teor ainda “inconsciente” (no sentido de não percebido, ou não denominado como tal) destes “experimentos perspectivistas” também corrobora para a compreensão do baixo número de ocorrências textuais explícitas, afinal Nietzsche não poderia referenciar seus “experimentos perspectivistas” em termos específicos se ainda os ignora ou, pelo menos, não os reconhece especificamente como tal. Além disso, esta situação também cria o precedente de se investigar o motivo da tarefa “perspectivista” da juventude apenas ser reconhecida no período da maturidade, não por acaso no momento em que a noção de perspectivismo já se encontra suficientemente desenvolvida.

Já existem, portanto, experimentos que podem ser denominados como perspectivistas na obra de juventude de Nietzsche, ainda que em virtude p. ex. das demandas, influências e temáticas do período ele não os nomeie ou reconheça como tal. “Ver sob diferentes óticas”, o que Babich (1994) designa como “revisonamento perspectivista”, ou ainda o que estamos denominando como “jogo de óticas” é um destes primeiros experimentos, que de algum modo coloca GT/NT em relação com o perspectivismo que será formulado na filosofia madura.

Para entender do que se trata tal jogo de óticas precisamos enveredar propriamente nos grandes temas de GT/NT, porém, como essa obra nos interessa apenas programaticamente, faremos uma incursão muito rápida por ela na tentativa de apenas identificar os termos em que ele é formulado.

Linhas antes lê-se na mesma seção 03 da *Tentativa de Autocrítica* onde Nietzsche nomeia a tarefa do jogo de óticas, no seguinte trecho:

O que consegui aprender, algo terrível e perigoso, um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo caso um *novo* problema: hoje eu diria que foi o *problema* da ciência mesa – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável. Mas o livro em que se extravasa a minha coragem e a minha suspicácia juvenis – que livro *impossível* teria de brotar de uma tarefa tão contrária à juventude! Edificado a partir de puras vivências próprias prematuras e demasiado verdes, que afloravam todas à soleira do comunicável, colocado sobre o terreno da *arte* – pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência [...] (Nietzsche, 1992, p. 15)

GT/NT só foi capaz de formular o (novo) problema da ciência mesma graças à utilização de um método estratégico que consiste na sobreposição de óticas, no contraste entre diferentes modos de ver. A analogia com o perspectivismo nas artes visuais adéqua-se oportunamente. Se recordarmos a explicação sobre a técnica perspectivista nas artes visuais exposta na seção anterior notaremos que basicamente o que a caracteriza é a utilização de linhas convergentes sobre uma superfície bidimensional (comprimento e largura) para criar o efeito da tridimensionalidade (comprimento, largura e profundidade). De certo modo é um procedimento análogo a esse o que Nietzsche realiza do ponto de vista teórico em GT/NT, ao confrontar as óticas da ciência e da arte, pois é, com alguma licença poética, a partir da “tridimensionalidade” perspectivista da arte que ele se propõe a avaliar a “bidimensionalidade” da ciência.

Assim como a disposição bidimensional de uma forma não permite que a vislumbremos de modo tridimensional, a ciência (no modo como entendida em GT/NT) em sua constituição e método próprios não é capaz de enxergar nada além de si mesma, de reconhecer por completo a sua constituição a partir de sua própria ótica, tal como o olho que é incapaz de ver a si mesmo, para usar o veiculado exemplo de Schopenhauer no *Mundo*. Mesmo em um processo de suposta autocrítica a ciência não faz mais do que validar os seus próprios fundamentos, na medida em que nem neste caso ela não pode abrir mão deles, daí a necessidade de articulá-la a uma exterioridade capaz de revelar suas reais dimensões e objetivos, como sugere Machado (2002).

A analogia com a técnica perspectivista das artes visuais se torna ainda mais oportuna se considerarmos que para Nietzsche os princípios que fundamentalmente regem a lógica científica (e a metafísica) são de algum modo “bidimensionais”, já que, pelo princípio de razão, estabelecem como critério de determinação da verdade a afirmação de identidade e a negação da diferença, como nos clássicos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído da lógica aristotélica, que em última instância remetem à filosofia nascente de Parmênides que afirmava e identificava Ser, verdade e pensamento em detrimento do não-ser, erro e impensável.

Do modo como Nietzsche coloca, o jogo de óticas em GT/NT se assemelha tanto ao procedimento de avaliar um mesmo objeto a partir de diferentes pontos de vista, mas especialmente ao de contrastar diferentes objetos buscando estabelecer entre eles diferenças e semelhanças. Assim, a ótica da ciência (isto é, o ponto de vista do qual ela olha) seria por sua vez vista sob (*unter*) a ótica da arte. Tanto a preposição alemã *unter*, como a versão latina *sub* e a portuguesa “sob” remetem igualmente à posição espacial “debaixo”, “por baixo”, mas também à ideia de estar “ao abrigo de”, “sob o governo de”, ou seja, de submeter-se à regência de um outro. Sob o governo da arte, tendo a arte debaixo de si, isto é, vista a partir da visão da arte, a ciência revela sua constituição íntima, invisível à sua própria ótica.

Esta “visão da visão” polariza arte e ciência na medida em que a arte é a ótica que diferente (*unterschiedlich*) da ciência prescinde de seu fundamento (“bidimensional”) mais precioso: a identidade, a não-contradição. A arte é o *locus* privilegiado para olhar a ciência

em GT/NT, na medida em que, para Nietzsche, ela está efetivamente sob a ciência na ordem da criação, algo que exploraremos de modo mais detalhado no tópico seguinte ao tratar de WL/VM.

O contraste com a ótica da arte revelará, em primeiro lugar, que a ciência, longe de ser um conhecimento claro e distinto, resistente mesmo ao grau hiperbólico da dúvida é, pelo contrário, algo questionável (*fragwürdig*)¹⁷⁸. Questionável não só por ser um conhecimento passível de questionamentos, isto é, de discussões, reajustes e melhoramentos, mas porque ela depende fundamentalmente de algo que acredita poder superar, a saber a crença, a fé. Essa constatação coloca programaticamente em xeque o privilégio epistêmico que fora relegado à ciência pela tradição ocidental, sobretudo em sua versão moderna.

O jogo de óticas perspectivístico desenvolvido em GT/NT acaba por revelar que a ciência não é o contrário da crença e da fé, mas a própria crença ou fé da ciência de que ela mesma se constitui como uma espécie de conhecimento isento de crença e fé, um conhecimento verdadeiro, objetivo. Sendo também ela um ato de fé, a fé em seus métodos e procedimentos, em sua “organização”, a ciência não difere substancialmente da arte, pois também ela é apenas uma ficção. Em linhas gerais esse é o modo como o pré-perspectivismo se delinea em GT/NT.

Como se sabe, contudo, o argumento de GT/NT não cessa com tal constatação, posto que Nietzsche ainda se põe a medir as consequências para o mundo ocidental da substituição da ficção da arte pela ficção da ciência, ou dito de outro modo as consequências de se tomar a ficção como verdade.

A partir do que ele mesmo denomina um retro-sentido (*Hintersinn*) de artista, o centauro¹⁷⁹ Nietzsche irá desenvolver uma nova versão para a tradicional contenda

¹⁷⁸ Van Tongeren (2012) investiga as modulações do “vocabulário-questão” de Nietzsche e nota especificamente que o emprego de *fragwürdig* no texto de GT/NT e na *Tentativa de Autocrítica* possui significados bastante diferentes. No primeiro caso *fragwürdig* remete a “assuntos problemáticos da obra” e no segundo ele se “reporta não a algo sobre o qual escreve, mas a seu próprio livro” (Van Tongeren, 2012, p. 59).

¹⁷⁹ Referimo-nos à curiosa definição que o próprio Nietzsche confere a si numa carta ao amigo Erwin Rohde, datada de janeiro de 1870: “Ciência, arte e filosofia agora crescem simultaneamente em mim de tal maneira que, aconteça o que acontecer, qualquer dia, irei parir um centauro”. No original: “Wissenschaft Kunst und Philosophie wachsen jetzt so sehr in mir zusammen, dass ich jedenfalls einmal Centauren gebären werde”. (KSB II, 95).

histórico-filosófico-filológica a respeito da transição do mito ao logos. Em GT/NT, longe de significar um momento de evolução na cultura, a transição do pensamento mítico ao “pensamento científico”¹⁸⁰ marca o início de um processo de decadência que tornará o homem moderno, sua educação, costumes, direito e Estado abstratos e famélicos (GT/NT, 23). Isso porque, e aqui se faz sentir o peso da influência do romantismo, de Schopenhauer e Kant sobre GT/NT, enquanto o mito trágico era capaz de produzir a apresentação imediata da vontade como essência do mundo o pensamento do logos apenas produz uma representação da vontade como fenômeno/aparência.

O modo mítico de justificação estética do mundo, que para Nietzsche alcançou seu ápice no período das tragédias gregas com a reconciliação dos universos artísticos do sonho (Apolo) e da embriaguez (Dionísio), acaba subvertido por um modo de justificação moral da existência, cujo divisor é a filosofia socrática. Sócrates (e à esteira dele Eurípedes) representa o início de uma nova época na história do pensamento ocidental em que, por assim dizer, a ficção deixa de atender a um critério unicamente estético e passa a atender a uma determinação moral.

Na ânsia moral de evitar a contradição e a transitoriedade das ficções (divinizadas na era mítica e em seu limiar trágica), a justificação estética da existência é subvertida pelo esclarecimento socrático, que com seu otimismo institui a scrutabilidade do real e atribui à lógica racional o segredo de seu funcionamento.

Agora, junto a esse conhecimento isolado, ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda representação ilusória, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fê de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser, e que o pensar está em condições não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo. [...] Sócrates é protótipo do otimista teórico que, na assinalada fê na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo. (Nietzsche, 1992, pp. 93-94)

A filosofia socrática representa o início de uma era que acredita na scrutabilidade (*Ergründlichkeit*) da natureza das coisas, ou seja, na crença não-contraditória (“bidimensional”) de que a natureza das coisas possui uma identidade, um fundamento (*Grund*), e que esse, por sua vez, pode não só ser conhecido como corrigido (*corrigiren*)

¹⁸⁰ Expressão de Jaeger (2001, p. 192)

pelo fio condutor da causalidade da razão, crença que Nietzsche denomina amplamente como “otimismo teórico”.

Ao questionar a crença antes inquestionável do valor da ciência através do jogo de óticas, já em GT/NT Nietzsche vislumbra que essa crença sustenta-se em seu âmago por uma motivação moral. O problema do valor da ciência, assim como do valor da verdade apenas inverte, tal como numa ilusão de ótica, o problema realmente fundamental que é o da ciência como valor, da verdade como valor, isto é da atribuição – moral – de valor à ciência e à verdade.

Antevendo um tema que será tratado mais demoradamente em WL/VM (e em textos maduros como JGB/BM e GM), Nietzsche concebe que a valorização da verdade em detrimento da mentira atende a uma determinação de ordem moral. O homem (na verdade certo tipo de homens) não possui um apego teórico à verdade, tampouco uma recusa teórica à ilusão, mas um apego moral à verdade e uma recusa moral às consequências “imorais” que podem provir da mentira. É, portanto, uma dimensão moral que sustenta (que está sob, *unter*) a valorização da ficção da ciência em detrimento da ficção da arte, justamente o que vem à tona quando a primeira é examinada pelo método perspectivista do jogo de óticas.

Com uma intenção moral, o otimismo teórico eleva ficções como verdade, ciência, isto é, o domínio teórico da natureza à posição de maior valor, e, conseqüentemente, rebaixa a função e o valor (imoral) da ficção da arte, expulsando-a pela porta dos fundos da cidade ideal, como ficou consagrado no livro X da *República* de Platão. E tudo isso, vale frisar, em nome de uma moral, a moral do rebanho, aquela que quer conservar-se: é essa a espécie de moral que sustenta e é sustentada pelo homem teórico. Com seu “olho ciclópico” (GT/NT, 14), figura antagônica da ótica perspectivista, Sócrates representa esse novo homem cuja vida teórica (*bios theoretikós*) torna-se caudatária da vida prática (*bios praktikós*).

Querer a ciência/verdade é no fundo querer a conservação de uma moral; promover a ciência/verdade é no fundo promover a conservação de uma moral. A ciência, todavia, não é capaz de enxergar isso na medida em que até mesmo o seu empreendimento mais radicalmente crítico nunca coloca como “questionável” o seu valor mais fundamental, que é a crença (moral) em si como valor. É justamente isso que o experimento perspectivista do

jogo de óticas revela ao tornar a ciência questionável, motivo pelo qual Nietzsche afirma que pela primeira vez com GT/NT ousou “[...] rebaixar a própria moral ao mundo da aparência e não apenas entre as ‘aparências’ ou fenômenos, mas entre os ‘enganos’, como aparência, ilusão, erro, interpretação, acomodamento, arte” (Nietzsche, 1992, p. 19). Pensada sob a perspectiva da arte, não restrita à constituição (“bidimensional”) do princípio de não-contradição que a sustenta, a ciência é reconhecida como questionável, isto é, como uma ficção que pode não ter o valor privilegiado que a tradição moralmente lhe relegou.

O experimento perspectivístico do jogo de óticas de GT/NT desmacara assim a origem moral da ciência e da verdade, e por conseguinte passa a enxergar a própria moral como arte na medida em que em seu valorar também é uma tentativa fictícia de instituir um ponto de referência para escapar da indiferença (imoral, para ela) do não-ser, do fluxo, ou como prefere o termo de GT/NT, do dionisíaco. Em última instância, o jogo de óticas de GT/NT revela que a ciência, assim como toda a cultura, são empreendimentos estéticos, ficções, que buscam construir, ainda que ilusoriamente, uma referência para a condição trágica da vida humana frente diante do fluxo inexorável do devir.

O que torna a ciência uma ficção questionável e problemática para Nietzsche é o fato de que num determinado momento da história (representado por Sócrates), por força da moral, ela não mais se reconhecer como fictícia e passar a acreditar-se como real, perdendo assim a sua dimensão artística fundamental (o que significa que o socratismo não é um desenvolvimento do impulso apolíneo, mas a negação dele e do dionisíaco).

Avaliando essa situação, Nietzsche redige uma das afirmações mais agudas de GT/NT, de especial sentido para nós na medida em que faz um “direto e significativo” de uma variação de “perspe[c][k]-”. Na verdade, essa afirmação encontra-se no prefácio de 1886 que, como mencionamos, data do momento em que a noção de perspectivismo já encontrava-se desenvolvida:

Por trás de semelhante modo de pensar e valorar, o qual tem de ser adverso à arte, enquanto ela for de alguma maneira autêntica, sentia eu também desde sempre a hostilidade à vida, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida: pois toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro. (Nietzsche, 1992, p. 19)

O modo de pensar e valorar ao qual se refere Nietzsche é justamente aquele construído pela moral do rebanho que busca através do otimismo teórico conservar-se. Nietzsche afirma sentir por trás (*hinter*; servindo-se aqui também de uma noção imagética, espacial) desse modo de valorar uma hostilidade à vida, o que coloca a noção de vida em contraposição com a postura moral da conservação, pois a própria vida repousa (*ruhen*), está em suspenso sobre a arte, a ficção, a ótica, a necessidade do perspectivístico (*Nothwendigkeit des Perspektivischen*) e do erro, isto é, a vida mesma é compatível com a ficção perspectivista da arte e não com a suposta realidade estável da ciência e sua moral.

Isso sugere que em GT/NT o experimento perspectivístico do jogo de óticas tem a função crítica de denunciar as pretensões valorativas da ciência, de desconstruir sua otimista pretensão de verdade. Na verdade, como veremos posteriormente, as óticas (do jogo de óticas) são no fundo perspectivas (limitadas) que, ao serem confrontadas, articuladas e até mesmo somadas (cf. GM, III, 12) permitem uma visão diferente, mais completa, mais “nuançada” de um assunto.

Ocorre que o experimento perspectivista de GT/NT está mais focado no confronto das perspectivas (das óticas), pois seu interesse é revelar a limitação (de onde o caráter crítico, destrutivo), do ponto de vista teórico, em prol de outro, o estético, ainda que ambos sejam igualmente perspectivas. A arte é no período da juventude a instância privilegiada para se fazer este experimento na medida em que ela, embora também seja uma perspectiva, reconhece-se como tal e admite o seu estatuto aparente, ficcional, questionável.

Embora GT/NT já encampe uma tentativa de superação da metafísica com sua tese conciliadora dos opostos na tragédia (Apolo e Dioniso), ao preservar diferenças como aquelas entre apresentação (*Darstellung*) e representação (*Vorstellung*), e também entre aparência e verdade, ciência e arte, kantianamente patrocinadas, ela ainda permanece de algum modo presa às malhas da metafísica, mesmo que de uma metafísica de tipo especial, feita para artistas com “capacidades analíticas e retrospectivas” (GT/NT, 2), a metafísica de artista.

Para libertar-se dessas malhas Nietzsche terá de empreender uma substancial “limpeza lógica” (GT/NT, *Tentativa de autocrítica*, 3) que culminará com a rejeição da oposição entre essência e aparência (Kant), da ideia da arte como modo privilegiado de

acesso à essência do mundo (Romantismo), e dessa “essência do mundo” entendida como sinônimo da vontade ou Uno-primordial (Schopenhauer).

Na verdade, como veremos na investigação de WL/VM, esse processo de rompimento já se encontra em curso em GT/NT (e até mesmo em ZT), de modo que Nietzsche, durante aqueles anos estaria a lutar mais com os resquícios (“metodológicos”, talvez) de uma ou outra das malhas da metafísica dos anos iniciais, do que propriamente com o seu conteúdo substancial.

1.3 A perspectiva extramoral de *Sobre Verdade e Mentira*

Utilizando os termos da técnica perspectivista é possível examinar WL/VM tanto como “ponto de fuga” quanto como “ponto de vista” no conjunto das obras de Nietzsche. Como ponto de fuga, isto é tomando o texto como o horizonte para o qual se olha, à semelhança do que faz a teoria da aparência conscientemente intencionada de Vaihinger (2011, p. 633) veríamos que: “As obras de juventude contém uma grande quantidade de observações significativas, embora em forma de esboço. Todos os primeiros esboços culminam em um fragmento memorável, concebido em 1873: *Sobre a verdade e mentira em sentido extramoral*”. Já como ponto de vista, portanto tomando o texto como o ponto a partir do qual se mira o horizonte, veríamos de acordo com Han-Pile (2011, p. 171) que: “O que faz de ‘Verdade e mentira’ particularmente interessante é o fato de que ele pode ser visto como a matriz na qual a maioria dos componentes das concepções de Nietzsche sobre o conhecimento já está presente”.

Embora pareçam antagônicas, essas duas caracterizações apenas caminham para lados opostos: se por um lado WL/VM pode ser considerado o “culminar” de uma discussão que Nietzsche vinha empreendendo desde os seus primeiros textos (como ZT), por outro lado (ou justamente por isso) ele também pode ser visto como a “matriz” de uma série de questões que se desenvolverão na obra posterior. Seja de vista ou de fuga, tanto

Vaihinger (2011) quanto Han-Pile (2011) consideram igualmente WL/VM um ponto de referência nas concepções de Nietzsche sobre o conhecimento¹⁸¹.

Em virtude dessa posição estratégica para as concepções de Nietzsche sobre o conhecimento, onde geralmente a discussão sobre o perspectivismo é inserida, também para este trabalho WL/VM é um ponto de incursão¹⁸². Se adotarmos a perspectiva de Vaihinger (2011) o escrito pode nos oferecer um diagnóstico sobre a posição do jovem Nietzsche frente ao tema (e à esteira dele seus interlocutores etc.), e se optarmos pelo caminho de Han-Pile (2011) o texto pode nos fornecer ainda um prognóstico dos desdobramentos, problemáticas e novos interlocutores que Nietzsche precisará enfrentar. Tanto a primeira quanto a segunda estratégia de leitura nos interessam, entretanto, nesta seção, nos concentraremos na primeira, tendo em vista o nosso objetivo de apresentar uma síntese das linhas gerais do argumento de WL/VM.

Inspirado ainda ou sobretudo pelas leituras de Lange, Helmholtz, Zöllner, Gerber, Afrikan Spir, E. von Hartmann etc.¹⁸³, em WL/VM Nietzsche realiza uma proveitosa retomada de algumas questões “epistemológicas” que, em detrimento da investida estética de GT/NT, haviam sido deslocadas para o segundo plano de sua obra. Isso não significa que há, por assim dizer, um hiato a separar o proto-perspectivismo de textos como ZT do empreendimento de WL/VM, pois como vimos também em GT/NT ele se faz presente no contraste entre as culturas científica e artística. Por outro lado, até mesmo do ponto de vista estilístico, não há como negar as diferenças entre GT/NT e WL/VM, que aproximam muito mais do método científico cotejado no período intermediário do que a estética juvenil, como transparece no comentário de Barros (pp. 16-17):

Tomado por novos planos e interesses, [Nietzsche] abandona-se agora para novas auto-satisfações. Pensador livre e laico, debruça-se sobre as assim chamadas ciências da natureza, comprazendo-se na leitura de textos tais como, por exemplo, *Philosophiae naturalis theoria* de R. J. Bosovich. Luz a eliminar preconceitos e intolerância, o espírito contido nos métodos científicos talvez

¹⁸¹ Não deve passar despercebido, porém, o detalhe de que mais de cem anos separam as interpretações de Vaihinger e Han-Pile, o que é um forte indicativo da ampla e extensa preocupação que a *Nietzsche-Forschung* sempre dispensou a WL/VM.

¹⁸² Faz-se aqui novamente necessária a ressalva de que ainda discutiremos se o perspectivismo é uma teoria do conhecimento, algo que não pode ser ainda respondido já que pela nossa interpretação WL/VM ainda é um texto considerado “preparatório”.

¹⁸³ Reuter (2009) analisa isoladamente cada uma dessas influências em seu extenso comentário sobre WL/VM.

ajude a desanuviar as sombras metafísicas que se acumulam em torno do conhecimento. Mais até. No momento em que aprende a questionar a si mesma, a verdade talvez termine por revelar alguma não verdade à sua base, prestando um testemunho inteiramente inesperado sobre si própria. É precisamente essa a suspeita que vigo em *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*.

Conectando as obras, Hill (2003) explica que WL/VM dá um passo adiante na grande questão levantada em GT/NT ao investigar as bases psicológicas e epistemológicas das culturas artística e científica, que naquela primeira obra haviam sido alvo de distinção e denúncia (sob a ótica da arte). Ou seja, enquanto em GT/NT Nietzsche se ocupou fundamentalmente em estabelecer e denunciar a oposição entre arte e ciência, em WL/VM ele investiga as razões epistemológicas e psicológicas da diferença entre elas e, sobretudo, os motivos da eminência da segunda sobre a primeira na cultura ocidental ulterior ao ocaso da tragédia.

Programaticamente, portanto, WL/VM se insere numa ampla discussão acerca dos motivos da civilização ocidental, que na época clássica dos gregos (como vimos na seção anterior sobre GT/NT) assistiu ao embate entre pessimismo trágico e otimismo teórico, acabar enveredando pelo último caminho, se (como vimos, por sua vez, na seção dedicada a ZT) ambas as culturas se constituem como ficções. Lopes (2006, pp. 67-68) identifica nisso um problema especificamente nietzscheano, que consiste na “determinação das condições históricas e psicofisiológicas do surgimento de um impulso à verdade”, isto é de compreender “como veio a se configurar um tipo de civilização orientado institucionalmente para a pesquisa da verdade, e que tipo de forças atuaram na formação da crença no valor incondicional da verdade”.

À procura das mesmas respostas, Hill (2003, p. 172) argumenta, com base em WL/VM, que “[...] a alta avaliação do homem racional à busca da verdade pode ser genealogicamente atribuída a considerações-social-utilitárias, como o desejo de evitar as desvantagens de ser enganado”¹⁸⁴. No encaixo desta discussão sobre as motivações sócio-utilitárias da busca da verdade, Vattimo (1990, p. 24) explica que em WL/VM Nietzsche está a construir uma descrição “genética” da linguagem para mostrar que:

¹⁸⁴ *Tradução nossa*. No original: “First, the rational man’s high evaluation of the pursuit of truth can be genealogically traced to social-utilitarian considerations—the desire to avoid the disadvantages of being lied to”. (Hill, 2003, p. 172)

[...] a linguagem socialmente estabelecida, com as suas regras e a sua função cognitiva, nasceu apenas como cristalização arbitrária (ligada também, no entanto, pelo menos na perspectiva da *Genealogia da Moral*, a configurações das relações de domínio) de um certo sistema de metáforas que, inventando livremente como qualquer outro sistema de metáforas, se impôs depois como o único modo publicamente válido de descrever o mundo; toda linguagem é, na origem, metáfora, indicação de coisas mediante sons que nada tem a ver, em si, com as próprias coisas¹⁸⁵.

Equacionando as explicações de Hill (2003) e Vattimo (1990) podemos chegar a duas premissas fundamentais de WL/VM: i) a linguagem “socialmente estabelecida” não possui nenhum privilégio de ordem epistêmica que a valide e justifique como tal; ii) a linguagem se constitui de meras ficções advindas da cristalização da descrição metafórica de um conjunto aleatório de estímulos. Embora nossa “fé incondicional na verdade” nos queira fazer acreditar que a linguagem traduz a essência das coisas, na verdade ela apenas promove uma descrição metafórica delas, por isso:

Acreditamos possuir algum saber sobre as coisas propriamente, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas não temos entretanto aí mais do que metáforas das coisas, as quais não correspondem absolutamente às entidades originais. [...] A gênese da linguagem não segue em todos os casos uma via lógica [...] (Nietzsche, 2001, p. 11)¹⁸⁶

O processo de constituição da linguagem pela metaforização de estímulo à som e de som à palavra¹⁸⁷ constrói uma relação não-correspondencial entre o que se fala e sobre o que se fala¹⁸⁸. Todo o nosso conhecimento é meramente antropomórfico e contingente. A linguagem não traduz o real. Não há, por consequência, uma diferença ontológica entre

¹⁸⁵ Embora faça uma ressalva entre parênteses, Vattimo parece acreditar que a cristalização das metáforas é realizada de modo “arbitrário”, entretanto essa arbitrariedade se aplica mais ao modo como os estímulos são eleitos e metaforizados do que aos motivos dessas metáforas serem cristalizadas. Como argumentará Nietzsche no próprio WL/VM, e depois na *Genealogia da Moral* (citada pelo próprio comentador), a cristalização possui um critério sócio-utilitário, ou seja, há certamente um interesse em que determinadas metáforas sejam cristalizadas. Se não houvesse interesse e o critério fosse simplesmente arbitrário, teríamos que supor uma terceira possibilidade em relação aos motivos do homem escolher por um modo de explicação ou outro, o desinteresse. Contra essa terceira possibilidade, entretanto, a mesma *Genealogia*, opondo-se ao ascetismo schopenhaueriano é perspicua ao afirmar que o homem “precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer”. (GM, III, 1)

¹⁸⁶ KSA 1, 879.

¹⁸⁷ A compreensão alargada da noção de metáfora e sua íntima conexão com a retórica Nietzsche apreende com G. Gerber em sua obra *Die Sprache als Kunst*. Para uma análise detalhada, cf.: MEIJERS, Anthonie. Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassung des frühen Nietzsche. NS, 17 (1988).

¹⁸⁸ Nos termos da semiologia de F. Saussure (1857-1913), não haveria uma relação correspondencial entre o significado e o significante.

verdade e mentira. No sentido usual do último termo ambas são “mentira”, ficção, mas a primeira (a verdade) é uma ficção sócio-utilitariamente validada, ao passo que a segunda não¹⁸⁹.

Através dessa crítica análise semântica da linguagem Nietzsche descaracteriza a sua função correspondencial e põe em cheque com isso a real motivação por trás do impulso para a verdade. Como se sabe, a tradição filosófica canonizou a busca pela verdade como a característica distintiva e natural do ser humano¹⁹⁰, um animal que se inclina de modo puro e natural para o saber, para o conhecimento desinteressado. Nietzsche, pelo contrário, acredita que:

[...] os homens fogem menos da mentira do que do prejuízo provocado por uma mentira. Fundamentalmente, não detestam tanto as ilusões, mas as consequências deploráveis e nefastas de certos tipos de ilusão. É apenas nesse sentido restrito que o homem quer a verdade. Deseja os resultados favoráveis da verdade, aqueles que conservam a vida; mas é indiferente diante do conhecimento puro e sem consequência, e é mesmo hostil para com as verdades que podem ser prejudiciais e destrutivas. (Nietzsche, 2001, p. 10)¹⁹¹

Longe de ser natural, o impulso humano à verdade foi incorporado artificialmente pelo homem com vistas a garantir sua sobrevivência, sua vida gregária. Efetivamente, trata-se mais de um “contra-impulso” que almeja evitar a mentira, socialmente danosa: “O homem não ama necessariamente a verdade: deseja suas consequências favoráveis. O homem também não odeia a mentira; não suporta os prejuízos por ela causados” (Machado, 2002, p. 38).

É a própria relação e compreensão do homem para com o mundo e consigo mesmo que depende da cristalização de algumas metáforas úteis à sua comunicação e sobrevivência, evitando em última instância o desentendimento e a conseqüente “guerra de todos contra todos” (*Bellum omnium contra omnes*), expressão latina consagrada na filosofia de Hobbes e recuperada por Nietzsche em WL/VM (KSA 1, 877).

¹⁸⁹ Cf. No estado de natureza, na medida em que o indivíduo quer conservar-se diante dos outros indivíduos, ele não utiliza sua inteligência o mais das vezes senão com fins de dissimulação. Mas, na medida em que o homem, ao mesmo tempo por necessidade e por tédio, quer viver em sociedade e no rebanho, necessário lhe é concluir a paz e, de acordo com este tratado, fazer de modo tal que pelo menos o aspecto mais brutal do *bellum omnium contra omnes* desapareça do seu mundo. (Nietzsche, 2001, p. 09)

¹⁹⁰ Conforme estabelece p. ex. Aristóteles na primeira linha de sua *Metafísica*: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber”. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de G. Reale. Trad. M. Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

¹⁹¹ KSA 1, 878.

Ocorre que, de acordo com Lopes (2006, p. 67), todas essas ideias dispostas ao longo do primeiro movimento de WL/VM instituem “um argumento, de alcance antropológico, não inteiramente explicitado, que enfatiza a necessidade da ilusão, do engano e até mesmo da auto-impostura, não só na relação do homem consigo mesmo, mas no seu inteiro comércio com o mundo”. Esse argumento antropológico, contudo, ainda pode ser desmembrado de acordo com Lopes (2006) em três grupos, o primeiro dos quais nos interessa especificamente por tratar do surgimento do impulso a verdade e, sobretudo, da função falsificadora do intelecto discutida em WL/VM.

A fábula dos inventores do conhecimento¹⁹² que inicia WL/VM traduz de modo fictício o núcleo do argumento que será desenvolvido ao longo de todo o escrito¹⁹³. Sobre ela interessa-nos destacar duas questões: em primeiro lugar a estratégica perspectiva adotada por Nietzsche para situar a importância do conhecimento e do intelecto humanos. Em franca oposição ao eixo antropológico-copernicano que orienta grande parte da empresa filosófica moderna, Nietzsche narra a invenção do conhecimento e o papel do intelecto humanos sob o ponto de vista da (história da) natureza.

Num procedimento análogo ao do jogo de óticas de GT/NT, ao avaliar o domínio restrito do conhecimento e intelecto humanos “sob a ótica” irrestrita da natureza, Nietzsche conclui quão lastimável, miserável (*kläglich*), frágil, defeituosa (*schattenhaft*), fugidia, inútil (*zwecklos*) é sua dimensão e importância.

A segunda questão diz respeito ao significado de “invenção” (*Erfindung*) no contexto de WL/VM. Foucault (2005) estabelece dois sentidos para *Erfindung*, sendo o primeiro:

Nietzsche afirma que, em um determinado ponto do tempo e em um determinado lugar do universo, animais inteligentes inventaram o conhecimento; a palavra que emprega, invenção, – o termo alemão é *Erfindung* –, é frequentemente retomada em seus textos, e sempre com sentido e intenção polêmicos. Quando

¹⁹² Esta fábula provém na verdade do prefácio *Ueber das Pathos der Wahrheit*, cuja leitura é indispensável para a compreensão de WL/VM (KSA I, 759 ss.).

¹⁹³ Sobre esta fábula ainda comenta Foucault (2005, p. 14): “Considerarei inicialmente e de bom grado, a insolência, a desenvoltura de Nietzsche ao dizer que o conhecimento foi inventado sobre um astro em determinado momento. Falo de insolência, nesse texto de Nietzsche, porque não podemos esquecer que em 1873 estamos em pleno kantismo, pelo menos, neo-kantismo. E a ideia de que o tempo e o espaço pode preexistir ao conhecimento, a ideia de que tempo e espaço não são formas do conhecimento, mas pelo contrário, espécie de rochas primitivas sobre as quais o conhecimento vem se fixar, é para a época absolutamente inadmissível”.

fala de invenção, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra origem. Quando diz invenção é para não dizer origem; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung*. (Foucault, 2005, p. 14)

Em primeiro lugar, o emprego do substantivo *Erfindung* em WL/WM visa estrategicamente estabelecer uma contraposição entre ele e *Ursprung* (origem). Dizer que o conhecimento é uma invenção (*Erfindung*) implica em dizer que ele não é algo originário (*Ursprung*), de proveniência natural. Para respaldar a sua afirmação Foucault (2005), apresenta alguns exemplos de FW/GC e GM, em que Nietzsche utiliza a mesma contraposição e conclui:

A invenção – *Erfindung* – para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável. Este é o ponto crucial da *Erfindung*. [...] O historiador não deve temer as mesquinhas, pois foi de mesquinhas em mesquinhas, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções. O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento. (Foucault, 2005, pp. 15-16)

A preciosa indicação de Foucault (2005) nos permite avançar um passo a mais na elucidação da fábula. O conhecimento não é apenas avaliado sob a ótica da natureza, mas justamente por ser avaliado desse modo é que se pode perceber que no fundo ele se trata de uma invenção (ou ficção). Tratar-se de uma invenção, no caso do conhecimento, significa basicamente três coisas: i) que ele marca uma ruptura; ii) que sua procedência não é solene, mas baixa, mesquinha; iii) e que, por ser algo fabricado, ele não é inerente ao “apetite”, “instinto” ou “natureza” humana. Foucault (2005) insiste nessa diferença explicando que, embora tenha relação com os instintos, o conhecimento não está presente neles, não é um dentre eles, mas simplesmente o resultado de seu jogo de afrontamento e junção.

Portanto, para Nietzsche, o conhecimento não é da mesma natureza que os instintos, não é como que o refinamento dos próprios instintos. O conhecimento tem por fundamento, por base e por ponto de partida os instintos, mas instintos em confronto entre si, de que ele é apenas o resultado, em sua superfície. O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente diversa. O conhecimento é o efeito dos instintos, é como um lance de sorte, ou como o resul-

tado de um longo compromisso. Ele é ainda, diz, Nietzsche, como “uma centelha entre duas espadas”, mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas. Efeito de superfície, não delineado de antemão na natureza humana, o conhecimento vem atuar diante dos instintos, acima deles, no meio deles; ele os comprime, traduz um certo estado de tensão ou de apaziguamento entre os instintos. Mas não se pode deduzir o conhecimento, de maneira analítica segundo uma espécie de derivação natural. Não se pode, de modo necessário, deduzi-lo dos próprios instintos. O conhecimento, no fundo, não faz parte da natureza humana. É a luta, o combate, o resultado do combate e conseqüentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento. O conhecimento não é instintivo, é contra-instintivo, assim como ele não é natural, é contranatural. (Foucault, 2005, pp. 16-17)

Foucault (2005) faz um verdadeiro malabarismo teórico nesse trecho para tentar descaracterizar uma relação de ordem causal entre conhecimento e instinto. O grande problema é tentar justificar como o conhecimento pode ser contra-instintivo se os instintos (perceptíveis em WL/VM sob a ótica da natureza) constituem justamente o pano de fundo, a “base”, o “ponto de partida” das “invenções”.

O intérprete pondera que o conhecimento, embora tenha no confronto dos instintos o seu ponto de partida, não é equivalente a eles, mas tão somente um “efeito de superfície não delineado de antemão”. Isto é, o conhecimento é uma espécie de efeito artificial do conflito dos instintos, uma ruptura que acaba se encaixando diante, acima e no meio os instintos, comprimindo-os e traduzindo-os.

Pontuada a ideia de que o conhecimento é uma invenção e não tem origem, Foucault (2005) se debruça sobre o segundo sentido de *Erfindung* em WL/VM, que aprofunda a relação dissociativa entre conhecimento e natureza.

Não há, no fundo, segundo Nietzsche, nenhuma semelhança, nenhuma afinidade prévia entre conhecimento e essas coisas que seria necessário conhecer. Em termos mais rigorosamente kantianos, seria necessário dizer que as condições de experiência e as condições do objeto de experiência são totalmente heterogêneas. Eis a grande ruptura com o que havia sido tradição da Filosofia ocidental, quando até mesmo Kant foi o primeiro a dizer explicitamente que as condições de experiência e do objeto de experiência eram idênticas. Nietzsche pensa ao contrário, que entre conhecimento e mundo a conhecer há tanta diferença quanto entre conhecimento e natureza humana. Temos, então, uma natureza humana, um mundo, e algo entre os dois que se chama o conhecimento, não havendo entre eles nenhuma afinidade, semelhança ou mesmo elos de natureza. (Foucault, 2005, pp. 17-18)

O conhecimento não está ligado à natureza humana, não deriva dela, nem mesmo aparenta-se a ela. Entre o conhecimento e o mundo a conhecer não há uma relação de adequação, semelhança, reconhecimento ou identificação, mas uma relação de ruptura, violência, dominação. Foucault (2005) ironicamente traduz essa ideia em termos kantianos para mostrar que com ela Nietzsche rompe tanto com a tradição clássica da filosofia ocidental, quanto com a própria filosofia kantiana ainda em voga na segunda metade do século XIX.

Na verdade, a heterogeneidade entre as condições de experiência e as condições do objeto é uma espécie de caminho que Nietzsche encontra para desconstruir dois pilares da filosofia ocidental. Em primeiro lugar rompe-se com a relação entre teoria do conhecimento e teologia:

O que, efetivamente, na filosofia ocidental assegurava que as coisas a conhecer e o próprio conhecimento estavam em relação de continuidade? O que assegurava ao conhecimento o poder de conhecer bem as coisas do mundo e de não ser indefinidamente erro, ilusão, arbitrariedade? O que garantia isto na filosofia ocidental, senão Deus? Deus, certamente, desde Descartes, para não ir mais além e ainda mesmo em Kant, é esse princípio que assegura haver uma harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer. Para demonstrar que o conhecimento era um conhecimento fundado, em verdade, nas coisas do mundo, Descartes precisou afirmar a existência de Deus. Se não existe mais relação entre o conhecimento e as coisas a conhecer, se a relação entre o conhecimento e as coisas conhecidas é arbitrária, de poder e de violência, a existência de Deus não é mais indispensável no centro do sistema de conhecimento. Na mesma passagem da *Gaia Ciência* em que evoca a ausência de ordem, de encadeamento, de formas, de beleza do mundo, Nietzsche pergunta precisamente: “quando cessaremos de ser obscurecidos por todas essas sombras de deus, quando conseguiremos desdivinizar completamente a natureza?” A ruptura da teoria do conhecimento com a teologia começa de maneira estrita com uma análise como a de Nietzsche. (Foucault, 2005, p. 19)

Essa primeira ruptura nos interessa sobremaneira para compreender a substancial diferença entre as pré-perspectivas do perspectivismo e o perspectivismo (maduro) propriamente. Por ora basta registrar nossa concordância com o argumento de Foucault (2005), pois até onde enxergamos é uma teologia subjacente que possibilita e legitima a relação de continuidade entre o conhecimento e as coisas a conhecer¹⁹⁴.

Em segundo lugar rompe-se com a noção de sujeito soberano e unitário:

¹⁹⁴ Retomaremos este argumento na seção 3 deste capítulo, quando tratarmos da relação entre a morte de Deus e o perspectivismo.

Em segundo lugar, diria que, se é verdade que entre o conhecimento e os instintos – tudo o que faz, tudo o que trama o animal humano – há somente ruptura, relações de dominação e subserviência, relações de poder, desaparece então, não mais Deus, mas o sujeito em sua unidade e soberania. Remontando à tradição filosófica a partir de Descartes, para não ir mais longe, vemos que a unidade do sujeito humano era assegurada pela continuidade que vai do desejo ao conhecer do instinto ao saber, do corpo à verdade. Tudo isto assegurava a existência do sujeito. Se é verdade que há, por um lado, os mecanismos do instinto, os jogos do desejo, os afrontamentos da mecânica do corpo e da vontade e, por outro lado, a um nível de natureza totalmente diferente, o conhecimento, então não se tem mais necessidade da unidade do sujeito humano. Podemos admitir sujeitos, ou podemos admitir que o sujeito não existe. (Foucault, 2005, p. 20)

A segunda ruptura assinalada por Foucault (2005) nos encaminha novamente ao empreendimento de WL/VM que desejamos destacar. Além de romper com a noção de um Deus a referendar a relação de continuidade entre conhecimento e coisa a ser conhecida, Nietzsche inicia em WL/VM um movimento de desarticulação da noção de sujeito único e soberano, pois também a unidade do sujeito era assegurada pelo vínculo com a teologia.

Tomando como exemplo a filosofia cartesiana, que em certa medida traduz o modo de pensar moderno, Foucault (2005) mostra que a estrutura da subjetividade ali é sustentada pela relação contínua entre desejo e conhecer, instinto e saber, corpo e verdade. Ao desarticular essa relação, desarticula-se a própria noção de sujeito, desobrigando-se assim da própria necessidade de haver somente um sujeito ou mesmo de haver o sujeito propriamente. Dado o rompimento entre conhecimento e coisa a ser conhecida, tanto o conceito de Deus quanto o de um sujeito uno e soberano entram em falência (o que, de algum modo, já vinha sendo preparado por Nietzsche desde ZT).

Se não há uma relação de continuidade entre conhecimento e coisa a ser conhecida, o que por sua vez implica numa desconstrução do pressuposto teológico da teoria do conhecimento e da estrutura una e dominante do sujeito, o que há então? O que significa propriamente conhecer no contexto de WL/VM? Qual é, no fundo, a motivação que orienta o impulso ao conhecimento, à verdade? Ambas as questões serão respondidas por Nietzsche em WL/VM, entretanto para o nosso propósito presente importam sobretudo as duas primeiras.

Foucault (2005) já adiantara que a relação que caracteriza o conhecimento é de violência, dominação, entretanto para explicar o que seria isso propriamente recorre ao

emblemático FW/GC 333. Como temos interesse em buscar essas respostas no universo do período de juventude, recorreremos a Lopes (2006, pp. 70-71), que explica:

O intelecto, descrito de forma naturalista como “um meio para a conservação do indivíduo”, está a serviço de uma falsificação que opera em dois níveis: ele “falsifica” o mundo na medida em que nos dá uma visão simplificada dos processos naturais, de modo que possamos intervir no real e manipulá-lo conforme nossos interesses vitais. Essa intervenção se dá por meio de uma série de categorias cujo estatuto “ficcional” deve ser ignorado; a consciência da complexidade dos processos impediria uma intervenção eficaz no mundo. Isso gera contudo uma falsificação de segunda ordem, referente à apreciação que o homem tem de si mesmo e do valor de sua existência. A relação cognitiva com o mundo, guiada por interesses vitais e tornada possível por meio de categorias ficcionais, é contudo interpretada como uma relação de conhecimento desinteressada, e as categorias são vistas, não como instrumentos eficazes, mas como a expressão última da essência das coisas. É em vista desta falsificação de segunda ordem que Nietzsche pode alinhar duas séries de argumentos aparentemente sem vínculo. Um equívoco de ordem epistêmica – nós avaliamos mal o que está em jogo na nossa relação cognitiva com o mundo, na medida em que se trata da imposição de estruturas fictícias para ordenamento e controle do real – gera um equívoco de ordem moral, na medida em que avaliamos a nós mesmos como seres superiores com base nesta suposta vocação contemplativa desinteressada. Com isso falsificamos o valor de nossa própria existência e superestimamos nossas conquistas teóricas.

O conhecimento é um produto da “arte de dissimulação” (*Verstellungskunst*) do intelecto. Por sua vez, o intelecto é um aparelho de dissimulação. Seu trabalho consiste basicamente em falsificar e simplificar os impulsos. Há, portanto, uma intervenção (ou “violência” nos termos de Foucault) no real com vistas a manipulação (ou “dominação” nos termos de Foucault).

Lopes (2006) explica que tal intervenção manipuladora ocorre pelo emprego de categorias das quais intencionalmente se ignora o estatuto ficcional. Ou seja, manipulamos o mundo a partir de categorias fictícias, porém as tomamos como se expressassem a essência das coisas, as leis naturais, como se fossem verdadeiras, adequadas, assim:

A “consciência dissimulada”, aquela que *conhece unicamente por meio de categorias intelectuais*, anula, acima de tudo, toda margem de atuação do pensamento sobre o vir-a-ser, sobre a vida, ou em suas palavras, sobre o “próprio corpo”, suas necessidades, suas carências, suas volições etc. Todavia, ao marcar a supremacia da “consciência dissimulada”, importante para se entender a cultura ocidental, segundo o jovem Nietzsche, aparece uma questão de fundo extremamente interessante. Essa supremacia nada mais é do que o momento final de uma transição do pathos, qual seja, de um *pathos (de algum modo) “ciente” de algo* para uma *consciência do pathos de algo*, o que teria modificado, por fim, a própria matriz do conhecer e saber na Europa. (Garcia, 2011, p. 139)

É a “própria matriz do conhecer e saber na Europa” que está em jogo com a crítica de WL/VM, a transição de um pathos (nos termos de *Ueber das Pathos der Wahrheit*) ciente de algo para uma consciência do pathos de algo, isto é, da crença no conhecimento para a consciência da crença no conhecimento. Essa transição se torna perceptível em WL/VM graças ao emprego de um sentido (*Sinne*), ou como preferimos “perspectiva”, extramoral de análise. É a partir dela que Nietzsche formula a declaração filosófica crucial (*die entscheidende philosophische Aussage*) do texto:

[...] a mentira, ou seja, o que finalmente a crença na verdade condiciona, apesar de ter o seu lugar na linguagem, na verdade está no intelecto. A “dissimulação”, que distingue fundamentalmente o homem para Nietzsche, é o resultado de uma disposição intelectual e, portanto, escapa à arbitrariedade. Assim, o homem não pode realmente optar por mentir ou não. Desde o princípio, ele mente, sem, é claro, o saber. (Reuter, 2009, p. 08)¹⁹⁵

Com essa declaração Nietzsche se coloca para Reuter (2009) num embate direto com a clássica noção de verdade como *adaequatio rei et intellectus*, proveniente da tradição aristotélico-tomista. Se a relação entre coisa e intelecto não é de adequação (*adaequatio*), mas de dissimulação, não é facultado ao homem decidir-se por mentir ou não. O homem não tem o poder de distinguir entre verdade e mentira. Ele mente sempre na medida em que a disposição intelectual que o distingue dos outros animais reside no poder de dissimulação de seu intelecto, consumado na linguagem:

A ideia de que os termos singulares já operam um recorte ontológico preciso, comprometendo implicitamente o falante com as noções de substância, permanência e identidade, será uma constante na crítica da linguagem das obras do período médio e tardio. Assim, Nietzsche está rompendo com a própria ideia de substância primeira, que tem sua contrapartida semântica na tese de que termos singulares se referem a algo como indivíduos numericamente idênticos. Os objetos singulares, mesmo antes de serem subsumidos num conceito geral, são construídos mediante um trabalho conjunto das estruturas da percepção e da linguagem. Construídos na medida em que acrescentamos ao real, como forma de manipulá-lo, as categorias de permanência, de identidade, de substância, etc. Este trabalho de “ficção” (mumificação) não é obra do indivíduo, mas faz parte do patrimônio genético da espécie. (Lopes, 2006, p. 79)

¹⁹⁵ Tradução nossa. No original: “[...] die Lüge, also das, was letztlich den Glauben an die Wahrheit bedingt, zwar ihren Ort in der Sprache hat, tatsächlich aber im Intellekt sei. Die "Verstellung", die für Nietzsche den Menschen grundlegend auszeichnet, resultiert aus einer intellektuellen Disposition und ist damit der Willkür entzogen. Somit ist es dem Menschen nicht wirklich freigestellt, ob er lügen will oder nicht. Er lügt von Haus aus, ohne es jedoch zu wissen”. (Reuter, 2009, p. 08)

Num trabalho conjunto de percepção e linguagem o homem estabelece uma série de categorias fictícias através da linguagem para manipular o real. Essa linguagem, em virtude disso, não é uma expressão do próprio real, logo nem os conceitos universais (discutidos amplamente na recepção medieval de Aristóteles), nem os conceitos singulares são reais:

Não apenas os termos universais têm seu estatuto referencial problematizado, mas até mesmo os termos singulares e os nomes próprios, na medida em que o mundo dos objetos singulares é igualmente um arranjo humano. Mas é óbvio que o conceito de “referência” não precisa ser de todo abandonado. É suficiente que não tiremos conclusões ontológicas a partir do funcionamento semântico da linguagem, ou seja, que usemos o conceito entre aspas. Nós poderíamos dizer que a linguagem “refere-se” a um determinado arranjo antropomórfico do mundo, e que estes arranjos podem ser mais ou menos sofisticados. O que Nietzsche denuncia é precisamente a sedução que a gramática exerce sobre os filósofos, que os leva a compor uma ontologia com base na estrutura sintática e semântica da linguagem. (Lopes, 2006, p. 80)

Ao reconsiderar a amplitude da função dissimuladora do intelecto, Nietzsche acaba por colocar em cheque até mesmo o estatuto ontológico dos conceitos singulares. Não somente os conceitos universais são uma generalização do particular, uma identificação do não-idêntico, mas os próprios conceitos singulares, cuja forma básica é a palavra, são transposições dissimuladamente simplificadoras de excitações nervosas. Universal e particular são igualmente ficções. Não há sequer uma coisa simples e singular em relação à qual mantenhamos uma relação de adequação.

Tudo é ficção, dissimulação, interpretação – perspectiva: essa é a conclusão iminentemente pré-perspectivista de WL/VM. Se o intelecto fundamentalmente dissimula e simplifica as excitações nervosas, o conhecimento produzido por ele é tão somente uma perspectiva dissimulada e restrita dessas excitações em sua pluralidade. Se o intelecto fixa sua dissimulação e simplificação das excitações nervosas em conceitos gerais e específicos, seu produto, a linguagem, não é a expressão da realidade, mas da dissimulação e simplificação humanas, o que invalida *ante acta* qualquer transposição do plano lógico ao ontológico. Uma das principais lições do pré-perspectivismo de WL/VM é justamente esta: conhecemos apenas uma perspectiva dissimulada e simplificada dos instintos que constituem a nós mesmos e ao mundo, portanto “[...] uma teoria da verdade que entende

que poderíamos obter um conhecimento indubitável sobre a realidade não pode ser mantida” (Reuter, 2009, p. 07)¹⁹⁶.

Como vimos anteriormente com Foucault (2005), na tradição filosófica clássica Deus é o princípio que assegura a correlação entre o conhecimento e as coisas a conhecer. Com a crítica de WL/VM Nietzsche desarticula justamente essa harmonia trazendo à tona o caráter heterogêneo daquela suposta correlação mediante uma descrição naturalista do funcionamento do intelecto. Essa descrição, porém, leva Nietzsche a pensar na “matéria” que o intelecto filtra e seleciona em seu trabalho falsificador, afinal, se o intelecto é um aparelho de dissimulação há algo a ser dissimulado, ou ainda, se o produto do intelecto dissimulador é um conhecimento fictício há antes da intervenção dele um “conhecimento em estado puro”, ainda não filtrado.

Vejamos como Nietzsche procura resolver este problema:

Classificamos as coisas segundo os gêneros, designamos l’arbre como masculino e a planta como feminino: que transposições arbitrárias! A que ponto estamos afastados do cânone da certeza! Falamos de uma serpente: a designação alcança somente o fato de se contorcer, o que poderia convir igualmente ao verme. Que delimitações arbitrárias, que parcialidade é preferir ora uma ora outra propriedade de uma coisa! As diferentes línguas, quando comparadas, mostram que as palavras nunca alcançam a verdade, nem uma expressão adequada; se fosse assim, não haveria efetivamente um número tão grande de línguas. A “coisa em si” como sendo precisamente a verdade pura e sem consequência, enquanto objeto para aquele que cria uma linguagem, permanece totalmente incompreensível e absolutamente indigna de seus esforços. Esta designa somente as relações entre os homens e as coisas e para exprimi-las ela pede o auxílio das metáforas mais audaciosas. (Nietzsche, 2001, p. 17)¹⁹⁷

Após descrever o trabalho de classificação do intelecto e suas transposições arbitrárias (*willkürlichen Übertragungen*), Nietzsche afirma que a coisa-em-si, verdade pura e sem consequência, permanece totalmente incompreensível e absolutamente indigna aos esforços (*ganz unfaßlich und ganz und gar nicht erstrebenswert*) do criador da linguagem. WL/VM com isso dá um passo à mais em relação à noção romântico-schopenhaueriana de GT/NT, pois veta qualquer espécie de acesso à realidade, até mesmo o da experiência estética radical do dionisíaco.

¹⁹⁶ Tradução nossa. No original: “[...] eine Wahrheitstheorie, die von ausgeht, wir könnten ein unanzweifelbares Wissen über die Realität erlangen, nicht mehr aufrechterhalten werden”. (Reuter, 2009, p. 07)

¹⁹⁷ KSA 1, 879.

Ocorre que, a despeito de ser um “x inacessível e indefinível” (*unzugängliches und undefinierbares X*), ao tentar instituir um modo de representação anterior à palavra gregariamente convencionada, Nietzsche deixa em aberto a possibilidade de que a coisa em si exista, ainda que não se possa acessá-la, o que implica sustentar a existência de uma realidade para além da ficção, no limite, uma “verdade” para além da “mentira”.

Embora cético quanto à possibilidade de acessar esse em-si, ao preservar a coisa em si Nietzsche cria um paradoxo insolúvel para a sua compreensão do intelecto: como é possível afirmar que o intelecto falsifica a realidade e ao mesmo tempo afirmar que a realidade em-si é inacessível?

Se o real é inacessível não há como provar que o conhecimento que dele possuímos através do intelecto é fictício, afinal não conhecemos a realidade sem a ficção, a realidade em-si, para poder compará-las. Obstinado em sustentar a heterogeneidade da relação entre conhecimento e coisa, o jovem Nietzsche acaba por recorrer a uma noção da filosofia kantiana que torna o seu argumento contraditório, como identifica Lopes (2006, p. 76):

O uso da expressão “Ding an sich” no início da citação remete para o contexto da filosofia transcendental de Kant e evoca o conceito de “fenômeno” como sua contrapartida necessária. Esse movimento é totalmente desnecessário no contexto da argumentação, e só se explica em função de um propósito maior de Nietzsche, que é o de desqualificar o valor cognitivo das verdades empíricas. Mas essa questão não foi sequer introduzida, pois Nietzsche não iniciou ainda a discussão do estatuto das verdades científicas. Até o momento a argumentação havia se limitado a uma perspectiva naturalista. Os argumentos sobre a linguagem restringiam-se a uma hipótese fisiológica e postulavam uma atividade de metaforização atuando no homem, ambas passíveis de serem compatibilizadas com uma visão naturalista descrita em termos de perspectivismo.

A noção do intelecto como aparelho dissimulador não legitima a indução de um em-si incompreensível. Como bem acrescenta Lopes (2006), com a recorrência ao conceito kantiano de coisa-em-si, Nietzsche ultrapassa a perspectiva naturalista da hipótese fisiológica que vinha sustentando no início do escrito, e com isso produz uma contradição insolúvel. Ao recorrer à filosofia transcendental, embora dê um passo a mais na desconstrução da harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer (até então assegurada por Deus, de acordo com Foucault), Nietzsche ainda conserva um critério de objetividade, ainda que inacessível, a coisa-em-si.

A postura pré-perspectivista de WL/VM assume com isso um novo contorno, pois o intelecto dissimula uma verdade não porque a verdade inexistente, mas pela impossibilidade de alcançar a verdade em si mesma. Dito de outro modo, o sujeito constrói um ponto de vista falsificado e simplificado do que seria o objeto na impossibilidade de conhecê-lo em sua verdade e complexidade. Tudo é ilusão, dissimulação, interpretação, pois não podemos conhecer a coisa em si, que existe, mas é inacessível.

Lopes (2006) comenta que o resgate de Nietzsche do termo kantiano só se justificaria em prol de uma manobra teórica para desqualificar o valor cognitivo das verdades empíricas, já que do ponto de vista da argumentação ele seria totalmente desnecessário, assim [...] “a argumentação de Nietzsche se sustentaria sem o ônus do argumento transcendental, [...] mas a introdução do conceito de “coisa em si” [...] permite potencializar as conclusões céticas visadas pelo ensaio” (Lopes, 2006, p. 77).

De nossa parte pensamos que o empréstimo da noção kantiana, a despeito de seu potencial retórico e argumentativo é mais danoso que constitutivo para a crítica da linguagem e do intelecto de WL/VM. Cético quanto ao poder do intelecto para atingir a coisa em si, porém ainda “dogmático” pelo menos no modo como constitui sua argumentação, WL/VM possui uma forte tonalidade perspectivista, mas ainda não o consideramos como um perspectivismo *tout court*, pois o que torna ficcional a relação entre o sujeito e o objeto é fundamentalmente a impossibilidade do primeiro de conhecer o segundo.

Numa ordem de comparação, o empreendimento crítico de WL/VM está mais para uma espécie de relativismo do que de perspectivismo. Entre o relativismo e o perspectivismo há uma substancial diferença, muitas vezes ignorada: o relativismo compreende que há uma relação relativa entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Isto é, o conhecimento será sempre relativo ao ponto de vista do sujeito em relação ao objeto. Essa pode parecer uma definição do perspectivismo, mas definitivamente não é. Ocorre que o perspectivismo, particularmente no modo como Nietzsche o entende, não é relativo no sentido usual do termo, pois prescinde tanto do elemento objetivo em relação ao

qual o ponto de vista do sujeito se encontra em relação de relatividade, quanto desse próprio sujeito¹⁹⁸.

Só pode haver relativismo do sujeito se, em contrapartida, há um objeto em relação a, e vice-versa. No caso específico de WL/VM estamos diante do ponto de vista relativo do sujeito que não pode conhecer o objeto, ali de algum modo computado como “x inacessível e indefinível”. Por sua vez, no perspectivismo de Nietzsche, como tentaremos provar, não há um objeto, nem mesmo inacessível, assim como também não há um sujeito, o que descaracteriza sua relação *ante acta*.

Por mais que Nietzsche estabeleça uma descrição da atividade simplificadora e seletiva do intelecto muito próxima daquela que será definitivamente consolidada no problema da consciência do período da maturidade (p. ex. FW/GC 354), em WL/VM essa descrição ainda se ancora numa noção incompatível de essência proveniente da filosofia kantiana.

Justamente por isso, ao analisar a interpretação de Vaihinger ponderamos o caráter questionável do procedimento que se tornou comum em algumas pesquisas sobre o perspectivismo, de estabelecer uma linha de continuidade entre WL/VM e a crítica madura da linguagem de Nietzsche. Há, por certo, uma proximidade entre ambos os textos, entretanto eles não são equivalentes. Ainda mais.

Do ponto de vista do perspectivismo, o que faz com que eles não sejam equivalentes será justamente um dos pilares do perspectivismo maduro, isto é, a expatriação de noções substanciais como a de coisa-em-si, o que faz da obra jovem apenas um antecedente ou preparação para o perspectivismo.

A catastrófica recepção de GT/NT, aliada à sua aproximação com Paul Reé e a presença sempre viva de leituras passadas e presentes como as mencionadas no início, faz não só da tese sobre o intelecto, como de todo o texto de WL/VM um escrito contraditório,

¹⁹⁸ Sobre a diferença entre perspectivismo e relativismo, assevera Shand (2003, p. 200): “Nietzsche’s perspectivism is not equivalent to relativism if relativism is construed as saying the world has more than one character and there is no way of choosing between various complete views of that world; perspectivism denies that the world has any character independent of interpretations, and that any view could possibly be complete or exhaustive”. No mesmo sentido, explica Wotling (2011, p. 47): “A filosofia da interpretação não é de forma nenhuma um relativismo: embora qualquer “texto” admita uma infinidade de interpretações, embora não haja interpretação verdadeira, existem em contrapartida interpretações falsas: certamente nem todas as interpretações e nem todos os pontos de vista se *equivalem*”.

no sentido de que nele muitas questões diversas se chocam. WL/VM é um escrito de transição, de indecisão, de combate, talvez por isso mesmo Nietzsche tenha preferido mantê-lo inédito.

Como confessa o filósofo num comentário póstumo sobre o escrito de MA/HH I, Prólogo, 1 o único diga-se de passagem:

[...] eu já estava, quanto à minha pessoa, em pleno ceticismo e decomposição moral, ou seja, tanto na crítica como no aprofundamento de todo pessimismo até então havido e não acreditava “em mais nada”, como diz o povo, nem em Schopenhauer: justamente então escrevi algo que mantive inédito: *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*.

Embora tenha sido escrito em 1873, portanto no “meio” do que se considera o período de juventude (1870-1876), WL/VM é um forte indicativo de que Nietzsche se encontrava em processo de rompimento com os seus referenciais de juventude, a exemplo do que dissemos no final da seção anterior sobre GT/NT.

