

Márcio José Silveira Lima

As artes des
PROTEU

**perspectivismo e verdade
em Nietzsche**

**Coleção Nietzsche em Perspectiva
Volume 1**

Vânia Dutra de Azeredo
Coordenadora da coleção

Wilson Antonio Frezzatti Jr.
Colaborador da coleção



HUMANITAS

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Márcio José Silveira Lima

Perspectivismo e verdade em Nietzsche
Da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo

São Paulo, Julho de 2010

Márcio José Silveira Lima

Perspectivismo e verdade em Nietzsche
Da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Prof^a Dr^a Scarlett Zerbetto Marton.

São Paulo, Julho de 2010

Para Val,
pela companhia constante de sempre.

Agradecimentos

À Scarlett Marton, pela orientação, paciência, amizade e todos os ensinamentos.

Aos amigos do Grupo de Estudos Nietzsche (André Itaparica, André Fávero, Clademir, Eder, Eduardo Nasser, Ivo, João, Luís Rubira, Márcia, Vânia, Vinícius e Wilson), exemplos de trabalho e amizade.

Aos professores Marco Aurélio Werle e Vladimir Safatle, pelas contribuições valiosas no exame de qualificação.

À minha família, Lia, Mércia, Matheus, Edilson, Camila, Pedro, Júlia e Maurinho, por todo apoio e alegria.

Aos meus amigos da USP, Érico, Bruno, Flamarion, Cléber, Paola, Carlos Batalha, Oliver, Eni, William Piauí, Igor, André-Kees, Iara, Cadu, Adriana Belmonte e Alexandre Filordi, por todos os encontros e conversas.

A Elton Quadros, Elton Becker, Bite e Johnny, pela longa amizade.

Aos meus amigos do ICADS, especialmente Ângelo, Gredson, Joana, Márcio Carvalho, Deborah, Sandro e Wagner, pelo companheirismo e novos aprendizados.

À secretaria do departamento de filosofia da USP, especialmente Maria Helena e Marie.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro recebido no primeiro ano da pesquisa.

A reta é a menor distância entre dois pontos,
mas a curva é mais bonita.
(Federico Fellini)

Sumário

Resumo	05
Abstract	07
Nota Liminar	09
Introdução	11
Capítulo I - O problema do conhecimento: metáfora <i>versus</i> verdade	41
Capítulo II - Perspectivismo <i>versus</i> verdade	87
Capítulo III - Perspectivismo e vontade de potência: para além da verdade e do relativismo	139
Conclusão	188
Bibliografia	196

Resumo

LIMA, M. J. S. *Perspectivismo e verdade em Nietzsche. Da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo*. 205 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Esta tese de doutorado estuda o perspectivismo na obra de Nietzsche, bem como o confronto com a verdade que ele representa. Para tanto, procuramos mostrar que esse confronto atravessa toda a obra de Nietzsche, pois já os seus escritos iniciais investigam as condições para o surgimento da crença na verdade, além dos interesses a que ela atendia. Expondo que Nietzsche, apropriando-se do legado crítico de Kant em suas primeiras obras, ensaia uma destruição completa da verdade, pretendemos demonstrar que ele falha em seus objetivos porque a radicalidade de seus argumentos destruiria os próprios pressupostos em que estão baseados, ou seja, os do idealismo transcendental kantiano. Nesse momento em que circunscrevemos nossa análise aos escritos iniciais, tentamos demonstrar que Nietzsche limita-se a refutar a noção de verdade como adequação com a coisa-em-si, mas falha ao querer ampliar esse refutação além desses limites. Por isso, analisando a maneira pela qual o combate à verdade se posiciona a partir dos escritos da década de 80, defendemos que neles o perspectivismo se torna decisivo para os problemas enfrentados inicialmente por Nietzsche.

Interpretando o perspectivismo como um fenomenalismo da consciência e um interpretacionismo, investigamos, no decorrer deste trabalho, a forma pela qual Nietzsche re-elabora a crítica à verdade em seus escritos tardios. Considerando essa crítica ainda a partir da apropriação de Kant, buscamos demonstrar que ela atinge os fins perseguidos por Nietzsche sem, contudo, ficar preso aos impasses das primeiras

obras. Isso implica mostrar que Nietzsche vai recusar não apenas a noção de verdade como adequação com a coisa-em-si, mas também a concepção moderna de verdade como certeza e fundamento para o conhecimento. Eis por que Nietzsche alveja a noção cartesiana do eu penso como a primeira verdade, assim como a concepção kantiana de verdade expressa nos juízos lógicos. Sustentamos, assim, que o fenomenalismo da consciência refuta a noção de unidade, pressuposto fundamental às filosofias cartesiana e kantiana. Em seguida, analisamos como Nietzsche, apropriando-se da ideia kantiana de princípios regulativos, afirma que todas as visões com que avaliamos o mundo são ficções, erros, ótica-de-perspectivas da vida com valor regulativo para a existência. Defendemos, por fim, que embora se posicione radicalmente contra a verdade a partir da luta de interpretações, o perspectivismo não se torna um relativismo, na medida em que se liga à teoria da vontade de potência, a qual é o critério para avaliar as perspectivas e ela mesma apresentada como interpretação.

Palavras-chave:

Perspectivismo; dogmatismo; verdade; vontade de potência; interpretação; relativismo; idealismo transcendental.

Abstract

LIMA, M. J. S. *Perspectivism and truth in Nietzsche. From the appropriation of Kant to the confrontation with relativism.* 205 f. Thesis (Doctoral). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

This Doctoral Thesis studies perspectivism on the work of Nietzsche, as well as the confrontation with the truth it represents. In order to do so, we try to show that this confrontation pervades Nietzsche's work, as his former writings investigate the conditions for the emergence of the belief in the truth, beyond the interests to which it served. By expounding that Nietzsche, borrowing Kant's critical legacy in his early works, starts out a complete destruction of truth, we intend to demonstrate that he fails in his objectives. This occurs because the radicalism of his arguments would destroy the very foundations which they are based upon, that is, Kantian transcendental idealism. At the moment we circumscribe our analysis to the early writings, we intend to demonstrate that Nietzsche limits himself to refuting the notion of truth as an adequacy to the thing-in-itself, but fails to widen this refutation beyond these limits. Therefore, we analyze the means of the fight against the truth, as presented in his writings from the 80's. We defend that, in these writings, perspectivism becomes decisive in relation to the problems formerly faced by Nietzsche.

By interpreting perspectivism as a phenomenalism of the conscience and interpretationism, we investigate the means by which Nietzsche re-elaborates the critique of truth in his late writings. Through the understanding of this critique as an appropriation of Kant's ideas, we try to demonstrate that it reaches the goals set by Nietzsche. Therefore it bypasses the impasses of his early work. This is to show that Nietzsche declines not only the notion of truth as adequacy to the thing-in-itself, but also the modern concept of truth as certainty and foundation of knowledge. That is

why Nietzsche aims at the Cartesian notion of “I think” as the first truth, as well as the Kantian conception of truth as expressed in logical judgments. Therefore, we sustain that phenomenalism of the conscience refutes the notion of unity, fundamental presupposition to Cartesian and Kantian philosophies. Additionally, we analyze the way Nietzsche, appropriating the Kantian idea of regulative principles, asserts that every vision we take to evaluate the world is fiction, a mistake, a perspectives-optic of life with a regulative value to existence.

We defend, finally, that, even perspectivism radically stands against the truth – understood as strife of interpretations. It does not become relativism, since it is connected to the Theory of the Will to Power, which is the criterion to evaluate perspectives and which is itself presented as interpretation.

Key-Words:

Perspectivism; truth; dogmatism; will to power; interpretation; relativism; transcendental idealism.

Nota Liminar

Adotamos, para a citação das obras de Nietzsche, a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo. As siglas em alemão, acompanhadas das siglas em português para facilitar a leitura das referências, são as seguintes:

GT/NT – Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia).

PHG/FT – Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos).

WL/VM – Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral).

HL/Co. Ext II – Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. (Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida).

MAI/HHI – Menschliches, Allzumenschliches (Vol. 1) (Humano, demasiado humano (Vol. 1)).

VM/OS - Menschliches, Allzumenschliches (Vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (Vol. 2): (Miscelânea de opiniões e sentenças).

M/A – Morgenröte (Aurora).

FW/GC – Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência).

Za/ZA – Also sprach Zarathustra – (Assim falava Zarathustra).

JGB/BM – Jenseits von Gut und Böse – (Para além de bem e mal).

GM/GM – Zur Genealogie der Moral (genealogia da moral).

WA/CV – Der Fall Wagner (O caso Wagner).

GD/CI - Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos).

EH/EH – Ecce Homo (Ecce Homo).

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo ou seção. No caso de GT/NT, indicará o parágrafo; quando referir-se ao “ensaio de autocrítica”, este se seguirá à sigla do livro e o algarismo arábico que se seguirá a ele indicará o parágrafo; em GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à dissertação do livro; em GD/CI e EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção; em Za/ZA indicará o título do capítulo. Para os fragmentos póstumos, o algarismo arábico indicará o número do fragmento e em seguida o ano em que foi escrito.

Nas citações, adotamos as traduções para o português feitas por Rubens Rodrigues Torres Filho (indicadas pela sigla RRTF), para o volume de Nietzsche da Coleção *Os Pensadores*, as de Paulo César de Souza (indicadas pela sigla PCS), editadas pela Cia. da Letras e a de Mário da Silva para *Assim falava Zaratustra* (indicada pela sigla MS). Elas serão indicadas quando da citação, e se o texto não tiver sido traduzido por nenhum deles, a tradução é de nossa autoria.

Para a *Crítica da razão pura* de Kant, seguimos a numeração original (*KrV*), na tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, feita para a Fundação Calouste Gulbenkian.

As referências completas às obras traduzidas de Nietzsche e Kant encontram-se na Bibliografia.

Introdução

O perspectivismo [*Perspektivismus*] aparece na obra de Nietzsche à maneira de um contraponto. Ao mesmo tempo em que é central, ele se mostra periférico. Central porque a filosofia nietzschiana o desenvolve de tal modo que ela própria se revela perspectivista; periférico porque, considerando-se justamente sua importância, o tratamento que recebe não corrobora seu estatuto, pois a princípio ele parece ser tratado quase sempre de forma secundária, servindo muitas vezes de corolários a outros argumentos e teses. Diante dessa questão textual, considerando a obra publicada, três parágrafos – dois de *A gaia ciência* e um de *Genealogia da Moral* – acabam por constituírem-se como pedras fundamentais para a compreensão do perspectivismo, muito embora nenhum deles o trate, como se disse, como questão principal.

No parágrafo 354 de *A gaia ciência*, intitulado “Do ‘gênio da espécie’”, Nietzsche apresenta o fenomenalismo [*Phänomenalismus*] da consciência a fim de contrapor-se à concepção de unidade da alma ou da substância. O estar consciente expressa uma pluralidade de afetos, cujo efetivar-se é sempre um recorte limitado e traduzido, na linguagem, para fins úteis à vida gregária. Isso que teóricos do conhecimento e crentes na gramática chamam de consciência não é nenhum órgão para a verdade, mas uma forma de o indivíduo exprimir uma pequena parte de sua rica vida afetiva. No parágrafo 374 do mesmo livro, “Nosso novo infinito”, uma concepção radical de interpretação é defendida. Nele, Nietzsche sustenta que a existência só tem um caráter perspectivista, daí não fazer sentido pensar uma vida que não interpreta. Por isso mesmo, não podemos rejeitar a possibilidade de o mundo encerrar infinitas interpretações [*unendliche Interpretationen*].

No parágrafo 12 da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, corroborando a relação indissociável entre interpretações e afetos, Nietzsche afirma que se deve utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas [*Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen*], ou seja, de quanto mais afetos se lançar mão ao olhar para uma coisa, tanto maior será a “objetividade” [*Objektivität*] dela. A esses três parágrafos vem somar-se o conhecido fragmento não publicado, o 7 [60], do final de 1886-primavera de 1887. Aí, rejeitando a compreensão positivista de que haja fatos, Nietzsche afirma só haver interpretações, concluindo que isso é um perspectivismo. De acordo com os textos citados, é possível compreender o perspectivismo como um interpretacionismo, que, baseando-se na disposição afetiva do fenomenalismo da consciência, combate a inexistência de um órgão para a verdade, cuja consequência é a impossibilidade de haver fatos, daí não podermos rejeitar a possibilidade de que o mundo encerre infinitas interpretações.

Apresentado como um interpretacionismo e fenomenalismo da consciência, o perspectivismo acaba por ocupar um lugar central na filosofia de Nietzsche. Com efeito, o escrutínio dos textos nos mostra que o perspectivismo se destaca de tal modo que podemos caracterizar a própria filosofia de Nietzsche como perspectivista. Ou seja, da mesma forma como Kant denomina sua filosofia de crítica, podemos conceber a de Nietzsche como perspectivista. Contestando a motivação crítica de Kant de que é possível ao intelecto estabelecer um conhecimento seguro de si a fim de limitar seu uso, Nietzsche afirma que, nesse caso, o olhar já seria restrito a uma visão perspectivista, uma compreensão limitada pela própria interpretação que a circunscreve. Julgar que a vida não interpreta “não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas

formas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina (*FW/CG* § 374, tradução de PCS)”. Ora, essa referência à impossibilidade de fazer o autoexame do intelecto deve chamar nossa atenção para outro traço distintivo do perspectivismo: retomar problemas enfrentados por Kant a fim de oferecer-lhes novas soluções.

Enquanto a crítica de Kant busca combater a filosofia dogmática pela limitação da capacidade cognitiva, o perspectivismo, também visando a combater a filosofia dogmática, defende a interpretação como atividade essencial de toda existência. É por isso que, no lugar de conceber a crítica como motivação da época moderna e único caminho possível a ser trilhado pela filosofia, Nietzsche entende a superação da crítica por um novo momento em que o mundo se torna outra vez infinito, na medida em que não se deve mais rejeitar a possibilidade de interpretá-lo infinitamente. A atitude kantiana de buscar um conhecimento seguro das capacidades cognitivas para assim evitar expandir o uso da razão para além de seus limites será desacreditada por Nietzsche, pois ao olhar para si mesmo o intelecto já é vítima do fenomenalismo da consciência; aquilo o que ele pode saber sobre si é apenas uma perspectiva simplificada de um “mundo interior” riquíssimo. O autoexame do intelecto só consegue enxergar a própria esquina, uma perspectiva que, ao contrário do que afirmava Leibniz, não expressa a cidade inteira.

Kant apresenta a história da razão pura, isto é, a disputa entre as escolas filosóficas, a partir da divisão que faz entre sensualistas e intelectualistas, empiristas e dogmáticos, naturalistas e cientificistas. Combatendo os partidários dessas tendências que se confrontam e se negam, ele afirma que o único caminho ainda aberto para a filosofia é o da crítica (*KrV* B 884). Nessa mesma direção, do mesmo modo que Kant deseja combater o cético e o dogmático pelo viés da crítica, Nietzsche também

pretende contestar seus predecessores com seu perspectivismo, justamente porque, na crença de que nada é mais necessário do que a verdade, negaram o caráter inteiramente perspectivístico da existência. Mas, ao retomar uma série de problemas antes enfrentados pelo criticismo, o perspectivismo deve apresentar soluções para o fracasso que aponta na filosofia crítica diante desses problemas. Embora Kant pretenda com a crítica cortar pela raiz o fanatismo e a superstição do materialismo, do fatalismo, do ateísmo e da incredulidade, seus esforços, sem dúvida, concentrar-se-ão na oposição ao dogmatismo, que é o procedimento dogmático da razão sem uma crítica prévia de sua própria capacidade (*KrV B 7*).

Se, aos olhos de Nietzsche, Kant falha em sua proposta crítica, pois seria impossível realizar a tarefa anunciada, ou seja, uma autocrítica da razão, seu perspectivismo vem confrontar precisamente esse mesmo procedimento dogmático. Todavia, em vez de definir o dogmatismo como sendo um uso ilegítimo da razão, Nietzsche vai defini-lo como o procedimento direcionado pela vontade de verdade [*Wille zur Wahrheit*]. Dogmática é, assim, toda filosofia cuja crença é a de que nada é mais necessário do que a verdade (Cf. *FW/GC* § 344). O fenomenalismo da consciência, contrapondo-se à existência de um órgão para a verdade, legitima a possibilidade infinita do interpretar, motivo por que nem o intelecto pode se autocriticar, tampouco a verdade ser descoberta. Acreditar em verdade, seja como conhecimento de um mundo em si, metafísico, seja como certeza e justificativa é um preconceito dogmático. Quando olha para si mesmo e para as coisas, o homem só tem uma visão perspectiva de acordo com interpretações afetivas.

Muito embora o perspectivismo só apareça nos escritos tardios de Nietzsche, o problema do dogmatismo e da verdade combatido por ele não se restringe a esse período de seu pensamento, mas antes atravessa todos os seus escritos, revelando,

pois, a importância da questão em toda sua obra. Por isso o perspectivismo, aparecendo nas obras tardias, a partir de fragmentos do ano de 1882, vem sem dúvida apresentar soluções para questões que a crítica inicial à verdade não consegue resolver. Se no período final Nietzsche identifica essa crença na verdade com o que ele chama de vontade de verdade, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* ele a denominará de *pathos* da verdade [*Pathos der Wahrheit*]. Nesse texto, a verdade é tomada como uma correspondência metafísica com a coisa-em-si, não obstante Nietzsche esboçar uma crítica mais ampla, tentando substituir, sem sucesso, uma compreensão lógica da linguagem por uma retórica. Daí ele definir, nesse momento, a verdade como um “batalhão móvel de metáforas”.

Justamente por fracassar nessa tentativa de substituir uma noção lógica da linguagem por uma retórica, Nietzsche, nas obras tardias, amplia sua crítica, e o *pathos* da verdade inicial será então denominado de vontade de verdade. Agora, além da verdade como correspondência metafísica com a coisa-em-si, que definiria, *grosso modo*, a tradição antiga e medieval do realismo metafísico, será combatida também a busca moderna por fundamentação e justificação da verdade, que teria no *cogito* cartesiano e na lógica transcendental seus mais fortes defensores. O perspectivismo, assim, pode ser considerado o ápice do desenvolvimento que a filosofia de Nietzsche atinge em seu confronto com a verdade. Devido ao forte vínculo que mantém nas primeiras obras com o pensamento de Kant, o problema da verdade em Nietzsche assume uma postura marcada pela pergunta kantiana sobre o que podemos “saber”.

Partindo dessa questão, o jovem Nietzsche tenta radicalizar as concepções críticas de Kant alvejando uma restrição do conhecimento por uma limitação das próprias capacidades lógicas da linguagem. Daí seu escopo de substituir uma concepção lógica por uma retórica. Ao conseguir executar plenamente apenas sua

crítica à verdade como concepção metafísica de correspondência com um mundo em si, Nietzsche precisa ampliar sua própria luta, adotando novas estratégias contra a teoria do conhecimento e uma concepção lógica da linguagem. “Há muito”, diz Nietzsche num fragmento da década de 80, “declarei guerra ao otimismo lógico” (*Fragmento póstumo* 38 [4] do outono de 1884-outono de 1885). Afirmando que somos nós que introduzimos nossas interpretações em toda efetividade e em todo acontecer, Nietzsche vai denunciar que a vontade de verdade expressa sempre a tentativa de tornar-fixo [*Fest-machen*], de fazer do vir a ser algo verdadeiro-permanente [*Wahr-Dauerhaft*]. Assim, ele refuta o critério lógico cartesiano de transparência, ou seja, clareza e evidência, assim como todas as categorias que trabalham em prol da teoria do conhecimento e da metafísica, como sujeito, objeto, coisa-em-si, substância, átomo, matéria, espírito, fenômeno *etc.* (Cf. *Fragmento póstumo* 9 [91] do outono de 1887).

Se já o fenomenalismo da consciência havia demonstrado a superficialidade dos pensamentos e a estreiteza com que os signos da linguagem traduzem o mundo, revelando as fraquezas do otimismo lógico, a tese de que introduzimos nossas próprias interpretações em toda efetividade permite ao perspectivismo não apenas desacreditar a metafísica, mas também as noções que justificam e fundamentam a noção de conhecimento seguro. Todavia, se a apropriação que desde o início Nietzsche faz de Kant demonstra que o aparecimento tardio do perspectivismo vem confrontar a questão do “saber”, isso não significa que ele se reduza a uma teoria do conhecimento. Em primeiro lugar, porque as questões por meio das quais tradicionalmente a teoria do conhecimento busca se legitimar não se aclimatam ao perspectivismo, pois ele as refuta desde logo. Em segundo lugar, combatendo em toda amplitude as concepções expressas pela vontade de verdade, pela metafísica –

existência de um mundo verdadeiro e aparente –, pela teoria do conhecimento – sujeito e objeto – e pela lógica – sujeito e predicado –, a própria filosofia de Nietzsche revela-se perspectivista, seja pela incansável perseguição que faz ao dogmatismo, seja pela aplicação a si mesma da concepção de que toda filosofia é uma interpretação e uma ótica-de-perspectivas da vida [*Perspektiven-Optik des Lebens*].

Na tentativa de encontrar na obra de Nietzsche a caracterização do perspectivismo a fim de revelar sua fundamental importância no pensamento do filósofo, este estudo visa a demonstrar que o perspectivismo tem por meta principal erodir os alicerces do dogmatismo, o que implica a destruição completa da noção de verdade. Para tanto, defendemos cinco teses sobre o perspectivismo: primeira, ele retoma problemas e questões da filosofia crítica de Kant; segunda, aparece nas obras tardias a fim de solucionar impasses e contradições dos escritos iniciais sobre a verdade; terceira, ao fazer naufragar a noção de verdade, afirma que todos os pontos de vista são interpretações; quarta, associando-se à vontade de potência [*Wille zur Macht*],¹, apresenta uma concepção de hierarquia de interpretações que afasta o relativismo; quinta, a destruição completa da verdade implica na construção do próprio filosofar nietzschiano como efetivação do perspectivismo.

Os intérpretes do perspectivismo que analisamos, que representam uma fortuna crítica mais recente, tendem a destacar a importância dessas cinco teses de forma variada. António Marques, em *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, propõe uma leitura na qual o legado da filosofia de Kant seja o fio condutor de sua interpretação. Em seu entender, o perspectivismo ocupa um lugar na tentativa de autoafirmação do sujeito moderno e não há como entendê-lo sem uma rigorosa investigação de sua genealogia no solo kantiano. Essa genealogia encontra na

¹ Seguimos Scarlett Marton em sua tradução do termo *Wille Zur Macht* por vontade de potência. A esse respeito, veja a explicação em *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo: Brasiliense, 1990, nota 27 do primeiro capítulo, p. 62/63.

revolução copernicana do idealismo transcendental a fonte principal do perspectivismo. Ao colocar a lei, o universal, do lado do sujeito, e não mais do ser, do em si, Kant teria dado o passo decisivo na autoafirmação do sujeito, passo que ecoará na teoria da vontade de potência em Nietzsche. Este, radicalizando a crítica kantiana, afirmará que as categorias e a busca pela verdade não são purismos da razão, mas imposições de uma vontade de potência que se apropria do mundo por meio dessas ficções – categoria e verdade – úteis à vida.

Essa transformação do valor das categorias – todo, finalidade, origem, causalidade *etc.* – no sentido puramente regulador² nasce sem dúvida da autorreflexão que o sujeito se impõe. Nesse processo reflexivo emergem a relatividade e a contingência contidas em toda categorização. O mesmo é dizer que a mencionada transformação anuncia um passo posterior, um pequeno mas decisivo avanço que Nietzsche vai realizar: conhecer, representar, categorizar é o mesmo que ocupar um lugar, um ponto de vista entre outros possíveis num vasto complexo de perspectivas³.

Considerada com o devido rigor, a genealogia do perspectivismo revela ser ele não uma excrescência marginal, mas uma radicalização dos traços mais marcantes da crítica da modernidade, a qual tem em Kant seu momento decisivo. António Marques afirma, assim, que o perspectivismo é uma teoria da interpretação, cujo radicalismo dissolve as possibilidades, ainda pensadas pelo idealismo, de categorias *a priori*. Agora, o que importa não é mais a pergunta pela objetividade, mas a busca pelo sentido de toda categorização e interpretação. Radicalização do criticismo kantiano, o perspectivismo designaria um conjunto de quatro teses: as categorias teriam um carácter ficcional a serviço da vontade de viver; aceitar a existência da coisa-em-si;

² António Marques traduz o termo alemão *Regulative* por regulador. De nossa parte, traduzimo-lo por regulativo.

³ MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial, 2003, p 46.

toda interpretação é uma ficção reguladora; tais ficções não servirão ao projeto de transvaloração, mas antes para descobrir singularidades.

Embora nosso estudo sobre o perspectivismo se aproxime em muitos aspectos dos argumentos defendidos por António Marques, dele nos afastamos noutros tantos. A primeira e a terceira teses são parecidas entre si, pois, em Nietzsche, a afirmação de que toda interpretação é uma ficção regulativa já implica defender o valor regulativo das próprias categorias, na medida em que estas são maneiras de interpretar a efetividade. Todavia, manter essa distinção deve corroborar para o enfrentamento de um problema para cuja solução trabalha igualmente a segunda tese elencada por António Marques, ou seja, dissolver os impasses a que conduzem a radicalidade do perspectivismo. A relatividade e a contingência contidas na categorização teriam feito Nietzsche perceber duas consequências irreversíveis postas em marcha pela modernidade. Primeiramente, o vasto complexo de perspectivas que estão a serviço da vontade de potência impõe um futuro universo cognitivo em aberto e infinito, explorando, pela primeira vez, a relação aí existente entre poder e conhecimento. A seguir, o golpe no dogmatismo e na teleologia finalista retira do mundo um sentido imanente, atraindo o mais estranho de todos os hóspedes: o niilismo.

Relativismo e niilismo, portanto, são os principais problemas com os quais depararia a busca moderna pela autoafirmação, e, diante do perspectivismo, na medida em que este representa uma radicalização dessa busca, eles se recrudescem. Eis por que Nietzsche, segundo António Marques, mantém ainda um certo apriorismo depois de denunciar toda categorização como estando a serviço da vontade de viver. Somente assim haveria algum critério de avaliar as interpretações. Nietzsche anteciparia um problema comum às filosofias contemporâneas, que seria o de suprimir o caráter *a priori* ao mesmo tempo em que quer conservar condições de

possibilidade da experiência. A manutenção dessa possibilidade estaria na existência ainda, para Nietzsche, de uma coisa-em-si que orientasse a disposição das perspectivas, estabelecendo os critérios para decidir quais são superiores e quais são inferiores. A existência de interpretações superiores rechaça tanto o relativismo quanto o niilismo, uma vez que elas devem dar novamente sentido a um mundo esvaziado pelas categorias do ser, da verdade *etc.*

Se identificarmos *a priori* com necessário, universal, verdadeiro, então não existirá no perspectivismo nietzschiano qualquer ligação com o idealismo da modernidade. No entanto, se se considerar que, com a revolução copernicana operada com o criticismo kantiano, é possível e mesmo necessário distinguir entre *mais do que um tipo de a priori*, nomeadamente entre *um a priori* constitutivo e *um* outro meramente regulador, então torna-se imprescindível rever o tipo de radicalidade e a natureza da ruptura atribuída a Nietzsche⁴.