Mais do que isso. A denúncia de WL/VM da relação heterogênea entre as condições de experiência e as condições do objeto atesta que tal processo já se encontrava num estágio bastante avançado, pois a perspectiva extramoral que permite a Nietzsche antever o *modus operandi* da sedução linguístico-moral da metafísica não poderia ser vislumbrada naquele momento se Nietzsche ainda fosse p. ex. um adepto fiel da filosofia schopenhaueriana.

Se já em 1873, como disse no comentário póstumo Nietzsche “não acreditava em mais nada” e se encontrava em “em pleno ceticismo”, deveríamos então repensar o real momento da transição do período de juventude para o intermediário?

E, quais seriam as consequências disso para a nossa investigação dos antecedentes do perspectivismo?

Seção 2 – As per-spectivas do perspectivismo

Se já em 1873 o processo de rompimento de Nietzsche com o seu quadro de referenciais da juventude se encontrava num estágio avançado, deveríamos repensar o exato momento de sua transição para o período intermediário? Ou será que não há uma fronteira entre esses dois períodos, e estaríamos incorrendo num equívoco ao diferenciar o que estamos designando como “pré-perspectivas” de “per-spectivas” do perspectivismo?

Embora no encaicho da tradicional periodização de Salomé (1992) MA/HH (1878) seja considerada a obra que marca a transição dos períodos, estudos mais aprofundados têm mostrado, pela análise de determinados temas, argumentos e interlocutores que as rupturas são na verdade constantes ao longo de toda a filosofia nietzscheana, o que nos obrigaria a reconsiderar a canônica periodização e mesmo, como sugere Stegmaier (2011), a repensar o que pode significar no contexto da filosofia de Nietzsche uma “influência”.

Para Lopes (2008, p. 27) a “súbita conversão de Nietzsche ao modo de filosofar científico”, caracterizada pela influência de Paul Rée e pelo “afastamento das posições centrais da metafísica de Schopenhauer” (esse confessadamente já “desacreditado” em WL/VM), remete ao “despertar do sono dogmático” de Nietzsche, que sua “persona pública” faz crer acontecer na segunda metade da década de setenta, mas que o estudo do *Nachlass*, das cartas e de “certos detalhes conceituais e argumentativos” tem revelado ser anterior a isso:

A interpretação tradicional dá por garantido que em um primeiro momento Nietzsche teria endossado as principais teses da metafísica da Vontade de Schopenhauer, revendo posteriormente esta posição em função de considerações de ordem epistêmica. Tanto a tese do endosso (até 1876) como a tese de uma nova compreensão do estatuto epistêmico da metafísica (a partir de 1876) se mostram insustentáveis quando confrontadas com as evidências textuais fornecidas pelos póstumos. Uma consideração tanto dos póstumos como da correspondência do filósofo permite estabelecer de forma conclusiva a tese de que entre o jovem Nietzsche e o filósofo do período intermediário não há nenhuma diferença substantiva no que concerne à compreensão do estatuto epistêmico do discurso metafísico. Ao contrário, ela nos obriga a datar o despertar de Nietzsche de seu sono dogmático no ano de 1866 [...]. (Lopes, 2008, p. 29)

As correntes periodizações da obra de Nietzsche fazem crer que a fronteira entre os períodos de juventude e intermediário é demarcada pelo anterior endosso e posterior recusa da metafísica schopenhaueriana em prol de um novo estatuto epistêmico da metafísica.

Quando se extrapola o universo da persona pública de Nietzsche, recorrendo à “persona privada” do *Nachlass*, correspondências (e de textos como ZT e WL/VM), o que se nota entretanto, de acordo com Lopes (2008), é que a mudança substancial em relação à metafísica schopenhaueriana deve ser datada na verdade de 1866 – ano que Lopes identifica estrategicamente por ser aquele em que Nietzsche lê pela primeira vez a *História do materialismo* de F. Lange – e não de 1876, com a última das extemporâneas ou 1878 com a publicação de MA/HH.

No que compete à nossa discussão isto implicaria dizer que desde ZT, passando por GT/NT e WL/VM Nietzsche, rompido com a metafísica schopenhaueriana, já possuía um entendimento “próprio”¹⁹⁹ do estatuto epistêmico do discurso metafísico que as obras do período intermediário não viriam a modificar substancialmente. Mas, se não há essa “diferença substantiva no que concerne à compreensão do estatuto epistêmico do discurso metafísico”, como é possível diferenciar um período do outro? Deveríamos repensar a canônica divisão e tratá-los como um só?

Lopes (2008) não desconsidera a existência de uma mudança a partir de MA/HH, onde tradicionalmente se estabelece a transição do período de juventude para o período intermediário. Por isso, não se trata de simplesmente ignorar a periodização canonizada da obra de Nietzsche. É necessário, contudo, precisar qual espécie de mudança se tem em mente:

Minha posição pessoal é que este fator novo repousa em uma redefinição da tarefa filosófica, que se impôs a Nietzsche por volta de 1875 em decorrência de um gradual distanciamento de sua convicção básica de juventude de que uma justificação metafísica da existência figuraria entre as condições para a produção de uma cultura superior. Esta convicção se impôs ao jovem Nietzsche como uma espécie de corolário natural de seu comprometimento com uma posição antropológica que se encontra de forma mais ou menos difusa nos três autores que mais o influenciaram em seus anos de formação, razão pela qual podemos denominar esta posição de tese Kant-Schopenhauer-Lange. Esta tese insiste na vocação eminentemente metafísica do homem, descrita em termos de uma disposição natural que nos leva a colocar questões que não podem ser decididas no âmbito do conhecimento fenomênico. Podemos denominá-la tese da inevitabilidade antropológica da metafísica. A adesão a esta tese configura o pertencimento ao idealismo prático. Ao acatar esta tese, Nietzsche a adaptou ao seu universo de preocupações, e disso resultou a crença de que a atribuição de um caráter metafísico a um tipo específico de atividade humana superior determina o grau de intensidade com que os indivíduos se entregam às tarefas da cultura. A adesão a esta tese independe a princípio de um posicionamento em relação à ques-

¹⁹⁹ No sentido de não ser mais simplesmente um epígono de Schopenhauer, como advogam alguns.

tão do estatuto teórico da metafísica. Com exceção de Schopenhauer, os demais adeptos da tese da inevitabilidade antropológica da metafísica são céticos em relação à possibilidade da metafísica enquanto ciência. Mas isso não significa, na perspectiva do idealismo prático, que o impulso metafísico *possa* ou *deva* ser eliminado. Cabe antes ao filósofo crítico a tarefa de encontrar a via adequada para a satisfação deste impulso. O programa filosófico que Nietzsche pretende anunciar com *Humano, demasiado Humano* é formulado em contradição a esta tese, que pretende que a referida necessidade metafísica seja um universal antropológico. Isso significa que na perspectiva deste novo programa filosófico a necessidade metafísica *pode* e *deve* ser eliminada.

Há certamente uma fronteira entre os períodos de juventude e intermediário demarcada por MA/HH, mas que diz menos respeito à compreensão do estatuto epistêmico do discurso metafísico do que à “redefinição” da “tarefa filosófica” de Nietzsche. À esteira de seus três primeiros grandes interlocutores (Kant, Schopenhauer e Lange), Nietzsche teria inicialmente aderido à “tese da inevitabilidade antropológica da metafísica”, cética quanto à possibilidade de que “o impulso metafísico *possa* ou *deva* ser eliminado”, e anos depois a teria reformulado em MA/HH ao conceber, pelo contrário, que tal necessidade metafísica *pode* e *deve* ser eliminada.

Em virtude dessa mudança de posicionamento optamos por classificar os textos do período intermediário como “*per*-perspectivas” do perspectivismo, a meio do caminho entre as pré-perspectivas do perspectivismo e o perspectivismo (maduro) propriamente.

A redefinição da tarefa filosófica de Nietzsche, encampada com o desenvolvimento de um novo método de trabalho, coloca as obras do período intermediário além dos interesses e possibilidades do período de juventude. Por outro lado, e isto iremos discutir posteriormente, o cumprimento dessa nova tarefa será decisivo para a formulação do perspectivismo maduro; mas, em seu estágio de desenvolvimento, ela permanece ainda aquém do perspectivismo, no modo como ele se apresentará na maturidade.

Pensando por esse prisma, Nietzsche estaria, ao longo de sua primeira década de produção (ou um pouco mais, cerca de doze ou quatorze anos), operando toda uma agenda de rupturas – para nós não tão importante se o seu ponto de inflexão é a leitura de Lange em 1866, a crítica da teleologia em 1868, ou o afastamento de Wagner em 1875 – passando por uma decisiva redefinição metodológica a partir de 1878, até desembocar no período da maturidade, com a formulação p. ex. das noções de vontade de poder e perspectivismo.

Os textos que examinaremos na seção anterior são exemplos desta agenda de rupturas, pois cada qual contribui a seu modo para o posterior florescimento do perspectivismo, o que endossa nossa hipótese de que mesmo antes da publicação de sua primeira obra Nietzsche já se ocupava com questões cruciais ao perspectivismo, como as da origem, possibilidade e limites do conhecimento, da estrutura e funcionamento do intelecto etc.

Para equalizar questões e interlocutores tão variados, os recolhemos sob a insígnia do “pré-perspectivismo”, demarcando com este conceito um antecedente direto do perspectivismo no período da juventude. Esse pré-perspectivismo ou as “iniciativas, procedimentos...” que a ele se relacionam segue sendo o nosso assunto de interesse nesta seção, porém caberá examinar como ele se comporta frente à redefinição metodológica do pensamento nietzscheano a partir de MA/HH. Pensando nisso dividiremos esta seção em duas subseções: a primeira dedicada apenas à MA/HH (na verdade à sua primeira parte, que trata mais especificamente do problema do conhecimento), e a segunda dedicada ao período de MA/HH II à FW/GC.

2.1 A naturalização da perspectiva em *Humano demasiado Humano*

Para demarcar a extensão e o objetivo geral do período intermediário recorreremos a dois textos estratégicos. O primeiro deles, por indicação de Brusotti (1997b)²⁰⁰, é uma anotação de Nietzsche no verso da folha de rosto da primeira edição de FW/GC (que ainda não incluía o livro V), depois praticamente reproduzida numa carta a Lou Salomé em setembro de 1882, que dizia: “Com este livro termina essa série de escritos iniciados com *Humano demasiado Humano*: todos juntos deveriam definir uma nova imagem e um novo ideal do espírito livre”²⁰¹. Essa primeira anotação mostra como Nietzsche enxergou

²⁰⁰ Nesta seção nos apoiaremos também na interpretação de Brusotti (1997a). Sendo Brusotti (1997a): BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998. E Brusotti (1997b): BRUSOTTI, Marco. “Erkenntnis als Passion: Nietzsches Denkweg zwischen Morgenröthe und der Fröhliche Wissenschaft”. *Nietzsche-Studien*, Band 26, 1997, pp. 199-225.

²⁰¹ Tradução nossa. No original: “Mit diesem Buche kommt jene Reihe von Schriften zum Abschluß, die mit “Menschl<ichem,> Allzum<enschlichem>” beginnt: in allen zusammen soll „ein neues Bild und Ideal des

retrospectivamente o seu itinerário intelectual de MA/HH a FW/GC (livros I a IV), isto é, como um conjunto de obras que juntas “poriam de pé” (*aufgerichtet*) uma nova imagem e ideal de espírito livre.

O segundo texto faz a leitura inversa e mostra como em 1878, portanto no início e não no fim do período intermediário, Nietzsche vislumbrava as linhas gerais de sua filosofia por vir. Referimo-nos ao autobiográfico aforismo 17 de MA/HH, em que o filósofo estabelece a evolução (de teor positivista) do homem jovem para o mais velho, remetendo-nos diretamente à obra:

O homem jovem aprecia explicações metafísicas, porque elas lhe revelam, em coisas que ele achava desagradáveis ou desprezíveis, algo bastante significativo; e, se estiver descontente consigo mesmo, este sentimento se aliviará quando ele reconhecer o mais entranhado enigma ou miséria do mundo naquilo que tanto reprova em si. Sentir-se mais irresponsável e ao mesmo tempo achar as coisas mais interessantes – isso constitui, para ele, o duplo benefício que deve à metafísica. É certo que depois se torna desconfiado em relação a toda espécie de explicação metafísica; então compreende, talvez, que os mesmos efeitos podem ser obtidos por outro caminho, igualmente bem e de modo mais científico: que as explicações físicas e históricas produzem ao menos no mesmo grau aquele sentimento de irresponsabilidade, e talvez inflamem ainda mais o interesse pela vida e seus problemas. (Nietzsche, 2000, p. 27).

Para o homem jovem as explicações metafísicas preenchem de significado (*bedeutungsvoll*) as coisas desprezíveis (*verächtlich*), num duplo benefício que faz dele mais irresponsável (*unverantwortlich*) e das coisas mais interessantes. Seria exagerado afirmar que todos os textos anteriores a MA/HH se encaixam totalmente na descrição do jovem metafísico, sobretudo se nos lembrarmos da tese de Lopes (2008) acerca do despertar juvenil do sono dogmático de Nietzsche. Porém, também não há como ignorar o caráter autobiográfico do aforismo e negar que, pelo menos no que se refere a determinadas ideias, p. ex. aquelas mais próximas da metafísica do artista e da causa wagneriana, Nietzsche está descrevendo o seu próprio itinerário como pensador.

Mais tarde (*später*), prossegue Nietzsche, desconfiado do preço daquele benefício²⁰² o homem passa a entender que os mesmos efeitos (*Wirkungen*) podem ser alcançados por

Freigeistes “aufgerichtet sein”. (KSB VI, 251).

²⁰² A desconfiança em relação aos benefícios da metafísica que difere o homem jovem do mais velho é justamente o aspecto pessoal que motiva no pensamento de Nietzsche a redefinição de sua tarefa filosófica. Vide p. ex. a desconfiança de Nietzsche para com o projeto cultural wagneriano. Cf. MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006. Ou ainda: Safranski (2005, p. 122-).

outro caminho (*Weg*), o caminho das explicações científicas. É importante notar que, além do efeito de irresponsabilidade almejado em ambos os “caminhos” da metafísica e da ciência, Nietzsche afirma que a segunda seria ainda mais eficiente na promoção do interesse não pela verdade, pelo conhecimento, mas pela vida, ou seja, a preocupação de MA/HH não se dirige apenas a uma simples gnosiologia ou ontologia.

Além disso, a contraposição entre os diferentes caminhos do homem jovem e do mais velho deixa entrever a dicotomia fundamental entre arte e ciência que polarizou a obra de Nietzsche desde pelo menos GT/NT, mas que agora será reconsiderada. Como observa Giacoia (2000, p. 44):

Se, para o jovem Nietzsche, o aprofundamento do conhecimento científico conduzia à proliferação de um saber erudito e estéril, que sufocava a vida, para o Nietzsche do período intermediário o conhecimento científico torna livre o espírito e, como herdeiro da riqueza e da elevação de ânimos produzidas pela arte, passa assumir uma função transfiguradora, embelezadora da existência.

A reconsideração da oposição entre arte e ciência fica clara no desfecho de MA/HH 17 quando Nietzsche afirma que as explicações físicas e históricas (do mais velho) causam o mesmo sentimento de irresponsabilidade e talvez até mais interesse pela vida e seus problemas do que as explicações metafísicas (do jovem).

A diferença básica, portanto, entre o homem jovem e o mais velho diz respeito não só ao método utilizado para alcançar a irresponsabilidade, mas sobretudo às consequências desse método na promoção do interesse pela vida. O homem jovem afasta-se da vida ao contemplar o caminho ideal, transcendente da arte, metafísica ou religião. O homem mais

velho aproxima-se mais da vida ao apoiar-se nas explicações da ciência²⁰³, da história, da psicologia, da sociologia, ou como diz Schacht (2005, pp. xv-xvi):

Se quisermos fazer algo de nós que valha a pena, temos que dar uma boa olhada em nós mesmos. E isso, para Nietzsche, significa muitas coisas. Significa olhar para nós mesmos à luz de tudo o que podemos aprender sobre o mundo e sobre nós mesmos das ciências naturais – mais enfaticamente incluindo a biologia evolutiva, a fisiologia e até mesmo a ciência médica. Também significa olhar para nós mesmos à luz de tudo o que podemos aprender sobre a vida humana a partir da história, das ciências sociais, a partir do estudo de artes, religiões, línguas, literaturas, costumes e outras características de várias culturas.²⁰⁴

Para dar “uma boa olhada em nós mesmos” (*a good hard look at ourselves*) necessitamos de um método que examine e descreva quem somos, e não que especule sobre isso. Como sugere seu próprio título, MA/HH está em busca de uma compreensão demasiadamente humana do homem, um “réalismo”²⁰⁵, em contraponto a um idealismo como o da metafísica e da arte.

Diferente da arte, p. ex., que “para agir sobre os espíritos tem necessidade de um mundo que já não é o nosso; se quer manter-se no nosso mundo, deve remeter para o

²⁰³ Na introdução a *Human All To human*, Richard Schacht contextualiza o que significava no contexto do pensamento de Nietzsche uma “ciência”, (p. viii): As ciências físicas estavam avançando espetacularmente; e enquanto a influência de Karl Marx e Sigmund Freud ainda estavam por ser sentidas, as disciplinas sociais e históricas foram amadurecendo e as ciências biológicas foram se fortalecendo. Charles Darwin já tinha grande importância. Sua *Origem das Espécies* havia sido publicado em 1859, e sua *Descendência do homem*, em 1871. A Alemanha, compensando o tempo perdido, estava emergindo como uma potência econômica, política e tecnológica, bem como a nova líder mundial em muitas ciências. Ela também continuou seu século de domínio na filosofia, com formas sempre mutantes de idealismo, neokantismo, naturalismo materialismo competindo no rescaldo de Hegel. Schacht, R. Introduction. In: NIETZSCHE, F. *Human All To Human*. Translated by R. J. Hollingdale with a Introduction by Richard Schacht. United Kingdom: Cambridge University Press, 2005. *Tradução nossa*. No original: “The physical sciences were advancing spectacularly; and while the influence of Karl Marx and Sigmund Freud had yet to be felt, the social and historical disciplines were maturing, and the biological sciences were coming on strong. Charles Darwin already loomed large. His *Origin of Species* had been published in 1859, and his *Descent of Man* in 1871. Germany, making up for lost time, was emerging as an economic, political and technological powerhouse, as well as the world's new leader in many of the sciences. It also continued its century-long dominance in philosophy, with ever-mutating forms of idealism, neo-Kantianism, naturalism and materialism competing in the aftermath of Hegel”. (Schacht, 2005, pp. xv-xvi)

²⁰⁴ *Tradução nossa*. No original: “But if we are to make something worthwhile of ourselves, we have to take a good hard look at ourselves. And this, for Nietzsche, means many things. It means looking at ourselves in the light of everything we can learn about the world and ourselves from the natural sciences – most emphatically including evolutionary biology, physiology and even medical science. It also means looking at ourselves in the light of everything we can learn about human life from history, from the social sciences, from the study of arts, religions, languages, literatures, mores and other features of various cultures”. (Schacht, 2005, pp. xv-xvi)

²⁰⁵ Como diz Nietzsche em EH referindo-se ao seu diálogo com Paul Rée em MA/HH.

passado, recriar artificialmente hoje as condições que a tornavam atual noutras épocas” (Vattimo, 1990, p. 37), as ciências naturais, pertencentes ao “nosso mundo”, passam a interessar a Nietzsche não somente por seu método e resultado, mas, acima de tudo, em vista de seu caráter heurístico e utilitário, sustentáculos da inclinação positiva ali desenvolvida.

A “filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (MA/HH I, 1), é o “mais novo dos métodos filosóficos”, o novo caminho em que Nietzsche aposta a partir de MA/HH para poder alcançar tal realismo e reaproximar o homem da vida. Através dela Nietzsche espera poder desenvolver não uma teoria metafísica como a sua anterior metafísica do artista, mas uma “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos (MA/HH I, 1)”, que a exemplo da química tradicional deverá examinar a estrutura, a composição e as propriedades da “matéria humana”.

A análise química das representações mostra de início que a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (MA/HH I, 2), e aquilo que os impede de perceber que “o homem veio a ser, e mesmo a faculdade de cognição veio a ser” (MA/HH I, 2). Se o homem e mesmo a sua faculdade de cognição (*Erkenntnisvermögen*) vieram a ser, “Não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas (MA/HH I, 2), por isso “[...] o filosofar histórico é doravante necessário” (MA/HH I, 2).

Diferente da “crença na inspiração e comunicação milagrosa das verdades (MA/HH I, 3) que seduz o homem ao idealismo metafísico, o filosofar histórico e a ciência natural o reencaminham às “pequenas verdades despretensiosas” (MA/HH I, 3), mostrando que “o olhar inteligente pode hoje valer mais que a estrutura mais bela e a construção mais sublime” (MA/HH I, 3). Na ciência histórica e natural “se procura conhecimento e nada mais (MA/HH I, 6). Com elas aprende-se a virtude e a modéstia de “[...] compreender o que quer dizer o texto, e não de farejar, ou mesmo pressupor, um duplo sentido” (MA/HH I, 8).

Mas, se a química das representações do método histórico-natural redireciona o homem às pequenas verdades, a existência de um mundo metafísico pode por isso ser contestada? O aforismo 9 coloca justamente essa questão, fundamental à compreensão do projeto de MA/HH:

É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão, a saber, o que ainda existiria no mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão. Foram os piores, não os melhores métodos cognitivos que ensinaram a acreditar nelas. Quando esses métodos se revelaram o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados. Pois do mundo metafísicos nada se poderia afirmar além de seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. – ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos; mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água. (Nietzsche, 2000, p. 20)

Embora a ciência histórica e natural permitam ao pensador realizar uma investigação isenta do “duplo sentido” metafísico, ela não pode lutar contra (*bekämpfen*) a possibilidade de que exista (“ontologicamente” por assim dizer) um mundo metafísico. Esta impossibilidade é uma das principais exceptivas de MA/HH I, e deixa antever desde os primeiros aforismos o domínio em que se situa também o método científico – a representação.

Ou seja, Nietzsche não recorre à ciência em MA/HH I para encampar outra disputa ontológica sobre a estrutura e os fundamentos do real, à exemplo do que fizera em GT/NT. Na verdade a busca pelo “real”, compreendido na tradição filosófica como o domínio metafísico das essências é justamente o que se abandona quando se tem em mira as “pequenas verdades despreziosas”. Utilizando os termos da própria metafísica pode-se dizer que o interesse de Nietzsche em MA/HH I não é ontológico, mas ôntico, pois a pretensão de uma ontologia foi o que seduziu o homem para as abstrações da metafísica, afastando-o da vida.

Kaulbach (1980, p. 90) denomina este novo projeto crítico como “programa de desmascaramento” (*Entlarvungsprogramm*), que tem em mira dissolver as ilusões e mal entendidos produzidos pelo pensamento metafísico. Como mostrou Lopes (2008), a necessidade metafísica como um universal antropológico é algo que pode e deve ser eliminado a partir de MA/HH I, porém não como um mundo existente. Isto é, até podemos (e devemos, pelo projeto de MA/HH I) contestar os métodos de conhecimento (*Methoden*

der Erkenntniss) metafísicos, que por sua “tirania lógica” e “má exegese” (MA/HH I, 5 e 6) foram os “piores”²⁰⁶ inventados, mas não é possível contestar a possibilidade de que exista um mundo metafísico além de nós.

Durante o período de juventude, ou mais precisamente em GT/NT e noutros textos próximos à metafísica do artista, Nietzsche tentou administrar esse problema desenvolvendo uma manobra de inspiração schopenhaueriana que prevê a possibilidade do homem embriagado no estado dionisiaco transgredir a apolínea aparência do mundo (*Schein des Scheins*), e alcançar a vontade primordial – “*Schein des Seins*”²⁰⁷.

Uma manobra como essa seria totalmente descabida no contexto de MA/HH I, fundamentalmente porque o método histórico-natural almeja uma investigação diametralmente oposta daquela metafísica que busca uma verdade a-histórica, eterna e não-natural, transcendente. Mas, se não é possível contestar a possibilidade da existência de um mundo metafísico, como administrar esse problema então? O interesse nas condições psicológicas e históricas da crença na necessidade metafísica conduz Nietzsche em MA/HH I a enveredar numa postura de cética indiferença (*Gleichgültigkeit*). É, por assim dizer, metodologicamente indiferente haver ou não um mundo metafísico da coisa em si para o programa histórico-psicológico ali ensejado.

Nietzsche ancora sua nova postura no pressuposto cético enunciado no mesmo aforismo 9 de que “Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça”. Uma vez que estamos encarcerados numa “cabeça humana” da qual não podemos nos livrar é impossível ou insignificante conhecer o mundo da coisa em si, pois, ou simplesmente ela não apareceria para nós, ou apareceria como um “incompreensível ser-outro” (*unbegreifliches Anderssein*)²⁰⁸. Graças aos piores métodos de pensamento, cujo fanatismo produziu um “mundo invertido”²⁰⁹, o homem desviou-se das “pequenas verdades despreziosas” (MA/HH I, 3) e enveredou no auto-engano (*selbstbetrug*) da busca por esse ser-outro (*Anderssein*). Mas, a partir do momento em que os empreendimentos da

²⁰⁶ Sobre os “piores métodos cognitivos” Cf. FW/GC 115, KSA 9, 91 (3 [133]).

²⁰⁷ KSA 7, 184. Sobre isso cf.: DALLA VECCHIA, Ricardo Bazilio. *Nietzsche e a metafísica do artista: o Centauro e o fio de Ariadne*. (Dissertação de Mestrado). Campinas-SP: Unicamp, 2009.

²⁰⁸ Esta postura agnóstica quanto à existência da coisa em si é certamente uma influência do materialismo de Lange.

²⁰⁹ KSA 9, 435 (10 [E94]). Cf. também: MO/A 118.

metafísica “tiverem sua gênese descrita de tal maneira em que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de intervenções metafísicas no início e no curso do trajeto” (MA/HH I, 10), tais maus métodos serão descobertos, destapados (*aufdecken*) – tarefa fundamental de MA/HH I – e então impugnados (*widerlegen*) e abandonados à total indiferença.

Sobre isso comenta Clark (1990, pp. 96-97):

Em contraste com *Sobre verdade e mentira*, *Humano* considera a coisa-em-si de pouco interesse. O “maior interesse no problema puramente teórico da ‘coisa-em-si’ e ‘aparência’ acabará”, prevê Nietzsche, quando as origens da religião, da arte e da moralidade puderem ser explicadas sem recorrer à metafísica (HA 10). [...]

Devemos concluir, portanto, que *Humano* representa uma mudança da posição de *Sobre verdade e mentira*. Nietzsche ainda acredita que a maioria de nossas crenças são falsas. Mas agora ele pode explicar como ele sabe que elas são falsas, isto é, que são incompatíveis com o que aprendemos através da “ciência rigorosa”. Assim, Nietzsche aparentemente acredita que a ciência, especialmente em seu “grande triunfo” – sua própria “história da origem dos pensamentos” (§ 16), dá acesso à verdade, ainda que ele não afirme que tais verdades correspondam à coisa em si.²¹⁰

A comentadora chama a atenção para um novo estatuto da verdade decorrente da mudança de posição de Nietzsche em relação ao conceito de coisa em si. Comparando WL/VM e MA/HH I ela mostra que Nietzsche mantém o seu entendimento sobre a falsidade de nossas crenças, porém com o novo método de MA/HH I ele se torna capaz de explicá-las, de desmascará-las. As “pequenas verdades despreziosas achadas com método rigoroso” (MA/HH I, 3) pela ciência, embora “simples, sóbrias” constituem uma referência “certa, duradoura” (*gewisse, dauernde*), ainda que não correspondam à coisa em si.

A postura de indiferença de MA/HH I marca uma diferença em relação a WL/VM, pois o “x inacessível e indefinível” não pode mais se constituir como uma referência “em

²¹⁰ Tradução nossa. No original: “In contrast to TL, HA considers the thing-in-itself of little interest. The “strongest interest in the purely theoretical problem of the ‘thing-in-itself’ and the ‘appearance’ will cease”, predicts Nietzsche, once the origins of religion, art, and morality can be explained without recourse to metaphysics (HA 10) [...]. We must conclude therefore that HA represents a change from the position of TL. Nietzsche still believes that most of our beliefs are false. But he can now explain how he knows they are false, namely, that they are incompatible with what we learn through “strict science”. Thus, Nietzsche apparently believes that science, especially in its “greatest triumph” – his own “history of the origins of thought” (HA 16) – gives access to truth, even though he does not claim that such truths correspond to the thing-in-itself”. (Clark, 1990, pp. 96-97).

relação” a qual o conhecimento deve ser pensado. Pelo contrário, como não temos acesso à coisa em si, ela não deve ser computada na equação do conhecimento; o “real” não mais interessa. É preciso, contudo, avaliar se a postura cética da indiferença mais promove ou onera a postura pré-perspectivista no modo como ela até então se apresentava em WL/VM.

No modo como está disposto em MA/HH I, o caráter ficcional do conhecimento não mais advém da inacessibilidade à coisa em si. Pelo contrário, como é indiferente a existência da coisa em si faz-se necessário buscar um conhecimento que seja seguro não “em relação a”, mas “a despeito de”. O problema: este novo conhecimento da ciência e suas pequenas verdades ainda é fictício? Estaria realmente Nietzsche, como crê Clark (1990), estabelecendo um novo conceito de verdade, abalizado pela filosofia histórica e pela ciência natural, uma verdade que não corresponde à coisa em si, mas que ainda assim (ou por isso mesmo) é capaz de sustentar uma nova filosofia?

Embora Clark (1990) utilize sem reservas o conceito “verdade” e de certo modo também Nietzsche ao referir-se às “pequenas verdades despretensiosas”, a qual espécie de verdade eles se referem? Melhor dizendo, se a verdade não mais corresponde à coisa em si, a que ela corresponde então?

A resposta de Nietzsche se dispersa ao longo de vários aforismos, a iniciar pelo comentário: “Seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante” (MA/HH I, 10). Por mais que se tenha acreditado na tradição filosófica que com a religião, a moral e a arte o homem era capaz de tocar a essência do mundo em si, Nietzsche é categórico ao dizer que mesmo ali encontra-se ele no âmbito da representação (*Vorstellung*).

Ironicamente Nietzsche utiliza aqui a consagrada distinção da filosofia transcendental entre fenômeno e coisa-em-si, dando a impressão de que a reiteraria apenas acrescentando que mesmo com a religião, a moral ou a arte o homem permaneceria no domínio (*Bereich*) da representação. O desfecho do aforismo, contudo, já indica que não é este o caso, pois de acordo com ele: “com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (MA/HH I, 10).

Há uma diferença tão grande (*so stark*) entre a nossa imagem do mundo (*Weltbild*) e a essência inferida do mundo (*erschlossenen Wesen der Welt*), que somente uma investigação histórico-natural pode tentar esclarecê-la. Clark (1990) salientara que isso se deve porque em MA/HH I a verdade passa não mais a corresponder à coisa em si, mas aos olhos de Nietzsche a situação parece ser ainda um pouco mais crítica.

Em MA/HH I, 16 ele constrói a sua versão da clássica dicotomia entre fenômeno e coisa em si, partindo de uma avaliação sobre os erros básicos dos filósofos ao pensá-la. De início os filósofos colocam-se “diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento” (MA/HH I, 16); seu primeiro erro, portanto, é acreditar no mundo do fenômeno como uma instância fixa, estável.

Em seguida, eles acreditam que aquele mundo “deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno” (MA/HH I, 16); seu segundo erro, portanto, é acreditar que a partir da interpretação correta (se é que esses termos não se contradizem) do mundo fenomênico se poderia alcançar o seu fundamento, o que estabelece que o mundo fenomênico é falso, que ele é um efeito do mundo essencial e que, portanto, há uma relação necessária entre os dois.

Nietzsche então avalia outra hipótese, a dos “lógicos mais rigorosos”²¹¹:

Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo meta-

²¹¹ Nietzsche está se referindo a Afrikan Spir, como ele confessa ao seu editor Ernst Schmeitzer em KSB 5, 466. Possivelmente ele tem em mente o sexto capítulo do terceiro livro do primeiro volume de *Denken und Wirklichkeit*, onde Spir comenta: “Ele [o fenômeno] se divide em dois fatores, o sujeito e o objeto do conhecimento, os quais só podem existir em sua relação recíproca. Mas justamente essa divisão e essa relatividade são estranhas à coisa ou ao real em si. Este, portanto, não pode, em nenhum sentido, ser apreendido nem como sujeito nem como objeto do conhecimento, e de sua essência não se pode deduzir a qualidade daquilo que é cognoscível. Trata-se de uma ingenuidade inconcebível quando Schopenhauer (W. a. W. u. V. II, p. 204) acredita que o fenômeno “é a manifestação daquilo que aparece, da coisa em si”, e estabelece como meta da metafísica decifrar a coisa em si a partir do fenômeno. Chamamos corretamente os objetos empíricos de fenômenos; contudo, não porque nos mesmos apareça um númeno, mas sim porque eles mesmos nos aparecem, ao passo que o númeno não” (Spir, 1873, p. 381). Essa discussão reverbera também no apontamento de KSA 7, p. 447: “Enquanto Schopenhauer declara acerca do mundo do fenômeno que ele, através de seus caracteres, daria a conhecer a essência da coisa em si, lógicos mais rigorosos negaram qualquer relação entre o incondicionado, o mundo metafísico, e o mundo que nos é conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si não aparece”. Agradeço à Willian Mattioli por essa tradução de Spir e pela indicação desta nota.

físico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si não aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. (MA/HH I, 10)

Os “lógicos mais rigorosos”, por sua vez, rejeitam a existência de qualquer relação entre fenômeno e coisa em si, ancorados numa definição dessa última como incondicionada e incondicionante. Embora se mostre mais favorável a essa segunda posição, Nietzsche nota que, a exemplo da primeira, nela também se omite a possibilidade de que o mundo fenomênico seja algo que veio a ser, e que em virtude disso ele “[...] não deve ser considerado uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente)” (MA/HH I, 16).

Como se pode notar, em virtude de seu desprezo teórico pela coisa em si o que mais incomoda a Nietzsche neste momento nem é tanto a afirmativa ou negativa dos filósofos com relação à possibilidade de acessá-la, mas o modo equivocado como eles raciocinam sobre o mundo fenomênico. Para o “homem mais velho”, consciente das restrições de sua “cabeça”, a coisa em si é indiferente; o fenômeno, pelo contrário, interessa-lhe sobremaneira, pois foi o intelecto humano que “fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções” (MA/HH I, 16).

Numa descrição hipotética da história do pensamento, Nietzsche imagina como durante milhares de anos o homem olhou para o mundo com exigências (*Anspruchen*) morais, estéticas, religiosas e “com cega inclinação, paixão ou medo” (MA/HH I, 16) desenvolveu maus hábitos de pensamento para tornar esse mundo possível.

O reconhecimento da incompatibilidade entre fenômeno e coisa em si (a heterogeneidade entre as condições de experiência e as condições do objeto, nos termos já mencionados de Foucault), patrocinado p. ex. por lógicos mais rigorosos como Spir já permitiu rejeitar a relação de causa e efeito que se estabeleceu entre elas, porém com o “constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa história da gênese do pensamento” (MA/HH I, 16), se chegará possivelmente à afirmação de que, e neste trecho parece se encontrar a resposta que procuramos: “[...] o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente

na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado” (MA/HH I, 16).

O intelecto humano fez aparecer erros e fantasias no fenômeno. São eles o nosso patrimônio, a nossa riqueza de significado (*bedeutungsreich*) construída durante milhares de anos. Nos erros e fantasias fixados por nosso intelecto no fenômeno reside o próprio valor de nossa humanidade, de sorte que (MA/HH I, 29):

Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade. A partir dela [a essência do mundo] não se pode em absoluto entender melhor a essência das coisas, embora quase todos os creiam. (Nietzsche, 2000, p. 37)

Mas, se é assim, estamos simplesmente fadados a errar e fantasiar? Não teríamos acesso a qualquer verdade, mesmo que fosse àquela que não corresponde à coisa em si como diferenciou Clark (1990)? A resposta de Nietzsche encerra o emblemático aforismo 16:

Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável –, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo evento. Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado. (Nietzsche, 2000, p. 37)

Se a exemplo da arte também a ciência pertence ao mundo do fenômeno isso significa, em primeiro lugar, que a ciência não é isenta dos erros e imprecisões que constituem tal mundo, pelo contrário, ela é uma criação deles, a partir deles e a despeito deles. Uma leitura rasa de MA/HH I (e de todo o período intermediário) pode dar a entender que Nietzsche apenas está “invertendo” o valor que a ciência possuía em GT/NT, passando de um saber estéril a uma verdade objetiva. Abbey (2000, p 87) parece incorrer nesse equívoco ao afirmar que em Nietzsche: “A ciência oferece a possibilidade de ver o mundo como ele é, sem ilusões ou precisando atribuir significados falsos”²¹².

²¹² Tradução nossa. No original: “[...] science is contrasted favorably with philosophy, religion, and art because it is disinterested. Science offers the possibility of seeing the world as it is, without wishful thinking or need imputing false meanings” (Abbey, 2000, p. 87).

O “positivismo”, “iluminismo” ou “cientificismo” de Nietzsche no período intermediário contudo não preconiza isso, pois como já dissemos não se trata de repensar a hierarquia entre arte e ciência pelo que elas seriam capazes de asseverar sobre a realidade, a verdade, a objetividade:

Ainda que não faça grande diferença quanto aos resultados, é notável o fato de Nietzsche não se alinhar com a ciência contra a arte por simples e gerais razões gnosiológicas (a ciência conhece, a arte simboliza e torna fantástico) [...] Coerentemente com tudo isto, também a ciência não é apreciada por Nietzsche, em *Humano demasiado Humano*, enquanto conhecimento objetivo do real, mas na medida em que, pelas atitudes espirituais que comporta, é a base de uma civilização mais madura, definitivamente menos passional e violenta. Em nenhuma página de *Humano demasiado Humano* Nietzsche atribui à ciência a capacidade de fornecer um conhecimento objetivo das coisas. (Vattimo, 1990, pp. 37-38)

É importante notar que desde MA/HH I, a despeito da canonizada designação “positivista” do período intermediário, o interesse de Nietzsche para com o desenvolvimento de um método de investigação mais sóbrio e rigoroso dos fenômenos não se limita a uma agenda de discussões no âmbito da gnosiologia. Nietzsche não está em busca de um método capaz de apreender e descrever a verdade, a realidade, mesmo porque seu ceticismo quanto à coisa em si já o desobrigou disso.

À primeira vista pode parecer que a resoluta interpretação positiva e instrumental da ciência iriam satisfazer as necessidades de Nietzsche. Afinal, se pensarmos o objetivo da atividade científica em termos de re-descrever a nossa experiência de forma a aumentar a nossa capacidade de previsão, ao invés de explicar ou desvendar a realidade, não seria essa a adequada via para lidar com algumas de suas principais objeções? Eu penso que não. Nietzsche não parece querer uma reconstrução da ciência, nem mesmo daquela que tenta mostrar que a ciência não fornece acesso a algum tipo de final “realidade”. Ele parece querer algo diferente da ciência moderna, uma alternativa à ciência moderna, de forma totalmente independente de como se escolheu para caracterizá-la. (Gaukroger, 1999, p. 39)²¹³.

Para além de gnosiologia ou ontologia, Nietzsche interessa-se pela potencialidade “terapêutica” da ciência como uma “atitude espiritual”, que almeja não a desacreditada verdade objetiva dos fatos, mas um tratamento menos passional e afetado dos fenômenos.

²¹³ Tradução nossa. No original: “At first glance it might seem that a staunchly positivist, instrumentalist construal of science would meet Nietzsche's needs. After all, if we think of the aim of scientific activity in terms of re-describing our experience in a way that enhances our predictive capacity, rather than explaining or uncovering reality, wouldn't this deal with at least some of his principal objections? I think not. For Nietzsche does not seem to want a reconstrual of science, even one which tries to show that it does not provide access to some kind of ultimate "reality." He seems to want something different from modern science, an alternative to modern science, quite independently of how one chooses to characterise it”. (Gaukroger, 1999, p. 39)

Através do método histórico-natural de MA/HH I Nietzsche espera expurgar as paixões que por cega inclinação, paixão ou medo promoveram os piores métodos de raciocínio.

Muito mais do que um problema epistemológico, isso significa que a ciência deverá enfrentar a dimensão “psicológica” do estado de afetação que leva o homem ao idealismo da metafísica. Uma vez que a partir de MA/HH I a necessidade metafísica pode e deve ser extinta, como mostrou Lopes (2008), a ciência passa a ser a via adequada para isso.

Já em *Humano demasiado Humano*, e em seguida mais nitidamente em *Aurora* e *Gaia Ciência*, ela [a ciência] funciona antes como um modelo e um ideal metódico; como atividade capaz de induzir uma determinada atitude psicológica, que é apreciada independentemente dos resultados estritamente cognitivos. [...] Nietzsche não espera da ciência uma imagem do mundo mais verdadeira, mas antes um modelo de pensamento não fanático, atento aos processos, sóbrio, “objetivo” apenas no sentido em que é capaz de julgar fora da presença mais imediata dos interesses e das paixões: o modelo daquilo a que ele chamará também o “espírito livre”. (Vattimo, 1990, p. 39)

Não há, portanto, uma inversão quanto à função da arte e da ciência no período intermediário, se comparado com o período de juventude, mas, diante da redefinição da tarefa filosófica e do agnosticismo quanto à coisa em si, um “abrandamento” dessa relação, nos termos de Giacoia (2000, p. 42).

Não se trata de colocar a arte ao lado da mentira e da representação e deslocar a ciência para o lado da verdade e do em-si, pois tanto a arte quanto a ciência pertencem ao mundo dos fenômenos, de modo que:

Em todas as constatações científicas, calculamos inevitavelmente com algumas grandezas falsas: mas, sendo tais grandezas no mínimo constantes, por exemplo, nossa sensação de tempo e de espaço, os resultados da ciência adquirem perfeito rigor e segurança nas suas relações mútuas. (Nietzsche, 2000, p. 30).

Esse é um dos grandes ensinamentos de MA/HH I, de especial interesse no percurso até o perspectivismo. No aforismo 16 Nietzsche havia ponderado que a história da gênese do pensamento mostrará que o nosso “mundo” é na verdade o produto de erros e fantasias dos quais a ciência apenas em pouca medida poderá nos livrar. Em seguida, no aforismo 18, discutindo uma afirmação do “eminente lógico” Spir, Nietzsche observa que mesmo algumas leis consideradas “originárias” (como a “originária lei universal do sujeito cognoscente” de Spir) na verdade vieram a ser, concluindo que “a ciência trata dos erros fundamentais do homem mas como se fossem verdades fundamentais” (MA/HH I, 18).

Embora diferente quanto à atitude espiritual ou forma de vida que patrocina, devido à própria estrutura e funcionamento do intelecto também a ciência trata erros como se fossem verdades, o que se pode considerar uma atitude típica do período que estamos designando como “pré-perspectivista”.

Há, entretanto, duas diferenças fundamentais quanto às espécies de pré-perspectivismo desenvolvidas em MA/HH I e WL/VM. A primeira diz respeito ao estatuto da coisa em si, pois em MA/HH I “o que chamamos de mundo” é o resultado de erros e fantasias não só porque não temos acesso à coisa em si (como em WL/VM), mas porque tal coisa é indiferente e não pode ser computada na equação do conhecimento, não constituindo, portanto, um referencial. A segunda diferença diz respeito ao estatuto das “grandezas” (*Grössen*) do intelecto com as quais “calculamos” (*rechnen*) o mundo, pois com o método científico de MA/HH I Nietzsche passa a afirmar que elas se desenvolveram histórico-naturalmente a partir da “constância” (*constant*) de acontecimentos e sentimentos formando hábitos de pensamento.

Na verdade essa segunda diferença encerra uma polêmica, pois no modo como argumentamos acima fica subentendido que em WL/VM Nietzsche possui uma compreensão transcendental do funcionamento do intelecto, algo que determinados comentadores contestam por acreditar que já WL/VM o filósofo dispõe de uma postura naturalista. Como este assunto será o ponto de partida de nosso próximo capítulo, por ora basta afirmar que segundo nos parece somente a partir do método científico de MA/HH I o argumento naturalista de Nietzsche ganha a devida consistência.

Seria difícil apontar todos os problemas e interlocutores que Nietzsche toca com a segunda mudança, afinal a discussão sobre o estatuto de nossas “grandezas”, o que na filosofia clássica se denomina como “categorias”, mobiliza grande parte da história da filosofia, em especial nos períodos moderno e contemporâneo²¹⁴. Em diálogo sobretudo

²¹⁴ Pensando no modo como esta questão reverbera já entre os primeiros modernos, especialmente Galileu, Rovighi (1999, pp. 56-59) explica que para ele: “Em vez de especular sobre as essências que não conhecemos, para delas deduzir teoremas que depois eram negados pela experiência, definia-se a essência de um fenômeno com base na lei de seu comportamento, lei expressa em termos matemáticos. [...] [o problema é] se a definição dos fenômenos naturais por meio das leis de seu comportamento formuladas matematicamente exaure *toda* a realidade de tais fenômenos. [...] Para Galileu, não se sabe qual é o modo como operam formas e qualidades, o próprio conceito de forma substancial não tem sentido; [...] De fato, as qualidades não podem ser submetidas a um “discurso”, isto é, a um raciocínio rigoroso, porque não temos delas conceitos verdadeiros e próprios, mas só sensações”. Relegados às sensações das qualidades das quais

com a tradição kantiana, Nietzsche acaba por provocar uma espécie de “curto-circuito” no sistema transcendental, ao afirmar que se por um lado a coisa em si é inacessível (ou, mais do que isso, indiferente), por outro lado as próprias categorias do sujeito não são estruturas a-priori, mas hábitos de pensamento incorporados natural e lentamente no curso da história da espécie.

Quando Kant diz que “o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela”, isso é plenamente verdadeiro no tocante ao conceito de natureza, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. – A um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens. (Nietzsche, 2000, p. 30).

Antevendo uma questão decisiva de sua crítica madura do conhecimento (p. ex. FW/GC 354, 355) Nietzsche reduz a estrutura transcendental do sujeito kantiano a uma “soma de erros da razão”, e reitera o caráter inescapavelmente fenomênico de toda ação do intelecto. Na verdade em WL/VM (e mesmo antes dele) Nietzsche já havia se apercebido disso com a crítica à teleologia p. ex., entretanto, com o método histórico-natural de MA/HH I, sua crítica adquire uma considerável consistência, pois pela história natural é possível rastrear quando, como e até mesmo por que estes hábitos se desenvolveram, numa espécie de “proto-genealogia”.

Diferente do idealismo da tradição metafísica, a ciência de MA/HH I encampa um método contra-idealista que “naturaliza” e “historiciza” o intelecto e o conhecimento, provocando, por assim dizer, uma “inflação” no conceito de fenômeno e uma “deflação” no conceito de ficção. Inflação, pois o mundo fenomênico deixa de ser visto como uma mera ilusão, uma aparência do inacessível real para ser lido como o patrimônio naturalmente constituído de nossas exigências no curso da história da espécie, a ser inventariado por um método histórico-natural. Deflação, pois se as ficções são o próprio patrimônio da espécie humana, o único ao qual o homem tem acesso com sua “cabeça”, elas não devem ser consideradas como simples fantasias desprovidas de qualquer objetividade.

“temos notícia”, já para Galileu o conceito de forma substancial não faz sentido, pois antes de especular sobre a essência da realidade cabe instituir as condições para fazê-la. Já aqui o que está em jogo, para usar os termos de Nietzsche, são as “grandezas” e não os objetos em sua realidade objetiva, embora a característica experimental da ciência de Galileu possa dar a entender o contrário.

Embora soe contraditório, as ficções são os únicos elementos “objetivos” aos quais temos acesso. As “mentiras” são as nossas “verdades”. Pela descrição histórico-natural das ficções podemos conhecer algo de seu processo de vir a ser, o que não nos coloca diante do objetivo, do verdadeiro, do real, mas pelo menos do habitual, do verossímil, do possível, uma “objetividade fictícia”.

Pode-se concluir, com isso, que Nietzsche ainda preserva uma noção ficcional do conhecimento, uma espécie de “perspectiva naturalista”, em que os domínios do real e do aparente são repensados diante do novo referencial de objetividade e do método científico.

A “objetividade fictícia” ou “ficção naturalizada” (se é que é possível falar nisso) de MA/HH I coloca o homem esclarecido diante de um incontornável paradoxo, sintetizado na seguinte afirmação de Nietzsche: “De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e capazes de reconhecer isto: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência” (MA/HH I, 32). Ciente de sua inconsciência, conhecedor de seus erros, o homem precisa agora enfrentar o grande problema (niilista, nos termos de Brusotti): não seria preferível a morte do que a permanência na inverdade? Como vimos na seção dedicada às palavras sobre Nietzsche, quase todos os grandes intérpretes esbarraram nessa questão.

Afinal, se estamos fadados a viver num mundo de erros e ficções, qual pode ser o sentido da vida? Há um sentido para a vida? Nietzsche responde a essa pergunta no último aforismo da primeira parte de MA/HH I, 34, cujo sugestivo e irônico título é “Para tranquilizar” (*Zu Beruhigung*):

Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não querer sair: é possível permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso tenhamos de fazê-lo, não seria preferível a morte? Pois já não existe “dever”; a moral, na medida em que era “dever”, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião. O conhecimento só pode admitir como motivos o prazer e o desprazer, o proveitoso e o nocivo: mas como se arrumam esses motivos com o senso da verdade? Pois se eles também se ligam a erros (na medida em que, como foi dito, a inclinação e a aversão, e suas injustas medições, determinam nosso prazer e desprazer). Toda a vida humana está profundamente embebida de inverdade; o indivíduo não pode retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões, sem achar descabidos os seus motivos presentes, como os da honra, e sem opor zombaria e desdém às paixões que impelem ao futuro e a uma felicidade neste. Sendo isso verdadeiro, restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão teórica? – Creio que o temperamento de um homem decidirá quanto ao efeito poste-

rior do conhecimento: eu poderia imaginar um outro efeito que não o descrito, igualmente possível em naturezas individuais, mediante o qual surgiria uma vida muito mais simples e mais pura de paixões que a atual: de modo que inicialmente os velhos motivos do cobiçar violento ainda teriam força, em consequência do velho costume herdado mas aos poucos se tornariam mais fracos, sob influência do conhecimento purificador. (Nietzsche, 2000, pp. 40-41)

Vimos com Vattimo (1990) que a crítica de Nietzsche em MA/HH I não se restringe aos limites teóricos de uma gnosiologia. Nietzsche está em busca de uma espécie de conhecimento que produza, sobretudo, o sentimento de irresponsabilidade e inflame para o interesse pela vida e seus problemas, porém, sem apelar ao estado de afetação que dominou grande parte do pensamento metafísico ocidental.

Esse anseio foi o que levou Nietzsche ao longo de todo o período intermediário a buscar “[...] uma completa série de formas de vida filosóficas que devem escapar, cada uma à sua maneira, à tragédia do conhecimento “niilista” e também à decadência da metafísica, à religião e à moral” (Brusotti, 1997b, p. 199).

Para essas formas de vida filosóficas, que Nietzsche aproxima pela insígnia de “Espírito livre”, o paradoxo do conhecimento não conduz ao desespero suicida, pois seu grande poder consiste não na conquista da verdade, mas em suportar as renúncias advindas da sóbria descrição histórico-natural dos fenômenos.

O espírito livre de MA/HH I não preferirá a morte à permanência na inverdade, pois seu temperamento é avesso a qualquer estado de superafetação como o que leva ao suicídio.

Se para o jovem Nietzsche de GT/NT a cultura grega antiga alcançou o seu auge na era trágica graças a uma espécie peculiar de afetação, que pela comunhão dos estados fisiológicos do sonho apolíneo e da embriaguez dionisíaca produzia um consolo metafísico, a despeito “[...] de toda a mudança das aparências fenomenais” (GT/NT 7), a partir de MA/HH I, com a redefinição de sua tarefa filosófica e o entendimento de que a necessidade metafísica que cria tais consolos pode e deve ser eliminada, o filósofo passa a apostar no temperamento sóbrio do homem da ciência que, alheio à busca da verdade, do em-si, contenta-se com suas pequenas verdades despreziosas.

Esse comportamento ainda reverberará em MO/A e FW/GC, mas de um modo peculiar.

2.2 Da paixão do conhecimento à *Gaia Ciência*.

Na carta a Lou Salomé já citada na última seção, Nietzsche observara que os escritos de MA/HH a FW/GC “[...] deveriam erigir uma nova imagem e um novo ideal de espírito livre” (KSB 6, 251). Não há, portanto, um ideal unitário ou unívoco de espírito livre instituído desde o início do período intermediário perpassando as diferentes obras. Pelo contrário, essa imagem e ideal são o produto, o ponto de chegada de um processo de endireitar, levantar, erigir (*aufrichten*) do espírito livre que se constrói progressivamente, e que de modo algum segue um caminho, por assim dizer, “retilíneo”. Examinando essa situação comenta Brusotti (1997b, p. 199):

“Os escritos a partir de *Humano demasiado Humano* até a *Gaia Ciência* estão muito longe de oferecer um ideal *unitário* do espírito livre. Pelo contrário, cada escrito apresenta uma imagem distinta dele e Nietzsche é consciente disso”²¹⁵.

Embora a carta de Nietzsche de certo modo “equalize” as diferentes imagens do espírito livre em *uma* nova imagem e ideal, apenas a certa distância elas adquirem tal singularidade, posto que nas obras o espírito livre é caracterizado de diferentes maneiras, intimamente relacionadas às distintas “formas de vida” (*Lebensformen*) filosóficas que Nietzsche passa a experimentar em sua filosofia intermediária.

As diferentes formas de vida e as respectivas imagens do espírito livre que elas promovem estão intimamente vinculadas à questão do conhecimento. Como vimos na seção anterior, com a redefinição de sua tarefa filosófica a partir de MA/HH I, Nietzsche passa a experimentar diferentes formas de conhecimento, na tentativa de evitar ou ultrapassar a condição niilista desencadeada por sistemas como a religião, a moral e a metafísica. Esta tarefa insere a reflexão de Nietzsche sobre o conhecimento num registro que apenas secundariamente é gnosiológico, e aqui vale uma importante ressalva.

Cada vez mais preocupado com a problemática da saúde, Nietzsche potencializa o alcance do elemento “não gnosiológico” de sua reflexão sobre o conhecimento. Por isso,

²¹⁵ Tradução nossa. No original: “Die Schriften von *Menschliches, Allzumenschliches* bis zur *Fröhlichen Wissenschaft* sind nämlich weit davon entfernt, ein *einheitliches* Ideal des Freigeistes zu bieten. Vielmehr stellt jede ein anderes Bild auf – und Nietzsche ist sich dessen wohl bewußt”. (Brusotti, 1997b, p. 199)

nesta seção, não podemos nos limitar a uma investigação restrita sobre a “postura epistemológica” de Nietzsche, posto que é a própria natureza do conhecimento, e também seus limites e efeitos o que será agora posto em xeque, exigindo de nós uma discussão mais ampla que coaduna curiosamente gnosiologia e saúde.

Tal como alguém que se submete a diferentes dietas em busca de uma condição fisiológica cada vez mais favorável, Nietzsche faz de sua vida e filosofia um experimento onde mensura de que modo os conhecimentos e suas formas de vida características promovem ou oneram o homem e a vida. A própria redefinição de sua tarefa filosófica no período intermediário pode ser vista como um grande novo experimento de Nietzsche para com o conhecimento, que se apresenta como alternativa ao “velho experimento” desenvolvido no período de juventude.

O que desejamos destacar ao recorrer inicialmente ao comentário de Brusotti (1997b) sobre o caráter multifacetado da imagem do espírito livre, contudo, é que esse “grande experimento” que caracteriza o período intermediário é composto por alguns “experimentos menores”, “mudanças de pele”²¹⁶, que de modo mais ou menos exato plasman diferentes imagens do espírito livre a protagonizar as obras do período.

Brusotti (1997a) recompõe essas principais imagens estabelecendo entre elas uma espécie de itinerário de “estilos de vida” (*Lebensgestaltung*), no interior do qual MO/A é o ponto de incursão devido ao surgimento da concepção de paixão do conhecimento (*Die Leidenschaft der Erkenntnis*), e FW/GC o seu corolário. Esse itinerário, seu ponto de incursão e corolário nos interessam sobremaneira, pois segundo pensamos ao final dele as condições para o florescimento do perspectivismo estarão prontas, portanto passamos a recompô-lo a partir de agora.

Considerando o itinerário do espírito livre a partir de MA/HH Brusotti (1997b) comenta:

Em *Humano demasiado Humano* Nietzsche se esforçou por alcançar uma ampla superação das paixões. Ali o espírito livre representa o homem com bom temperamento que se dedica plenamente ao conhecimento e com isso leva uma vida liberta de afetos. Diante de seu olhar se dissolvem a metafísica, a religião e a moral; ele as descobre como formas de “pensar impuro”. [...] Então a ampla libertação da moral, da metafísica e da religião tem um efeito tranquilizante, refrescante [a irresponsabilidade RBDV]. [...] O espírito livre, que reconheceu o

²¹⁶ Cf. MO/A 573.

erro básico da liberdade da vontade e da responsabilidade deve agora interiorizar cada vez mais a doutrina básica da inocência e da irresponsabilidade. Tal reconhecimento libertador está em concordância com o propósito de Nietzsche de atenuar a afetividade em geral. (Brusotti, 1997b, pp. 204-205)²¹⁷

Como vimos na seção anterior, o objetivo central de MA/HH é reconduzir o homem ao estado de inocência e irresponsabilidade por um caminho alternativo à afetação extrema típica da religião, da metafísica etc²¹⁸. Esse novo caminho é o método científico histórico-natural, cuja economia dos afetos e temperamento sóbrio são ideais para a superação (*Überwindung*) das paixões e mantém o homem afastado daquelas formas de pensar impuro. No modo como se apresenta em MA/HH I, portanto, o grande ideal da primeira “versão” do Espírito Livre é a sobriedade. O Espírito livre de MA/HH I é sóbrio em seu temperamento, em seu método, no trato com as paixões, vivendo praticamente num estado de anestesia que o torna livre, inocente e irresponsável.

Essa primeira imagem e ideal do espírito livre, entretanto, é apenas uma versão aproximada, provisória dele, pois já na época de MA/HH I ela começa a ser reformulada, como se a ânsia de experimentar novas dietas de pensamento levasse Nietzsche a mal sentir o efeito de uma para iniciar outra. Cada vez mais atormentado por suas enfermidades, comenta Brusotti (1997b, p. 206), Nietzsche “refletia até os mínimos detalhes sobre como dar forma à vida cotidiana – sobre a dietética em sentido grego”, de tal modo que no segundo volume de MA/HH, sobretudo na segunda parte intitulada *Der Wanderer und sein Schatten* (WS) ele “coloca a investigação das coisas mais próximas no centro de sua filosofia”, como se lê em MA/HH II, 5:

Há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram mais importantes, por *todas as coisas mais próximas*. Diz-se por exemplo, que “se come apenas para viver” – uma execrável mentira, como aquela que fala da procriação como o autêntico propósito da volúpia. Pelo contrário, a alta estima das “coisas mais importantes” quase nunca é genuína; os sacerdotes e metafísicos certamente nos habituaram a uma *linguagem* hipocritamente exagerada nessas

²¹⁷ Tradução nossa. No original: “In *Menschliches, Allzumenschliches* hatte Nietzsche eine weitgehende Überwindung der Leidenschaft angestrebt. Dort steht der freie Geist für den Menschen mit guten Temperament, der sich ganz der Erkenntnis widmet und so zuletzt ein von Affekten freieres Leben führt. Vor seinem Blick lösen sich Metaphysik, Religion und Moral auf; er durchschaut sie als Formen “unreinen Denkens. [...] Der Freigeist, der den Grundirrtum von Freiheit des Willens und Verantwortlichkeit eingesehen hat, muss nun die Grundlehre der Unschuld und Unverantwortlichkeit immer mehr verinnerlichen Diese entlastende Einsicht steht mit Nietzsches Absicht im Einklang, die Affektivität im allgemeinen zu dämpfen”. (Brusotti, 1997b, pp. 204-205)

²¹⁸ Cf. MA/HH I, 107.

áreas, mas não nos mudaram o sentimento, que não considera essas coisas mais importantes tão importantes quanto aquelas desprezadas coisas mais próximas. – Uma deplorável consequência dessa dupla hipocrisia, no entanto, é não tomar as coisas mais próximas, como alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos, por objeto de reflexão e reorganização contínua, desassombrada e *geral*, mas sim afastar delas nossa seriedade intelectual e artística, pois aplicar-se a elas é tido por degradante: enquanto, por outro lado, nossas constantes agressões às mais simples leis do corpo e do espírito nos colocam a todos, jovens e velhos, numa vergonhosa dependência e falta de liberdade – refiro-me à dependência, na verdade supérflua, de médicos, professores e pastores, cuja pressão ainda hoje se faz sentir em toda a sociedade. (Nietzsche, 2008, p. 165)

Se no primeiro volume de MA/HH Nietzsche já havia empreendido uma primeira diligência rumo às pequenas verdades desprezadas da ciência como contraponto às “longínquas” elucubrações do idealismo metafísico, no segundo volume essas pequenas verdades parecem assumir o tom de uma “dieta pessoal” (MA/HH I, 553), metamorfoseando-se numa filosofia das coisas mais próximas (*die nächsten Dinge*).

Em parte devido ao agravamento de seu estado de saúde, que, vale lembrar, levou à precoce aposentadoria por invalidez na Basileia²¹⁹, Nietzsche passa cada vez mais a tomar as coisas mais próximas como alimentação²²⁰, vestuário, relacionamentos assuntos da mais alta seriedade intelectual e artística, relegando as coisas “mais distantes”, dos horizontes mais remotos, a exemplo do que fizera em MA/HH I, à total indiferença (MA/HH II, 16):

Nada seria mais absurdo que querer aguardar o que a ciência estabelecerá definitivamente sobre as primeiras e últimas coisas, e até então pensar (e sobretudo crer!) da forma tradicional – como frequentemente se aconselha. [...] Não precisamos absolutamente dessas certezas sobre os horizontes mais remotos para viver de maneira plena e capaz a nossa humanidade: tampouco a formiga precisa delas para ser uma boa formiga. [...] O que é agora necessário, em relação a essas coisas últimas, não é o saber contra a fé, mas *indiferença quanto a fé e suposto saber* nesses campos! [...] Temos que novamente nos tornar bons vizinhos das coisas mais próximas e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para as nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que *aprendeu a desprezar* o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo – e nós, que habitamos as campinas *mais claras* da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo. (Nietzsche, 2008, p. 172)

²¹⁹ Safranski (2001, pp. 163-164) narra que: “entre 1877 e 1880 tudo estava particularmente difícil. Havia os regulares acessos de terríveis dores de cabeça, vômitos, vertigem, uma pressão nos olhos, fraqueza da vista, quase cegueira. [...] Nietzsche consegue arrastar sua atividade profissional até a primavera de 1879, mas trabalha altivamente nos volumes que continuam o *Humano demasiado Humano*.”

²²⁰ Cf. p. ex.: MO/A 171, 188, 203.

As noções (perspectivistas) de distância e proximidade²²¹ passam a ser empregadas largamente por Nietzsche para explicar a transformação pela qual passava a sua vida e filosofia no final da década de 70. Numa “dietética”²²² peculiar, ele passa a separar o indiferente (*Gleichgültig*) do necessário (*Nöthig*) pelo critério da distância, inserindo na primeira categoria idealismos de todos os tipos como os da filosofia metafísica, da religião cristã, da arte romântica etc., e na segunda categoria, junto com as pequenas verdades da ciência, as coisas mais próximas, das quais deveríamos novamente nos tornar “bons vizinhos” (*gute Nachbarn*).

Numa análise póstuma de MA/HH e seu período Nietzsche comenta que ali sua filosofia atravessava um momento de convalescência, de autoconhecimento (MA/HH I, Prólogo, 5):

Um passo adiante na convalescença: e o espírito livre se aproxima novamente à vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, seu tanto desconfiado. Em sua volta há mais calor, mais dourado talvez; sentimento e simpatia se tornam profundos, todos os ventos tépidos passam sobre ele. É como se apenas hoje eu tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em silêncio: onde *estava* então? (Nietzsche, 2000, p. 11)

Examinando várias menções acerca das coisas mais próximas e/ou distantes, o que se percebe é que na maioria delas o ponto de referência de Nietzsche é o corpo. O corpo e suas pulsões é o critério utilizado para estabelecer as distâncias, de modo que quanto mais próximo dele algo está, mais importante esse algo se torna, e vice versa. Nietzsche comenta sobre este novo ponto de referência justamente num dos poucos apontamentos do período em que utiliza uma das variações de “perspe[c][k]”:

É o mais próximo, muito antes do mais distante, o que para nós significa “eu”, e habituados a esta imprecisa denominação de “eu e todo o demais tu”, instintivamente fazemos do que no momento prevalece o eu completo e as pulsões mais débeis as situamos perspectivamente mais longe, fazendo delas um tu completo ou um “ele”. (KSA 9, 211)²²³.

²²¹ Sobre a noção de distância no período intermediário, cf.: CHAVES, Ernani. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n'A *Gaia Ciência*, de Nietzsche. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, 2005, vol. 46, nº. 112. Por sua vez, Ibbeken (2008, p. 98) classifica estas referências de proximidade e distância de MA/HH como “Metaphern des Blicks”.

²²² Brusotti (1997b) explica que a dietética restrita de WS é uma intencional e provocativa crítica à ética schopenhaueriana que visa as coisas mais distantes, como se encontra p. ex. no § 5 de *Preisschrift über die Grundlage der Moral*.

²²³ *Tradução nossa*. No original: “Das Nächste heißt uns “ich” mehr als das Entferntere, und gewöhnt an die ungenaue Bezeichnung “ich und alles andere, du”, machen wir instinktiv das Überwiegende momentan zum

A “identidade” e a “alteridade” são avaliadas em termos de distância e intensidade de pulsões. Nesta perspectiva, as pequenas coisas (como os hábitos alimentares que compõem a dieta mais próxima do corpo e do espírito) passam a figurar dentre as questões de maior relevância, em contraponto às grandes questões da metafísica, que se tornam cada vez mais inócuas. O processo de radicalização e transformação da filosofia das pequenas verdades despretensiosas de MA/HH I para a filosofia das coisas próximas de MA/HH II possui, portanto, como uma de suas principais frentes o reconhecimento cada vez maior da importância de uma “exegese do corpo”, ou como se tornou jargão na pesquisa especializada, uma análise de ordem *fisiopsicológica*.

Nietzsche vai se conscientizando da necessidade de “ter olhos” para aquilo que é próximo, o corpo, em seus processos, funções, possibilidades, exigências, o que significa (re)pensar as mais variadas questões de sua filosofia (como a do conhecimento e da moral patrocinadas em MA/HH I), à luz de uma fisiopsicologia que leve em conta o homem não só como uma ideia, um processo histórico, mas como um corpo (por conseguinte, como afeto, pulsão etc.).

Motivado por preocupações renovadas como a que se refere ao corpo, Nietzsche começa a formular um novo conceito de valoração (*Wertschätzung*)²²⁴ e uma nova concepção de atividade que o distanciarão progressivamente do ideal de MA/HH I. De acordo com Brusotti (1997b, p 208), meses após o término de WS:

Nietzsche reconhece que o ideal de obter a paz da alma através da conquista do conhecimento é ilusório. Ele já não vê na liberdade do espírito e na paz da alma nenhuma compensação suficiente pela perda de força e tensão da alma que caminham ao lado da decadência do cristianismo.²²⁵

Como dissemos inicialmente, numa análise mais aprofundada percebe-se que não há uma imagem unitária do espírito livres no período intermediário, mas diferentes imagens

ganzen ego und alle schwächeren Triebe stellen wir perspektivisch ferner und machen daraus ein ganzes Du oder ‘Es’”. (KSA 9, 211)

²²⁴ Cf. MO/A, 104.

²²⁵ *Tradução nossa*. No original: “Schon einige Monate nach dem “Wanderer” durchschaut Nietzsche das Ideal, die Seelenruhe durch Erkenntnis zu Erlangen, als illusorisch. Er sieht dann in Freiheit des Geistes und Seelenruhe keinen zureichenden Ausgleich mehr für den Verlust an Kraft und Spannung der Seele, der mit dem Untergang des Christentums”. (Brusotti, 1997b, p 208)

dele que se delineiam no transcorrer das obras em virtude dos experimentos a que Nietzsche submete sua vida e filosofia. A primeira imagem mais definida do espírito livre, o homem científico e seu temperamento sóbrio entra em declínio ainda em MA/HH I e chega a seu termo com o desfecho de MAHH II. Aderindo a uma nova postura, que dentre outras características entende o corpo como ponto de referência e critério de avaliação, Nietzsche conclui que a sobriedade de temperamento que mantém o homem afastado da metafísica em MA/HH I não compensa a perda de força e de tensão da alma que ela implica, conclusão que levará o seu pensamento a uma verdadeira “virada”.

Se, por um lado, o desprezo pelos afetos mantém o homem afastado da metafísica, por outro lado ele também o afasta de si mesmo, pois esse “si” (enquanto corpo) também é afeto, poder, por isso a “despontencialização” ou “desafetação” não compensa, e aqui o critério “não gnosiológico” já observado na análise de MA/HH I é levado às últimas consequências.

Num aforismo, para nós particularmente relevante pelo uso agora público de uma variação de “perspe[c][k]”, Nietzsche parece aludir a esta evolução (WS, 138):

Perspectivas de pássaro. As torrentes aqui se precipitam de vários lados num abismo: seu movimento é tão impetuoso e de tal modo arrasta consigo o olhar, que as vertentes nuas ou cobertas de árvores, ao seu redor, não parecem declinar, mas fugir para baixo. A visão cria em nós uma ansiosa expectativa, como se algo hostil se escondesse por trás daquilo, ao qual tudo tivesse de escapar e do qual o precipício nos protegesse. Não há como pintar esta paisagem, a menos que se pareça acima dela como um pássaro. Aqui a chamada “perspectiva de pássaro” não é um capricho de artista, mas a única possibilidade. (Nietzsche, 2008, p. 228)

Neste misterioso aforismo, que pode ser interpretado de maneiras diversas, Nietzsche utiliza uma imagem perspectivista para ilustrar a ansiosa (*angstvoll*) expectativa daqueles que mirando um abismo (*Schlund*) sentem-se consumir por ele. De certo modo é justamente essa a situação da obra de Nietzsche em meados de 1880, pois ele já começava a vislumbrar o abismo que a iminente morte de Deus lhe apresentaria, mas diante da impossibilidade de “pintar” esta complexa paisagem, a sua única possibilidade foi pairar sobre ela como um pássaro.

MA/HH II, MO/A, FW/GC são obras redigidas de uma “perspectiva de pássaro” (*Vogelperspective*), uma perspectiva eminentemente experimental de um “pássaro” que começava a acercar das grandes questões que habitariam a sua filosofia madura:

Humano, demasiado humano, Aurora e A gaia ciência tem em comum o fato de serem textos experimentais, etapas da aplicação do *Versuch*, nos quais se trata, para Nietzsche, de passar em revista as grandes categorias de fenômenos psicológicos, morais, religiosos, filosóficos, científicos, sociais, estéticos, constitutivos da cultura a fim de delimitar os seus sentidos. (Wotling, 2013, p. 89)

De acordo com Brusotti (1997b), uma das questões de decisiva importância para a transformação da filosofia de Nietzsche no período intermediário foi a análise e reflexão cada vez mais aprofundadas sobre o sentimento de poder (*Gefühl der Macht*)²²⁶, que será o conceito-chave de seu novo projeto dietético-filosófico – a *vita contemplativa*:

Esta *vita contemplativa* começa a diferenciar-se da concepção anterior de liberdade do espírito. Ao interpretar a condição do pensador como um intensificado sentimento de poder, Nietzsche atribui a ela uma afetividade potencializada e que segue se potencializando. Em comparação com a anterior esta condição é caracterizada como uma nova e extrema paixão. A paixão extrema surge agora como característica imprescindível do pensador e da natureza superior em geral. Ao mesmo tempo Nietzsche subsume gradualmente sob a arte a atenção às coisas mais próximas. Nas relações com o cotidiano lhe guiam valorações, ideais; e para criá-las requer-se arte e não ciência. Essa última até poderia apresentar os meios com os quais se alcançou ideais previamente dados. Ao menos quando se trata da auto-formação (*Selbstgestaltung*) a arte já tem, na filosofia da paixão do conhecimento, primazia sobre a ciência e sobre o conhecimento. (Brusotti, 1997b, p. 208)²²⁷

A *vita contemplativa* é o novo ideal do Espírito livre que, descrente com o temperamento idealizado pelo método científico histórico-natural de MA/HH I, passa a se ocupar com o sentimento de poder, dando vazio a um novo projeto dietético-filosófico,

²²⁶ Sobre o sentimento de poder, Cf. MO/A 146, 245, 262, 348 e FW/GC 13.

²²⁷ *Tradução nossa*. No original: “Diese “vita contemplativa” beginnt sich eben durch den neuen Begriff von Nietzsches früherer Auffassung von Freiheit des Geistes zu unterscheiden. Indem er den Zustand des Denkers als ein erhöhtes Machtgefühl interpretiert, schreibt er ihm eine gesteigerte und weiter zu steigernde Affektivität zu; darauf aufbauend kennzeichnet er bald diesen Zustand als eine neue, extreme Leidenschaft. Diese extreme Leidenschaft erscheint nun als unentbehrliche Eigenschaft des Denkers – und überhaupt jeder höheren Natur. Zugleich subsumiert Nietzsche die Aufmerksamkeit für die nächsten Dinge allmählich unter die Kunst. Den Umgang mit dem Alltäglichen leiten Wertschätzung, Ideale; und um diese zu schaffen, bedarf es der Kunst, nicht der Wissenschaft. Diese könne höchstens die Mittel zeigen, mit denen vorgegebene Ideale zu Erlangen seien. Zumindest wenn es um Selbstgestaltung geht, hat die Kunst schon in der Philosophie der Leidenschaft der Erkenntnis den Vorrang vor Wissenschaft und Erkenntnis”. (Brusotti, 1997b, p. 208)

uma “nova paixão”²²⁸, uma paixão extrema que marcará as reflexões do início da década de 1880.

Com a análise do sentimento de poder Nietzsche passa a enxergar que a condição própria do pensador e das naturezas superiores é na verdade um intensificado sentimento de poder (*erhöhtes Machtgefühl*), uma paixão. Na meia distância alcançada pela perspectiva de pássaro, a imagem do pensador deixa de ser a do homem sóbrio e vigilante de suas paixões de MA/HH I, para tornar-se a do homem apaixonado, afetado, no sentido de ser compreendido sob a ótica dos afetos, que não mais devem ser desprezados e sim cultivados, incentivados, experimentados.

Em virtude dessa mudança a preocupação com as coisas próximas da ciência é rechaçada²²⁹ por uma reapreciação do valor da arte, pois se o sentimento de poder é o elemento distintivo do pensador, as valorações e idealizações tomam o lugar da descrição sóbria e metódica, (re)invertendo a hierarquia entre arte e ciência. Da econômica observação e descrição dos fenômenos a atividade do pensador passa a englobar a criação²³⁰ e a experimentação²³¹.

MO/A é a obra em que a nova dietética-filosófica de Nietzsche ganha corpo, marcando assim a virada no projeto filosófico do período intermediário:

Também este escrito deve estabelecer essencialmente “uma nova imagem e ideal de Espírito Livre”, e esta forma de vida consiste numa paixão, uma paixão individual, assim faz parte da tarefa filosófica de *Aurora* expressar uma condição apaixonada. O tipo de filosofia do qual Nietzsche se confessa autor neste escrito é de certo modo de natureza narrativa: ela relata a história de uma paixão. Ele contrasta a si mesmo e a filósofos aparentados a ele com pensadores como Kant e Schopenhauer, cujos pensamentos não constituíram uma “história de uma alma apaixonada”, cujo pensar não seria uma “biografia involuntária de uma alma”, e para os quais não há “uma novela, uma crise, uma catástrofe e horas de angústia a adivinhar”. (Brusotti, 1997b, pp. 210-211)²³²

²²⁸ Cf. MO/A 429.

²²⁹ Sobre o afastamento das coisas mais próximas: Cf. MO/A 441.

²³⁰ Cf. p. ex.: MO/A 119, 550, FW/GC 58.

²³¹ Sobre os experimentos, cf. p. ex.: MO/A 432, KSA 9, 48 (3 [6]).

²³² *Tradução nossa*. No original: “Kehren wir zur Leidenschaft der Erkenntnis zurück – und zu Morgenröthe. Da auch diese Schrift im wesentlichen “ein neues Bild und Ideal des Freigeistes” aufrichten sol und diese Lebensform in einer Leidenschaft, in einer individuellen Passion besthet, gehört zur philosophischen Aufgabe der Morgenröthe, dass sien einen leidenschaftlichen Zustand ausdrückt. Die Art von Philosophie, zu der Nietzsche sich in dieser bekennt, ist glichsam narrativer Natur: Sie erzählt die Geschichte einer Leidenschaft. Er hebt sich und die ihm verwandten Philosophen von Denkern wie Kant und Schopenhauer ab, deren Gedanken keine “leidenschaftliche Seelen-Geschichte” aus machten, deren Denken keine “unwillkürliche Biographie einer Seele” sei und bei denen es “keinen Roman, keine Krisen, Katastrophen und Todesstunden

Em MO/A a nova imagem e ideal de espírito livre é caracterizada pela *paixão* (*Leidenschaft*). O próprio ato do pensamento passa a ser entendido como uma espécie de *pathos*, um “sofrimento producente”. Como nota o comentador, este novo tipo de filosofia praticada por Nietzsche possui um forte acento narrativo, pois ela reverbera a experiência pessoal do pensador, a sua paixão individual, aspecto também destacado por Kaulbach (1980).

Em contraste com sistemas teóricos impessoais como p. ex. os de Kant e Schopenhauer e, resguardado o exagero, poderíamos incluir o próprio projeto de MA/HH I, Nietzsche parece convencido de que a filosofia não deve aspirar a um estado purificado das paixões. Pelo contrário, a filosofia deve ser a expressão superlativa das paixões, um experimento afetivo *par excellence*.

Como sugere a conhecida imagem do “ser subterrâneo” do prefácio de MO/A²³³, o trabalho de perfurar, escavar e solapar não deve ocorrer apenas no âmbito interno, mas, sobretudo, no domínio fisiopsicológico; o filósofo “perfura-se, escava-se e solapa-se” tornando a sua vida e filosofia um experimento, uma transfiguração das paixões. O ponto de referência do corpo ganha aqui um novo acento, pois a história natural deixa de ser o ambiente de investigação do pensador e o corpo passa a ser o seu “laboratório” de experimentação.

MO/A inaugura com isso um novo modo de compreender o conhecimento:

Inspirada por Stendhal, *Aurora* julga a sombria e apaixonada seriedade de maneira muito mais positiva. A seriedade é própria da paixão do conhecimento, assim como de toda grande paixão. [...] Não somente as descrições do pensador solitário, possuído até em seus sonhos por problemas de conhecimento, mostram que a paixão do conhecimento é uma paixão extrema, cuja natureza excessiva Nietzsche quer cultivar conscientemente. [...] Nietzsche transfere à sua nova paixão algumas características tradicionais da paixão amorosa e a descreve como uma paixão extrema que não recua perante nenhum sacrifício. Também a paixão do conhecimento é uma paixão extrema, que “no fundo nada mais teme do que à sua extinção”. [...] O apaixonado pelo conhecimento seria como um amante que não desistiria por “preço nenhum” à desgraça de seu amor insatisfeito por uma situação de indiferença sem dor. Assim como é a desgraça amorosa, o desfortuno

zu errathen” gebe”. (Brusotti, 1997b, pp. 210-211)

²³³ Cf. Nietzsche (2004, p. 09): Neste livro se acha um “ser subterrâneo” a trabalhar, um ser que perfura, que escava, que solapa. Ele é visto – pressupondo que se tenha vista para esse trabalho na profundidade – lentamente avançando, cauteloso, suavemente implacável, sem muito revelar da aflição causada pela demorada privação de luz e ar; até se poderia dizer que está contente com seu obscuro labor”.

da sede de conhecimento é uma carência que não pode ser abandonada. Assim como o amante, o apaixonado pelo conhecimento não deseja contudo renunciar à sua paixão por nenhum preço; ele prefere morrer a viver sem ela. (Brusotti, 1997b, p. 212)²³⁴.

O conhecimento requer seriedade (*Der Ernst*), mas não uma seriedade que constrange o pensador às pequenas verdades. O conhecimento requer uma seriedade verdadeira, radical, a seriedade com paixão, a paixão pelo conhecimento, uma paixão tão extrema que conclama à adesão irrefreável, incondicional. A seriedade que o filósofo agora dispensa ao conhecimento passa a ser a marca de seu próprio *pathos*, que a exemplo da paixão dos amantes, por preço nenhum desiste de seu objeto de adoração, permanecendo irrestritamente fiel a ele. Esse sentimento extremo não quer ser abandonado porque é alvo do mais alto desejo.

O pensador é consciente de sua paixão pelo conhecimento, ela a deseja mesmo em suas últimas consequências, e preferiria a morte à vida sem ela²³⁵.

Em *Aurora* a “sombria desventura” da nova paixão exhibe ainda uma tonalidade melancólica. Porém, mesmo quando vários textos descrevem àquele que conhece apaixonadamente como melancólico, a paixão do conhecimento não é uma mera expressão da melancolia. Pelo contrário, deve trabalhar contra ela. *Aurora* descreve a paixão do conhecimento como uma paixão disposta a morte. Esta paixão extrema se comporta porém de modo ambivalente frente à morte: ela está disposta ao máximo de sacrifício e, concomitantemente rechaça as tentativas de suicídio, é um baluarte contra o sofrimento. Em “A denominada formação clássica”, Nietzsche nos informa acerca de um duplo descobrimento que dá uma nova definição à sua vida como um todo. Ele encontra no conhecimento uma razão para viver. (Brusotti, 1997b, p. 213)²³⁶

²³⁴ Tradução nossa. No original: “Von Stendhal inspiriert, beurteilt *Morgenröthe* als den düsteren, leidenschaftlichen Ernst eher positiv. Die Ernst gehört zur Leidenschaft der Erkenntnis wie zu jeder großen Leidenschaft. [...] Nicht nur die Beschreibungen des vereinsamten, bis in seine Träume hinein von Erkenntnisproblemen besessenen Denkers zeigen, daß die Leidenschaft der Erkenntnis eine extreme Leidenschaft ist, deren exzessive Natur Nietzsche bewußt kultivieren will. [...] Nietzsche überträgt auch auf seine neue Leidenschaft einige traditionelle Merkmale der Liebesleidenschaft und beschreibt sie als extreme Passion, die vor keinem Opfer zurückschreckt. Auch die Leidenschaft der Erkenntnis ist seine extreme Leidenschaft, die “im Grunde nichts fürchtet als ihr eigenes Erlöschen”. [...] Der leidenschaftlich Erkennende sei wie Liebender, der das Unglück seiner unerfüllten “um keinen Preis” gegen einen Zustand schmerzloser Gleichgültigkeit hergeben würde. Wie das Liebsunglück sei auch die Unruhe des Erkenntnisdurstes ein nicht zu stillendes Entbernen. Wie der Liebende wolle jedoch auch der leidenschaftlich Erkennende um keinen Preis auf seine Leidenschaft verzichten; er ziehe einem Leben ohne sie den Tod vor”. (Brusotti, 1997b, p. 212)

²³⁵ Brusotti (1997b) ainda comenta que esta paixão extrema, signo de uma humanidade que se sacrifica a si mesma é o precedente direto do pensamento limite do eterno retorno.

²³⁶ Tradução nossa. No original: “Die “düstere Seligkeit” der neuen Leidenschaft ist in *Morgenröthe* einstweilen noch melancholisch gefärbt. Aber selbst wenn mehrere Texte den passionierten Erkennenden als Melancholiker beschreiben, ist die Leidenschaft der Erkenntnis kein bloße Ausdruck der Melancholie. Im Gegenteil. Sie soll ihr entgegenwirken. *Morgenröthe* beschreibt die Leidenschaft der Erkenntnis als eine

Embora suscite a condição melancólica do inalcançável amor pelo conhecimento, a paixão do conhecimento acaba por constituir-se como o seu próprio contraveneno, pois ela dá um sentido à vida, justifica-a. Se antes para responder à desconcertante questão de MA/HH I, 34, se não seria preferível a morte do que a permanência na inverdade, Nietzsche recorre ao temperamento sóbrio do filósofo, em MO/A o filósofo declina do suicídio pela paixão incondicional ao conhecimento, e não pela indiferença perante ele. Para o apaixonado pior do que sofrer pelo objeto de sua adoração seria desistir dele, perdê-lo.

A paixão do conhecimento passa, portanto, a caracterizar a nova imagem e ideal do Espírito livre em MO/A, afastando-se notavelmente da figura mais “pacífica” delineada em WS e significativamente daquela “sóbria” de MA/HH I. Neste ponto começamos a nos aproximar das condições que possibilitarão o florescimento do perspectivismo, pois como explica Brusotti (1997b, pp. 213-214):

Esta nova paixão o conduz, porém, a outro descobrimento: numa “melancólica retrospectiva ao caminho da vida” Nietzsche descobre que o desperdício de sua juventude já não pode ser reparado. [...] Neste fatalismo apaixonado e disposto ao sacrifício ele sente a paixão dominante como um destino que rege sobre ele, como o destino que dá um sentido ao contraditório caminho de sua vida. A paixão seria um poder pelo qual ele está totalmente possuído; a “ânsia insaciável de conhecer” seria “uma lei que domina sobre ele”. A consideração autobiográfica tem então um resultado ambivalente. A nova paixão justifica a vida, porém conduz ao mesmo tempo a uma declaração de impotência frente ao passado. [...] A luta contra o sentimento melancólico de haver desperdiçado a própria juventude imprime seu selo naquele estado de crise e decisão que Nietzsche denomina “In media vita”.²³⁷

todbereite Passion. Diese extreme Leidenschaft verhält sich zum Tod jedoch ambivalente: Sie ist zum äussersten Opfer bereit und wehrt zugleich Selbstmordversuchungen ab, ist ein Bollwerk gegen das Leiden. In “Die sogenannte Erziehung” berichtet Nietzsche über eine zweifache Entdeckung, die sein Leben als Ganzes neu bestimmt. Er findet in der Erkenntnis einen Grund zum Leben”. (Brusotti, 1997b, p. 213)

²³⁷ *Tradução nossa.* No original: “Diese neue Leidenschaft führt aber zu einer weiteren Entdeckung: In einem melancholischen “Rückblick auf den Weg des Lebens” entdeckt er, daß die Vergeudung seiner Jugend nicht wiedergutzumachen ist. [...] In diesem leidenschaftlichen und aufopferungsbereiten Fatalismus empfindet er die dominierende Leidenschaft selbst als ein über ihm waltendes Schicksal – als das Schicksal, das seinem widersprüchlichen Lebensweg einen Sinn gibt. Sie sei eine Macht, von der er regelrecht besessen sei; die “gierige Sehnsucht der Erkenntnis” sei “ein Gesetz über [ihm] waltend”. Die autobiographische Betrachtung hat also ein zwispältiges Ergebnis. Die jeue Leidenschaft rechtfertigt das Leben, führt aber zugleich zu einer Ohnmachtserklärung vor der Vergangenheit. [...] Der Kampf gegen das melancholische Gefühl, die eigene Jugend vergeudet zu haben, prägt jenen Zustand der Krise und der Entscheidung, den Nietzsche “In media vita” nennt”. (Brusotti, 1997b, pp. 213-214)

Como vimos, ainda no contexto de MA/HH I Nietzsche se dá conta de que a sobriedade de temperamento ocasionava a perda de força e de tensão da alma. Para reverter esse quadro, Nietzsche passa a investir de modo crescente numa filosofia dos afetos, articulada ao corpo e ao “sentimento de poder”, encampando o novo ideal de *vita contemplativa*²³⁸ – que chega a seu termo e máxima potência com a paixão do conhecimento de MO/A. Essa nova paixão apresenta a Nietzsche uma situação ambivalente, pois se por um lado ela é capaz de justificar a vida rechaçando as iniciativas de suicídio, por outro ela decreta uma total impotência diante do passado.

Brusotti (1997b) chama mais uma vez a atenção para o caráter autobiográfico de alguns aforismos, especialmente MO/A 195 onde Nietzsche comenta p. ex. que: “E, voltando o olhar para o caminho da vida, descobrir igualmente que algo não pode ser reparado [...]” (Nietzsche, 2004, p. 138), para exemplificar o estado de crise e decisão (*Zustand der Krise und der Entscheidung*) que a obra e a vida de Nietzsche passavam a atravessar *In media vita*²³⁹, estado que motivará uma segunda virada no período intermediário, consolidada por FW/GC:

Não apenas em *Aurora* a paixão do conhecimento deve entender-se com o passado. Também um poema de “*Brincadeira, Astúcia e Vingança*” expressa a necessidade, especialmente urgente na metade da vida, de dar um sentido ao próprio passado. [...] Segundo um aforismo da *Gaia Ciência*, também intitulado “*In media vita*”, ele encontrou a razão da existência que até então havia buscado em vão. É o “grande libertador”, ou seja, “o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça!”. “*A vida como meio de conhecimento*” – este “princípio básico” deve ser impresso em sua existência, dando a ela um sentido. A paixão do conhecimento se manifesta agora no “conhecimento que quer ser mais que um meio”. O conhecimento é para a nova paixão o fim último. Se fosse de outro modo, não se poderia falar de uma paixão. O mesmo se encontra em *Aurora*. Porém, unicamente na *Gaia Ciência* se vê nisso o caminho para o riso e a vida jovial. [...] Nietzsche recusa agora a seriedade que, em *Aurora*, pertencia essencialmente à sua paixão do conhecimento. [...] A paixão do conhecimento aparece agora, na medida em que justifica a vida com alegre riso, com muito mais êxito que em *Aurora*. Ela reconcilia o pensador com o seu passado e lhe dá um futuro. (Brusotti, 1997b, pp. 214-215)²⁴⁰

²³⁸ Cf. MO/A 41, 42.

²³⁹ Numa carta de setembro de 1879 Nietzsche comenta com Köselitz sobre a sua “*media vita*” pessoal, aos trinta e cinco anos. Cf. KSB 5, 880. Cf. também: FW/GC 324: “Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa –”.

²⁴⁰ *Tradução nossa*. No original: “Nicht nur in *Morgenröthe* muß sich die Leidenschaft der Erkenntnis mit der Vergangenheit auseinanderstzen. Auch ein Gedicht aus *Scherz, List und Rache* drückt die in der Lebensmitte besonders dringende Notwendigkeit aus, der eigenen Vergangenheit einen Sinn zu geben. [...] Laut einem Aphorismus der *Frölichen Wissenschaft*, der ebenfalls “*In media vita*” heißt, hat er jedoch den bis dahin

Em MO/A a marca distintiva da paixão do conhecimento era a seriedade (*Ernst*), uma seriedade, como sugere o seu sinônimo em alemão, da ordem da gravidade (*Ernst*). A “seriedade grave” de MO/A era ambigualmente o que mantinha o homem apaixonado pelo conhecimento, mas também melancolicamente vinculado ao passado. Além disso, a obstinada e austera honestidade dessa paixão perigava recair numa moral, dada a tênue fronteira entre seriedade e responsabilidade, entre o “querer sério” e o dever.

Esta verdadeira antinomia fisiopsicológica gerada por MO/A exigirá de Nietzsche uma última e habilidosa revisão de seu grande projeto dietético-filosófico do período intermediário, que encampada por FW/GC I-IV consistirá em recusar, indeferir (*ablehnen*) a seriedade da paixão do conhecimento²⁴¹. Em FW/GC I-IV passa a figurar uma nova imagem e ideal de espírito livre, caracterizada por uma espécie de *pathos alacer*, uma “paixão alegre”, que como sugere a etimologia da última palavra possui ânimo leve, contente.

A leveza da paixão de FW/GC não descaracteriza a sua condição patológica, pois o conhecimento permanece na apaixonada condição limite de ser o fim último que dá sentido à existência. A paixão alegre, contudo, ao modificar a própria relação que se estabelece para com o conhecimento, inaugura a possibilidade *estética* de rir *do* e *com* o conhecimento.

A nova versão da paixão do conhecimento de FW/GC I-IV é sintetizada no aforismo 107, que apresentaremos na íntegra e, em seguida, analisaremos de modo fracionado:

Nossa derradeira gratidão para com a arte. – Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* teria consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa

vergeblich gesuchten Grund des Daseins endlich gefunden. Es ist “der grosse Befreier”, d. i. “jener Gedanke, dass das LEBEN ein Experiment des Erkennenden sein dürfte – und nicht eine Pflicht nich ein Verhängniss, nicht eine Betrügerei!” “*Das Leben ein Mittel der Erkenntnis*” – dieser “Grundsatz” sol seine Existenz prägen, ihr endlich einen Sinn geben. Die Leidenschaft der Erkenntnis drückt sich darin aus, daß nun “die Erkenntnis mehr sein will, als ein Mittel”. Die Erkenntnis ist für die neue Leidenschaft der letzte Zweck. Wäre es anders, könnte von einer Leidenschaft keine Rede sein. So auch in *Morgenröthe*. Aber erst Die *Fröhliche Wissenschaft* sieht darin den Weg zum Lachen und zum fröhlichen Leben. [...] Nietzsche lehnt nun den Ernst ab, der in *Morgenröthe* zu seiner Leidenschaft der Erkenntnis wesentlich gehörte. [...] Die Leidenschaft der Erkenntnis shcient nun, soweit sie das Leben mit ihrem fröhlichen Lachen rechtfertigt, weit erfolgreicher als *Morgenröthe*. Sie versöhnt den Denker mit seiner Vergangenheit und gibt ihm eine Zukunft”. (Brusotti, 1997b, pp. 214-215)

²⁴¹ Sobre a nova relação com a seriedade, cf.: FW/GC 88.

retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como a *boa* vontade da aparência. Não proibimos sempre que os nossos olhos arredondem, terminem o poema, por assim dizer: e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo rio do vir-a-ser – então cremos carregar uma *deusa* e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço. Como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu de bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. Seria para nós um *retrocesso* cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível retidão, e, por causa das severas exigências que aí fazemos a nós mesmos, tornamo-nos virtuosos monstros e espantalhos. Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? – E, enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos, não serão ainda um de nós! (Nietzsche, 2001, pp.32-33)

No que diz respeito ao primeiro parágrafo, Nietzsche programaticamente comenta que a ciência, promovida ao longo de todo o período intermediário, trouxe à luz a inverdade e mendacidade (*Unwahrheit und Verlogenheit*) que envolvem as condições de nossa existência cognoscente e sensível. Com essa primeira afirmação, Nietzsche reitera a postura que vinha desenvolvendo desde pelo menos WL/VM, acrescentando que ela se aplica não somente ao âmbito do intelecto, mas também ao da sensibilidade, ou seja, tanto nosso modo de “pensar” como de “sentir”, “perceber” é errôneo, ilusório, fictício.

Na verdade, essa compreensão do funcionamento da sensibilidade já vinha sendo tratada em alguns apontamentos anteriores a FW/GC, como p. ex.: “[...] nossos órgãos (para *viver*) estão preparados para o erro. Surge assim no sábio a *contradição* da vida e suas decisões últimas; a *pulsão* do conhecimento tem por pressuposto *crer* no erro e *viver* no erro” (KSA 9, 504)²⁴². A vida humana se tornaria intolerável não fosse a invenção da arte, aqui entendida como um culto do não verdadeiro (*Cultus des Unwahren*).

²⁴² Tradução nossa. No original: “unsere Organe (zum *Leben*) sind auf den Irrthum eingerichtet. So entsteht im Weisen der *Widerspruch des Lebens* und seiner letzten Entscheidungen; sein *Trieb* zur Erkenntniß hat den Glauben an den Irrthum und das Leben darin zur Voraussetzung”. (KSA 9, p. 504)

Nos segundo e terceiro parágrafos, Nietzsche estabelece uma contraposição entre a retidão (*Redlichkeit*) da ciência e a boa vontade da aparência da arte, numa nova versão de sua antiga oposição entre arte e ciência. Se no período da juventude, particularmente em GT/NT “[...] a existência do mundo só se *justifica* como fenômeno estético” (Nietzsche, 1992, p. 18), ao final do período intermediário, após o abrandamento da relação entre arte e ciência em MA/HH e a paixão do conhecimento em MO/A, a arte como boa vontade da aparência converte-se num contrapoder (*Gegenmacht*) capaz de evitar a náusea e o suicídio ao tornar a imperfeição tolerável, de onde a conclusão, no quarto parágrafo, de que como fenômeno estético a existência ainda é suportável (*erträglich*).

A programática distância entre suportar (*ertragen*) e justificar (*rechtfertigen*) a existência marca a nova tonalidade da oposição entre arte e ciência em FW/GC I-IV, como explica Chaves (2006, pp. 280-281):

Ora, o que separa esses dois livros, o que distingue neles a compreensão da vida como fenômeno estético é justamente o tema da “distância”, ausente no primeiro livro. Mais ainda, uma “distância artística” e não uma distância qualquer. Eis aqui, parece-me, a subversão que Nietzsche faz no tema romântico da *Ferne*, ou seja, acrescenta-lhe uma dimensão propriamente “artística”, o que é possível de ser expresso tanto através do trágico, quanto do cômico. [...] Dessa perspectiva, ao contrário de *O nascimento da tragédia*, uma “perspectiva a partir da distância” é essencial ao trágico e ao cômico. Assim sendo, a consideração da distância não marca a diferença entre o trágico e o cômico, mas sim a diferença entre a perspectiva da arte e a perspectiva do conhecimento. Estamos, como se vê, bem longe do positivismo! No trágico, distanciar-se de si significa transfigurar-se e elevar-se; no cômico, ao contrário, significa ganhar distância de si através do humor. A perspectiva da arte distingue-se da do conhecimento justamente porque prescinde da “distância artística”, o que desemboca em uma única certeza possível: a de que em nossa paixão pelo conhecimento há sempre algo de *herói* e de *tolo*. [...] O que a perspectiva da arte ensina à perspectiva da ciência não é apenas, tal como em *O nascimento da tragédia*, o valor da ilusão, do erro, da mentira, mas o valor de uma “distância”, que, por ser “artística”, isto é, criadora, por não se orgulhar de suas conquistas vistas do alto, como se o olhar do cientista (como o do artista romântico) pudesse abarcar o “sublime”, pode enfim afirmar a integridade da existência e, com isso, “pairar acima das coisas”.

Assim como em MA/HH não há em FW/GC I-IV uma simples inversão da oposição entre arte e ciência. Não se trata, portanto, de regredir à hierarquia entre elas estabelecida em GT/NT, pois essa prescinde justamente da distância que agora permite transitar entre o trágico e o cômico.

Em FW/GC I-IV a arte não justifica, ela “arredonda” com boa consciência aquilo que a precária condição cognoscente e sensível do homem apresenta de modo errôneo, fictício, imperfeito²⁴³. Antevendo uma questão que será amplamente discutida em sua filosofia posterior, Nietzsche explica num apontamento de 1880 em que consiste a atividade de “arredondar” empreendida pela arte em complemento à ciência:

O completar (p. ex. quando cremos ver o movimento de um pássaro em movimento), o *inventar* algo de imediato se põem em marcha com a percepção dos sentidos. A partir do que vemos e sabemos de um homem falamos sempre do homem inteiro. Não suportamos o *vazio* – esse é o atrevimento de nossa fantasia: que pouco habituada está à verdade! Em nenhum momento nos conformamos com o que conhecemos (ou se pode sem esforço, exercitar a fantasia. [...]) Este jogo espontâneo da capacidade de fantasiar constitui a vida fundamental de nosso espírito. (KSA 9, 430)²⁴⁴

O arredondar ou completar será uma das características mais marcantes do perspectivismo, pois compreende o trabalho de percepção e cognição como essencialmente interpretativo e criativo. No capítulo seguinte, o quinto, Nietzsche explica que a nova dieta filosófica de FW/GC I-IV prevê ocasionalmente o afastamento de si através de uma “distância artística”, que permite vislumbrar a condição trágica (herói) e cômica (bobo)²⁴⁵ da paixão do conhecimento.

Como explica Brusotti (1997a), esse afastamento é justamente utilizado como forma de evitar o risco de recaída na moral que a postura séria e grave para com a paixão do conhecimento pode ocasionar, e acrescenta:

O conhecedor deve se tornar o espectador de sua vida, ele quer torná-la mais artística – a contemplação estética da vida é, portanto, uma condição prévia de sua concepção artística. [...] O conhecedor, que pende entre o conhecimento real e arte da ilusão, pode mover-se por sua vez entre duas possibilidades complementares, fazendo de si um fenômeno estético. A partir de uma distância artística ele se vê a si mesmo como o personagem principal de uma tragédia e/ou em uma comédia. [...] O trágico e o cômico aqui são simplesmente perspectivas estéticas complementares a partir das quais o conhecedor pode considerar a sua

²⁴³ Em MO/A 148 Nietzsche menciona também a possibilidade de “roubar a má consciência” por meio da restauração do valor.

²⁴⁴ *Tradução nossa*. No original: “Das Vervollständigen (z.B. wenn wir die Bewegung eines Vogels als Bewegung zu sehen meinen) das sofortige *Ausdichten* geht schon in den Sinneswahrnehmungen los. Wir formuliren immer *ganze* Menschen aus dem, was wir von ihnen sehen und wissen. Wir ertragen die *Leere* nicht — dies ist die Unverschämtheit unserer Phantasie: wie wenig an Wahrheit ist sie gebunden und gewöhnt! Wir begnügen uns *keinen* Augenblick mit dem Erkannten (oder Erkennbaren!) Das *spielende Verarbeiten des Materials* ist unsere fortwährende Grund-Thätigkeit, Übung also der Phantasie. [...] Dieses spontane Spiel von phantasirender Kraft ist unser geistiges Grundleben”. (KSA 9, 430)

²⁴⁵ A imagem do bobo já aparece em MO/A 451.

própria paixão do conhecimento, como se estivesse do lado de fora. (Brusotti, 1997a, p. 444)²⁴⁶.

A arte confere ao pensador a possibilidade de transitar entre a bela aparência e a intragável consciência da inverdade, tal como o pássaro de WS 138 paira sobre o abismo numa distância segura para não ser tragado por ele. O homem necessita desta “liberdade de pairar acima das coisas”, como diz Nietzsche no sexto parágrafo, tanto para se aperceber do peso e da seriedade que lhe são peculiares, quanto para escapar delas esquivando-se, como diz o sétimo parágrafo, de recair no retrocesso da moral²⁴⁷.

O uso “terapêutico” da arte ilustra bem o novo ideal de espírito livre em FW/GC I-IV, pois não se trata de (re)instituir a precedência da arte sobre a ciência, mas de, num movimento pendular, alternar-se entre a seriedade trágica e a leveza cômica utilizando a arte como um espaço de exceção, uma liberdade poética, o que implica considerar que:

Probidade e auto concepção estética não são necessariamente momentos contraditórios. A probidade “compele” à “física” (FW, 335); e o homem probo precisa da ciência, de descobrir “tudo o que é normativo e necessário no mundo”, e, em seguida de criar as suas próprias estimativas individuais de valor e assim criar-se a *si mesmo*, tornar-se a si mesmo. Ele deve ser “físico”, e neste sentido poder ser “criador”. “Portanto: viva a física! E viva sobretudo o que a ela nos compele – nossa retidão!” Assim, exalta o fim recentemente adicionado no aforismo “Viva a física”, a probidade. Ciência e probidade andam juntas. (Brusotti, 1997a, pp. 443-444)²⁴⁸

²⁴⁶ *Tradução nossa*. No original: “Der Erkennende muß zum Zuschauer seines Lebens werden, will er es künstlerisch gestalten — die ästhetische Betrachtung des Lebens ist also Vorbedingung von dessen künstlerischer Gestaltung. [...] Der Erkennende, der zwischen redlicher Erkenntnis und Kunst des Scheins pendelt, kann sich wiederum zwischen zwei komplementären Möglichkeiten bewegen, aus sich ein ästhetisches Phänomen zu machen. Aus künstlerischer Ferne betrachtet man sich selbst als Hauptdarsteller in einer Tragödie und/oder in einer Komödie. [...] Das Tragische und das Komische sind hier einfach komplementäre ästhetische Perspektiven, aus denen der Erkennende seine eigene Leidenschaft der Erkenntnis gleichsam von außen her betrachten kann. (Brusotti, 1997a, p. 444)

²⁴⁷ Neste sentido, cf.: “Der Gedanke der Größe der Leidenschaft schließt den der >Höhe< ein, die der Denkende auf dem Wege seiner Übergänge gewonnen hat. Von dieser Höhe aus vermag er auf eigene frühere und über-wundene Stationen herab- und zurückzublicken. Auch auf diesen früheren Stufen hat er von Perspektiven Gebrauch gemacht: aber von >oben< her erkennt er die Unterlegenheit, Enge, Schwäche und Einseitigkeit dieser früheren Perspektiven. Auf die Zuordnung des Gebrauches von Perspektiven zu jeweiligen Stufen der Reflexion ist jetzt einzugehen.” (Kaulbach, 1990, p. 254)

²⁴⁸ *Tradução nossa*. No original: Redlichkeit und ästhetische Selbstgestaltung sind nicht unbedingt gegensätzliche Momente. Die Redlichkeit “zwingt” zur “Physik” (FW, 335); und der Redlichkeit braucht die Wissenschaft, die Entdeckung “alles Gesetzlichen und Nothwendigen in der Welt”, um dann eigene, individuelle Wertschätzungen zu schaffen um so *sich selbst* zu schaffen, er selbst zu werden. Er muss “Physiker” sein, um in diesem Sinn “Schöpfer” sein zu können. “Und darum: Hoch die Physik! Und über noch das, was uns zu ihr zwingt, unsere Redlichkeit”. So preist noch der zuletzt hinzugefügte Schluss des Aphorismus “Hoch die Physik”, die Redlichkeit. Wissenschaft und Redlichkeit gehören zusammen”. (Brusotti, 1997a, pp. 443-444)

A nova imagem e ideal de espírito livre de FW/GC I-IV promove uma reconciliação entre arte e ciência, que se tornam instâncias complementares, e não mais contraditórias (ainda que de modo “brando”) na existência humana. Com “probidade estética” ou “arte proba” o homem pode enfim “ficar *acima* da moral”, como nos diz o oitavo parágrafo, mas não com a angustiada rigidez (*Steifigkeit*) de quem seriamente teme cair (como em MO/A), e sim com a alegre fluidez de quem brinca sobre ela.

Nada disso seria possível sem a arte, de onde a última gratidão para com ela, pois é pela arte, uma arte proba, que o pensador pode se converter em “*homo poeta*”²⁴⁹, se “redimir do ceticismo”²⁵⁰, adquirindo “mobilidade perspectivística” para ultrapassar o “primeiro plano”²⁵¹ e esteticamente alternar entre diferentes óticas, alcançando assim o estado de inocência e irresponsabilidade perseguido em todo o período intermediário²⁵².

Afastarmo-nos das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa *para vê-las ainda* – ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte – ou dispô-las de forma tal que ela encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas. (Nietzsche, 2001, p. 202)

A arte possibilita a mobilidade perspectivista para (re)ver as coisas sob uma nova ótica, uma ótica distante. Chaves (2006) chama a atenção para um pormenor que não deve escapar na análise da distinção perspectivística entre proximidade e distância. Como se pode notar, p. ex. em FW/GC 15 intitulado *Aus der Ferne*, Nietzsche grafa distância ora como *Ferne*, ora como *Distanz*²⁵³:

²⁴⁹ FW/GC 153.

²⁵⁰ MO/A 477.

²⁵¹ FW/GC 78.

²⁵² Neste sentido, a ressalva de Vaihinger (2011, p. 639) de que “o termo extravagante da ‘mentira’ só pouco aparece” no período intermediário, pode ser compreendida não como uma decorrência do estado de “tormenta” que a ideia da permanência na inverdade causava ao pensador, mas como um desprezo pela oposição verdade/mentira sob a ótica da arte.

²⁵³ Cf. *Aus der Ferne*. – Dieser Berg macht die ganze Gegend, die er beherrscht, auf alle Weise reizend und bedeutungsvoll: nachdem wir diess uns zum hundertsten Male gesagt haben, sind wir so unvernünftig und so dankbar gegen ihn gestimmt, dass wir glauben, er, der Geber dieses Reizes, müsse selber das Reizvollste der Gegend sein — und so steigen wir auf ihn hinauf und sind enttäuscht. Plötzlich ist er selber, und die ganze Landschaft um uns, unter uns wie entzaubert; wir hatten vergessen, dass manche Grösse, wie manche Güte, nur auf eine gewisse Distanz hin gesehen werden will, und durchaus von unten, nicht von oben, — so allein w i r k t s i e . Vielleicht kennst du Menschen in deiner Nähe, die sich selber nur aus einer gewissen Ferne ansehen dürfen, um sich überhaupt erträglich oder anziehend und kraftgebend zu finden; die Selbsterkenntnis ist ihnen zu widerrathen. (KSA 3, 388)

Por que essa mudança? Porque a *Ferne* romântica, que impulsiona o espectador à tentativa de apreender o sublime na natureza, revela-se, ao final, absolutamente ineficiente e frustrante, pois induz ao esquecimento da *Distanz*, ou seja, ao esquecimento de que “algumas grandezas, como algumas bondades”, só podem ser vistas “a uma certa distância, *Distanz*”. E mais ainda: a uma distância não de cima, mas de baixo! [...] Dessa perspectiva, *Distanz* tem, no vocabulário nietzscheano, o sentido crítico de se opor à ilusão romântica, alimentada pelo *topos* da *Ferne*. (Chaves, 2006, p. 277)

A diferença entre a romântica *Ferne* e a artística *Distanz* ilustra bem o ideal de espírito livre de FW/GC, e até mesmo a versão do pré-perspectivismo ali presente. A *Distanz* artística não fomenta um estado de ilusão profunda como o dos românticos em sua busca pelo sublime inalcançável. Por outro lado, também não busca o contrário, isto é, a extinção da ilusão, pois isso seria um procedimento igualmente metafísico.

A *Distanz* é um recurso perspectivístico que, tal como um jogo de espelhos, é capaz de revelar o caráter fictício de nossas condições de experiência. Em FW/GC I-IV Nietzsche considera que o espírito livre deve utilizar esse jogo de espelhos alternadamente, ora revelando ora escondendo, ora aproximando ora distanciando, as ilusões como forma de promover a vida. Pensando nos termos de Kaulbach (1980), a *Distanz* da arte seria uma espécie de “máscara estética”, um “terceiro olho”²⁵⁴ que permite ao homem ocasionalmente “dencansar na inverdade”²⁵⁵, evitando que o “desmarcamento” radical das ilusões o conduza à moral. Na dieta filosófica de FW/GC I-IV faz-se um uso “homeopático” da ficção. Em última instância, portanto, a gaia ciência enseja um novo *modus cogitanti*.

Brusotti (1997a) explica que o “casamento” entre arte e ciência em FW/GC é o corolário do período intermediário, que à esteira das noções capitais da morte de Deus, do Amor Fati e do Eterno retorno vão conduzir o pensamento de Nietzsche à sua fase madura. Programaticamente, portanto, o perspectivismo é um produto, uma consequência do desenvolvimento e conjugação desse corolário e dessas três grandes concepções, o que o inclui dentre as noções maduras da filosofia nietzscheana.

Uma questão, entretanto, fica em aberto nesta seção. Como vimos, a manobra fundamental que fez de FW/GC o corolário filosofia do período intermediário foi a recusa da paixão séria e grave do conhecimento de MO/A. Mas, se a seriedade, a gravidade era o

²⁵⁴ MO/A 509.

²⁵⁵ MO/A 507.

próprio elemento distintivo da paixão do conhecimento, como Nietzsche pôde recusá-la? Como Nietzsche conseguiu se livrar do peso da gravidade para, de uma distância artística, alternar entre perspectivas? Onde adquiriu ele a leveza, a possibilidade da perspectiva?

Essas questões nos encaminham para os dois grandes acontecimentos que estão no limiar entre os períodos intermediário e maduro, e portanto deste e do próximo capítulo, que compete de modo especial para o desenvolvimento do perspectivismo.

Seção 3 – Os grandes acontecimentos

Entre as per-spectivas do perspectivismo e o perspectivismo há mais uma vírgula que um hiato. Essa “vírgula”, entretanto, precisa ser considerada. Há algumas diferenças, similares àquelas que fazem a própria crítica estabelecer uma fronteira entre a obra intermediária e a madura, que corroboram para a hipótese que pretendemos defender nesta seção, a saber, de que o perspectivismo é uma noção da filosofia madura de Nietzsche. Isso significa que as “iniciativas, avaliações...” de tonalidade perspectivista desenvolvidas ao longo de todo o período jovem (“pré-perspectivas”) e intermediário (“per-spectivas”) não equivalem ao perspectivismo em sua forma madura, o que de modo algum onera o valor desses períodos, e sim os coloca na condição de “antecedentes”.

Embora a denominação “antecedente” possa sugerir um teor heideggeriano em nossa interpretação, não se trata absolutamente de afirmar a preponderância do período maduro sobre os demais, mas apenas de esclarecer que, embora haja traços perspectivistas ao longo de toda a obra de Nietzsche, somente no período maduro o perspectivismo se torna de fato uma noção compatível com ela. Mais do que isso. Somente no período da maturidade “perspectivismo” se torna o rótulo adequado para designar a filosofia de Nietzsche, pois só ali o perspectivismo é efetivamente possível.

O que faz com que o perspectivismo só seja efetivamente possível no período da maturidade, e esta é a nossa premissa menor, é que somente ali estão conjugados dois “pré-requisitos” necessários à sua formulação: a morte de Deus e a vontade de poder. Como esperamos mostrar, o perspectivismo como Nietzsche o entende tem como *conditio sine*

qua non a dissolução do fundamento decorrente da morte de Deus e o novo entendimento do “caráter geral do mundo”, engendrado pela vontade de poder, assuntos das seções seguintes.

3.1 O fim do horizonte

A morte de Deus é o primeiro dos pré-requisitos necessários ao florescimento do perspectivismo. Em seu acontecimento (*Ereignis*) encontra-se a resposta para a questão formulada na seção anterior, que coloca o pensamento de Nietzsche na eminência do perspectivismo: como Nietzsche foi capaz de converter a paixão séria e grave do conhecimento de MO/A na ciência alegre de FW/GC?

Figl (2000) pondera que a morte de Deus é uma questão que ocupa a Nietzsche desde muito cedo, e está relacionada à sua própria formação pessoal num ambiente densamente religioso. Em virtude disso é possível encontrar, já em apontamentos de 1869²⁵⁶, algumas referências a ela, ainda que de teor diferente daquele do início da década de 1880 que nos interessa. Embora tenha ficado conhecida particularmente por seu emblemático anúncio em FW/GC 125, a morte de Deus possui uma espécie de “versão prévia” em WS 84, como destacam Brusotti (1997a) e Franck (2005).

A despeito da importância reconhecida desses textos, contudo, dois outros nos interessam estrategicamente para compreender a relação entre a morte de Deus e o perspectivismo: o primeiro, um apontamento de 1881, apresenta uma versão prévia de FW/GC 125, no qual Nietzsche se serve de uma analogia perspectivista para explicar a morte de Deus; o segundo, o aforismo FW/GC 343, inicia o quinto livro da obra que marca cronológica e filosoficamente a transição para a filosofia madura de Nietzsche, que não por acaso principia tratando justamente da morte de Deus. Vamos a eles:

Onde está Deus? O que nós fizemos? Teremos bebido o mar? Que esponja era essa com a que teríamos extinguido o horizonte inteiro que havia ao nosso redor? Como conseguimos fazer desaparecer esta linha eterna e fixa à qual até agora nos remetiam todas as linhas e medidas, com a qual até agora operavam todos aqueles arquitetos da vida, sem a qual parecia não haver nem perspectiva

²⁵⁶ Cf. KGW III 3, 1 [3], 1[59].

nem ordem, nem arquitetura nenhuma? Seguimos sustentando-nos sobre nossos pés? Não caímos continuamente? E de certo modo para baixo, para trás, para os lados, para todas as partes? Não é o espaço infinito o que nós colocamos em cima como se fosse um manto de ar gelado? Não teríamos perdido a força da gravidade, ao não haver acima nem abaixo? E seguimos vivendo e bebendo a luz, na aparência como sempre vivemos. Não é em certo modo graças à luminosidade e ao brilho de estrelas que estão já apagadas? Nossa morte não a vemos ainda, nem nossas cinzas, e isso é o que nos engana e nos faz crer que nós mesmos somos a luz e a vida – porém não é mais que a antiga vida já passada, a luz, a humanidade passada e Deus passado, cujos raios e calor todavia nos alcançam – também a luz necessita de tempo, e a morte e as cinzas...! E definitivamente nós, vivos e luminosos: o que se passa com nossa luminosidade? E se comparada com a de gerações passadas? É maior que essa luz cinzenta que a lua recebe da terra iluminada? (KSA 9, 631)²⁵⁷

Como o supracitado apontamento 14 [25] constitui um material preparatório (*Vorstufe*) para FW/GC 125, no melhor sentido do termo proposto por Groddeck (1991), sua compreensão e importância podem ser melhor dimensionadas por meio de uma análise comparativa, que nos leva a citar também o aforismo:

O homem louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-lhes o olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existe ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o

²⁵⁷ *Tradução nossa.* No original: “Wohin ist Gott? Was haben wir gemacht? Haben wir denn das Meer ausgetrunken? Was war das für ein Schwamm, mit dem wir den ganzen Horizont um uns auslöschten? Wie brachten wir dies zu Stande, diese ewige feste Linie wegzuwischen, auf die bisher alle Linien und Maaße sich zurückbezogen, nach der bisher alle Baumeister des Lebens bauten, ohne die es überhaupt keine Perspektive, keine Ordnung, keine Baukunst zu geben schien? Stehen wir denn selber noch auf unseren Füßen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und gleichsam abwärts, rückwärts, seitwärts, nach allen Seiten? Haben wir nicht den unendlichen Raum wie einen Mantel eisiger Luft um uns gelegt? Und alle Schwerkraft verloren, weil es für uns kein Oben, kein unten mehr giebt? und wenn wir noch leben und Licht trinken, scheinbar wie wir immer gelebt haben, ist es nicht gleichsam durch das Leuchten und Funkeln von Gestirnen, die erloschen sind? Noch sehen wir unsren Tod, unsere Asche nicht, und dies täuscht uns und macht uns glauben, daß wir selber das Licht und das Leben sind — aber es ist nur das alte frühere Leben im Lichte, die vergangne Menschheit und der vergangne Gott, deren Strahlen und Gluthen uns immer noch erreichen — auch das Licht braucht Zeit, auch der Tod und die Asche brauchen Zeit! Und zuletzt, wir Lebenden und Leuchtenden: wie steht es mit dieser unserer Leuchtkraft? verglichen mit der vergangner Geschlechter? Ist es mehr als jenes aschgraue Licht, welches der Mond von der erleuchteten Erde erhält?”. (KSA 9, 631)

sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará deste sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza deste ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada que toda história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”. (Nietzsche, 2001, pp. 147-148)

A primeira diferença que salta aos olhos na comparação entre o apontamento e o aforismo, além do emblemático título do último, é a conhecida narrativa do homem louco, de ecos milenares na tradição filosófica, que inicia e encerra o aforismo como que “revestindo” o que havia sido tratado de modo mais pontual no apontamento. Inicialmente, entretanto, interessa-nos examinar o elemento em comum entre os dois textos, pois na versão do aforismo Nietzsche reformula algumas questões do apontamento, estabelecendo algumas diretivas para elucidá-lo(s). Feito isso, retomaremos a narrativa do homem louco.

Segundo pensamos, a grande diferença entre o núcleo comum do apontamento e do aforismo reside no estatuto do anúncio da morte de Deus. Isso porque, no apontamento, a morte de Deus ainda é anunciada de modo hipotético, condicional: “Teremos bebido o mar?” (*Haben wir denn das Meer ausgetrunken?*). No aforismo, por sua vez, essa dúvida desaparece, posto que a morte de Deus é assumida incondicional e indubitavelmente, cabendo apenas esclarecer o seu modo e autoria: “Como conseguimos beber inteiramente o mar? *Quem* nos deu a esponja para apagar o horizonte?” (*Grifo nosso*) (*Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?*).

Como se pode notar, Nietzsche mantém no aforismo a questão levantada no apontamento sobre a esponja (*Schwamm*) que teria possibilitado extinguir (*auslöschen*) ou apagar (*wegzuwischen*) o horizonte (*Horizont*) divino, porém, no apontamento, ele ainda descreve esse horizonte revelando, em última instância, o que está entendendo neste contexto amplamente por “Deus”, a saber: uma “[...] linha eterna e fixa à qual até agora nos remetiam todas as linhas e medidas, com a qual até agora operavam todos aqueles arquitetos da vida [...]”²⁵⁸.

Deus é comparado a uma linha eterna e fixa (*ewige feste Linie*) para a qual todas as outras linhas e medidas convergem, uma linha que é o critério da ordem, da perspectiva, da própria arquitetura sobre a qual operam os “arquitetos da vida” (*Baumeister des Lebens*). A morte de Deus implica, portanto, a prescrição da eternidade e da fixidez, a dissolução (*Auflösung*) do fundamento, a irrupção do abismo²⁵⁹, ou, como designamos no título da presente seção “o fim do horizonte”.

Transcrevendo nos termos da técnica perspectivista, Deus seria a linha do horizonte que orienta as linhas de fuga e o ponto de vista, por isso, sua morte significa o desaparecimento da linha do horizonte, do ponto de fuga referencial, nos termos da filosofia metafísica da “objetividade”, como se olhássemos para “lugar nenhum”. A morte de Deus inviabiliza *a priori*, portanto, qualquer empreendimento eterno e fixo, seja na moral, na ontologia, no conhecimento etc.

Vale notar que além de fixo, estável, sólido, permanente, o adjetivo *fest* utilizado por Nietzsche para definir a linha do horizonte (que é Deus) possui em alemão ainda o sentido de peso, pesado²⁶⁰. Isso nos ajuda a compreender a questão da seção anterior que

²⁵⁸ Vale lembrar que Heidegger utiliza uma analogia semelhante para referir-se à “visão prévia exploradora” do vivente que cria a aparência. Cf. “O vivente tem esse caráter da visão prévia exploradora que coloca em torno do ser vivo uma “linha de horizonte” no interior da qual algo pode vir efetivamente à aparência para ele. No “orgânico” há, então, uma pluralidade de pulsões e forças que possuem cada uma dela a sua perspectiva. [...] Cada ponto de força é, em si, perspectivístico. A partir daí, fica claro “que não há nenhum mundo inorgânico” (XIII, 81). Tudo o que é “real” é vivente, é em si “perspectivístico” e se afirma em sua perspectiva contra outros”. (Heidegger, 2010, pp. 188-189)

²⁵⁹ Retomando alguns termos da subseção sobre MO/A e FW/GC, com a morte de Deus desponta o abismo sobre o qual será necessária distância artística para flutuar, como sugere p. ex. WS 138.