António Marques propõe uma revisão da radicalidade do perspectivismo de Nietzsche pela diferenciação de um *a priori* que Kant apresenta de modo duplo, isto é, um tipo referente aos princípios constitutivos e outro aos regulativos. A estes últimos pertenceriam o apriorismo nietzschiano, que só tem sentido regulativo. Nesse aspecto, a existência da coisa-em-si só poderia ser pensada dessa forma. Mas como o filósofo a concebe? Caos, quantidade pura, singularidade perfeita de forças, podendo ainda ser denominada de vontade de potência. Assim, a perspectiva que mais se aproximasse desse em si teria um maior valor. Também o corpo é o fio condutor e critério de avaliação, uma vez que expressa a vontade de potência e o caos que é o em si. Mas por que Nietzsche, afirmando o *status* de ficção regulativa para toda interpretação, necessita ainda de um *a priori* e da existência de uma coisa-em-si para avaliar as perspectivas? Em nosso entender, ao avançar na radicalização que Nietzsche efetua do idealismo kantiano, António Marques se vê obrigado a atribuir-lhe elementos desse

⁴ *Id. Ibidem*, p. 77.

idealismo que ele expressamente rejeita, como a existência da coisa-em-si e de qualquer apriorismo.

A interpretação que dá para o fenomenalismo da consciência revela bem o problema da leitura de António Marques. Segundo ele, nosso conhecer é uma pele que reveste uma profundidade a que não temos acesso, sendo essa camada mais profunda o que podemos denominar de em si. O efetivo acontecer que atua nessa camada profunda seria a condição de toda perspectiva. De acordo com António Marques, essas perspectivas poderiam ser avaliadas a partir da proximidade que têm com a coisa-em-si, essa camada mais profunda. Ele mesmo, porém, considera o texto fundamental do perspectivismo o parágrafo 374 de *A gaia ciência*, aquele no qual se afirma a impossibilidade mesma da crítica, pois quando o intelecto olha para si não vê além de sua própria esquina, pois esse olhar já é um interpretar. O mundo “interior” dos afetos não é algo em si e *a priori* que está dado e ao qual o intelecto pudesse se aproximar por meio de perspectivas. Cada tentativa de aproximação já é uma interpretação, a qual atua como uma irrupção de afetos que deixaram aquela camada mais profunda. Para fugir aos problemas da radicalidade do perspectivismo, António Marques faz Nietzsche recuar ainda mais em relação a Kant, à medida que, para o primeiro, a coisa-em-si tem um papel decisivo, o de avaliar as interpretações. Isso porque no idealismo transcendental as faculdades do conhecimento com suas capacidades *a priori* e a lógica da verdade que delas decorrem podem sustentar o caráter negativo do mundo numênico; como Nietzsche rechaça as categorias e a verdade, só lhe restaria invocar a coisa-em-si para validar o perspectivismo.

Maudemarie Clark, em seu livro *Nietzsche on truth and philosophy*, também vê nas teses radicais de Nietzsche contra a verdade sérios problemas e inconsistências. Por isso, tentando fazer com que a filosofia nietzschiana escape de suas próprias

armadilhas, ela procura reavaliar essa radicalidade, oferecendo alternativas que põem em xeque o seu caráter corrosivo. A tese principal de Clark é que só as primeiras obras, sobretudo *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, assumiriam um discurso radical, mas que, diante de problemas irresolutos a que essa obra chega, Nietzsche mudaria seu posicionamento. Se no início ele nega qualquer tipo de verdade, nas obras tardias essa negação consiste apenas na verdade metafísica como correspondência. Isso porque suas próprias teses dependeriam da aceitação da verdade.

Eu defendo que Nietzsche rejeita a existência da verdade metafísica – correspondência com a coisa-em-si – mas não a verdade mesma. Isso permite a Nietzsche apresentar como verdades o tipo de afirmação sobre a história, a filosofia, o ideal ascético e a afirmação da vida⁵.

Resultado dessa nova concepção, o perspectivismo, ao sustentar que todo discurso é uma interpretação das coisas, concebe essas interpretações como sendo verdadeiras para o grupo de pessoas que nelas acreditam. Ora, a radicalidade da crítica à verdade, nos primeiros escritos, minava desde logo o empreendimento de Nietzsche. Maudemarie Clark chama a atenção para a autorreferência e contradição nesse período, como, por exemplo, admitir a existência da coisa-em-si, ao mesmo tempo em que nega a verdade. Mas, ainda que essas teses radicais se enfraqueçam no período intermediário, elas persistem até *Para além de bem e mal*, cabendo à *Genealogia da Moral* e às obras posteriores chegar a uma solução satisfatória para a questão. De acordo com o procedimento genealógico, é possível afirmar que a negação completa da verdade se enquadra na denúncia que Nietzsche faz à tradição filosófica e religiosa e na dependência delas do ideal ascético, e por isso mesmo poderiam ser

⁵ CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002, p. 21.

caracterizadas pela vontade de nada que define o niilismo. Daí Maudemarie Clark eleger a *Genealogia da moral* como livro decisivo. Ao apresentar a história da filosofia em estreita ligação com a negação do mundo e da vida, a própria filosofia de Nietzsche, até *Para além de bem e mal*, expressaria esse niilismo e vontade de nada do ascetismo.

Integrando essa nova concepção sobre a verdade, o perspectivismo viria superar as teses iniciais de que o conhecimento distorce ou falsifica a realidade. Gostaríamos de realçar três questões concernentes à interpretação que Maudemarie Clark faz do perspectivismo. Em primeiro lugar, a escolha do texto-referência para suas análises; em segundo lugar, a separação entre as esferas do conhecimento e dos valores; e, em terceiro, seus argumentos sobre os problemas do antifundacionalismo e da incomensuralidade. Quanto ao primeiro ponto, ela elege o parágrafo 12 da terceira dissertação da *Genealogia da moral* a fim de combater que o perspectivismo admite a tese da falsificação; antes, ela defende uma concepção de metáfora do perspectivismo, pois só num sentido metafórico poderia ser lido esse texto, e, por conseguinte, o próprio perspectivismo. Acerca do segundo ponto, embora admita que o perspectivismo contenha uma discussão relativa aos valores e outra ao conhecimento, é para este que voltará sua atenção. No que concerne ao último ponto, se o perspectivismo é apenas um antifundacionalismo, isso não implica aceitar que ele postula a tese da falsificação, pois a questão de fundar o conhecimento relaciona-se com certeza, mas não com verdade:

O antifundacionalismo não implica a tese da falsificação porque ele concerne à justificação e à certeza, não à verdade ou à falsidade. Rejeitar o fundacionalismo significa aceitar a tese radical da corrigibilidade [*corribibility*] ou revisibilidade [*revisability*]. Se negamos que nossas crenças possuem uma fundação neutra ou absoluta, devermos admitir que elas podem ser

falsas, ou que podemos ter razões para revisá-las no futuro. Mas ausência de certeza não implica ausência de verdade⁶.

De igual modo, quando trata do problema da incomensurabilidade, Maudemarie Clark nega que a rejeição da coisa-em-si retira de Nietzsche a possibilidade de avaliar as interpretações, o que o forçaria a admitir que todas as crenças têm o mesmo valor. Tal admissão por parte do filósofo implicaria uma contradição, uma vez que ele reivindica a superioridade de sua própria perspectiva. Segundo Clark, diante de crenças competidoras, haveria padrões de aceitabilidade para aqueles que acreditam num conjunto de crenças, o que faria de sua interpretação superior a outras. Assim, a aceitabilidade é o que torna comensuráveis as interpretações. Quando Nietzsche afirma que a interpretação moral do mundo não pode nos obrigar a nada mais, isso significa que um dia ela pôde, e que uma outra interpretação vem agora questionar a validade desse poder. Em certo momento, portanto, uma interpretação foi considerada verdadeira por um grupo de pessoas, e esse mesmo grupo pode vir a questioná-la. Se uma foi escolhida em detrimento da outra, é porque elas são comensuráveis e houve um critério de escolha, ou seja, um conjunto de pessoas escolheu qual teoria atende melhor aos padrões de aceitabilidade das interpretações.

O ponto é que nós temos uma base para conceber uma teoria ou perspectiva cognitivamente como superior, no sentido de que alcança mais verdade que aquela que substitui, quando a última teoria satisfaz mais plenamente que a primeira teoria os interesses cognitivos do perspectivismo constituído por todas as crenças relevantes para as duas perspectivas correspondentes⁷.

⁶ *Id. Ibidem*, p. 131.

⁷ *Id. Ibidem*, p. 141.

A escolha do parágrafo da *Genealogia da moral* corrobora a estratégia de Maudemarie Clark de negar os livros anteriores, por isso mesmo ela não considera o parágrafo 374 de *A gaia ciência*, aforismo comumente invocado como principal texto do perspectivismo. E porque desconsidera por completo a questão dos valores que o perspectivismo traz à tona, ela passa a interpretar a passagem em sua relação com o conhecimento apenas. De acordo com o texto, maior será a objetividade de uma coisa quanto mais olhos mirarem para ela, demonstrando assim que a multiplicidade de perspectivas decide pela maior ou menor objetividade do conhecimento. Tal como interpreta essa afirmação, Maudemarie Clark sustenta que ela é uma metáfora. Ora, a relação espacial do olho com o objeto sempre interfere em como este será visto; uma visão não-perspectiva seria uma visão de lugar nenhum, portanto, seria um absurdo e um contrassenso.

Todavia, questiona ela, o que esse fato óbvio tem a ver com o conhecimento? Conhecimento e visão são coisas distintas; a impossibilidade da visão não-perspectiva não prova nada sobre o conhecimento. Assim, o que Nietzsche nos oferece é uma metáfora, pois o que diz sobre a visão guarda uma analogia com o conhecimento, cujo conteúdo pode ajudar a entender este último. Igualmente quando a visão é afetada, no ato de conhecer deve haver algo que nos afeta, e esse algo seriam nossas crenças. Como na visão, pensar que poderia haver crenças não perspectivas seria como pensar um olho voltado para lugar nenhum. Todo conhecimento é uma perspectiva, uma visão particular sobre a coisa, e pensar numa perspectiva para além do conjunto de perspectivas é imaginar um olhar voltado para lugar nenhum. Pretender fundar o conhecimento é como imaginar um olho voltado para nenhuma direção. A conclusão a que chega Maudemarie Clark é que o perspectivismo, com a metáfora da visão, é um antifundacionalismo, mas apenas isso; não significa, porém, que rejeita a existência de

alguma verdade. Ser antifundacionalista é contrapor-se à certeza e à justificação, o que não implica necessariamente negar a verdade e afirmar a falsidade. Assim, o perspectivismo não defende a tese da falsificação, ou seja, não sustenta que as crenças e interpretações falsifiquem a coisa observada, pois elas têm ainda o estatuto de verdade para aqueles que acreditam nelas.

Rejeitando tão somente a coisa-em-si, o perspectivismo admite que essas visões com as quais os muitos olhares olham para o mundo sejam verdadeiras. Essa seria a forma encontrada por Nietzsche para livrar-se da concepção de Schopenhauer, segundo a qual os objetos de nosso conhecimento e nossa percepção são nossas próprias representações, e não objetos fora de nós. Por isso os conceitos, na visão apresentada até *Para além de bem e mal*, falsificarem a realidade. Com a metáfora do perspectivismo, Nietzsche concebe que as crenças se aplicam a coisas. Mas sustentar a concepção de uma coisa-em-si, porém, seria novamente pensar um olho voltado para nenhum lugar, uma vez que a natureza da coisa só podem ser as várias interpretações sobre ela, não havendo nenhum X por trás. .

Em nosso entender, a estratégia de Maudemarie Clark para interpretar o conjunto da obra nietzschiana parece pôr de ponta cabeça seu desenvolvimento. É como se Nietzsche fosse radical em seus primeiros escritos e nas últimas obras tivesse dado um passo atrás, tornando menos destrutiva sua crítica. Ora, como o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, o pensador ligado a Schopenhauer e Kant, poderia ser mais radical que o Nietzsche de *Crepúsculo dos ídolos* e da *Genealogia da moral*? Ora, se o filósofo reavalia suas estratégias de combate ao dogmatismo, é porque nas primeiras obras não consegue encontrar as armas certas para sua meta de derrisão completa da verdade. Assim, nas obras tardias, em vez de atenuar suas críticas, ele as acentua, pois se livra das teses que, nas primeiras obras, em vez de combater, adota. Ao contrário da

interpretação de Clark, julgamos que o problema da verdade é candente em todo pensamento nietzschiano, mas que nos textos iniciais essa tentativa de radicalizar a crítica ao dogmatismo não é bem sucedida, o que só ocorrerá nas obras tardias.

Também nos parece bastante limitada a escolha do parágrafo da *Genealogia* como único texto de análise do perspectivismo. Se esse mesmo texto nos oferece uma metáfora sobre o conhecimento, vários outros adotam estratégias diferentes. Se não se pode atribuir que Nietzsche, em suas últimas obras, tenha se reconciliado com a verdade, admitindo sua existência, é igualmente questionável considerar que há um abandono de posições assumidas até *Para além de bem e mal* e *A gaia ciência*. Dificilmente os textos da década de 1880 autorizam uma interpretação que vê neles descontinuidades e abandonos.

Ao afirmar que o antifundacionalismo não implica a tese da falsificação porque fundar ou justificar o conhecimento tem a ver com certeza e não com a verdade é outro argumento que não encontra nos próprios textos de Nietzsche elementos que o corroborem. Bastaria lembrar o parágrafo 16 de *Para além de bem e mal*, no qual o filósofo, visando a combater a noção de certeza, concentra seus ataques ao *cogito* cartesiano, de modo a refutar que ele possa ser verdadeiro. Portanto, certeza e justificativa não estão separadas, na visão de Nietzsche, da questão da verdade. Julgamos que os problemas do livro de Maudemarie Clark baseiam-se na sua concepção de que Nietzsche assume a existência de verdades para seu pensamento, tese geral que acaba por comprometer sua interpretação do perspectivismo, cuja discussão se inicia por uma separação daquilo que no pensamento de Nietzsche é indissociável, isto é, a relação entre valores e conhecimento.

Ademais, na própria *Genealogia da Moral*, obra eleita por Maudemarie Clark como ponto de viragem para a recuada de Nietzsche diante de seu combate à verdade,

o filósofo reafirma claramente sua intenção de deter-se diante da verdade e questionar o valor dos valores que está por trás dela (Cf. *GM/GM*, III, 24) – invocando inclusive textualmente o parágrafo 344 de *A gaia ciência*. Ao isolar, no perspectivismo, aquilo que é do âmbito da crítica dos valores do âmbito do conhecimento, ela acaba por comprometer o essencial do combate nietzschiano contra a verdade, ilustrando bem uma certa tendência de quem interpreta o perspectivismo, isto é, exigir de Nietzsche procedimentos que ele não apenas quer evitar, mas precisamente combater. A esse respeito, é digna de nota sua discussão com Nehamas. O ponto da discussão, mais uma vez, é o problema da verdade. Segundo Clark, Nehamas pretende preservar um lugar para a verdade dentro do perspectivismo, negando que, nele, a defesa das interpretações não significa que elas sejam “meras interpretações”, isto é, falsas.

O perspectivismo alerta-nos para a afirmação de que qualquer visão pode ser falsa, não que seja falsa. Nehamas usa a mesma estratégia para resolver o problema da autorreferência. Interpretando o perspectivismo como uma tese (P) segundo a qual cada visão é uma interpretação, ele chega à conclusão de que P mesmo é uma interpretação. Mas se P é apenas uma interpretação, é possível que algumas visões não são interpretações, o que parece significar que P é falsa. Nehamas nega essa inferência a partir do argumento de que o caráter interpretativo de P mostra apenas a *possibilidade* de que algumas visões não são interpretações, e portanto a possibilidade de que P é falsa⁸.

Maudemarie Clark julga que Nehamas é bem sucedido em sua defesa do perspectivismo apenas se ele for meramente um antifundacionalismo. Mas se, além do antifundacionalismo, Nehamas quer demonstrar que o perspectivismo contém a tese de que o conhecimento falsifica, então ele falha, porque seus argumentos para provar sua tese conduzem o perspectivismo para além de um antifundacionalismo e o deixa vulnerável a muitas objeções. Entendendo falsificação como simplificação, Nehamas

⁸ *Id. Ibidem*, p. 154/55.

não descartaria que as crenças, as responsáveis por simplificar, possam ser verdadeiras. Assim, para Maudemarie Clark, a interpretação de Nehamas vai além do antifundacionalismo porque não assume apenas a impossibilidade de justificação, mas também a possibilidade de as crenças e perspectivas serem verdadeiras. Mas se o perspectivismo é um antifundacionalismo, Nietzsche não pode afirmar que o conhecimento falsifica, tampouco julgar que crenças não possam ser verdadeiras, uma vez que ele não tem critérios para distinguir a verdade da falsidade. Portanto, o problema da autorreferência que Nehamas aparentemente solucionara retorna. Todavia, essa objeção que Maudemarie Clark faz a Nehamas só é bem sucedida se assumirmos aquilo que Nietzsche nega, ou seja, a oposição epistemológica entre verdade e falsidade.

Bastante diferente da leitura que Maudemarie Clark faz do perspectivismo, a de Nehamas propõe que duas visões formam sua base: o questionamento do valor da verdade e do conhecimento e a afirmação de que não há fatos, mas só interpretações. Por isso mesmo, não se pode querer minimamente compreendê-lo como uma teoria tradicional do conhecimento. Não fazendo uma interpretação reducionista do perspectivismo, a leitura de Nehamas tem o grande mérito de ligá-lo à crítica aos valores que Nietzsche empreende. Essa ligação consiste na apresentação que o filósofo faz do espírito livre como um tipo cuja caracterização está associada aos questionamentos e soluções contidos no próprio perspectivismo. Essa amplitude da leitura de Nehamas permite-lhe também conectar os mais variados fragmentos e textos nietzschianos como expressão de seu pensamento perspectivista. Aí reside a grande força de sua interpretação. Citando, por exemplo, uma aparentemente simples máxima, o parágrafo 94 de *Para além de bem e mal*, Nehamas demonstra como ela exprime ideias contidas no perspectivismo. Assim, a afirmação de Nietzsche,

“Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar” (*JGB/BM* § 94), pode ser analisada a partir de pressupostos sobre a interpretação, falsificação e simplificação, bem como do modo como os homens se relacionam com eles.

Ao questionar a verdade e conceber o caráter interpretativo de todas as visões e crenças, o perspectivismo sustenta que essas interpretações expressam o atuar da vontade de potência por meio de simplificações e falsificações. Mas não se deve pensar que há uma falsificação do mundo como se existisse um mundo pré-determinado, tampouco julgar que não pode haver objetividade nas simplificações empreendidas pela ciência. Nietzsche chama de interpretações nossas visões, práticas e modos de vida. Isso porque sempre haveria a possibilidade de reajustar as crenças relativas a elas, uma vez que as interpretações promovem um tipo particular de vida, vida que sempre se liga a valores e interesses específicos. Daí a possibilidade de uma mudança constante, pois as interpretações, no final das contas, nunca são desinteressadas ou imparciais, tampouco são objetivas no sentido tradicional.

Se há diferentes interpretações do mundo, não é porque o mundo possui um número indeterminado de caracteres, mas porque há muitos tipos de pessoas, e nem todas podem viver com as mesmas visões e valores. Quando Nietzsche escreve que a ciência é uma interpretação, ele não me parece estar afirmando que nenhuma teoria particular pode ser verdadeira. A ciência, ele argumenta, não nos dá nenhuma descrição *final* do mundo nem uma descrição do mundo como ele é *em si* mesmo. Ele não objeta a ciência em si (Veja por exemplo “Vida longa à física!”, *GS* 335) mas antes uma interpretação que recusa reconhecer que a ciência em si é uma interpretação no sentido que fornece uma descrição revisável [*revisable*] de parte do mundo que não é mais real do que outra⁹.

⁹ NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 1985, p. 64/65.

Segundo Nehamas, é preciso diferenciar simplificação de falsificação. Antes de tudo, toda interpretação é uma simplificação porque é um recorte de parte de um mundo complexo, pois interpretar significa compreender o mundo como ele aparece a cada ser que precisa sobreviver e por isso deve selecionar suas próprias características. Essa é, então, a ideia-chave para entender o perspectivismo, uma vez que ele sustenta que nossas atividades selecionam um material e excluem outros. É essa seleção que confere o caráter falsificador da interpretação. Isso não significa, contudo, que haveria um mundo independente ou mesmo a possibilidade de juntar todas as perspectivas, formando, com isso, uma visão sinóptica da realidade. É como uma pintura, que jamais pode descrever as coisas como elas realmente são. O que ela exclui é indeterminado e pode ser captado por outro pintor a partir de uma visão parcial. Como Nietzsche acredita, não há uma visão, conhecimento ou teoria total sobre o mundo. Haveria uma multiplicidade de interpretações que captam aspectos do mundo e cada qual teria um valor para aqueles que interpretam. Sendo assim, não podendo ser uma reprodução exata da realidade, uma interpretação acaba por falsificá-la. A esse respeito, Nehamas chama a atenção que não se pode compreender a falsificação como oposição à verdade, pois pensar assim ainda é permanecer preso ao procedimento dogmático de pensar sempre por meio de dicotomias.

Se é inevitável que uma interpretação simplifique o mundo que está descrevendo, parece ser muito natural que os intérpretes não reconheçam o caráter falsificador dela. Enquanto estão interpretando e falsificando, acreditam que suas perspectivas são verdadeiras; quando uma crença já não satisfaz mais, ela é abandonada em prol de uma outra, que passa a ser verdadeira. Nesse jogo de relação entre interpretações no interior do perspectivismo, Nehamas usa uma metáfora para considerar a possibilidade de as pessoas abandonarem antigas crenças por novas.

Assim, as pessoas são como adultos que se comportam diante de crenças abandonadas como se fossem brinquedos que lhes foram necessários. Embora já não considerem tais brinquedos úteis, elas não percebem que continuam a ter o mesmo comportamento diante de outros “brinquedos”. Por isso que, aos olhos de Nehamas, o parágrafo 94 de *Para além de bem e mal* ensina algo do perspectivismo, pois a relação dos homens diante das diferentes visões é similar à da criança que, seriamente, brinca com seus brinquedos.

A metáfora nos ensina algo mais sobre as reflexões contidas no perspectivismo, tais como o niilismo, dogmatismo e relativismo. O dogmático, sendo aquele que, além de desconhecer que falsifica enquanto interpreta, acredita ser sua visão a única verdadeira sobre o mundo, não consegue nunca abandonar suas crenças. Por isso que, em vez de construir uma nova interpretação quando já não se basta com a que tinha, não pode adotar uma nova e “brincar” seriamente com ela como fazia com seu brinquedo antigo. Ao contrário, essa incapacidade, rebento de sua vontade de verdade, abre a porta para o niilismo e para o relativismo, que Nehamas, em nosso entender corretamente, julga irmanados. Porque só considera sua visão como sendo a verdadeira, o dogmático acredita que o mundo perde completamente o valor se sua interpretação se lhe revela falsa. Porque nenhuma interpretação é correta, todas passam a ter o mesmo valor.

A percepção generalizada de que todas as práticas são interpretações, além de valores arraigados, permite perceber que, mesmo diante dos mais elementares problemas, podemos mudar nossa opinião e nossa vida. Outros podem considerar justas coisas diferentes das quais julgamos assim. Nós próprios podemos, e provavelmente faremos, desenvolver várias visões ao mesmo tempo. (...) Não se segue que qualquer interpretação é tão boa quanto outra (...) ou que é indesejável ou até impossível tentar imaginar melhores interpretações. Essas duas inferências são ilustrações do que Nietzsche chama de niilismo, e elas incorporam seu

pressuposto fundamental de que se algum único modelo não é bom para todos ao mesmo tempo, então nenhum modelo é bom para ninguém em qualquer tempo¹⁰.

Eis por que o perspectivismo se entrelaça à crítica dos valores empreendida por Nietzsche. Se a verdade, aos olhos do filósofo, deve ser compreendida como um modo de valoração, o niilismo e o relativismo como formas de perdas de sentido diante das crenças que se desmoronam devem ser combatidos por uma atitude positiva diante dos problemas que o perspectivismo coloca. Daí Nehamas conceber a figura do espírito livre como aquele que reconhece a falsidade e simplificação de suas interpretações sem com isso reivindicar que elas sejam verdades universais, além de positivamente adotar novas perspectivas quando as antigas já não mais o satisfizerem.

Steven D. Hales e Rex Welshon, em *Nietzsche's perspectivism*, reivindicando um lugar na tradição analítica de intérpretes de Nietzsche formada por Maudemarie Clark, Arthur Danto, Peter Poellner e Nehamas, identificam o perspectivismo nietzschiano à face positiva de seu pensamento. Ao elencar esses intérpretes a fim de demarcar um lugar numa tradição, eles apontam para o quanto o perspectivismo tem atraído a atenção da filosofia americana. Apesar disso, é o único livro, até onde sabemos, dedicado inteiramente ao perspectivismo. Para Steven D. Hales e Rex Welshon, embora muitos que se dedicaram a ler Nietzsche comumente eitem um ponto como sendo central em sua filosofia, eles não querem dar esse tratamento ao perspectivismo. Tomando-o antes como tema unificador, ele serviria, em primeiro lugar, para caracterizar o próprio estilo do autor. Mas os aspectos positivos a que se liga o perspectivismo não são o que Nietzsche julga ser o estrangeirismo de sua linguagem, como é o caso da atitude antidogmática do espírito livre, tal como esclarece Nehamas. O que Hales e Welshon defendem é que a virulência da

¹⁰ *Id. Ibidem*, p. 70/71.

linguagem nietzschiana dificulta a percepção de que os temas e adversários que são alvos de ataque podem ter um significado diferente do que comumente se acredita.