²⁶⁰ Tanto que em alemão, quando se quer dizer que alguém dormiu profundamente, ou como se diz em linguagem coloquial “dormiu pesado”, emprega-se o adjetivo *fest*: “*sie schlaf fest*”.

recuperamos no início desta seção, pois se além de fixo, estável, Deus é a insígnia do próprio peso.

Com a morte de Deus desencadeia-se um estado similar ao de gravidade zero, em que, sem peso, tudo se torna novamente fluido, leve, maleável. A morte de Deus é, portanto, a resposta à pergunta que encerra o capítulo anterior, pois é dela que advém a possibilidade de converter a paixão séria e grave de MO/A, na paixão alegre e leve de FW/GC, afinal com ela engendra-se o solo, ou melhor, subtrai-se o solo (*Grundloss*) criando a condição propícia ao florescimento de uma modalidade de pensamento totalmente flutuante como o perspectivismo.

Após a analogia da esponja, tanto no apontamento quanto no aforismo, Nietzsche propõe a mesma questão para avaliar a consequência da morte de Deus: “Não caímos continuamente?” (*Stürzen wir nicht fortwährend?*). Essa pergunta, em ambos os casos, é seguida de uma série de outras ligeiramente diferentes sobre o status da objetividade frente à prescrição da fixidez, da eternidade e do peso: [Não caímos] “Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existe ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’?”. Na versão do apontamento: [Não caímos] “E de certo modo para baixo, para trás, para os lados, para todas as partes?”.

Para responder essas perguntas, Nietzsche emprega novamente algumas analogias e pondera que, tal como a terra que foi desatada de seu Sol (numa referência irônica à revolução copernicana, filosoficamente patrocinada por Kant), ou como alguém que perdeu a força da gravidade, com a morte de Deus a objetividade como um todo é prescrita.

“Em cima”, “em baixo”, “para trás”, “para frente”, “para os lados” são referências que somente possuem um sentido se há um referencial objetivo que as orienta, ou, antes disso, se há a própria possibilidade desse referencial, afinal não há “em baixo” nem “em cima” de lugar nenhum. A morte de Deus representa a dissolução do referencial, da objetividade, portanto os pontos cardeais tornam-se apenas perspectivas, ficções, criações.

O núcleo comum do apontamento e do aforismo não se estende muito além das questões anteriormente recuperadas, vindo a concluir o primeiro que “seguimos vivendo e bebendo a luz”, do “[...] brilho de estrelas que já estão apagadas”. Já o aforismo, como ressaltamos no início da comparação, retoma a narrativa inicial dando novamente voz ao

insensato que torna a assumir e a acusar, tal como no começo que: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!”. Não há mais dúvidas de que Deus está morto e de que somos nós os autores deste crime, e aqui retoricamente Nietzsche utiliza a primeira pessoa do plural para inserir, além dos homens do mercado aos quais o louco anuncia a morte de Deus, também o leitor esclarecido de sua obra²⁶¹.

Tal como a luz de uma estrela morta que ainda é vista, o grande acontecimento, o “ato maior” (*grössere Tat*) da morte de Deus ainda precisa de tempo para ser compreendido, digerido, mesmo pelo(s) assassino(s) que carrega em seu punhal o sangue de Deus²⁶², conclusão que dá ensejo a comentadores como Vattimo (2004) e Young (2003) para patrocinarem uma discussão sobre o niilismo.

A narrativa do homem louco com a qual Nietzsche “reveste” o que já havia tratado no apontamento é o que confere a FW/GC 125 o que Brusotti (1997a, p. 389) denomina como “pathos” da mensagem, diferenciando-o não só de WS 84, como propõe o comentador, mas também do próprio apontamento 14 [25].

Esse *pathos*, insígnia da jovialidade de FW/GC I-IV, é a pedra de toque para a virada que conduz a filosofia de Nietzsche ao período maduro, pois se por um lado a natureza inteiramente “desdivinizada” com a morte de Deus pode inspirar o réquiem niilista da falta de sentido, por outro lado ela também pode significar a abertura de um novo horizonte, de um mundo “purificado de todos os traços da ideia de Deus”²⁶³, onde ressoa pelo contrário uma canção trágica, cujo refrão desfecha o livro IV de FW/GC – *Incipit Tragoedia!*²⁶⁴

O sentido da nossa jovialidade. – O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto” de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja suspeita no olhar é forte e refinada o bastante para esse

²⁶¹ Neste sentido comenta Nehamas (2002, p. 91): “The “death of God,” both as hero and as author, allows Nietzsche to deny that the world is subject to a single overarching interpretation, corresponding to God’s role or intention. And its self-creation introduces the most paradoxical idea yet, the fact that the readers of this text are some of its own parts, some of its own characters, who in Reading ir further its self-creation.”

²⁶² Neste sentido, cf. FW/GC 108.

²⁶³ Cf. FW/GC 109, KSA 3, 469.

²⁶⁴ Referindo-se ao apontamento 9 [35] (“Pode ser um sinal de *força*: a força de espírito pôde aumentar tanto que os objetivos fixados *até então* (“convicções”, artigos de fé) já não estão à sua altura”), Wotling (2011, p. 50) explica: “Por isso é que a morte de Deus, designação figurada do niilismo, a “vermelhidão do poente” evocada no *Ensaio de autocrítica*, representam simultaneamente a promessa de uma nova aurora – de uma nova interpretação da realidade e de uma nova valorização”.

espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, “mais velho”: Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer chegado; e menos ainda que muitos soubessem já o que realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia, por exemplo. Essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para ter de servir de professor e denunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na Terra?... Mesmo nós, adivinhos natos, que espreitamos do alto dos montes, por assim dizer, colocados entre o hoje e o amanhã e estendidos na contradição entre o hoje e o amanhã, nós, primogênitos prematuros do século vindouro, aos quais as sombras que logo envolverão a Europa já deveriam ter se mostrado por agora: como se explica que mesmo nós encaremos sem muito interesse o limiar deste ensombrecimento, e até sem preocupação e temor por nós? Talvez soframos demais as primeiras consequências desse evento – e estas, as suas consequências para nós, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”. (Nietzsche, 2001, p. 233)

Embora poucos anos separem as três versões do anúncio da morte de Deus que apresentamos aqui, há uma diferença perceptível entre elas. No que se refere ao apontamento 14 [25] e a FW/GC 125, como dissemos, de um anúncio condicional, Nietzsche passa a assumir, na primeira pessoa do plural, a autoria pela morte de Deus. Em FW/GC 343, contudo, essa mesma morte já é avaliada a certa distância, como se pode notar na formulação inicial: “O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto” de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”.

Num estudo detalhado, Stegmaier (2012) faz notar que a própria disposição do novo anúncio numa oração subordinada é um indicativo de como Nietzsche, no quinto livro de FW/GC, passa a compreender a morte de Deus. A obra que em seu primeiro aforismo retoma o projeto de “libertação e irresponsabilidade” (FW/GC 1) que caracterizou o

período intermediário, e que chega ao termo de sua primeira versão no livro IV com o declínio de Zaratustra e sua *Incipit Tragoedia*, no quinto livro anexado, livro dos impávidos (*Furchtlosen*)²⁶⁵, inicia a sua jornada no momento que já procede à morte de Deus, o maior acontecimento recente. Programaticamente, portanto: “O aforismo, com o qual Nietzsche inicia o quinto livro de FW/GC, trata da libertação do pensamento através do que ele havia antecipado nos primeiros livros de FW/GC com a fórmula “morte de Deus”. (Stegmaier, 2012, p. 91)²⁶⁶.

Nietzsche afirma que o acontecimento da morte de Deus já começa a “lançar suas sombras”, pelo menos àqueles “cuja suspeita no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo”, e aqui vale um pequeno parêntese. Em FW/GC 346 Nietzsche se questiona justamente sobre quem seria este novo homem de olhar suspeito, e incluindo-se entre eles responde:

Quem somos nós, afinal? Quiséssemos simplesmente nos designar, com uma expressão mais velha, por ateu ou ímpio, ou ainda imoralista, não acreditaríamos nem de longe estar caracterizados com isso: somos as três coisas num estágio muito adiantado para que se compreenda, para que *vocês* compreendessem, senhores curiosos, em que estado de ânimo alguém assim se encontra. Não, não mais com a amargura e a paixão de quem se soltou violentamente, que ainda tem de compor para si uma fê, um propósito, um martírio a partir de sua descrença! Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos e “indivino” – por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme uma *necessidade*. Pois o homem é um animal venerador! Mas também um animal desconfiado: e o fato de o mundo *não* valer o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura de que a nossa desconfiança enfim se apoderou. (Nietzsche, 2001, p. 239)

O homem de olhar suspeito, herdeiro da morte de Deus, destemido, não é só o imoralista, o ímpio (*Ungläubige*), o ateu (*Gottlose*)²⁶⁷, mas tudo isso junto e num estágio

²⁶⁵ Cf. ainda: FW/GC 379.

²⁶⁶ Cf.: “Der Aphorismus, mit dem Nietzsche das V. Buch der FW eröffnet, handelt von der Befreiung des Denkens durch das, was er bei der Vorbereitung der ersten Bücher der FW für sich auf die Formel vorn „Tod Gottes“ gebracht hatte”. (Stegmaier, 2012, p. 91)

²⁶⁷ A tradução de Paulo Cesar de Souza não nos favorece neste ponto, pois deixa de registrar muito do sentido que gostaríamos de destacar com o parêntese. Numa tradução mais literal, *Ungläubige* poderia ser o “descrente” ou “incrédulo” e *Gottlose* o “sem Deus”, termos que dão conta do processo de perda que está envolvido na morte de Deus. Vale lembrar que *Gottlose* é o modo como o próprio Zaratustra se autodenomina. Cf. ZA (*Von der verkleinernden Tugend*, 3): “Und sonderlich rufen es ihre Lehrer der Ergebung —; aber gerade ihnen liebe ich’s, in das Ohr zu schreien: Ja! Ich bin Zarathustra, der Gottlose!”. Janz (1985, p. 49) observa: La philosophie materialiste avait refute l'existence d'un dieu demiurge et rendu compte de la constitution du cosmos comme d'une evolution parfaitement autonome, li partir des « éternelles » lois naturelles qui lui sont inherentes, des lois que la science s'appretait li cerner de plus en plus pres, li appliquer

avançado, de modo que outros, simplesmente curiosos (*neugierigen*) em sua sede esclarecida, são incapazes de compreender. Nietzsche ainda comenta, e aqui retoma um assunto que nos ocupou nas seções anteriores, que não se trata mais de um homem (ou um ideal do espírito livre) em que a amargura e a paixão (característica de MO/A) se soltou violentamente (*Losgerissenen*), pois esses ainda “tem de compor para si uma fé”, ou seja, esses ainda precisam crer num propósito à despeito de sua descrença.

Os herdeiros da morte de Deus são frios, duros, e não se deixam mais seduzir pela ilusão do venerar, por mais que ela tenha sido e permaneça necessária. Porque além de venerador o homem é também um animal desconfiado (*misstrauisches*), pôde ele, após a morte de Deus, se apoderar da coisa mais segura, o “fato” de que o mundo não vale mais do que acreditamos. Neste trecho, porém, a tradução brasileira necessita ser repensada.

Considere-se que no original Nietzsche escreve: “Denn der Mensch ist ein verehrendes Thier! Aber er ist auch ein misstrauisches: und dass die Welt *nicht* das werth ist, was wir geglaubt haben, das ist ungefähr das Sicherste, dessen Misstrauen endlich habhaft geworden ist” (KSA 3, 580). Para que a oração seguinte aos dois pontos fizesse sentido em português, o tradutor Paulo César de Souza empregou o substantivo masculino “fato” para referir-se à crença (*glauben*) de que o mundo não vale o que acreditávamos valer.

A rigor, porém, “fato” nenhum há nessa crença, afinal trata-se de uma crença, uma crença segura por certo, a mais segura (*das Sicherste*) talvez, mas ainda sim uma crença. Essa revisão se justifica por uma questão que mostraremos posteriormente ser a insígnia do perspectivismo²⁶⁸, mas que no contexto desta seção sobre a morte de Deus (e do quinto livro de FW/GC) diz respeito ao entendimento de que o novo *modus cogitanti* da gaia ciência não produz fatos, pois o estabelecimento de fatos depende da possibilidade do fixo e do eterno, que justamente prescrevem com a morte de Deus.

Portanto, o homem impávido, herdeiro da morte de Deus é aquele que se apoderou da *crença*, talvez mais segura, de que o mundo *não* possui o valor que acreditávamos

et it manipuler de plus en plus surement. C'est dans cette perspective fondamentale que Nietzsche, jusque dans le *Zarathoustra*, s'installe avec ses formules sur le « dieu mort ».

²⁶⁸ Justamente a afirmação de que “não há fatos, somente interpretações” preconizada no conhecido apontamento 7 [60], e que se tornou a “máxima” do perspectivismo.

possuir; nisso reside a força e o refinamento de seu olhar (perspectivista), e aqui podemos regressar a FW/GC 343.

Passada a morte de Deus, a profunda confiança (*tiefes Vertrauen*) que por milhares de anos sustentou o ocidente começa a transformar-se em dúvida, e tudo o que sobre ela estava apoiado passa a desmoronar, numa longa sequência de destruição e cataclismos, um novo crepúsculo, uma aurora²⁶⁹.

Nietzsche utiliza aqui a mesma palavra que intitula a sua obra intermediária, aurora (*Morgenröthe*), para descrever o novo estágio que a humanidade atravessa. Se a aurora de MO/A significou o estágio em que a paixão pelo conhecimento alcançou o ápice de sua seriedade, a aurora de FW/GC V é, como sugere o título do aforismo 343, o próprio sentido da jovialidade, de “uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento”, e os novos filósofos e espíritos livres nela podem ver, com o coração que transborda de gratidão (*Dankbarkeit*), espanto (*Erstaunen*), pressentimento (*Ahnung*) e expectativa (*Erwartung*), um horizonte novamente livre, ainda que não limpo.

Os filósofos e espíritos livres que assistiram à morte de Deus, e com ela a dissolução de todo o fundamento, deparam-se finalmente com um horizonte livre e podem então espantar-se, com toda a carga semântica que este verbo possui para a tradição filosófica ocidental desde Platão e Aristóteles²⁷⁰.

Por certo que esse horizonte não está limpo, afinal a sombra do Deus morto aparece no fundo da caverna e requer ainda novas lutas, como se lê em FW/GC 108²⁷¹, mas isso não impede o homem de olhar suspeito de enxergar novos horizontes e enveredar novamente numa busca pelo conhecimento, não mais um conhecimento fixo, eterno ou pesado, mas um tipo especial de conhecimento, fluido, provisório, leve, estético²⁷²: perspectivismo.

²⁶⁹ É basicamente sobre este processo de descrença que versa o aforismo “Os prisioneiros” de WS, que antecipa FW/GC 125. Cf. Brusotti (1997a, p. 385 ss.)

²⁷⁰ Cf. Platão (1991, *Teeteto*, 155d) e Aristóteles (2002, *Metafísica* 1, 2, 982 b 12 ss.).

²⁷¹ FW/GC 108: *Novas lutas*. – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra. (Nietzsche, 2001, p. 135)

²⁷² Sobretudo estético, no sentido de que: Se, depois da “morte de Deus”, não se pode mais acreditar numa legalidade na natureza nem numa ordenação moral do mundo – universalmente gravada nas tabuas de carne dos corações humanos –, então os “espíritos livres, muito livres” – como legítimos e cumulados herdeiros da emancipação iluminista –, terão de tomar em suas próprias mãos a instituição de novas tabuas de valor, que darão sustentação a legislação para os próximos milênios. (Giacoia, 2005, p. 142)

Embora ainda avaliaremos esta questão detalhadamente, em virtude do contexto vale já uma primeira menção ao que passará a significar o conhecimento frente a situação perspectivística decorrente da morte de Deus:

O “perspectivismo” de Nietzsche não é uma teoria de qualquer coisa, e certamente não é uma teoria do conhecimento. Dizer que há apenas interpretações (ou perspectivas) é renomear todos os velhos fatos como “interpretação”. [...] “fato” e “interpretação” são melhor compreendidos como artifícios retóricos para ajudar o leitor a compreender e confrontar a intuição amplamente difundida de que deve haver algo como uma verdade final sobre a realidade, que como tal é a meta da filosofia revelar. É a própria tendência do leitor para a visão do “olho de Deus” que vem à tona e é posta em questão. Na verdade, uma teoria do conhecimento não é algo que Nietzsche possua, – o anseio por sua posse é o seu tropos paródia. O conhecimento é o tipo de coisa sobre o qual se deve ter uma teoria principalmente quando a platonicamente inspirada visão do olho de Deus nos seduz, principalmente quando se interpreta o conhecimento sobre a analogia da visão – a ideia do olho que vê as coisas como realmente são – principalmente quando vemos a filosofia como árbitro da cultura, permitindo ou impedindo movimentos feitos em outros lugares na cultura que afirmam ser itens de conhecimento. No entanto, esta é precisamente a imagem da filosofia e da investigação que Nietzsche insiste que precisa ser posta de lado. (Magnus; Higgins, 1996, p. 06)²⁷³

Como bem observam Magnus e Higgins (1996), a visão da teoria do conhecimento clássica ancora-se em noções substancialistas, tendo como referência o próprio “olho divino” (*God’s-eye*), uma teologia subjacente, como argumentou Foucault (2005). O olho divino da teoria do conhecimento, platonicamente inspirado, é aquele que vê tudo como eterno, fixo, pesado, portanto é o olho ciclópico, “não-perspectivista” *par excellence*. Com a morte de Deus, todavia, o olho de Deus deixa de ser o referencial, a linha do horizonte, de tal modo que uma teoria do conhecimento *avant la lettre* não mais pode se sustentar, se justificar²⁷⁴.

²⁷³ Tradução nossa. No original: “Nietzsche’s “perspectivism” is not a theory of anything, and it is most certainly not a theory of knowledge. To say that there are only interpretations (or perspectives) is to rename all the old facts “interpretation.” [...] “fact” and “interpretation” are best understood as rhetorical devices to help the reader to understand and confront the widely shared intuition that there must be something like a final truth about reality as such which it is the goal of philosophy to disclose. The reader’s own penchant for the God’s-eye view is surfaced and called into question. Indeed, a theory of knowledge is not something Nietzsche has, – the yearning for its possession is what his tropes parody. Knowledge is the sort of thing about which one ought to have a theory primarily when the Platonically inspired God’s-eye view has seduced us, primarily when we construe knowledge on the analogy of vision – the mind’s eye seeing the way things really are – primarily when we see philosophy as culture’s referee, allowing or barring moves made elsewhere in culture which claim to be items of knowledge. Yet this is precisely the picture of philosophy and inquiry Nietzsche urges ought to be set aside”. (Magnus; Higgins, 1996, p. 06)

²⁷⁴ Neste sentido pode ser esclarecedor um apontamento de Nietzsche de 1882-1883, em que inclusive uma das variações de “perspe[c][k]-” é empregada: “Als ich den Zweck dachte, dachte ich auch den Zufall. Es

Justamente por isso afirmamos que a morte de Deus é o primeiro dos pré-requisitos necessários ao perspectivismo, pois do modo como Nietzsche o entende ele só se caracteriza efetivamente como tal se a eternidade, a fixidez, o peso se converterem em fluidez (*Flüssigkeit*). Nietzsche não desenvolve uma teoria do conhecimento propriamente (e sobre isso voltaremos a discutir), pois é a própria possibilidade de uma teoria, entendida como fixação do sentido, o que prescreve com a morte de Deus.

Isso não significa, absolutamente, que consideramos a morte de Deus um acontecimento “positivo” na filosofia de Nietzsche, no sentido de unicamente libertar o seu pensamento para novos horizontes. Embora não seja este o foco do trabalho, a prescrição do fundamento que abre caminho ao perspectivismo deve enfrentar, incontornavelmente, sua desastrosa consequência prática, afinal a morte de Deus é o acontecimento chave para a eclosão do niilismo.

O que estamos defendendo, todavia, é que, sobretudo numa perspectiva que se poderia designar um pouco forçosamente como “teórica”, a morte de Deus pode ser agenciada para fins de uma crítica radical, por exemplo, à teoria do conhecimento moderna, alvo maior de nossa empresa.

A pergunta que se instaura então é:

O que resta após a morte de Deus, depois de se descobrir que a crítica da cultura não pode se limitar a desmascarar a mentira dos valores em favor de uma “base verdadeira” já que até mesmo a ideia de uma base verdadeira é mentira tragada pelo desmascaramento? (Vattimo, 2010, p. 280)

“Resta” a perspectiva.

3.2 O último factum

O fim do horizonte, a dissolução do fundamento torna urgente uma conjectura que a filosofia de Nietzsche há anos vinha hipotecando (FW/GC 109):

muß möglich sein die Welt nach Zwecken und die Welt durch Zufall zu erklären: ebenso als Denken, ebenso als Wollen, ebenso als Bewegung, ebenso als Ruhe: ebenso als Gott und ebenso als Teufel. Denn das Alles ist das Ich. Es sind nicht unsere Perspektiven, in denen wir die Dinge sehen; aber es sind *Perspektiven* eines Wesens nach unserer Art, eines größeren: in dessen Bilder wir hineinblicken. (KSA 10, 162. *Grifo nosso*).

O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. (Nietzsche, 2001, p. 136)

A forma ordenada do “caráter geral do mundo” não passa de um antropomorfismo estético, uma criação ou interpretação, engendrada sobre o caos, por isso assevera o filósofo em FW/GC 112:

Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! Basta considerar a ciência a humanização mais fiel possível das coisas, aprendemos a nos descrever de modo cada vez mais preciso, ao descrever as coisas e sua sucessão. Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes. (Nietzsche, 2001, p. 140)

Nossas operações (mentais), critérios, pontos de referência e até mesmo categorias de pensamento não passam de ficções, “humanizações”, “antropomorfismos estéticos”, um modo de isolar o *continuum*, de reduzi-lo à nossa imagem. À primeira vista essa afirmação de FW/GC 112 parece não diferir muito da postura defendida por Nietzsche pelo menos desde WL/VM, entretanto, o maior acontecimento recente, a morte de Deus, inaugura um precedente que permite diferenciar o perspectivismo de seus antecedentes, e, por conseguinte, a filosofia madura de Nietzsche da jovem e intermediária.

Segundo pensamos, o pré-perspectivismo da obra jovem e intermediária de Nietzsche de algum modo “prescreve” com a morte de Deus e a vontade de poder, ou mesmo se poderia dizer que ele se “converte” enfim em perspectivismo a partir delas. Isso porque, e nisto concordamos parcialmente com a tese de Clark (1990), naqueles períodos a filosofia de Nietzsche ainda é caudatária de uma noção substancial, correspondencial de em-si, p. ex. no “Ur-Eine” de GT/NT, no “x inacessível e indefinível” de WL/VM e mesmo na “indiferença” quanto ao em-si em MA/HH.

Por mais agnóstica que se apresente, sobretudo após WL/VM e durante o período intermediário, a filosofia de Nietzsche naqueles períodos ainda opera com uma noção correspondencial de verdade, mesmo que seja uma verdade “negativa”, uma espécie de “contraprova”, de modo que se pode imputar a ela mesma a acusação formulada no

apontamento de 1880: “A novidade de nossa posição atual em filosofia é uma convicção que nenhuma época teve antes: de *que nós não possuímos a verdade*. Todos os homens de outrora ‘possuíam a verdade’: mesmo os céticos” (KSA 9, 52)²⁷⁵. Nos períodos jovem e intermediário o próprio Nietzsche, em processo de libertação, ainda parece ser um cético que possui a sua verdade, e é essa verdade ou “resquício de verdade” o que para nós distingue o pré-perspectivismo do perspectivismo.

Por estar comprometido com uma noção substancial, correspondencial, o pré-perspectivismo de Nietzsche nos primeiros períodos ainda entende a perspectiva, a ficção, dicotomicamente como o oposto do real, do factual, do verdadeiro, por mais que sua objetividade seja, frisamos, inacessível como em WL/VM ou indiferente como em MA/HH. Ocorre que, e neste ponto discordamos de Clark (1990), para quem Nietzsche mantém tal noção substancial também no período maduro, como vimos com Brusotti (1997a), a partir de MO/A a compreensão do conhecimento em Nietzsche envereda no itinerário de um *pathos* que, em consonância com a morte de Deus, conduz à dissolução da substancialidade, da referencialidade, do fundamento *lato sensu*.

Em virtude do compromisso substancialista que os períodos jovem e intermediário ainda mantém os consideramos apenas antecedentes do perspectivismo. Com a dissolução do fundamento, porém, queda totalmente descaracterizado qualquer espécie de referencial substancial, passando agora sim à “novidade” de uma filosofia que não “possui” mais a verdade. Como Nietzsche o entende, o perspectivismo prescinde de qualquer referencial, de qualquer substância, é estranho a ele. Por isso, a perspectiva não é uma simples aparência ou ficção, se por elas entende-se o oposto ou mesmo a impossibilidade do real (que existe), pois “Na perspectiva que identifica a realidade com um conjunto de processos de interpretação [a vontade de poder, RBDV], já não há lugar para a compreensão da verdade como referente absoluto ou como norma invariante” (Wotling, 2011, p. 57).

Não é possível identificar o exato momento em que ocorre a mudança do pré-perspectivismo ao perspectivismo, pois, segundo nos parece, não há apenas um momento,

²⁷⁵ Tradução nossa. No original: “Das Neue na unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: dass wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen “hateen die Wahrheit”: selbst die Skeptiker” (KSA 9, 52)

tampouco exato²⁷⁶. Trata-se antes de uma conjunção de fatores que diz respeito ao próprio desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, por isso, apenas o que podemos afirmar é que o perspectivismo só se torna efetivamente possível e compatível na filosofia madura de Nietzsche, quando, após ter passado pela paixão do conhecimento e pela a morte de Deus, ela engendra a noção de vontade de poder, o que ocorre em meados da metade da década de 1880²⁷⁷.

Por este motivo temos sustentado desde o início da tese que, por mais que hajam “iniciativas, avaliações, procedimentos...” de tonalidade perspectivista na obra jovem e intermediária de Nietzsche, o perspectivismo é uma noção de sua filosofia madura, porque indissociável, dependente, coalescente à vontade de poder.

Vale considerar, contudo, que este momento é apenas o ponto de partida das condições de florescimento do perspectivismo. Ou seja, ainda que o perspectivismo só se torne realmente possível na metade da década de 1880 com o desenvolvimento da vontade de poder, seja indissociável dela, fica em aberto se e como Nietzsche o manteria e/ou reformularia frente às mudanças que a própria vontade de poder viesse eventualmente a sofrer na continuidade de sua obra, cogitação que será problematizada na última seção do terceiro capítulo, em que discutiremos o perspectivismo nos últimos textos de Nietzsche.

Seria pouco, portanto, dizer que há uma simples relação entre a vontade de poder e o perspectivismo, e mesmo que a vontade de poder é um “pré-requisito” ao perspectivismo, por mais que essas duas afirmações sejam verdadeiras. Isso porque, e esta é a hipótese que defendemos nesta seção, o perspectivismo é análogo ao próprio “acontecimento”²⁷⁸ da vontade de poder.

É a vontade de poder que em seu acontecer perspectiva, que possibilita perspectivar. Como já há uma ampla literatura que discute o assunto, limitar-nos-emos apenas a destacar

²⁷⁶ Agradeço ao prof. Dr. Marco Brusotti por esta valiosa indicação, que me fez reconsiderar a tentativa insólita de caracterizar o “momento exato” do nascimento do perspectivismo.

²⁷⁷ Não por coincidência o período em que Nietzsche mais emprega as variações de “perspe[c][k]-”, de 1884 a 1887, é o período em que sua concepção de vontade de poder está sendo formulada, e talvez não por coincidência também tenham ambas permanecido quase que exclusivamente no *Nachlass*.

²⁷⁸ Cf. KSA 11, 653: “Sob o não inofensivo título “a vontade de poder” deve-se trazer à fala uma nova filosofia, ou, falando com mais clareza, trata-se de uma *tentativa de uma nova interpretação de todo acontecer*”. *Tradução nossa*. No original: “Unter dem nicht ungefährlichen Titel “der Wille zur Macht” soll hiermit eine neue Philosophie, oder, deutlicher geredet, *der Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens* zu Worte kommen”.

o que estamos entendendo por “acontecimento” da vontade de poder, o que nos permitirá em seguida discutir efetivamente o seu mérito, principiando pelo emblemático apontamento 38 [12] de 1885:

E sabeis sequer o que é para mim o “mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim; uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo; uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado; nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse “vazio”, mas antes como força por toda parte; como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando; um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes; com desconhecidos anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo; e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos; abençoando a si próprio como aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço –: esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu “para além de bem e mal”, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo -, quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso! (KSA 11, 610)²⁷⁹

A resposta à pergunta que inicia o apontamento já fica subentendida na grafia do substantivo “o mundo” (*die Welt*) entre aspas. A existência de uma unidade totalizante, definida, estável, “o mundo”, que é o que retoricamente pressupõe a antiga formulação da metafísica grega “o que é” (*ti estin*), é justamente o que está em xeque com a vontade de poder, afinal, como diz o próprio Nietzsche “O ‘o que é isso?’ é uma *posição de sentido* visto a partir de outra coisa. A ‘essência’, a ‘entidade’ é algo perspectivista e pressupõe já uma multiplicidade. [...]” (KSA 12, 140)²⁸⁰.

²⁷⁹ Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

²⁸⁰ Tradução nossa. No original: “Das ‘was ist das’ ist eine *Sinn-Setzung* von etwas Anderem aus gesehen. Die ‘Essenz’, die ‘Wesenheit’ ist etwas Perspektivisches und setzt eine Vielheit schon voraus” (KSA 12, 140).

O mundo não é. Toda a sequência do apontamento nada mais faz do que traduzir essa negativa em afirmativas, de modo que “o mundo” passa a “ser”: “monstruosidade de força”, “sem início, sem fim”, “que não se torna maior, nem menor”, “que não se consome”, “que se transmuda”, “inalteravelmente grande em seu todo”, “uma economia sem despesas e perdas”, “um sem acréscimo, ou rendimentos”, “cercada de ‘nada’ como de seu limite”, enfim, um “jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando”, um “vir-a-ser”, ou, numa fórmula: vontade de poder – e nada além disso.

Como se pode perceber, Nietzsche empreende uma complexa manobra teórica na tentativa de estabelecer uma definição aproximada para algo que, a rigor, é indefinível, não-conceituável. É preciso ter em conta aqui, como se lê em GT/NT 15, que foi o homem socrático que fez “[...] aparecer a existência como compreensível (*begreiflich*) e, portanto, como justificada” (Nietzsche, 1992, p. 93), aparência e justificação que Nietzsche almeja desconstruir com sua filosofia da vontade de poder.

A vontade de poder não “é”, pois “um mundo em devir não poderia em sentido estrito ser ‘conceituável’ (*begriffen*), ‘conhecido’ (*erkannt*)” (KSA 11, 561)²⁸¹, ou seja, ela não se encontra sob a jurisdição da milenar metafísica do ser conceituável, fundamento de todo o fixo, eterno e pesado.

Vontade de poder não é um caso especial do querer. Uma vontade “em si” ou “como tal” é uma pura abstração: ela não existe atualmente. Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo-posto, essencial em todo querer é: poder. Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação. Por isso querer-poder (*Machtwollen*) não é apenas “desejar, aspirar, exigir”. A ele pertence o “afeto do comando”. [...] Não apenas naquilo que domina e que estende seu domínio se exterioriza a vontade de poder, mas também no dominado e submisso. “Mesmo o relacionamento do que obedece para com aquele que domina” tem de ser entendido “como um resistir”, no sentido mencionado. Também o homem é, no fundo — em qualquer que seja o modo de relação —, vontade de poder. Nietzsche remete todas as nossas atividades intelectuais e anímicas a *avaliações* (*Wertschätzungen*), que “correspondem a nossos impulsos e suas condições de existência”. (Müller-Lauter, 1997, pp. 54-56)

²⁸¹ *Tradução nossa*. No original: “Eine werdende Welt könnte im strengen Sinne nicht “begriffen” und “erkannte” warden”. (KSA 11, 561)

Como explica Müller-Lauter (1997), a vontade de poder é força em conflito, querer-poder que se manifesta no comando e na resistência, um valorar contínuo; “a vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas um *pathos*, o fato mais elementar, somente a partir do qual resulta um vir-a-ser, um produzir efeitos” (KSA 13, 259)²⁸².

Nietzsche recorre a alguns termos para designar a multiplicidade indefinível de forças da vontade de poder, como impulso, força, pulsão, contudo, especialmente pelas variações que possibilita em português, o termo *afeto* se apresenta como uma interessante possibilidade de tradução para dar conta do *pathos* da vontade de poder, sobretudo se levarmos em conta a definição de Fogel (2002, p. 94):

Quando se diz: afeto é o elemento não se está pensando com elemento, por exemplo, a parte que entra na composição de algo ou cada parte, cada indivíduo de um ajuntamento de partes, mas o âmbito, o ambiente, o clima ou o *pathos* em que algo se dá, acontece, a saber, o envolvimento ou ambiência em que este algo se encontra – mais, que ele é, quando se diz, por exemplo, que a água é o elemento do peixe. Digo também que é o seu meio, seu *medium* e com isso não se pensa com meio o intermediário (como acima, na primeira seção, quando assim se falava do conhecimento na perspectiva da teoria do conhecimento), o ponto central equidistante, a metade ou a porção entre (intermediária) um e outro termo, mas algo como o meio ambiente, a circunstância, tal como se está no meio da multidão, no meio da borrasca e da tormenta, isto é, totalmente envolto e tomado por borrasca, por tormenta ou por multidão, de tal modo que estas se fazem, cada vez, sim, o elemento! É, portanto, neste sentido de elemento e de *medium* que afeto se faz o ab-soluto, quer dizer, o que não tem referência alguma para fora (antes ou depois, alguém ou além) do próprio afeto: ele é lugar e hora de vida, de existência, das coisas que aparecem ou se dão na vida, na existência. Portanto, começo, origem, fundamento. Formulando melhor: por afeto cabe entender todo e cada verbo constitutivo do existir, do viver. Verbo, isto é, todo e qualquer modo de ser possível do homem, modo este que abre um campo de relacionamentos e, a partir da ação ou da atividade que é este campo, se instaura, vem a ser um âmbito, um domínio possível de realidade, por exemplo, pensar, escrever, pintar, caçar, guerrear, jogar... A isso se pode também denominar força, isto é, irrupção de força, que é um campo de relacionamento ou de instauração de uma realidade possível.

Vontade de poder é afeto, afetar, ser afetado, afetável, afetante²⁸³, um “*médium*” ou “hora de vida”, uma irrupção ininterrupta de forças. Grande parte dos equívocos a respeito

²⁸² Tradução nossa. No original: “Der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* ist die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt...” (KSA 13, 259).

²⁸³ Nesse sentido, complementa Wotling (2011, p. 11): O termo afeto deve ser associado aos termos “instinto” e “pulsão”, dos quais, na verdade, só se distingue para sublinhar a dimensão intrinsecamente passional desses processos infraconscientes - também se poderia dizer que ele insiste na dimensão inconsciente da afetividade. Traduz, portanto, modos de atração ou de repulsão que regulam as preferências fundamentais próprias das condições de vida de um tipo de sistema pulsional particular. Em última análise, os afetos são expressões particulares da vontade de poder e de seu trabalho de dar forma interpretativa”. Cf. ainda: KSA 11, 127.

da vontade de poder decorre da má compreensão do conceito de força. Como explica Abbagnano (2007, pp. 466-467), para se compreender adequadamente a noção de força na ciência moderna, com a qual Nietzsche irá criticamente dialogar, é preciso inicialmente excluir dela as noções de potência, causa eficiente ou formal e qualidade oculta, todas de caráter metafísico ou teológico.

Na ciência moderna, força possui um significado diferente ou independente de qualquer agente ou forma metafísica e de qualquer forma ou agente psíquico. À esteira de Galileu e Descartes, que entendem mecanicamente a força como o produto da relação entre velocidade de aceleração e massa, Newton, sem referência às essências ou qualidades ocultas e sem considerar suas causas ou sedes físicas, redefine o conceito de força como uma relação entre duas grandezas (assim como fará Kant, na seção III do cap. II da *Análítica dos princípios* da primeira *Crítica*).

De acordo com Abel (1998), no encaço de Leibniz que, ao definir a força como o produto da massa pelo quadrado da velocidade, estabelece a superioridade dela em relação à matéria, a concepção de força de Nietzsche se contrapõe à do mecanicismo por negar que o movimento possua uma causa exógena. Em Nietzsche, o movimento é gerado por uma espécie de autoprodução endógena dos quanta de força, pois “toda força motriz é vontade de poder, que fora ela não existe nenhuma força física, dinâmica ou psíquica...” (KSA 13, 300).

Se não há uma força física, dinâmica ou psíquica *fora* da força motriz que é vontade de poder, não se deve compreender a força como o produto da interação dos corpos (como quer Newton, e à esteira dele Kant), pois isso seria admitir que os corpos são anteriores à própria força, quando na verdade o corpo é a própria expressão da força, sua manifestação, por isso (GM I, 13):

Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar [...] Mas não existe um tal substrato [o agente-sujeito, RBDV], não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. (Nietzsche, 1998, p. 36).

Não se pode substancializar a força, tampouco buscar um substrato para ela. O que é, sob a ótica da vontade de poder, só é na medida em que acontece, em que se efetiva. Por

isso, um corpo “é” na medida em que “acontece”; trata-se, portanto, não de uma substância, mas de uma interpretação realizada ou realização interpretada, logo: “Não existe um algo que primeiro age e então realiza uma interpretação, mas cada conhecer, agir e acontecer é essencialmente um interpretar, e todo interpretar é uma forma de dominar” (Abel, 1998, p. 141)²⁸⁴.

Wotling (2011, p. 42) observa que “a noção de força vigente na teoria física (particularmente na mecânica newtoniana e seus prolongamentos), processo cego e mecânico, desconsidera o caráter interpretativo da realidade”, que Nietzsche justamente quer enfatizar. Na contramão da filosofia metafísica, que ao fazer a existência aparecer como conceituável possibilita a determinação de unidades fixas, o ente (*tó ón*), Nietzsche apresenta a vontade de poder como multiplicidade de forças e em combate, como detalha Müller-Lauter (1997, pp. 74-75):

A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. Também *da* força, no sentido de Nietzsche, só podemos falar em unidade no sentido de organização. [...] O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de poder. Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, da unidade. Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes. Nietzsche radicaliza ainda sua concepção por meio da observação de que cada unidade dessa, como uma “*formação de domínio*” (*Herrschafts-Gebilde*), apenas *significaria*, todavia não *seria* “um”. O um não é. Então também a vontade de poder não é como um.

Frente à vontade de poder a existência de uma unidade imóvel, eterna, plena, incorruptível como buscou a metafísica é um contrassenso. A vontade de poder é múltipla, plural, processual, por isso Zaratustra comenta que os ensinamentos sobre o uno, o pleno, o saciado são o próprio: “mau e inimigo do homem” (Nietzsche, 2011, p. 82), na medida em que negam o fluxo vital dos *quanta* de poder. “O que é efetivo (*wirklich*), verdadeiro, não é unitário, nem pode ser reduzido a uma unidade” (KSA 13, 478)²⁸⁵. Assim, a vontade de poder só pode ser pensada como unidade, se unidade significar um jogo de organização:

²⁸⁴ Tradução nossa. No original: “Es gibt nicht zunächst ein Etwas, das handelt und dabei auch interpretierend verfährt, sondern jedes Erkennen, Handeln und Geschehen ist essentiel ein Interpretieren, und jedes Interpretieren ins ein übermächtigen”. (Abel, 1998, p. 141)

²⁸⁵ Tradução nossa. No original: “Alle Wahrheit ist einfach”: das ist eine zwiefache Lüge. Alles, was einfach ist, ist bloß imaginär, ist nicht “wahr”. Was aber wirklich, was wahr ist, ist weder Eins, noch auch nur reduzierbar auf Eins”. (KSA 13, 478)

Toda a unidade é *apenas* como uma *organização e interação da unidade*: não muito diferente de uma comunidade humana como uma unidade é, portanto, ao contrário da anarquia atomista, assim, uma estrutura de dominação que *significa* algo uno, mas que não é um. (KSA 12, 104)²⁸⁶

Em seu incessante conflito de forças a vontade de poder se organiza em estruturas de dominação, produzindo jogos de unidade (*Zusammenspiel*), que não são unos nem fixos, mas múltiplos e cambiantes, embora gerem a impressão (pela linguagem, como veremos) de o ser²⁸⁷. Pelo prisma da vontade de poder, portanto, uma unidade nunca é, ela apenas *significa*. Assim, inexistente um ente de razão ou qualquer coisa ontologicamente fundada, posto que tais ilusões de unidade:

[...] são apenas o resíduo volátil deixado pela titânica desconstrução de toda positividade, de todo fundamento. É nisso que se deixa apreender o sentido do combate contra a concepção mecanicista do universo, que permanece prisioneira de um grosseiro materialismo atomista; combate que não poupa o extremo oposto do mecanicismo e se obstina em refutar o idealismo racionalista como uma espécie de patifaria intelectual. [...] O “mundo” figurado no espelho de Zarathustra se constrói como imagem coerente a partir da vontade de poder, mas apenas no curso do combate com a tradição, ao longo do qual não subsistem mais dados últimos ou derradeiros elementos de realidade. Insustentabilidade que afeta, primeiramente e sobretudo, a postulação de uma unidade subjetiva, ontologicamente substancializada [...].
(Giacioia, 1999, p. 02)

Como frisa o comentário de Giacioia (1999), no novo “mundo” figurado por Zarathustra, no curso do combate com a tradição e a partir da vontade de poder, “não subsistem mais dados últimos ou derradeiros elementos de realidade”, isto é, a vontade de

²⁸⁶ Tradução nossa. No original: “Alle Einheit ist *nur* als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit: nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: also Gegensatz der atomistischen Anarchie; somit ein Herrschafts-Gebilde, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*”. (KSA 12, 104, 2 [87]).

²⁸⁷ A despeito de sua leitura da vontade de poder como metáfora, Fink (1985, pp. 183-184) oferece uma interessante indicação sobre como pensar as unidades: “Mas pode-se ainda falar em indivíduos, se o mundo e o fluxo de um só e único oceano, o marulhar incessante do vir-a-ser? Nietzsche constrói uma teoria pela qual a vida do cosmos se arrebeta ela mesma, destrói sua unidade, e sobre os escombros procura reconstitui-la no movimento erístico da dominação e da opressão. O querer originário se dissocia em “pontos de vontade”, em posições acabadas e temporárias, em “quanta de querer”. Essa curiosa teoria especulativa escapou a numerosos interpretes. Excluída pelo conceito de “vida”, a individuação reaparece como princípio de ipsoposições quase monádicas. Evidentemente, Nietzsche não visa a unidades fechadas e sem janelas, mas a unidades de duração breve – não substâncias, antes, simples ondas no mar em Nietzsche, a “vontade de potência” é uma metáfora cosmológica que toma elementos ao domínio fenomenal, mas que de maneira quase arbitrária deixa alguns de lado, transgredindo assim a fenomenalidade, isto é, negando-se a reconhecê-la como tribunal diante do qual os filósofos deveriam justificar-se. Tendência desenfreada ao aumento do quantum de potência, ao aumento máximo, a “vontade de potência” avança cada vez mais para cima de si mesma, ardente querer vital de ipso-superação”.

poder se constrói pela desconstrução desses dados e elementos, ela é a adversária de uma milenar tradição que se ancora no postulado identitário de uma unidade ontologicamente substancializada.

A efetividade não é pensada por Nietzsche pelo fio condutor da substancialidade e também não pelo modelo de uma unidade-lógica essencialista. Antes, encontra-se na relacionalidade mesma tudo o *que* e *como* a realidade é, e respectivamente também tudo o que e como ela não é” (Abel, 1998, p. 22)²⁸⁸.

A realidade (*Realität*) da vontade de poder é uma efetividade (*Wirklichkeit*), um acontecer (*Geschehen*) relacional. Para que possamos compreender melhor essa definição faz-se necessária uma breve incursão. Desde o início de sua formação intelectual, Nietzsche estabelece um intenso diálogo com as mais variadas ciências²⁸⁹, na tentativa de esclarecer, aprofundar e/ou justificar algumas de suas intuições filosóficas. Na década de oitenta, essa busca o leva a intensificar o diálogo com as ciências naturais e a física, onde ele espera encontrar respaldo para a sua “desconstrução da positividade”. Dos vários interlocutores que Nietzsche confronta neste momento, dois contribuem particularmente para tal o desenvolvimento dos aspectos da vontade de poder que desejamos destacar.

²⁸⁸ Tradução nossa. No original: “Wirklichkeit wird bei Nietzsche nicht am Leitfaden der Substancilität und mithin auch nicht nach dem Muster einer essentialistischen Einheits-Logik gedacht. Vielmehr steckt in der Relationalität selbst bereits alles, was und wie die Realität ist, und entsprechend auch alles, was und wie sie nicht ist”. (Abel, 1998, p. 22)

²⁸⁹ Sobre a relação entre Nietzsche e as ciências, cf.: Barrenechea; Feitosa; Pinheiro; Suarez (2011).

O primeiro deles é o físico Roger Boscovitch (1711-1787)²⁹⁰, que, numa exceção de louvável destaque, Nietzsche exalta em JGB/BM 19:

Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente, entre os doutores da Europa, nenhum tão indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (como uma abreviação dos meios de expressão). Graças, antes de tudo, ao polonês Boscovich, que foi até agora, juntamente como o polonês Copérnico, o maior e mais vitorioso adversário da evidência, pois enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contrariamente a todos os sentidos, que a terra *não* está parada, Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da terra que permanecia firme, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra. (Nietzsche, 1999, p. 19)

Num equívoco proposital, Nietzsche confere nacionalidade polonesa a Boscovitch, que era dalmata, para equipará-lo a N. Copérnico²⁹¹. Se por um lado o polonês Copérnico desencadeou uma profunda revolução na ciência moderna com sua teoria heliocêntrica do sistema solar, por outro o “polonês” Boscovich tornou-se “o maior e mais vitorioso

²⁹⁰ Whitlock (1996, pp. 202-203) elenca as principais contribuições à interlocução Nietzsche-Boscovich: “Karl Schlechta and Anni Anders first discovered the existence of a Boscovich-Nietzsche connection in their collaborative work, *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens* (1962). But from there the track goes cold, until George Stack gives Boscovich a central role in creation of the theory of will to power in his *Lange and Nietzsche* (1983).⁴ But none of these authors accurately evaluate the real range of influence Boscovich had on Nietzsche. For Schlechta and Anders, Boscovich's atomism is only one of three scientific theories Nietzsche had attempted to synthesize into an epistemology. For Stack, boscovician atomism still represents just one of many theories Nietzsche had found of use in Friedrich Lange's *Geschichte des Materialismus*. Stack's real topic is Lange, and although it is indisputable that Lange was a "treasure house" of ideas for Nietzsche, it is nonetheless true that, after Consulting Lange and then Rechner's *Atomenlehre* Nietzsche went directly to Boscovich's *Theoria Philosophiae Naturalis* and spent intensive effort in its study. The Nachlaß piece Schlechta and Anders call “die Zeitatomenlehre” proves that, as early as 1872, Nietzsche went well beyond the limited exegesis of Boscovich's theory available from either Lange or Fechner. Stack counts Boscovich's influence on Nietzsche as evidence for Lange's influence, and thereby Boscovich does not receive his due, and becomes a figure secondary to Lange. Very little of Boscovich's influence on Nietzsche can be traced through Lange: their relation proves more direct and deeper than that between Lange and Nietzsche. Stack barely discusses the possibility of direct knowledge of Boscovich's principal work, and seems not to know of the crucial note called “Zeitatomenlehre” published in Schlechta and Anders. In any case, Boscovich remains only one of many figures whom Stack wants to trace through Lange. Günter Abel masterfully places Boscovich and Spinoza in an extensive study of the theoretical foundations of Nietzsche's worldview, but he did not find some of the connections and evidence presented here. And one can still lose sight of Boscovich in the depth and breadth of Abel's work. A very recent work by Babette E. Babich entitled *Nietzsche's Philosophy of Science* rejects the opinion that Boscovich is unimportant for Nietzsche, but the author does not consider Boscovich or his ideas at length”. Em vários apontamentos pode-se sentir a dívida de Nietzsche para com Boscovich Cf. KSA 9, 311 (6 [441]), KSA 9, 437 (10 [F 100], [F 101]), KSA 9, 454 ss. (11 [33], 11[247], 11 [264], 11 [I 39], 11[156], 11 [232]), KSA 9, 603 (12[160]), KSA 9, 620 (13[11]).

²⁹¹ E a si mesmo de certo modo, afinal também Nietzsche se auto-intitulava um “polonês pur sang”. Cf. p. ex.: EH, *Por que sou tão sábio*, 3.

adversário da evidência”, ao ensinar a abjurar o atomismo que por milênios postulou a existência de uma unidade ontologicamente substancializada.

Se até mesmo para um público familiarizado com a história da ciência tal comparação pode parecer exagerada, aos olhos de Nietzsche, que obstinadamente perseguia um modelo alternativo ao atomismo, a física de Boscovich mostra-se capaz de revolucionar o pensamento ocidental, deslocando a atenção da “terra” dos átomos para o “sol” das relações, pois como sintetiza Lopes (2008, p. 52):

Nietzsche recusa esta sutileza do atomismo e tenta construir um modelo alternativo, puramente dinâmico, inspirado na teoria do físico jesuíta Roger Boscovich (1711-1787). A principal ambição deste modelo alternativo é poder prescindir do conceito de substância e pensar uma ontologia em termos puramente relacionais. Neste modelo pontos matemáticos sem extensão interagem em campos de força definidos por relações de proximidade e distância. O espaço é pensado como o resultado de uma projeção subjetiva e o atomismo é redefinido em termos temporais. Nietzsche esboça este modelo de uma física não materialista e dinâmica em alguns apontamentos de 1873. Estes apontamentos mostram a disposição crescente de Nietzsche de romper definitivamente com a tese kantiana da idealidade transcendental do tempo. Uma crítica severa a esta tese encontra-se em Spir, e Nietzsche recorre a ela para atacar a posição de Parmênides. O texto de 1873 é um primeiro prenúncio do que será a doutrina da vontade de poder: uma visão de mundo dinâmica, baseada em um pluralismo de campos de força sem extensão que se determinam mutuamente através de arranjos sempre provisórios no interior do devir. Este esboço de uma ontologia relacional, fundada na recusa da categoria de substância, permanece como um construto fenomenista e ficcional. Nietzsche alimenta a esperança de poder, com a ajuda deste modelo, se aproximar ao máximo do pensamento do devir, pensamento que por definição escapa à articulação conceitual.

Na física de Boscovich, Nietzsche encontra respaldo para o seu “modelo alternativo” ao “atomismo” metafísico²⁹², que prescinde do conceito de substância,

²⁹² Em (MA/HH 11) Nietzsche explica o contrassenso que engendra o atomismo: “Na realidade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante. Ora, a crença no livre-arbítrio é inconciliável justamente com a ideia de um constante, homogêneo, indiviso e indivisível fluir: ela pressupõe que *todo ato singular é isolado e indivisível*; ela é um *atomismo* no âmbito do querer e conhecer. – assim como entendemos imprecisamente os caracteres, do mesmo modo entendemos os fatos: falamos de caracteres iguais, fatos iguais: *nenhum dos dois existe*”. Granier (2011, p 46) detalha o conceito de ser que Nietzsche tem em mente: “O ser tomado como alvo por Nietzsche pode ser definido por três principais determinações: ele é evidente, substancial e transcendente”. [...] O segundo predicado do “ser” – a substancialidade – reúne em si diversas determinações. Definir o ser como substância é pensá-lo sob as categorias da unidade, da permanência e da identidade. [...] A aplicação brutalmente dogmática da categoria do uno tem como consequência esmagar sob a autoridade da substância a frágil rede das múltiplas individualidades que correspondem, cada uma delas, a um certo “ponto de vista” sobre o mundo; o “perspectivismo” fundamental do conhecimento se apaga, de tal forma que se pode instalar sem resistências a ficção de um saber universal, cuja verdade se funda no uno substancial e exclui a pluralidade das interpretações. [...] A categoria da permanência, por sua vez, serve para desacreditar, por oposição, a realidade

apoiando-se em “termos puramente relacionais”. Isso porque Boscovich reduz os princípios da mecânica a um princípio único, a força, opondo-se às teorias (“atomistas”) que, baseadas sobretudo nas noções de massa e extensão, estabelecem que a matéria é constituída por unidades mínimas e originárias, os átomos²⁹³.

Em sua *Theoria Philosophiae Naturalis* (1758), Boscovich propõe uma “física não materialista”, que trabalha com a existência de pontos inextensos e dinâmicos, regidos à distância pela ação de atração e repulsão, o que implica em pensar a matéria como uma espécie de manifestação da força em ação, postura que reverbera elementos da teoria leibniziana.

Esta “ontologia relacional” interessa sobremaneira a Nietzsche na formulação da vontade de poder como uma pluralidade não-substancial de quanta em permanente conflito, pois, como argumenta Abel (1998, p. 22), Nietzsche não procura responder a questão pela unidade da multiplicidade com pontos de unidade metafísicos, mas a partir do “[...]”

do devir [...] quanto à categoria da identidade, ela interessa particularmente ao metafísico, por proteger o “ser” da contradição e permitir, por outro lado, rejeitar tudo o que encerra a menor contradição para a ilusão e a aparência vã. [...] A aliança entre esses três impressionantes atributos confere assim ao conceito da substância o estatuto de categoria mestra para a ontologia metafísica; analisando-o sob um olhar crítico, Nietzsche recapitula toda a história da metafísica ocidental desde o ser de Parmênides até o absoluto-identidade de Schelling, passando pela doutrina platônica das ideias, a ousia de Aristóteles, o atomismo de Demócrito e Epicuro, a res cartesiana, a substância spinozista e a “coisa em si” de Kant”. Por sua vez, Wotling (2008, pp. 65-66) expõe suas razões ocultas: “Por radical que seja a análise que produz sua identificação no fundo desse modo de pensamento particular que é a metafísica, o dualismo, contudo, não é nem a última palavra nem a raiz última. Uma necessidade mais surda ainda se manifestará aí, com uma intransigência que chega ao fanatismo. Essa necessidade de unidade que atravessa todo o exercício do pensamento tal como a metafísica o realiza, que o informa constantemente, mas secretamente, é o que Nietzsche chama frequentemente de “atomismo”: uma necessidade violenta de unidade, a qual testemunha o tipo de resposta que a metafísica dá a seus diferentes problemas, e sobretudo o fato de ela aprovar essas respostas como respostas, e sobretudo o fato de ela aprovar essas respostas como respostas satisfatórias. Há, portanto, bem mais que o dualismo – e de uma certa maneira o dualismo (a crença nas oposições de valores, segundo a fórmula de Além do bem e do mal) é somente um instrumento eficaz ao serviço disso que nós julgamos legítimo de qualificar de “fúria atomista”. Há metafísica quando se aprova (quer se tratasse de um pensador, ou de uma comunidade inteira) a necessidade irrepreensível de reconduzir a riqueza e a multiplicidade do real para a unidade, e qualquer que seja o conteúdo dessa unidade, suprassensível ou não”.

²⁹³ Cf. p. ex. Boscovich (1763, pp. 36-38): § 7. Prima elementa materiae mihi sunt puncta prorsus indivisibilia, & inextensa, quae in immenso vacuo ita dispersa sunt, ut bina quaevis a se invicem distent per aliquod intervallum, quod quidem indefinite augeri potest, & minui, sed penitus evanescere non potest, sine conpenetratione ipsorum punctorum: eorum enim contiguitatem nullam admitto possibilem; sed illud arbitrator omnino certum, si distantia duorum materiae punctorum sit nulla, idem prorsus spatii vulgo concepti punctum indivisibile occupari ab utroque debere, & haberi veram, ac omnimodam conpenetrationem. Quamobrem non vacuum ego quidem admitto disseminatam in materia, sed materiam in vacuo disseminatam, atque innatantem.

acontecimento relacional dos complexos de vontade de poder, que como tal somente são em e enquanto relação com outros complexos de vontade de poder”²⁹⁴.

Por isso, Whitlock (1996), ao enumerar quatro consequências centrais da influência de Boscovich para a filosofia de Nietzsche, chama a atenção para duas que nos interessam em especial: i) a negação da substância (*no substance*); e ii) a finitude das forças (*no Infinite Force*). Já Stack (1983, p. 224), comenta que Boscovich (e também Lange e E. Mach) forneceu a Nietzsche a “munição” que ele necessitava para combater o materialismo-mecanicista do sec. XIX e desenvolver assim sua concepção dinâmica de forças, a vontade de poder.

Além de Boscovich, Nietzsche também busca “munição” para o desenvolvimento da vontade de poder em Wilhelm Roux (1850-1924), cuja obra *Der Kampf der Theile im Organismus* (1881), Nietzsche conhecia profundamente, e argumentava o seguinte:

[Roux] considera que a formação do organismo é produto da luta entre suas partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos. As moléculas lutam pelo espaço intracelular: a composição do protoplasma definirá o tipo de célula. As células lutam entre si por nutrição e espaço: o tipo de célula que prevalecer definirá as características do tecido, e assim por diante para os órgãos e o organismo como um todo. A luta entre as partes de Roux é um processo mecânico que assegura uma constituição aleatória das estruturas. Há autonomia entre as partes: elas vivem apenas para sua própria conservação e não têm como finalidade a conservação do todo. Nesse processo, destaca-se a adaptação funcional baseada na noção de uso e desuso de Lamarck. Um estímulo externo, ao agir como fator de diferenciação de uma parte em luta com as outras, produz uma nova estrutura. O funcionamento dessa estrutura está em dependência direta do estímulo: se o estímulo permanece, a estrutura se mantém; se o estímulo cessa, a estrutura se atrofia. (Frezzati Jr., 2007, p. 459)

De acordo com Roux (1881), a adaptação, ou melhor, a assimilação, autorregulação ou “autoestruturação funcional” de um organismo possui uma natureza endógena, isto é, ele se constitui a partir de uma “luta interna” de células que como “unidades vitais simples” encontram-se integradas a uma “totalidade hierárquica”. Assim como Virchow e Bernard, mais do que uma oposição ao darwinismo, a teoria de Roux vem complementar a teoria da

²⁹⁴ Tradução nossa. No original: “[...] relationalen Wirkgeschehen der Willen-zur-Macht-Komplexe her, die überhaupt nur in und als Relation zu anderen Willen-zur-Macht-Komplexen sind, zu beantworten”. (Abel, 1998, p. 22)

seleção natural, por considerar insuficiente a hipótese da luta externa entre os indivíduos para explicar o complexo processo de adaptação ao meio²⁹⁵.

Como destaca Frezzati Jr. (2007), o processo de adaptação funcional de Roux, de influência lamarckista, prevê uma autonomia das partes do organismo que não tem como finalidade a preservação do todo, o que significa basicamente que ele rejeita o argumento teleológico:

O organismo é influenciado por aquilo que o rodeia e responde ativamente a tais estímulos reorganizando-se e reorganizando esses mesmos estímulos que o afetam. Por sua vez, o ambiente é influenciado por essa reorganização do organismo e isso faz com que ele se altere e se transforme. A diferença entre Darwin e a teoria celular é que, para esta, não se entende esse processo como processo de adaptação, mas sim como de autorregulação. (Meca, 2011, p. 15)

Também para Roux a luta é o processo fundamental na formação de células, órgãos e tecidos, porém ela não é exógena como quer o adaptacionismo de Darwin, uma vez que atende tanto a estímulos do meio quanto, inversamente, os estimula, numa relação de mão dupla (que em Roux permanece caudatária do mecanicismo) em que a luta se “converte em um princípio regulador, um princípio de autoestruturação funcional das relações de força mais apropriadas” (Meca, 2011, p. 19). Assim:

O impulso básico da vida não é conservar uma unidade ou uma identidade estável alguma vez conseguida, mas sim nutrir-se, crescer e exceder em cada momento o já alcançado, esforçando-se para tornar-se cada vez mais forte e ser mais, apropriando-se de tudo aquilo que lhe puder fazer crescer. Assim, acima do impulso de autoconservação há outro mais forte, poderoso e originário que é a vontade de todo ser vivo de desenvolver sua própria energia e atualizar todas as suas potencialidades. Essa vontade atua – ou luta – sobre o meio – ou com o meio – para nutrir-se e crescer, interpretando-o para assimilá-lo ou recusá-lo. Nietzsche recusa claramente a ideia de um instinto de autoconservação teleologicamente dirigido a preservar a vida pelo maior tempo possível como instinto humano fundamental. (Meca, 2011, p. 20)

Na verdade Nietzsche não só recusa a ideia de um “instinto de autoconservação teleologicamente dirigido”, colocando-se ao lado de Roux, como vai além da própria concepção de autoestruturação funcional rouxeriana, ao considerar que a luta não

²⁹⁵ Cf. Roux (1881, p. 236 ss.): “Wir sahen im ersten Kapitel, dass die functionelle Anpassung, welcher die Fähigkeit der directen Selbstgestaltung des Zweckmässigen auch unter ganz neuen Verhältnissen zukommt, von Darwin und Wallace keine Erklärung erfahren hat; dass sie einer solchen aber in hohem Maasse bedarf, weil sie dem Hauptprincipe dieser Autoren, der Entstehung des Zweckmässigen durch Auslese aus freien Variationen, die gefährlichste Concurrnz macht und durch die directe Gestaltung des Zweckmässigen den Schein eines metaphysischen Principes gewinnt”.

atende a um propósito unicamente funcional²⁹⁶, mas sim a um processo amplo de assimilação e dominação, uma “aristocracia das células” (KSA 11, 650), em que a “funcionalidade” é apenas uma das consequências do vivente que “quer *dar vazão* à sua força – ele “quer” e “tem de” (ambos os termos valem o mesmo para mim!): a conservação é apenas uma *consequência*” (KSA 11, 222).

A leitura de Roux parece ter amparado Nietzsche na compreensão de que a atividade de todo ser vivo consiste numa luta contínua para conquistar a sua unidade orgânica mediante um processo de autossuperação²⁹⁷, além de lhe fornecer parâmetros para pensar toda a esquemática de movimentos e contramovimentos das forças, que prevê uma relação de desigualdade entre elas e estabelece ainda uma autonomia entre as partes do organismo.

Esta breve incursão pelas obras de Roux e Boscovich deixa transparecer dois aspectos. Em primeiro lugar, que Nietzsche buscava uma via alternativa tanto à ideia de um “instinto de autoconservação teleologicamente dirigido”, quanto “a concepção mecanicista do universo, que permanece prisioneira de um grosseiro materialismo atomista”, isto é, a vontade de poder se opõe tanto a teleologia quanto ao mecanicismo, inaugurando assim uma nova via, não só uma via *entre* essas duas concepções, mas uma via *contra* elas – a “terceira via” (Müller-Lauter, 1978) de interpretação do “caráter geral do mundo”, perseguida por Nietzsche desde pelo menos 1868, em ZT.

Nessa via, e aqui retomamos a caracterização que vínhamos construindo à luz das influências de Boscovich e Roux, o “mundo” é compreendido como uma luta (com e sobre o meio, num processo de assimilação e assenhoreamento) entre jogos de unidade de forças (que não devem ser confundidas com átomos, pois consistem em pontos inextensos e dinâmicos), que se organizam em estruturas provisórias de dominação, tendo em vista o acréscimo de poder. Em poucas palavras, como define Abel (1984, p. 113): “Um organismo

²⁹⁶ Cf. KSA 10, 274 (7 [86], 7 [95]).

²⁹⁷ Cf. KSA 9, 486: “Voltou-se a descobrir agora por todas as partes a *luta* e se fala da luta das células, dos tecidos, dos órgãos, dos organismos [...]”. Cf. também: KSA 9, 487 ss. (11 [128] [130], [131], [132], [134], [182], [241], [243], [256], [284]), todos apontamentos de inspiração rouxeriana.

basicamente nada mais é que um processo relativo através do qual um desejo de poder (*Machtwille*) se assenhora sobre uma multiplicidade de partes [...]”²⁹⁸.

Por mais difícil que seja uma caracterização da vontade de poder, o que podemos depreender de seus processos é que ela se trata de uma luta (*Kampf*), mas não de qualquer luta e sim:

Quando dois seres orgânicos se chocam, quando há *apenas* luta por vida ou por alimentação: como? É preciso haver a luta pela luta: e *dominar* é suportar o contrapeso da força mais fraca, portanto, uma forma de *prorrogação* da luta. *Resistir* também é uma *luta*: enquanto ainda reste força para resistir. (KSA 11, 26 [276] p. 222)²⁹⁹

Dos processos mais elementares como a formação dos órgãos e dos jogos de unidade aos mais complexos como as estruturas de domínio o que se verifica são graus de relações de força em luta, pois: “Todo acontecer, todo movimento, todo devir [é entendido, RBDV] como uma verificação de graus e relações de força, como uma *luta*” (KSA 12, 383.)³⁰⁰.

Do modo como Nietzsche a entende, todavia, a luta entre forças não é um simples processo mecânico, um simples choque, tampouco *apenas* uma luta por conservação: é a “luta pela luta” que mantém o *continuum* da vontade de poder, seu acontecer (*Geschehen*)³⁰¹. Tanto o dominar (*Herrschen*), quanto o resistir (*Widerstehen*) são igualmente luta, exigem força, força direcionada, assim todo acontecer e todo movimento possuem um sentido que não é nem meramente mecânico, nem um simples impulso de conservação:

O vitorioso conceito de ‘força’, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda necessita de um complemento: é preciso atribuir-lhe um mundo

²⁹⁸ Tradução nossa. No original: “Ein Organismus ist so Grunde nichts anderes als der zu einer relativ prozesse, wobei sich ein Machtwille als herrschend über eine jeweilige Vielheit der Teile durchgesetzt hat [...]”. (Abel, 1984, p. 113)

²⁹⁹ Tradução nossa. No original: “Wenn zwei organische Wesen zusammenstoßen, wenn es *nur* Kampf gebe *um* das Leben oder die Ernährung: wie? Es muß den Kampf um des Kampfes willen geben: und *Herrschen* ist das Gegengewicht der schwächeren Kraft ertragen, also eine Art *Fortsetzung* des Kampfs. *Gehorchen* ebenso ein *Kampf*: so viel Kraft eben zum Widerstehen *bleibt*”. (KSA 11, 222)

³⁰⁰ Tradução nossa. No original: “Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein Kampf”. (KSA 12, 383)

³⁰¹ Nessa direção complementa Riebel (2004, p. 57): “Der Leib bezieht sich auf die Umwelt, d.h. er nimmt sie wahr und handelt in dem Verhältnis des Leibes zu verschiedenen Reizen der Umgebung. Die Handlungen werden nicht nur bei den „affektlosen“ Formen wie Gehen, Fliehen, Schwimmen usw. Motorisch kinematisch bewiesen, sondern auch darüber hinaus, beim Greifen, Fliehen, Abwehren, Suchen, Drohen usw. Wahrnehmungsmäßig dynamisch zwischen Leib und Umgebung beobachtet”.

interior que chamarei ‘vontade de poder’, isto é, apetite insaciável de demonstração de poder; ou de uso e de exercício de poder, na forma de pulsão criativa etc. (KSA 11, 563)³⁰²

Deve-se acrescentar na compreensão da força a existência do “mundo interior” (*innere Welt*) da vontade de poder, que se caracteriza por um apetite insaciável de demonstração (*Bezeigung*), emprego (*Verwendung*) e exercício (*Ausübung*) de poder. A realização desse apetite insaciável da força, o afetar afetado do afeto, dá-se na forma de uma pulsão criativa (*schöpferischen Trieb*), portanto, essencialmente:

A vontade de poder *interpreta*: em meio à formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ela delimita, determina graus, diferenciações de poder. Meras diferenciações de poder não poderiam ainda ser apreendidas sensivelmente enquanto tais: um algo que quer crescer precisa estar presente; um algo que quer crescer e interpreta todo outro algo que quer crescer a partir de seu valor. *Alí* justamente – Em verdade, a *interpretação mesma é um meio de se tornar senhor sobre algo (o processo orgânico pressupõe ininterruptamente o interpretar*” (KSA 12, 139)³⁰³.

Neste contexto, luta é sinônimo de interpretação. A despeito dos inúmeros pormenores que determinam o modo como se dá essa luta, que p. ex. levará Nietzsche a repensar os conceitos de assimilação, metabolização e autossuperação de Roux, basta-nos apenas destacar que Nietzsche compreende a vontade de poder, seu “acontecimento” mesmo como uma luta, luta que é sinônimo de interpretação. Na filosofia da vontade de poder luta e interpretação tornam-se análogas, o *continuum* da vontade de poder é interpretação.

As forças, em seu atual instante de afeto afetado afetante, lutam com outras forças, interpretam e são interpretadas por elas, assim, cada “atualização” das forças, cada nova luta, constitui não um fato, uma verdade, mas uma nova e provisória interpretação, de onde: “O caráter interpretativo de todos os acontecimentos. Não existe nenhum acontecimento em

³⁰² *Tradução nossa*. No original: “Der siegreiche Begriff “Kraft,” mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als “Willen zur Macht,” d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeigung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw”. (KSA 11, 563)

³⁰³ *Tradução nossa*. No original: “Der Wille zur Macht *interpretirt*: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt. *Darin* gleich — — In Wahrheit ist *Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretiren voraus*” (KSA 12, 139).

si. O que acontece, é um grupo de fenômenos que é interpretado e reunido por uma entidade interpretativa” (KSA 12, 38)³⁰⁴.

A entidade ou essência, natureza, caráter, “ser” (*Wesen*) que interpreta um grupo de fenômenos é o jogo de afetos afetados afetantes em seu instante atual, a perspectiva. Dito de modo inverso, o jogo de afetos afetados afetantes interpreta um grupo de fenômenos (outros afetos) a partir daquilo que ele “é” naquele instante, (sua *Stellung*, nos termos de Kaulbach) sua perspectiva, de modo que:

Todo centro de força tem a sua perspectiva para o resto inteiro, isto é, sua valoração inteiramente determinada, seu tipo de ação, seu tipo de resistência. O “mundo aparente” se reduz, portanto, a um tipo específico de ação no mundo, partindo de um centro. Porém não há nenhum outro tipo de ação: e o “mundo” não é mais que uma palavra para um jogo de conjunto destas ações. A realidade consiste exatamente nesta ação e reação particulares de todo indivíduo frente ao todo... Já não permanece nem sombra do direito de falar aqui de aparência... A modalidade específica de reagir é a única modalidade de reagir: não sabemos quantas modalidades há nem de que espécie são. Porém não há nenhum ser “diferente”, nenhum ser “verdadeiro”, nenhum ser essencial – com o qual pudesse ter expressão o mundo sem ação nem reação... A antítese fundamental entre o mundo aparente e o mundo verdadeiro se reduz a antítese entre “mundo” e “nada” –(KSA 13, 371)³⁰⁵.

Sob a ótica da vontade de poder a realidade (*Realität*) passa a consistir na interpretação, na luta, no jogo entre a organização de forças do indivíduo e a organização de forças do “mundo”, que, vale dizer, é só uma palavra para um jogo de conjunto das forças. Portanto, não se pode distinguir entre *o* mundo verdadeiro e *o* mundo falso, como sempre almejou a metafísica, mas entre *um mundo*, o perspectivístico, e o nada, pois sem o perspectivístico tal mundo “viria abaixo”.

³⁰⁴ Tradução nossa. No original: “Der interpretative Charakter alles Geschehens. Es giebt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen ausgelesen und zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen”. (KSA 12, 38).

³⁰⁵ Tradução nossa. No original: “jedes Kraftzentrum hat für den ganzen Rest seine Perspektive d.h. seine ganz bestimmte Werthung, seine Aktions-Art, seine Widerstandsart Die „scheinbare Welt“ reduziert sich also auf eine spezifische Art von Aktion auf die Welt, ausgehend von einem Centrum Nun giebt es gar keine andere Art Aktion: und die „Welt“ ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktionen Die Realität besteht exakt in dieser Partikulär-Aktion und Reaktion jedes Einzelnen gegen das Ganze... Es bleibt kein Schatten von Recht mehr übrig, hier von Schein zu reden... Die spezifische Art zu reagiren ist die einzige Art des Reagirens: wir wissen nicht wie viele und was für Arten es Alles giebt. Aber es giebt kein „anderes“, kein „wahres“, kein wesentliches Sein — damit würde eine Welt ohne Aktion und Reaktion ausgedrückt sein... Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduziert sich den Gegensatz “Welt” und “Nichts” – (KSA 13, 371)

Configura-se assim a relação indissociável entre vontade de poder e perspectivismo, na medida em que o perspectivismo faz parte do acontecimento característico da vontade de poder, o que confirma a hipótese que propusemos no início desta seção. Antes de encerrar, entretanto, vale recobrar a afirmação final do apontamento que nos serviu de apoio nesta seção, em que Nietzsche observa: *Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de poder – e nada além disso! Se também “nós” próprios somos vontade de poder e nada além disso, tudo o que se disse sobre ela, se estende ao homem³⁰⁶.

3.3 A (re)leitura de G. Teichmüller

Embora não possa ser arrolada entre os “grandes acontecimentos” filosóficos que levaram o pensamento de Nietzsche à sua fase madura, para o desenvolvimento do perspectivismo a (re)leitura de Teichmüller foi de fundamental importância, uma vez que (re)apresentou a Nietzsche o termo perspectivismo.

“Às vezes, uma pista que parece de pouca importância (como uma minhoca que se pode jogar fora) pode abrir o caminho para a exploração de temas importantes e pouco estudados”, alerta Campioni (2013, p. 22), ajuizando sobre a importância do estudo de fontes e da reconstrução da “biblioteca ideal” de Nietzsche para uma interpretação mais acurada de sua filosofia. No caso das fontes do perspectivismo, ainda na década de 1930, em seu clássico volume *Nietzsche* (1936), Jaspers se depara com algumas dessas pistas, e, embora não reconheça o seu potencial hermenêutico, já chama a atenção para a existência de um importante vínculo:

Não raro, aquilo que foi lido é convertido em palavra e pensamento em Nietzsche, o que é menos interessante para o sentido de seu filosofar que para a origem material de seus meios de expressão. Que o “além do homem” apareça em Goethe, e que os “filisteus da cultura” seja uma expressão empregada por

³⁰⁶ Neste sentido, complementa Abel (2005, p. 194): “Nietzsche formula a hipótese de que as interpretações humanas tem sua sede já no organismo, na organização corporal, a qual não somente escolhemos, mas somos individualmente. Com isso, a organização corporal pode ser vista, por sua vez, como um sistema altamente complexo de diferentes processos de interpretação. Ocorrendo esse sinal distintivo, cada um de nós pode ser visto, então, enquanto organização corporal, que existe individualmente enquanto organização corporal, que existe individualmente enquanto fundo interpretativo da verdade de suas interpretações”.

Haym é tão pouco essencial como que as palavras “perspectivismo”, “mundo verdadeiro e mundo aparente” tenham sido retiradas de Teichmüller e “decadência” de Bourget. Tudo se deve à receptividade de Nietzsche que se cumpre com naturalidade, de um modo imediato e que em si mesmo é cambiante. Sem ela, a criação seria impossível. (Jaspers, 1936, p. 35)³⁰⁷

Frente ao olhar da crítica atual que se ocupa com o estudo de fontes, “palavras e pensamentos” como os que Jaspers (1936) julgou como “pouco essencial” tornam-se um verdadeiro “tesouro”, um caminho para se chegar às questões fundamentais. Por isso, o fato do próprio substantivo “Perspektivismus” e também do par conceitual “mundo verdadeiro e mundo aparente” (*die wahre Welt und die scheinbare Welt*) intimamente relacionado a ele terem sido retirados (*entnehmen*) da obra de Gustav Teichmüller (1832-1888)³⁰⁸, não é algo que interessa mais à “origem material” dos meios de expressão de Nietzsche do que à interpretação de sua filosofia, mas, pelo contrário:

A investigação sobre a biblioteca de Nietzsche induz a uma reflexão sobre a específica trama do texto nietzschiano. Um dos resultados principais deste método de leitura consiste na mais clara compreensão do desenvolvimento interno do mesmo pensamento nietzschiano, nas suas profundas rupturas e desvios, mas também nos seus inegáveis motivos de continuidade. [...] reflexão sobre as leituras de Nietzsche é um tema central não somente, como é óbvio, para a definição do texto, mas também, para a “individualidade” do filósofo – “sempre mais peculiar quanto mais se consegue colher a posição de Nietzsche na tradição, no seu tempo e no futuro que ele constrói”. (Campioni, 2013, pp. 37-38)

Um dos maiores prejuízos da escassez do estudo de fontes para o perspectivismo diz respeito ao que Campioni (2013) denomina como a “individualidade” de Nietzsche, pois nesse caso se deixa de “colher” especialmente a exata posição de Nietzsche na tradição. Além disso, segundo nos parece, a ausência de uma investigação das fontes, tendo em mente sobretudo a obra de Teichmüller, não só é um grande empecilho para se distinguir

³⁰⁷ Tradução nossa. No original: „Nicht selten geht aus dem Gelesenen Wort und Gedanke in Nietzsche über, weniger wichtig für den Sinn seines Philosophierens als für die stoffliche Herkunft in Ausdrucksmitteln. Daß der „Obermensch“ bei Goethe, der „Bildungsphilister“ bei Haym vorkommt, ist so wenig wesentlich wie die Worte „Perspektivismus“, „die wahre Welt und die scheinbare Welt“, die er von Teichmüller, die „Decadence“, die er aus Bourget entnommen hat. Es ist die selbstverständliche, unmittelbar sich voll ziehende und ganz in sich verwandelnde Rezeptivität Nietzsches, ohne die kein Schaffen möglich ist“.

³⁰⁸ Gustav Teichmüller nasceu em 1832 na Alemanha e morreu em 1888 na Estônia, onde residia desde 1871, por ocasião de um convite para lecionar na Universidade de Tartu, convite este que o fez abandonar a cátedra de filosofia da Universidade da Basileia. Discípulo de F. Adolf Trendelenburg (1802-1872), Teichmüller também foi um especialista em filosofia antiga, sobretudo aristotélica, e dentre suas influências principais estão os pré-socráticos, Platão, Leibniz, Lotze e Kant.

com clareza o lugar que o perspectivismo de Nietzsche ocupa na tradição, mas, antes e fundamentalmente, o lugar que ele não ocupa. Alguns dos mal-entendidos que envolvem a interpretação do perspectivismo de Nietzsche talvez pudessem ser evitados se a fortuna crítica não houvesse, a exemplo do que fez Jaspers (1936), dispensado certas palavras e pensamentos importantes como se fossem “minhocas”.

Não é pouco essencial, portanto, que Nietzsche tenha “retirado” de Teichmüller as palavras “perspectivismo” e “mundo aparente e mundo verdadeiro”; pelo contrário, palavras como essas são pistas fundamentais para se compreender a “trama” do texto nietzscheano, o desenvolvimento interno de seu pensamento, e, especialmente, a sua posição frente à tradição. Em virtude disso, ainda que não prévissemos inicialmente um estudo de fontes, ao menos no caso de Teichmüller ele se mostrou incontornável, razão de ser desta seção.

Conforme já assinalamos na exposição das palavras sobre Nietzsche, o artigo *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus* (1912) de H. Nohl (1879-1960), embora breve e do início do séc. XX, é um dos poucos trabalhos dedicados a investigar a relação entre Nietzsche e Teichmüller. Até onde conhecemos, fora a menção pouco honrosa de Jaspers (1936), uma ou outra pesquisa de fontes mais atual como Small (2001) e Brobjer (2008), e algumas “documentações” (*Nachweise*) publicadas nos *Nietzsche Studien*³⁰⁹, a *Nietzsche-Forschung* pouco se ocupou com essa interlocução³¹⁰.

Na bibliografia recente, parcialmente ocupada com essa relação, Small (2001, p. 47) assevera que não há dúvida de que a ideia de perspectiva seja um claro “débito” (*debt*) de Nietzsche para com o pensamento de Teichmüller. Schwenke (2013, p. 08) considera que Nietzsche “adotou” e “radicalizou” (*adopted and radicalised*) o perspectivismo elaborado por Teichmüller. Brobjer (2008, p. 97), por sua vez, pondera que não só a influência de

³⁰⁹ Por exemplo: BROBJER, Thomas H. Nachweis aus Teichmüller, Gustav: Die wirkliche und die scheinbare Welt, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 446. VON RAHDEN, Wolfert. Nachweis aus Teichmüller, Gustav: Die wirkliche und die scheinbare Welt, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 447. LOUKIDELIS, Nikolaos. Nachweis aus Teichmüller, Gustav: *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, in: *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 340-341. RICCARDI, Mattia. Nachweise aus Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), S. 399-401.

³¹⁰ A *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* p. ex. registra apenas treze ocorrências para a palavra-chave “Teichmüller” no diretório “Personregister”. Delas, somente quatro referem-se a obras, uma ao artigo de Nohl e oito a “documentações” publicadas nos *Nietzsche Studien*. Cf.: <<http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/index.html>>. Acesso em: 29 jul. 2013.

Teichmüller foi fundamental para o desenvolvimento do perspectivismo, como também as de Spir e Lange.

Ainda que tendamos a concordar com todas essas afirmações, sobretudo a última, nosso interesse recai sobre Teichmüller por três motivos. Em primeiro lugar porque é dele que efetivamente Nietzsche “retira”, para usar o problemático termo de Jaspers (1936), a palavra perspectivismo; em segundo lugar, porque também na filosofia de Teichmüller há nomeadamente um perspectivismo, diferente de Lange e Spir; e, em terceiro lugar, à sombra do segundo, porque pensamos que ao estabelecer um quadro comparativo entre os perspectivismos de Teichmüller e Nietzsche poderemos lançar luz sobre alguns dos mal entendidos que envolvem o segundo.

De acordo com o inventário de Brobjer (2008, p. 96), Nietzsche: i) leu as obras *Aristoteles’ Philosophie der Kunst* (Halle, 1869), *Geschichte des Begriffs der Parusie* (Halle, 1873), *Aristotelische Forschungen* (vols. I, II e III), *Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge* (1879, doada a Nietzsche por Overbeck) e *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (Breslau, 1882), e; ii) provavelmente leu: *Beitrage zur Erklärung der Poetik des Aristoteles* (Halle, 1866) e *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe* (Gotha, 1876). No que concerne à obra de Nietzsche, o nome de Teichmüller aparece em treze ocorrências, que incluem citações³¹¹, menções³¹², planos de leitura³¹³, sem mencionar alguns

³¹¹ Cf. KSA 10, 590: “So lange noch gehandelt werden soll, also befohlen wird: ist noch nicht die Synthesis (die Aufhebung des moralischen Menschen) da. Nicht anders können: Triebe und befehlende Vernunft über den Zweck hinaus: sich selber genießen im Thun. Teichmüller p. 55.

der Wille selber ist zu überwinden — alles Gefühl der Freiheit nicht aus dem Gegensatz des Zwangs mehr schöpfen!

Natur werden!

Irrthum des Aristoteles p. 65.

denn die Begierde bewegt nicht und die befehlende Vernunft bewegt nicht.

der Wille bewegt nicht, sondern er ist eine Begleit-Erscheinung.

³¹² Cf. KSA 11, 262: Daß so etwas wie Spinozas amor dei wieder erlebt werden

konnte, ist sein großes Ereigniß. Gegen Teichmüller's Hohn darüber, daß es schon da war! Welch Glück, daß die kostbarsten Dinge zum zweiten Male da sind! — Alle Philosophen! Es sind Menschen, die etwas Außerordentliches erlebt Haben

³¹³ Cf. KSA 12, 526:

Zu befragen auf ihre Werthe hin:

Plato. Epictet. Marc Aurel. Epicur.

Augustin. Pascal.

Bentham Comte. Hegel.

Bücher:

Reuters Augustin und religiöse Aufklärung des Mittelalters

Sainte-Beuve Port-Royal

trechos de obras, como por exemplo o livro I de JGB/BM que foi escrito, de acordo com Nohl (1912), sob notória influência de Teichmüller³¹⁴.

Mapeando obras e interesses é possível identificar três grandes segmentos no pensamento Teichmüller: i) um estudo especializado da obra de Aristóteles; ii) uma investigação temática sobre a história dos conceitos; iii) uma teoria sistemática sobre problemas metafísicos como a dicotomia realidade e aparência³¹⁵. A especialidade sobre Aristóteles parece ter sido o que atraiu ainda na juventude o interesse de Nietzsche sobre Teichmüller, entretanto não será em torno de questões relacionadas à estética e filosofia antiga que a interlocução dos filósofos se mostrará mais profícua, e sim no que concerne ao terceiro dos segmentos descritos.

O perspectivismo de Teichmüller é basicamente desenvolvido em duas obras, *Darwinismus und Philosophie* (1877) e *Über das Wesen der Liebe* (1879). Na primeira dessas obras³¹⁶, Teichmüller (1877) defende que graças à ilusão do tempo e do espaço o indivíduo finito é capaz de se situar numa determinada posição, um ponto de vista, ou, como ele prefere, uma perspectiva do mundo. Se não houvesse tal perspectiva, tempo e

Teichmüller, Griechische Philosophie”.

³¹⁴ Cf.: “Daß diese Sätze wirklich Teichmüller gelten, beweist schon der zitierte Titel seines Buchs, wie sein Lieblingswort „perspektivisch” — beides von Nietzsche selbst in Anführungszeichen gesetzt. Von den 23 Abschnitten dieses ersten Hauptstückes sind aber überhaupt fast alle und vom zweiten Hauptstück Abschnitt 34 in engsten Anschluß an dieses Buch geschrieben. Das erste Hauptstück handelt „von den Vorurteilen der Philosophen” und der Repräsentant der Philosophen, an dem Nietzsche diese Vorurteile abliest, ist eben Teichmüller” (Nohl, 1912, p. 05). Concorda com isso Small (2001, p. 42): The direct influence of Teichmüller’s ideas on Nietzsche can thus be located fairly precisely in time, and this is borne out by the various notebook entries which refer to Teichmüller, either directly or indirectly. During these years Nietzsche was working on *Beyond Good and Evil* and Book Five of *The Gay Science*, as well as producing the last two parts of *Thus Spoke Zarathustra*; so it is also clear where we are likely to find signs of Teichmüller’s influence in Nietzsche’s published works. Vale lembrar, ainda, que o atento leitor Vaihinger (2011) afirma encontrar no primeiro livro de JGB/BM matéria exponencial para sua investigação ficcionalista.

³¹⁵ Cf. Schwenke (2013, p. 04): “Teichmüller’s philosophical guiding theme or leitmotiv was the reality of the person, a term he uses almost interchangeably with self, individual, and soul. At the age of 60 he wrote a treatise on the immortality of the soul in Plato, which he published in revised form in 1874 in his important *Studien zur Geschichte der Begriffe* (Studies in the History of Concepts) (Teichmüller, 1874a, 105-222). The doctrine of immortality is the best touchstone for “individual principles”, he wrote (Teichmüller, 1874a,)108. He criticised the fact that there were no individual principles in Plato, the individual being only a transient composition of general elements (Teichmüller, 1874a, 114-115). Teichmüller concluded that personal immortality is not compatible with Plato’s scientific philosophy. He also blamed Leibniz for equating his monads with Plato’s ideas (Teichmüller, 1874a, 108). But it took thirty years until Teichmüller presented his own philosophy of the person to the academic public.”

³¹⁶ Vale notar que Teichmüller dedica *Darwinismus und Philosophie* (1877) a Karl-Ernst von Baer (1792-1876), que ele conheceu pessoalmente na segunda metade da década de 1850. Como se sabe, também Nietzsche conhecia a obra de Baer, como se pode comprovar em MA/HH 265.

espaço desapareceriam, pois seria necessário admitir que o indivíduo está presente em todos os lugares ao mesmo tempo, inviabilizando a possibilidade de se medir o curso do tempo.

Não há, portanto, sob a ótica de *Darwinismus und Philosophie* (1877) um real objetivo, um “antes” e “depois”, um “aqui” ou “ali” em si mesmos, posto que tais referenciais apenas são o que são em relação ao ponto de vista do sujeito, de onde o perspectivismo. O perspectivismo da obra de 1877 compõe ainda o pano de fundo de *Über das Wesen der Liebe* (1879), em que Teichmüller se dedica a refletir sobre o universo da ética sob a prerrogativa do perspectivismo.

Como atesta o inventário de Brobjer (2008), entretanto, Nietzsche não leu nenhuma dessas duas obras. Ainda assim, *Darwinismus und Philosophie* (1877) lhe era indiretamente conhecida por intermédio do extenso comentário crítico feito a ela em *Der Zusammenhang der Dinge* (1881), do neo-kantiano Otto Caspari (1841-1917)³¹⁷, para quem:

[...] a tese filosófica fundamental do assim chamado Darwinismo do Prof. Teichmüller não foi pensada na forma crítica correta, mas que ele apenas criou seu próprio moinho e saiu a campo contra ele, [sendo assim RBDV] não deve surpreender se nós, numa análise mais aprofundada chegarmos à conclusão de que o conteúdo oferecido não traz nada de novo, pelo contrário, defende o antigo dogma do espiritualismo aristotélico perante os dogmas de um exagerado materialismo e um diletantismo não filosófico. (Caspari, 1881, p. 152.)³¹⁸

Para Caspari (1881), fruto de certo “diletantismo filosófico”, a interpretação da filosofia kantiana de Teichmüller recai numa espécie de dogmatismo com cores quixotescas. Essa aguda crítica de Caspari tem como alvo uma ideia já presente em *Darwinismus und Philosophie* (1877), mas que ainda assumiria contornos mais precisos em outra obra, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), que Nietzsche conhecia bem e

³¹⁷ Cf. Sanchez Meca (2013, p. 02): No verão de 1881, Nietzsche lê a obra de Otto Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge*, e se impressiona tanto com ela que decide continuar lendo todos os estudos citados ou debatidos nesse livro, meditando reiteradamente sobre os argumentos científicos a favor da hipótese da eternidade do mundo.

³¹⁸ Tradução nossa. No original: “Nachdem wir im obigen Capitel nachgewiesen haben, dass Professor Teichmüller die philosophie Grundthefe über den sogenannten Darwinismus kritisch nicht in die richtige Form gebracht, sondern sich nur eine eigene Windmühle aufgebaut hat, gegen welche er zu Felde zieht, dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir bei näherer Untersuchung der hier. Behandelten Schrift zu dem Resultat kommen, das sim Inhalte nichts Neues geboten wird, sondern in Gegenteil, die alterthümlichen Dogmen eines aristotelischen Spiritualismus gegenüber den Dogmen eines ausschweifenden Materialismus und philosophische Diletantismus verfochten werden”. (Caspari, 1881, p. 152.)

onde ele se deparou com o conceito de perspectivismo. Para Nohl (1912, p. 03): “Pode-se dizer com toda a certeza que este trabalho [de compreensão do perspectivismo de Nietzsche. RBDV] realiza-se unicamente no confronto com este livro”³¹⁹.

Como se percebe pelo subtítulo da obra, *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik* (O mundo real e o aparente: nova fundamentação da metafísica), Teichmüller (1882) almeja revisitar um dos problemas mais disputados e, segundo ele, mal compreendidos da tradição filosófica, o do fundamento da metafísica, ou, simplesmente, o conceito de Ser:

Já se mostrou que nenhum dos modernos foi além do alvo criado por Platão no Parmênides: pois todos os idealistas do nosso século falam da mediação do antagonismo de pensar e ser, espírito e natureza, ideal e real, uno e múltiplo, e ninguém foi capaz de realizar esta mediação de forma diferente do que Platão em seu Parmênides. (Teichmüller, 1882, pp. XI-XII.)³²⁰.

Como sabe um leitor iniciado, *Parmênides* é um dos diálogos em que Platão discute alguns aspectos cruciais de sua metafísica, como a teoria das formas, o problema da relação entre uno e múltiplo e o conceito de participação³²¹. Sob a ótica de Teichmüller (1882), caudatária da metafísica dualista platônica a tradição filosófica moderna “como já se mostrou” (numa referência ao seu professor Adolf Trendelenburg), mesmo com a sua

³¹⁹ Tradução nossa. No original: “Man kann mit aller Bestimmtheit sagen, daß diese Arbeit sich vollzieht einzig und allein in der Auseinandersetzung mit diesem Buche” (Nohl, 1912, p. 03).

³²⁰ Tradução nossa. No original: “Es zeigte sich nun, dass keiner der Neuere über das Ziel hinausgekommen ist das von Plato im Parmenides aufgestellt war: denn es dreht sich bei allen Idealisten unseres Jahrhunderts um Vermittelung des Gegensatzes von Denken und Sein, Geist und Natur, Ideale und Realem, dem Einen und dem Vielen, und keiner hat diese Vermittelung anders bewerkstelligen können, wie Plato in seinem Parmenides” (Teichmüller, 1882, pp. XI-XII).

³²¹ Neste sentido, Benoit (1998, pp. 71-72): “O diálogo “Parmênides” de Platão parece assim bem fiel ao próprio poema de Parmênides e quando, naquele diálogo, o pai de todas as dialéticas do entendimento (Parmênides) começou pelo “é Um”, cruzou o oceano de discursos e retornou à indiferença do seu começo, apenas repetiu – ainda que de maneira talvez mais clara e mais consciente – o mesmo ritual já realizado no próprio poema. Misterioso ritual, nem sempre compreendido, mesmo por aqueles que ainda hoje o repetem, longa aventura oceânica que apenas demonstra a sua verdade inicial: a ontologia é sempre uma *henologia*, isto é, *um logos sobre o um*, e, conseqüentemente, é sempre também uma mera *tautologia*. Como nos mostrou ainda o diálogo *Parmênides* de Platão, da dialética do Ser-Um de Parmênides não existe devir algum, seu único devir é para predicacões negativas que afirmam o oposto ao Um, o *não-um*, mas este simplesmente não é. Assim do não-um se retorna ao Um e, finalmente, é indiferente que o Um seja ou não seja. Como aliás diz claramente a conclusão da 5ª hipótese do diálogo *Parmênides*: “Se o Um é, que se compare a si ou aos outros, o Um é todos e nem mesmo um.” Da mesma forma, a conclusão final do diálogo afirma a mesma universalidade vazia de um absoluto que nada funda, a mesma teologia negativa de um Deus que nada pensa ou faz: “Que o Um seja ou não seja, ele e os Outros, (...) sob todos os pontos de vista, são tudo e não são, parecem e não parecem””.

exponencial investida na teoria do conhecimento, não foi capaz de “ir além” do alvo criado por Platão, algo que Teichmüller (1882) espera conseguir ao estabelecer a sua versão do “*wirkliche und die scheinbare Welt*”.

Coerente com as premissas de seu perspectivismo formuladas em 1877, Teichmüller (1882) considera que:

Enquanto toda atividade cognitiva, tanto nas intuições sensíveis quanto nas chamadas ideias e princípios, apenas é dado o conteúdo do nosso conhecimento; apenas um ser ideal tem conteúdo de conhecimento, por isso eu nego que, e em qualquer um desses sistemas, ele mesmo possa ser encontrado [...]. (Teichmüller, 1882, p. XVII)³²²

Se tanto as intuições sensíveis quanto as denominadas ideias e princípios são apenas produtos do conhecimento de um ser ideal, em vão buscado num conteúdo objetivo, que ser ideal, que ponto de vista, que “x” é este que Teichmüller está a perseguir?

A única possibilidade que nos resta para determinar o “x” é uma analogia com o Eu; pois o Eu é a primeira e única substância que conhecemos diretamente e em todas as suas atividades e conteúdos de suas atividades. Se somos obrigados, portanto, a pensar numa essência fora do Eu, podemos apenas pensá-la segundo o modelo do Eu. Nós criamos os seres a partir de nossa própria imagem. (Teichmüller, 1882, p. 129)³²³

O mundo objetivo, ideal ou material, é tão somente uma aparência perspectivista do universo psíquico do único ser ideal verdadeiro, o Eu (*Ich*). Platão, e à estreira dele toda a metafísica subsequente, inclusive a moderna, errou de “alvo” ao procurar o “x” da metafísica num conteúdo ideal ou material objetivo. Os materialistas porque dissolveram esse “x” em elementos e processos materiais e fisiológicos; os idealistas porque perderam esse “x” em conceitos gerais, sem se dar conta de que perante o Eu toda a pretensa objetividade é simplesmente uma nuance da projeção perspectivista³²⁴.

³²² Tradução nossa. No original: “Da nun in der ganzen erkennenden Thätigkeit, sowohl in den sinnlichen Anschauungen, als in den sogenannten Ideen und Principien, nur unser Erkenntnissinhalt gegeben ist, der nur ein ideelles Sein als Erkenntnissinhalt hat, so leugne ich, dass von und in irgend einem dieser Systeme das Existiren und das substanziale Sein gefunden werden könne [...]”. (Teichmüller, 1882, p. XVII)

³²³ Tradução nossa. No original: “Die einzige Möglichkeit, die uns bleibt, dies X zu bestimmen, ist die Analogie mit dem Ich; denn das Ich ist die erste und einzige Substanz, die wir unmittelbar und in allen ihren Thätigkeiten und in dem Inhalt ihrer Thätigkeit kennen. Wenn wir deshalb genöthigt sind, uns ein Wesen ausser dem Ich zu denken, so können wir es uns nur nach dem Vorbilde des Ichs bilden. Wir schaffen die Wesen nach unserem Bilde” (Teichmüller, 1882, p. 129).

³²⁴ Cf.: “Die Nuancen der verschiedenen Systeme und ebenso alle ihre sogenannten principiellen Gegensätze verschwinden daher für diesen neuen Standpunkt, von welchem aus sie alle nur für perspectivische Bilder gelten können”. (Teichmüller, 1882, p. XVII). Nessa direção complementa Nohl (1912, p. 06): “Alle

Se tudo o que podemos conhecer do mundo objetivo é uma ficção, a única consciência imediata possível é a de si mesmo, o que não significa que o Eu seja uma espécie de construção teórica, mas sim uma realidade que conhecemos intuitivamente:

1) No “Eu” temos a singular e imediata autoconsciência, que não pode ser composta de nenhuma outra representação simples; 2) no “ver” e no “ouvir” temos a consciência de nossas atividades ou estados; 3) no “verde” e no “suave” temos as sensações e sentimentos. Nada disso pode ser aberto ou então mediado, mas é simplesmente consciência, sem relação... (Teichmüller, 1882, p. 18)³²⁵

É tão somente a partir da imagem (*Bild*) do Eu, de seu modelo (*Vorbild*), que o mundo externo é criado, conformado³²⁶. A objetividade, a exterioridade, o que designamos como “mundo” é tão somente uma “ficção invertida” (*umgeklappt Fiction*) do único ser ideal, o Eu, primeira e única substância que conhecemos diretamente, “protótipo de toda essência” (*Prototyp aller Wesen*)³²⁷.

bisherigen Systemphilosophien ergeben sich auf Grund dieser Unterscheidung als projektivische Darstellungen unseres Erkenntnisinhaltes, der als solcher aber nur ideelles Sein hat. Keines der Systeme hat also das substantiale Sein gefunden, sie suchen das Subjekt vergeblich in seinen ideellen Inhalten. Da die Erkenntnis notwendig auf den Augenpunkt des Subjekts bezogen ist, sind alle diese Systeme also bloß perspektivische Bilder. Begriffe, die das Subjekt ausdrücken, werden eben nach außen projiziert, das ist der Fehler des Dogmatismus, nicht daß er, wie Kant meint, mit seinen Begriffen die Erkenntniskräfte überschreitet. So ist man befreit aus dem perspektivischen Zauberkreis dieser Systeme”.

³²⁵ Tradução nossa. No original: “1) In dem „Ich“ haben wir das unmittelbare singuläre Selbstbewusstsein, das aus keiner andern einfacheren Vorstellung zusammengesetzt werden kann; 2) in dem „sehen“, „hören“ das Bewusstsein unserer Tätigkeiten oder Zustände; 3) in dem „grün“ und „sanft“ die Empfindungen und Gefühle. Nichts von diesen kann erschlossen oder sonst irgendwie vermittelt werden, sondern es ist beziehungsloses, einfaches Bewusstsein”. (Teichmüller, 1882, p. 18)

³²⁶ Nohl (1912, p. 07) explica que: “Die wahre Substanz ist das Subjekt und die wahre Interpretation die nach Analogie unseres Ich. Dieser Nachweis von der Scheinbarkeit der naturwissenschaftlichen Welt, die als Welt der Wirklichkeit behauptet wird, füllt, wie in Parmenides Lehrgedicht, den zweiten Teil des Buches. Alles ist hier perspektivisch, wie die Auffassung der Welt davon bestimmt ist, von welchem Stern man sie sieht. „Die Maus jammert, wenn Sie von der Katze ergriffen wird; die Katze ist darüber sehr befriedigt. Wenn die Fortschrittspartei ein Gesetz lobt, so sind die Konservativen niedergeschlagen, und umgekehrt. Kurz die Auffassung der Dinge wird hier immer auf einen bestimmten Standpunkt bezogen und ist also perspektivisch.” Es sind aber auch nicht die „wirklichen Dinge, deren Beziehung zum Subjekt erfaßt wird, sondern wir können nur die Vielheit der Empfindungen selbst zum Objekt nehmen und ihre Zusammenfassung durch das Subjekt für das perspektivische Bild erklären”.

³²⁷ Cf. Teichmüller (1889, p. 116): “Die Fehler dieser beiden grossen Philosophen, welche die realistische und die idealistische Richtung vertreten, liegen darin, dass ihnen die Begriffe vom Wesen (Substanz) und von der Zeit fehlten. Für Kant war das Wesen eine sinnenfällige Erscheinung, für Hegel ein Allgemeines, d. h. eine Idee; daher konnte Kant von der Idealität seiner Zeitanschauung keinen Gebrauch machen, sondern blieb Empiriker, weil er nur mit Erscheinungen zu thun hatte, und Hegel behielt die Zeit auch für die Ewigkeit, weil das Ewige als bloss Allgemeines sich dialektisch zersetzen, also sich wieder in die zeitlichen Erscheinungen umwandeln musste. Mithin wird man sich unter solchen Bedingungen über die Rathlosigkeit ihrer Ansichten von der Wirklichkeit nicht wundern können. Durch meine Metaphysik wird die ganze Auffassung von Grund aus verändert. Ich gehe zwar ebenso, wie die kritische Philosophie, vom Bewusstsein aus; aber ich finde im Bewusstsein nicht, wie Kant, bloss Sinnesempfindungen als Stoff zum Denken vor, sondern ebenso das Ich

Tudo o que o Eu reflete, ou como quer o termo exato de Teichmüller *projeta*, é apenas um mundo aparente (*die scheinbare Welt*), um reflexo de imagens projetado pelo mundo verdadeiro (*die wirklich Welt*) do Eu:

Portanto, nós nos encontramos em um mundo aparente, como se estivéssemos olhando para o mundo e para os objetos num espelho, incluindo a nossa própria imagem, esquecendo-nos de nós como pessoas reais, que aqui veem e vivem. (Teichmüller, 1882, p. 346)³²⁸

Uma vez que a existência do Eu é único conhecimento imediato que podemos ter, enfatiza Small (2001), o que denominamos por conhecimento não passa de uma “semiótica”³²⁹, um tipo de signo da linguagem. Toda a experiência é uma ilusão, um produto da projeção perspectivista do mundo real psíquico do Eu que engendra um mundo aparente³³⁰.

als Prototyp aller Wesen, und ebenso wie die Empfindungen auch die Gefühle und die Gedanken. Mithin nenne ich Wirklichkeit in erster Linie die Wesen, die Träger und Eigenthümer aller Functionen, wobei es ganz einerlei ist, ob die Wesen sich selbst zum Bewusstsein kommen und von Anderen erkannt werden, oder unbewusst und ungewusst verharren. Die Wesen heissen wirklich, sofern sie nicht bloss einen Gedankeninhalt für einen Denkenden bilden, (wie z. B. ein Gesetz, eine Redefigur, eine Pflanzenfamifie) und nicht bloss erdichtet (fingirt) sind (wie der Phönix, der Magnetberg und die Gestalten der Poesie). Die Wirklichkeit in diesem ersten Sinne soll also die metaphysischen Wirkliches und bloss Gedachtes”.

³²⁸ *Tradução nossa*. No original: “Mithin befinden wir uns dabei in einer scheinbaren Welt, wie wenn wir die Welt bloss im Spiegel betrachteten und über den dort geschauten Objecten, unser eigenes Spiegelbild eingeschlossen, uns als wirkliche Person, die da schaut und lebt, ganz vergässen”. (Teichmüller, 1882, p. 346)

³²⁹ Neste sentido, Cf.: Teichmüller (1882, p. 104): Der Inhalt des inneren Sinnes, mögen wir fühlen, bewegen oder wollen, lässt sich aber jederzeit durch einen coordinirten Inhalt des theoretischen Gebietes semiotisch ausdrücken, und zwar in derselben Weise, wie das Gesprochene semiotisch durch das Geschriebene ausgedrückt wird, oder wie wir eine Geruchsempfindung durch ein hörbares Wort bezeichnen, oder wie wir die durch Tastsinn erkannte Kugel der mit Augen gesehenen semiotisch gleichsetzen, während doch alle diese Inhalte incommensurabel sind und sich nur wegen ihrer Coordination semiotisch durch einander ausdrücken lassen. Wie verhält es sich nun mit dem Ich? Unsere obigen Betrachtungen zeigten uns dasselbe, wie es erkenntnismässig aufgefasst wird. Wir können jetzt aber ohne Schwierigkeit sehen, dass diese Auffassungen oder Begriffe nur semiotisch sind; denn wäre das Ich, wie die früheren Philosophen es bestimmten, Subject-Object, so müsste das Ich seinem ganzen Wesen nach nichts als Erkenntniss sein. Nun ist das Ich aber auch wollend und bewegend und fühlend, und nichts hiervon lässt sich in blosse Erkenntniss auflösen. Also kann das Object, d. h. der Begriff des Ichs, nicht mit seinem Subjecte, dem realen Ich, identisch sein, und folglich ist dieser Begriff nur ein semiotischer Ausdruck für etwas davon verschiedenes. Wenn wir desshalb das Ich denken, so ist dieser Gedanke Subject-Object, wie alle Gedanken und Erkenntnisse; denn die denkende Thätigkeit als Subject ist genau das, was dadurch gedacht wird.

³³⁰ Neste sentido, complementa Small (2001, p. 44): “There is no privilege attaching to experience or our mental states, as contemporary thinkers such as Brentano had asserted. Even what is usually called self-consciousness is just semiotic, in Teichmüller’s view. Idealists are mistaken on this point, because they identify the self with the thinking. In fact, thinking is just one of its various activities, and despite its wide range (numbers, for example, have no limit to their application) thinking has no privileged status in relation to the self. Descartes is a target of criticism on this score, owing to his uncritical invocation of the concept of being and his belief in the immediate certainty of thinking. Teichmüller stresses that he is not devaluing conceptual knowledge, only pointing out that it is ‘not the essence of the matter’. We have to see through to

A despeito de outros pormenores da noção teichmülleriana de projeção perspectivista do Eu, interessa-nos destacar um elemento que nos permitirá relacioná-lo não só a Nietzsche, mas antes a Kant, estabelecendo assim uma linha de (des)continuidade no encaixe da qual será possível compreender melhor a posição do perspectivismo de Nietzsche.

Teichmüller (1882) explica que, no processo de projeção perspectivista, o Eu basicamente estabiliza e unifica sensações múltiplas e contingentes, colocando-as em relação. Para realizar tal processo, o Eu se serve de formas relacionais, o tempo e o espaço, mas que, diferente da filosofia kantiana, ali não são formas *a priori*.

Uma breve digressão pela *Crítica da razão pura* nos possibilitará lembrar a posição de Kant a esse respeito:

É fácil mostrar que há realmente no conhecimento humano juízos necessários e universais, no mais rigoroso sentido, ou seja, juízos puros *a priori*. [...] Poder-se-ia também demonstrar, sem haver necessidade de recorrer a exemplos semelhantes, a realidade de princípios puros *a priori* no nosso conhecimento, que estes princípios são imprescindíveis para a própria possibilidade da experiência, por conseguinte, expor a sua necessidade *a priori*. Pois onde iria a própria experiência buscar a certeza, se todas as regras, segundo as quais progride, fossem continuamente empíricas e, portanto, contingentes? (Kant, 2008, pp. 38-39)

Respondendo à sua própria pergunta Kant explica que, não podendo provir da contingência dos dados empíricos um critério válido para garantir a certeza das experiências, somos levados a concluir pela imprescindibilidade da realidade de princípios puros *a priori*. Isso porque, tais princípios são a própria forma do fenômeno:

the experiences of feeling and willing out of which this knowledge is constructed semiotically". Também sobre a semiótica comenta Nohl (1912, p. 06): "Neben dem Begriff der „perspektivischen“ hat Teichmüller dann noch den der „semiotischen Erkenntnis“ eingeführt. Die Schwierigkeit, wie ein Ich ein Nichtich erkennen könne, löst sich ihm dadurch, daß sich der alte Ausgangspunkt, es lasse sich eben nichts erkennen, was nicht selbst Erkenntnis ist, als Aberglaube erweist. Wir interpretieren aus Zeichen das fremde Seelenleben, aber auch die eigenen Zustände sind nur semiotisch zu verstehen, denn Wollen ist nicht Erkenntnis. Wir haben ein Bewußtsein der nicht erkennenden Funktionen, dessen Inhalt dann semiotisch durch Erkenntnisinhalt ausgedrückt werden kann. Auch der Ichbegriff „Subjekt-Objekt“ ist bloß semiotisch für das wahre Subjekt, denn das Ich ist eben nicht bloß erkennend, sondern auch fühlend und handelnd. Darum haben wir vom Ich Bewußtsein aber kein Wissen eine Unterscheidung, durch die „mit dem ganzen Idealismus seit Plato gebrochen wird“. Semiotisch ist auch die Erkenntnis der Naturwissenschaft. Die angebliche Wissenschaft von der Wirklichkeit gibt nur eine nützliche Formel zum semiotischen Ausdruck der Gesetze der Erscheinungen, gibt aber nicht das geringste Wissen von den wirklichen Dingen und dem wirklichen Geschehen".

Dou o nome de *matéria* ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações dou o nome de *forma* do fenômeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação.

Chamo *puras* (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por consequência, deverá encontrar-se absolutamente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições. Essa forma pura da sensibilidade chamar-se-á também *intuição pura*. Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade. (Kant, 2008, p. 62)

Independente de qualquer sensação, a forma do fenômeno, que se encontra *a priori* no espírito, é a instância que plasma a matéria advinda da sensação. As formas puras da intuição, como designa Kant, são a condição formal da sensibilidade, pois somente através delas os dados empíricos podem ser intuídos³³¹:

Por intermédio do sentido externo (de uma propriedade do nosso espírito) temos a representação de objetos como exteriores a nós e situados todos no espaço. E neste que a sua configuração, grandeza e relação recíproca são determinadas ou determináveis. O sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno, não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como um objeto; é todavia uma forma determinada, a única mediante a qual é possível a intuição do seu estado interno, de tal modo que tudo o que pertence às determinações internas é representado segundo relações do tempo. O tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo de interior. (Kant, 2008, p. 64)

³³¹ Por conseguinte: “É, porém, o destino corrente da razão humana, na especulação, concluir o seu edifício tão cedo quanto possível e só depois examinar se ele possui bons fundamentos. Procura então toda a espécie de pretextos para se persuadir da sua solidez ou [até] para impedir [inteiramente] semelhante exame, tardio e perigoso. Enquanto construímos, algo nos liberta de todo o cuidado e suspeita, e até falsamente nos convence de aparente rigor. E que uma grande parte, talvez a maior parte da atividade da nossa razão, consiste em *análises* dos conceitos que já possuímos de objetos. Isto fornece-nos uma porção de conhecimentos que, não sendo embora mais do que esclarecimentos ou explicações do que já foi pensado nos nossos conceitos (embora ainda confusamente), são apreciados, pelo menos no tocante à forma, como novas intelecções, embora, no tocante à matéria ou ao conteúdo, não ampliem os conceitos já adquiridos, apenas os decomponham. Como este procedimento dá um conhecimento real *a priori* e marca um progresso seguro e útil, a razão, sem que disso se aperceba, faz desprevenidamente afirmações de espécie completamente diferente, em que acrescenta a conceitos dados outros conceitos de todo alheios [e precisamente *a priori*.] ignorando como chegou a esse ponto e nem sequer lhe ocorrendo pôr semelhante questão”. (Kant, 2008, p. 42)

Mediante o sentido interno do tempo, que “não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento *a priori*. (Kant, 2008, p. 70)”, e o sentido externo do espaço, que, por sua vez, “não é um conceito empírico, extraído de experiências externas (Kant, 2008, p. 64)”, o intelecto organiza as sensações numa experiência, assim:

O tempo e o espaço são portanto duas fontes de conhecimento das quais se podem extrair *a priori* diversos conhecimentos sintéticos, do que nos dá brilhante exemplo, sobretudo, a matemática pura, no que se refere ao conhecimento do espaço e das suas relações. Tomados conjuntamente são formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas *a priori*. (Kant, 2008, p. 76)

Kant, portanto, entende que o sujeito transcendental possui um entendimento dotado de formas puras *a priori* que o permitem plasmar o conteúdo advindo da sensibilidade. Com isso, a “sede” do conhecimento, na metafísica clássica relegada à unidade do objeto na experiência é deslocada para a unidade sintética do sujeito, a assim designada *apercepção* transcendental, que norteia-se pela “[...] possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados”³³².

Se, por um lado, como nos mostrou Kaulbach (1990), Kant dá um passo decisivo para a filosofia perspectivista ao desarticular a objetividade dogmática da verdade metafísica circunscrevendo o conhecimento à perspectiva do sujeito e sua tábua de categorias, por outro lado, sob a ótica de Teichmüller, ao admitir que as formas da intuição não são puras e *a priori*, Kant acaba, por assim dizer, comprometendo a própria perspectividade do sujeito, na medida em que o mantém atado às suas formas puras³³³.

³³² Cf.: “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados.” (Kant, 2008, p. 19)

³³³ Afinal, como esclarece Giacoia (2002, p. 25): “Porque o sujeito estava fundado na unidade simples da consciência, a desubstancialização da subjetividade cartesiana, levada a efeito pela *Crítica da razão pura*, de fato, denuncia o paralogismo cometido por Descartes, mas acaba por colocar em selugar a ideia de sujeito produzido pela síntese das representações. Dessa maneira, o ‘eu penso’, como ‘*apercepção transcendental*’, segundo os termos de Kant, não garante nenhuma existência, antes se reduz à consciência forma de um ‘eu’, que deve acompanhar todas as demais representações, precisamente para que estas se unifiquem num sujeito,

Numa investida que se pode denominar como “neo-kantiana”, Teichmüller irá atacar a prerrogativa basilar do caráter a priori das formas puras da intuição, o que, segundo pensamos, filosoficamente o situa a meio caminho entre Kant e Nietzsche.

O caso do tempo ocupa em alguns detalhes. Uma derivação empirista do tempo da experiência é inadequada, ele argumenta, já que as crianças percebem a mudança e sucessão, mas vivem no presente e não têm consciência do tempo. Somente a atividade do eu, comparando conteúdos ideais por meio de memória, sensação e expectativa, fornece tal consciência. Assim, o Eu (ou alma) transcende estas distinções e é indiferente ao passado, presente e futuro. Ele é um ser eterno, encontrando-se fora da ordem do tempo e impondo a perspectiva temporal em seu conteúdo ideal. [...] Teichmüller trata o similarmente o espaço como uma construção que tem início no nosso próprio ponto de vista perspectivista. O alvo de sua crítica é mais uma vez a teoria kantiana da intuição a priori, e sua solução para os problemas sobre o espaço é tratar as suas propriedades como questões para análise conceitual. Por exemplo, a proposição de que uma linha reta é a menor distância entre dois pontos é apenas uma definição, não um axioma – em outras palavras, a retidão não é um assunto da intuição, mas simplesmente o menor comprimento. (Small, 2001, p. 46)³³⁴

Tanto na apreciação do tempo quanto do espaço do sistema kantiano a crítica de Teichmüller (já em *Darwinismus und Philosophie*, e ainda em *Die wirkliche und die scheinbare Welt*) tem como foco central o caráter a-priori da intuição. Como detalha Small (2001), na filosofia de Teichmüller tempo e espaço não são formas a-priori do Eu, e sim perspectivas que o Eu em sua atividade própria, autorreferente, emprega para organizar os seus conteúdos ideais.

Então segue-se que as formas das intuições, nas quais se resumem os sentimentos dos chamados pontos de vista, apenas distingue o caráter perspectiva da imagem, conseqüentemente não têm nada a ver com a realidade. Coisa, espaço, tempo, movimento têm apenas um significado perspectivista. As

numa consciência. O que, todavia, permanece metafisicamente o mesmo é que a subjetividade, apesar de meramente aparente, ou seja, de ser o efeito da síntese realizada pela operação de pensar, continua fundada na categoria de unidade”.

³³⁴ *Tradução nossa*. No original: “The case of time occupies him in some detail. An empiricist derivation of time from experience is inadequate, he argues, since children perceive change and succession, yet live in the present and have no consciousness of time. Only the activity of the self, comparing ideal contents by means of memory, sensation and expectation, provides such an awareness. Hence, the self (or soul) transcends these distinctions and is indifferent to past, present and future. It is an eternal being, lying outside the time order and imposing the temporal perspective on its ideal content [...]. Teichmüller treats space similarly, as a construction commencing from our own perspectival standpoint. The target of his criticism is again the Kantian theory of a priori intuition, and his solution to problems about space is to treat its properties as questions for conceptual analysis. For example, the proposition that a straight line is the shortest distance between two points is just a definition, not an axiom - in other words, straightness is not a matter of intuition, but simply the least length”. (Small, 2001, pp. 45-46)

ciências naturais empíricas, que reduzem tudo ao espaço e ao movimento são apenas uma grande realização semiótica. (Nohl, 1912, p. 07)³³⁵

Na esquemática da experiência, de acordo com Teichmüller, o tempo desempenha uma função especial. Segundo ele, as perspectivas engendradas pelo Eu são organizadas em diferentes graus de intensidade, temporalmente hierarquizados, o presente, o passado e o futuro, sendo o presente o ponto de maior intensidade da consciência em detrimento dos outros dois. No perspectivismo de Teichmüller, assim, uma perspectiva é o produto de uma projeção do Eu hierarquizada no tempo.

Guardadas as proporções, poder-se-ia dizer que o tempo e o espaço na metafísica de Teichmüller desempenham função análoga àquela desempenhada pelos conceitos regulativos na filosofia de Kant. Na mesma *Crítica da razão pura*, Kant explica que, embora não possam responder pela existência dos objetos, as Ideias reguladoras respondem pela espécie de conexão objetiva que se estabelece entre eles, conexão que é introduzida pelo sujeito e equivale à representação de uma regra de síntese:

Enquanto conceitos aos quais não corresponde nada na intuição, as Ideias não possibilitam um uso constitutivo para o conhecimento, mas podem, contudo, a título de Ideias reguladoras, abrir um horizonte para se orientar no pensamento. [...] Pode-se então dizer que a Ideia é um conceito heurístico e não um conceito ostensivo: ela não mostra como um objeto é constituído, mas como, sob a sua direção, devemos procurar o encadeamento dos objetos da experiência. Portanto, as ideias da razão não são princípios constitutivos da extensão de nosso conhecimento para além da experiência, e sim princípios reguladores da unidade sistemática da diversidade do conhecimento empírico. (Vaysse, 2012, pp. 61-63)

Para Teichmüller, de modo análogo, embora o tempo e o espaço não possam responder pelo Eu, uma vez que não são formas a-priori dele e sim perspectivas por ele empregadas, eles podem ser tomados como Ideias regulativas que atuam na organização das relações que se estabelecem entre os conteúdos ideais do Eu.

Se em Kant, graças à revolução copernicana e ao caráter regulativo dos conceitos que alargam o poder interpretativo das categorias, a filosofia perspectivista é alçada a um patamar de destaque, a metafísica de Teichmüller, ao postular que as próprias formas puras

³³⁵ Tradução nossa. No original: „Dann ergibt sich, daß die Formen der Anschauungen, in denen wir die Empfindungen zu den sogenannten Anschauungen zusammenfassen, eben den perspektivischen Charakter des Bildes ausmachen, folglich mit der Wirklichkeit nichts zu tun haben. Ding, Raum, Zeit, Bewegung, sie haben nur perspektivische Bedeutung. Die empirischen Naturwissenschaften, die alles auf Raum und Bewegung reduzieren, sind nur eine großartig durchgeführte Zeichenlehre”. (Nohl, 1912, p. 07)

da intuição são formas relacionais, “regulativos” do Eu, conduz o perspectivismo a uma posição ainda mais radical, uma vez que a projeção perspectivista do Eu, isenta de qualquer prerrogativa a-priori, pode jogar livremente com as categorias a sabor da interpretação³³⁶.

Não devemos perder de vista, entretanto, que na metafísica de Teichmüller “todos os caminhos levam ao Eu”, parafraseando o popular ditado romano. Mesmo a função capital desempenhada pelo tempo só é possível porque há uma instância de julgamento fora do tempo, frente à qual até mesmo o tempo é uma perspectiva, o Eu. É o Eu que perspectiva.

Por mais que as relações engendradas pelo Eu em sua atividade projetiva não passem de perspectivas, um mundo aparente, Teichmüller, para ser coerente com a natureza a-temporal do seu novo fundamento da metafísica, precisa instituir um *standard* de medida fora da própria perspectiva, um mundo verdadeiro, o Eu.

Resumindo o seu sistema, Teichmüller enfatiza que tanto o materialismo quanto o idealismo são ambos inadequados. Todas essas visões de mundo são perspectivas. Eles não conseguem ir além do mundo-imagem para a atividade a partir do qual ela surge. [...] Quando perguntamos de onde essa imagem vem, “então todo o mundo perspectivista dos fantasmas desaparece e nós voltamos para nós mesmos e acordamos de um sonho ansioso. Vemos, então, que ele é o nosso *self*, nossa essência substancial, que é mais conhecido e certo e infável, cuja imagem é vislumbrada no espelho de objetos”. Pois, como vimos, esta é a fonte do nosso conceito de substância, que, em seguida, usamos para objetos fora de nós mesmos. (Small, 2001, p. 46)³³⁷

Assim sendo, o perspectivismo de Teichmüller é fundamentalmente um perspectivismo do Eu. Considerado sob os termos da técnica perspectivista poder-se-ia dizer que o perspectivismo de Teichmüller dissolve o ponto de fuga e as linhas de fuga no ponto de vista. O Eu é o ponto de referência metafísico, substancial, a partir do qual se engendram as interpretações, logo, é ele quem responde pelas perspectivas, ou, dito

³³⁶ Neste ponto nossa posição é diametralmente oposta à de Marques (1993, p. 20), para quem: “A epistemologia do perspectivismo, pelo menos nalgumas das suas faces, não é compreensível sem a pressuposição de elementos fortemente neo-aprioristas de um tipo inédito [...]”.