Se Nietzsche combate o cristianismo, isso não significa que ele não considere importante todo o trabalho da moralidade dos costumes exercido pelos cristãos, nem de julgar que Jesus tenha sido ele mesmo um espírito livre. Assim se passa com os temas tradicionais da tradição metafísica que o filósofo combate: ontologia, lógica, verdade, causalidade *etc.*

[Os] virulentos discursos contra seus oponentes são tão poderosos que os leitores de Nietzsche são frequentemente dominados por essa acidez. Eles então concluem que Nietzsche está completamente aniquilando a verdade, a lógica, a metafísica, a causalidade, o conhecimento, o ego, a moralidade (...). Nietzsche destrói estruturas filosóficas prévias apenas para aproveitar seus componentes e dar-lhes um novo uso de modo original¹¹.

O perspectivismo seria então um bom instrumento para perceber esse uso original que Nietzsche faz dos temas clássicos que critica, dando-lhes novas significações. Isso porque é preciso perceber os movimentos que os textos revelam, e a leitura de um determinado texto ou conjunto de textos não deve ser compreendido como a última palavra sobre o que é abordado. Perspectivista ele próprio, o filósofo tem por estratégia abordar uma questão a partir de múltiplas visões e interpretações. Daí seu estilo ser privilegiadamente o aforismático e a apresentação das ideias aparecer como paradoxal e contraditória às vezes.

Um dos aspectos destacados pelos autores a fim de demonstrar que a não compreensão do perspectivismo como tema unificador da filosofia nietzschiana gera leituras equivocadas é o caráter sistemático com o qual a maioria dos filósofos busca escrever suas obras. Assim, o que Nietzsche rechaça não é a filosofia sistemática em

¹¹ HALES, Steven D. & WELSHON, Rex. Nietzsche's perspectivism. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 2000, p. 8 e 9.

si mesma, mas a vontade de sistematizar, que nada seria senão uma falta de honestidade, uma decisão prévia de fazer o mundo enquadrar-se numa teoria. Nada impede, porém, uma investigação filosófica feita a partir de reflexões estruturadas e interconectadas. Esse seria o caso do próprio Nietzsche. Defendendo, pois, que as críticas pontuais que faz àqueles que buscam por sistemas não significa que a filosofia nietzschiana seja um caos sem coerência, Hales e Welshon pretendem tornar claro o equívoco de tal compreensão. Embora essa discussão pareça já estar superada, os autores talvez sintam necessidade de retornar a ela para demonstrar à tradição analítica de que fazem parte o rigor da escrita de Nietzsche.

A despeito disso, eles chamam a atenção para um aspecto do estilo que nos parece correto. No entender deles, a escrita de Nietzsche está quase toda construída por meio de entimemas. No caso particular do perspectivismo, isso explica por que ele quase sempre aparece como corolário. Daí o trabalho do intérprete de reconstruir os argumentos e encontrar as “premissas” das quais se parte. Assim, é um *non sequitur* não apenas pensar que as críticas que Nietzsche dirige à filosofia sistemática faz dele também um assistemático, como também atribuir ao perspectivismo apenas uma metodologia que esclarece algo apenas de seu estilo.

Se o perspectivismo é mais que uma metodologia ou uma metáfora, o que ele é? (...) Ele não denota uma única questão ou mesmo um grupo específico de doutrinas relacionadas. É um conceito multiforme que joga um jogo semelhante ao ideal regulativo ou um tema unificador. O uso do termo perspectivismo em Nietzsche é similar ao papel do jogo simétrico nas ciências naturais. Num certo sentido, simétrico não é nada além que o estado no qual alguém olha uma mesma coisa a partir de pontos de vista diferentes¹².

Embora considerem, corretamente, que o perspectivismo não é apenas uma metodologia, Hales e Welshon acabam por fazer uma leitura reducionista que

¹² *Id. Ibidem*, p. 12.

demonstra bem o anseio de reconciliar Nietzsche com a tradição que ele combate. Se é certo que o filósofo muitas vezes atribui um caráter positivo aos dogmas que quer destruir, isso testemunha o caráter antidogmático de seu pensamento e não que ele queira assumir posicionamentos semelhantes. Se reconhece que tudo aquilo que critica tem um valor regulativo para um tipo de vida, não assume que tenha um lugar na parte de sua filosofia que diz sim. E para defender que Nietzsche usa de modo original temas clássicos a que antes se opusera, os autores acabam sendo vítimas daquilo que criticam nos leitores do filósofo, que é a forma de se relacionarem com os escritos. Assim, para demonstrar que Nietzsche sempre defendeu a clareza e o rigor da escrita, cuja linguagem ideal seria a da matemática, eles escolhem textos (Cf. *FW/GC* 246) de cuja importância global poder-se-ia duvidar.

Apesar das diferenças entre si dessas leituras, elas revelam um problema comum do pensamento de Nietzsche que parece transparecer com mais evidência no perspectivismo, ou seja, seus paradoxos. No confronto com a verdade e com o dogmatismo, o perspectivismo assume posturas tão radicais que os comentadores, realçando-as, tentam contorná-las ao fim de sua interpretação. Mesmo Nehamas, que julgamos ser o que menos apela a tal prática, sente necessidade em afirmar que o filósofo não desconfia de que a ciência possa apresentar discursos verdadeiros sobre o mundo. Uma questão aparentemente simples, mas que no fundo é peremptória para Nietzsche, seria: por que continuar falando em verdade e não em interpretação? Afirmer que a ciência é um poderoso meio de o intelecto se apossar e dominar o mundo não significa considerar que ela não interpreta. Portanto, a palavra verdade aí pode ser apenas o rebento daquela vontade fundamental. E onde ainda viceja a vontade de verdade, o dogmatismo pode deitar raízes e florescer.

Mas esse é um problema que encontra exemplos abundantes na própria escrita de Nietzsche, que não raro se vale do termo verdade, desde uma reflexão que parece estar propondo uma nova significação até argumentos que se irmanam com o senso comum. Daí a compreensão do perspectivismo como sendo central à sua filosofia e de que ela mesma se nos apresenta perspectivamente contribuir para dissolver o problema. Se Nietzsche afirma que o discurso da ciência é uma interpretação de um texto mas não a descoberta de fatos, esse pressuposto deve valer para qualquer afirmação do próprio Nietzsche, não importa o contexto em que apareça e o tipo de formulação que o filósofo utiliza para sua exposição. Isso contribui para a compreensão das estratégias que o autor adota, bem como na utilização de seus textos. De modo geral, entendemos que não há uma separação radical entre os livros publicados e os textos não publicados. O que existe, sim, é uma diferenciação dos diferentes textos no conjunto do que Nietzsche escreveu. Uma afirmação que se nos apresenta a princípio como sendo oposta ao pensamento nietzschiano, com ares dogmáticos às vezes, deve ser entendida como uma interpretação, no sentido mais característico dos textos nietzschianos. Não é preciso uma formulação hipotética de uma teoria para Nietzsche considerá-la interpretação, tampouco tomar por *parti pris* uma distinção entre os publicados e os não publicados. Por que Nietzsche agiria diferente em relação ao seu próprio pensamento?

Compreender a própria filosofia nietzschiana como perspectivista significa atribuir suas principais ideias como interpretações, tais como a vontade de potência. Aceitar que os valores estão erigidos por interpretações que têm valor regulativo e que essas interpretações são ótica-de-perspectivas necessárias para a vida é reconhecer o caráter inteiramente antidogmático de Nietzsche. Aceitar isso sem precisar recorrer à crença de que essas perspectivas sejam verdadeiras é aceitar a linguagem inteiramente

nova do filósofo. A fim de demonstrar como Nietzsche, perseguindo desde o início a destruição da verdade, combate o dogmatismo sem cair numa concepção relativista, dividimos este trabalho em três partes.

No primeiro capítulo, “o problema do conhecimento: metáfora *versus* verdade”, investigaremos os escritos iniciais de Nietzsche, demonstrando como o filósofo se apropria de temas centrais de Kant, tais como o idealismo transcendental e a crítica ao dogmatismo. Julgamos que, sendo um problema candente desde as primeiras obras, o combate à verdade inspira-se na crítica kantiana de ataque ao dogmatismo. Mas, não obstante inspirar-se no criticismo, Nietzsche pretende dar um passo além, pois enquanto a crítica de Kant visa a combater um dogmatismo que ele define como a tentativa de fazer uso da razão sem uma prévia investigação de sua capacidade, Nietzsche vai investigar as necessidades que teriam atuado quando os homens, por pressão social, precisaram forjar a noção de verdade, a qual fez medrar um impulso definido como *pathos* da verdade. O problema desse diálogo é que a concepção filosófica defendida por Nietzsche é insuficiente para sua meta de combate à verdade; necessitando de pressupostos essenciais para que sua crítica não culmine no que ele denominou de um subjetivismo extremo, Nietzsche fica preso a elementos que ele pretendia combater.

No segundo capítulo, “Perspectivismo *versus* verdade”, tendo argumentado que Nietzsche foi conduzido a uma aporia ao fazer sua crítica à verdade a partir da apropriação de Kant, analisa-se a maneira pela qual o filósofo soluciona os impasses a que ficara preso. Agora, o perspectivismo assume o combate à verdade, levando-a a uma derrisão completa. Se antes Nietzsche concebia a busca pela verdade como sendo movida por um *pathos*, agora ele a considera como sendo a expressão de uma vontade. Assim, o *pathos* da verdade é doravante denominado de vontade de verdade,

passando agora a definir o que Nietzsche chama de dogmatismo. Vinculado ao fenomenalismo da consciência, o perspectivismo contrapõe-se à ideia de sujeito e de unidade da consciência, mantendo, por outro lado, um vínculo indissociável com a teoria da vontade de potência. Se antes Nietzsche ficou dependente da concepção kantiana da unidade da consciência para escapar ao relativismo extremo, a relação entre perspectivismo, fenomenalismo e vontade de potência implode a noção de unidade em todas as suas acepções: da consciência, do eu, do sujeito, dos conceitos e dos juízos lógicos. No idealismo kantiano, a unidade da consciência assegura a síntese mediante a imposição da unidade conceitual à diversidade do mundo sensível dada na intuição; contrapondo-se a esse processo, Nietzsche defende que a unidade da consciência é um recorte da atividade plural da vontade de potência. As noções de consciência e de sujeito são forjadas a partir de perspectivas sobre a atividade corporal dos afetos. Refutando a divisão kantiana entre uma lógica da verdade e uma da aparência, Nietzsche afirma que o homem só mantém com o mundo e consigo próprio uma relação baseada em aparências e fenômenos; ao contrário do que pensava Kant, essas aparências, que ele denomina também de erros, não são apenas produzidas por uma dialética natural que engendra a metafísica, mas são responsáveis por tudo o que a linguagem consegue traduzir dos pensamentos. Apesar disso, a noção kantiana de princípios regulativos [*regulative Principien*], será decisiva para o perspectivismo, pois, ao ampliá-la, Nietzsche sustenta que todas as interpretações têm valor regulativo para os homens, e o que importa é o quanto elas aprimoram a espécie.

No terceiro capítulo, “Perspectivismo e vontade de potência: para além da verdade e do relativismo”, tendo analisado que Nietzsche refuta o dogmatismo e a vontade de verdade, demonstrando que os discursos se efetivam como ficções e erros regulativos que têm valor interpretativo, pretendemos demonstrar que o

perspectivismo, por sua associação à vontade de potência, não acaba sendo conduzido ao relativismo, mas também não acaba assumindo o papel do olho de Deus, recaindo assim no dogmatismo. Ao afirmar que a vontade de potência é o critério para avaliar as interpretações, Nietzsche claramente afasta a possibilidade de que todas as interpretações tenham o mesmo valor. Mas, se refuta a noção de verdade ao afirmar que não há fatos, mas apenas interpretações, como é possível avaliar as interpretações e propor uma hierarquia entre elas? Esse é o problema nuclear do perspectivismo. Nietzsche não trairia o perspectivismo ao relacioná-lo com a vontade de potência, pois assim assumiria a posição de quem está para além das perspectivas, podendo assim julgá-las? Embora estabeleça um critério para avaliar as interpretações que se confrontam no campo de batalha aberto pelo perspectivismo, a vontade de potência não se coloca para além delas. Isso, como o filósofo afirma, é o que torna sua linguagem estrangeira. Nesse sentido, defendemos uma leitura da vontade de potência em dois níveis: uma que refuta a acusação de recaída no dogmatismo; outra que nega o relativismo. Contra o dogmatismo, quando confrontada na luta de interpretações das filosofias, a vontade de potência não deve ser concebida em termos de um fundacionalismo ou verdade para fins de justificativa. Tal leitura seria ainda ouvir o apelo dogmático. Na refutação do relativismo, a vontade de potência defende um critério hierárquico que deve ser compreendido dentro da estratégia argumentativa de Nietzsche. As interpretações, porque desprovidas do critério da verdade, não deixam de apontar para um direcionamento valorativo da efetividade, e é precisamente o sentido dessa direção que revela o valor das perspectivas. Na *Genealogia da moral* temos um exemplo de como Nietzsche apresenta o confronto de interpretações de modo a revelar que mesmo sem o critério da verdade, há perspectivas superiores e inferiores.

. Capítulo I

O problema do conhecimento: metáfora *versus* verdade

Buscar as razões que se escondem por trás de toda a busca pela verdade é uma meta para cujo alcance trabalha toda obra nietzschiana. Se se podem encontrar no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche rupturas e mudanças, sem dúvida que a contraposição à verdade aparece ao longo da obra como se fosse um baixo contínuo. Assim, a preocupação com a questão já transparece com muita força em seus primeiros escritos, e três deles testemunham isso. Em *O nascimento da tragédia* e em *A filosofia na época trágica dos gregos*, unindo as leituras de Schopenhauer com seu interesse de helenista e filólogo pelos textos clássicos, Nietzsche analisa o que ele denomina de cultura trágica grega a fim de contrapor-se ao que considera ser o nascimento da metafísica dogmática, cujos representantes teriam sido Parmênides, Sócrates e Platão. O primeiro por ter inserido, pela primeira vez na filosofia grega, a ideia de ser, e os dois últimos ao acrescentar a essa ideia a noção de verdade. No terceiro desses escritos, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, e o principal texto a abordar a questão da verdade, o teor combativo dos outros é seguido, agora pelo viés de uma crítica da linguagem a partir de um contexto naturalista no qual a capacidade para o conhecimento é pensada como aquisição humana em seu desenvolvimento natural na luta pela sobrevivência.

Se os dois textos sobre os gregos trazem a marca da letra de Schopenhauer, no espírito eles refletem o pensamento de Kant. De fato, nesse momento de sua obra, o que ressalta ao primeiro plano é um enfrentamento da verdade cujo posicionamento assume concepções importantes do idealismo transcendental. Ora, quando se aborda a

relação de Nietzsche com a obra de Kant, comumente é preciso considerar o quanto ela é mediada pela influência que Schopenhauer exerceu em Nietzsche. Apesar disso, iremos investigar a filosofia nietzschiana face às questões que nela se cruzam com problemas primeiramente levantados por Kant, mesmo porque, em nossa compreensão, julgamos que a filosofia crítica exerce uma influência mais decisiva na obra de Nietzsche. O testemunho dessa relativização da influência do pensamento de Schopenhauer para o jovem Nietzsche está na motivação mesma com que os dois filósofos encaram a questão da metafísica.

Embora a concepção do mundo como vontade e como representação seja fundamental para a visão sobre Apolo e Dioniso, Nietzsche afasta-se, porém, da tese schopenhaueriana de que é possível desvendar o enigma do mundo. Nesse sentido, ele vai estar sempre próximo de Kant na refutação a essa possibilidade. Se a filosofia de Schopenhauer é fundamental para a elaboração de uma metafísica de artista em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche dela se distancia ao preservar sua desconfiança frente à capacidade do conhecimento em si do mundo¹³. Ora, quando ele já tiver rompido completamente com o pessimismo schopenhaueriano, o diálogo com o idealismo transcendental permanecerá de modo mais frutífero. A bem da verdade, se a filosofia de Schopenhauer é decisiva, juntamente com o pensamento de Kant, para a formulação do apolíneo e do dionisíaco, ela perde seu vigor no problema da oposição à verdade que se encontra nas primeiras obras. Tudo somado, essa oposição à verdade vai permanecer ao longo da obra nietzschiana e a marca do diálogo com Kant, embora

¹³ Sobre a influência que Schopenhauer exerceu especificamente em *O nascimento da tragédia*, abordamos noutro texto essa questão, tentando dimensionar em que medida Nietzsche está próximo dele e em que medida está mais ligado a Kant e, finalmente, o que há de teses da própria lavra nietzschiana no livro. (Cf. LIMA, M.J.S. *As máscaras de Dioniso, filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo/Ijuí: Discurso editorial/Ed. Unijuí, 2006).

ganhe outra tonalidade, sempre estará presente, ao passo que o abandono do entusiasmo por Schopenhauer não demorará a acontecer¹⁴.

Como, então, situar a questão da verdade na obra de Nietzsche já em seu início, e de que modo haveria aí a confluência de problemas oriundos da filosofia

¹⁴ Acerca da compreensão que Nietzsche possuía do mundo grego, a qual é mediada por pontos de vista filosóficos que revelam uma interpretação kantiana via Schopenhauer, Heidegger afirma que este obliterou a visão nietzschiana, o que não teria acontecido em relação a Platão, uma vez que a docência como filólogo teria possibilitado a Nietzsche ter contato direto com os textos platônicos. O filósofo da Floresta Negra responsabiliza justamente essa leitura de “segunda mão” por certas incompreensões nietzschianas acerca de Kant: “Como filólogo clássico e grande *expert* nessa área, Nietzsche não estava, a princípio, tão indefeso em relação à vulgarização schopenhaueriana da filosofia platônica, quanto ele estava em relação à interpretação de Kant por Schopenhauer” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* [Vol. 1]. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 141). Cumpre lembrar que das três obras iniciais que mencionamos, a principal delas no que concerne ao problema da verdade é *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Enquanto nas outras duas a questão do dogmatismo vem junto da investigação de Nietzsche sobre os filósofos pré-socráticos e a tragédia grega, de maneira a filtrar os conceitos kantianos a partir de Schopenhauer, nela esse filtro dispensa esse intermédio. Ou seja, Nietzsche se apropria diretamente de Kant sem mencionar Schopenhauer que, àquela altura, talvez já não fosse mais seu mestre. É o que ele assevera no prólogo do segundo volume de *Humano, demasiado humano*. Comentando sua resistência à obra pessimista de seu mestre quando escreveu a terceira “Consideração Extemporânea”, *Schopenhauer como educador*, ele afirma que “‘já não acreditava em mais nada’, como diz o povo, nem mesmo em Schopenhauer: justamente naquele tempo nasceu um pequeno escrito, que foi mantido em segredo, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*”. (VM/OS, Prefácio, § 1, tradução de RRTF). Num estudo em que investiga a influência de Kant no pensamento de Nietzsche, Kevin Hill considera que, a despeito de ser possível considerar kantianos vários filósofos, haveria duas formas de caracterizar essa influência. Em primeiro lugar, há os filósofos preocupados em reconstruir a metafísica e a ética, e, em segundo lugar, aqueles que estiveram preocupados com os temas e textos kantianos. Para ele, Nietzsche seria não apenas do primeiro, mas sobretudo do segundo tipo. Em acréscimo a esse argumento, ele questiona se o que ele está chamando de kantiano em Nietzsche não seria em verdade schopenhaueriano. A resposta, no entanto, é que só parcialmente a leitura que Nietzsche fez de Kant é schopenhaueriana, pois ele também filtrou o kantismo através de Lange e de Kuno Fischer. Embora a questão do tempo e do espaço possa ser considerada de inspiração schopenhaueriana, Nietzsche teria aprendido muito mais com a primeira *Crítica*, no sentido de elaborar uma concepção de atividade mental que foi uma síntese e unificação da psicologia transcendental de Kant. Além disso, Kevin Hill dá dois exemplos de temas importantes da filosofia de Nietzsche que teriam sido herdados de Kant, nos quais não há nenhuma presença de Schopenhauer. Primeiro, a substituição, na segunda *Crítica*, do prático pelo teórico, que seria depois importante para a noção de reflexivo na terceira *Crítica*. A seu modo, Nietzsche retomaria essa transformação tanto em *O Nascimento da Tragédia* quanto em *Verdade e Mentira no sentido extra-moral*. Segundo, a crítica de Nietzsche à noção de alma substancial, que representaria uma retomada de toda dificuldade kantiana em elaborar a noção de unidade transcendental da apercepção. (HILL, R. Kevin. *Nietzsche's critique: the kantian foundations of his thought*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005, p. 6 e 7). Ainda sobre as influências que o jovem Nietzsche sofreu, caberia citar dois outros testemunhos. Anthonie Meijers considera fundamental a influência que o livro de Gustav Gerber, *Die Sprach als Kunst*, exerce na crítica da linguagem empreendida por Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. (Cf. MEIJERS, A. “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche”. In *Nietzsche Studien* 17 (1988). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 367-390). Já Paolo D'Iorio chama a atenção para Afrikan Spir, que inspirou especialmente as reflexões gnosiológicas de Nietzsche; a primeira aparição de seu nome acontece justamente em *A filosofia na época trágica dos gregos* (Cf. D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir". In *Nietzsche Studien* 22 (1993). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 257-294).

kantiana? Em primeiro lugar, o que impulsiona Nietzsche em sua contraposição à verdade é o procedimento que vai ser seu traço característico, ou seja, procurar a motivação que opera por trás da busca da verdade, que nesse momento ele denomina de *pathos* da verdade. Se o *pathos* pode ser caracterizado como um impulso natural para preservar a própria vida, a verdade é, pois, uma expressão dessa luta por sobrevivência. Assim, Nietzsche anota num fragmento: “De onde procede o *pathos* da verdade no mundo da mentira? Da moral” (*Fragmento póstumo* 19[219] do verão de 1872-começo de 1873). Em segundo lugar, ao identificar a busca pela verdade a uma motivação moral, Nietzsche vai considerá-la primordialmente uma necessidade que nasce no âmbito valorativo para depois converter-se na busca filosófica por excelência a partir de Sócrates: “Com Sócrates a veracidade [*Wahrhaftigkeit*] se apodera da lógica” (*Fragmento póstumo* 19[216] do verão de 1872-começo de 1873).

Se o primeiro ponto revela o traço singular que Nietzsche já expressa em seu combate à verdade, o segundo aproxima o filósofo do criticismo kantiano. Ao afirmar que, com Sócrates, a verdade se apodera da lógica, Nietzsche tem em vista um problema que vai perseguir em sua investigação sobre a antiguidade grega, isto é, de como a filosofia socrática teria dado início a uma concepção de verdade em que o pensamento, por meio da lógica, poderia conhecer a essência do mundo. Essa crença teria vindo “ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé 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*” (*GT/NT* § 15). Assim, julgamos que Nietzsche se apropria e re-elabora a crítica de Kant à metafísica realista dogmática a partir do combate à verdade. Reformulando a questão da crítica kantiana, Nietzsche busca nela as armas para travar sua luta. Contrapondo-se à noção de verdade e de que ela significa o

conhecimento em si do mundo, ele apropria-se do idealismo transcendental, buscando nele argumentos decisivos para seu pensamento.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche visa a refutar a metafísica socrática e sua crença na possibilidade de encontrar a verdade, ou seja, um conhecimento da essência do mundo, conclamando para o retorno de uma visão dionisíaca que teria sido proscrita da Grécia precisamente pela influência socrática. Do ponto de vista do conhecimento, porém, essa crítica será aprofundada e levada às últimas consequências no texto não publicado, de 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Neste, apropriando-se da concepção kantiana de que a coisa-em-si é um X desconhecido, Nietzsche fará uma análise percuciente da linguagem a fim de demonstrar que a lógica não se diferencia da retórica. Todavia, o filósofo, nessa busca por desfazer as ilusões da capacidade lógica da linguagem, acaba preso a aporias que o próprio texto não consegue solucionar.

Ora, como veremos, ainda que pretenda equiparar a lógica com a retórica, Nietzsche, nesse momento, parece visar apenas realismo metafísico que acredita poder conhecer a essência do mundo. No entanto, sua crítica radicaliza-se de tal modo que, mesmo limitada aos fenômenos [*Erscheinungen*], a lógica transcendental kantiana e sua noção de verdade como a concordância do pensamento com os objetos [*Übereinstimmung unserer Erkenntniss mit Objecten*] (*KrV* B 296) será posta em xeque. Esse não seria um problema se Nietzsche não acabasse por articular sua concepção retórica da linguagem com partes fundamentais da arquitetura crítica, precisamente em tópicos do idealismo transcendental.

Em seu idealismo, Kant define transcendental como “todo conhecimento que não verse tanto sobre os objetos como sobre nosso modo de conhecê-los, sempre quando seja possível *a priori* esse conhecimento” (*KrV* B 25). Essa nova dimensão

para o problema tradicional do conhecimento, a revolução copernicana, retomada por Nietzsche num contexto histórico e naturalista¹⁵, visa a analisar o processo de conhecer, não mais por uma capacidade *a priori*, mas desvendar como ele surge e a que necessidade atende. O principal ponto que Nietzsche retém do idealismo kantiano é a recusa de que o conhecimento esteja fundado na experiência, mas se desenvolve a partir da própria constituição humana. O filósofo faz uma analogia com a aranha: se ela tem uma capacidade natural para tecer a teia e assim apoderar-se das coisas, o homem, um ser fisicamente frágil, desenvolve seu intelecto a fim de apropriar-se do mundo por meio do conhecimento. Nietzsche, porém, não concorda que as formas *a*

¹⁵ Invocando a afirmação de Foucault, em *As palavras e as coisas*, de que depois de Kant se seguiu uma tentativa de compreensão do conhecimento num contexto histórico e fisiológico, Scarlett Marton afirma que Nietzsche estaria de acordo com o espírito de seu tempo, ao seguir esse mesmo caminho. “A vida humana é, pois, o contexto em que surgem todas as formas de conhecimento de que o homem pode dispor. As operações intelectuais, que ele realiza, resultam do desenvolvimento de suas aptidões e refletem, necessariamente, tanto aspectos de sua constituição biológica quanto circunstâncias de sua existência social. Não há dúvida de que a fisiologia esclarece como o conhecimento é possível e como se dá. Tampouco há dúvida de que a história elucidada como ele foi visto e apreciado ao longo do tempo”. (MARTON, Scarlett. “Nietzsche: consciente e inconsciente”. In. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Ed. Unijuí, 2000, p. 137). Quanto à questão específica da importância da história e da biologia em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, concordamos com Rogério Antônio Lopes, que compreende o ensaio, de uma forma geral, guiado a partir de três argumentos: antropológico, que enfatiza a necessidade humana de engano e ilusão; naturalista, resultado do contato de Nietzsche com a teoria darwinista; idealista, que serviria de base para desqualificar as conquistas científicas (Cf. LOPES, Rogério A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 67). Toda a seção 2 do livro de Rogério dedica-se à interpretação de *Sobre verdade e mentira*. Baseado nesses três argumentos, afirma o autor, Nietzsche pretende demonstrar que tipos de forças atuaram na consolidação de uma civilização voltada para a pesquisa sobre a verdade, ao mesmo tempo em que tenta relativizar seu valor incondicional, uma vez que ele se sustenta em elementos retóricos. Dois outros livros que fazem leituras importantes do texto são o já mencionado *Nietzsche's critiques. The kantian foundations of his thought*, de Kevin Hill, e o de Maudemarie Clark, *Nietzsche on the truth and philosophy*. Como o fio condutor do livro de Hill é destacar a influência de Kant no pensamento de Nietzsche, a análise do ensaio é marcada por esse recorte. Assim, haveria uma postura neo-kantiana na concepção do intelecto, a qual se desdobra em dois níveis de apresentação, uma sobre a capacidade matemática para conhecer os objetos e outra referente às capacidades da linguagem. Esta, embora feita sobre uma concepção marcadamente retórica, não aprofunda a questão. Em linhas gerais, a metáfora, conceito central na análise retórica da linguagem em Nietzsche, não se limita à esfera das palavras, mas também entre estas e as coisas. O sentido kantiano da apresentação retórica consiste em pensar a impossibilidade do conhecimento da coisa-em-si devido aos limites da linguagem (Cf. HILL, Kevin. *Op. cit.*, p.171-175). Maudemarie Clark tem por tese geral que Nietzsche rejeita apenas a noção metafísica da verdade como correspondência, não qualquer tipo de verdade. No entanto, essa negação completa é o que norteia, segundo ela, *Sobre verdade e mentira*. Sua interpretação do texto tenta demonstrar que essa visão radical teria conduzido Nietzsche a algumas inconsistências, sendo a principal delas elaborar uma crítica ao conhecimento a partir de princípios do conhecimento, sobretudo a existência e o caráter incognoscível da coisa-em-si. Ora, a seu ver, não é possível aceitar a existência da coisa-em-si e negar, ao mesmo tempo, qualquer tipo de verdade. Assim, o filósofo, nas obras tardias, teria revisto esse posicionamento, daí ele rejeitar apenas a verdade como correspondência. (Cf. CLARK, Maudemarie. *Op. Cit.*, p. 63-93)

priori sejam a condição de possibilidade da experiência, ao mesmo tempo em que relativiza as capacidades puras e universais dessas formas. Mas esse ponto será enfrentado sem muito sucesso, pois se Nietzsche pretende refutar a universalidade das intuições puras e dos conceitos tal como expôs Kant, ele ainda fica preso a essas formas. Mesmo que tenham surgido em algum instante da história, as condições necessárias ao conhecimento estariam incrustadas na fisiologia humana.

Por meio de uma fábula, Nietzsche sugere que o impulso ao conhecimento e à verdade pertencem às aquisições do homem em seu percurso histórico como um ser natural. “Quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido” (*WL/VM* § 1). O intelecto, pensado como faculdade para o conhecimento, é fruto do desenvolvimento das capacidades naturais do homem para fins de sobrevivência – por isso Nietzsche afirma que, de acordo com esse naturalismo, o surgimento e extinção do conhecimento seria apenas um momento que não representaria muito nessa história. Desse ponto de vista, no período mais significativo do astro chamado planeta terra, o conhecimento não esteve presente. Nietzsche torna histórica, portanto, a capacidade humana para conhecer. Tendo aparecido na economia geral do desenvolvimento da natureza do homem, o conhecimento serviu como instrumento a favor de sua sobrevivência.

É notável que o intelecto seja capaz disso, justamente ele, que foi concebido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência. (...) Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é engano – mas mesmo os efeitos mais particulares trazem em si algo do mesmo caráter (*WL/VM* § 1).

Numa investigação que prenuncia a genealogia¹⁶, Nietzsche propõe uma análise que esquadrinhe o processo revelador do surgimento das operações intelectivas até seu desenvolvimento posterior, o que culminaria na capacidade para formar conceitos e estabelecer a verdade como meta suprema desse percurso, que esconderia, ao fim e ao cabo, justamente o trajeto percorrido. No lugar, portanto, de uma dedução metafísica e transcendental, tal como procede Kant, a capacidade para conhecer é investigada desde as condições históricas e naturais que impulsionaram o desenvolvimento da capacidade intelectual, cuja expressão mais bem acabada se manifesta na linguagem.

Igualmente às formas *a priori*, Nietzsche vai redimensionar a relação destas com a experiência, concebendo que não se trata apenas de mudar de postura ao abandonar a investigação metafísica em prol da histórica, como também estabelecer um outro nexos entre as condições intelectuais para o conhecimento e os próprios objetos a que elas se aplicam. Por meio de uma imagem metafórica, Nietzsche diz:

Como gênio construtivo o homem se eleva, nessa medida, muito acima da abelha: esta constrói com cera, que recolhe da natureza, ele com a matéria muito mais tênue dos *conceitos*, que antes *tem de fabricar a partir de si mesmo* [grifo nosso] (*WLVM* § 1, Tradução de RRTF).

Tanto quanto a abelha, o homem tem necessidade de desenvolver mecanismos de sobrevivência, uma vez exposto aos obstáculos que a natureza lhe impõe. Não seria, pois, o trabalho, como no caso das himenópteras, o que caracterizaria a atividade intrinsecamente humana, pois, aos olhos de Nietzsche, provavelmente o homem teria sucumbido não tivesse passado por essa transformação ao começar a produzir dentro de si aquilo que lhe assegurou a sua permanência. Na comparação,

¹⁶ Parece-nos que Rogério Antônio Lopes está correto ao denominar o procedimento adotado em *Sobre verdade e mentira* como uma proto-genealogia. (CF.LOPES, Rogério A. *Op. Cit.*, p. 68).

diferente das abelhas, que, na luta pela existência, recolhe na natureza o material necessário, o homem tem de buscar em si mesmo algo para sua conservação. Nietzsche re-elabora, assim, a concepção idealista, na medida em que insiste na associação da idealidade dos conceitos com uma visão naturalista do homem e no processo de transformação que ela implica. O intelecto humano é concebido pelo filósofo em seu desenvolvimento e modificação a que se sujeita a natureza em todo vir a ser¹⁷. No entanto, só podemos conceber, no homem, o início da produção dos conceitos como sendo motivada por sua experiência de um ser vivo exposto aos escolhos da natureza. Sem essa motivação, talvez esse início não acontecesse. Ou seja, se, para a conservação dessa espécie frágil, o surgimento do conhecimento conceitual foi decisivo, ele teve uma motivação externa, natural. Assim, a questão transcendental que Kant denomina de uma busca pelas condições sobre as quais podemos conhecer os objetos perde, em Nietzsche, o aspecto metafísico que tem na *Crítica*. A idealidade dos conceitos na concepção nietzschiana é remetida a uma compreensão genealógica, ou, se se preferir, histórico-naturalista.

¹⁷ Comparado as investigações de Nietzsche às de Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Scarlett Marton afirma: “No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, o filósofo já distingue vida e instinto de conservação. Examina o problema do conhecimento, mostrando que verdade e linguagem aparecem, desde a origem, como indissociáveis. Articula, de início, a argumentação, discorrendo sobre o que poderia ser o “estado de natureza”. Como no prefácio ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, também aqui o estado de natureza é mera hipótese. Se lá ela possibilitava desvendar onde se enraíza a desigualdade, aqui permite apreender a verdade como fruto de uma convenção. Nietzsche começa por recuar no tempo e imaginar a existência dos homens antes da vida em coletividade; eles se achariam num mundo onde reinava “o mais grosseiro *omnium contra omnes*”. Como os animais, só se conheciam comparando-se uns aos outros; apreendiam tudo a respeito de si mesmos na relação entre sua força de ataque e defesa e a dos outros. Mas os indivíduos mais fracos, os mais desafortunados, temendo não conseguir subsistir, perceberam ser necessário encontrar um meio para conservarem-se. Assim teria início o desenvolvimento do intelecto humano. Ao tentar convergir as forças principais do intelecto para a dissimulação, procuraram modificar um estado que lhes era insuportável. Preocupando-se apenas em manter a existência, privilegiaram o instinto de conservação em detrimento da vida”. (MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. *Op. Cit.*, p. 40).

Se o idealismo transcendental, na filosofia de Kant, busca fundar as capacidades *a priori* das faculdades cognitivas numa concepção metafísica¹⁸, em Nietzsche a idealidade conceitual mantém um vínculo indissociável com as condições dadas na experiência. É pelo reposicionamento desse vínculo entre conceitos e experiência que o problema transcendental ganha um novo *status* no pensamento inicial de Nietzsche. Ora, Kant considera que todo conhecimento, na ordem do tempo, começa com a experiência, quando os sentidos são afetados pelos objetos. Com efeito, as condições pelas quais os objetos são dados ao conhecimento humano precedem as condições pelas quais eles são pensados. Apesar de o conhecimento ter seu início com a experiência, não é dela derivado. O mais importante é que, embora só possa haver conhecimento onde haja experiência, deve existir uma forma *a priori* de conhecer que independa dela. É preciso, pois, a dedução metafísica e transcendental que têm justamente a finalidade de demonstrar ser possível um conhecimento puro, necessário e universal, tendo a experiência o papel receptor dos conceitos do entendimento. Daí a tese kantiana de que as categorias são a condição da possibilidade da experiência, pois já o modo de o homem conceber os objetos depende das condições *a priori* das faculdades humanas. “As categorias são condições da possibilidade da experiência e têm pois também validade *a priori* em relação a todos os objetos da experiência [*Gegenständen der Erfahrung*]” (*KrV* B 161).

Na concepção de que o homem produz a partir de si mesmo os conceitos, Nietzsche permanece fiel à tese antiempírica de que o conhecimento não tem como causa a experiência. Esta, no entanto, teria, no processo de conhecer, um papel diferente daquele que ocupa na filosofia kantiana. Podemos afirmar que ela funciona

¹⁸ Como afirma Zeljko Loparic: “A metafísica é a apresentação do sistema completo de conhecimentos puros *a priori*”. LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005, p. 10

como motivação para que haja o desenvolvimento da capacidade humana para formular conceitos. Sem a experiência, talvez o pensamento nunca viesse à tona, o que no idealismo crítico está fora de questão. Se Nietzsche concorda com Kant que o “intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela” (*MAI/HHI* § 19, tradução de PCS), distancia-se dele ao considerar que há outros elementos na natureza que participam do processo de conhecer além daqueles que se sujeitam a leis *a priori*. Destituída de seus conteúdos, a experiência é considerada na *Crítica* a partir de sua submissão às formas puras, uma vez que está ligada às categorias. Ora, à medida que a experiência é constituída pelas leis que o intelecto lhe prescreve, ela é pensada de acordo à subsunção nas formas puras das faculdades cognitivas. Kant destaca que somente as formas *a priori* interessam a uma filosofia transcendental. O trecho abaixo ilustra bem esse argumento, além de possibilitar uma melhor compreensão do distanciamento de Nietzsche.

Os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais, sendo embora conceitos *a priori*, não pertencem à filosofia tradicional [porque, não obstante não serem por si mesmos os fundamentos dos preceitos morais, os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações, *etc.* todos de origem empírica, devem estar necessariamente incluídos na elaboração do sistema da moralidade pura, pelo menos no conceito do dever, enquanto obstáculos que deverão ser transpostos ou enquanto estímulos que não deverão converter-se em móveis]. Por isso, a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa (*KrV* B 29).

Essa passagem é significativa para a apropriação que Nietzsche faz de Kant, justamente porque ilustra o tratamento que este dá à relação entre razão teórica e prática. Numa filosofia transcendental pura, os princípios da moralidade só devem considerar os conceitos da experiência como obstáculos a serem superados; é o que ocorre com o prazer e o desprazer. Eles nunca devem converter-se em móveis da ação. Essa é a típica motivação dos teóricos do conhecimento que Nietzsche quer

combater. Se a busca da verdade irmana-se com o problema do conhecimento, ela se insere num horizonte mais amplo, que é o da moralidade. Nesse sentido, as considerações de Nietzsche sobre a verdade e o conhecimento pretendem ser uma investigação livre dos preconceitos morais, o que consiste em demonstrar que a razão especulativa tem sua procedência no âmbito dos valores e costumes (só com Sócrates a veracidade se associa à lógica), portanto, da influência que o homem sofre em suas vivências com o mundo da experiência, do prazer e do desprazer. A tese nietzschiana é de que não se deve confundir a possibilidade *a priori* do conhecimento com a pureza dele, uma vez que o que Kant chama de móveis desempenhariam, ao ver de Nietzsche, uma função propulsora. Na filosofia nietzschiana, portanto, a experiência é pensada a partir de uma visão mais abrangente, haja vista compreender o que no pensamento de Kant está excluído. Enquanto em Kant a filosofia transcendental é uma filosofia pura das formas *a priori* que visa à razão especulativa, ou seja, voltado para o conhecimento, para Nietzsche essas formas, responsáveis pelos conceitos, não são *a priori* e têm sua atividade impulsionada pela experiência. E, mais importante ainda, não é possível separar uma razão teórica da prática, pois as questões relativas ao conhecimento estão inexoravelmente ligadas às morais. Com a história e o desenvolvimento natural, Nietzsche naturaliza a possibilidade do conhecimento, a qual surge num momento como transformações das primeiras disposições fisiológicas a serviço do impulso para a sobrevivência.

É por isso que, da perspectiva filosófica, Nietzsche pretende demonstrar, contra os empiristas e juntamente com Kant, que os conceitos não têm origem no mundo da experiência e da natureza. Por outro lado, contrariando elementos do idealismo transcendental, dá uma conotação “positiva” à experiência ao atribuir-lhe um papel ativo na formação do conhecimento: é a experiência que faz desenvolver a

capacidade de pensar os conceitos. Assim, adotando a posição transcendental kantiana em relação ao conhecimento, Nietzsche redefine-a por uma nova compreensão da experiência, a qual estabelece uma nova relação do homem com o mundo, que, representando para ele uma ameaça, é necessário desenvolver modos de resistência.

Como entender então esse novo direcionamento que Nietzsche dá à questão transcendental kantiana? A princípio, o ponto central da discórdia refere-se ao lugar que as afecções recebidas da natureza desempenham na constituição do conhecimento. Para Kant, a experiência é organizada pelos conceitos *a priori* das faculdades do conhecimento, no caso as categorias e as intuições; Nietzsche, por sua vez, considera a experiência um componente ativo do conhecimento que está em relação de reciprocidade inexorável com ele, uma vez que motiva o surgimento dos conceitos. Como um instrumento de preservação da espécie, o intelecto se desenvolve no homem como um instrumento para tal escopo. Nele, irrompe o impulso ao conhecimento que logo fará surgir também o impulso à verdade. A tese de Nietzsche que supõe esse mecanismo de defesa revela o tratamento que ele dá à relação entre conhecimento e a experiência.

Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para representação [*Verstellung*]: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo. Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade [*Wahrheitstriebes*]. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser a verdade, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também a primeiras leis da verdade (*WL/VM* § 1, Tradução de RRTF).

À maneira dos contratualistas, Nietzsche considera uma situação do estar no mundo em que, dada a guerra de todos contra todos, a própria existência estaria em risco. Assim, para não perecer, o indivíduo desenvolve como arma o intelecto, que agora se desenvolve como um valioso instrumento para a sobrevivência. Até aí, Nietzsche considera uma situação social a impelir o homem a encontrar meios de não perecer. Para tanto, vale-se do intelecto. Mas em que consiste essa utilização ainda não está claro. Do esclarecimento desse processo depende a argumentação de Nietzsche sobre o processo de formação dos conceitos a partir de uma explicação naturalista. Para quem julga ser o objetivo do conhecimento a verdade, o filósofo se contrapõe a essa tese, adotando como primeira caracterização para a verdade uma denominação uniformemente válida para todas as coisas. O que Nietzsche pressupõe é a capacidade da linguagem para tornar semelhante o que não é. Mas esse resultado tem como motivação primordial alcançar um acordo de paz para acabar com o perigo da guerra. Esse argumento é fundamental para se compreender aquele elo entre os fatos a que estão sujeitos os homens no mundo da experiência e sua faculdade cognitiva. Noutras palavras, o ponto de partida da análise nietzschiana acerca do conhecimento e sua crítica à verdade visa a demonstrar o nexo entre “teoria” e “prática”.

Essa relação nos mostra agora com mais clareza que a natureza transcendental do homem só se revela porque exigências sociais, portanto morais, pressionaram o desenvolvimento do intelecto: se os homens não estivessem dotados dessa capacidade para trazer à tona ao mundo da experiência o arsenal exigido numa linguagem comum, o acordo não aconteceria, não sendo possível cessar a guerra. Assim, por uma necessidade, o homem desenvolve um complexo sistema de signos de linguagem que irão culminar na “fabricação” de conceitos. A tese, portanto, é a de que os conceitos

não surgem prontos e acabados, eles vêm a ser. No processo de desenvolvimento das capacidades naturais, é preciso cumprir um longo trajeto que vai das formas mais simples da linguagem até chegar às mais complexas. Trata-se, aqui, de refazer genealogicamente o percurso que aponta para o surgimento, num nível muito elementar, das palavras e sua conseqüente transformação em conceitos. Daí não ser possível falar de validade *a priori* e universal destes. Não existem conceitos *a priori* porque eles surgem da transformação de palavras.

Pensemos especialmente na formação dos conceitos. Toda palavra torna-se conceito de maneira imediata justamente quando não deve servir para a experiência singular [*Urerlebniss*] e completamente individualizada a que deve seu surgimento, por exemplo, como recordação, mas que deve convir ao mesmo tempo para inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, jamais idênticos, tomados rigorosamente; em suma, como casos puramente desiguais (*WLVM* § 1).

A utilização da palavra está condicionada à experiência singular, revelando sua função imediata na relação do homem com as coisas. Só a necessidade da igualação do não-igual é que fará com que a palavra perca sua referência singular ao mundo, transformando-se, dessa forma, em conceito. Essa necessidade revela que o mesmo mecanismo antes usado na vida natural vem em auxílio humano na vida social. Destituído da força que outras espécies têm na luta pela sobrevivência, o homem desenvolveu seu intelecto para suprir essa falta. Já na vida social, o intelecto, primordial na luta por sobrevivência ainda no “estado de natureza”, desempenha o mesmo papel crucial no conflito estabelecido na sociedade. Cultivada no seio da vida social, a linguagem, como instrumento do intelecto, tem como primeiro uso a arte a do disfarce, do ludíbrio, fazendo do homem um ser calculador e dissimulador. Portanto, a primeira utilidade da palavra é o engano e a ilusão. Mas no momento em que o convívio coletivo tornar-se ele próprio uma ameaça faz-se necessário o pacto de paz.

A tese de Nietzsche é a de que não apenas o perigo da violência mútua deve ser evitado, como também a característica intelectual mais própria do ser humano: sua arte do disfarce, sua propensão à mentira. Não enganar e não ser enganado integram um dos pontos principais desse acordo. Instaurada a sociedade, o homem não pode mais fazer

uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversões dos nomes. Se ele o faz de maneira egoísta e de resto prejudicial, a sociedade não confiará mais nele e com isso o excluirá de si. Os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as consequências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões (*WL/VM* § 1, Tradução de RRTF).

Nietzsche conclui, então, que esse acordo firmado revela ser a verdade, tanto quanto a proibição do engano, da ilusão, uma construção social por meio de um pacto para evitar a desordem e a discórdia. É dessa forma que o filósofo desloca o problema da verdade do âmbito especulativo para o prático, esboçando, sem dúvida, aquilo que mais tarde ele chamará de uma “inversão das habituais estimativas de valor”¹⁹.

No primeiro momento da análise histórica, as vivências a que estão sujeitos os homens fazem com que as aptidões naturais culminem no uso da linguagem visando ao engano e à ilusão: é o mascaramento como recurso à sobrevivência. A seguir, na vida social, essa capacidade é direcionada pelo corpo coletivo em prol de um uso

¹⁹ É interessante comparar a exposição nietzschiana sobre o processo histórico-natural do surgimento da verdade feita no texto de 1873 com a que ele faria mais tarde na *Genealogia da moral*. Nessa obra, a análise sobre os valores morais expõe como a sociedade, por meio da moralidade do costume, foi responsável por plasmar no homem uma consciência que lhe era estranha em sua vida anterior à civil. A fim de tornar o homem um animal confiável, capaz de fazer promessa e não representar um perigo para o corpo social, a sociedade usa de procedimentos, como o castigo, que dariam início a uma domesticação dos impulsos, o que culminaria no surgimento da consciência e da razão. “Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente à “razão”! – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”!...(GM/GM, II, § 3). NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

uniforme. O que houve no início foi uma utilização desse procedimento para criar metáforas sobre as coisas. Depois, sofrendo uma mudança, as designações metafóricas precisam ser usadas uniformemente, o que se consegue pela invenção da verdade. Essa última etapa culminaria na formação do conceito. Esse é o processo de transformações e desenvolvimento histórico da linguagem que Nietzsche descreve a fim de avaliar a procedência dos conceitos, ou seja, o processo de cunhagem e estabilização da linguagem no interior da vida coletiva.

Associadas a essa transformação histórica estão as modificações naturais do homem expressas na linguagem, uma vez que a história descrita por Nietzsche nada mais é que a sucessão de suas modificações naturais. Da perspectiva dessa proveniência e transformação no indivíduo, aquilo a que poderíamos chamar de uma concepção transcendental em Nietzsche, o que ocorre é primeiramente uma figuração [*Die Abbildung*] de um estímulo nervoso em som. É na base dessa representação que surge a palavra. Mas, entre uma coisa e outra, o estímulo e o som, está a imagem. Nietzsche supõe o processo nos seguintes termos: estímulo nervoso, imagem e som. “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som. Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova” (*WL/VM* § 1, Tradução de RRTF).

Em contraposição à concepção de que possa haver um nexos entre verdade e conhecimento, no sentido de que o conhecimento é o caminho para chegar-se à verdade, a análise nietzschiana sobre as condições naturais e históricas sustenta que essa relação se constitui somente sobre a base de metáforas²⁰. Diante do mundo e das

²⁰ Em *Nietzsche and the question of interpretation*, no capítulo intitulado “Linguagem, Metáfora, Retórica”, Alan D. Schrift, comentando a concepção nietzschiana acerca do conhecimento, afirma ser o ato de conhecer um processo de criação de imagens que se dá na linguagem. Uma vez que trabalha com imagens metafóricas, o conhecimento não é nada além de metáforas produzidas pela

coisas, os conceitos que o pensamento produz e expõe na linguagem não demonstram a verdade, mas apenas um discurso metafórico que, no limite, é arbitrário. Os objetos terão suas características realçadas sempre a partir de um recorte parcial, dir-se-ia uma interpretação que destaca uma parte dela a fim de nomeá-la em consonância com essa preferência. Escolhendo um aspecto do objeto, um nome lhe é atribuído. Esse ato de nomear algo a partir de um ponto de vista é logo esquecido sob a ilusão de que ali reside a verdade. Por exemplo, dirá Nietzsche, a palavra alemã cobra [*Schlange*] descreve apenas o enrodilhar-se desse animal, o que permitiria que fosse aplicada também ao verme²¹. E toda a classificação com que opera a linguagem, e depois a lógica, que identifica e iguala o que é desigual, segue esses mesmos pressupostos. Na determinação das coisas por gênero, espécie, indivíduo *etc.* repousa uma disposição do intelecto, ou seja, nomear as coisas de acordo com um recorte que ele mesmo faz de uma parte dela, fazendo em seguida desaparecer tudo o que a torna um exemplar

linguagem. Nesse sentido, o conceito tem origem apenas numa soma de imagens que se sobrepõem a outras num processo de regressão ao infinito. Essa sobreposição provém de uma força primordial artística de conduzir esse processo. Situando essa argumentação dentro da tradição nominalista, Schrift cita uma definição que o próprio Nietzsche dá para a metáfora, ou seja, “tratar como idênticas coisas que em algum ponto foram reconhecidas como semelhantes” (*Fragmentos Póstumos* 19 [249], verão de 1872 – começo de 1873), para depois afirmar que há duas noções com que, nos escritos iniciais, o filósofo trabalha acerca das metáforas. Em primeiro lugar, tiraria de suas leituras da obra de Aristóteles aquela definição que o estagirita dá na *Poética*, XXI: “A metáfora é a transposição para uma palavra do significado de uma outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para espécie, ou por analogia”. Mas Nietzsche iria além da delimitação aristotélica da metáfora ao âmbito linguístico, transferindo sua acepção de uma esfera à outra, como da física para a espiritual, da audível para a visual *etc.* Essa segunda noção seria justamente aquela exposta em *Sobre verdade e mentira*, cujo processo de transferência de um nível para o outro se daria em três etapas, numa série de transposições que pode assim ser enumerada: impulso nervoso – imagem – som/palavra – conceito. Por fim, Schrift conclui que podemos entender essa série como uma passagem de uma esfera da experiência para a outra, assim compreendida: fisiológica, intelectual, acústico-linguística e abstrata. (Cf. SCHRIFT, Alan. D. *Nietzsche and the question of interpretation*. Nova Iorque/Londres: Routledge, 1990, p. 123 e ss.)

²¹ Gostaríamos de reproduzir o comentário que Rubens Rodrigues Torres Filho faz a esse argumento de Nietzsche: “A palavra *Schlange* é diretamente derivada, por aфонia, do verbo *schligen* (torcer, enroscar), no sentido específico da forma proposicional *sich schligen*, que equivale ao de *sich winden* (enrodilhar-se). Em português a ligação entre a palavra *cobra* e o verbo *colear* é bem mais remota: mais próxima, talvez, seria a relação entre *serpente* e *serpear*”. NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Col. “Os Pensadores”. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 55.

único, sem igual na natureza. Esse procedimento é o que Nietzsche denomina já de um processo metafórico com que o homem “reconstrói” o mundo em sua linguagem.

Em vez da verdade, o conhecimento produz metáforas. Essa é, portanto, a modificação precípua que Nietzsche impõe ao idealismo de Kant. Ao se apropriar do idealismo transcendental para rechaçar a crença metafísica de que é possível conhecer a essência das coisas, Nietzsche vincula a essa refutação sua a concepção metafórica acerca do conhecimento, concepção essa que deve confrontar a capacidade lógica da linguagem.

Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma coisa [*Eigenschaft eines Dinges*]! As diferentes línguas, colocadas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada [*adäquaten Ausdruck*]: pois senão não haveria tantas línguas. A “coisa-em-si” (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável [*unfasslich*] e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas (*WL/VM* § 1, Tradução de RRTF).