³³⁷ *Tradução nossa*. No original: “Summarizing his system, Teichmüller emphasizes that materialism and idealism are both inadequate. All these Weltanschauungen are perspectival. They fail to get beyond the world-picture to the activity out of which it arises. [...] When we ask where this picture comes from, “then the whole perspectival world of ghosts vanishes and we come back to ourselves and wake up as from na anxious dream. We see then that it is our self, our substantial being, that is best known and certain and inexpressible, whose Picture we glimpsed in the mirror of objects”. For, as we saw, this is the source of our concept of substance, which we then use for objects outside ourselves”. (Small, 2001, p. 46).

inversamente, todas as perspectivas referem-se ao Eu, dependem do Eu, “são” o Eu (projetado).

O Eu, entretanto, não é uma perspectiva, ele é a matriz, o fundamento de todas as perspectivas, e só pode ser assim porque, não-perspectivista, ele é o que há de efetivamente verdadeiro, ideal e eterno. O Eu é ontologicamente superior em extensão e duração (para reiterar a referência ao espaço e ao tempo) às perspectivas. Mais ainda. Na metafísica de Teichmüller o Eu e as perspectivas protagonizam uma nova versão da antiga dicotomia entre mundo verdadeiro e aparente, ou seja, além de (re)instituir um “novo” fundamento metafísico, o perspectivismo de Teichmüller (re)estabelece uma “nova” estrutura dicotômica que correlaciona mundo verdadeiro e Eu, mundo aparente e perspectiva.

Embora a metafísica de Teichmüller patrocine significativamente o caráter regulativo da estrutura da experiência, para ser coerente com a natureza a-temporal do seu novo fundamento da metafísica, como vimos, ele conserva um *standard* de medida além das perspectivas, diferenciando-o substancialmente delas. O perspectivismo de Teichmüller, por ancorar-se num princípio metafísico aproxima-se muito mais, segundo pensamos, de um “relativismo travestido”, já que tudo é relativo ao Eu, mas sobre isso precisamos nos demorar um pouco mais.

Na seção intitulada *A reação de Nietzsche a Teichmüller (Nietzsche's Reaction to Teichmüller)*, Small (2001) chama a atenção para algumas divergências entre os filósofos, como a influência das leituras de Lange e Helmholtz, de quem Nietzsche p. ex. aprende, por meio de uma discussão científica sobre o sentido da visão, a inevitabilidade dos erros óticos no conhecimento³³⁸. O foco da divergência, contudo, diz respeito ao princípio capital da metafísica teichmülleriana, pois, como se pode antever “Nietzsche rejeita a afirmação de Teichmüller de que um Eu absoluto é o nosso caso paradigmático de ‘ser’”, sob a alegação de que “[...] a reificação do sujeito como ‘ser substancial’ de Teichmüller é injustificada” (Small, 2001, p. 49)³³⁹.

³³⁸ Cf.: KGW V/2, 535.

³³⁹ *Tradução nossa*. No original: “Nietzsche rejects Teichmüller’s claim that an absolute self is our paradigm case of “being” [...] that Teichmüller’s reification of the subject as ‘substancial being’ is unjustified”. (Small, 2001, p. 49)

No encaço dessa rejeição da metafísica teichmülleriana situa-se a compreensão do que é a perspectiva, o mundo projetado, o mundo aparente sob a ótica do perspectivismo de Nietzsche:

Finalmente, no final de sua carreira de escritor, Nietzsche dá um passo além na formulação de uma doutrina do perspectivismo universal: tudo tem uma perspectiva para todo o resto, e é nisso que consiste o ser das coisas. Isto é, o mundo como ele aparece a partir de um ponto de vista particular, o mundo da aparência da perspectiva, é o único. Quando isso acontece, Nietzsche usa a palavra *Perspektivismus* em apenas alguns lugares, e em nenhum deles faz referência a qualquer doutrina filosófica. (Small, 2001, pp. 47-48)³⁴⁰

Como sinaliza o comentador, Nietzsche leva o perspectivismo às últimas consequências ao estabelecer que o próprio “ser das coisas” é perspectivístico, o que significa, diferente de Teichmüller, que as perspectivas não são uma projeção aparente de uma instância verdadeira, mas uma aparência “sem fundo”, sem referência substancial (como o Eu). Fundamentalmente por isso o perspectivismo de Nietzsche não é uma simples forma de relativismo, pois com a morte de Deus e a vontade de poder a própria substancialidade do elemento relativo (o Eu, o Ser etc.) queda descaracterizada, posição que ainda tornaremos a discutir.

Em JGB/BM 10, escrito sob a influência de *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, Nietzsche ironicamente sintetiza a sua visão de filosofias como as de Teichmüller asseverando:

O afã e a sutileza, quase diria: a astúcia, com que em toda parte da Europa é hoje bordado o problema “do mundo real e do mundo aparente”, leva a pensar e a espreitar; e quem aqui nada ouve no fundo, a não ser “uma vontade de verdade”, certamente não goza da melhor audição. Em certos casos, raros e isolados, pode ser que intervenha uma tal vontade de verdade, algum ânimo excessivo e aventureiro, uma ambição metafísica de manter um posto perdido, que afinal preferirá sempre um punhado de “certeza” a toda uma carroça de belas possibilidades; talvez haja inclusive fanáticos puritanos da consciência, que prefiram um nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer. Mas isto é niilismo e sinal de uma alma em desespero, mortalmente cansada, por mais que pareçam valentes os gestos de tal virtude. Entre os pensadores mais fortes, mais vitais, ainda sedentos de vida, as coisa parecem ser diferentes: ao tomar partido contra a aparência e pronunciar já com altivez a palavra “perspectiva”, ao conceder ao próprio corpo tão pouco crédito quanto à evidência visual que diz “a

³⁴⁰ *Tradução nossa*. No original: “Finally, towards the end of his writing career, Nietzsche takes a further step in formulating a doctrine of universal perspectivism: everything has a perspective for everything else, and this is what the being of things consists in. That is, the world as it appears from a particular standpoint, the world of perspectival appearance, is the only one. As it happens, Nietzsche uses the word *Perspektivismus* in only a few places, and in none of these does it refer to any philosophical doctrine”. (Small, 2001, pp. 47-48)

terra está parada”, deixando assim escapar entre as mãos, com aparente bom humor, a sua posse mais segura (pois em que se acredita mais firmemente agora que no corpo?), quem sabe se no fundo não queremos reconquistar algo do velho patrimônio da fé de antigamente, talvez “a alma imortal”, talvez o “velho Deus”, em suma, ideias com as quais se podia viver melhor, de maneira mais vigorosa e serena, do que com as “ideias modernas”? Nisso há desconfiança frente às ideias modernas, há descrença de tudo o que foi construído ontem e hoje; há, talvez, mesclado com isso, um leve desgosto e desdém que não mais suporta o *bri-à-brac* de conceitos da mais diversa procedência, com que hoje o chamado positivismo se apresenta no mercado, uma náusea do gosto mais exigente face ao colorido de feira e aspecto andrajoso desses filosofastros da realidade, nos quais nada há de novo e autêntico exceto o colorido. Nisso me parece que devemos dar razão aos atuais cétricos anti-realistas e microscopistas do conhecimento: o instinto que os leva a se afastar da realidade moderna não está refutado – que nos interessam suas vias retrógradas e tortuosas! O essencial neles não é que desejem ir para trás, mas que desejem ir embora. Um pouco mais de força, impulso, ânimo, senso artístico: e desejariam ir para além – não para trás! (Nietzsche, 1999, p. 16)

Por trás da astúcia de ainda se discutir o problema do mundo real e do mundo aparente, como fizera Teichmüller e certos “filosofastros da realidade” como E. Dühring, Nietzsche ainda ouve ecoar a milenar “vontade de verdade” que milenarmente moveu a metafísica.

Além da ironia entre aspas na segunda linha sobre *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, segundo pensamos, a primeira descrição que Nietzsche estabelece no segundo parágrafo, de “algum ânimo excessivo e aventureiro, uma ambição metafísica de manter um posto perdido, que afinal preferirá sempre um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades”, pode ser lida como uma referência implícita a filósofos como Teichmüller, que com o seu novo fundamento metafísico tentou “manter um posto perdido”, preferindo um “punhado de certeza” a uma “carroça de belas possibilidades”; a certeza de um Eu à carroça de possibilidades de uma noção como p. ex. a vontade de poder.

Por mais valentes que pareçam tais empreendimentos, como o de Teichmüller, sob a ótica de Nietzsche, eles não passam de niilismo. A sequência do aforismo, de complexa elucidação, traz à tona justamente o que queremos diferenciar. Nietzsche explica que há uma diferença decisiva, uma vez que vital, entre pensadores como Teichmüller que “desejam ir embora” e “pensadores mais fortes, mais vitais, ainda sedentos de vida” como ele.

Na pena de Teichmüller, “perspectiva” soa como uma tomada de partido contra a aparência em nome de um “punhado de certeza”, uma posse segura, um velho patrimônio que se quer reconquistar, a alma imortal, o velho Deus, sem as aspas. Já na pena de Nietzsche, “perspectiva” não é uma simples investida contra a aparência que tem em mira a promoção do seu oposto, mas sim a denúncia radical de ambos.

Com “um pouco mais de força, impulso, ânimo”, “senso artístico”, “bom humor” pode-se resgatar a serenidade e o vigor do “velho Deus” e da “alma imortal”, sempre entre aspas, e então compreender que tanto o mundo aparente quanto o verdadeiro são igualmente perspectivas, que o ataque a um implica o ataque ao outro, ou como ele conclui em JGB/BM 34: “[...] se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o ‘mundo aparente’, bem, supondo que vocês pudessem fazê-lo – também da sua ‘verdade’ não restaria nada!” (Nietzsche, 1999, p. 40)³⁴¹.

Se com a revolução copernicana Kant deu o primeiro passo rumo à filosofia perspectivista desarticulando a verdade metafísica ao determinar que as condições de possibilidade da experiência são garantidas por estruturas a priori do sujeito, e à esteira dele Teichmüller deu o segundo ao propor que a própria estrutura a priori do sujeito não passa de uma perspectiva do Eu, Nietzsche, crítico radical do atomismo metafísico e da filosofia moderna subjetivamente centrada, leva o perspectivismo às últimas consequências, ao denunciar que não só a objetividade e as categorias do sujeito são perspectivistas, como o próprio sujeito e o Eu são meras ficções³⁴².

Com isso, Nietzsche não apenas radicaliza o argumento de Teichmüller, como avalia Schwenke (2013), mas vai além dele, pois se está de acordo que as categorias do sujeito não são a priori e transcendentais, e sim históricas e fisiológicas³⁴³, e aqui Teichmüller fica

³⁴¹ Neste sentido, complementa Kaulbach (1990, p. 225): “Er bedarf dazu keiner Anleihe beim Sein in der Gestalt einer “wahren Welt”. Die wahre Welt hat in der Geschichte der Befreiung des europäischen Menschen ihre Stellung als Ursprungsort absoluter Wahrheit verloren und ist als blosse Perspektive, als Fabel erkannt worden, die zudem in unserer Zeit keinen Wert für das Leben mehr hat”.

³⁴² Neste sentido, complemente Giacoia (2002, p. 25): “Nem como consciência formal, nem como substância pensante, pode-se *demonstrar* a unidade efetiva da subjetividade. Pelo contrário, a radicalização do criticismo poderia mesmo avaliar a convicção oposta, a saber, do caráter ilusório dessa unidade”.

³⁴³ Neste sentido esclarece Julião (2008, p. 163): “[...]os pré-juízos da razão, que Kant havia chamado de juízo sintético a priori, têm suas raízes na estrutura da linguagem e, se a identidade do sujeito falante, da qual havia forjado Kant a unidade da consciência transcendental em geral, e o EU constituinte do mundo, é igualmente uma ficção linguística. Portanto, o aparato categorial não pode seguir chamando-se transcendental no sentido kantiano.

definitivamente “para trás”, é porque entende que também o Eu é uma ilusão, uma “projeção” para usar o mesmo termo de Teichmüller (GD/CI, *Os quadro grandes erros*, 3):

O homem projetou para fora de si seus três “fatos internos”, os objetos de sua crença mais firme: a vontade, o espírito, o Eu. – Ele primeiramente extraiu o conceito Ser do conceito Eu, ele posicionou as “coisas” como seres segundo sua imagem, segundo seu conceito do Eu enquanto causa. O que há de espantoso no fato de ele sempre ter reencontrado posteriormente nas coisas aquilo que ele tinha inserido nelas? – A coisa mesma, dito uma vez mais, o conceito de coisa, é apenas um mero reflexo da crença no Eu enquanto causa... E mesmo ainda se átomo, meus senhores mecanicistas e físicos! Quanto erro, quanto de psicologia rudimentar ainda se mantém em seu átomo! – E isso para não falar absolutamente da “coisa em si”, do *horrendum pudendum* dos metafísicos! O erro de confundir o espírito enquanto causa com a realidade! E tomá-lo medida da realidade! E chamá-lo Deus! – (Nietzsche, 2006, p. 42)

Caudatários de uma “psicologia rudimentar”, filósofos como Teichmüller projetaram para fora de si certos “fatos internos” como o Eu, fazendo deles a causa das “coisas”. Nietzsche, todavia, denunciará que não só a projeção, como o próprio “Eu” que projeta é também uma projeção. Mais ainda. Nietzsche irá engendrar uma espécie de perspectivismo em que, e neste ponto ele se coloca radicalmente à contrapelo do pensar moderno, nem o sujeito (pensante, transcendental), nem o Eu (absoluto, perspectivista), e nem mesmo a vontade podem conduzir a uma unidade simples, a um fundamento que, por assim dizer, “sustente” a perspectiva:

Completa-se, dessa maneira, a dissolução daquela outra figura moderna da evidência: a filosofia subjetivamente centrada não pode mais subsistir nem no polo da representação, nem no polo da vontade. Em nenhum deles atingimos uma unidade simples; o “eu” se revelou como um abismo de problemas, em nenhuma parte se tem acesso ao real, à coisa mesma, nem pelo lado do objeto, nem pela via do sujeito; o “fato”, nu e puro jamais pode ser estabelecido. A consciência filosófica está irremediavelmente encerrada no círculo das interpretações. Com isso, esgotaram-se as formas tradicionais de acesso à “verdadeira realidade”. (Giacoia, 2002, p. 30)

A partir de Nietzsche a consciência filosófica passa a prescindir do fato. O perspectivismo de Nietzsche é um perspectivismo sem fato, sem unidade simples, sem coisa, tanto no âmbito da objetividade, já castigada por filosofias como a de Kant, quanto no âmbito da subjetividade, de cuja crítica radical ele mesmo se ocupou.

Kaulbach (1980) tem toda razão quando afirma que a filosofia de Nietzsche se constrói como um experimento “com e contra” o pensamento moderno, e não seríamos nós,

no atual estágio da *Nietzsche-Forschung*, a propor uma tese de pretensão ineditismo. Por certo que o perspectivismo de Nietzsche possui uma influência, uma história, e só pode ser bem compreendido no confronto com ela. Insígnia da vontade de poder, todavia, o perspectivismo em Nietzsche assume uma radicalidade tal que o diferencia substancialmente da tradição perspectivista, o que, em última instância, nos levaria a questionar se “perspectivismo” é um rótulo inadequado à filosofia de Nietzsche ou à dos outros pensadores assim designados, como Leibniz, Kant, Hegel e Teichmüller.

Além de explicar em boa medida o volume e o lugar das incidências das variações de “perspe[c][k]-” na obra de Nietzsche, especialmente se tivermos em conta o “ponto alto” da curva no índice de ocorrências que se delineia nos anos de 1884 e 1885, a leitura de *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) ainda deixa a trilha para Nietzsche desenvolver a sua versão radical do perspectivismo.

Nesses mesmos anos, vale lembrar, Nietzsche trabalhava exaustivamente em prol do desenvolvimento de sua noção capital de vontade de poder. Na verdade, o raciocínio deve ser feito de modo inverso: com, ou à esteira do desenvolvimento da noção de vontade de poder, Nietzsche passa a experimentar uma série de termos mais compatíveis à sua ideia de um fluxo inexorável de combinações de forças. Ocorre que, e esta é uma questão demasiado importante, a maioria dos termos correntes do “dicionário filosófico”, como a projeção (*Projection*) de Teichmüller, possui uma forte denotação substancial, referencial, “atômica”. Nietzsche, contudo, por sua rejeição do fato necessitava de termos “antiatômicos”, “antissubstanciais”. Por isso, além do emprego crítico e estratégico das aspas³⁴⁴, da investida nos termos da fisiologia e das ciências naturais, e mesmo da heroica iniciativa de poetar o seu pensamento em ZA, ele encontra em termos como “perspectivismo” uma interessante opção.

Embora Nietzsche já empregasse as variações de “perspe[c][k]-” desde a sua juventude, como vimos no inventário inicial, é só a partir da metade da década de 1880, com a redescoberta do termo pela leitura de Teichmüller, que ele passa a utilizá-lo de modo

³⁴⁴ Neste sentido, Cf.: BLONDEL, E. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 111-119.

mais técnico e específico, na tentativa de dar conta de expressar a dinâmica da vontade de poder.

Com alguma licença poética poder-se-ia dizer que se Nietzsche não conhecesse as variações de “perspe[c][k]-” ele as teria inventado. Na verdade, de algum modo ele o fez, pois não só os inúmeros termos, como muitas das analogias, metáforas, imagens, personagens etc. que Nietzsche emprega na década de 1880, como aquelas apontadas por Ibbeken (2008), são tentativas de designar, no embate com uma linguagem viciosamente substancial, o fluxo inexorável da vontade de poder³⁴⁵.

“Perspectivismo”, portanto, é um dos nomes da vontade de poder, é um dos “rótulos” mais aproximados para designar uma concepção que, à rigor, é indesignável. Quando Nietzsche o emprega, sobretudo no uso que consideramos direto e específico, ele tem em mente expressar justamente o elemento distintivo da vontade de poder, isto é, o fluxo incessante das configurações de forças, o “devir”, que prescinde e ultrapassa qualquer noção substancial, objetiva ou subjetiva. Com as variações de “perspe[c][k]-” Nietzsche almeja expressar o “contra-fato”, a “contra-idade”, com o perdão do exagero, o “contra-Eu”, o “contra-sujeito”, por isso, o seu perspectivismo difere exponencialmente dos anteriores, seja de Kant, Hegel ou mesmo Teichmüller.

Um último e precioso elemento pode ser depreendido desta seção se nos atentarmos ao terceiro procedimento da “prática de guerra” que Nietzsche reserva aos seus

³⁴⁵ Deleuze (1976, p. 32) faz notar a perspicácia de Nietzsche ao evitar determinados termos “especializantes” para falar do devir. Em sentido análogo, comenta Wotling (2011, p. 46): “Deve-se evitar absolutizar as noções de instinto ou de pulsão, o que acabaria por reduzi-las à condição de princípios em sentido estrito, noção que eles justamente permitem recusar: a psicologia, para Nietzsche, não é uma monadologia da vontade de poder”. Também contribui neste ponto Boredal (2005, p. 06): “Nietzsche, the anti-idealist, wants to describe the means of production of ‘Truth.’ However, he acutely realizes that his project is fraught with difficulties, because something as indispensable for his investigations as language has been formed under the projective shield of the umbrella; elementary metaphysics is repeated in our syntax and grammar. There is only one way out of this dilemma; it is not perfect, but there is (a priori) no other: one is compelled to use the language one has inherited, ignoring provisionally – in some act of deliberate forgetfulness – that that language in itself is permeated with truth-claims. There is no purely descriptive and value-free language in which to describe ‘Truth’; there is no language from nowhere. Hence, Nietzsche – as he engages in his attempts to answer his how, what, and why – must in his revolutionary project assert and confirm and validate and substantiate and justify whatever he says about ‘Truth’ as a human invention and construct. If Nietzsche wants to communicate to us that ‘there is no truth,’ he necessarily has to say it. More precisely, in order to make any philosophical claims, he has to engage the illocutionary component of language we call ‘assertion.’ Since we know of no language without illocutionary components, the only truly consistent alternative to talk about non-existent, ‘illusory’ Truth could only be (absurdly) not to talk about non-existent, ‘illusory’ Truth”.

interlocutores, como se lê: “[...] Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável” (Nietzsche, 2005, p. 32).

Pela lente de aumento da filosofia de Teichmüller, Nietzsche enxerga (outra) tentativa da filosofia do novecentos de recuperar o “posto perdido” da velha metafísica, uma vez que também o professor de filosofia de Dorpat conserva em seu sistema um elemento substancial, atômico, fundamento de todas as perspectivas. Ao fazer isso, porém, a exemplo dos outros expoentes da filosofia perspectivista que o precederam, como Leibniz, Kant e Hegel, para usar a metáfora de FW/GC 335, também Teichmüller assemelha-se a uma raposa que acreditando fugir da jaula acaba retornando para ela.

Se estamos certos ao dizer que o perspectivismo de Nietzsche é própria insígnia de uma filosofia antissubstancial, antiatômica, é preciso ter muito cuidado para, retomando os termos de JGB/BM 34, não acabar lançando “para trás” uma concepção que pretende ir “além”, pois, sobretudo, Nietzsche é o filósofo que “não quer ser confundido”³⁴⁶. Segundo pensamos, avaliando grande parte da literatura a qual tivemos acesso, o perspectivismo de Nietzsche é lançado para trás quando, de um algum modo, é vinculado ao “posto perdido” que ele logrou ultrapassar, seja o da velha metafísica ou o da moderna filosofia subjetivamente centrada. Nosso interesse com esse comentário não é retomar a discussão sobre o exato lugar ocupado pela filosofia de Nietzsche na (ou além da) história da metafísica, pois esse já é um ponto suficientemente disputado, e apenas faríamos reiterar algumas posições, especificamente aquela que afirma que a filosofia de Nietzsche não pertence à história ou ao acabamento da metafísica, mas sim que ela é a insígnia de sua superação.

A recorrência nesta seção a Teichmüller é estratégica, pois ela nos permite compreender fundamentalmente o que o perspectivismo de Nietzsche não é: insígnia da vontade de poder, o perspectivismo de Nietzsche não é/não pode ser uma noção provida de qualquer substancialidade, seja ele o Eu, o sujeito transcendental, a mônada etc. Justamente por prescindir de qualquer fundamento Nietzsche acredita, como se lê em FW/GC 354, que está a desenvolver o “verdadeiro perspectivismo”, um perspectivismo em que a relação, a

³⁴⁶ Cf. EH, *Por que escrevo livros tão bons*, 1.

afetação, o jogo, ou simplesmente a perspectiva é apenas o que (in)existe, numa dinâmica completamente flutuante.

Também por isso pensamos que o perspectivismo de Nietzsche, ainda que se constitua num experimento “com e contra” o pensamento moderno, não pode ser ligeiramente filiado a ele, pois isso seria pressupor que Nietzsche está operando no mesmo registro de sentido, com métodos, categorias e objetivos similares aos que operaram filósofos como Leibniz, Kant, Hegel e Fichte, quando, na verdade, o perspectivismo de Nietzsche inaugura uma nova modalidade de questionamento, um novo *modus cogitanti* como denominamos na seção dedicada à análise de FW/GC.

Mas, afinal, o que é o perspectivismo para Nietzsche?

CAPITULO III – O(S) PERSPECTIVISMO(S) DE NIETZSCHE

Desfechando a tese, neste capítulo nos propomos a examinar os principais textos em que o perspectivismo é tratado, municiando-nos para discutir o seu estatuto na obra de Nietzsche. Além dos pormenores que atualmente envolvem a interpretação do perspectivismo, nosso interesse é mostrar que essa noção capital do pensamento nietzscheano está intimamente relacionada ao modo como o próprio Nietzsche compreende a sua filosofia e quer ser (in)compreendido.

Seção 1 – Retribuir bem, retribuir mal.

A pergunta com que concluímos o último capítulo encerra uma estratégica contradição: “O que é o perspectivismo?”. Se seguirmos o procedimento usual da literatura especializada, seria esse o ensejo para investir numa melhor definição para o perspectivismo, suscitando pormenores, apontando filiações, contrastando hipóteses etc. Isso significaria, considerando apenas o acervo de obras sobre o perspectivismo da *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* pelo qual nos abalizamos até aqui, examinar e por ventura acrescentar uma hipótese à mais de uma centena de outras delas ali já disponíveis. A extensão do objeto de análise e mesmo a relevância desse trabalho não são, contudo, os problemas que mais nos preocupam. Antes e fundamentalmente incomoda-nos a desconfiança de que adotando tal procedimento estaríamos dando as costas à uma questão fundamental.

Nas inúmeras vezes em que nos referimos ao perspectivismo ao longo desta tese tivemos o cuidado de evitar qualquer definição ou mesmo denominação mais contundente sobre a sua natureza. Em virtude disso o designamos na maior parte das vezes como uma “noção”, o que, por certo, não é algo isento, mas ainda assim preferível à designação que tentamos a todo custo evitar, a “*Lehre*”, a doutrina, a teoria. Ainda na seção dedicada à caracterização prévia chamamos a atenção para os diferentes modos como os dicionários filosóficos definem o perspectivismo, e no inventário inicial sobre as variações de

“perspe[c][k]-” trouxemos à tona uma questão basilar sobre a existência efetiva de uma doutrina do perspectivismo na obra de Nietzsche, especulando ali: qual é o critério para se estabelecer, na filosofia de Nietzsche, a existência de tal doutrina? O volume de ocorrências? A incidência dos termos nas obras publicadas? Alguma espécie de afirmação contundente do próprio Nietzsche? A crítica especializada?

A análise quantitativa das ocorrências levou à conclusão prévia de que o perspectivismo era uma noção “frágil”, que não se poderia considerar como efetivamente desenvolvida em sua obra. Como explicamos, porém, apenas o número de ocorrências não seria suficiente para referendar uma tese interpretativa, de modo que deveríamos pô-la à prova a partir de uma análise mais acurada dos textos e contextos. A investigação das “pré-perspectivas” e das “per-spectivas” do perspectivismo demonstrou que desde o início de sua obra Nietzsche desenvolve uma série de iniciativas, avaliações e procedimentos, como p. ex. o jogo de óticas de GT/NT e a distância artística de FW/GC que poderiam ser rotulados como “perspectivistas”.

Isso, contudo, não refuta a conclusão prévia do inventário, pois o emprego de tais recursos não significa que Nietzsche efetivamente tenha desenvolvido ou quisesse desenvolver o que se possa considerar como uma doutrina do perspectivismo. A questão, portanto, é menos terminológica do que filosófica, pois não se trata de avaliar apenas pelo uso dos termos se Nietzsche logrou ou não, ou ao menos quis ou não desenvolver uma teoria do perspectivismo, até porque, numa obra assistemática como a dele apenas uma ocorrência direta e significativa poderia ser suficiente para referendar uma resposta afirmativa. Trata-se, isto sim, de discutir um problema ainda mais elementar, que diz respeito à própria possibilidade da filosofia nietzscheana erigir ou mesmo comportar tal doutrina, tal “ismo”.

Esse problema é particularmente delicado quando o assunto em vista é o perspectivismo. Referir-se a uma “doutrina”, com ou sem aspas, p. ex. do eterno retorno ou do além do homem, uma vez que o próprio Nietzsche ocasionalmente os designa como

tal³⁴⁷, seria uma iniciativa ainda menos problemática do que aplicar essa mesma designação ao perspectivismo, face àquilo que ele vem a anunciar.

Se como demonstrou a nossa investigação especialmente nas últimas seções, Nietzsche passa a fazer um uso mais direto e significativo das variações de “perspe[c][k]-” na tentativa de expressar a “indoutrinabilidade” dos processos engendrados no seio vontade de poder, não é um contrassenso esperar que ele constitua uma *Lehre*? Se o perspectivismo é a própria insígnia da “indoutrinável” vontade de poder, asseverar que ele mesmo constitui uma doutrina, ou, como se poderia dizer, uma “doutrina da anti-doutrina”, não seria uma *contradictio in adjecto*?

Neste ponto a pergunta final que deixamos em aberto no inventário, sobre a influência da crítica especializada na consolidação da compreensão do perspectivismo, adquire um novo significado. Isso porque, para além dos inúmeros “ismos” predicados a ele ao longo da história da *Nietzsche-Forschung*, tornou-se praticamente consensual o entendimento de que o perspectivismo corresponde à *teoria do conhecimento* de Nietzsche, como ratifica Cox (1999, p. 110):

[...] o termo [perspectivismo, RBDV] foi usado já em 1906 pelos editores da Vontade de poder para descrever a teoria do conhecimento de Nietzsche e, posteriormente, foi retomado por Vaihinger em 1911, por Heidegger em 1930, por Morgan em 1940, por Danto na década de 1960, e em quase todos os comentaristas europeus e anglo-americano desde então.³⁴⁸

Além do comentário de Cox (1999), o que praticamente nos desobriga de ter que apontar outros intérpretes que partilham do mesmo entendimento, é o fato de que a própria catalogação das bibliotecas especializadas, tomando como exemplo a *Herzogin Anna Amalia Bibliothek*, ao considerar as obras por seu “assunto”, vincula o perspectivismo à teoria do conhecimento³⁴⁹. Interessa-nos, todavia, destacar que a interpretação do

³⁴⁷ Cf. p. ex.: ZA, *Vorrede* 2-3 (KSA 4, 15): “Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist diess Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung untergehn. Was ist das Grösste, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der grossen Verachtung. Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend”.

³⁴⁸ *Tradução nossa*. No original: “[...] the term was used as early as 1906 by the editors of *The Will to Power* to describe the later Nietzsche's theory of knowledge; subsequently, it was taken up by Vaihinger in 1911, by Heidegger in the 1930s, by Morgan in the 1940s, by Danto in the 1960s, and by nearly every European and Anglo-American commentator since”. (Cox, 1999, p. 110)

³⁴⁹ A *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* inclui dentre os 369 títulos que tratam da *Erkenntnistheorie*, os 178 que tratam do *Perspektivismus*.

perspectivismo de maior divulgação no Brasil, a de Marques (2003), também coaduna com esse entendimento ao afirmar explicitamente que o perspectivismo equivale à “teoria nietzschiana do conhecimento” (Marques, 2003, p. 16).

Num título recente que segue essa mesma trilha, Hales e Welshon (2000, p. 07) apropriam-se de uma afirmação de *A virtude dadivosa* de ZA “Retribuímos mal a um professor, se continuamos apenas alunos” (Nietzsche, 2011, p. 75), para justificar a necessidade de, acreditando retribuir bem a Nietzsche, encontrar uma “voz contemporânea” (*contemporary voice*) para a sua filosofia, o que no caso deles significa, como diz o seu texto de apresentação, “oferecer uma abordagem analítica” ([...] *offer an analytic approach*) do perspectivismo.

A despeito de ser analítica ou não, será que o “approach” epistemológico que se vem patrocinando ainda na crítica atual não converte o perspectivismo em algo que lhe parece incompatível? Será realmente correto tratar o perspectivismo de Nietzsche como uma teoria do conhecimento, no sentido forte e amplo de algo “prescritivo”, uma “teoria que tem por objetivo buscar a origem, a natureza, o valor e os limites da faculdade de conhecer” (Japiassu & Marcondes, 2008, p. 122)?

Afirmar isso não seria fazer equivaler a filosofia de Nietzsche à de um Descartes ou Bacon, e, por conseguinte, postular que o seu perspectivismo pertence ao mesmo registro de sentido, à mesma “discussão”, logo com pressupostos, métodos e objetivos similares aos de correntes como o racionalismo ou o empirismo?

Na verdade, nosso problema nem é tanto discutir a possibilidade de uma teoria *do conhecimento* em Nietzsche, pois ainda que não ao modo de Descartes e Bacon, ou de forma “prescritiva”, por certo que Nietzsche tematiza várias questões relacionadas ao conhecimento, algo que, numa visão muito menos específica e ortodoxa até poderia ser relacionado a uma espécie de “teoria do conhecimento”. O que temos em foco, contudo, é a possibilidade da filosofia de Nietzsche erigir uma *teoria*, sobretudo se considerada como uma filosofia perspectivista *par excellence*.

Será que com o perspectivismo, que até o momento desta tese apresentava-se como uma das noções mais “flutuantes”³⁵⁰ da filosofia nietzscheana, ou, ainda mais, como a própria insígnia da flutuância dessa filosofia, da riqueza e pluralidade de suas nuances, Nietzsche quis realmente erguer uma doutrina, “conjunto de hipóteses sistematicamente organizadas que pretende, através de sua verificação, confirmação, ou correção, explicar uma realidade determinada” (Japiassu & Marcondes, 2008, p. 266; v. teoria)?

A contradição interna é a consequência irremediável do perspectivismo? Os leitores mais escrupulosos e mais atentos confrontam-se com um problema fundamental, ou seja, o conflito entre o esforço por elucidação e o respeito às nuances. Parece que só se pode dar uma solução ao enigma dos textos de Nietzsche ao lhes impor uma redução [...] Tomar esse partido é ser fiel o pensamento de Nietzsche? [...] As resistências que um pensamento da nuance opõe a qualquer esforço de decifração tornam a leitura uma provocação que Nietzsche tematiza com “a questão de inteligibilidade”. (Wotling, 2013, p. 32)

A despeito de qual seja o “ismo” atualmente em voga é o procedimento característico de “impor uma redução” à filosofia perspectivista de Nietzsche, a ponto de tratar o próprio perspectivismo como uma *Lehre*, o que nos interessa discutir, pois, esbarra-se aqui na questão elementar sobre a especificidade e os limites da interpretação de Nietzsche.

Afinal, quem pode decidir, nos termos da mesma afirmação de ZA recuperada por Hales e Welshon (2000), o que significa retribuir bem ou mal quando o professor (*Lehrer*) é Zarathustra? Não se deve esquecer que é o mesmo Zarathustra quem também ensina: “Mas este é o meu ensinamento (*Lehre*): quem um dia quiser aprender a voar, deve primeiramente aprender a ficar em pé, andar, correr, saltar, escalar e dançar: – não se aprende a voar voando!” (ZA, *Do espírito da gravidade*; Nietzsche, 2011, p. 186)³⁵¹.

³⁵⁰ No sentido estabelecido por Stegmaier (1992, p. 190): “Der Flutuanz-Gedanke antwortet nach der einen Seite auf den metaphysischen Gedanken der Substanz, den Gedanken einer unbedingt selbständigen Einheit in allen Veränderungen und all dieser Veränderungen. Er antwortet nach der anderen Seite auf den wissenschaftlichen Entwicklungsgedanken, indem er vom kritischen Begriff des Lebens aus die selbständige Einheit im Fluß ihrer Lebensbedingungen denkt, dem Fluß, durch den ihre Selbständigkeit immer neu angefochten und zugleich auf immer neue Weise ermöglicht wird”.

³⁵¹ Neste sentido vale ainda acrescentar o comentário de Nietzsche em EH, Prólogo 4: “Aí não fala um fanático, aí não se “prega”, aí não se exige fê: é de uma infinita plenitude de luz e profundidade de felicidade que vêm gota por gota, palavra por palavra – uma delicada lentidão é a cadência dessas falas. Tais coisas alcançam apenas os mais seletos; ser ouvinte é aqui um privilégio sem igual; não é dado a todos ter ouvidos para Zarathustra”. (Nietzsche, 2005, p. 19)

Em pé, antes de voar, entendemos que a grande variedade de hipóteses que se somam sobre o perspectivismo de Nietzsche, apenas para rapidamente citar algumas recentes: – “Realismo da mínima correspondência” (Clark, 1990); “Coerentismo interno pluralista” (Anderson, 1998); “Naturalismo antifundacionista” (Cox, 1999); “Ontologia anti-realista” (Hales; Welshon, 2000) – são os próprios incídios de que o pensamento de Nietzsche, perspectivista que é, caracteristicamente resiste às tentativas de redução e teorização. Isso não significa que as hipóteses apresentadas, nem que as muitas outras hoje em dia existentes sejam descabidas. Pelo contrário, elas são extremamente proficuas para a compreensão pormenorizada das influências e inclinações do pensamento de Nietzsche.

O que se coloca em questão, entretanto, o “andar antes de voar”, é o estatuto desses “ismos”, decorrente do seu usual *modus operandi*. Qualquer “approach” sobre a filosofia de Nietzsche deve considerar a especificidade do texto e do contexto que a circunscrevem, sob o risco de enveredar numa direção que, em última instância, até mesmo contradiga o modo de pensar do filósofo. Neste sentido, o perspectivismo constitui um caso exponencialmente problemático e suscita um “problema fundamental” de interpretação, como designa Wotling (2013).

Como interpretar o perspectivismo, insígnia do caráter plural e indoutrinável da filosofia da vontade de poder, sem reduzi-lo a algumas categorias, rechaçando assim a pluralidade e “indoutrinabilidade” que o caracterizam? Dito de outro modo, como manter a perspectividade do perspectivismo ao interpretá-lo?

Essas questões nos colocam diante do problema da compreensibilidade (*Verständlichkeit*) do pensamento de Nietzsche, pois, em última instância, o que está em jogo aqui é se Nietzsche pode (e quer) ser compreendido: “Quem se admira diante do fato de que nós, espíritos livres, não sejamos exatamente os mais comunicativos” (JGB/BM 44).

Não se retribui melhor a Nietzsche correspondendo e preservando a complexidade de seu pensamento, suas “nuances”, ao invés de reduzi-las a sentidos unívocos como exigem a formulação de teorias? Estamos de acordo com Wotling (2013, p. 48): de que “[...] é vão pretender trazer uma solução importando para os textos uma teoria que lhes é alheia”, e por pensar assim entendemos que a discussão sobre a possibilidade de uma

doutrina “sobre” e “do” perspectivismo precede a discussão sobre suas possíveis “relações” e “pormenores”, que é como estamos entendendo os “ismos” predicados a ele.

Assim, nosso objetivo nas próximas seções não é buscar um critério para avaliar ou opinar sobre qual seria o melhor dos “ismos” atualmente em voga na discussão sobre o perspectivismo, nem de formular um “ismo” próprio para lançá-lo ao debate. Tampouco trata-se de explorar questões que, embora acredite-se assolar a interpretação do perspectivismo, na verdade assolam a sua interpretação enquanto teoria do conhecimento, ou como uma postura correspondencialista como é o caso do problema da auto-referência³⁵².

³⁵² Nessa direção, questiona Grimm (1977, p. 26): “Nietzsche tells us again and again that there is no truth. But by claiming that there is no truth, is he not in fact offering us another truth? Is he not claiming, in effect, that the statement ‘there is no truth’ is a true statement? And, if so, is this not a flagrant self-contradiction?”. Bornedal (2005, p. 05) já antecipa uma resolução ao problema: “Ever since the beginning of Nietzsche-reception, his interrogation of knowledge and ‘truth’ has by various commentators been regarded as self-defeating, and throughout the 20th century we have seen the following purportedly devastating objection been leveled at Nietzsche: ‘If Nietzsche says there is no truth (and either one of two possible conclusions follows), (i) then this is also not true, or (ii) then Nietzsche is contradicting himself since he asserts as true that there is no truth.’ Today, the objection is usually introduced as ‘the problem of self-reference.’ (The often repeated objection has even filtered down as layman’s knowledge; when the conversation falls upon Nietzsche, one can be sure that at some point somebody eventually delivers the fatal coup de grâce: ‘... but if Nietzsche says that there is no truth, then this is also not true!’ Checkmate!) [...] However, it is only when ‘truth’ is regarded as unconditioned (and this is exactly the premise in question) that Nietzsche’s research-strategy can be seen as absurd, paradoxical, and self-defeating. Under that traditional perspective, the truth Nietzsche produces on ‘Truth,’ is also ‘Truth,’ and he has done no more than confirming the absolute hegemony of ‘Truth’ (with a capital T). Under that traditional perspective, ‘Truth’ is like an umbrella that encompasses all philosophical, even all human, discourse; to think about this umbrella, one is preconditioned to do under the umbrella; thus, the project is in the last analysis futile. On that traditional approach, ‘Truth’ is like a protective shield protecting philosophy against all kinds of ills, and it is therefore an assault against this metaphysical sanctuary when Nietzsche has the audacity to, so to speak, climb up on top of the umbrella, and begin describing it.”. Nossa posição coaduna com a de Bossart (1994, p. 207): “Isn’t it the case that here we encounter a self-referential proposition that bears all the marks of self-contradiction? This would, of course, validate Husserl’s claim that scepticism, understood as the denial of apodictic knowledge, contradicts itself, as well as Derrida’s charge that one cannot escape the discourse of philosophy. The claim that perspectivism refutes itself is flawed on a number of counts. First, as Kant points out, the principle of contradiction is at best a negative criterion of truth; hence from it alone nothing positive can follow. Yet it is just such a positive conclusion that the opponents of perspectivism seek to draw; they want to conclude that because the proposition that denies any absolute epistemological principle contradicts itself, there must in fact be such a principle. But, as we have seen in the case of Husserl, no positive principle is immediately forthcoming. Nor does the sceptic/perspectivist have any obligation to provide replacements for the suppositions he has put in doubt, as Hume makes clear in his discussion of personal identity. To require the sceptic/perspectivist to replace what has been put in question with a new apodictic truth is to ask him to play a game whose invitation he has already declined”. Se não há fatos, apenas interpretações, as próprias interpretações não podem ser um fato, afinal, não podem haver fatos, apenas interpretações. É contraditório, portanto, estabelecer como fato que “tudo é interpretação”, perspectiva, pois se assim fosse a interpretação seria um fato, logo o perspectivismo negaria seu próprio fundamento, de não haver fatos, já que a afirmação de que não existem fatos já estabelecerá um.

Nosso interesse é avaliar a possibilidade de se atribuir um “ismo” ao perspectivismo tendo em vista o modo como Nietzsche passa a entender, com o próprio perspectivismo, o caráter geral do mundo decorrente da vontade de poder. Dito de outro modo, nossa tentativa é avaliar a possibilidade do perspectivismo constituir uma *Lehre* tendo em vista o que ele mesmo vem a dizer, ou, o que para nós parece mais adequado, a “contra-dizer”.

Atentos ao procedimento de isolamento e contextualização de Stegmaier (2012)³⁵³, pensamos poder encontrar nos textos FW/GC 354, JGB/BM 34 e GM III, 12, e também no apontamento 7 [60] (KSA 12, 213) o eixo norteador da resposta que procuramos. A escolha desses textos deve-se à tentativa de nos orientar em primeiro plano apenas pelos textos em que Nietzsche emprega as variações diretas e específicas de “perspe[c][k]-”, que como esclarecemos desde o início temos lido como indícios ou “sintomas” de seu pensamento. Num segundo plano, porém, temos outros textos em mente, como FW/GC 374 e todo o primeiro capítulo de JGB/BM onde se condensam as grandes temáticas de interesse à nossa discussão.

Antes de enveredar na análise específica dos textos, porém, gostaríamos de rapidamente destacar dois importantes elementos que o inventário geral das variações de “perspe[c][k]-” nos permitiu perceber. O primeiro diz respeito à própria divisão que sugerimos entre usos diretos e significativos e indiretos e não-significativos. Examinando cada uma das quase cento e oitenta ocorrências encontradas, fica claro que, na maior parte das vezes, Nietzsche não emprega as variações de “perspe[c][k]-” com um sentido específico ou direto, tendo como critério os seus textos mais significativos, e mesmo as definições mais usuais do perspectivismo, como as apresentadas na caracterização prévia. Ou seja, por mais (ou menos) que Nietzsche tenha escrito sobre o perspectivismo, o que ele escreve não chega a constituir uma base sólida para erigir uma doutrina.

Em segundo lugar, e isto é algo extremamente significativo, embora tenhamos nos esforçado por tecer uma linha de continuidade entre os diferentes períodos e sua relação

³⁵³ Cf. Stegmaier (2013, p. 12): “Nietzsches Isolierung und Kontextualisierung von Aphorismen in Aphorismen-Büchern nimmt so das bewährte Verfahren der alltäglichen Orientierung auf. Man orientiert sich an Aphorismen seiner Philosophie wie an Anhaltspunkt der alltäglichen Orientierung: sie stehen allein, aber man verlässt sich nicht allein auf sie, sie sind nie völlig verständlich, sie lehren nichts Allgemeingültiges, sondern orientieren jeden auf seine Weise, je nachdem, welche Bezüge er unter seinen Gesichtspunkten herstellt”.

com o perspectivismo, não há nas ocorrências um consenso ou, ao menos, um eixo de articulação que claramente conecte as afirmações de Nietzsche sobre as variações de “perspe[c][k]-”. Essa afirmação pode ser verificada apenas comparando três trechos de uma mesma obra em que Nietzsche faz uso delas, evitando assim objeções de ordem metodológica, por equacionar textos de diferentes períodos, publicados ou não etc.

Considere-se três aforismos de JGB/BM: i) “A enorme expectativa quanto ao amor sexual, e a vergonha dessa expectativa, estragam de antemão todas as perspectivas (*Perspektiven*) para a mulher” (JGB/BM 114); ii) “O Diabo tem as mais amplas perspectivas (*Perspektiven*) sobre Deus, motivo pelo qual se mantém afastado dele. O Diabo: o mais velho amigo do conhecimento” (JGB/BM 129); iii) “O quanto de perigoso para a comunidade, para a igualdade, existe numa opinião, num estado ou afeto, numa vontade, num dom, passa a constituir a perspectiva (*Perspektive*) moral: o temor é aqui novamente o pai da moral” (JGB/BM 201).

Como se pode notar, apesar de pertencerem à mesma obra, período e de serem publicados, não há nesses aforismos um entendimento comum do que seja perspectiva/perspectivismo. Em cada um dos usos, “perspectiva” significa e remete a algo distinto, no primeiro caso a relações de gênero, no segundo a religião e no terceiro à moral. Vale destacar que essa divergência de significados “desampara”, para dizer pouco, sobretudo aquela corrente interpretação que entende o perspectivismo como uma teoria do conhecimento, afinal Nietzsche emprega as variações de “perspe[c][k]-” com sentidos e em contextos totalmente diferentes, que de modo algum podem ser reduzidos apenas a teoria do conhecimento.

A profusão e inespecificidade no que diz respeito ao uso geral das variações de “perspe[c][k]-”, portanto, constituem as duas primeiras objeções à possibilidade de se ergir uma teoria do e sobre o perspectivismo. Cabe, porém, examiná-la de modo detalhado nos textos específicos.

1.1 A alternância de vista

Como revelaram as seções sobre as pré-perspectivas e as per-spectivas do perspectivismo, desde o início de sua obra Nietzsche vem lançando mão de uma série de procedimentos que se podem designar como “perspectivistas”. Tal como alguém que alterna dietas, Nietzsche experimenta diversos “estilos de vida”, alargando o uso que Brusotti (1997a) faz dessa expressão, em busca de uma modalidade de pensamento cada vez mais aprimorada para fazer frente à tradição metafísica. O jogo de óticas de GT/NT, a crítica extramoral da verdade de WL/VM, a distância artística dos primeiros livros de FW/GC etc. são exemplos desse itinerário de experimentos, que até onde havíamos avançado, o início da década de 1880, culminou na “paixão alegre do conhecimento” de FW/GC I-IV.

Em FW/GC I-IV (considerando que é no livro III que a morte de Deus é anunciada), Nietzsche já havia logrado rechaçar a seriedade da paixão do conhecimento em prol de uma “paixão alegre”, apoderando-se da “distância artística” que lhe possibilitava “pairar acima das coisas” sem ser tragado por elas. Como bem destaca Chaves (2006, p. 281), todavia: “[...] a “distância artística” também nos ensina a olhar para nós mesmos, a partir de uma distância, que não se confunde mais com o olhar sobranceiro, do alto, próprio daquele que escala montanhas para se apossar do sublime [...] a uma distância não de cima, mas de baixo!”.

Embora a discussão de Chaves (2006) tenha em vista uma comparação entre FW/GC e os textos sobretudo do período de juventude, a possibilidade de alternância de vista entre o “de cima” e o “de baixo” da distância artística que ele traz à tona pode ser rearticulada para pensar o próprio programa das duas partes de FW/GC, I-IV e V, e no encaixe delas a transição do período intermediário ao maduro da obra de Nietzsche.

Enquanto os últimos aforismos de FW/GC IV (1882), no limiar entre o período intermediário e maduro narram o declínio de Zarathustra e a “Incipit Tragoedia”, o aforismo que inaugura FW/GC V (1887), como vimos, se situa no momento posterior ao do “maior acontecimento recente”, a morte de Deus. Dando vida à própria analogia de MO/A 573 (“A serpente que não pode mudar de pele perece”), Nietzsche novamente “troca de pele” no entremeio das duas partes da obra, apoderando-se de uma radical possibilidade.

Além do olhar distante da perspectiva de pássaro de FW/GC I-IV, após declinar e convalescer das experiências radicais da morte de Deus e da vontade de poder, o filósofo torna-se apto agora para a alternância do olhar, para examinar a si e ao mundo “de baixo”, “de dentro”, isto é, da perspectiva da vontade de poder, já que “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (Nietzsche, 1992, p. 40).

O “olhar de baixo” marca assim um aprofundamento, uma ampliação, uma potencialização do olhar “sobranceiro” dos livros iniciais de FW/GC, que permite a Nietzsche rearticular a distância artística da paixão alegre do conhecimento em prol de um exame renovado e ainda mais radical das questões que ocupavam a sua filosofia. É sob esse novo ponto de vista, sob essa nova perspectiva, que o filósofo redige FW/GC V, e aqui pode-se incluir também JGB/BM e GM.

Na verdade, mais do que uma “nova perspectiva”, “de cima”, “de baixo”, “de pássaro” etc., o que permite à filosofia madura de Nietzsche radicalizar seus propósitos é a possibilidade de empregar a alternância de vista como modalidade de pensamento, por isso insistimos na premissa de que somente no período de maturidade “perspectivismo” torna-se um rótulo possível e adequado à filosofia nietzscheana.

A análise etimológica de “perspectivismo”, “perspectiva”, “perspectivístico”, cuja exposição guardamos estrategicamente para este momento, pode nos ajudar a compreender melhor o que está em jogo nessa nova possibilidade decorrente da vontade de poder. Etimologicamente³⁵⁴ “perspectivismo”, “perspectiva”, “perspectivístico” são palavras

³⁵⁴ Cf. p. ex.: ALMEIDA, R. C. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Brasília, ed. do autor, 1980. CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982. GUÉRIOS, R. F. M. *Dicionário de etimologias da língua portuguesa*. São Paulo, Nacional; [Curitiba] Univ. Fed. Paraná, 1979. HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 1.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM. Como detalhe Casa Nova (2001, p. 37): “O termo perspectiva deriva-se diretamente do latim *perspicere* e diz literalmente o mesmo que “atravessar com o olhar”. Ele parece apontar assim de imediato para a presença de alguém que considera um certo estado de coisas em específico. À medida que não nos deparamos contudo com as determinações ontológicas de nenhum indivíduo e não estamos tampouco em condições de fixar nenhum estado de coisas para além de toda perspectiva, o acontecimento de uma tal consideração carece necessariamente de um esclarecimento ulterior. No interior de uma perspectiva não se transpassa com o olhar um determinado estado de coisas dado, mas surge sim primordialmente a possibilidade tanto do olhar quanto do estabelecimento efetivo de um estado de coisas. A perspectiva viabiliza originariamente o despontar da visão e propicia ao mesmo tempo a constituição do visto, uma vez que se atém à multiplicidade primeiramente amorfa como um catalizador e provoca então o aparecimento de uma unidade vital singular”.

compostas pelo radical “*spek*”, ver, e pela preposição “*per*”, através, e significam amplamente “ver através”. “Ver através” é ver por um meio, um *médium* determinante do próprio modo de ver. Além de “ver”, “*spek*” significa também observar, contemplar, olhar com atenção, e compõe palavras como aspecto, espectro, espectador, especulador.

“*Spek*” compõem ainda algumas outras palavras como circunspeção, o “olhar em torno”, introspeção, o “olhar para dentro” e, uma particularmente empregada por Nietzsche, a suspeição ou suspeita, que significa “olhar de baixo para cima”. Não deve passar despercebido que a “suspeita no olhar” é aquilo que, no primeiro aforismo de FW/GC V, caracteriza aqueles poucos convalescidos, dentre os quais se inclui o próprio Nietzsche, cujo olhar é forte e refinado o bastante para, tendo às costas a morte de Deus, ser capaz de ver novamente o “mar aberto” (FW/GC 343).

Como se pode perceber a raiz “*spek*” de perspectiva e perspectivismo engloba um sem número de nuances relacionadas ao universo da ótica, da visão, que se estende de “olhar com atenção” e “ver através” até “olhar de baixo para cima”, suspeitar. Com a prescrição do fundamento pela morte de Deus e a “facticidade flutuante” da vontade de poder, a filosofia madura de Nietzsche não apenas angaria uma perspectiva a mais, uma nova nuance ou dimensão para o olhar. No período maduro a filosofia de Nietzsche conjuga a perspectiva, passa efetivamente a perspectivar, dando vazão a um complexo experimento de alternância e contraste de pontos de vista, de perspectivas, *perspectivismo*.

Num plano (*Plane*) esboçado em 1887, registrado no apontamento 9 [8] (KSA 12, 342) Nietzsche sinaliza algumas das mudanças fundamentais de sua filosofia, dentre as quais se inclui a da teoria do conhecimento para a “doutrina perspectivística dos afetos” (*Perspektiven-Lehre der Affekte*):

No lugar dos valores morais, somente valores naturais. Naturalização da moral.
No lugar da “sociologia”, uma *doutrina das formações de domínio*
No lugar da “teoria do conhecimento” uma *doutrina perspectivista dos afetos* (da qual forma parte de uma hierarquia dos afetos).
os afetos transfigurados; sua ordem superior, sua “espiritualidade”.
No lugar da metafísica e da religião, a doutrina do eterno retorno (como meio de criação e seleção)³⁵⁵.

³⁵⁵ Tradução nossa. No original:

“An Stelle der moralischen *Werthe* lauter naturalistische *Werthe*. Vernatürlichung der Moral.

An Stelle der “Sociologie” eine *Lehre von den Herrschaftsgebilden*

An Stelle der “Erkenntnißtheorie“ eine *Perspektiven-Lehre der Affekte* (wozu eine Hierarchie der Affekte gehört).

Fogel (2002, p. 91 ss.) desenvolve uma ampla argumentação para dar conta de explicar essa mudança, destacando que romper com a teoria do conhecimento significa recusar: i) a separação e oposição alma e corpo (homem e mundo, ativo e passivo, vivo e morto, sujeito e objeto); ii) a pressuposição de que a realidade, *toda* realidade possível, já se faz e precisa se fazer como ou a partir da estrutura sujeito “versus” objeto; iii) a realização do ideal moderno de verdade, que faz cumprir a *certeza* como critério de verdade, como *medida* de realidade; iv) a doutrina do método ou do caminho do prévio asseguramento e controle do conhecimento, da verdade e do real.

Decorre disso que:

Uma “doutrina perspectivista dos afetos” é uma doutrina que articula uma compreensão de realidade, da dinâmica de realização de realidade, enquanto e como perspectiva-afeto ou afeto-perspectiva. Trata-se de uma doutrina do real enquanto e como movimento de experiência ou a compreensão de realização de realidade como sendo o mesmo que realização/concretização de experiência. (Fogel, 2002, p. 97)

O que o comentador está denominando como “dinâmica de realização de realidade enquanto e como perspectiva-afeto ou afeto-perspectiva” é precisamente o que temos em mente quando nos referimos à nova situação “flutuante” desencadeada pela morte de Deus e a vontade de poder, que engendra e compatibiliza o perspectivismo.

A filosofia madura é o momento em que Nietzsche efetivamente apodera-se da compreensão dessa aparência sem fundo e do perspectivismo coalescente à ela, engendrando uma crítica ainda mais radical à tradição filosófica, não mais tomada sob a prerrogativa de qualquer ideal de verdade, seja da correspondência, da adequação ou da certeza, mas somente da pura e insólita aparência. Como insinuamos ainda na introdução, com a objeção da facticidade pela vontade de poder, Nietzsche acaba por desencadear uma situação totalmente atípica na tradição filosófica, pois (des)estabelece uma “aparência sem fundo”, sem “outro”.

Uma vez que a própria realidade se perfaz e esvai na dinâmica da afetação, “spek”, cuja acepção em sentido amplo remete a uma espécie de “*Flüchtigkeit* da visão”, revela-se

die transfigurirten Affekte: deren höhere Ordnung, deren “Geistigkeit”.

An Stelle von Metaphysik und Religion die ewige Wiederkunftslehre (diese als Mittel der Züchtung und Auswahl)”. (KSA 12, 342).

o oposto da doutrina, da redução e fixação do sentido, pois quer justamente (contra)dizer o caráter “indoutrinável” e “impronunciável” da vontade de poder, da vida na aparência. A alternância de vista engendra, portanto, um novo modo de pensamento, de interpretação, que preserva a pluralidade e a complexidade do caráter geral do mundo da vontade de poder, sem reduzi-lo a determinadas categorias.

“O perspectivismo é somente uma forma complexa da especificidade”. (KSA 13, 373)³⁵⁶, que, pelo que foi dito até agora não erige, nem permite erigir nenhuma doutrina, sob o risco de descaracterizar-se como tal. Isso, contudo, precisa ser melhor investigado.

Seção 2 - A anti-doutrina do perspectivismo

A comparação entre a etimologia das duas palavras em questão, “Perspektivismus” e “Lehre”, nos permite problematizar melhor a diferença que temos em mente:

Ato da mais elevada das faculdades do espírito para conhecer o inteligível. A raiz *the* indica um conhecimento voluntário e constante. É encontrada nos verbos *theomai*, contemplar e *theorô*, com o mesmo sentido; nos adjetivos *theoretikós*, intelectual, e *theoretós*, contemplável; nos substantivos *théatron*, espetáculo, teatro, e *theórema*, espetáculo, objeto de estudo. *Theoria* só adquire sentido filosófico com Platão, que quase não utiliza o termo: algumas vezes, principalmente na *República* (VI, 486; VII, 517d), em competição com *nóiesis*, que tem o mesmo sentido. Ganha grande importância com Aristóteles, que faz da teoria a contemplação dos Princípios primeiros, pela parte epistemônica da alma. É também pela teoria que o homem de Estado obtém a ciência política. Encontramos também o termo em *Metafísica*, onde se lembra que a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas é teórica. Plotino escreveu um tratado *Da natureza da contemplação do Uno* onde mostra que todas as ações tendem à contemplação. (Gobry, 2007, p. 144)

Assim como “*spek*”, em sua etimologia o termo “*theoria*” está intimamente relacionado com a ideia da visão, do ver, do tomar sob a vista. O que afasta, e no limite pode-se dizer até mesmo opõe esses termos, contudo, é a concepção do modo de ver e daquilo que é visto que lhes caracteriza, como assinala a investigação da etimologia estabelecida por Heidegger (2002, p. 45):

³⁵⁶ Tradução nossa. No original: “Der Perspektivismus ist nur eine komplexe Form der Spezifität”. (KSA 13, 373).

O termo ‘teoria’ provém do verbo grego *theoreîn*. O substantivo correspondente é *theoria*. O verbo *theoreîn* nasceu da composição de dois étimos *Théa* e *horáo*. *Théa* (veja-se teatro) diz a fisionomia, o perfil em que alguma coisa é e se mostra, a visão que é e oferece. Platão chama esse perfil, em que o vigente mostra o que ele é, de *eídōs*. Ter visto, *eidénai*, o perfil, é saber. O segundo étimo em *theoreîn*, o *horáo*, significa: ver alguma coisa, tomá-la sob os olhos, percebê-la com a vista. Assim resulta que *theoreîn* é *Théa* e *horáo*: visualizar a fisionomia em que aparece o vigente, vê-lo e por esta visão ficar sendo com ele.

Enquanto o “*spek*” diz o ver sob diferentes formas, a própria “*Flüchtigkeit* da visão”, o que dá ensejo à nossa compreensão do perspectivismo como processo incessante de alternância e contraste de pontos de vista, “*theoria*” abriga a ideia de pela visão “ficar sendo” com o perfil em que “a coisa é e se mostra”, o que implica admitir, em primeiro lugar, que “a coisa” “é”, e, em segundo lugar, que pela visão é possível “ficar sendo” com a coisa que é, o que a despeito dos pormenores da terminologia heideggeriana pode ser entendido como a possibilidade de estabelecer um ponto de vista “rígido”, “factível”, “unívoco” sobre a coisa.