Interessante notar que na crítica feita à verdade, Nietzsche nos apresenta em estado de crisálida uma concepção perspectivista do conhecimento. Tanto no exemplo da cobra, cujo enrodilhar-se é o aspecto escolhido para fins de nomenclatura, quanto na passagem agora citada sobre a preferência ora por esta ora por aquelas características, está contido o argumento de que a linguagem expressa sempre a escolha de uma perspectiva. Noutras palavras, o intelecto, de acordo com sua capacidade de impor-lhes sua interpretação, escolhe aspectos das coisas, realçando delas apenas perspectivas.

Também na interpretação que Nietzsche faz dos filósofos trágicos, os assim chamados pré-socráticos, encontramos uma aplicação da tese de que o conceito é o

rebento tardio de um processo da linguagem em formular metáforas. Assim, já a certidão de nascimento da filosofia traria essa marca impressa: escandindo a proposição fundamental de Tales de Mileto, revelar-se-á a relação entre metáforas e conceitos. Embora a proposição de Tales de que a água é origem e matriz de todas as coisas possa parecer absurda, ela contém três razões para ser levada a sério. Nietzsche considera que ao dizer algo sobre a origem das coisas, Tales ainda compartilha de uma inquietação mítico-religiosa; todavia, porque essa busca se volta para um elemento natural, ela já não mais é afim à procura religiosa. Mas, porque contém em germe a ideia de que “tudo é um”, Tales torna-se o primeiro filósofo grego.

Se [Tales] tivesse dito: "Da água provém a terra", teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas dificilmente refutável. Mas ele foi além do científico. Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou por sobre ele. As parcas e desordenadas observações da natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização; o que o impeliu a esta foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor - a proposição: "Tudo é um" (PHG/FT § 3)²².

Ainda que, em seu lampejo inicial para o filosofar, o homem se distancie de sua até então visão mitológica das coisas, o processo todo que essa nova forma de conhecimento desencadeia é aquele em que o conceito provém de um impulso fisiológico iniciado com a transposição de um estímulo em som, depois em imagens e palavras. Tales seria a expressão inicial daquele processo de desenvolvimento fisiológico que Nietzsche descreve: o intelecto usando os meios da linguagem para conferir ao mundo seu ímpeto em forjar conceitos, generalizando e suprimindo todas

²² *PRÉ-SOCRÁTICOS*. Col. "Os Pensadores". Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996, P. 43.

as diferenças individuais. À maneira de Kant, Nietzsche concebe que esse salto para além de toda experiência na busca pelo que seja causa e fundamento último do vir a ser é um procedimento dialético do pensar. Este, todavia, seria uma operação intelectual filosófica equivalente ao sentimento do poeta quando anuncia seus versos. Neste último caso, palavra e verso seriam apenas o balbúcio das vivências mais íntimas, que, uma vez expressas, soariam como se fossem ditas numa linguagem estrangeira. No caso do filósofo Tales, o caminho dialético também é só a forma de uma intuição que, uma vez comunicada, expressou-se na imagem da água. Essa imagem conceitual, todavia, continua a ser uma metáfora.

Já na análise de Parmênides, tem-se outro exemplo da aplicação de Nietzsche de sua teoria sobre a linguagem. O filósofo alemão considera que o eleata só conseguiu resolver a dicotomia entre o ser e o não-ser mediante uma cisão que teria se convertido numa maldição para a filosofia: a do intelecto com os sentidos. Heráclito e Anaximandro haviam concebido uma dupla relação inscrita na natureza, entre um mundo que é e um mundo que vem a ser; no entanto, eles se negaram a criar uma oposição entre esses mundos. Opostamente a eles, Parmênides teve de conceber essa cisão para garantir a segurança incondicional do pensamento e a identidade deste com a realidade. No entanto, diz Nietzsche, sua proposição de que “o que não é, não é! O que é, é!” não só contrariava a filosofia inicial do próprio Parmênides, como também negava todas as transformações e existência de opostos que as coisas revelam aos sentidos humanos. Dessa forma, tanto a existência daquelas qualidades opostas como o leve e o pesado, o sutil e o denso, a luz e a obscuridade, quanto as transformações que se revelam por meio de oposições percebidas pelos sentidos são agora negadas em favor da verdade lógica que só o pensamento pode exprimir. Essa negação é fundamentada pela divisão radical entre o que percebemos pelos sentidos e o que

conhecemos pelo pensar. Negando completamente os primeiros, a identidade entre o ser e o pensar estaria assegurada.

Parmênides voltava seu olhar ao mundo do vir-a-ser, cuja existência ele antes tinha procurado compreender através de combinações tão engenhosas, ele zangava-se com os seus olhos por verem o vir a ser e com seus ouvidos, por ouvi-lo. Seu imperativo agora era: "Não siga os olhos estúpidos, não siga o ouvido ruidoso ou a língua, mas examine tudo somente com a força do pensamento". Com isto ele operava a primeira crítica do aparelho do conhecimento, extremamente importante e funesta em suas consequências, se bem que ainda muito insuficiente. Através disso ele repentinamente separou os sentidos e a capacidade de pensar abstrações, a razão, como se fossem duas faculdades inteiramente distintas, desintegrou o próprio intelecto e animou aquela divisão completamente errônea entre corpo e espírito que, especialmente desde Platão, pesa sobre a filosofia como uma maldição (PHG/FT § 10)²³.

É possível perceber que, nessa caracterização, o pensamento de Parmênides se destaca dos demais pré-socráticos pela antecipação de seu filosofar à teoria platônica das ideias, uma vez que estas pretendem fundamentar o mundo do ser na cisão entre sentidos e intelecto e, sobretudo, pela duplicação do mundo. Contra essa concepção de uma identidade entre o pensamento e o ser, Nietzsche argumenta de acordo com a concepção kantiana de uma lógica da verdade a fim de demonstrar que não pode haver essa identidade justamente onde faltar o testemunho dos sentidos. Aplicando o mesmo critério do idealismo transcendental para desmascarar a metafísica realista como ilusão e erro, na medida em que opera apenas com ideias da razão, Nietzsche argumenta contra Parmênides que não pode haver identidade entre o pensar e o ser porque falta precisamente o que ele teria negado em toda sua radicalidade: o testemunho dos sentidos.

O puro critério lógico da verdade, como Kant ensina, isto é, a concordância de um conhecimento com as leis formais e gerais do entendimento e da razão, é apenas o *conditio*

²³ PRÉ-SOCRÁTICOS. Col. "Os Pensadores". Trad. de Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 132.

sine qua non, portanto a condição negativa de toda verdade: a lógica não pode ir mais longe nem descobrir, através de nenhum procedimento, o erro que se refere não à forma, mas ao conteúdo. Assim, quando se procura o conteúdo para a verdade lógica da oposição: "O que é, é; o que não é, não é", não se encontra, de fato, nem uma única efetividade [*Wirklichkeit*]²⁴ que lhe seja rigorosamente conforme (*PHG/FT* § 11)²⁵.

Essa mesma aplicação dos argumentos kantianos contra as teses ontológicas de Parmênides será retomada em *O nascimento da tragédia* para combater a metafísica platônica do mundo das ideias. Já o argumento de que a concepção de Parmênides sobre o ser antecipa a dicotomia de Platão entre sentidos e razão é revelador dessa aproximação. Com efeito, agora pelo filtro de Schopenhauer, o idealismo transcendental vem demonstrar que o otimismo platônico-socrático, que julga poder descortinar a essência do mundo, cai por terra diante da demonstração crítica da impossibilidade da metafísica como ciência do suprassensível. Nietzsche afirma que Schopenhauer e Kant alcançaram a maior das vitórias contra o dogmatismo realista do tipo socrático-platônico ao demonstrarem a idealidade dos nossos conceitos. Tempo, espaço e causalidade não são *aeternae veritates* que o intelecto descobre na essência das coisas, mas apenas conceitos circunscritos ao mundo fenomênico (Cf. *GT/NT* § 18).

Essa relação que Nietzsche estabelece com o idealismo transcendental de Kant nos seus primeiros escritos guarda um problema que o próprio filósofo chega a perceber, mas que não consegue encontrar uma solução satisfatória para ele. Se se tratasse apenas de refutar o pressuposto fundamental da metafísica dogmática, a qual julga poder conhecer a essência do mundo, a idealidade do pensamento, tal como é invocada na crítica a Parmênides, Sócrates e Platão, seria bastante para atingir tal

²⁴ Acerca da tradução do termo *Wirklichkeit* por efetividade, seguimos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Ver a esse respeito a nota explicativa na tradução do parágrafo 58 de *A gaia ciência* (Cf. NIETZSCHE. *Obras Incompletas*. Col. "Os Pensadores", p. 181).

²⁵ *PRÉ-SOCRÁTICOS*. Col. "Os Pensadores". Trad. de Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 134.

escopo. Acontece que a idealidade se apresenta em *Sobre verdade e mentira* entrelaçada à crítica da linguagem. De ambas Nietzsche se utiliza para combater a verdade. Todavia, a radicalidade da sua concepção da linguagem é tão forte que mesmo o idealismo kantiano, inseparável de uma compreensão lógica da linguagem, parece não resistir ao ataque. Nesse aspecto, mesmo percebendo o alcance de seu combate, Nietzsche não leva até o fim seus posicionamentos radicais contra a verdade.

Se retomarmos a crítica nietzschiana à noção de adequação entre as palavras e as coisas, veremos como o problema irrompe. Na base da adequação estaria a capacidade de unificação ou identidade, pois o conceito torna idêntica a multiplicidade do mundo sensível, justamente porque não se remete a casos singulares. Por meio da unificação, o conceito torna idêntico o que não é, da mesma maneira que iguala o não-igual. Uma folha, diz o filósofo, nunca é igual a outras; todavia, o conceito folha nasce por um esquecimento dessas diferenças. O alvo principal para onde se direciona é a teoria platônica da participação: não há nenhum modelo primordial da coisa de que seu exemplo individual seria a cópia; Nietzsche refuta que a partir dessa folha primordial fossem tecidas, desenhadas e recortadas cópias, cujas mãos inábeis só produzissem exemplares imperfeitos em relação ao molde. Corroborando sua identificação entre teoria e prática, o vínculo entre conhecimento e moral revela que da mesma forma como se costuma atribuir a uma folha a perfeição, também se pensa que o atributo de honesto poderia ser aplicado a alguém de acordo com uma qualidade essencial chamada “honestidade”. Quando demonstra a impossibilidade da adequação, que estaria condicionada pela existência de coisas-em-si no mundo, Nietzsche chega a uma conclusão que, novamente, articula sua crítica à linguagem com teses kantianas.

A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível. Pois nossa oposição entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não provém da essência das coisas [*Wesen der Dinge*], mesmo se não ousamos dizer que não lhe corresponde: isto seria, com efeito, uma afirmação dogmática [*dogmatische Behauptung*] e como tal tão indemonstrável quanto seu contrário (*WL/VM* § 1).

Nietzsche retém, em sua reflexão, três argumentos de Kant: o primeiro, que não podemos conhecer a coisa-em-si; o segundo, corolário do anterior, que ela não pode, por isso mesmo, ser a causa intelectual dos conceitos; o terceiro, a denominação de dogmática para a ilusão de que se possa conhecer a coisa-em-si. Todavia, inerente à argumentação está a visão antropomórfica do conhecimento, a qual começa por estabelecer o distanciamento de Nietzsche em relação ao idealismo transcendental. Ao sustentar que a relação que o conceito mantém com os objetos é de caráter antropomórfico, ele tem em vista, como seria de esperar, sua visão retórica da linguagem. A unificação que o conceito opera se origina antes de tudo na necessidade moral de atribuir certas qualidades aos homens, como a honestidade, a bondade *etc.* No entanto, a sequência imediata da passagem citada acima não retorna a essa tese, mas antes oferece a tão conhecida passagem sobre a definição da verdade.

O que é a verdade? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível [*sinnlich kraftlos*], moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (*WL/VM* § 1, trad. de RRTF).

É bastante significativo o desenvolvimento da argumentação que esse trecho revela porque realça com toda força a dimensão do problema da verdade para Nietzsche e a interpretação e uso que ele está fazendo de Kant. A princípio, parece haver um desvio de rota, pois estamos diante de teses sobre o conceito, a coisa-em-si, o dogmatismo, e de repente deparamos com a “definição da verdade” como conclusão ao que foi afirmando antes. Nietzsche formula aí uma tese que só será explorada e bem desenvolvida posteriormente, que é a relação intrínseca entre a crença na verdade e o dogmatismo. Mais importante, contudo, é que a própria lógica como um todo está sendo refutada. Não se trata mais apenas de pôr em xeque a lógica como instrumento para conhecer o mundo em si, pois quando passa a questionar a ideia de adequação entre conceitos e objetos, revelando a base metafórica em que se apoia, Nietzsche acaba por atingir também a lógica transcendental de Kant. Embora seja recorrente a refutação do realismo metafísico e dogmático, a concepção metafórica questiona que a linguagem possua qualquer capacidade lógica.

Quando afirma que a verdade é uma metáfora que se esqueceu de sua proveniência, Nietzsche argumenta de modo a demonstrar que esse pressuposto vale tanto para a ideia de que possa haver uma adequação dos conceitos com a coisa-em-si, quanto para a concepção de correspondência do pensamento que esteja limitada aos fenômenos. A ideia mesma de verdade como adequação ou correspondência carece de sentido, uma vez que o homem passa a ser a medida para assim avaliar. Não se sabe, por exemplo, como o inseto ou o pássaro percebe o mundo. Afirmar que um pensamento corresponde a um objeto só seria possível se o homem tivesse uma medida que ele não tem, uma medida que, avaliando as diferentes visões e percepções, assegurasse a verdade dos juízos expressos em sua linguagem.

A percepção correta [*richtige Perception*] – isto é, a expressão adequada [*adäquate Ausdruck*] de um objeto [*Objekts*] e um sujeito [*Subjekt*] – parece-me um absurdo cheio de contradições, pois entre duas esferas completamente distintas, como são o sujeito e o objeto, não há nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, apenas uma conduta estética, uma transposição alusiva, uma tradução balbuciante em uma linguagem completamente estranha. Para tanto, são necessárias uma esfera intermediária e uma força mediadora, ambas livres para poetizar e inventar. A palavra fenômeno [*Erscheinung*] contém muitas seduções, por isso, se possível, procuro evitá-la (WL/VM § 1).

Ora, ao nomear as coisas, argumenta Nietzsche, a preocupação com a verdade ainda não está posta. Uma coisa é designada como vermelha, outra como muda e uma terceira como fria. O selo da verdade só será impresso nessa nomenclatura quando a comunidade precisar distinguir entre os que são confiáveis e os que não são. A linguagem é o *medium* que, nas relações humanas, surge como guardião da verdade. É somente por meio dela que essa distinção pode ser efetuada, e aqueles que são considerados nocivos são tidos como mentirosos, em contraposição àqueles que agem em harmonia com a utilidade do rebanho, ou seja, os verdadeiros. De acordo com essa análise, Nietzsche pretende demonstrar que a noção de verdade ela mesma provém de outro impulso que o do processo de formação das palavras. Em algum instante, a questão moral que engloba o jogo da verdade encobre a linguagem. Nesse momento, portanto, todas as palavras que tinham apenas valor metafórico passam a ser recobertas pela crença na verdade, e assim o caminho está aberto para que o conceito substitua a metáfora, para que se estabeleça a distinção entre indivíduo, espécie e gênero, fazendo desaparecer aquilo que é singular em prol do caráter genérico que é marca distintiva do conceito.

No início, a metáfora tem uma relação direta com o objeto que nomeia, guarda ainda sua força sensível. É aquela operação fisiológica primordial, descrita por Nietzsche, em que um estímulo nervoso se converte numa imagem. Logo, a primeira

forma metafórica com que o homem representa o mundo tem uma ligação com a coisa representada na forma imagética. Todavia, essa metáfora inicial será dissolvida até transformar-se num esquema, no momento da dissolução da imagem num conceito. A metáfora intuitiva que se revela na imagem cede lugar ao esquema conceitual: “tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito [*die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen also ein Bild in einen Begriff aufzulösen*]” (WL/VM § 1).

Esse processo de transformação – transposição – dos impulsos fisiológicos, o qual revela como ocorre a formação dos conceitos, dos esquemas e das imagens, contrapõe-se cabalmente à doutrina kantiana do esquematismo, fundamento último da possibilidade da adequação entre conceitos e objetos. Assim como a imagem remata a relação entre conceitos e intuições, pois é ela que torna possível a homogeneização, também os argumentos de Nietzsche culminam na demonstração de que o processo fisiológico de formação dos conceitos revela que a metáfora, primeiramente vinculada a uma imagem, logo é liquefeita no esquema conceitual. Daí o idealismo transcendental, antes utilizado para combater o dogmatismo – a crença na verdade como conhecimento da coisa-em-si – já não servir mais.

Na relação que mantém com a filosofia kantiana, o ponto de partida de Nietzsche é apropriar-se expressamente do idealismo para refutar a crença na verdade, para, em seguida, esboçar uma destruição completa das teses antes adotadas, uma vez que a possibilidade da verdade assegurada pelos juízos lógicos, tal como Kant defende, também começa a ser refutada. Afirmamos que essa tentativa é apenas esboçada porque Nietzsche mesmo acaba por recusar diante da radicalidade de suas teses. Devido à amplitude de sua visão contra a verdade, se o idealismo

transcendental a princípio é um forte aliado no combate ao realismo, ele precisa, porém, ser abandonado porque também segue o impulso à verdade, aquilo que precisamente define para Nietzsche o realismo dogmático. Dessa forma, Nietzsche poderia concordar com Kant quanto à crítica à metafísica dogmática, mas, por outro lado, deixa transparecer sua recaída com o dogmatismo, pois ainda continua acreditando na capacidade de as faculdades humanas encontrarem a verdade, quando elas só produzem metáforas sobre as coisas.

Ao analisar o impulso humano para o conhecimento e concluir que o homem só produz metáforas e não verdades, Nietzsche julga haver um parentesco entre teoria do conhecimento e os tópicos da retórica²⁶. Na base da demolição de um acordo entre o pensamento e as coisas reside um círculo vicioso que parece conduzir ou ao dogmatismo ou ao ceticismo radical. Segundo julga Nietzsche, é preciso ir além da crítica kantiana ao dogmatismo, demonstrando que todas as visões de mundo são no fundo antropomorfismos, o que, porém, nos conduz a afirmações com as quais ninguém pode viver.

É preciso *demonstrar* [beweisen] que todas as construções do mundo [Weltkonstruktionen] são antropomorfismos: mais ainda, o são todas as ciências, supondo que Kant tenha razão. Aqui se dá certamente um círculo vicioso – se as ciências têm razão, então nós não podemos nos apoiar nos princípios kantianos: se Kant tem razão, então a ciência não tem. Assim, contra Kant se deve objetar sempre que, se se admitem todas as suas proposições, persiste, porém, a completa possibilidade de que o mundo seja tal como nos aparece. Pessoalmente essa posição global é demasiadamente inútil. Nesse ceticismo ninguém pode viver (*Fragmento póstumo* 19 [125] do verão de 1872 – começo de 1873).

Esse fragmento é revelador da interpretação que Nietzsche faz de Kant, porque ele avança posições que não estão claras em *Sobre verdade e mentira*. No primeiro

²⁶ Segundo Allan D. Schrift, “o movimento de Nietzsche em direção ao modelo representacional da linguagem e à retórica tem uma dupla consequência: limitar a autoridade da epistemologia enquanto estende, ao mesmo tempo, o escopo da investigação retórica”. SCHRIFT, Alan. D. *Op. Cit.*, p 130.

momento, há uma antinomia entre uma versão do dogmatismo realista da ciência e o idealismo kantiano. Se a ciência está certa, então não se pode admitir que a idealidade dos conceitos seja a condição de possibilidade da experiência. Em contrapartida, se Kant tem razão, a ciência está errada, pois o mundo não é realmente como conhecemos. Mas na sequência, Nietzsche vai limitar o alcance do idealismo de Kant, certamente visando à sua célebre formulação de que pensamentos sem conteúdos são vazios. Em sua lógica da verdade, ao considerar necessário o conteúdo sensível para o pensamento, Kant não pode negar que o mundo seja tal qual aparece. Nietzsche defende, portanto, que a diferença entre os adversários reside no fato de a ciência julgar que o mundo é da forma como o pensamos, enquanto que, de acordo com a leitura que faz de Kant, é pelo menos possível que ele seja como o pensamos. Nietzsche, porém, vai dizer que essa possibilidade é inútil. Esses questionamentos, portanto, só podem levar a um ceticismo com o qual é impossível viver. É a esse ceticismo perigoso que o próprio filósofo ficará preso quando tirar as últimas consequências de sua análise da linguagem, revelando assim toda sua amplitude.

A crença na verdade – um acordo entre o pensamento e as coisas – forçosamente apaga o desenvolvimento característico da formação de metáforas; quando começa o processo no qual um impulso nervoso se transforma em imagem, nenhum conhecimento necessário é produzido. Portanto, já no ato primordial em que se dá a relação entre o homem e o mundo, relação mediada pelas faculdades cognitivas, a verdade entre os termos não existe. Ora, só quando essa imagem for reproduzida milhões de vezes, depois de muitas gerações, em que a relação entre coisas parece transmitir sempre a mesma consequência para o mesmo motivo, aí sim o vínculo da imagem com a coisa parece traduzir uma causalidade estrita. Essa impressão, porém, provém de uma exigência moral, já quando a veracidade for o

princípio fundamental da segurança social, cuja estabilidade é vista como dependente da verdade, que passa a ser o valor fundamental, uma *conditio sine que non* para a vida coletiva.

Mas se a crítica da verdade visa antes de tudo a demonstrar a proveniência moral dela, quando analisada as condições fisiológicas a fim de buscar pelas condições de onde decorre o conhecimento, Nietzsche inflige uma devastação tão grande, que ele mesmo depara com o problema que ele formula nos termos de uma “criação extremamente subjetiva”. O que significa essa subjetividade? Que se cada intelecto tivesse uma percepção sensorial diferente, o que poderia aparecer a um como um som, a outro poderia aparecer como roxo e a um outro ainda como azul. Além de um antropomorfismo, o conhecimento poderia ser a expressão de uma subjetividade em que cada um perceberia o mundo de forma distinta. A radicalidade da crítica de Nietzsche o conduz àquele ceticismo perigoso que ele entendeu como uma conclusão necessária da filosofia de Kant, e com o qual ninguém pode viver. Paradoxalmente, sua destruição da verdade a partir da crítica da linguagem o fez tirar conclusões que ele mesmo julga perigosas. Com efeito, se a dissolução da verdade tem como base a concepção metafórica sobre o conhecimento, essa mesma concepção não garante que cada um não tenha uma impressão extremamente subjetiva sobre o mundo, resvalando, assim, num total ceticismo. Eis por que Nietzsche, tendo chegado ao ponto de dissolver a lógica da verdade – incluindo agora também a lógica kantiana – em prol de uma concepção metafórica, não consegue ultrapassar o idealismo transcendental, justamente porque sua reformulação do idealismo conduz a um ceticismo perigoso para a vida.

Nietzsche permanece, então, ligado a Kant, talvez muito mais do que pretendia. Por quê? Porque ele só consegue escapar ao problema colocado a partir de

sua própria teoria sobre a linguagem mediante um retorno ao idealismo kantiano. Ao dizer que a metáfora é a avó do conceito, e que este só surge depois do esquecimento dessa ascendência graças a uma repetição dessa imagem surgida do impulso nervoso, Nietzsche então afirma:

O endurecimento e a petrificação da metáfora não garantiriam em absoluto a necessidade e a legitimação exclusiva dessa metáfora. Sem dúvida, todo homem que está familiarizado com tais considerações sentem uma profunda desconfiança ante todo idealismo desse tipo, cada vez que se convenceu com a clareza necessária da consequência, ubiquidade e infalibilidade das leis da natureza [*Consequenz, Allgegenwärtigkeit und Unfehlbarkeit der Naturgesetze*]. (...) Se cada um de nós tivesse uma percepção sensorial diferente, poderíamos perceber umas vezes como pássaros, outras como vermes, outras como plantas, ou se algum de nós visse o mesmo estímulo como roxo, outro como azul e inclusive um terceiro o percebesse como um som, então nada haveria de tal regularidade da natureza, e ela seria concebida como uma “uma criação extremamente subjetiva” [*ein höchst subjectives Gebilde*]. (WL/VM § 1).

A possibilidade da percepção extremamente subjetiva faz Nietzsche buscar novo apoio no idealismo transcendental, justamente para não deixar os objetos da experiência à mercê dessa subjetividade. Como o conceito descende de uma metáfora, e esta tem por pressuposto o transformar de um estímulo nervoso numa imagem, que será transformada num som, deve haver, contudo, alguma disposição fisiológica que assegure que diante de um objeto, todo o ponto de partida com que comece a cognição em direção ao conceito não seja variável de uma percepção para outra. Assim, se na conceituação da planta, aquele primeiro estímulo que percebe o objeto fora de si não for compartilhado por outros, nada impediria de esse estímulo ser percebido por outro como um pássaro. Há, pois, uma regularidade que torna as percepções comuns, assegurando que o objeto será percebido da mesma forma. Com isso, quando os signos vierem à tona para fins de comunicação, torna-se possível o entendimento. Ora, precisamente nesse ponto, Nietzsche permanece ligado ao idealismo de Kant. O

subjetivismo só é afastado se se tem uma garantia de que as propriedades percebidas nas coisas não sejam completamente arbitrárias; é preciso assegurar que as leis da natureza nos mostram sua regularidade onde tudo parecia conduzir ao subjetivismo extremo. O que garante a infalibilidade da ciência é sua soma de relações, cujos nexos existem de acordo com a possibilidade de remeter umas às outras de acordo com seus efeitos.

O maravilhoso, o que precisamente nos assombra das leis da natureza, o que exige nossa explicação e o que poderia introduzir em nós a desconfiança acerca do idealismo, reside única e exclusivamente no rigor matemático e na inviolabilidade das representações do espaço e do tempo. Com efeito, produzimos em nós e a partir de nós essas noções com a mesma necessidade que a aranha tece sua teia; se estamos obrigados a conceber todas essas coisas por meio dessas formas, então não é nenhuma maravilha que, a bem da verdade, só percebamos em todas as coisas precisamente essas formas, pois todas elas devem levar consigo as leis do número, e o número é precisamente a *mais assombrosa das coisas* (WLVM § 1).