Contra essas prerrogativas, todavia, para não recorrer novamente à discussão sobre a morte de Deus e a vontade de poder, vale trazer à tona a analogia de Nietzsche ao assumir a voz de Heráclito em PhG/FT:

Não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, e não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme em alguma parte no mar do vir-a-ser e do perecer. Usais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida; mas nem mesmo o rio em que entraís pela segunda vez é o mesmo que da primeira vez. (Nietzsche, 1995, p. 18)

A analogia que nos apresenta a citação não poderia ser mais oportuna: embora tanto “*spek*” quanto “*theroia*” digam o “ver”, há uma diferença substancial em seu alcance. Desde a transição do período intermediário para o maduro na filosofia de Nietzsche, a distância, a amplitude da visão é um dos principais critérios para se distinguir entre a “estreiteza da interpretação” (JGB/BM 32), a “perspectiva de rã” (JGB/BM 2)³⁵⁷, e o “refinamento do olhar e da medida” (JGB/BM 32) das “almas viris muitos tensas e profundas” (KSA 11, 544)³⁵⁸. Aqueles que veem “terra firme”, fatos, onde só há devir, e usam nomes para designá-los sofrem do prejuízo da “vista curta” (*kurzen Blick*).

³⁵⁷ Neste sentido cf. p. ex.: KSA 12, 157 e KSA 12, 321. Viesenteiner (2013) reflete sobre esses modos de ver à luz do tema da compreensibilidade.

³⁵⁸ Tradução nossa. No original: “[...] gespannten und tiefen Mannseelen”. (KSA 11, 544)

“Ficar sendo com a coisa”, como prevê o entendimento de teoria explorado por Heidegger é conceber que as coisas possuam uma “duração rígida”, e que por isso elas sejam “teorizáveis”. Como ainda associa sua etimologia, teoria é um modo de *contemplatio*³⁵⁹ de uma posição estável, perfilada. Interessante notar que também a raiz *spek* de perspectivismo pode ser traduzida como contemplação, porém, no caso do perspectivismo contempla-se a partir da posição (*Stellung*) variante daquilo que igualmente variante se pode ver, excluída a possibilidade de pela visão “ficar sendo” e de que o perfil, aqui entendido como configuração transitória de forças, mostre o que “a coisa é”.

Embora num primeiro momento a etimologia de perspectivismo e teoria remetam a um universo em comum, a análise mais acurada de seus pormenores aponta para uma significativa diferença entre elas. Novamente recorrendo aos termos de Heidegger (2002), admitir que “a coisa” “é”, e que pela visão é possível “ficar sendo” com ela é “fixar” e “equalizar” aquilo que sob a ótica da vontade de poder é entendido como um vir-a-ser polissêmico.

Em poucas palavras, para constituir-se como tal a *Lehre* necessita negar a perspectividade, o vir-a-ser da vontade de poder. Essa negação, porém, é precisamente aquilo que no prefácio de JGB/BM Nietzsche considera ser “pôr a verdade de ponta-cabeça”, característica dos grandes sistemas da metafísica ocidental. Negando a negação da *Lehre*, por sua vez, o perspectivismo espera poder reposicionar a “verdade” sobre seus pés, mostrando que “Todo sentido é vontade de poder (todos os sentidos relacionais podem reduzir-se a ela)” (KSA 12, 97)³⁶⁰.

A comparação exposta reitera, portanto, a conclusão inicial, que faz do perspectivismo a própria anti-doutrina (*anti-Lehre*). Apenas a etimologia, contudo, não é um recurso suficiente para respaldar tal conclusão. Faz-se então a ocasião de avançar a uma análise pontual dos textos que nos propomos a investigar, na tentativa de verificar se eles confirmam ou não isso.

³⁵⁹ “Estado del espíritu que se absorbe en el objeto de su pensamiento hasta el punto de olvidar las demás cosas y su propia individualidad” (Lalande, 1966, p. 185)

³⁶⁰ *Tradução nossa*. No original: “Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihn auflösen)”. (KSA 12, 97)

2.1 Não há fatos, somente interpretações

O conjunto de apontamentos classificados pelo número 7 na KSA 12 pertence a um caderno (MP XVII 3B) redigido por Nietzsche no final de 1886 e início de 1887, que serviria como material preparatório à obra *Vontade de poder: tentativa de uma transvaloração dos valores*. Após estabelecer um plano geral em forma de sumário, disponível em KSA 12, 245, Nietzsche passa a fazer uma série de curtas anotações sobre os conteúdos dos livros e capítulos que comporiam a obra³⁶¹; entre as anotações para o primeiro capítulo “O princípio da vida ‘hierarquia’”, do quarto livro “O grande meio dia” e uma retomada do terceiro capítulo “A vontade de verdade” do primeiro livro “O que é a verdade” situa-se um pequeno conjunto de apontamentos (7 [10] – 7 [70]), dentre eles o 7 [60]. Nesse conjunto encontra-se ainda outro dos cinco casos em que Nietzsche grafa o substantivo “*Perspektivismus*” em sua obra, a saber: “Perspectivismo da desejabilidade (do *ideal*)” (*Perspektivismus der Wünschbarkeit [des Ideals]*) (KSA 12, 303). Embora esse apontamento não contribua muito para a compreensão do perspectivismo, seu emprego repetido num curtíssimo espaço de tempo nos permite ao menos sugerir que Nietzsche tinha o substantivo que mais nos interessa “em mente”, o que reforça nossa compreensão do apontamento 7 [60] como um texto em que Nietzsche faz um uso direto e específico do termo. Diz o apontamento:

Contra o positivismo, que atesta ao fenômeno, “só existem fatos”, eu objetaria: não, justamente não há fatos, somente interpretações. Não podemos constatar nenhum *factum* “em si”: talvez seja um absurdo querer este tipo de coisa. “Tudo é subjetivo”, dizei vós: mas isto já é *interpretação*. O sujeito não é algo dado, mas algo inventado, colocado por detrás da interpretação. É em última instância necessário colocar um intérprete atrás da interpretação? Já isto é invenção, hipótese. Na medida em que a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é cognoscível: porém é passível de ser *interpretado* de outro modo, pois não há nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos, “perspectivismo”. São nossas necessidades que *interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de ânsia de domínio, cada um tem sua perspectiva que quer impor como norma a todos os demais impulsos” (KSA 12, 315)³⁶²

³⁶¹ Por exemplo: 7 [1], Livro primeiro: O que é a verdade? Primeiro capítulo: Psicologia do erro.

³⁶² *Tradução nossa*. No original: “Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehn bleibt “es giebt nur *Thatsachen*”, würde ich sagen: nein, gerade *Thatsachen* giebt es nicht, nur *Interpretationen*. Wir können kein Faktum “an sich” feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. “Es ist Alles *subjektiv*” sagt ihr: aber schon Das ist *Auslegung*. Das “Subjekt” ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes,

Segundo nos parece, a afirmação dos dois últimos parágrafos (“São nossas necessidades [...] demais impulsos”) do apontamento constitui a sua premissa maior. Como já tivemos ocasião de discutir, “interpretação” é uma das melhores designações para o incessante processo de dominação do afetar e ser afetado dos afetos da vontade de poder, posto que os afetos não são nem imunes à afetação, nem afetam-se de um modo simplesmente mecânico, ou como diz Wotling (2003, p. 21): “A afetividade julga espontaneamente [...] a sua natureza essencial é interpretativa, isto é, seu trabalho é uma atividade que dá forma ao mundo a partir de preferências fundamentais”.

Complexos de afetos afetantes e afetáveis que dão forma ao mundo, os jogos de unidade interpretam e são interpretados, “interpenetram-se” incessantemente tendo em vista a perspectiva de seus “prós e contras”, isto é, do estado de afetação em que se encontram e que tem em vista dominar. Essa é a premissa que sustenta toda a investida do apontamento, que inicia contestando a prerrogativa causal e atômica do subjetivismo.

Sob a ótica da vontade de poder é impossível dissociar o afeto da afetação, o “intérprete” da “interpretação”, pois se interpreta a partir daquilo que se “é”, ou seja, da “posição” (*Stellung*), nos termos de Kaulbach (1990), cambiante e perspectivista que se ocupa no complexo de afetos, e, do mesmo modo, se “é” nesse complexo a atualidade de suas interpretações³⁶³. Por isso, o próprio Nietzsche ironicamente pergunta e responde: “Não se

Dahinter-Gestecktes. – Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon Das ist Dichtung, Hypothese. Soweit überhaupt das Wort “Erkenntniß” Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders *deutbar*, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne. – “Perspektivismus”. Unsere Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*; unsere Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte” (KSA 12, 315).

³⁶³ Neste sentido complementa Braid (2004, p. 38): A tese interpretacionista, em termos ontológicos, pode ser assim parafraseada: o ser das coisas é apenas interpretação. Mas, não apenas no sentido de que o ser atribuído às coisas é apenas uma interpretação ou imposição de sentido por parte de algum interpretador, o que seria uma tese subjetivista epistemológica ou moral. A tese nietzschiana é mais forte, ela propõe que *ser e interpretar são o mesmo*. Com efeito, Nietzsche emprega a palavra “*wesen*”, que significa “essência” ou “natureza”, num sentido bem determinado de “princípio ativo”, para denotar antes *o modo de atuar* de uma entidade, que é, para ele, propriamente falando, o seu *ser*, o seu *dever*. Assim, um organismo num meio ambiente é uma interpretação daquele meio ambiente; um órgão com uma determinada formação é uma interpretação das condições vitais, etc. Diante dessa prerrogativa, questiona Blondel (1991, p. 243): Is this an absolute empirical idealism of the Berkeleyan type? The idea of perspective does not reduce the text to what can be perceived of it (*esse est percipi*), nor does it reduce reality to what is empirically perceived in each perspective. On the contrary, the image of perspective apparently involves: (a) the subsistence of the text in relation to perspectives, which are points of view, and not, as Berkeley believes, visions; (b) the creation of a

deve perguntar ‘quem interpreta, então?’, mas o interpretar mesmo, como uma forma da vontade de poder, tem existência (não como um ‘ser’, mas como um processo, um devir), como um afeto” (KSA 12, 140)³⁶⁴.

Müller-Lauter (1997, pp. 124-125) já havia chamado a atenção para o equívoco de se adjudicar à dinâmica da vontade de poder o mesmo esquematismo causal da filosofia metafísica, que coloca por trás de todo acontecimento um sujeito, por trás de toda a ação um agente, desconsiderando que ela apenas lida com “relações de acontecimentos entre si, que se fixam mutuamente”, que se “contrapõem como interpretações continuamente mutantes”, portanto: “Não se deve reintroduzir no pensamento da interpretação os esquemas de análise que ele recusa, sobretudo a tendência fetichista de vincular todo processo a um sujeito que conduziria seu desencadeamento” (Wotling, 2011, p. 46)³⁶⁵.

Se a interpretação mesma “tem existência”, por certo que não como um ser e sim como “processo”, “devir”, a prerrogativa causal e atômica de qualquer “coisa que é” (como quer a etimologia da *Lehre*), de qualquer “ser”, inclusive do sujeito, não passa de uma mera hipótese, uma invenção, poesia (*Dichtung*), pois “não há nenhuma unidade última fixa, nenhum átomo, nenhuma mônada: também aqui o “ser” foi primeiro por nós *introduzido*, (por razões práticas, pragmáticas, perspectivistas) (KSA 13, 36)³⁶⁶.

relation between the empirical reality conditioning the perspective and the reality of the text; (c) the necessity of a passage from one perspective to another, since the idea of perspective insists simultaneously on the located reality of a point of view and a relativity in relation to others”.

³⁶⁴ *Tradução nossa*. No original: “Man darf nicht fragen: ‘wer interpretiert denn?’ sondern das Interpretieren selbst, als einse Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein ‘Sein’, sondern als ein *Prozess*, ein *Werden*) als ein Affekt”. (KSA 12, 140). Sobre isso, comenta Azeredo (2011, p. 207): “A afirmação de que não há um significado objetivamente dado, não quer pôr em questão a existência ou não de objetos externos, mas assinalar que o ato de colocar um objeto em correspondência com um signo, seja através da extensão de seu conceito ou da designação dos diversos seres que ele pode abarcar, já é resultado de uma interpretação. O modo como o objeto é designado e o modo como nos é dado esse objeto é sempre resultante. A questão não se coloca em termos de conotação ou denotação, mas do instituir da interpretação, ou seja, do processo anterior que institui e relaciona o signo, o significante e o significado. É isso, a nosso ver, que permite, a partir de Nietzsche, situar a relação intérprete/interpretação em uma dimensão originária no sentido instituinte, já que os termos envolvidos são sempre produtos, não havendo, por conseguinte, previsão de início ou término”.

³⁶⁵ Ainda sobre isso: Bornedal (2005, p. 45): “The subject-predicate, or strictly speaking noun-verb, relationship corroborates the idea that for an action there has to be also an actor. Inherent in our grammatical structure we thus find elementary metaphysics. Since from early on, we internalize this grammatical structure, we are by language seduced into thinking the world according to an actor-action model: I think, I sleep, he expresses, she does, it acts, etc”

³⁶⁶ *Tradução nossa*. No original: “–: es gibt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist ‚das Seiende‘ erst von uns *hieingelegt*, (aus praktischen, nützlichen perspektivischen Gründen)” (KSA 13, 36). Neste sentido, complementa Djuric (1985, p. 67): “Die Kritik des Subjektbegriffs war für Nietzsche außerordentlich wichtig, vor allem deshalb, weil ihm der Gedanke vorschwebte, dies sei der einzige

Sem entrar no mérito da ampla problemática que envolve a desconstrução do sujeito e a crítica da causalidade em Nietzsche, já por isso, apenas para dizer o mínimo, seu perspectivismo difere dos perspectivismos desenvolvidos até então, posto que prescinde daquilo mesmo que os sustenta, o “ser perspectivador”, seja ele a mônada, o sujeito transcendental, o sujeito histórico ou o Eu.

O perspectivismo de Nietzsche é um perspectivismo sem sujeito³⁶⁷. É também um perspectivismo sem objeto. Na contramão do idealismo e do realismo³⁶⁸, para Nietzsche “O ser não é inerente nem ao que se chama sujeito nem ao que se chama objeto: são complexos do acontecer” (KSA 12, 383). Uma vez desprovido de qualquer substancialidade, Nietzsche entende que o seu perspectivismo, como ele diz em FW/GC 354, é o “verdadeiro perspectivismo”, afinal se trata de um perspectivismo em que a própria interpretação, a relação, a *perspectiva* é (só) aquilo que “é”³⁶⁹.

Begriff, der mit seinem vorausgesetzten Sein identisch ist, dieser Begriff sei das Grundmodell der Identität, durch ihn werde zunächst die Einheit konstituiert, die sich als Grundlage aller logischen Funktionen findet”.

³⁶⁷ Enquanto Marques (2003, p. 16) parte da tese de que “se quisermos traçar a genealogia da teoria nietzscheana do conhecimento, tal como esta se exprime no perspectivismo, encontraremos em sua matriz o sujeito auto-afirmativo da modernidade filosófica”, para concluir que “o perspectivismo nietzschiano resulta no essencial do desenvolvimento e radicalização das aquisições mais importantes daquela matriz”. Por mais que os termos “resultado”, “desenvolvimento” e “radicalização” deem margem à interpretação, parece-nos que concordar com a sua conclusão seja admitir que o sujeito auto-afirmativo moderno de algum modo ainda sobrevive na filosofia nietzscheana, que não em poucas ocasiões se ocupa justamente do contrário, isto é, de sua desconstrução. Como já assinalamos quando da comparação entre Nietzsche e Teichmüller, um dos ou o elemento crucial que aparta Nietzsche dos predecessores da filosofia perspectivista é que para além da revolução copernicana o filósofo da vontade de poder desacredita a possibilidade de qualquer unidade principal, pois como nos explica Benoit (2011, p. 452): “O sujeito é a ficção de uma unidade principal, isto é, circunscrita, estável e dominada, que dá início à ideia de substancialidade e serve assim de modelo para todas as coisas”.

³⁶⁸ Como explica Cox (1999, p. 159): “In the first place, Nietzsche short-circuits idealism by rejecting the notion that subjects or minds are primary or given. As we have seen, both “subjects” and “objects”, for Nietzsche, are what they are only by virtue of their relationships, that is, by virtue of their actions, reactions, and the ways in which these relate to the actions and reactions of the entities with which they coexist. Rejecting the notions of the noumenal self and the self-as-substance, Nietzsche argues that we know ourselves only empirically and that this self-apprehension and self-knowledge is a complex and on going process of balancing the ways in which we appear to ourselves and the ways in which we are described and situated by others. In short, then, for Nietzsche, “the subject”, too, is a collection of appearances organized by an interpretation—the latter encompassing, rather than proceeding from, a conscious subject and extending far beyond the realm of consciousness and subjectivity to include the instinctive and, perhaps, even the inorganic. Nor does Nietzsche deny the reality of the external world or claim that we can make interpretations, worlds, subjects, and objects any way we please. He understands that there are always constraints upon our world making. He only refuses to grant that there is some pre-given world that can or should ultimately serve as that constraint. Rather what reality there is and what constraints there are, Nietzsche argues, are provided solely by the dominant, existing interpretations”.

³⁶⁹ Neste ponto é oportuna a lembrança da teoria dos campos de força de Boscovich, que como explica Lopes (2008) com seus pontos matemáticos inextensos tinha em mente a proposição de uma ontologia relacional

Pensando novamente na técnica perspectivista da arte, no perspectivismo de Nietzsche o ponto de vista e o ponto de fuga (o que, em termos metafísicos corresponderia, grosso modo, respectivamente ao “sujeito” e ao “objeto”) se dissolvem na própria perspectiva. A perspectiva, por isso, deixa de ser entendida como a perspectiva do sujeito, para ser pensada apenas como “a perspectiva”, o “jogo de unidade” que, reiteramos, existe não como ser, mas como processo, devir.

Por mais que o uso da palavra na técnica artística e na geometria assim sugira, e justamente por isso questionamos anteriormente se “perspectivismo” seria um rótulo inadequado à filosofia de Nietzsche ou à dos outros perspectivistas, no perspectivismo de Nietzsche a perspectiva não é o produto do ponto de vista do sujeito, ou de qualquer espécie de entidade substancial, e sim o “*lócus*” em que se interpenetram os afetos³⁷⁰.

São necessárias aqui duas ressalvas. A primeira para evitar o possível mal entendido que pode gerar a afirmação de que a perspectiva é (apenas) o que “existe”. Partindo do pressuposto de que não há um sujeito por trás da interpretação, intérpretes como Nagel (1986) acabam por concluir que a perspectiva é uma “visão de lugar nenhum”³⁷¹. Essa expressão seria equivocada para tratar do perspectivismo de Nietzsche. Por certo que há um “quem” no perspectivismo nietzscheano, um ponto de vista que engendra a interpretação, um “tópos” como p. ex. o do niilista ou do ressentido³⁷². Ocorre que, na qualidade de afeto afetável e afetante, porém, esse ponto de vista não é nem isolável nem constitui uma unida-

fundada na recusa da categoria de substância. O procedimento de Nietzsche nos parece de algum modo similar a isso, na medida em que substitui as substâncias metafísicas, como o sujeito e o objeto, pela relações interpretativas entre os afetos.

³⁷⁰ Neste sentido, complementa Ibbeken (2008, p. 11): “Aus dieser grundlegenden Sicht auf die Perspektive als Form unserer Erkenntnis leitet Nietzsche seinen Begriff der Interpretation ab. Wenn alles Leben perspektivischen Charakter hat, dann ist ‘alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein’, also Interpretation in der Funktion der Orientierung und der Sinnggebung. Denn der Wert der Welt liegt in unseren Interpretationen, er wird ‘in die Dinge hineininterpretiert’. Und Sinn kann deshalb nur als ‘Beziehung»-sinn und Perspektive’ verstanden werden”.

³⁷¹ Refletindo sobre a legitimidade do discurso científico e a relação entre mente e cérebro, Nagel (1986) afirma que a perspectiva individual da primeira pessoa, o indivíduo, é irreduzível à perspectiva geral da terceira pessoa, o discurso científico. Em virtude disso, a perspectiva individual é considerada uma “visão de lugar nenhum”. Cf. NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

³⁷² Como explica Lopes (2006, p. 16): “A exigência que Platão coloca para a filosofia é a de um não-lugar, e tem como consequência a negação do engajamento perspectivístico da discursividade filosófica. [...] Mas, diferentemente de Platão, e talvez até mesmo contra Sócrates, Nietzsche aponta incessantemente para a impossibilidade de se interpretar esta estranheza a partir de um átotos, de um não-lugar. Não é possível a filosofia fundar absolutamente a sua discursividade, pois o filósofo não dispõe de um acesso privilegiado a um padrão transcendente”.

de substancial. Face à vontade de poder, a perspectiva trata-se apenas de um jogo cambian- te de forças, que a partir de seus prós e contras trabalha na construção, preservação e expan- são de seus interesses³⁷³.

A segunda ressalva diz respeito ao valor da interpretação, pois geralmente com- preende-se mal o que está em jogo:

Uma coisa é recusar a lógica da verdade e reduzi-la a uma interpretação particular; coisa totalmente diferente é proclamar a igualdade de direito de todos os pensamentos, teorias e opiniões e abandoná-los assim ao indiferentismo. Este é um ponto que nunca é demais sublinhar: o fato de não haver interpretações verdadeiras significa, portanto, em Nietzsche, não que tudo se equivale, mas que é em termos de valor que se trata de questionar agora, ou seja, de um modo mais radical do que a busca da verdade possibilitava: esse trabalho de avaliação das interpretações relança verdadeiramente a interrogação filosófica ao invés de apagá-la (Wotling, 2011, p. 47).

Não se deve depreender da proposição de que “não há fatos somente interpretações” uma igualdade quanto ao valor das interpretações. Elas são iguais, por certo, na qualidade de interpretações, isto é, na medida em que nenhuma delas possui um status, por assim dizer “ontológico” superior à outra. Seu valor, entretanto, é totalmente questionável, de onde toda a investida de Nietzsche p. ex. na investigação genealógica. Não se diferencia a “verdade” de uma interpretação, por certo, mas certamente avalia-se o seu valor (moral). Feitas as ressalvas, voltamos à discussão do apontamento.

Na contramão do positivismo, o perspectivismo refuta a possibilidade de haver um “ser” por trás do acontecer, um intérprete por trás da interpretação, um sentido por trás das coisas, um “*factum* em si”. Se “não há fatos, somente interpretações”, tanto a primeira prerrogativa da *Lehre*, de dizer o que “a coisa é”, quanto a segunda, de pelo dizer “ficar

³⁷³ Ibbeken (2008, p. 15) se propõe a explicar o funcionamento desse processo: “Gesteuert wird dieser Konkurrenzkampf von einer perspektivensetzenden inneren Kraft. Nietzsche spricht dem Begriff Kraft eine “innere Welt” zu, einen schöpferischen Trieb, in dem sich ein “unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht” artikuliert. Diese „Innenseite“ der Kraft, in der eine Vielheit von formenden Einzelkräften tätig ist, konstituiert den Konkurrenzkampf der Perspektiven als einen Machtkampf.

Jede Perspektive hat ein solches Kräftequantum in sich, das aus sich seither die ganze übrige Welt konstruieren und also eine absolute Herrschaft in der Wertung behaupten will. Dazu bedarf sie der Intention, eigene Machtansprüche durchzusetzen, das ist ihre “Natur”; Der Wert und damit der Rang der Perspektive erhöht sich mit dem Anwachsen von Macht. In diesem Zustand entwickelt sich ein Gefühl von Sieg, insofern als eine Kraft zur momentanen Herrschaft gelangt ist und die anderen Kräfte zum Gehorchen zwingt. Diese getrennten Funktionen sind auf das engste aufeinander bezogen, denn sie sind beide “Selbst-Erhaltungs-Funktionen”. Herrschen und Gehorchen geraten nie in einen stabilen Zustand, so dass sich eine bleibende Regentschaft etablieren könnte”.

sendo” com a coisa, tornam-se um contrassenso. Poder-se-ia querer concluir a partir dessa primeira constatação que a hipótese de uma *Lehre* do perspectivismo queda a priori injustificada. A questão, porém, não se esgota nisso.

O que o apontamento 7 [60] nos permite refutar é a possibilidade de uma doutrina do perspectivismo, se por doutrina estamos entendendo, como promove a análise etimológica de Heidegger (2002), um discurso sobre a factibilidade dos fatos, sobre a veracidade da coisa, em suma, um típico discurso metafísico sobre a correspondência entre coisa e intelecto.

Se nos atentarmos, todavia, precisamente para o trecho em que Nietzsche utiliza o substantivo “*Perspektivismus*”, a questão ganha um novo sentido. Isso porque, como diz o filósofo, somente “Na medida em que a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é cognoscível”, mas isso, ou seja, a possibilidade da palavra conhecimento ter sentido e por conseguinte do mundo ser cognoscível, reconhecível (*erkennbar*) “é passível de ser *interpretado* de outro modo, pois não há nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos, ‘perspectivismo’”³⁷⁴.

Entre aspas nesse trecho, pois Nietzsche está tentando justamente rotular uma posição, ou, o que seria mais adequado, uma contraposição, “perspectivismo” designa um “outro modo” de compreender a própria cognoscibilidade.

A “*theoria*”, no modo como a caracteriza Heidegger (2002), acolhe a tarefa de encontrar um sentido unívoco para um mundo “rígido”, pois pressupõe a possibilidade de atuar num âmbito metafísico de cognoscibilidade, que admite fatos, verdades. Já para o perspectivismo, sob a égide da vontade de poder, nem a “coisa” (no caso, o processo) é rígida, nem o discurso é unívoco, restando somente a cambiante interpretação.

“Somente” (*nur*) aquilo que resta num mundo sem fatos, a interpretação passa a ser o único referencial (um referencial cambiante por certo) que dispomos para avaliar o conhecimento, a moral etc. ou melhor, a interpretação do conhecimento, a interpretação da moral. A interpretação da interpretação não conduz à verdade, ao fato, mesmo porque essa oposição já fora desacreditada.

³⁷⁴ Nessa direção, explica Ibbeken (2008, p. 56): “Die weitere Verwendung des Begriffs Erkenntnis kann nur soweit Sinn haben, als die unzähligen Möglichkeiten der Deutung, die Perspektiven, gemeint sind, in diesem Sinne ist die Welt allerdings erkennbar”.

Sua análise permite, entretanto, identificar motivações, reconhecer iniciativas, pois toda interpretação, ainda que não remeta a um fato, remete a si mesma, é um sintoma de si, de onde a exigência de investigar o seu valor mediante a alternância de óticas. Em poucas palavras, o “standard” de medida da perspectiva é também perspectivístico³⁷⁵.

A afirmação capital do apontamento 7 [60], de que não há fatos somente interpretações, demanda que rearticulemos o problema da cognoscibilidade do âmbito da metafísica para o âmbito da compreensibilidade.

Ou seja, não se trata mais de discutir a cognoscibilidade dos fatos e da verdade, a possibilidade de acesso ou correspondência ao real, mas de investigar no âmbito da interpretação, da compreensibilidade, que sentido, se é que há um, palavras como “conhecimento” e “teoria” ainda podem ter.

2.2 O perspectivismo como *eu o entendo*

O que estamos entendendo por “âmbito da compreensibilidade” está abalizado pelas três instâncias de orientação descritas por Stegmaier (2013) – “supraindividual”, “interindividual” e “individual” –, que referem-se à possibilidade de comunicação, de compreensão entre os indivíduos.

A orientação supraindividual seria uma instância autônoma e independente do discurso do indivíduo, de sua perspectiva ou interpretação, podendo, por isso, constituir um discurso de “validade universal”, um “critério para a alteridade da compreensão” (Stegmaier, 2013, pp. 92-93). A orientação interindividual, por sua vez, engloba “todo conteúdo geral comunicado pelos indivíduos”, e “é simplesmente pensada como meio através do qual um indivíduo interpreta outro, ou como um signo que fornece a outro indivíduo” (Stegmaier, 2013, p. 92). Por fim, a orientação individual prevê a

³⁷⁵ Cf.: Doyle (2005): “Here Nietzsche suggests, contrary to the metaphysical realist, that the standard of judgement is always another judgement. For Nietzsche, our beliefs are not justified through extra-perspectival confrontation with the world. He suggests that there are no privileged beliefs and that our beliefs must be mutually reinforced in the context of other beliefs. From this we can see that Nietzsche’s perspectivism rejects the metaphysical realist understanding of objectivity as a God’s Eye View from Nowhere in favour of a multi-perspectival viewpoint that overcomes the metaphysical realist decoupling of truth and justification”.

“incomensurabilidade do indivíduo”, que, à rigor, “nunca se torna compreensível” (Stegmaier, 2013, p. 95).

A ambição por encontrar um critério supraindividual de compreensibilidade, passível de “ser adotado por cada indivíduo, sem qualquer interpretação ou versão dos signos” (Stegmaier, 2012, pp. 92-93), a verdade a despeito de qualquer interpretação, seja na filosofia, na política, na moral etc. foi o que impulsionou grande parte da história do pensamento ocidental, porém como se lê em JGB/BM 1:

Depois de mais de dois milênios de submissão à vontade de verdade – essa esfinge que animava a reflexão e colocava na boca dos filósofos as questões que estes julgavam formular por si mesmo –, a consciência filosófica realiza agora uma experiência decisiva: ela finalmente faz um giro (*umdrehen*) sobre si mesma, no momento em que *aprende*, com a Esfinge, a *perguntar*. (Giacioia, 2002, p. 16)

Como narra o intérprete brasileiro, após mais de dois milênios de “vontade de verdade” a perseguir um critério supraindividual de orientação, a consciência filosófica efetua um giro sobre si mesma formulando a pergunta decisiva capaz de inverter os “polos da relação entre passividade e atividade”, Édipo e Esfinge, como sugere a imagem de JGB/BM 1. Segundo interpretamos, “o problema do valor da verdade” apresenta-se à consciência ou o contrário, no momento em que a verdade como valor é posta em xeque pela vontade de poder.

O “giro sobre si mesma” da consciência, nesse sentido, pode ser entendido como uma manobra perspectivista possível graças à negação da supraindividualidade pela vontade de poder, que substitui a investigação do “o quê?”, que remete ao âmbito supraindividual, pela investigação do “quem?”, que se circunscreve na esfera interindividual das redes de interpretação, de comunicação, de compreensibilidade:

Quem, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade. 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? (Nietzsche, 1999, p. 09)

O problema da origem da verdade, que já pressupõe a possibilidade da verdade, isto é, da objetividade supraindividual é substituído pela pergunta acerca do valor da verdade,

ou, como bem designa Giacoia (2002, p. 17) submete-se a pergunta pelo “valor instituído” da verdade à pergunta pela “vontade que o institui”.

“Quem” atribui valor a determinadas interpretações? “Quem” responde pela criação e manutenção de determinadas estruturas intersubjetivas? Ou, recorrendo ainda ao apontamento 7 [60], quais são os “prós e contras”, os interesses que nos levam a interpretar deste e não daquele modo? Se o valor instituído da verdade é destituído pela vontade de poder, a discussão filosófica da cognoscibilidade num âmbito metafísico perde todo o sentido, pois apenas o que se pode avaliar é a cognoscibilidade no âmbito da compreensibilidade, isto é o “o quê?” no âmbito do “quem?”, precisamente a esfera de atuação do perspectivismo.

A vontade de poder desloca a investigação sobre o conhecimento do fato, do real, para o “conhecimento” daquilo que pode ser perspectivamente compreendido. À rigor, portanto, não se pode mais falar em conhecimento (do “o que?”) num sentido metafísico de apreensão, correspondência ou adequação ao real. “Conhecimento”, no âmbito da vontade de poder, representa apenas o giro da consciência sobre si que revela, por certo que somente àqueles cujo “olhar suspeito” é capaz de ver, alguns sintomas e motivações da própria perspectiva da consciência (de “quem?”)³⁷⁶.

Mas, afinal, o que revela o giro da consciência sobre si? Este é o assunto de FW/GC 354 que examinaremos pontualmente em vista de sua amplitude e profundidade.

Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*: mas não, entenda-se, que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse que recorrer aos outros. [...] Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de *que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas, – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. (Nietzsche, 2001, p. 248)

³⁷⁶ Neste sentido adverte Shutte (1984, p. 90): “Before we can reach this breakthrough we must be willing to give up the model of knowledge informing or influencing our previous interpretations—knowledge as mastery of reality. It is the model of mastery, assumed into a theory of what counts as knowledge, that leads us astray. But to eradicate this view of knowledge is difficult”.

Um dos mais significativos aforismos de toda a obra de Nietzsche, de acordo com Stegmaier (2012), FW/GC 354 traz à campo a secular discussão sobre o problema da consciência que anima a filosofia moderna de Descartes ao idealismo alemão, reverberando ainda na biologia evolutiva. Após ponderar que o problema da consciência só aparece quando se começa a entender em que medida seria possível prescindir dela, Nietzsche coloca a questão que o trecho anterior do aforismo se propõe a responder: “*Para que então a consciência, quando no essencial ela é *supérflua*?*”.

A resposta de Nietzsche, como se lê, aponta a necessidade de comunicação (*Mitteilungs-Fähigkeit*) como motivação central para o desenvolvimento da consciência. Neste sentido diferencia Stegmaier (2012, p. 263):

Ela [a consciência] não aparece, como desde a evidência de Descartes se admitiu, como uma função do conhecimento dos objetos, mas como uma função da comunicação da sociedade, que não produz, registra e reproduz nenhum conhecimento sobre algo, tampouco sobre si mesmo como “Eu” consciente e futuro indivíduo, mas apenas como algo utilizado em conjunto, pela “necessidade” da rápida compreensão dos signos.³⁷⁷

Contrariando a secular premissa da filosofia moderna, Nietzsche afirma que a consciência se desenvolveu tão somente por força da necessidade de se erigir signos fácil, rápida e amplamente reconhecíveis por todos, de “fazer-se compreensível” (*sich verständlich zu machen*), de se “comunicar”, e, na medida em que tal “pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação”, revela-se a “origem da própria consciência, portanto: “o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, as apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado” (Nietzsche, 2001, p. 249).

A consciência não diz respeito à existência individual do indivíduo, e sim àquilo que nele é, como diz o filósofo, de “natureza comunitária e gregária”. A partir dessas premissas, Nietzsche conclui no trecho do aforismo que mais nos interessa:

Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a

³⁷⁷ Tradução nossa. No original: “Es erscheint dann nicht, wie seit Descartes selbsterklärend angenommen, als Funktion der Erkenntnis von Gegenständen, sondern als Funktion der Kommunikation der Gesellschaft, es produziert, registriert und reproduziert kein Wissen über etwas, auch und gerade nicht über das sich als “Ich” bewusst werdende Individuum, sondern lediglich gemeinsam gebrauchte, aus der “Noth” rascher Verständigung geborene Zeichen”. (Stegmaier, 2012, p. 263)

consciência, *não aparecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (Nietzsche, 2002, p. 250).

Nesse trecho encontra-se a única ocorrência do substantivo “*Perspektivismus*” em toda a obra publicada de Nietzsche, várias vezes mencionada ao longo desta tese. Sob a ótica que nos propomos lê-la, das três instâncias de orientação de Stegmaier (2013), ela basicamente afirma que tudo aquilo que é “individual” torna-se “interindividual” ao “entrar na consciência”, órgão gregário *par excellence*.

O complexo incompreensível e impronunciável de afetos cambiantes que nos compõe só se torna compreensível e comunicável na medida em que o destituímos de suas particularidades, traduzindo-o numa linguagem genérica, superficial, gregária³⁷⁸. O trabalho da consciência e da linguagem, portanto, consiste basicamente em falsificar, corromper, superficializar e generalizar tudo aquilo que é “individual”, incomunicável, numa “interindividualidade”, comunicável, compreensível.

A versão do fenomenalismo ou perspectivismo de Nietzsche diz precisamente isto: não *o* mundo, nem o *meu* mundo, mas o *nosso* mundo só se caracteriza como tal na perspectiva da consciência, ou, como diz mais claramente Nietzsche em FW/GC 374: “[...] o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas. Não podemos enxergar para além de nossas esquinas” (Nietzsche, 2001, p. 278). Vemos o mundo e a nós mesmos a partir de nossas esquinas, de nossas formas perspectivas, portanto, qualquer discurso de pretensa objetividade sobre si ou o mundo é um total contrassenso³⁷⁹.

³⁷⁸ De onde p. ex. JGB/BM 268: “Palavras são sinais (sonoros) para conceitos; e conceitos são sinais-imagens mais ou menos determinados para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. [...] A história da linguagem é a de um processo de abreviação”.

³⁷⁹ Nessa direção esclarece Nietzsche: “O intelecto não pode criticar-se a si mesmo precisamente porque não pode se comparar com outros intelectos de outro tipo e porque sua faculdade de conhecer só sairia à luz frente à “verdadeira realidade”, com efeito porque, para criticar o intelecto, teríamos que ser um ser superior com um “conhecimento absoluto”. Isso já pressupõe que, fora de todos os modos perspectivistas de consideração e de apropriação sensível-espiritual, haja algo, um “em-si” – Porém a dedução psicológica da crença nas coisas nos proíbe falar de “coisas em si”” (KSA 12, 188). *Tradução nossa*. No original: “Der Intellekt kann sich nicht selbst kritisieren, eben weil er nicht zu vergleichen ist mit andersgearteten Intellekten und weil sein

Fora da consciência o mundo é absurdo (*Unsinn*), ao menos para aqueles que como nós só podem ver sentido (*Sinn*) naquilo que se faz aparecer no interior da consciência. Nietzsche então encerra o aforismo dizendo:

Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui em interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e “coisa em si”: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*. Não temos nenhum órgão para o *conhecer*; para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos. (Nietzsche, 2002, p. 250)

Não temos um órgão para a verdade, tampouco somos capazes de “conhecer” (no sentido objetivo sonhado pela metafísica) o suficiente para poder distinguir entre fenômeno e coisa em si; apenas o que “sabemos”, o que reconhecemos sob a perspectiva da consciência é aquilo que interessa à nossa sobrevivência gregária, restando-nos, como nos diz Nietzsche em FW/GC 11, viver a “fantasiar de olhos abertos”.

Em virtude disso, o próprio critério da utilidade pode ser a estupidez da qual um dia pereceremos, na medida em que, respondendo à coerção da grege humana, ela se converta numa perspectiva única e tão poderosa a ponto de esquecer-se como interpretação, rechaçando a multiplicidade de outras possibilidades da consciência, afinal de contas, é a própria grege humana, que cria a linguagem, quem dita o que é útil³⁸⁰. Braida (1994, p. 100) acrescenta:

Nietzsche acredita que a linguagem, enquanto conjunto organizado de signos, enquanto sistema simbólico, pré-figura tanto o objeto da experiência como o próprio conteúdo do pensamento. Em outras palavras, ele defende a tese de que na linguagem há pressuposições conceituais, valorativas e ontológicas, as quais condicionam o pensamento e a experiência. Além disso, pensa ele que grande parte dos enganos dos filósofos são devidos a interpretações direcionadas da lin-

Vermögen zu erkennen erst Angesichts der „wahren Wirklichkeit“ zu Tage treten würde d.h. weil, um den Intellekt zu kritisieren, wir ein höheres Wesen mit „absoluter Erkenntniß“ sein müßten. Dies setzte schon voraus, daß es, abseits von allen perspektivischen Arten der Betrachtung und sinnlich-geistiger Aneignung, etwas gäbe, ein „An-sich“ – Aber die psychologische Ableitung des Glaubens an Dinge verbietet uns von „Dingen an sich“ zu reden”.

³⁸⁰ Neste sentido, ainda Patt (1997, p. 102): “Zu diesem Zweck fuhr er an, daß das menschliche Bewußtsein dem menschlichen Organismus insgesamt unterlegen sei. Verglichen mit den äußerst zahlreichen Vorgängen im Organismus sind die Vorgänge im Bewußtsein (Gedanken wie auch Empfindungen) von geringer Zahl. Und verglichen mit der „Zweckmäßigkeit“, die wir in den organischen Vorgängen entdecken, erscheint die zwecksetzende Fähigkeit unseres Verstandes als unterlegen”.

guagem e que se pode desfazê-los mudando-se o modo de compreensão da linguagem. Assim, a tematização da concepção de linguagem implícita em uma filosofia torna-se um procedimento metódico-crítico eficaz na detecção de suas pressuposições conceituais, valorativas e ontológicas.

É pela linguagem que se estabelecem pressuposições ontológicas, conceituais e também valorativas, logo a análise de tais pressuposições exige uma crítica aguda da linguagem, que permitirá perceber que:

Fomos nós quem criamos “a coisa”, a “coisa igual”, o sujeito, o predicado, a ação, o objeto, a substância, a forma, e depois disso, durante muito tempo, temos praticado o *fazer igual*, o fazer vasto e simples. O mundo *parece* lógico porque nós previamente o logificamos (logisirt) (KSA 12, 418)³⁸¹.

A substancialização do mundo, sua “logificação” não passa de um truque humano de falsificação gerado a partir de um esquema regulativo que dilui e simplifica o acontecer efetivo em pensamento, que se torna compreensível e comunicável por meio de signos³⁸². Em poucas palavras: o homem cria a possibilidade das coisas “serem” e de as conhecê-las através da linguagem³⁸³, ou ainda “Nosso ‘conhecer’ se limita a fixar quantidades, porém não podemos impedir de nenhum modo de sentir estas diferenças de quantidade como qualidades. A qualidade é uma verdade perspectivista para nós; não um “em-si”” (KSA 12, 197)³⁸⁴.

Essa rápida análise de FW/GC 354 já nos permite prosseguir na discussão sobre a possibilidade de se erigir uma *Lehre* do perspectivismo. Pensando nas categorias de

³⁸¹ *Tradução nossa*. No original: “Wir sind es, die ‘das Ding’, das ‘gliche Ding’, das Subjekt, das Prädikat, das Thun, das Objekt, die Substanz, die Form geschaffen haben, nachdem wir das *Gleichmachen*, das Grob-Einfachmachen am längsten getrieben haben. Die Welt *erscheint* uns logisch, weil *wir* sie erst logisirt haben”. (KSA 12, 418)

³⁸² Não se deve, todavia, perder de vista o que diz Abel[2] (2005, p. 202) sobre a crítica da consciência em Nietzsche: “Nietzsche não é um eliminador reducionista, isto é, ele não defende a tese (trazida nas discussões atuais) de que os estados e processos mentais e conscientes não são, por fim, nada mais do que estados e processos físicos, que nós compreendemos somente (seduzidos por nossa psicologia do cotidiano) como estados e fenômenos mentais e conscientes. Segundo essa concepção, os estados mentais existem tampouco quanto fantasmas ou demônios. Nietzsche, em contrapartida, é um realista da consciência. Negar a consciência seria um sinal de percepção limitada da realidade”.

³⁸³ “A linguagem, portanto, é apenas um meio de abreviação de fenômenos diferentes a partir de marcas comuns. [...] O conceito de unidade [...] foi criado por uma incapacidade sensorial e linguística de expressar a multiplicidade do mundo efetivo” (Itaparica, 2002, pp. 32-33).

³⁸⁴ *Tradução nossa*. No original: “Unser ‘Erkennen’ beschränkt sich darauf, Quantitäten festzustellen d.h. aber wir können durch nichts hindern, diese Quantitäts-Differenzen als Qualitäten zu empfinden. Die Qualität ist eine perspektivische Wahrheit für uns; kein ‘an sich’” (KSA 12, 197).

Stegmaier (2013) que embasam esta seção, a possibilidade de constituir uma orientação supraindividual já havia sido objetada no apontamento 7 [60], e é também pressuposto de FW/GC 354. Em virtude disso, propomo-nos rearticular a questão da cognoscibilidade do âmbito da metafísica para o âmbito da compreensibilidade, na tentativa de analisar se não seria o caso de pensar o sentido e o valor de noções como conhecimento e teoria em seu interior, mesmo porque, na introdução desta tese, além de perguntar sobre a possibilidade de constituir uma “teoria da aparência”, questionamos se não seria válido ou mesmo desejável constituir algo assim.

FW/GC 354, contudo, revelou que algo só nos é compreensível na medida em que é traduzido pela perspectiva da consciência, cujo trabalho consiste basicamente numa generalização e falsificação da individualidade em prol do apelo gregário à comunicação, e aqui passamos a implicitamente dialogar, sobretudo, com a interpretação pragmática do perspectivismo.

Os signos de compreensão geral e superficial engendrados pela consciência, embora nunca possam por assim dizer ascender à supraindividualidade, no âmbito interindividual acabam por compor discursos mais ou menos gerais e válidos sobre o mundo. Para caracterizar-se efetivamente como tal, à rigor, no sentido clássico do termo, uma doutrina deveria corresponder a um discurso geral supraindividual. Como já Kant objetara tal possibilidade para a filosofia, restando àquela que assim se atrevesse o malfadado título de “metafísica”, exploremos a possibilidade dela ao menos poder erigir uma doutrina no âmbito interindividual, porque não dizer “pragmático” de comunicação.

Ainda que a filosofia não seja capaz de constituir um discurso objetivo sobre o real, não seria legítimo ao menos conjecturar que ela pode erigir uma teoria “objetiva” ao menos no âmbito interindividual, da interpretação, portanto válida não em si, mas como para os indivíduos que a compreendem? Articulando ao nosso problema, não seria legítimo afirmar que, ao menos no âmbito interindividual, Nietzsche poderia erigir uma doutrina como a do perspectivismo? Essa nos parece ser uma das principais questões que envolve a interpretação mais atual de Nietzsche, sobretudo se pudermos aproximar “interindividual” de “pragmático”.

Para que possamos respondê-la, todavia, faz-se necessário avaliar o que passam a significar no contexto do perspectivismo o enganar e ser enganado e a objetividade, assuntos das duas próximas seções.

2.3 Avaliar de outra maneira o enganar e ser enganado

Uma vez que não há fatos somente interpretações e que as interpretações deixam em aberto a alteridade da compreensão inviabilizando a proposição de doutrinas, resta-nos apenas uma coisa firme: “Não importando o ponto de vista filosófico em que nos situemos hoje: o *caráter errôneo* do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender” (Nietzsche, 1999, p. 40). O “caráter errôneo”, a “errabilidade” (*Irrthümlichkeit*) do mundo em que acreditamos viver é irônicamente a coisa mais segura e sólida (*Sicherste und Festeste*) que nossos olhos ainda podem apreender.

Durante séculos responsabilizou-se a “essência das coisas” por tal errabilidade; mais recentemente, porém, filósofos como Kant começaram a se aperceber da atuação do próprio pensamento nesse erro (o que o coloca, e aqui estamos novamente de acordo com Kaulbach (1990), à frente da tradição perspectivista).

Faltava-lhes, entretanto, ainda um pouco de “mau-caráter” e de “olhar oblíquo e malicioso a partir de abismos da suspeita” para “aprender a suspeitar enfim de todo o pensamento”, do pensamento como um todo, pois só então torna-se possível pensar de outra maneira o enganar e ser enganado (JGB/BM 34):

Perdoem-me a brincadeira dessa caricatura e expressão sombria: pois eu mesmo aprendi há muito a pensar de outro modo, a avaliar de outra maneira o enganar e o ser enganado, e guardo ao menos alguns socos para a fúria cega com que os filósofos resistem a ser enganados. Por que *não*? Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o “mundo aparente”, bem, supondo que *vocês* pudessem fazê-lo — também da sua “verdade” não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, — diferentes *valeurs* [valores], para usar a linguagem dos pintores? Por que não poderia ser o mundo *que nos concerne* —

ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: “mas a ficção requer um autor?” — não se poderia replicar: Por quê? Esse “requer” não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade da gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fê das governantas? (Nietzsche, 1999, p. 41)

Se como vimos em FW/GC 354 não temos um órgão para o conhecer, para a verdade, se o caráter errôneo do mundo é a única coisa segura que nos resta, qual é o fundamento de nossa obsessão pela verdade? Por que não se deixar enganar? Que problema há na mentira, no erro, na ilusão, na perspectiva? Ou, como já preconizava Hegel (1992, p. 64): “por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro?”

Já em WL/VM, e mesmo antes disso, Nietzsche chamava a atenção para essas questões, e agora em JGB/BM e também em GM ele é capaz de explorá-las e denunciá-las em toda a sua radicalidade. O que nos coagiu a preferir a verdade à mentira ao longo dos séculos, conclui a má consciência do filósofo Nietzsche, não foi uma inclinação natural da espécie ao conhecimento, tampouco uma questão de probidade intelectual.

Toda avaliação do conhecimento repousa sobre um preconceito moral, solidificado na linguagem. Em última instância, apenas o que a “verdade” buscou e nos relegou foi uma segurança, uma estabilidade de ordem moral. Uma análise mais detida dessa questão extrapolaria em muito os objetivos e mesmo as possibilidades da presente seção. Por isso, apenas gostaríamos de chamar a atenção para o modo peculiar como Nietzsche nos propõe avaliar “o enganar e o ser enganado”.

Com algum “mau-caráter” (*schlechten Charakter*), “desconfiança” (*Misstrauen*) e “olhar oblíquo” (*boshaftesten Schielen*) o pensador pode transgredir o critério moral de avaliação da verdade, “de-moralizar” (*entmoralisieren*)³⁸⁵ o uso gregário dos signos para então então reconsiderá-los, para utilizar um termo caro a Nietzsche, sob uma perspectiva “extramoral”.

A avaliação da verdade e da mentira fora do âmbito moral revela que, se a vida repousa em “avaliações e aparências perspectivas”, não há uma “oposição essencial” (*wesenhaften Gegensatz*) entre verdadeiro e falso, mas apenas diferentes “graus de

³⁸⁵ Sobre o entendimento dos conceitos de “Vermoralisierung” e “Entmoralisierung”, cf.: Garcia (2011).

aparência” (*Stufen der Scheinbarkeit*), *valeurs*, nuances. Objetivamente, o fenomenalismo ou perspectivismo de Nietzsche não diz que há uma essência das coisas a sustentar o fenômeno ou perspectiva, mas que só “há” o fenômeno ou perspectiva:

Pouco me importa se alguém hoje disser com a humildade do ceticismo filosófico ou com resignação religiosa: “A essência das coisas é-me desconhecida”, ou se outro, mais animoso, que ainda não aprendeu crítica e desconfiança o suficiente, disser: “A essência das coisas é-me em boa parte desconhecida”. Em relação a ambos mantenho que eles, a todo transe, ainda pretendem saber demasiado, ou imaginam saber, como se a distinção, que ambos aceitam como pressuposto, entre uma “essência das coisas” e um mundo dos fenômenos tivesse razão de ser. Para se poder fazer uma tal distinção, teríamos de pensar o nosso intelecto dotado de um caráter cheio de contradições: por um lado, organizado tendo em vista a visão perspectivista, como seria necessário para a conservação de seres da nossa espécie; por outro, e ao mesmo tempo, dotado de uma faculdade de compreender esta visão perspectivista como perspectivista, o fenômeno enquanto mero fenômeno. Por outras palavras: equipado com uma crença na “realidade” como se esta fosse única e, em compensação, entendendo igualmente essa crença como uma simples limitação perspectivista relativamente a uma realidade verdadeira. Uma crença, porém, encarada na ótica deste conhecimento, não é mais uma crença, está liquidada como crença. Numa palavra, não podemos pensar o nosso intelecto de tal maneira cheio de contradições que ele seja, simultaneamente, uma crença e um saber acerca dessa crença como tal. Suprimamos a “coisa-em-si” e, com ela, um dos conceitos mais obscuros, o de “fenômeno”! Toda esta oposição, como a mais antiga antítese entre “matéria e espírito”, provou ser imprestável. (KSA 12, 240-241)³⁸⁶

Só poderíamos distinguir e comparar entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente se possuíssemos um intelecto dúbio, por um lado organizado para a perspectiva, a aparência, o fenômeno, e por outro para a verdade, a essência, o em si. Ou seja, para que

³⁸⁶ *Tradução nossa.* No original: “Es macht mir wenig aus, ob sich heute Einer mit der Bescheidenheit der philosophischen Skepsis oder mit religiöser Ergebung sagt: „das Wesen der Dinge ist mir unbekannt“ oder ein Anderer, Muthigerer, der noch nicht genug Kritik und Mißtrauen gelernt hat: „das Wesen der Dinge ist mir zu einem guten Theile unbekannt“. Beiden gegenüber halte ich aufrecht, daß sie unter allen Umständen noch viel zu viel zu wissen vorgeben, zu wissen sich einbilden, nämlich als ob die Unterscheidung, welche sie beide voraussetzen, zu Recht bestehe, die Unterscheidung von einem „Wesen der Dinge“ und einer Erscheinungswelt. Um eine solche Unterscheidung machen zu können, müßte man sich unsern Intellekt mit einem widerspruchsvollen Charakter behaftet denken: einmal, eingerichtet auf das perspektivische Sehen, wie dies noth thut, damit gerade Wesen unsrer Art sich im Dasein erhalten können, andererseits zugleich mit einem Vermögen, eben dieses perspektivische Sehen als perspektivisches, die Erscheinung als Erscheinung zu begreifen. Das will sagen: ausgestattet mit einem Glauben an die „Realität“, wie als ob sie die einzige wäre, und wiederum auch mit der Einsicht über diesen Glauben, daß er nämlich nur eine perspektivische Beschränktheit sei in Hinsicht auf eine wahre Realität. Ein Glaube aber, mit dieser Einsicht angeschaut, ist nicht mehr Glaube, ist als Glaube aufgelöst. Kurz, wir dürfen uns unsern Intellekt nicht dergestalt widerspruchsvoll denken, daß er ein Glaube ist und zugleich ein Wissen um diesen Glauben als Glauben. Schaffen wir das „Ding an sich“ ab und, mit ihm, einen der unklarsten Begriffe, den der „Erscheinung“! Dieser ganze Gegensatz ist, wie jener ältere von „Materie und Geist“, als unbrauchbar bewiesen”. (KSA 12, 240-241)

fosse possível distinguir essencialmente entre a verdade e a mentira, o real e o aparente, o em-si e o fenômeno necessitaríamos ter acesso a ambos e então compará-los.

Apenas se tivéssemos acesso à verdade poderíamos afirmar que a mentira é (verdadeiramente) uma mentira, do mesmo modo, só se tivéssemos acesso ao real poderíamos afirmar que (realmente) a aparência é apenas aparência. Uma vez, porém, que todas essas oposições revelaram-se algo “imprestável” (*unbrauchbar*), Nietzsche dá um passo adiante e conduz o fenomenalismo às últimas consequências:

Eu mantenho inclusive a fenomenalidade do mundo *interior*: o que se nos torna *sensível* na consciência, foi antes preparado, simplificado, esquematizado, interpretado, o verdadeiro *processo* da “percepção interior”, *encadeamento das causas* entre os pensamentos os sentimentos, os desejos, entre o sujeito e o objeto, é-nos inteiramente oculto — e talvez nos sejam simples casos de imaginação. Esse “aparente mundo *interior*” é tratado da mesma forma e com os mesmos processos que o mundo “exterior”. Nunca topamos com “fatos”: o prazer e o desprazer são fenômenos tardios e derivados do intelecto... (KSA 13, 53)³⁸⁷

Do mesmo modo como pela consciência fixamos um “mundo exterior”, também fixamos um “mundo interior”³⁸⁸, logo uma verdadeira “percepção interior” nos é de todo desconhecida, uma vez que também cifradas pela própria linguagem da consciência:

A aparente evidência dos “fatos” da consciência e da consciência reflexiva se apaga no momento em que se aceita reconhecer o estrito fenomenismo na observação de si. Ele impede particularmente, que se considerem os acontecimentos psíquicos como dados imediatos que, na e para a consciência, revelariam toda a sua significação. (Granier, 2011, p. 50)

Ao manter inclusive a fenomenalidade do mundo interior, Nietzsche está assinalando que até mesmo a observação de si, como explica Granier (2011), já é cifrada e mediada por determinados interesses, interesses da consciência e sua grege, dos quais é impossível escapar:

³⁸⁷ Tradução nossa. No original: “Ich halte die Phänomenalität auch der *inneren* Welt fest: alles, *was uns bewusst wird*, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisirt, ausgelegt — der *wirkliche* Vorgang der inneren “Wahrnehmung”, die *Causalvereinigung* zwischen Gedanken, Gefühlen, Begehungen, wie die zwischen Subjekt und Objekt, uns absolut verborgen — und vielleicht eine reine Einbildung. Diese „scheinbare *innere* Welt ist mit ganz denselben Formen und Prozeduren behandelt, wie die “äußere” Welt. Wir stoßen nie auf “Thatsachen”: Lust und Unlust sind späte und abgeleitete Intellekt-Phänomene...” (KSA 13, 53).

³⁸⁸ Sobre a prerrogativa da fenomenalidade inclusive do mundo interior explica Kerger (2004, p. 144): “Die innere Erfahrung tritt uns ins Bewusstsein, erst nachdem sie eine Sprache gefunden hat, die das Individuum versteht, das heisst ein übersetzung eines Zustandes in ihm bekanntere Zustände”. Cf. ainda KSA 12, 194.

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por outro lado, toda existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob formas perspectivistas 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: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que teria uma outra orientação de vida e uma outra noção de causa e efeito). (Nietzsche, 2001, p. 278)

O fenomenalismo radical de Nietzsche não só assevera que não podemos enxergar para além de nossas esquinas, como sugere que não podemos distinguir com clareza essa própria esquina. Não possuímos acesso a nenhum critério, instância ou parâmetro que não seja perspectivista para avaliar a nossa própria perspectiva, portanto tanto a constituição quanto a distinção do âmbito interindividual são meramente fictícias.

O contraste entre perspectiva e perspectiva (e não verdade), interpretação e interpretação (e não fato), aparência e aparência (e não realidade) nos permite apenas distinguir entre *valeurs* de perspectivas, interpretações e aparências, mas nunca contrapô-las à verdades, fatos ou à realidade³⁸⁹.

À rigor, portanto, estamos sempre sendo enganados, ou então, pode-se até mesmo concluir, nunca somos enganados, na medida em que não se acredita mais na verdade, e agora Nietzsche, diferente do que dissemos na análise do período intermediário pode efetivamente afirmar: “a novidade na nossa atual posição sobre a filosofia é uma convicção que ainda não teve época: a convicção de que não temos a verdade. Todos os homens anteriores ‘tinham a verdade’, inclusive os céticos” (KSA 9, 52)³⁹⁰.

³⁸⁹ Neste ponto, concordamos com Babich (1994, p. 46): “As I construe the term, perspectivalism (a perspectival philosophy) is not an instance of perspectivism (perspective philosophy) but rather a reflective collection of perspectivism, that is, a philosophy built up on the idea that the world is replete with different viewpoints and different from every perspective. In another word, where perspectivism expresses the perspectival condition, perspectivism both reflects and reflects upon the perspectival condition”.

³⁹⁰ *Tradução nossa*. No original: “Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen ‘hatten die Wahrheit’: selbst die Skeptiker” (KSA 9, 52). Contra um possível desfecho ceticista da filosofia de Nietzsche concordamos com Granier (2011, P. 60): “Mal a filosofia conseguiu se livrar do pântano do dogmatismo metafísico, ela se arrisca a sucumbir à armadilha do ceticismo, substituindo a presunçosa afirmação da identidade entre o ser e o pensamento pela negação, não menos excessiva, de qualquer participação do pensamento no ser. O principal interesse da reflexão nietzscheana, neste aspecto, é evitar a

O novo modo de se avaliar o enganar e ser enganado gera um importante precedente para questionar a validade de se erigir uma teoria, ainda que somente no âmbito interindividual, pois se o homem apenas pode perspectivamente ver a si e aos outros através do próprio fenômeno cifrado pela consciência, isso significa que o âmbito intersubjetivo não é um terreno “isento” para a formulação de uma doutrina.

Erigir uma doutrina do perspectivismo, ainda que no âmbito intersubjetivo, implica ainda em restringir a perspectividade a determinadas categorias que se caracterizam pela tentativa de negação da perspectividade. Também no âmbito intersubjetivo, portanto, “doutrina” e “perspectivismo” acabam por encerrar uma contradição.

2.4 Existe *apenas* uma visão perspectiva

O último texto que nos propomos brevemente a analisar, GM III, 12, Nietzsche se serve de uma variação de “perspe[c][k]-” para reavaliar o estatuto da “objetividade”, com toda a reserva das aspas, frente ao caráter inevitável do erro e da visão perspectivista:

– Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, querer ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas. (Nietzsche, 1998, p. 108)

Interessante notar que novamente Nietzsche utiliza uma analogia perspectivista para retratar a situação que se coloca. Pondera ele que uma grande disciplina e preparação do intelecto para “ver diferente” (*anders sehn*), e “querer-ver-diferente” (*anders-sein-wollen*) são necessárias à futura objetividade. Essa objetividade, diferente daquela absurda

armadilha; não por simples habilidade, mas com um remanejamento tão radical dos métodos e dos conceitos do conhecimento que vem a destruir o próprio princípio da alternativa. [...] por conseguinte, as formulações de tipo cético que se encontram em Nietzsche visam apenas a fixar os limites dentro dos quais o conhecimento pode se exercer, justamente como interpretação: limites no limiar da pesquisa, bloqueando as vãs pretensões da ontologia metafísica; e limites no avanço da própria interpretação, para impedi-la de deslizar novamente para uma forma de saber absoluto”.

“observação desinteressada” almejada p. ex. pelo transcendentalismo kantiano, consiste em ter prós e contras sob controle para poder deles dispor, o que, neste capítulo, designamos como o procedimento da alternância da vista.

Se pensarmos sobre essa afirmação à luz do apontamento 7 [60] em que Nietzsche comenta que “são nossas necessidades que *interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras”, temos então que tanto melhor será a “objetividade”, quanto mais e melhor formos capazes de articular perspectivas que a expressem em sua diversidade. A “vista curta”, a “perspectiva de rã” aqui são contraexemplos exponenciais. Quanto mais singular, restrita e unívoca for a perspectiva sobre algo, tanto menos nos acercaremos de sua “objetividade”, e do mesmo modo o contrário. A sequência do aforismo parece validar nossa interpretação:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?... (Nietzsche, 1998, p. 108)

Como dissemos ao comentar o apontamento 7 [60], os afetos não são nem imunes à afetação, nem afetam-se de um modo simplesmente mecânico; o afeto “afeta” a partir de seus interesses, assim como o olho “olha” pelo mesmo motivo. Querer imobilizar e ausentar as forças ativas e interpretativas que fazem justamente com que afetos e olhos caracterizem-se como tal, isto é, querer qualquer coisa desinteressada (*interesselose*) é um total contrassenso (*Widersinn*), vale dizer, o contrassenso que está na raiz de todo pensamento metafísico.