Em nosso entender, Nietzsche refuta a possibilidade do subjetivismo extremo ao retomar o idealismo kantiano numa dupla perspectiva: em primeiro lugar, a percepção da regularidade das leis da natureza; em segundo lugar, a inviolabilidade das representações de espaço e tempo, que é o aspecto transcendental da fisiologia humana que assegura essa mesma percepção das leis naturais. Fiel, pois, à tese kantiana de que só conhecemos das coisas aquilo que nela pusemos, Nietzsche enxerga uma homogeneidade entre a regularidade dessas leis e a inviolabilidade das representações espaço-temporais. O processo fisiológico de formação de metáforas supõe essas duas formas. É o que afirma um fragmento dessa mesma época: “tempo, espaço e sensação de causalidade parecem ser dadas com a primeira *sensação* (*Fragmento póstumo* 19 [118], verão de 1872 – começo de 1873)”. Todo aquele processo metafórico de transposição fisiológica deve trazer consigo as intuições de tempo e espaço e o conceito de causalidade, dados já na primeira sensação.

Nota-se, portanto, que em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche não considera que apenas espaço e tempo assegurem aquela “universalidade”, a qual garante uma aplicação às metáforas para além de um subjetivismo extremo, pois a essas duas formas somar-se-ia uma disposição fisiológica para o conhecimento das coisas a partir das relações numéricas e de causalidade. Isso demonstra a importância fundamental do legado de Kant de que Nietzsche se apropria a fim de escapar do ceticismo e do subjetivismo que pareciam impor-se. Por isso os primeiros escritos de Nietzsche mantêm uma relação com o pensamento de Kant que, apesar de esboçar uma superação radical dos problemas para os quais eles apontam, acaba deparando com a impossibilidade de realização desse objetivo. Julgamos que, por não ter ainda uma concepção própria que lhe permitisse questionar a verdade sem cair num ceticismo perigoso para a vida, a concepção metafórica do conhecimento não pode levar o combate à verdade até suas últimas consequências. Impelido a considerar as intuições e os conceitos a fim de não cair no subjetivismo extremo, Nietzsche faz uma apropriação ambígua do idealismo transcendental, assumindo o que ele pretendia negar. De fato, para refutar o problema do subjetivismo, Nietzsche se enreda noutro problema – talvez a um custo menor, é verdade – de não encontrar uma solução satisfatória para os impasses gerados por sua apropriação do idealismo kantiano. Ora, em sua lógica transcendental, Kant demonstra a verdade dos juízos a partir da função do conceito, que é a de dar regras à diversidade da intuição, diversidade que ganha unidade na formulação dos juízos. A lógica da verdade resulta de uma síntese entre as intuições e os conceitos, e se a qualquer juízo faltar um desses elementos tem-se um conhecimento cego ou vazio. Ao contrário desse esquema, em que há uma subsunção da diversidade das intuições na unidade dada no conceito, a concepção nietzschiana da linguagem, como vimos,

refere-se ao conceito como uma transformação à base de metáforas. Partindo desse pressuposto, Nietzsche sustenta que o conceito não tem nenhuma função unificadora, refutando, com isso, a própria doutrina kantiana do esquematismo, a qual fundamenta a homogeneidade do conceito com a intuição. Nesse sentido, Nietzsche desconsidera qualquer relação que envolva uma adequação entre o pensamento e os objetos, pois essa relação é sempre metafórica. No entanto, seja pela invocação dos números como orquestradores da regularidade com que as leis da natureza se mostram à percepção, seja pela utilização da categoria da causalidade, Nietzsche não explica como é possível ao intelecto lançar mão desses dois conceitos. E ele não poderia fazer sem jogar por terra toda a concepção sobre a linguagem, sobretudo sua tese central sobre a construção de metáforas.

Nossa hipótese é a de que Nietzsche começa empreendendo uma crítica a pontos basilares da lógica transcendental, tendo como alvo principal a doutrina do esquematismo, da unidade dos conceitos, mas acaba preso ao paradoxo de pensar ainda a partir da idealidade do tempo, espaço e de algumas categorias, como é o caso da causalidade ou da forma da quantidade. Noutros termos, Nietzsche refuta a noção de unidade e síntese, sem as quais a lógica transcendental não seria possível, ao mesmo tempo em que se vale de alguns conceitos decorrentes da capacidade do sujeito em unificar e sintetizar. Quando analisa as condições que tornam possíveis o conhecimento, Nietzsche refuta noções gerais do idealismo kantiano, como o esquematismo, a unificação e a síntese. Todavia, quando se enreda no ceticismo perigoso para a vida depois dessa refutação, ele adota formulações que decorrem daquelas noções gerais, como as intuições e algumas categorias.

Esse é um problema que não encontra uma solução nos escritos iniciais, mas cuja dimensão é tão grande que será decisivo na elaboração do perspectivismo como

destruição da verdade. Por ora, no entanto, é preciso analisar como, após ter investigado por que o conhecimento só pode ser metafórico e não verdadeiro, o filósofo se contrapõe à compreensão fundamental de Kant, sem a qual não pode haver o conhecimento, a saber: a da unidade dos conceitos. Em resumo, Nietzsche reconhece a idealidade do tempo e do espaço, mas rejeita que haja uma função cega da alma que seja responsável pela síntese entre essas intuições e conceitos. Ao argumentar contra essa possibilidade, Nietzsche pretende refutar o ponto de convergência da interação entre o pensamento e os objetos, que é a doutrina do esquematismo. “Tenho a suspeita de que as coisas e o pensamento não se correspondem. Na lógica domina de fato o princípio de contradição, que *talvez* não vale para as coisas, que *são* o diferente, o contraposto” (*Fragmento póstumo* 7[110] do final de 1870 – abril de 1871].

A princípio visando à lógica geral, esse fragmento atinge também o cerne da lógica transcendental, uma vez que seu ponto central continua sendo a correspondência entre o pensamento e os objetos. Ora, o próprio Kant reconhece como a maior dificuldade da *Crítica* resolver o problema da dedução das categorias, sob cuja dependência está esse problema da correspondência entre o pensamento e os objetos. Após afirmar que pouco lhe custou fazer a dedução do espaço e do tempo, uma vez que nenhum objeto pode ser conhecido sem considerar essas formas *a priori* da intuição, ele expõe que essa mesma facilidade não existe para os conceitos do entendimento, pois enquanto todos os objetos dados na intuição encontram imediatamente na sensibilidade as formas com as quais se ligam, as categorias, porque não se reportam diretamente aos objetos, não têm garantidas que os fenômenos também sejam ligados aos conceitos produzidos espontaneamente por elas. Eis como Kant formula o problema da adequação.

As categorias do entendimento, pelo contrário, de modo algum apresentam as condições em que os objetos nos são dados na intuição; por conseguinte, podem-nos sem dúvida aparecer objetos que se não relacionem necessariamente com as funções do entendimento e dos quais este, portanto, não contenha as condições *a priori*. Eis por que se nos depara aqui uma dificuldade, que não encontramos no campo da sensibilidade e que é a seguinte: como poderão ter *validade objetiva* as *condições subjetivas do pensamento*, isto é, como poderão proporcionar as condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos [*Erkenntnis der Gegenstände*]? Pois não há dúvida que podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento (*KrV* B 122).

Como se trata de encontrar as condições sob as quais pode haver o acordo entre os conceitos formulados no entendimento e as intuições da sensibilidade, Kant afirma que os conceitos, não tendo a capacidade de reportarem-se aos objetos, só podem por meio deles formular juízos. Nestes, os conceitos sempre se referem a um outro conceito, que deve referir-se a um objeto dado na intuição. Kant dá o seguinte exemplo: *todos os corpos são divisíveis*. Divisível é um conceito que se refere a um outro, no caso o de corpo. Mas poderia referir-se a diversos outros, como, por exemplo, ao de número. Já o conceito corpo liga-se a outros, como metal. A partir desse exemplo, percebe-se que os juízos, segundo o filósofo, são funções que conferem unidade às representações, indo das mais imediatas até as mais elevadas. Tem-se a intuição sensível do metal, que ganha unidade no conceito corpo, que, por sua vez, ganha unidade no conceito divisível.

Na enumeração dos passos necessários para a produção do conhecimento, Kant considera a capacidade de o intelecto conferir unidade ao diverso das representações sensíveis como sendo a última etapa. Antes que isso seja possível, é necessário que os conceitos tenham passado por uma síntese, cuja definição é dada como o ato de percorrer, receber e ligar a diversidade das representações dadas na intuição, de modo que elas possam se juntar umas às outras até converter-se em

conhecimento. Retomando o exemplo acima, a sensibilidade é afetada por uma profusão de representações, cujas formas *a priori* são dadas pelas intuições sensíveis, que serão percorridas e ligadas até serem sintetizadas. Feita a síntese, o conceito corpo confere, pois, unidade à pluralidade das sensações. Assim Kant descreve o processo:

O que primeiro tem de nos ser dado para efeito do conhecimento de todos os objetos *a priori* é o diverso da intuição pura; a *síntese* desse diverso pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento. Os conceitos, que conferem unidade a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são o terceiro passo para o conhecimento de um dado objeto e assentam no entendimento. (*KrV* B 104).

Se a unidade e a síntese são os principais momentos no caminho da diversidade intuitiva ao conhecimento lógico, o entendimento e a imaginação asseguram-nas. Com efeito, a unidade do conceito é dada pelo entendimento, mas é a imaginação que liga os conceitos às intuições sensíveis. A imaginação faz, pois, o papel de mediadora entre a unidade do conceito do entendimento e a diversidade das intuições, pois ao ligar e percorrer as intuições, ele as subsume no conceito. Essa parte denominada de esquematismo é o último passo concernente ao conhecimento, cuja abrangência vem resolver o problema posto por Kant da possibilidade da síntese entre conceitos e intuições. Os esquemas, uma terceira classe de representação, produzidos pela imaginação, tornam possível a homogeneidade entre as intuições e os conceitos, resolvendo, desse modo, aquele problema de haver representações sem as funções do entendimento. Assim, eles tornam-se fundamentais para a elaboração dos juízos, especialmente os sintéticos *a priori*. A possibilidade desses juízos, cuja fundamentação responde à pergunta que é o fio condutor da *Crítica*, está, portanto, assente no *status* intermediário dos esquemas.

A unidade do conceito só pode determinar a diversidade dada nas intuições sensíveis desde que haja um esquema intermediário entre as duas representações. É preciso que a diversidade de intuições sensíveis, como por exemplo, o prato e o anel, seja primeiramente ligada e sintetizada no conceito de redondo, e que a seguir ganhe unidade no conceito de círculo. Mas o redondo que aí sintetiza é justamente o que Kant considera ser um esquema. A imaginação, que pode valer-se de uma imagem sensível ou não, oferece esse *medium* para assegurar ao conceito círculo ser aplicado a certas representações, não ficando aquele vazio nem estas cegas. Os juízos, portanto, só podem fazer um uso correto dessas duas classes de representações se os conceitos tiverem sua aplicação adequada. Somente após a explicitação da doutrina do esquematismo é que a lógica da verdade pode ser dada como concluída²⁷.

Essa breve exposição do esquematismo kantiano nos fornece elementos para compreender por que a teoria de Nietzsche sobre a linguagem não visa apenas a desmascarar a ontologia realista e dogmática. Tudo somado, a argumentação parece refutar muito mais o arsenal teórico defendido na Analítica, sobretudo a concepção de Kant da unidade do conceito e do trabalho dos esquemas de tornar homogêneos os conceitos e as intuições, permitindo a aplicação das categorias às aparências. Nietzsche não se restringe a argumentar contra a possibilidade do conhecimento da coisa-em-si, tal como postulam os realistas, mas também se contrapõe à possibilidade,

²⁷ Segundo Otfried Höffe, poder-se-ia considerar a conclusão da Analítica como lógica da verdade já nos capítulos referentes às deduções metafísica e transcendental, aqueles que antecedem a seção referente ao esquematismo. Assim, ele afirma que “a ligação de uma multiplicidade da intuição conforme conceitos possibilita juízos sintéticos, e a ligação conforme conceitos puros, as categorias, possibilita juízos sintéticos *a priori*. Com isso, a Analítica transcendental como lógica da verdade está evidentemente concluída” (HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 108/109). Após essa conclusão, invocando alguns filósofos como Schopenhauer e Jacobi, para quem a doutrina do esquematismo seria desnecessária, o próprio Höffe argumenta no sentido de demonstrar, contra esses autores – e contra a tese que sustenta o caráter conclusivo da Analítica já com as duas deduções –, a necessidade dos esquemas. A seu ver, se as objeções contra o esquematismo asseguram que basta aos conceitos dar forma aos conteúdos sensíveis, então é necessário um terceiro termo que faça a mediação, pois isso está pressuposto para a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, uma vez que estes seguem sob as condições dos esquemas, ou seja, dos princípios do entendimento puro. Nesse caso, desconsiderar essa parte é descartar a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*.

defendida pelo idealismo transcendental, de uma correspondência, expressa pela lógica, entre o pensamento e os objetos tornados homogêneos pelo esquema. Essa correspondência, cumpre ressaltar, depende inteiramente da unidade conceitual, e o esquema e o conceito já dependem eles mesmos de uma unidade superior da apercepção, uma função cega da alma como a considera Kant. Nessa direção, a ideia de verdade como adequação com a coisa-em-si, mas também com os fenômenos, será rechaçada por Nietzsche. Todo aquele processo de transposição exposto no desenvolvimento fisiológico que se exprime na linguagem mira para qualquer lógica, seja ela geral ou transcendental, assim como para a filosofia que a representa, dogmática ou crítica. Já na análise que, em seus primeiros escritos, Nietzsche faz dos juízos sintéticos *a priori* fica clara sua discordância com Kant. Tais juízos, diz ele, estão assentes em metonímias, ou seja, uma confusão entre causa e efeito: “as abstrações são metonímias, isto é, confusão entre causa e efeito. Pois bem, todo conceito é uma metonímia e é por conceitos que procede o conhecimento” (*Fragmento póstumo* 19 [204] do verão de 1872 – começo de 1873).

Como, segundo Nietzsche, o conhecimento dado no juízo baseia-se numa confusão entre causa e efeito, nessa relação que o filósofo identifica com uma metonímia, é preciso analisar como ela ocorre. Ora, todo conhecimento pressupõe uma classificação, cujo *modus operandi* consiste em organizar a multiplicidade caótica do mundo sensível, dando sempre uma mesma denominação para eventos considerados similares. Assim, denominam-se audazes formas de atuar que são consideradas semelhantes. Depois, a pluralidade de ações é relacionada com a qualidade de uma coisa, como acontece com o pensamento de Tales sobre a água. O filósofo de Mileto chegou a uma abstração, que depois passou a valer como a causa de todas as coisas. Essa abstração provém de uma transposição de uma propriedade que

passa a valer como causa. Ou seja, o aquoso, uma propriedade de um objeto, passa a ser concebida como sua causa. Tales, naquele processo próprio ao intelecto de selecionar aspectos de uma coisa, destacou o aquoso de um elemento, que doravante não é mais uma propriedade, mas passa a valer como causa dele. Nietzsche considera que essa mesma confusão entre causa e efeito está na base dos juízos sintéticos *a priori*.

Para tanto, ele analisa a proposição “o lápis é um corpo alargado”. A propriedade indicada pelo corpo alargado revela apenas uma relação, da mesma forma podendo ser definido o lápis como algo colorido. Tanto a largura quanto a cor são características escolhidas que revelam certas relações, as quais podem ser dadas em certo número a fim de “definir” um objeto. Nesse aspecto, o que é considerado predicado nos juízos são na verdade propriedades que revelam o tipo de relação que é estabelecida entre a coisa e suas características destacadas. Essas características, no entanto, não são efeitos da coisa, ou não são causadas por ela. Ao contrário, a coisa só ganha uma definição em função do que dela é destacado. Nietzsche considera essas relações como consequências, e por isso não são a essência da coisa, no sentido de poder defini-la. Os juízos sintéticos, para o filósofo, definem a partir de metonímia ao confundir a causa e o efeito. Isso porque a consequência, o efeito, é tomada como se fosse a essência, a causa.

A essência da definição [*Das Wesen der Definition*]: o lápis é um corpo alargado *etc.* A é B. Isso que é largo também é colorido. As qualidades contêm só relações. (...) O juízo sintético descreve uma coisa segundo suas consequências, ou seja, *essência e consequência se identificam*, vale dizer, uma metonímia. Portanto, o juízo sintético inclui em sua essência uma metonímia, isto é, uma falsa equação. Isto é, *os raciocínios sintéticos são ilógicos*. Quando nós os aplicamos, estamos pressupondo a metafísica popular, isto é, a que considera efeitos como causas. O conceito “lápis” se confunde com a coisa “lápis”. O “é” do juízo sintético é falso, contém uma transposição, se justapõem duas esferas diferentes entre as quais nunca pode ter vez uma equação (*Fragmento póstumo* 19 [242] do verão de 1872 – começo de 1873).

Nietzsche destaca três pares de oposição que estão envolvidos na formulação dos juízos sintéticos: essência e consequência, causa e efeito, conceito e coisa. Nos três casos, há sempre uma confusão entre os dois termos. No exemplo antes citado do lápis, vimos como o filósofo demonstra a confusão entre causa e efeito e essência e consequência. Mas, sobre a confusão entre o conceito e a coisa, ele considera que a cópula efetuada pelo “é” no raciocínio sintético é falsa, pois o juízo parece definir a coisa, quando na verdade só contém uma relação entre conceitos: estes nascem como metáforas em que são suprimidas todas as características individuais. Portanto, o “corpo” que se liga ao “peso” nada tem a ver com um objeto da experiência. É um nome, uma metáfora que desconsidera sua singularidade, daí a equação ser falsa. Ora, ao refutar a tese de Kant de que a extensão é o predicado do corpo, Nietzsche denuncia essa operação enganosa na qual o corpo funciona como causa e o peso como efeito. Ao contrário, a definição de “corpo” só é possível mediante a escolha das propriedades que a caracterizam. Extensão e peso, por exemplo, não são predicados que pertencem *a priori* ou *a posteriori* ao sujeito corpo, mas a definição deste já é estabelecida a partir de suas consequências. Não existe uma coisa à qual pertencem múltiplos predicados. O intelecto sempre vai atribuir predicação a partir das propriedades que consegue destacar nas coisas. Não é o corpo que causa o peso, mas o peso é a “causa” do corpo, no sentido de que só se pode atribuir a um objeto a designação corpo após atribuir algum significado a peso, o mesmo valendo para extenso *etc.* Assim, quando afirma ser impossível a equação entre os conceitos e as coisas, Nietzsche visa à noção kantiana do esquematismo²⁸.

²⁸ Stefano Peverada chama a atenção para o fato de Heidegger, leitor atento de Nietzsche e de Kant, não ter percebido a conexão que existe entre a crítica nietzschiana à metafísica e a doutrina do esquematismo. A seu ver, os temas centrais da crítica de Nietzsche são um aprofundamento da noção de esquema. “A recíproca conexão do conceito fundamental da crítica de Nietzsche se configura com

Essa refutação da equação efetuada nos juízos sintéticos deixa claro que o combate de Nietzsche não visa apenas ao realismo, mas também ao próprio idealismo kantiano. Se a lógica da verdade em Kant se define pela correspondência entre o pensamento e os objetos, adequação que se completa com a doutrina do esquematismo, a concepção retórica de Nietzsche demonstra o que há de confusão nos juízos lógicos. Apesar dessa crítica, retorna sempre o problema da apropriação que Nietzsche faz do espaço e de tempo como intuições *a priori* da sensibilidade, bem como das categorias de causalidade e de quantidade. Por si só, essa apropriação vai sempre minar o solo de sua argumentação contra a verdade ontológica e lógica. Em nosso entender, a pressuposição fundamental do idealismo transcendental que passa incólume à contraposição nietzschiana é a da unidade da consciência. Com efeito, só mediante a capacidade transcendental superior que tem o sujeito de dar unidade antes de tudo à sua consciência, a qual assegura a unidade do “eu penso”, das categorias do entendimento e da intuição, é que se torna completa a teoria do conhecimento de Kant e, por consequência, a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Assim, se Nietzsche deixar sair incólume a noção de unidade da consciência, sua refutação não pode ter êxito.

Nas formas supremas da consciência [*höchsten Formen des Bewusstseins*] se reproduz a unidade: nas inferiores se desmoronam cada vez mais. A supressão ou a debilidade da consciência equivale à individuação. – Com efeito, a consciência é, por outro lado, um *instrumento* para a continuação da existência dos indivíduos. Nesse caso, a solução é que a

extrema precisão no término de um autêntico aprofundamento da especulação kantiana. Se, com efeito, nos esforçarmos por compreender tão organicamente quanto possível os grandes temas desenvolvidos até aqui (a subjetividade como crença originária, a teoria ficcional do conhecimento, a distinção entre signo e símbolo, a supressão da antítese, a ontologia negativa da coisa), ver-se-á claramente como o nosso principal objetivo filosófico é aqui a rearticulação, em forma de radicalização e repensamento, de uma das mais delicadas distinções de toda obra kantiana, isto é, o *Esquematismo do conceito puro do intelecto da Crítica da razão pura*” PEVERADA, Stefano. *Nietzsche e il naufragio della verità*. Milão: Mimesis, 2003, p. 145).

ilusão impõe que vejamos o intelecto como um meio (*Fragmento póstumo* 7[111] do final de 1870 – abril de 1871).

Ora, como Nietzsche percebeu que a radicalidade da crítica feita à lógica da verdade acabaria por conduzir seu pensamento a um subjetivismo extremo, nem mesmo estando assegurada a possibilidade de compreensão mútua entre os homens, que é o que a linguagem afinal possibilita, ele teve de voltar a Kant e reconsiderar que pelo menos o espaço e o tempo, e, de alguma forma, uma ou outra categoria – causalidade e quantidade –, asseguram às representações do intelecto validade para os diferentes sujeitos. De acordo com a citação acima, Nietzsche parece endossar que há uma unidade superior, embora nos graus mais inferiores ela se desmorone. Ou seja, toda aquela crítica à unidade do conceito estaria limitada a esses graus inferiores. Mas, num nível mais elevado, é possível haver a unidade. Ela asseguraria, então, a possibilidade do tempo, do espaço e da causalidade, todas dadas com as primeiras sensações.

Uma mesma percepção não se mostra a um homem como roxa e a outro como um som justamente porque tempo, espaço, e causalidade asseguram uma unidade para a multiplicidade com que os objetos são apreendidos. Nessa apropriação que faz de Kant, o máximo que Nietzsche pode alcançar é um deslocamento da interação entre os conceitos do entendimento e as intuições da sensibilidade, afirmando que não há entre eles nenhuma homogeneidade ou equação, dela não decorre uma verdade, mas apenas uma referência metafórica entre um conceito que surge como um processo de esquecimento de sua origem como som, e a coisa que ele pretende nomear no mundo. Mas, a nosso ver, esse seria um ganho muito pequeno em se tratando do alcance que a crítica nietzschiana pretende chegar em relação à verdade. Só podemos, portanto, considerar que em suas primeiras obras Nietzsche acaba preso a contradições – negar

e afirmar a unidade do conceito – em sua apropriação do idealismo de Kant, de modo que ele não logra sua derrisão completa da verdade. Se em sua refutação ele esboça uma refutação da lógica da verdade, sobra ainda uma noção fundamental do idealismo, que é a unidade da consciência, pressuposto para a lógica transcendental.

O que ocorre é que o alvo central do combate nietzschiano à verdade é sua refutação do acordo entre os conceitos e as coisas, cuja argumentação demonstra a impossibilidade de o conceito conferir unidade à multiplicidade das representações, pois apenas há uma desconsideração dessa multiplicidade, signo da singularidade de cada coisa. No entanto, quando a negação da função do conceito em conferir unidade à multiplicidade conduz suas teses a um subjetivismo extremo, Nietzsche se vê forçado a considerar que tempo, espaço e causalidade são dadas com as primeiras sensações, pois estariam inscritas na constituição fisiológica do homem²⁹. Assim, desconsidera-se de um lado a capacidade do intelecto em unificar, mas, por outro lado, aceita conceitos que só podem existir a partir de funções unificadoras. Entre o subjetivismo extremo ou uma contradição em sua apropriação de Kant, Nietzsche fica com a segunda opção. Em nosso entender, se sua crítica à verdade esboça destruir o dogmatismo realista e a lógica da verdade do idealismo kantiano, ela falha porque fica sempre pressuposta a unidade da consciência.

²⁹ Para Kevin Hill, a influência da filosofia de Kant em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* estaria limitada à Estética transcendental, o que teria conduzido Nietzsche a esses impasses epistemológicos. Por isso, Nietzsche estaria mais próximo, no uso que faz dos conceitos de tempo, espaço e causalidade, daquilo que Kant chama de idealismo empírico do que do transcendental, ou seja, dos idealismos de Descartes e Berkeley, aqueles nos quais a existência dos objetos no espaço ou é duvidosa ou indemonstrável (*KrV* B 275). Com razão, Hill sugere que isso explicaria por que a teoria defendida por Nietzsche na obra resvalaria num relativismo extremo, pois justamente Nietzsche é conduzido à dificuldade de demonstrar a existência dos objetos, naquele processo denominado de subjetivismo extremo. (Cf. HILL, R. Kevin. *Op. Cit.*, p. 171-174). Todavia, se é correto afirmar que esse subjetivismo extremo pode ser comparado ao idealismo material de que fala Kant, o ponto de partida nietzschiano é o do idealismo transcendental; embora o esteio aí seja o da Estética transcendental, Nietzsche só rebate o problema do ceticismo porque elementos da Analítica vêm ao seu socorro, ainda que surjam sem talvez o próprio Nietzsche estar consciente disso. É o caso, como defendemos, do uso da unidade da consciência. Em nosso entender, portanto, Nietzsche não estaria mais próximo do idealismo empírico, tampouco restrito à estética transcendental. Se ele acaba deparando com o ceticismo à maneira do idealismo material, dele escapa ao buscar na Analítica os elementos necessários para garantir a validade das representações por meio dos conceitos.

Se os escritos iniciais de Nietzsche já apresentam com muita força uma argumentação contra a noção de verdade, falta-lhe encontrar uma solução própria para sustentar um combate total sem precisar ficar preso à noção da unidade da consciência para escapar ao subjetivismo extremo. Assim, a contraposição à noção de unidade conceitual e, portanto, à possibilidade de verdade dos juízos lógicos depende da destruição da própria concepção de unidade da consciência. Será justamente esse o trabalho de sua filosofia posterior, cuja ampliação da crítica à verdade e à unidade da consciência será alcançada com o perspectivismo.

Capítulo II

Perspectivismo *versus* verdade

O perspectivismo significa um passo decisivo na contraposição radical de Nietzsche à verdade. Com ele, o filósofo resolve o problema insolúvel dos escritos iniciais, que fora o da unidade da consciência, além de reformular sua crítica à lógica, não mais por uma concepção retórica da linguagem, mas por meio do interpretacionismo. Assim, as duas principais características do perspectivismo são o fenomenalismo da consciência e a interpretação. Nesse sentido, *A gaia ciência* é central no desenvolvimento da filosofia nietzschiana no combate à verdade, assim como na apresentação do perspectivismo. Os quatro primeiros livros que integram a primeira versão da obra, publicada em 1882, ainda trazem a marca das duas acepções com que o termo perspectivismo aparece, isto é, ou com um significado mais comum, no qual perspectiva se identifica com ponto de vista, ou como um fenômeno ótico da visão determinado por suas relações espaciais, sobretudo como essa relação foi sendo apropriada a partir da pintura renascentista³⁰.

³⁰ António Marques, por exemplo, atribui grande importância à questão do perspectivismo na arte renascentista porque a seu ver ela trará muitas contribuições para a definição do perspectivismo histórico. Baseando-se no livro de Erwin Panofsky, *A perspectiva como forma simbólica (Die Perspektive als symbolische Form)*, ele argumenta como foi importante a introdução da perspectiva na arte, pois isso ajudou a combater um objetivismo dogmático, segundo o qual todo fator individualista e acidental deveria ser abolido em favor de um mundo extra ou suprassubjetivo. “Não se trata, pois, quando se fala em perspectiva ou perspectivismo, de uma arbitrariedade sem regras expostas ou exponíveis *objetivamente* e nesse sentido o perspectivismo da arte seiscentista, por exemplo, define com clareza o caráter epistemológico de todo perspectivismo subsequente, que é autonomizado plenamente por Nietzsche: o subjetivismo que ele envolve não deixa de constituir objetividades, a liberdade e a arbitrariedade que o caracterizam não deixam de conter regras objetivas e verificáveis” (MARQUES, António. *Op. cit.* p. 115). Nehamas atribui ao perspectivismo nietzschiano a ideia central de que não temos nenhum método de investigação que nos permita conhecer o mundo tal qual ele é, por isso o conhecimento humano é sempre parcial e perspectivo. Essa postura de Nietzsche, afirma Nehamas, seria uma radicalização da metáfora introduzida, na modernidade, primeiramente por Leibniz, segundo a qual a cidade aparece diferente a cada pessoa, de acordo com o ponto de vista em que ela está. A diferença é que para Leibniz a cidade e o mundo são independentes e constituem algo em si. Daí a natureza do universo em si poder ser descrito a partir de uma visão metafísica. Todavia, essa apropriação da concepção leibniziana e do perspectivismo inerente a ela Nietzsche teria feito a partir do contato com a obra de Gustav Teichmüller, *O mundo real e o mundo aparente (Die wirkliche und die scheinbare Welt)*, seu colega e professor de filosofia quando ele lecionava na Universidade da Basileia. Nietzsche “adotou o termo ‘perspectivismo’ de seu antigo colega Gustav Teichmüller,

Exemplos do primeiro tipo são encontrados nos parágrafos 13, 78, 143, 233 e 301. Não nos interessa, porém, analisá-los, uma vez que eles não contribuem, a nosso ver, para uma compreensão filosófica aprofundada do perspectivismo, tal como Nietzsche nos apresenta. Quanto ao segundo tipo, ele aparece nos parágrafos 162 e 299. No primeiro, o perspectivismo será tratado como uma lei segundo a qual o que está próximo pode parecer grande e pesado – no caso específico o egoísmo –, mas à medida que está distante, parece decrescer no tamanho e no peso. No segundo, o filósofo recomenda que a fim de tornar as coisas mais belas e atraentes, é preciso delas se afastar para que sejam encobertas e assim vistas em perspectiva. Segundo os dois textos, portanto, as coisas têm valor e significado de acordo com a perspectiva de quem as observa.

Embora essa ideia integre o sentido filosófico que Nietzsche dá ao perspectivismo, ela ainda está longe de esgotar todo o seu significado. Como é bastante comum na obra do filósofo alemão, os textos publicados e os não-publicados reforçam esse aspecto acerca da real dimensão do significado do perspectivismo. Com efeito, enquanto os parágrafos que integram os quatro primeiros livros de *A gaia ciência* ainda não aprofundam o problema, o perspectivismo como um termo filosófico de importância capital para o pensamento de Nietzsche começa a ganhar corpo a partir do início da década de 1880, com os textos que servirão de base para o livro e que não serão publicados. Nesse sentido, os fragmentos não-publicados do mesmo período aprofundam questões que a primeira versão de *A gaia ciência* não apresenta com o mesmo teor. O que esses textos contêm é um aprofundamento da visão segundo a qual as coisas só podem ser consideradas a partir da perspectiva de

ampliando-o para uma visão de que tudo o que há são perspectivas e de que a própria ideia de um mundo como é em si mesmo ser uma ficção” (NEHAMAS, Alexander. “Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche”. In. *Nietzsche Studien* 12 (1983). Berlim: Walter de Gruyter & CO., p 474).

quem as vê. Nietzsche sustenta, portanto, uma concepção segundo a qual o homem não tem nenhum órgão para a verdade, e que todo o conhecimento não escapa à perspectividade com que o homem pode apreender o mundo.

Num fragmento de 1881, Nietzsche utiliza a mesma imagem da aranha que antes havia usado em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Da mesma forma com que ela tece sua teia para caçar e sugar sua presa, assim também age o homem, cujo conhecimento é uma forma de estabilizar o mundo de modo a dele apropriar-se. O conhecimento, diz o filósofo, é uma forma de dedução e de elaboração bem desenvolvida que, há milênios, se funda em ilusões necessárias. Necessárias porque o homem tem de viver; ilusões porque não dizem respeito ao mundo como ele é, mas a perspectivas humanas sobre o mundo. Daí a capacidade da ciência ser ao mesmo tempo lógica e poética, na medida em que constrói e inventa o mundo; a ciência é uma “potência poético-lógica [*dichterisch-logische Macht*], que consiste em estabelecer perspectivas [*Perspektiven*] em direção a todas as coisas, em virtude das quais *nos conservamos vivos*” (*Fragmento póstumo* 15[9] do outono de 1881).

Quando afirma que o conhecimento tem uma capacidade lógico-poética, Nietzsche não está lhe atribuindo uma dupla potência, mas considerando a lógica como sendo equivalente ao procedimento poético. O conhecimento, portanto, é uma forma, ao lado de outras, com que o homem “agarra” o mundo, fixa-o, dele se apoderando para fins de sobrevivência. É um artifício igual ao da aranha na luta por sobrevivência. O conhecimento, assim, é uma perspectiva no emaranhado de formas de domínio do mundo. Num outro fragmento de 1885, o filósofo aprofunda ainda mais sua concepção, introduzindo no perspectivismo o problema da verdade. A tese de partida é de que tanto o mundo quanto o pensamento só possuem um caráter

perspectivista. Nietzsche, porém, não explora ainda a primeira afirmação, a de que o mundo é perspectivista, mas se atém apenas à perspectividade do pensamento.

O número é uma perspectiva como o tempo e o espaço (...), não há três faculdades da alma; o sujeito e o objeto, o ativo e o passivo, a causa e o efeito, e o meio e o fim são apenas formas perspectivistas [*perspektivische Formen*], e mesmo a alma, a substância, o número, o tempo, o espaço, a causa, o fim – não subsistem e não *persistem* senão uns pelos outros. Mas supondo que nós não sejamos loucos o suficiente para estimar que a verdade, que é desconhecida nesse caso, valha mais que a aparência, supondo que sejamos resolutos em viver – não protestaremos mais contra essa irrealidade das coisas e não insistiremos para que se pare, com quem sabe com segundas intenções, a descrever esse perspectivismo: ou aconteceu, de fato, a quase todos os filósofos, pois eles são plenos de segundas intenções e amam suas próprias “verdades” – Sem dúvida: é preciso aqui pormos o problema da veracidade [*Wahrhaftigkeit*]: se é verdade que vivemos graças ao erro [*Irrtums*], o que pode ser nesse caso a vontade de verdade [*Wille zur Wahrheit*]? Não deveria ela ser uma “vontade de morrer” [*Wille zum Tode*]? (Fragmento póstumo 40[39] de agosto-setembro de 1885).

Ao sustentar a perspectividade do pensamento, Nietzsche retoma as mesmas questões com que havia enfrentado, em suas primeiras obras, o problema da verdade. No entanto, agora as principais categorias do idealismo transcendental de Kant e a célebre divisão das três faculdades (sensibilidade, entendimento e razão) serão postas em xeque. A nosso ver, esse fragmento traz elementos fundamentais, uma vez que a refutação à noção de verdade havia ficado a meio caminho justamente diante da concepção da unidade do conceito e da consciência. Ao afirmar a perspectividade do pensamento, Nietzsche abre o caminho para demonstrar a impossibilidade da unidade da consciência. É essa direção que seguimos para entender o desenvolvimento de sua própria obra entre os anos de 1881 e 1886. Se não há na primeira versão de *A gaia ciência* um aprofundamento dessas questões trabalhadas nos póstumos, a edição de 1886, na qual o filósofo acrescenta o prefácio e o quinto livro, conterà dois dos principais textos sobre o perspectivismo: os parágrafos 354 e 374. Neles, Nietzsche

apresenta, respectivamente, o perspectivismo como um fenomenalismo da consciência e como um interpretacionismo.

Se o interpretacionismo contrapõe-se frontalmente à verdade, na medida em que não há fatos, mas apenas interpretações, a análise da noção de consciência vem demonstrar por que o pensamento é apenas perspectivo. O que se costuma chamar de consciência, diz Nietzsche, é o resultado tardio do desenvolvimento orgânico, quando a atuação dos afetos paulatinamente levou ao desenvolvimento de uma pluralidade de estados internos, o que culminou no estar consciente. Assim, em vez de existir desde sempre com o homem, a consciência se desenvolve no processo natural do vir a ser a que ele está sujeito.

Pensam que nela [na consciência (*Bewusstsein*)] está o núcleo do ser humano [*Kern des Menschen*], o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada. Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como “unidade do organismo” [*Einheit des Organismus*]! (FW/GC § 11, tradução de PCS).

Negando que a consciência seja duradoura, eterna e primordial, Nietzsche pretende demonstrar sua proveniência. Perscrutando seu surgimento naquela mesma relação apresentada desde os primeiros escritos entre linguagem e fisiologia, o filósofo invoca, no parágrafo 354 de *A gaia ciência*, a “premonitória suspeita” de Leibniz. Segundo Nietzsche, o autor da *Monadologia*, contrariando a concepção cartesiana da consciência, postulou que esta não é o atributo essencial da representação, mas apenas um acidente, o que teria sido uma concepção tão importante cuja relevância faria dele um pensador diferente de toda a tradição filosófica e sobre ela tendo razão. Nietzsche, porém, atribui à visão leibniziana um caráter premonitório, uma vez que ela só seria confirmada pelo desenvolvimento posterior de ciências como a moderna fisiologia e o estudo dos animais. Vinculando,

pois, a premonição de Leibniz a teorias fisiológicas, Nietzsche argumenta que toda a vida interior, todo querer, desejar, agir, pensar *etc.* surgem sem que precisem entrar na consciência, de modo que a vida poderia acontecer sem que o homem tivesse conhecimento dos móveis que a impulsionam.

A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, se visse no espelho: como, de fato, ainda agora, entre nós, a parte preponderante dessa vida se desenrola sem esse espelhamento – e aliás também nossa vida de pensamento, sentimento, vontade, por mais ofensivo que isso possa soar a um velho filósofo. *Para que* em geral consciência, se no principal ela é *superflua*? (GC/FW § 354, tradução de RRTF).

A resposta de Nietzsche acerca da necessidade da consciência ilustra então as teses que refletem sua aproximação com a fisiologia. O surgimento de formas do pensamento resulta de um processo na qual a necessidade vital para a existência fez o homem desenvolver armas para sua sobrevivência. É importante ressaltar que a linguagem, tal como exposta em *Sobre verdade e mentira*, continua sendo o fio condutor da argumentação. A consciência surge como recurso humano para fins de conservação por mera necessidade de comunicação. O refinamento da consciência resulta de um longo processo em que ela se torna mais forte por uma aptidão, cuja causa é a necessidade, a precisão de algo que falta. Assim, quanto maior for a necessidade de comunicar, maior será, ao fim de um processo, a sutileza da consciência. E, também, quanto maior for a pressão para que esse processo seja posto em andamento, maior será o refinamento da arte de comunicar de um povo, cujos herdeiros tardios serão os mais beneficiados desse tesouro acumulado. Eis que desabrocham no solo de uma tal cultura os poetas, oradores, escritores, pregadores e homens de gênio. A tese de Nietzsche é a de que a consciência só se desenvolveu por necessidade de comunicação [*Mitteilungs-Bedürftigkeit*].

No fundo desse processo, porém, existe a pluralidade e riqueza dos afetos que se descarregam sem que se tornem conscientes. Eis por que a consciência, como queria Leibniz, não é o atributo principal da representação, mas apenas seu acidente. Em linguagem nietzschiana, só mesmo a vida gregária a fez surgir e desenvolver-se até atingir um nível complexo e refinado.

Consciência é propriamente apenas uma rede de ligação entre homem e homem – apenas como tal ela teve de se desenvolver: o homem ermitão e animal de rapina não teria precisado dela. Que nossas ações, pensamentos, sentimentos, e mesmo movimentos, nos cheguem à consciência – pelo menos uma parte deles –, é a consequência de um terrível, de um longo “é preciso”, reinando sobre o homem: ele *precisava*, como animal mais ameaçado, de auxílio, proteção, ele *precisava* de seu semelhante, ele tinha de exprimir sua indignação, de saber tornar-se inteligível – e, para tudo isso, ele necessitava, em primeiro lugar, de “consciência”, portanto, de “saber” ele mesmo o que lhe falta, de “saber” como se sente, de “saber” o que pensa. Pois, para dizê-lo mais uma vez: o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna *consciente* é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: – pois somente esse pensamento consciente *ocorre em palavras*, isto é, *em signos de comunicação*; com o que se revela a origem da própria consciência (GC/FW § 354, tradução de RRTF).

No homem, o processo de tomar-consciência-de-si [*Sich-Bewusst-Werdens*] dá-se à maneira de um pescador que lança fundo sua rede ao mar para lá buscar seus peixes. Para cada cardume que emergir preso, uma infinidade continuará submersa. Assim é a vida “interior” dos homens, pois os pensamentos não cessam, mas aqueles que chegam à consciência por meio da linguagem representam uma ínfima porção, que, aliás, dirá Nietzsche, é a pior. Só mesmo em meio a outros homens, partilhando de uma vida gregária, faz-se necessário lançar mão desses pensamentos para fins de comunicação e entendimento. E, para que a compreensão aconteça, se faça comum entre os participantes desse diálogo, o comunicante deve antes de tudo saber o que lhe falta, o que sente e o que pensa. Torna-se necessário lançar sua rede e capturar em si, em meio aos pensamentos que são perenes, uma ínfima parte deles para que,

transformados em signos, possam ser partilhados com os do interlocutor a fim de que a linguagem se torne comum. Se o contexto, como sustenta a tese nietzschiana, é de uma necessidade vital, de uma precisão em que a espécie corre perigo, o indivíduo deve poder tornar seus pensamentos compreensíveis para o outro, primeiro tomando consciência do que lhe falta, de como se sente e de como pensa. De acordo com esse desenvolvimento, a consciência surge como resultante desse processo, apresentando-se pela depuração da linguagem.

Os argumentos demonstram que quanto mais o homem, levando uma vida gregária, precisa inventar signos, mais ele se torna consciente. Segue-se como corolário dessa identificação entre linguagem e consciência que esta não faz parte da vida individual, mas antes da vida coletiva e gregária. Subvertendo o que pensa a tradição filosófica, Nietzsche afirma que a consciência é apenas uma rede que liga homem a homem. É na e para a coletividade, pois, que ela existe. Daí a busca filosófica por excelência, o “conheça-te a ti mesmo”, trazer inexoravelmente o selo da comunidade, do não-individual. Com efeito, quando tal busca for empreendida, já naquele período tardio em que pensadores, poetas *etc.* herdarem essa fortuna acumulada que é o desenvolvimento da linguagem, ser possível apenas descobrir em si mesmo o que lhe é comum, pois faz parte da consciência individual o que já é partilhado na vida conjunta. Quando o princípio do conheça-te a ti mesmo for buscado, o indivíduo encontrará nessa busca interior o gênio da espécie [*Genius der Gattung*], nunca o que lhe é mais próprio, pois o turbilhão de pensamentos continua sempre submerso lá onde a rede nunca alcança, restando uma profusão de impulsos para os quais talvez a linguagem sequer tenha signos.

Essa relação entre linguagem e consciência de uma perspectiva fisiológica é ainda muito afim àquela apresentada em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-*

moral. Os argumentos de *A gaia ciência*, porém, vão ainda mais longe, se comparados às teses iniciais sobre a capacidade retórica da linguagem, o que estabelece entre os dois textos uma diferença fundamental, precisamente a apropriação da filosofia de Kant. Toda a análise que Nietzsche faz do processo de formação da consciência, e em torno dela o desenvolvimento da linguagem e dos conceitos, visa a fazer desaparecer o que antes estava pressuposto, ou seja, as formas kantianas de tempo, espaço, quantidade e causalidade. Tanto as intuições e os conceitos quanto as distintas faculdades do conhecimento nas quais eles se originavam são concebidos por Nietzsche como perspectivas que o pensamento tem de apropriar-se das coisas. Os conceitos são fruto de transformações do organismo e da aquisição que este faz no seu desenvolvimento como um ser natural. A lógica resulta das transformações da linguagem na luta por sobrevivência.

De fato, a linguagem é um meio para exprimir uma interpretação de certos estados internos; o conhecimento, por sua vez, significa um acordo comum expresso por meio de signos que sejam por todos compartilhados. Se nas obras iniciais Nietzsche adota parte dos conceitos kantianos a fim de demonstrar como o pensamento explica a regularidade com que as leis naturais são percebidas, a nova compreensão sobre a consciência e o pensamento lhe permite abrir mão desse aspecto do idealismo transcendental. Detendo-se numa passagem de Afrikan Spir em que este aborda, também numa perspectiva de transformação do mundo orgânico, de que forma o sujeito cognoscente formula as leis que regem a natureza, Nietzsche analisa como e por que as modificações sofridas pelos organismos engendraram o *modus operandi* do intelecto e do pensamento.

Invocando esse aspecto do pensamento de Afrikan Spir, segundo quem a lei originária do conhecimento consiste numa necessidade interior do sujeito em ver cada

objeto em si e idêntico a si mesmo, Nietzsche conclui a partir disso que um dos princípios fundamentais da lógica, o de identidade, deve ser compreendido numa perspectiva biológica. Em seu entender, tal princípio é resultado de um desenvolvimento de estratégias de sobrevivência inscritas em todo organismo. Por isso mesmo, é preciso ter cuidado para não tomar o princípio de identidade como se fosse uma lei originária, um fundamento, pois ele já é o resultado de um processo, de um vir a ser. Na sua escala de transformações, o homem teve necessidade de encarar cada coisa, cada objeto, como idêntico a si mesmo. O mais importante, para Nietzsche, da tese de Afrikan Spir, são os argumentos em torno da necessidade que o homem herdou de organismos inferiores de agir dessa maneira, isto é, pelo processo de igualação das coisas.

Com efeito, afirma Nietzsche, é ainda um resquício de organismos inferiores, em sua relação primordial com o mundo, enxergar coisas semelhantes onde só há diferenças. Mesmo quando houver uma superação desse estágio e as diferenças forem notadas, as percepções serão agrupadas por aspectos que denotem um único atributo. Na diferenciação que o intelecto faz entre indivíduos, espécie e gênero, o que conduz o contato com o exterior é a sensação de prazer e desprazer, a qual leva o organismo a reunir a coisa percebida sob uma única relação, conforme a sensação que ela lhe cause. Nesse caso, o homem levaria consigo em seu desenvolvimento e transformação essa propensão a tornar idênticas coisas distintas. Os rudimentos da lógica e sua relação mais básica, expressos em juízos formados por sujeitos e predicados, é fruto dessa lei do pensamento.

O primeiro grau do [pensamento] lógico é o juízo: cuja essência consiste, segundo a afirmação dos melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a *sensação do agradável ou doloroso* em referência ao sujeito da sensação. Uma nova e terceira sensação,

como resultante das duas sensações singulares precedentes, é o juízo em sua forma mais inferior (*MAI/HHI* § 18, tradução de RRTF).

Na base da lógica estaria, portanto, uma crença baseada na sensação do agradável ou doloroso. Nesse nível se esboça a formação do juízo a partir da relação em que o sujeito – baseado em sua crença – se relaciona com algo – o predicado – que lhe cause determinada sensação. Toda a variedade será reduzida a apenas duas percepções básicas – dor e prazer – que conferem unidade às coisas. Tanto no caso do surgimento da consciência, quanto no despontar do pensamento, há o fator determinante da necessidade, da precisão, como o que impulsiona o homem a lançar mão de recursos para fins de sobrevivência e conservação. Em ambos os casos, a linguagem é o ponto de conversão para a mudança. Se o homem precisa saber do que sofre para poder comunicar ao outro, o processo de tornar uno o que é múltiplo é condição fundamental. O mundo que começa a ser conhecido é apenas aquele traduzido no processo de trazer à consciência uma parte das vivências, cuja característica mais forte talvez seja simplificar a riqueza da vida por meio de uma lógica rudimentar, mas cujo traço distintivo não deixará de existir.

Tudo o que o homem traz à superfície, aquilo que será identificado com a consciência, com a razão, com as faculdades que servem de fundamento para o pensamento e o conhecimento, não passará de um recorte e uma simplificação da riqueza dos estados internos. Expressão máxima desse processo, a linguagem traduz a forma simplificada com que o homem traz à tona suas relações de afetos na busca por domínio. Com essa concepção sobre o estar consciente e sobre a linguagem, Nietzsche redimensiona sua visão sobre o problema do conhecimento. Desconsiderando a dedução kantiana dos conceitos e intuições das faculdades do sujeito transcendental, ele pode explicar o surgimento da linguagem como responsável

pelo conhecer, sem atribuir, porém, a espaço, a tempo e a aplicação dos números a possibilidade de haver uma compreensão mútua entre os homens. Assim, aquele idealismo extremamente subjetivo não se impõe porque a comunicação é pensada desde um processo em que a linguagem pressupõe o conjunto da sociedade e nunca o indivíduo tomado isoladamente. Quando o homem pensa, fala nele sempre o gênio da espécie. Até mesmo os conceitos da matemática, os mais eficazes na apreensão e estabilização do vir a ser, são construções coletivas que chegam à consciência dos homens por meio de um processo em que a necessidade os induz a encontrarem um ponto de entendimento.

A invenção das leis do número se deu com base no erro [*Irrtum*], predominante já nos primórdios, segundo a qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual) ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma “coisa”). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe *algo* que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem. – Nossas sensações de espaço e tempo são falsas, porque examinadas consistentemente, levam a contradições lógicas. 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 (*MAI/HHI* § 19, tradução de PCS).

Essa passagem de *Humano, demasiado humano* introduz aqueles argumentos que significam uma reformulação da concepção de Nietzsche sobre o conhecimento conceitual e a eficácia da ciência a partir do idealismo kantiano. Ao contrário do que acontece em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, tempo, espaço e número não têm mais uma função unificadora decorrente da atividade de uma consciência. O que se tem é o corte transversal que empreende a dupla operação da consciência e da linguagem: primeiramente, a simplificação de um processo variegado de pensamentos que, em segundo lugar, opera uma identificação do que é diferente.

Com isso, a possibilidade da correspondência entre os pensamentos e os objetos deixa de ser um problema. Essa correspondência está ligada à crença num sujeito, num eu, dotado de uma consciência, com faculdades capazes de pensar *a priori* e universalmente. De fato, ao isolar o sujeito em busca de fundamentação para o conhecimento, impõe-se a questão de saber em que medida o pensamento *a priori* corresponde aos objetos. Por ser um instrumento social, da espécie, a linguagem já suprimiu o que há de mais próprio, já não expressa mais o si mesmo.

Quando Nietzsche afirma, portanto, que a comunicação depende, antes de tudo, de uma interpretação que o homem dá às suas vivências interiores, ele sustenta que as vivências que mais se impõem são as mais recorrentes, ao passo que as mais raras seriam as que escapam ao estar consciente. Por isso, o filósofo compreende a história da linguagem como a de um processo de abreviação (*JGB/BM* § 268). O que torna o entendimento possível é o partilhar das mesmas vivências. Sem isso, qualquer processo de compreensão seria impossível. Porque ficou preso ao problema da correspondência, da forma como herda de Kant, Nietzsche não tirou uma conclusão que já se insinuava em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, isto é, a de que os conceitos são frutos tardios do desenvolvimento da linguagem. O subjetivismo extremo deixa de ser um problema porque o processo de formação do conceito já pressupõe o entendimento efetuado na razão de ser da linguagem, que só pode existir se houver uma afinidade de vivências, uma experiência comum. O entendimento ocorre não por causa da universalidade de faculdades, de conceitos e intuições, mas porque as vivências são partilhadas e a linguagem as traduz.

A despeito disso, um ponto importante nessa nova formulação de Nietzsche sobre o conhecimento e a linguagem é que ele se contrapõe ao universalismo dos conceitos, mas aceita ainda a sua idealidade. Esse é um passo decisivo, pois há um

encaminhamento para a resolução do paradoxo a que ficou preso nos primeiros escritos, quando, juntamente com o idealismo transcendental, teve de aceitar os pontos de sustentação que queria combater. Em nosso entender, ao reavaliar essa postura, Nietzsche começa a dar um novo tratamento à questão em consonância com seus novos argumentos.

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 (*MAI/HHI* § 19, tradução de PCS).

Embora Nietzsche rejeite que espaço, tempo e categorias sejam conceitos universais e não meras convenções, ele mantém ainda algum vínculo com Kant, sobretudo porque não descarta a idealidade do pensamento. Ora, se Nietzsche reconhece que o intelecto organiza a experiência e a natureza prescrevendo-lhe leis, essa prescrição não está baseada em formas cognitivas universais. Se o pensamento e a consciência representam a irrupção de confrontos de impulsos que se arranjam e se harmonizam, o resultado desse pensar que prescreve leis à natureza é considerado uma forma de erro, pois aqui não se tem mais um acordo entre os conceitos do entendimento e os objetos dados à sensibilidade na experiência. Erro é uma outra forma de compreender o processo sob cujo signo a linguagem e a consciência humana conseguem “traduzir” o mundo, tornando partilhável, entre seres que se comunicam, as vivências comuns que eles têm. Erros são formas do tomar-consciência-de-si em que o processo de multiplicidade dos impulsos impõe uma perspectiva. Nessa forma idiossincrática de tratar o idealismo, Nietzsche associa as formas de pensamento com erros, cuja concepção está subsumida naquela visão em que só é possível falar de conhecimento a partir do perspectivismo.