É um disparate exigir que o olho ou o afeto volte-se para nenhuma direção, nenhum sentido, que ele não tenha um sentido e seja capaz de eliminar sua vontade em prol de um conhecimento “objetivo”, “imparcial”, logo “verdadeiro” do fato, pois ver é sempre “ver-

algo” (*Etwas-Sehen*), assim como querer é sempre querer algo. O critério da “objetividade”, portanto, só pode ser o contrário: quanto maior e mais variado o número de afetos, de olhos, de interesses direcionados para algo, maior e melhor será a visão que se terá dele, levando a paixão do conhecimento ao seu limite.

Neste ponto a manobra perspectivista da alternância de vista atinge o seu momento máximo, pois a amplitude da perspectiva dependerá não somente da quantidade de pontos de vista nela envolvidos, mas da possibilidade de jogar livremente com esses pontos de vista, de alterná-los, de reposicioná-los, de hierarquizá-los de acordo com os interesses em vista:

Se o filósofo não pode desconsiderar o lugar da sua enunciação, ele pode contudo deslocar-se continuamente de posição, de modo a articular e incorporar o maior número possível de perspectivas (isso não quer dizer que seja concebível uma incorporação exaustiva de todas as perspectivas possíveis, o que corresponderia à imagem do “olho divino”). Se o filósofo não pode se tornar atopus, ele pode contudo tornar-se “extemporâneo”, ou seja, ele pode (e tem que) tentar superar os preconceitos da sua própria época, tornando-se a “má-consciência” do seu tempo. (Lopes, 2006, p. 16)

Uma ressalva, todavia, faz-se indispensável. Ainda que se fale numa “maior objetividade” em vista de um olhar “multiperspectivista” ou “pluriperspectivista”, não se pode depreender disso o raciocínio indutivo de que, se possível fosse se acercar de todas as perspectivas sobre uma coisa, estaríamos diante de sua verdade³⁹¹, de um “atopus”.

Por mais ampla e variada que seja uma perspectiva sobre algo, ela ainda é apenas uma perspectiva, uma interpretação³⁹². A quantidade e diversidade de perspectivas pode

³⁹¹ Magnus (1988, p. 152) formula um interessante exemplo para desarticular essa possibilidade: “Imagine, if you would, a physical object with a camera circling 360° about it in equidistant orbits, orbits which eventually traverse the object as if it were encased in an invisible globe. Imagine further that this camera constantly took pictures of the object in question as it moved in its relentless spherical orbits. In terms of this crude image, a nonperspectival view of the object would amount to a simultaneous rather than successive picture from all the orbital points traversed by our camera. In fact, to press this analogy further, nonperspectival representation would in this case amount not only to a simultaneous picturing of the object from all equidistant orbital points, but may require that our camera traverse an infinite number of such concentric orbits, each one of which satisfies only the requirement that it be at every point equidistant from its object's center”.

³⁹² Conferme explica Gerhardt (1984, p. 263): “Selbst Begriffe wie „Welt“ oder „Wirklichkeit“ sind nur Ausdruck einer perspektivischen Einstellung, in der ein erkennendes Wesen alles zusammenfaßt, was es von seiner Position aus begreifen kann. *Folglich ist alles Erkennen an Perspektiven gebunden*; der Mensch kommt über den zu seiner leiblichen Organisation gehörenden intellektuellen Horizont nicht hinaus”.

certamente corroborar para alargar uma interpretação, porém nunca poderá convertê-la em fato³⁹³.

O perspectivismo engendra, portanto, uma espécie de “objetividade heterodoxa”, um pensamento da complexidade em que competem perspectivas, abertas ao “novo infinito” de interpretações, como designa o título de FW/GC 374, que ainda diz: “O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações” (Nietzsche, 2001, p. 278). Ainda que seja impossível abdicar das esquinas perspectivas, reduzir o próprio perspectivismo a uma doutrina, portanto, seria contrariar o próprio caráter heterodoxo que ele engendra, incorrendo assim num contrassenso.

Seção 3 – Eu sou todos os nomes da história

Num parêntese à discussão que estamos travando, cujas conclusões finais deixamos para a seção seguinte, esta seção vem atender à necessidade de investigar o “declive” no número de ocorrências das variações de “perspe[c][k]-” no último ano de produção de Nietzsche. Como nos mostrou o inventário inicial desta tese, há uma “curva” no número de ocorrências que começa a subir em 1880, cresce vertiginosamente entre 1885 e 1887 e torna a cair em 1888.

A se julgar pelo que dissemos até aqui, sobre o uso cada vez mais direto, específico e constante das variações de “perspe[c][k]-”, seria de se esperar que Nietzsche

³⁹³ Neste ponto, concordamos com Doyle (2005): “Nietzsche’s perspectivism thus rejects the metaphysical realist quest for absolute standards of correctness. An intrinsic component of this rejection is the dissolution of the distinction between appearance and cognitively inaccessible reality. Rather, for Nietzsche, what we have are more or less comprehensive perspectives on things or what he calls lighter and darker shades of appearance. Within these shades there is room for correction and revision. However, the idea of an inaccessible reality and the related idea of massive error dissolves. [...]It is suggested here that if objectivity is defined by our perspectival take on the world, then truth cannot globally transcend our in principle best-justified human beliefs. This does not mean that we have the best reasons for supporting a belief right now. As such our predominant beliefs (our present best-justified beliefs) may be erroneous or partial in some way. What it does entail is that reality is not in principle cut off from our cognitive constitution”. Servindo-se de um critério pragmático de verdade, todavia, argumenta em sentido contrário Clark (1990, p. 149): “[the] emphasis on different perspectives is useful for making the point that if there is something wrong with our perspective, it is not because it is a perspective, but because it is the wrong perspective, because some other perspective would satisfy our cognitive aims better than our present one if we would give it a chance”.

permanecesse ampliando-o e depurando-o, entretanto não é isso o que acontece. Apenas a título de comparação, enquanto no ano de 1886 Nietzsche emprega nas obras publicadas e no *Nachlass* mais de trinta vezes as variações de “perspe[c][k]-”, e no ano de 1887 mais de vinte, no ano de 1888, em que Nietzsche redige obras exponenciais como AC, GD/CI, EH as variações são empregadas menos de quinze vezes.

Se sobretudo o pico no volume de ocorrências foi um importante indício para nos acercarmos dos delineamentos do perspectivismo ao longo da obra de Nietzsche, seu declínio também é algo a ser investigado. Não que Nietzsche deixe intencionalmente de empregar as variações de “perspe[c][k]-” para expressar algo, mas que, por trás desse desuso, podem ser identificadas razões de ordem filosófica.

Segundo pensamos, Nietzsche diminui espontaneamente a frequência com que emprega as variações de “perspe[c][k]-” em suas últimas obras na medida em que passa a “incorporar” o perspectivismo numa modalidade de pensamento performático.

Já nos “prefácios de 1886”, em que leva à cabo uma revisão programática de sua obra, Nietzsche presta contas sobre o grande experimento perspectivista que compõe sua filosofia, numa sucessão de vivências que deixam abaixo de si vários “eus” (MA/HH II, *Prólogo*, 1):

Meus escritos falam *apenas* de minhas superações: “eu” estou ali, com tudo que me era hostil, *ego ipsissimus*, até mesmo, se me permitem uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum*. Já se advinha: eu tenho muito – *abaixo* de mim... (Nietzsche, 2008, p. 07)

Insistindo ainda na metáfora de MO/A 573 pode-se dizer que o próprio Nietzsche enxerga o desenvolvimento de sua obra mediante sucessivas “trocas de pele”, em que ele deixa para trás versões de si. Embora muitos de seus intérpretes tentem equalizar esses diferentes “eus”, enquadrando-os p. ex. numa doutrina, foi a possibilidade de sucedê-los, de deixar-se para trás, de morrer como o pai e ainda viver e envelhecer como a mãe³⁹⁴, que o permitiu se acercar do seu grande problema:

Nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras do nosso hoje. Supondo que nos seja permitido, a nós, espíritos livres, ver no problema da hierarquia o *nosso* problema: somente agora,

³⁹⁴ “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço”. (Nietzsche, 2005, p. 23; EH, *Por que sou tão sábio*, 1)

no meio-dia de nossas vidas, entendemos de que preparativos, provas, desvios, disfarces e tentações o problema necessitava, antes que *pudesse* surgir diante de nós, e como tínhamos primeiro que experimentar os mais diversos e contraditórios estados de indignação e felicidade na alma e no corpo, como aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama “ser humano”, como mensuradores de todo grau, de cada “mais elevado” e “um-acima-do-outro” que também se chama “ser humano” – em toda parte penetrando, quase sem temor, nada desprezando, nada perdendo, tudo saboreando, tudo limpando e como que peneirando do que seja acaso –, até que enfim pudemos dizer, nós, espíritos livres: “Eis aqui – um *novo* problema! Eis uma longa escada, em cujos degraus nós mesmos sentamos e subimos – que nós mesmos *fomos* um dia! Eis aqui um mais elevado, um mais profundo, um abaixo-de-nós, uma longa e imensa ordenação, uma hierarquia que *enxergamos*: eis aqui – o nosso problema!”. (Nietzsche 2000, pp. 13-14)

Somente após sentar e subir nos degraus da escada que um dia se foi, os degraus de suas vivências, de seus estados de saúde, sem desprezar e perder nada, tudo experimentando, alternando perspectivas, Nietzsche tornou-se enfim capaz de enxergar o seu problema, um *novo* problema, o problema da hierarquia (*Rangordnung*):

Se por longo tempo ele mal ousou perguntar: “por que tão à parte? tão solitário? renunciando a tudo o que venerei? renunciando à própria veneração? por que essa dureza, essa suspeita, esse ódio às suas próprias virtudes?” – agora ele ousa perguntar isso em voz alta e ouve algo que seria uma resposta. “Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram *elas* os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve apreender a injustiça *necessária* de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como *condicionada* pela perspectiva e sua injustiça. Você deve sobretudo ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinamente, incessantemente – você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas. Você deve” – basta, o espírito livre *sabe* agora a qual “você deve” obedecer, e também do que agora é – permitido. (Nietzsche, 2000, pp. 12-13)

Servindo-se novamente de uma analogia perspectivista, Nietzsche sintetiza seu novo problema no dever de “olhar com seus olhos o problema da hierarquia”, isto é, de reconhecer e assenhorar-se das medidas de valor, dos prós e contras, das perspectivas³⁹⁵.

De acordo com Paschoal (2013, pp. 18-19), a *Rangordnung* na filosofia de Nietzsche demarca o oposto: i) “de uma sociedade que teria colocado de ‘cabeça para baixo todas as valorações’ para dar “consolo aos sofredores””; ii) “do ‘caos’ de modos de vida e de cultura que compromete os instintos das ‘almas modernas’ e, em especial, à proposição moral predominante que perde de vista as peculiaridades individuais ao pretender que aquilo ‘que é certo para um é certo para outro’”; iii) “à desordem democrática, que tem ‘gosto e língua para tudo’”.

A semiótica de seu próprio tipo psicológico, de seu “caso”, permite a Nietzsche se aperceber do novo e grande problema que a sua filosofia erige, o problema da reconsideração da hierarquia do valor, do “valor do valor”, da tresvaloração (*Umwertung*) do valor³⁹⁶. Isso significa, por um lado, que somente a partir da experiência (*Erfahrung*)³⁹⁷ dos diferentes valores, o que pressupõe a capacidade de perspectivamente alternar entre eles, se está habilitado a opinar sobre eles. Por outro lado, significa que (somente) o filósofo “experimentado” pode e deve repensar a *Rangordnung* dos valores.

A filosofia de Nietzsche leva à cabo essas duas tarefas na medida em que reconhece a necessidade, ou como sugeriu o prefácio de MA/HH II “acolhe o destino” de experimentar-se continuamente e também faz disso o seu instrumento para avaliar os

³⁹⁵ Neste sentido é pertinente o comentário de Salomé (1992, p. 164): “A essa autoconfirmação do homem liberto e senhor de si mesmo corresponde uma nova forma da consciência, segundo a qual o homem se emancipou das noções de moral e dos conceitos de ideal dos costumes, seus austeros e doravante supérfluos educadores, e, com isso, a antiga consciência nele perdeu suas raízes e justificativa”.

³⁹⁶ Neste sentido ainda FW/GC, 319: *Como intérpretes de nossas vivências*. — Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas desse tipo: — eles nunca fizeram de suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento. “O que foi que vivi realmente? que sucedeu então em mim e à minha volta? Minha razão estava suficientemente clara? Minha vontade estava alerta para todos os enganos dos sentidos e foi valorosa ao defender-se das fantasias?” — Nenhum deles fez estas perguntas, nem as caras pessoas religiosas as fazem ainda hoje: elas têm, isto sim, sede de coisas *contrárias à razão*, e não querem tornar muito difícil a satisfação de tal sede — Desse modo vivenciam “milagres” e “renascimentos” e escutam vozes de anjos! Mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz um experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias. (Nietzsche, 2001, p. 213)

³⁹⁷ Neste sentido, cf.: “Acho que apenas a partir da *experiência* – que sempre significa má experiência, que me parecer – adquirimos o direito de opinar sobre essa elevada questão da hierarquia: de outro modo se falará das cores como um cego, ou *contra* a ciência como as mulheres e os artistas. (JGB/BM, 204)”

valores. O que estamos designando como “incorporação” do perspectivismo que engendra uma modalidade de pensamento performático (que não necessita tanto mais referenciar o perspectivismo em termos específicos) diz respeito justamente a isso, ou seja, à “interiorização” do procedimento de deslocar perspectivas para compreender o próprio valor que as engendra:

Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* - este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “tresvaloração dos valores” (Nietzsche, 2005, p. 24).

Com “sentido fino” e “ouvidos por trás dos ouvidos” (GC/CI, *Prólogo*) para os “sinais de ascensão e declínio”, Nietzsche apresenta-se em suas últimas obras como mestre na arte das “nuances”, no “ver além do ângulo”. Ainda mais. Na medida em que “conheço ambos, sou ambos” (EH, *Por que sou tão sábio*, 1) Nietzsche é a própria nuance: “Ai de mim! Eu sou uma *nuance*” (EH, *O caso Wagner*, 4).

Ser aquilo que se conhece, sua “nuance”, especialmente nesse contexto significa ter vivenciado diferentes formas de vida, ter adoecido e convalidado delas e com elas³⁹⁸. Em EH (*Por que sou tão sábio*, 2) Nietzsche se revela como o “oposto de um *décadent*”, por dispor de um “princípio seletivo” que lhe permite “eleger”, “conceder”, “confiar”, “reagir”, “interrogar”, “descrever”, “acertar contas consigo”, “saber esquecer”, diferente do primeiro tipo que, preso numa única perspectiva, a exemplo do homem subterrâneo de Dostoiévski, afunda-se em sua própria sujeira³⁹⁹.

³⁹⁸ Sobre isso comenta Günter Götter (2002, p. 179): “Die Orientierung am Leitfaden des Leibes steht in engem Zusammenhang mit Nietzsches eigener Krankheitsgeschichte. Diese Erfahrung hat ihn hellseherisch dafür gemacht, „wohin unbewusst der kranke Leib und sein Bedürfnis den Geist drängt, stösst, lockt - nach Sonne, Stille, Milde, Geduld, Arznei, Labsal in irgend einem Sinne”. Em sentido análogo complementa Salomé (1992, p. 163): “Sua doutrina da decadência nasceu do sentimento profundo e sempre presente de seu próprio estado patológico, de seu próprio sofrimento. Vale para ela o mesmo que para todas as teorias de sua última fase filosófica: os dolorosos processos psíquicos que eram, para ele, até então, *a causa e a consequência* dos diversos processos de conhecimento, tornam-se doravante o próprio conteúdo *do conhecimento*”.

³⁹⁹ Nessa direção, complementa Ibbeken (2008, p. 14): “In einem weiteren Sinne meint Perspektivismus jedoch nicht nur das Anders-Sehen im Nebeneinander oder Nacheinander, sondern das Zugleich-Sehen gegensätzlicher Aspekte. Erst die bewusste Einstellung zur Perspektivität lässt überhaupt Alterität und Pluralität von Perspektiven zu und impliziert ihre Anerkennung. Das ist eine Frage der Höhe des Standpunktes, insofern kommt der Gedanke der Rangordnung ins Spiel. Je höher der Standpunkt, d. h. je mehr Perspektiven als überwundene unter einem liegen, umso grösser die Vielheit der Perspektiven, desto

Stegmaier (2013) demonstra como essa propositura é encarnada na obra de Nietzsche, que estiliza a si e aos seus impulsos de diferentes modos nas diferentes obras, engendrando uma filosofia de máscaras que ataca determinações estabelecidas, sem estabelecer novas.

Além de vários exemplos e alusões nas obras e *Nachlass*, um dos melhores retratos deste perspectivismo incorporado numa modalidade de pensamento performático pode ser encontrado nas últimas cartas redigidas por Nietzsche. Assinando como “Nietzsche”⁴⁰⁰, “Nietzsche Caesar”⁴⁰¹, “Nietzsche Dionysos”⁴⁰², “O Anticristo”⁴⁰³, Dionysos”⁴⁰⁴, “O Crucificado”⁴⁰⁵, o filósofo assume as vozes de suas perspectivas apresentando-se, como se lê em sua última carta de que temos notícia, endereçada a Jacob Burckhardt em 06 de janeiro de 1889:

O que é desagradável e constrange a minha modéstia é que no fundo todos os nomes da história sou eu; e quanto às crianças que eu trouxe ao mundo, eu pondero com alguma apreensão a possibilidade de que nem todo mundo que entra no “reino de Deus” também provém de Deus (KSB 8, 578)⁴⁰⁶.

Dando vazão a um pensamento performático Nietzsche assume todos os nomes de história, numa autoencenação filosófica que opera por meio de perspectivações. As obras finais de Nietzsche podem ser lidas, portanto como uma espécie de autorealização do programa teórico do perspectivismo, encenada filosoficamente. Já numa carta anterior, de 03 de janeiro de 1889 (KSB 8, 573) ele havia se revelado a Cosima Wagner como Buda, Dioniso, Cesar, Alexandre, Shakespeare, Lord Bacon, Voltaire, Napoleão e talvez até

reicher der "Überblick, Umblick, Niederblick". Wo genügend Misstrauen gegen enge Meinungen, Überzeugungen oder gar Dogmen ausgebildet wurde, lässt sich der Reichtum der Perspektiven mit „neuen Augen“, wie aus verschiedenen Fenstern geblickt, erkennen”.

⁴⁰⁰ KSB 8, 418.

⁴⁰¹ KSB 8, 568.

⁴⁰² KSB 8, 571.

⁴⁰³ KSB 8, 551.

⁴⁰⁴ KSB 8, 576.

⁴⁰⁵ KSA 8, 573.

⁴⁰⁶ *Tradução nossa*. No original: “Was unangenehm ist und meiner Bescheidenheit zusetzt, ist, daß im Grunde jeder Name in der Geschichte ich bin; auch mit den Kindern, die ich in die Welt gesetzt habe, steht es so, daß ich mit einigem Mißtrauen erwäge, ob nicht Alle, die in das “Reich Gottes” kommen, auch aus Gott kommen”. (KSB 8, 578)

mesmo Richard Wagner. Nietzsche só pode assim se considerar por ter desenvolvido a “disciplina própria” de “tomar partido” contra toda doença em si⁴⁰⁷:

Um profundo alheamento, esfriamento, desalento face a tudo o que é temporal e temporâneo: e, como desejo maior, o olhar de *Zarathustra*, um olho que vê toda a realidade “homem” de uma tremenda distância – *abaixo* de si... Para um tal objetivo – que sacrifício não seria adequado? que “superação de si”? que “negação de si”? Minha maior vivência foi uma cura. (Nietzsche, 2009, p. 10)

Ainda mais radical do que as distâncias “de cima” e “de baixo” dos períodos anteriores, a “tremenda distância” (*ungeheurer Ferne*) dos últimos textos de Nietzsche traz incorporado o olhar perspectivista par excellence de Zarathustra, frente ao qual o homem aparece “abaixo de si” (*unter sich*). Nietzsche atravessou a experiência radical da superação e da negação de si. De si mesmo ele se curou.

Se a grande virada para o perspectivismo maduro da metade da década de 1880 se deu com o declínio de Zarathustra e a INCIPIT TRAGOEDIA, agora, convalescido, Nietzsche é capaz de repensar a hierarquia dos valores e, tragicamente, INCIPIT ZARATHUSTRA: (GD/CI, *Como o mundo verdadeiro se tornou finalmente fábula*, 6):

Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não!
Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!
(Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA). (Nietzsche, 2006, p. 32)

⁴⁰⁷ Neste sentido, cf.: “Eu nunca me livre, mesmo na mais curta proximidade, de um sentimento de distância que, em último caso, quisera ser fisiológico: eu sinto a distância para ser diferente em cada entendimento, igualmente inconfundível, e para estar acima em comparação com cada elemento opaco”. (KSA 13, 597)

Conclusão

Na última seção, para justificar uma situação peculiar no volume de ocorrências das variações de “perspe[c][k]-”, nos desviamos da questão sobre a possibilidade e a legitimidade de se constituir uma doutrina do perspectivismo no âmbito interindividual de compreensão e comunicação, que agora retomamos para concluir a tese.

De acordo com Cox (1999), tal discussão implica reconsiderar o perspectivismo dentro dos limites mais amplos de uma “teoria geral da interpretação”:

Ao contrário da noção de “perspectiva” – que, literalmente interpretada, gera sérias dificuldades epistemológicas – a noção de “interpretação” opera dentro de uma tradição literária e filosófica cada vez mais rica e importante. Tomando o que tem sido chamado de “a virada interpretativa”, filósofos tanto da tradição “continental” quanto “analítica” têm argumentado que nosso conhecimento não é um edifício construído sobre um alicerce de crenças indubitáveis, mas sim uma rede interpretativa que se apoia mutuamente em crenças e desejos que está constantemente a ser novamente tecida. Esses filósofos sustentam que nós estamos sempre imersos em um mundo cheio de significados que pré-teoricamente entendemos e que o papel da epistemologia é descobrir como determinadas experiências sensoriais, crenças e desejos se relacionam com o nosso entendimento como um todo, e vice-versa. (Cox, 1999, p. 115)⁴⁰⁸

O comentário de Cox (1999) faz transparecer a tensão secular que envolve a filosofia de Nietzsche, no limiar de uma época que se libertava de alguns grandes compromissos epistemológicos e metafísicos da tradição. Em virtude disso, encerrar nossa discussão vetando a possibilidade e legitimidade do perspectivismo como doutrina no âmbito supraindividual da metafísica seria dar conta apenas de metade do problema.

A outra metade do problema diz respeito a como pensá-lo no âmbito de uma “teoria geral da interpretação”, da interindividualidade, que, como comentou o intérprete, aqueceu boa parte das discussões filosóficas do séc. XX. Num destacável esforço de síntese, Cox (1999) traduz esta questão do seguinte modo:

⁴⁰⁸ *Tradução nossa.* No original: “Unlike the notion of “perspective” — which, literally construed, generates serious epistemological difficulties — the notion of “interpretation” operates within a rich and increasingly important literary and philosophical tradition. Taking what has been called “the interpretive turn”, philosophers in both the “Continental” and “analytic” traditions have come to argue that our knowledge is not an edifice built upon a foundation of indubitable beliefs but rather an interpretive web of mutually supporting beliefs and desires that is constantly being rewoven. These philosophers maintain that we are always already immersed in a world full of significances that we pre-theoretically understand and that the role of epistemology is to discover how particular sensory experiences, beliefs, and desires relate to our understanding as a whole, and vice versa”. (Cox, 1999, p. 115)

Se a teoria ontológica de Nietzsche é, assim, não um idealismo, nem um realismo, “metafísica” ou “senso comum”. Nietzsche mantém: (1) que nunca encontramos um mundo pré-determinado (seja de “tornar-se” ou de “objetos comuns”), (2) que o mundo que encontramos é o mundo como foi construído por uma ou outra interpretação, e (3) que toda a interpretação é reinterpretação. Em suma, para Nietzsche, não há como escapar do mundo da interpretação, e, de fato, sem interpretação, não existe um “mundo”. (Cox, 1999, p. 161)⁴⁰⁹

Recorrendo aos termos de Stegmaier (2013), que vínhamos empregando, pode-se dizer que a primeira prerrogativa (1) estabelecida por Cox (1999), sobre a inexistência de um mundo “pré-determinado” em Nietzsche, reitera a objeção do âmbito supraindividual de compreensibilidade. A segunda (2) e a terceira (3) prerrogativas, por sua vez, fazem articular a discussão no âmbito da interindividualidade, ao sustentar a impossibilidade de escapar do mundo da interpretação, afinal, se não há um mundo pré-determinado, e o “mundo” que encontramos é apenas um mundo de interpretações, a interpretação desse mundo será, a rigor, sempre uma reinterpretação. Por conseguinte:

[...] há “coisas” e “fatos” apenas no âmbito de uma interpretação e que, sem interpretação, ou seja, sem algum sistema que faz compromissos ontológicos e confere significado e valor às suas entidades não existem “fatos” ou “coisas” em tudo. Parafraseando Nietzsche, podemos dizer que a antítese do mundo da interpretação e do mundo em si é a antítese entre “mundo” e “nada”. (Cox, 1999, p. 163)⁴¹⁰

A “teoria geral da interpretação” pensada por Cox (1999), vinculada ao entendimento da vontade de poder como o produto de um “naturalismo e holismo interpretativo”, acaba por concluir pela existência de uma ontologia em Nietzsche, dada a necessidade de se fazer, ainda que no âmbito interindividual, certos “compromissos ontológicos”. Neste sentido, o “mundo da interpretação”, isto é, o mundo erigido a partir

⁴⁰⁹ *Tradução nossa*. No original: “If Nietzsche's ontological theory is, thus, not an idealism, neither is it a realism, whether “metaphysical” or “common sense”. For Nietzsche holds: (1) that we never encounter a pre-given world (whether of “becoming” or of “ordinary objects”); (2) that the world we encounter is the world as constructed by one or another interpretation; and (3) that all interpretation is re-interpretation. In short, for Nietzsche, there is no escaping the world of interpretation; and, indeed, without interpretation, there is no “world””.

⁴¹⁰ *Tradução nossa*. No original: “[...] that there are “things” and “facts” only within the framework of an interpretation; and that, without interpretation – that is, without some system that makes ontological commitments and accords its entities meaning and value – there are no “facts” or “things” at all. Paraphrasing Nietzsche, we might say that the antithesis of the world of interpretation and world in itself is the antithesis “world” and “nothing””.

dos compromissos ontológicos, passa a ser a antítese do nada, do impossível mundo sem interpretação.

Poder-se-ia querer depreender disso uma resposta positiva à questão que estamos a investigar, ou seja, que não só é possível como necessário erigir uma doutrina do perspectivismo no âmbito interindividual, estabelecendo compromissos ontológicos que nos possibilitam, em última instância, viver. A despeito de algumas diferenças, esse parece ser o raciocínio comum a grande parte da tradição continental e analítica apontada por Cox (1999) na primeira citação, especialmente aquela parcela que opera com um critério pragmático de verdade, que temos especial interesse em discutir em virtude de sua grande atuação, particularmente na recepção mais atual do perspectivismo de Nietzsche.

Como vimos na seção sobre o enganar e ser enganado, a única “coisa firme” que resta mediante a objeção da supraindividualidade é o “caráter errôneo do mundo”. Vale frisar que não só o “mundo exterior” revelou-se ali um profundo erro, como também o “mundo interior”, portanto, recobrando o apontamento “Esse “aparente mundo *interior*” é tratado da mesma forma e com os mesmos processos que o mundo “exterior”. Nunca topamos com “fatos”” (KSA 13, 53). Isso significa que até mesmo o que Cox (1999) está denominando como “compromissos ontológicos”, compromissos do “mundo interior”, são firmados no interior de um mundo que não passa de mera ilusão perspectivista.

Num apontamento sobre a ilusão dos físicos Nietzsche se acerca precisamente do que queremos insinuar com a última afirmação:

Os físicos creem a sua maneira num “mundo verdadeiro”: uma sistematização fixa de átomos, igual para todos os seres, provida de movimentos necessários, – de modo que para eles o “mundo aparente” se reduz ao lado, acessível a cada ser segundo sua peculiar maneira, do ser universal e universalmente necessário (acessível e inclusive preparado – convertido em “subjeto”). Porém nisto eles se equivocam: o átomo que supõem ter obtido segundo a lógica deste perspectivismo da consciência, – com o qual o mesmo átomo é também uma ficção subjetiva. Essa imagem do mundo que eles esboçam não é essencialmente diferente de modo algum da imagem subjetiva do mundo: só está construída com sentidos desenvolvidos e controlados pelo pensamento, porém está construída por completo com nossos sentidos... E, finalmente, eles, sem saber, deixaram à margem algo nesta constelação: justamente o necessário perspectivismo, graças ao qual todo centro de força – e não somente o ser humano – constrói o mundo inteiro restante a partir de si mesmo, isto é, o mede, o manipula, o configura

segundo sua força... Esqueceram-se de incluir no “ser verdadeiro” esta força que põe perspectivas... (KSA 13, 373)⁴¹¹

Assim como o “átomo” dos físicos, também as “coisas e fatos” decorrentes do firmamento de “compromissos ontológicos” como os assinalados por Cox (1999) são igualmente ficções subjetivas. A questão, porém, nem é discutir o estatuto da assim designada “ontologia” de Nietzsche, uma vez que circunscrita na esfera da intersubjetividade ela também não passa de uma interpretação, o que Cox (1999) não parece discordar. É necessário, porém, investigar o que motiva, ou melhor, constrange a firmar tal ontologia, o que se espera ao estabelecê-la como tal.

Segundo pensamos, reedição disfarçada da velha factibilidade metafísica, os “novos fatos e coisas” compromissados numa “ontologia nietzscheana” acabam novamente por corroborar para a proposição de um texto comum, ainda que não verdadeiro e simplesmente convencional, “deixando à margem” justamente o “necessário perspectivismo” reclamado por Nietzsche.

Não se deve esquecer, e nisto consiste p. ex. a crítica de FW/GC 354, que o âmbito intersubjetivo de comunicação e compreensão não é um terreno isento para a proposição de uma “ontologia”. Pelo contrário, os “compromissos ontológicos” firmados ali sofrem a incontornável coação de uma forma peculiar de vida, a do rebanho, cuja necessidade moral de comunicação/sobrevivência corrobora para o “estreitamento das perspectivas” (JGB/BM 188).

Uma “ontologia” que se estabeleça no âmbito intersubjetivo, portanto, não dá vazão ao melhor discurso possível, ao critério mais acertado de validade, e sim é a insígnia do

⁴¹¹ *Tradução nossa.* No original: “Die Physiker glauben an eine „wahre Welt“ auf ihre Art: eine feste, für alle Wesen gleiche Atom-Systematisation in nothwendigen Bewegungen, — so daß für sie die „scheinbare Welt“ sich reduzirt auf die jedem Wesen nach seiner Art zugängliche Seite des allgemeinen und allgemein nothwendigen Seins (zugänglich und auch noch zurechtgemacht — „subjektiv“ gemacht) Aber damit verirren sie sich: das Atom, das sie ansetzen, ist erschlossen nach der Logik jenes Bewußtseins-Perspektivism, — ist somit auch selbst eine subjektive Fiktion. Dieses Weltbild, das sie entwerfen, ist durchaus nicht wesensverschieden von dem Subjektiv-Weltbild: es ist nur mit weitergedachten Sinnen construiert, aber durchaus mit unseren Sinnen... Und zuletzt haben sie in der Constellation etwas ausgelassen, ohne es zu wissen: eben den nothwendigen Perspektivismus, vermöge dessen jedes Kraftcentrum — und nicht nur der Mensch — von sich aus die ganze übrige Welt construiert d.h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet... Sie haben vergessen, diese Perspektiven-setzende Kraft in das „wahre Sein“ einzurechnen... (KSA 13, 373). Nessa direção, cf. ainda: KSA 13, 36.

ponto de vista mais comum, ordinário, uma “perspectiva gregária” (*Heerden-Perspektive*), moralmente abalizada:

Resultado final: todos os valores com os quais até agora primeiro tratamos de fazer avaliável o mundo e com os quais finalmente, justo quando demonstrou-se que são inaplicáveis, os desvalorizamos – todos esses valores, reconsiderados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a conservação e a intensificação de formações humanas de domínio: e não foram senão falsamente projetadas na essência das coisas. Continua sendo a hiperbólica ingenuidade do ser humano o propor a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas. (KSA 13, 46)⁴¹²

A “hiperbólica ingenuidade” de propor a si como medida de valor ontológico, como “[...] supremo estado de valor da vida: em resumo, a errônea perspectiva da parte ad totum” (KSA 12, 534)⁴¹³ caminha no sentido oposto à perspectividade. “O *instinto de auto conservação do bom*, que sacrifica o *futuro* da humanidade: no fundo, ele já se opõe [...] à toda perspectiva *mais ampla* em geral” (KSA 13, 603)⁴¹⁴, situação que justamente o perspectivismo de Nietzsche, como nós o entendemos, vem a denunciar:

As filosofias da interpretação e do signo, tal como hoje se nos apresentam, não pretendem oferecer qualquer doutrina da interpretação ou do signo, mas, pelo contrário, compreendem-se a elas mesmas como interpretação ou signos. A pretensão de elevar uma doutrina contradiria o seu filosofar. No entanto, não podem deixar de se apresentar sob a forma de tratados, nos quais se presumem e dos quais são esperadas doutrinas. Tal coloca-as no perigo constante de serem fundamentalmente mal-compreendidas (Stegmaier, 2013, p. 91)

Querer legitimar a partir de uma “filosofia da interpretação e do signo” como a de Nietzsche qualquer espécie de ontologia, mesmo que no âmbito da interpretação”, significa incorrer numa postura anti-perspectivista⁴¹⁵, uma vez que qualquer espécie de narrativa pretensamente universalizante é desestabilizada pelo perspectivismo.

⁴¹² *Tradução nossa*. No original: “Schluß-Resultat: alle Werthe, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich ebendamit entwerthet haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen — alle diese Werthe sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich projicirt in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die hyperbolische Naivetät des Menschen, sich selbst als Sinn und Werthmaß der Dinge anzusetzen” (KSA 13, 46). Neste sentido, cf. ainda: KSA 13, 44.

⁴¹³ *Tradução nossa*. No original: “[...] als höchsten Werthzustand des Lebens ansetzen: kurz, die fehlerhafte Perspektive des a parte ad totum”. (KSA 12, 534)

⁴¹⁴ *Tradução nossa*. No original: “Der *Selbsthaltungs-Instinkt des Guten*, der sich die *Zukunft* der Menschheit opfert: im Grunde widerstrebt er schon [...] jeder *weiteren* Perspektive überhaupt”. (KSA 13, 607)

⁴¹⁵ Nessa direção argumenta Granier (2011, p. 22): “[...] é a rejeição clara de qualquer sistema que inaugura o método revolucionário da nova filosofia como interpretação. Esta, portanto, postula a ruptura com a metafísica”.

Nietzsche, argumenta Stegmaier (2013), conscientemente quer deixar em aberto em sua filosofia a “alteridade da compreensão”, o “compreender-de-modo-diferente”. Ainda mais: o perspectivismo é justamente a insígnia dessa abertura⁴¹⁶, a denúncia, a recusa e a contraproposta da perda da individualidade decorrente de quaisquer espécies de “compromissos”, pois envolver-se num compromisso é um modo de comparar-se, de igualar-se (*Vergleich*):

Depois de uma exigência de mais de dois mil anos de compreender-do-mesmo-modo (*Gleichverstehen*), Nietzsche parte radicalmente do compreender-de-modo-diferente (*Andersverstehen*), o que para ele significa, necessariamente, mal-compreender (*Missverstehen*). Nietzsche vira-se contra a crença, segundo a qual cada um pode compreender “bem” qualquer outro, desde que se esforce. Poder compreender “bem” um outro torna-se, para ele, uma insolência. Quem acredita poder compreender “bem” um outro passa por cima de sua alteridade, “coloca-se” a si próprio “dentro” dele, insere-se, por mera boa vontade no seu interior. Segundo Nietzsche, há “algo de ofensivo em ser compreendido”. Assim se interdita qualquer doutrina e qualquer expectativa de uma doutrina em sua filosofia. (Stegmaier, 2013, p. 105)

“Compreender bem”, como almejam determinadas linhas de interpretação de Nietzsche crentes na utilidade e no valor pragmático de seus compromissos ontológicos, isto é “[...] exigir que estas interpretações e estes valores nossos, humanos, sejam valores universais e até mesmo constitutivos é uma das loucuras hereditárias do orgulho humano” (KSA 12, 238)⁴¹⁷.

Como já nos mostrou Foucault (2005), interpretar, ou como prefere Cox (1999) “reinterpretar”, é um modo de assenhorar-se do outro, de colocá-lo sob jugo. Firmar “compromissos ontológicos”, mesmo no âmbito interindividual, torna-se assim uma insolência, uma forma de rechaçar a alteridade da compreensão. O perspectivismo é a insígnia de um pensamento experimental que quer salvaguardar o direito de compreender-de-modo-diferente, ainda que isso signifique mal-compreender:

Nós, os incompreensíveis. – Alguma vez nos queixamos de ser mal entendidos, mal conhecidos, confundidos, difamados, mal escutados e ignorados? Eis

⁴¹⁶ Na direção apontada por Lojek (2006, p. 282): “Die Notwendigkeit, die Werte, über die wir die Ziele und Möglichkeiten unserer eigenen Existenz bestimmen, zu erschaffen (und nicht *peu à peu* zu entdecken), ist eine Folge des Perspektivismus, der jeglichem Leben zueigen ist und es bedingt. Der Perspektivismus wiederum ist eine Erscheinungsweise der Willenskraft, die wie Nietzsche sagt, sämtlichen Existenzformen zugrunde liegt und deren Entwicklung sowie Wirkung bestimmt”.

⁴¹⁷ *Tradução nossa*. No original: “[...] zu verlangen, daß diese unsere menschlichen Auslegungen nd Werthe allgemeine und vielleicht constitutive Werthe sind, gehört zu den erblichen Verrücktheiten des menschlichen Stolzes”. (KSA 12, 238)

precisamente a nossa sina – oh, por quanto tempo ainda! [...] nós mesmos crescemos, mudamos continuamente, largamos a velha casaca, trocamos de pele a cada primavera, tornamo-nos cada vez mais jovens, mais futuros, mais elevados, mais fortes [...]. (Nietzsche, 2001, p. 275)

Se se coloca a questão da inteligibilidade, explica Wotling (2013, p. 36), “isso não se dá apenas por ser a consequência inevitável de um pensamento da nuance e da independência, mas também em razão de uma decisão originária, de uma certa vontade de permanecer incompreendido”. Assumir um “compromisso ontológico”, mesmo no âmbito de uma interindividualidade pragmática, implicaria em rechaçar a abertura à incompreensibilidade que quer assegurar o perspectivismo.

É negativa, portanto, nossa resposta final à questão que motivou grande parte deste capítulo. O perspectivismo não constitui uma *Lehre*, nem pode encerrar-se numa, nem mesmo no âmbito da interindividualidade.

Por certo que na qualidade de “filosofia da interpretação” não só o perspectivismo mas todo o pensamento de Nietzsche oferece-se como signo interpretável, aberto à alteridade da compreensão, o que significa que ele acolhe e ao mesmo tempo rejeita todos os “ismos” que lhe são predicados⁴¹⁸.

O perspectivismo é concomitantemente um convite e uma recusa a todas as interpretações, é a tentativa de (contra)assegurar que qualquer interpretação, por mais duradoura, ovacionada, atual e apoderada que seja é ainda e tão somente uma interpretação. Como sugere Lebrun (1983, p. 38), na filosofia de Nietzsche: “em vez de uma teoria do conhecimento e de uma ontologia, é-nos proposta uma estratégia de interpretação”.

O perspectivismo é um convite a se ultrapassar o âmbito da mera compreensibilidade, de personalizar o pensamento, pois para Nietzsche a variedade, a pluralidade, a ambiguidade de uma interpretação são justamente seus grandes indicativos de

⁴¹⁸ De acordo com Ibbeken (2008, p. 17), Nietzsche estaria com isso dando vazão a uma “Teleologia do horizonte”: “Diese unausweichliche Gegebenheit anzuerkennen, setzt so etwas wie eine Lebensentscheidung voraus. Und das heißt zu begreifen, mit einer bewusst veränderten Haltung zur Welt zu leben, nämlich die Welt, die wir als einzige erkennen können, nur als “Phänomenal-Welt”, als “anthropomorphe Welt” zu sehen. Diese Entscheidung verlangt, Perspektivismus als “Teleologie der Horizonte”, ja, sogar als “intellektuelle Einbuße” hinzunehmen und sie zugleich als Lebensbedingung zu akzeptieren”.

poder: “A ambiguidade do mundo como uma questão de poder, que olha para todas as coisas a partir da perspectiva de seu crescimento” (KSA 12, 127)⁴¹⁹.

O perspectivismo de Nietzsche relega aos leitores, os melhores leitores, detentores da arte da interpretação, a tarefa de refletir lentamente, de experimentar, mas não propriamente de compreender o que se diz, ou finge dizer. Se a metafísica “deixa-se portanto compreender como a época da doutrina”, filosofias da interpretação como a do perspectivismo de Nietzsche vem a marcar a “época da procura de a evitar” (Stegmaier, 2013, p. 110).

O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche é(s) um performático modo de se evitar uma doutrina.

“Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (JGB/BM 22)

⁴¹⁹ *Tradução nossa*. No original: “Die Vieldeutigkeit der Welt als Frage der Kraft, welche alle Dinge unter der Perspektive ihres Wachstums ansieht.” (KSA 12, 127)

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- ABBEY, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*. New York: Oxford University, 2000.
- ABEL, Günter. *Verdade e interpretação*. In: MARTON, Scarlett (org.). Nietzsche na Alemanha. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí-RS: Editora Unijuí, 2005.
- ABEL[2], Günter. *Consciência – Linguagem – Natureza*. A filosofia da mente em Nietzsche. In: MARTON, Scarlett (org.). Nietzsche na Alemanha. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí-RS: Editora Unijuí, 2005.
- ANDERSON, R. Lanier. Truth and Objectivity in Perspectivism. In: *Synthese*, 115: 1-32, 1998.
- ARALDI, C. Organismo e arte na filosofia de Nietzsche. In: *Philosophica*. Num. 29. Lisboa: 2007, pp. 35-47
- ARISTÓTELES. *Física*. Libros I y II. Traducción española. Buenos Aires: Biblos, 1993.
- _____. *Metafísica*. Texto em grego com tradução ao lado. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002. 3v.
- APEL, Max. *Philosophisches Wörterbuch*. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.
- AZAREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a modernidade: ponto de virada*. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- BABICH, Babette E.: *Nietzsche's Philosophy of Science*. Reflecting Science on the Grounds of Art and Life. New York: Albany 1994.
- BATTISTI, César Augusto. A natureza do mecanicismo cartesiano. In: *Revista Peri*. v. 2, n. 2. Florianópolis: Publicação eletrônica dos alunos da Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, 2010, pp. 28-46.
- BENOIT, Blaise. *Nietzsche e a crítica da metafísica do sujeito: por um "si" corporal?*. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- BENOIT, Hector. A dialética do um e do bem: de Parmênides aos elementos de Proclus. *Boletim do CPA*, Campinas, nº 5/6, jan./dez. 1998.
- BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia aristotélica*. Barueri-SP: Manoel, 2003.
- BLONDEL, E. *Nietzsche: le corps et la culture*, Paris: PUF, 1986.
- BLONDEL, Eric. *The Body and Culture: Philosophy as a Philological Genealogy*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

BLONDEL, E. *Do sujeito de Ecce Homo*. O eu, a jovialidade e o alciônico (pp. 29-54). In: SILVA Jr. Ivo da. *Filosofia e cultura: festschrift em homenagem a Scarlett Marton*. São Paulo: editora Barcarolla, 2011.

BORNEDAL, Peter. A Silent World: Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language. In: *Nietzsche-Studien* 34. Berlin: Walter de Gruyter, 2005, pp. 1-47.

_____. *The surface and the abyss: Nietzsche as philosopher of mind and knowledge*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 57. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2010.

BORSCHÉ, T. (org) *Centauren-Geburten*; Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. Walter de Gruyter, 1994.

BOSSART, W. H. *Apperception, Knowledge, and Experience*. Canada: University of Ottawa Press, 1994.

BRAIDA, C. R. A crítica do conhecimento em Nietzsche. In: Christoph Türcke. (Org.). *Nietzsche: Uma provocação*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1994, pp. 33-42.

_____. *As suposições do interpretacionismo nietzschiano*. In: AZEREDO, Vânia Dutra de. (Org.). *Caminhos percorridos e terras incógnitas: encontros Nietzsche*. Ijuí, 2004, p. 33-61.

BROBJER, T. *Nietzsche's Philosophical Context*. An Intellectual Biography. Urbana: Univ. of Illinois Press, 2008.

BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.

_____. "Erkenntnis als Passion: Nietzsches Denkweg zwischen Morgenröthe und der Fröhliche Wissenschaft". *Nietzsche-Studien*, Band 26, 1997, pp. 199-225.

_____. "Introduzione". In: *Friedrich Nietzsche. Tentativo di autocritica. 1886-1887*. Gênova: Il Melangoro, 1992.

CAMPIONI, G. *Sulla strada di Nietzsche*. Pisa: ETS, 1998.

_____. Nietzsche e a filologia, a filologia e Nietzsche. Minhocas e tesouros. A pesquisa das fontes e a "biblioteca ideal" de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 33. São Paulo, 2013. (On-line version ISSN 2316-8242)

CASA NOVA, Marco Antonio. *Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo*. In: *Cadernos Nietzsche* 10, pp. 27-47, 2001.

CASPARI, Otto. *Der Zusammenhang der Dinge*. Gesammelte philosophische Aufsätze. Bleslau: Trewendt, 1881.

CASTRO, M. A. Bittencourt de. Aristóteles e o pensamento evolucionista. In: *Theoria*. Revista Eletrônica de Filosofia. Vol. 03, Nº 07, 2011.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2005.

- CEYNOWA, K. *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus*. Hans Vaihinger “Philosophie des Als Ob”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.
- CHAVES, Ernani. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n^o *Gaia Ciência*, de Nietzsche. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, 2005, vol. 46, n^o. 112.
- CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- COLLI, Giorgio. *Dopo Nietzsche*. Milan: Adelphi Edizioni, 1974.
- COTTINGHAM, John. Dicionário Descartes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.**
- COX, Christoph. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- CRAGNOLINI, M. Nietzsche por Heidegger: Contrafiguras para uma Perda. In: *Cadernos Nietzsche 10*. Discurso Editorial, 2001, pp. 12-25.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Portugal: Edições 70, 1965.
- _____. *Para ler Kant*. Trad. S. D. P. Guimarães. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- _____. *Pensamento Nômade*. In: MARTON, S. Nietzsche hoje: Colóquio de Ceresy. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DERRIDA, J. *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2013.
- DALLA VECCHIA, Ricardo Bazilio. *Nietzsche e a metafísica do artista: o Centauro e o fio de Ariadne*. Campinas-SP: Unicamp, 2009. (Dissertação de Mestrado)
- DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. 1^a reimpressão. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- DIETER NIES, Karl. *Sprache und Moral*. Frankfurt am Main u.a.: Lang, 1991.
- DJURIC, M. *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1985.
- DOYLE, Tsarina. Nietzsche on the Possibility of Truth and Knowledge. *Minerva – An Internet Journal of Philosophy*. Vol. 9. 2005. ISSN 1393-614X (Disponível em: <<http://www.minerva.mic.ul.ie/vol9/Nietzsche.html>>. (Acesso em: 25 abr. 2012)
- EMDEN, C. J. *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. Urbana and Chicago: Illinois University Press, 2005.
- FIGL, Johann. ‘Tod Gottes’ und die Möglichkeit ‘neuer Götter’. Biographische und werkgeschichtliche Kontexte bei Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 82-101.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. 2 ed. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- _____. Nova experiência do mundo em Nietzsche. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 31-43.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar*. In: Cadernos Nietzsche nº 13. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

_____. *Conhecer é criar*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2005.

FRANCK, Didier. As mortes de Deus. *Cadernos Nietzsche* 19. São Paulo: 2005.

GARCIA, André Luis Muniz. “*Vermoralisierung*” e “*Entmoralisierung*”. Tese de Doutorado. Instituto de filosofia e ciências humanas. Campinas-SP, 2011.

GAUKROGER, Stephen. Beyond Reality: Nietzsche’s Science of Appearances. In: BABICH, Babette; COHEN, Robert S. *Nietzsche and the Sciences I*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 37-50.

GEBHARD, Walter. *Perspektivität und Tiefe*. Frankfurt Am Main; Bern: Lang, 1982.

GERHARDT, Volker. “*Die Perspektive des Perspektivismus*“. In: Nietzsche-Studien 18. Berlin: de Gruyter, 1989, p. 260 – 281.

GERHARDT, Volker; HEROLD, Norbert. *Perspektiven des Perspektivismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.

GIACOIA, Oswaldo. Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração. *Revista Filosófica Aurora*. Curitiba, v. 20, n. 27, p. 243-259, jul./dez. 2008.

_____. *Labirintos da Alma*. Campinas: Unicamp, 1997.

_____. *Nietzsche: para além do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2002.

_____. *Nietzsche como psicólogo?* São Leopoldo: Editora da Unisinos, 1997.

_____. Metafísica e subjetividade. In: OLIVA, Luis César (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 423.

_____. *Nietzsche x Kant*. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

_____. *Pequeno dicionário de filosofia contemporânea*. São Paulo: Publifolha, 2006.

GÖDDE, Gunter. *Nietzsches Perspektivierung des Unbewusstsein*. In: Nietzsche Studien 31. Berlin: De Gruyter, 2002.

GRANIER, J. *Lê problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966.

_____. *Nietzsche*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre-RS: L & PM, 2011.

GRÄTZEL, Stepahn. *Physiologie der Kunst – eine Grundlegung der Vernunft des Leibes*. In: Nietzsche Studien 13. Berlin: De Gruyter, 1984.

GREEN, Michael Steven. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2002. (International Nietzsche Studies Series).

- GRIMM, Ruediger H: *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin, New York: De Gruyter, 1977.
- GRODDECK, Wolfram. „‘Vorstufe’ und ‘Fragment’. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie“. In STERN, Martin. *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- HALES, Steven D.; WELSHON, Rex. *Nietzsche's perspectivism*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- HAN PILE, B. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*. Num. 29. São Paulo: 2011.
- HARTMANN, Nicolai. *Teleologischen Denken*. Berlin: De Gruyter, 1966.
- HEFTRICH, Eckhard. *Nietzsches Philosophie*. Identität von Welt und Nichts. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1962.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2 ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 1999.
- HEGENBER, Leônidas. *Explicações científicas*. São Paulo: Herder, 1969.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. 2 Bände. Neske: Pfullingen, 1961.
- _____. *Ensaio e conferências*. Trad. E. C. Leão. Petrópolis, Vozes, 2002
- HEROLD, Norbert. *Perspektiven des Perspektivismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.
- HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. Trad. João Cuter. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Hill, R. Kevin. *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford University Press, 2003.
- HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. Hw-Ph. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989.
- HÖDL, Hans Gerald. *Nietzsche frühe Sprachkritik*. Wien: WUV-Universitätsverlag, 1997.
- HULL, D. *Darwin and his Critics*. The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- IBBEKEN, Claudia. *Konkurrenzkampf der Perspektiven*. Nietzsches Interpretation des Perspektivismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

- ITAPARICA, André L. Mota. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNLUI, 2002. (col. Sendas e veredas)
- IZQUIERDO, Agustin. *Estetica y teoria de las artes*. Madrid: Tecnos, 1999.
- JAEGER, W. *Paideia: A formação do homem grego*. Trad. Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 2008.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.
- JULIÃO, José Nicolau. O pragmatismo de Nietzsche e o seu desdobramento estético segundo Habermas. *Trans/Form/Ação* vol.31 no.1 Marília, 2008.
- KALB, Christof. *Desintegration*. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do juízo*. 3 ed. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *Crítica da razão pura*. 6 ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. *Werke in Zwölf Bände*. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, Princeton University Press, 1974.
- KAULBACH, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Viena: Böhlau Verlag, 1980.
- _____. *Nietzsches Kritik an der Wissensmoral und die Quelle der philosophischen Erkenntnis: die Autarkie der perspektivischen Vernunft in der Philosophie*. In: Nietzsche Kontrovers. Bd. 4. Würzburg 1984. S. 71-91.
- _____. *Philosophie des Perspektivismus: 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Tübingen: Mohr, 1990.
- KERGER, Henry. *Wille als Sprechakt und Entscheidung*. Die psycho-physischen Grundlagen des Handelns bei Nietzsche. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- KOFMAN, Sarah. *Nietzsche and Metaphor*. Tradução e notas de Duncan Large. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- KRASTANOV, Stefan. *Nietzsche: pathos artístico versus consciência moral*. Jundiaí: Paco Editorial, 2011.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: P.U.F, 1966.
- LEBRUN, Gérard. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

- LEIBNIZ, G. *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. C. I. Gerhardt 7 vols. Hildesheim: Olms, 1965.
- LEITER, Brian. Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals. In: Schacht, R. (ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 334-357.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.
- LOJEK, Stanislaw. Nietzsche und das Naturrecht. In: KOPIJ, Marta; KUNICKI, Wojciech (Hg.). *Nietzsche und Schopenhauer: Rezeptionsphänomene der Wendezeiten*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag GmbH, 2006.
- LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: 2008.
- _____. *Elementos da retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- MAGNUS, Bernd. The Deification of the Commonplace: Twilight of the Idols. In: SOLOMON, Robert; HIGGINS, Kathleen, eds. *Reading Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- MANTHEY, J. Nietzsche und die Wiederkehr der Ungleichheit. Eine Einleitung. In: *Literaturmagazin 12. Nietzsche*. Hamburg, 1980.
- MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. Unijui, 2003.
- _____. *Perspectivismo e modernidade*. Lisboa: Vega, 1993
- _____. *Sujeito e perspectivismo: seleção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*. Trad. Rafael Gomes Filipe. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- MECA, D. S. Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico. In: *Cadernos Nietzsche*. Núm. 28. São Paulo: 2011.
- MONTEBELLO, Pierre. *Vie et maladie chez Nietzsche*. Paris: PUF, 2001.
- MONTINARI, Mazzino. *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra, 2003.
- _____. *Nietzsche lesen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1982.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*; tr. O. Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.
- _____. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: *Cadernos Nietzsche* 6, p. 11-30, 1999.
- _____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

- MÜLLER, Thomas. *Die Poetik der Philosophie*. Das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche. Frankfurt am Main; New York: Campus Verlag, 1995.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1999.
- NOHL, Hermann. "Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt". *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 149, 1912.
- ONATE, Alberto Marcos. *Entre Eu e Si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.
- ORBEN, Douglas João. O uso regulativo das ideias transcendentais na filosofia teórica de Kant. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 4, n. 1, p. 91-104, jan/jun. 2012.
- PANOFSKY, Erwin. *A perspectiva como forma simbólica*. Trad. Elisabete Nunes. Lisboa: Edições 70, 1999.
- PARMEGGIANI, Marco. *Perspectivismo y Subjetividad en Nietzsche*. Málaga: Analecta, 2002.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. Entre a *décadence* e *Rangordnung*: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, p. 11-29, 2013.
- _____. *Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral*. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 2, p. 323-340, jul.-dez., 2009.
- _____. *Transformação conceitual*. Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche. 2º semestre 2009, Vol.2, nº 2, pp. 17-30.
- PATT, W. *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- PLATON. *Sämtliche Werke in 10 Bänden*. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers & Franz Susemihl. Frankfurt a.M./Insel/Leipzig: Insel Tb. 1991, 443 p.
- PLÍNIO. História Natural; Livro 35. In: LICHENSTEIN, Jacqueline (dir.). *A Pintura: textos essenciais*. São Paulo: Ed. 34, 2004. (volume 01: O mito da pintura).
- POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- POLLAK, Walter. *Über die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung: Als Beitrag zu einer Methodopolitik*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1907.
- REUTER, Sören. *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, 12.) Basel: Schwabe, 2009.

- RIEBEL, Toyomi Iwawaki. *Nietzsches Philosophie des Wanderers*. Interkulturelles Verstehen mit der Interpretation des Leibes. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2004.
- RIEHL, A. *Friedrich Nietzsche: Der Künstler und der Denker*. Her., 4. Stuttgart: Frommann, 1901.
- RÖHLS, Jan. Korrespondenz, Konsens und Kohärenz: Pragmatische und analytische Wahrheitstheorien. In: DALFERTH, Ingolf; STOELLGER, Philipp. *Wahrheit in Perspektiven*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- ROSSI, P. *Os filósofos e as máquinas 1400-1700*. Trad. F. Carotti. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- ROUX, W. *Der Kampf der Teile im Organismus*. Leipzig: Engelmann, 1881.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno, Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1999.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SALAGUARDA, Jörg. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência. In: *Cadernos Nietzsche*. Num. 6. São Paulo: 1999.
- SALOMÈ, Lou Andréas. *Nietzsche em suas obras*. Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- SANCHEZ MECA, Diego. Nietzsche ou a eternidade do tempo. *Cad. Nietzsche* [online]. 2013, n.33, pp. 181-196.
- SCHLIMGEN, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.
- SCHACHT, R. Introduction. In: NIETZSCHE, F. *Human All To Human*. Translated by R. J. Hollingdale with a Introduction by Richard Schacht. United Kingdom: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *Making sense of Nietzsche: reflections timely and untimely*. Champaign, IL: University of Illinois Press, 1995.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Ed. Dr. Paul Deussen, München, R. Piper & Co., 1911, 10 vols.
- _____. O mundo como vontade e como representação. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- SCHWENKE, Heiner. A Star of the First Magnitude within the Philosophical World: Introduction to Life and Work of Gustav Teichmüller. *Studia Philosophica Estonica*. Online First, 1-24. Published online: February 2013. Online ISSN: 1736-5899.
- SHAND, John. *Philosophy and philosophers*. London: UCL Press, 2003.

SHUTTE, Ofelia. *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

SITA, Patricia Coradim. *Leibniz contra o vazio: a relação entre a teoria das substâncias e o conceito de espaço*. Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCar, 2010.

SMALL, R. *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001.

STACK, G. J. *Lange and Nietzsche*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1983.

STEGMAIER, Werner. „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also Sprach Zarathustra*“, In GERHARDT, Volker (hg.) *Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

_____. *Friedrich Nietzsche zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2011.

_____. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Tradução e organização de Jorge L. Viesenteiner e André M. Garcia. São Paulo: Vozes, 2013.

_____. *Intepretationen*. Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche. Unter Mitarbeit von Fran Hartwig. Stuttgart: Reclam, 1997.

_____. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Walter de Gruyter: Berlin/Boston, 2012.

_____. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Werkinterpretation. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

_____. *Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade?* Interpretação contextual do § 1 do capítulo "Por que sou um destino", de *Ecce Homo*. Trans/Form/Ação, Marília, v.33, n.2, p.241-278, 2010.

_____. *Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

_____. *Philosophie der Orientierung*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.

_____. *Wahrheit und Orientierung. Zu Idee des Wissens*. In: GEHARDT, Volker; STRONG, Tracy B. *Text and Pretexts: Reflections on Perspectivism in Nietzsche*. In: *Political Theory*, Vol. 13, No. 2 (May, 1985), pp. 164-182.

_____. „Zur Frage der Verständlichkeit: Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren“. In BORSCHKE, Tilman. (Hg.) *Allgemeine Zeitschrift der Philosophie*. 32.2, 2007.

TEICHMÜLLER, Gustav. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889.

_____. *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882.

TONGEREN, Paul. *A moral da crítica de Nietzsche à moral*. Trad. Jorge Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

_____. *An introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy*. Indiana: Purdue University Press, 1999.

_____. *Reinterpreting Modern Culture*. An Introduction to Fr. Nietzsche's Philosophy. West Lafayette: Purdue University Press, 2000.

TOSCANO, A. The Method of Nature, the Crisis of Critique. The Problem of Individuation in Nietzsche's 1867/1868 Notebooks. In: *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*. Vol. 11 (2001): pp. 36-61.

TÜRCKE, Christoph. *Louco Nietzsche e a mania de razão*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

VAIHINGER, *A filosofia do como se*. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Trad. Silvana C. Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Introdução a Nietzsche*. Trad. Antonio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

VAYSSE, Jean-Marie. *Vocabulário de Immanuel Kant*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos*. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas-SP: 2009.

_____. Nietzsche e o projeto crítico de superação da compreensibilidade. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 32. São Paulo, 2013.

YOUNG, Julian. *The death of God and the meaning of life*. London: Routledge, 2003.

WHITLOCK, G. Roger Bosovich, Benedict Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story. In: *Nietzsche-Studien*, 25, 1996.

WILCOX, John. *Truth and Value in Nietzsche*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974, pp. 98-126.

WOTLING, Patrick. As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 15. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. *La philosophie de l'esprit libre*. Introduction a Nietzsche. Paris: Flammarion, 2008.

_____. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris: PUF, 1995.

_____. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.