Isto é propriamente o fenomenalismo e perspectivismo [*Phänomenalismus und Perspektivismus*], assim como eu o entendo: a natureza da consciência animal acarreta que o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo que se torna consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que, como todo tornar-consciente, está associada a uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização (*GC/FW* § 354, tradução de RRTF).

Todo conhecimento, como uma simplificação dos estados internos e generalização da pluralidade efetiva do mundo, só pode ser uma perspectiva superficial expressa nos signos da linguagem. O conhecimento que busca a verdade é, portanto, uma forma desse fenomenalismo da consciência, uma perspectiva dele.

Tratar o problema da verdade a partir do perspectivismo como um fenomenalismo da consciência significa para Nietzsche confrontar o que esteve ausente em suas primeiras obras. A crítica à verdade, tal como se dá inicialmente, é marcada pela apropriação de Kant e Schopenhauer, por isso o êxito de seu combate ficar limitado a uma versão realista-dogmática da verdade. O que as obras a partir do período intermediário revelam é uma radicalização. Assim, a questão da certeza e justificação, traços característicos da modernidade, serão alvos constantes dos ataques de Nietzsche. Demonstrar a fenomenalidade da consciência e a “superficialidade” do pensamento representa destruir o solo onde erguem a certeza do *cogito* cartesiano e da dedução transcendental e metafísica efetuadas por Kant. Dessa forma, Nietzsche estende seu combate à verdade, pois tanto o conhecimento em si do mundo, quanto o *cogito* cartesiano e a lógica transcendental kantiana serão refutados desde os seus fundamentos.

Contra Kant, nos parágrafos 4 e 11 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche mira especialmente a concepção de que os juízos sintéticos *a priori* possam ser

verdadeiros, pois eles seriam de todos os mais falsos, falsidade que pode atribuída justamente ao fracasso da dedução, pois ao responder que tais juízos são possíveis graças a uma faculdade, Kant nada mais teria feito, aos olhos de Nietzsche, do que dar uma resposta cômica. Se a certeza que assegura a verdade dos juízos sintéticos *a priori* é demonstrada pela dedução das categorias, que por sua vez demonstram a legitimidade das faculdades do conhecimento, toda a apresentação do perspectivismo como um fenomenalismo da consciência vem refutar essa certeza. A clareza e a certeza que Kant julga ter atingido na fundamentação das faculdades do conhecimento (*KrV* A XVI/XVII) não passariam de um dogma adotado de antemão, cujo resultado já está decidido desde logo. Um preconceito, enfim, batizado de verdade (*JGB/BM* § 5). Todo o trabalho de dedução não escapa ao perspectivismo e fenomenalismo, na medida em que apresenta a consciência em sua fenomenalidade. A dedução expressa uma perspectiva do processo da luta entre afetos.

Nesse aspecto, a contraposição de Nietzsche à justificativa da verdade, ao combater a dedução kantiana, não se diferencia da refutação a Descartes, cuja fundamentação do conhecimento se baseia na crença de que o eu penso seja verdadeiro, efetivo e certo. Se se decompõe o processo que está expresso na proposição “eu penso”, em vez de algo claro e distinto, existem afirmações temerárias e de difícil fundamentação. O eu penso, portanto, não representa uma verdade certa e indubitável, mas o processo de onde ele decorre está envolto em problemas que talvez sejam impossíveis de solucionar. Já acreditar na existência de um eu que seja causa de pensamentos é uma afirmação igualmente difícil de demonstrar. Nesse caso, o que se toma pelo pensar pode ser fruto de uma confusão, pois o processo considerado como um pensamento pode ser, por exemplo, um querer ou mesmo um sentir. Decidir que um fenômeno da consciência ou intelectual seja um pensamento e não um sentir é

uma decisão tomada de antemão, sem nenhuma certeza que a fundamente. Acreditar num eu que seja causa de um pensar é, mais uma vez, um preconceito arraigado na linguagem e sedimentado na gramática.

Em lugar daquela “certeza imediata”, em que, no caso dado, o povo pode acreditar, o filósofo recebe nas suas mãos uma série de questões de metafísica, bem propriamente questões de *consciência do intelecto* [grifo nosso], que são: “De onde tiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar em um eu, e até mesmo de um eu como causa e, afinal, ainda de um eu como causa de pensamentos?” Quem, fazendo um apelo a uma espécie de *intuição* [*Intuition*] do conhecimento, se aventura a responder prontamente a essas perguntas metafísicas, como faz aquele que diz: “Eu penso e sei que pelo menos isso é verdadeiro, efetivo, certo [*wahr, wirklich, gewiss*]” – esse alguém encontrará hoje, em um filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. “Prezado senhor”, dar-lhe-á talvez a entender o filósofo, “é inverossímil que o senhor não esteja em erro: mas, também, por que sempre a verdade?” – (*JGB/BM* § 16, tradução de RRTF).

Apesar de ser um traço característico da filosofia moderna, essa relação entre o eu e o pensar sofreria uma variação entre Descartes e Kant. Em Descartes, o eu é causa e condição, enquanto o pensar é condicionado; em Kant, a fórmula se inverte: o pensar é condição e o eu condicionado, sendo o “eu” uma síntese feita pelo próprio pensar. O filósofo francês ainda acredita num conhecimento do eu como primeira certeza, ao passo que o filósofo crítico quis demonstrar que a partir do sujeito [*Subjekt*] o sujeito mesmo não pode ser pensado. Por isso, ele esteve perto de reconhecer a *existência aparente* [*Scheinexistenz*] do sujeito, ou seja, a fenomenalidade da consciência. Apesar dessa diferença, Descartes e Kant compartilham o mesmo ceticismo epistemológico em relação à doutrina cristã da alma, embora essa desconfiança não os torne antirreligiosos (Cf. *JGB/BM* § 54). Eles seriam ainda devotos do ideal cristão de verdade, seja por meio da crença no eu como primeira verdade, seja por meio da lógica.

Mesmo invertendo a relação entre eu e pensar, tal como Descartes a postulou, Kant não teria se livrado desse espírito religioso moderno. No fundo, seu dogmatismo explica tanto a falta de visão para perceber com todas as letras o caráter aparente do eu quanto sua crença na veracidade dos juízos lógicos (afinal, não nos livraremos de Deus enquanto acreditarmos na gramática). Com efeito, se a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado, os juízos lógicos tornam possível a tarefa, donde a dedução das categorias a partir de uma lógica justamente denominada transcendental, isto é, que corrobore a possibilidade *a priori* do conhecimento. Eis por que, no parágrafo quatro de *Para além de bem e mal*, quando reflete sobre a falsidade dos juízos lógicos, Nietzsche atribui aos sintéticos *a priori* o maior grau de falsidade possível, talvez por Kant ter ido mais longe na relação entre o pensamento e a lógica. Assim, ao sustentar a crença dogmática dessa relação do ponto de vista teórico, Nietzsche defende, no aspecto prático, que a falsidade e o erro não devem ser objeções aos juízos, mas antes importa o quanto eles estão a serviço da vida.

À diferença de Kant e de Descartes, portanto, o conhecimento, segundo Nietzsche, não está fundamentado num eu penso que é uma certeza imediata, tampouco numa fundamentação das faculdades humanas que assegura a verdade nos juízos lógicos. O fenomenalismo da consciência, por meio da crítica da linguagem, revela que esta é guardiã dos signos que traduzem os pensamentos mais superficiais. Fenômeno é aquilo que se transforma em signos, essa pequena parcela de “pensamentos” que ocorrem em profusão. Assim, o fenomenalismo é o processo em que a consciência, que resulta em “aparecer” à superfície uma parte da vida impulsiva interior, traduz por meio da linguagem esses afetos que serão representados sob a moldura do conhecimento³¹. Os conceitos da ciência são frutos de um refinamento

³¹ No parágrafo 333 de *A gaia ciência*, intitulado “O que significa conhecer”, Nietzsche analisa a fórmula de Espinosa, segundo a qual não se deve rir, lamentar ou detestar, mas compreender, pois

dessa formação “primitiva” da consciência. Daí tempo, espaço e categorias seres apenas ficções, erros; não pode haver, como queria Kant, uma lógica da verdade que decorra do acordo entre pensamento e objeto. A linguagem jamais poderá traduzir uma homogeneidade entre o que se diz, esse corte transversal em meio a uma infinidade de “sensações”, e o mundo com o qual se relaciona a consciência. Incapaz de “dar voz” à pluralidade de impulsos, a consciência confere unidade às mudanças e transformações da natureza por uma falsificação mediante os erros expressos na linguagem. Por isso que “a unidade da palavra não garante a unidade da coisa” (MAI/HHI § 14, tradução de PCS).

Se o fenomenalismo da consciência oferece uma visão radical do idealismo, na medida em que, sustentando a idealidade do pensamento, descarta a universalidade dos conceitos e a unidade da consciência, não se pode, contudo, pensar que nele ainda persistem as duas célebres oposições: entre sujeito e objeto e entre coisa-em-si e fenômeno. No primeiro caso, porque, como veremos, a teoria de vontade de potência refuta a distinção entre homem e mundo. No segundo, porque, como se disse antes, opor conceitos já é um recurso da linguagem para fins de simplificação, um procedimento filosófico oriundo da necessidade primordial em substancializar o mundo pelo princípio da identidade. Mas, sobretudo, porque fenômeno é apenas um conhecimento que traduz o mundo por meio de signos linguísticos. O mundo torna-se “conhecível” desde que seja simplificado por certos procedimentos que implicam na necessidade de traduzir e compartilhar experiências próprias. Por exemplo, nomear algo no mundo decorre da necessidade de comunicar-se com outro para fins de

conhecer (*intelligere*) já é o resultado de uma luta dos outros três impulsos; assim, ele chama a atenção para o processo de formação do conhecimento em que o que chega à consciência provém da luta entre a multiplicidade de impulsos: “A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo tempo o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós (FW/GC § 333, tradução de PCS).

preservação da espécie, cujo pressuposto passa por tornar idêntico o que é desigual. Aquelas oposições só aparecerão mais tarde, com o desenvolvimento da linguagem e da lógica.

Não é, como se adivinha, a oposição de sujeito e objeto que me importa aqui: deixo essa distinção aos teóricos do conhecimento, que ficarão presos na malha da gramática (a metafísica do povo). E nem é bem a oposição entre “coisa em si” e “fenômeno”: pois estamos longe de “conhecer” o bastante para sequer podermos separar assim. Não temos, justamente, nenhum órgão para o conhecer, para a “verdade” (*FW/GC* § 354, tradução de RRTF).

Com essa análise da linguagem associada ao fenomenalismo da consciência, Nietzsche encontra suas próprias soluções para o problema de sua apropriação do idealismo. Para fazer uma bem sucedida crítica ao conhecimento e à lógica, seria necessário recusar todo o *modus operandi* que dá sustentação não apenas à lógica kantiana, mas também à geral. A linguagem é uma aquisição humana no seu processo de desenvolvimento orgânico para fins de sobrevivência, cuja expressão exteriorizada resulta da luta entre impulsos. O fenomenalismo compreende sempre o mundo traduzido na linguagem como uma aparência, um erro, uma ficção, mas não recai por outro lado numa teoria dicotômica. As cisões e dualismos com que a filosofia busca compreender a efetividade é desde longo tempo um procedimento dogmático. Nesse aspecto, Nietzsche vai identificar o dogmatismo com toda filosofia que coloca a questão da verdade como a mais importante de todas, seja ela depositária de uma crença que pode conhecer o mundo em si; que busca por fundamento e justificativa para o conhecer; ou num acordo entre pensamentos e coisas, conceitos e intuições, expresso nos juízos lógicos. Em todos esses casos, há sempre uma cisão no mundo, uma crença em oposições. Em sua precariedade de dizer o mundo, a linguagem fala em oposições onde há apenas uma “sutil gama de gradações” (Cf. *JGB/BM* § 24).

Além disso, Nietzsche afirma que um dos traços mais distintivos da linguagem, que afinal foi decisivo para o surgimento da ciência, é o de colocar, a partir de sua propensão aos dualismos, um mundo ao lado do outro. Só assim o homem pôde apoiar-se nesse mundo “criado” sobre os signos da linguagem e girar o outro, o da efetividade, para poder dominá-lo. “O formador da linguagem não era modesto de acreditar que dava às coisas, justamente, apenas designações; mas antes, ao que supunha, exprimia com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é o primeiro grau do esforço em direção à ciência” (*MAI/HHI* § 11, tradução de RRTF). Em vez de considerar que a linguagem apenas designa, mas não traduz as coisas, o pensamento racional e dogmático ficou preso nessa vontade da verdade. A lógica é um rebento desse tipo de ilusão, pois nela também reside o pressuposto de que o que se exprime nos juízos traduz de fato a efetividade. No entanto, não há igualdade entre as coisas, tampouco identidade da mesma coisa em diferentes pontos do tempo. O fato de Kant ter ainda ficado preso aos resquícios da lógica geral se deve a todas as características próprias à linguagem. Como os conceitos, segundo Nietzsche, nunca se desenvolvem sozinhos, mas sempre em proximidade e a partir de outros, é fundamental a influência que uma língua exerce sobre outra. O parentesco linguístico impele para filosofias comuns, extraídas de uma mesma direção inconsciente de funções gramaticais. Por isso haveria uma proximidade entre o modo de filosofar grego, alemão ou indiano, graças a uma origem comum de suas línguas. No desenvolvimento da linguagem estão ligados, portanto, as condições fisiológicas, pois as palavras são impulsos transformados em signos, e condições sócio-culturais, isto é, a forma como cada comunidade se comunica entre si, impelindo a uma direção constitutiva de sua língua (Cf. *JGB/BM* § 20).

Toda essa concepção nietzschiana da linguagem demonstra que ela é menos a depositária lógica do conhecimento do que a prova da pobreza dos signos para dar voz tanto aos nossos impulsos quanto à riqueza do mundo da efetividade. A invocação a Leibniz no início da análise sobre a consciência é essencial porque ela nos adverte justamente que a consciência é apenas uma parte de um processo riquíssimo da vida impulsiva. O conhecimento, uma das expressões que resultam do estar consciente, que Leibniz definiu como uma expressão da mônada, é para Nietzsche uma pequena parcela que a cada vez emerge da infinidade de impulsos, processo este que resulta dos mecanismos naturais de luta por sobrevivência. Só assim o homem pôde avaliar o mundo, comunicá-lo aos outros, formando sua consciência. Se essa comunicação que caracteriza as vivências comuns é signo de um fenomenalismo, o perspectivismo, que caracteriza esse processo, vem fazer justiça a essa profusão de impulsos que não encontram signos na filosofia dogmática. Haveria, pois, infinitas interpretações possíveis oriundas desses arranjos de impulsos.

Até onde vai o caráter perspectivista da existência [*perspektivische Charakter des Daseins*], ou mesmo se ela tem outro caráter, se uma existência sem interpretação [*Auslegung*], sem “sentido”, não vem a ser justamente “absurda”, se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* [*auslegendes Dasein*]. (...) penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas [*Perspektiven*]. O mundo tornou-se novamente infinito para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que *encerre infinitas interpretações* [*unendliche Interpretationen*] (FW/GC § 374, tradução de PCS).

Ao indagar até onde vai o caráter perspectivista da existência, questionando se pode haver uma existência que não interpreta, Nietzsche apresenta a interpretação como elemento definidor do perspectivismo. Conceber que a existência só tem um caráter perspectivístico equivale a sustentar que o sentido de toda existência é interpretar. A superficialidade que caracteriza os signos e que representa o resultado

da luta entre impulsos indica uma perspectiva que se expressa na linguagem como uma interpretação. As interpretações, assim, testemunham sempre um arranjo de lutas entre impulsos que ocorrem em profusão. Como não se pode rejeitar que dessa luta é possível conceber infinitos arranjos superficiais como ótica-de-perspectivas em favor da vida, o mundo pode ser interpretado infinitamente. Tudo o que é traduzido na linguagem é uma expressão desse processo. Com o perspectivismo Nietzsche refuta a verdade como correspondência com o mundo tal como ele é, mas também como um acordo do pensamento com o mundo fenomênico. Neste último, porque o fenomenalismo da consciência demole toda fundamentação dos elementos que dão sustentação a essa possibilidade. Como vimos, tanto o eu penso cartesiano quanto a unidade da consciência e dos conceitos kantiana não passam pelo crivo da destruição que Nietzsche promove. A lógica, instrumento por meio do qual a verdade se expressa, não escapa das mesmas ilusões daquilo que a fundamenta.

Anulando o arsenal que a filosofia dogmática utiliza em prol de sua vontade de verdade, o perspectivismo, com o interpretacionismo e fenomenalismo da consciência, visa a tornar possível uma pluralidade de visões interpretativas que estão para além das habituais estimativas de valor. O conhecimento, por exemplo, é apenas uma expressão do estar consciente, uma ótica que agrupa o resultado de uma confluência de impulsos, dando-lhe, assim, uma direção. Esse direcionamento, que Nietzsche associa com o processo de visão filosófica sobre a consciência, ou seja, identificando consciência com conhecimento, é uma parte ínfima daquilo que se pensa todo o tempo, um corte feito na infinidade da vida efetiva, na tentativa de privilegiar certos estados fenomênicos em detrimento de outros, excluindo, assim, todos os pensamentos que não podem ser submetidos às leis da lógica. Com isso, menos do

que indicar para processos internos que ficariam submergidos, o que Nietzsche alveja é o dogmatismo filosófico e a lógica como seu “instrumento”.

Mantenho também a fenomenalidade do mundo *interior* [*Phänomenalität der inneren Welt*]: tudo aquilo de que tomamos *consciência* [*was uns bewusst wird*], foi primeiro preparado, simplificado, esquematizado, interpretado [*zurechtgemacht, vereinfacht, schematisiert, ausgelegt*]. O processo efetivo [*wirklich Vorgang*] 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 da imaginação. (...) A “causalidade” [*Ursächlichkeit*] escapa-nos; é consequência da mais grosseira e mais espessa observação o admitir entre as ideias um laço imediato e causal, como o faz a lógica. *Entre* dois pensamentos entram em jogo todos os afetos possíveis [*möglichen Affekte*]: mas os movimentos são muito rápidos, por isso os *desconhecemos*, os *negamos*. “Pensar” absolutamente não existe na forma como estabelecem os teóricos do conhecimento; é uma ficção absolutamente arbitrária, realizada separando um só elemento do processo geral, pondo à margem todos os outros; um arranjo artificial para facilitar a compreensão (*Fragmento póstumo* 11[113] – de novembro de 1887 – março de 1888).

O perspectivismo, como um fenomenalismo da consciência, revela que a vida afetiva se constitui de infinitas interpretações, muito além daquelas postuladas pela filosofia dogmática em sua vontade de verdade. Com o perspectivismo, Nietzsche encontra uma resposta própria para o problema da verdade que ele persegue desde suas primeiras obras, quando se apropriou do idealismo kantiano. O mérito de Kant foi o de ter dado o primeiro passo ao refutar o dogmatismo. Por isso Nietzsche assume pressupostos do idealismo a fim de levar adiante a chama de combate ao filosofar dogmático, naquela concepção de que o conhecimento está limitado às possibilidades do próprio intelecto. Por outro lado, ele refuta que possa haver alguma verdade a ser descoberta ou desvelada. Nesse aspecto, o rechaço de Nietzsche à crítica kantiana ocorre porque o idealismo transcendental ainda opera no âmbito da tradição dogmática, precisamente na ideia de uma lógica da verdade que não escapa àquelas

divisões gramaticais. Kant ainda opõe ao conhecimento do mundo fenomênico o da coisa-em-si, ao sujeito o objeto.

Com o fenomenalismo da consciência, Nietzsche confronta o problema da unidade da consciência e dos conceitos, uma vez que o conhecimento está alicerçado na luta de impulsos. A consciência, portanto, que os filósofos modernos concebem como idêntica a si mesma, traz consigo uma história de desenvolvimento e transformações; seu surgimento provém da pluralidade de afetos, cujos combates entre si impõem sempre uma direção interpretativa. Por meio da linguagem, o homem pode trazer à superfície seus estados provisórios resultantes desse combate a fim de comunicar ao outro, quando a sociedade impuser suas normas como forma de vida a ser adotada. É o traduzir por meio da linguagem estados internos que assegura a compreensão desse autoconhecimento. O eu e a consciência – Nietzsche tende a associá-los – não são, pois, uma substância, clara e distinta, como pensa Descartes, mas também não são uma representação cujo traço distintivo é ser um veículo dotado de uma unidade transcendental superior que assegura a unidade dos conceitos, como argumenta Kant. A unidade do conceito é apenas um recurso para fins de utilidade e de sobrevivência da espécie, pois a consciência, que seria o veículo de sustentação dessa unidade, é ela própria a expressão da pluralidade dos impulsos. Se, pois, Kant assegura a verdade dos juízos mediante a função unificadora dos conceitos, Nietzsche refuta essa última concepção de verdade na medida mesma em que destrói a noção de unidade da consciência e do eu penso.

Com a afirmação de que não temos nenhum órgão para a verdade, Nietzsche já não vê mais razão para distinguir verdade de erro, ou mundo verdadeiro de mundo aparente. Vimos antes que sua crítica à unidade da consciência contém um sentido teórico e prático, pois embora a consciência não represente nenhuma unidade e, por

isso a verdade, como postulam os lógicos e teóricos do conhecimento, não pode ser atingida, isso não significa que os juízos falsos devam ser abandonados. Ora, a falsidade mesma é condição de vida. Os juízos lógicos são falsos na mesma medida em que são as proposições da moral ou os juízos de gosto, por exemplo. Eles não revelam sua falsidade por não alcançarem a verdade, mas justamente porque esta não existe; sua busca foi uma invenção dogmática. Como Nietzsche mesmo insiste, quando fala em falsidade, obviamente ele não está retomando as distinções e preconceitos cristalizados na linguagem, mas apenas se apropriando de uma imagem forjada pelos dogmáticos. O que eles julgavam falsos, Nietzsche torna extensivo à concepção que eles mesmos tinham do que seria verdadeiro. Esse sentido prático que Nietzsche confere à sua filosofia, diz ele, dá à sua linguagem um caráter estrangeiro se comparado à atitude dogmática em sua obsessão pela verdade.

Não obstante a própria visão que tem de seu filosofar, julgamos que Nietzsche, mais uma vez, se apropria de Kant, radicalizando a concepção do idealismo transcendental em sua divisão entre uma lógica da verdade [*Logik der Wahrheit*] e uma lógica da aparência [*Logik des Scheins*]. Essa radicalização visa a fazer desaparecer também as distinções promovidas tradicionalmente entre teoria e prática, bem como a cisão, correlata à anterior, entre princípios constituintes e regulativos do conhecimento, própria da filosofia crítica de Kant. Tal como subsumira a noção de verdade na concepção de erros como perspectivas impostas pelo fenomenalismo da consciência, Nietzsche vai adotar a mesma estratégia para fazer desaparecer a cisão efetuada por Kant entre princípios constitutivos e regulativos, pois os primeiros serão absorvidos por estes últimos, uma vez que pensar em verdade e constituição do conhecimento já é uma necessidade regulativa. Não existe verdade, como deseja o dogmático, como também não existe princípio constitutivo, como postula Kant. Por

isso, os juízos sintéticos *a priori*, que o filósofo crítico julgar serem verdadeiros e demonstrarem como se dá a constituição do conhecimento, serem, para Nietzsche, falsos. No entanto, tais juízos têm valor porque servem à vida, ou seja, porque têm valor regulativo para o homem.

Ora, Kant estabelece a verdade dos juízos lógicos a partir da síntese entre conceitos e intuições, a qual fundamenta uma lógica da verdade composta de princípios constitutivos do conhecimento. Como a metafísica procede de um uso ilegítimo da razão, no qual o acordo entre o entendimento e a sensibilidade não acontece, segue daí uma lógica da aparência, na qual o pensamento não produz a verdade, embora dê origem a erros que têm valor como princípios regulativos. Eles são regulativos justamente porque têm validade para a razão prática. A concepção kantiana, apresentada na Dialética transcendental, de uma lógica da aparência e a diferenciação que ela expõe entre princípios constitutivos e regulativos exercerá um papel importante no perspectivismo, sobretudo em sua defesa da interpretação. Se Kant afirma que, não obstante a razão produzir dialeticamente erros e aparências, seus princípios têm validade prática, Nietzsche, por seu turno, amplia essa concepção de modo a tornar seu alcance muito mais abrangente, uma vez que a consciência em seu fenomenalismo só expõe na linguagem erros e aparências. De fato, lá onde Kant pensa encontrar princípios verdadeiros e constitutivos, na física, por exemplo, Nietzsche afirma haver erros e interpretações (Cf. *JGB/BM* § 22), ficções úteis porque regulam a vida de modo a garantir-lhe a sobrevivência³².

³² António Marques encontra no jovem Nietzsche reflexões que contêm em estado germinal o futuro perspectivismo, justamente na recepção que faz sobre os princípios regulativos kantianos. Em 1868, em fragmentos sobre a terceira *Crítica*, Nietzsche já procura circunscrever o estatuto subjetivo utilitário daquilo que para Kant ainda tem valor cognitivo puro. Na terceira *Crítica*, o organismo é considerado um todo constituído de partes, cada uma delas dependendo, em sua existência, desse todo. Mas esse todo é só uma imagem que o investigador introduz para contextualizar a interação mecânica das partes. A causalidade é, assim, uma ideia regulativa sob a orientação metodológica para uma finalidade, a qual ganha o estatuto de uma perspectiva na explicação do todo orgânico. Na década de 1880, portanto, Nietzsche pretende alargar essa concepção perspectivista sobre o organismo,

Diante disso, julgamos o perspectivismo tributário de dois pressupostos da noção de princípios regulativos que a razão engendra, tal como Kant expõe. Em primeiro lugar, os erros e aparências, porque naturais ao homem, não podem ser dissipados quando descobertos. Em segundo lugar, a operação dialética que é consequência da inclinação natural para o erro culminar na necessidade de encontrar um princípio supremo para a diversidade do conhecimento. Na Dialética transcendental, Kant procura a fonte do erro [*Irrtum*] ou da aparência [*Schein*]; por uma interferência da sensibilidade sobre o entendimento, a razão acaba ultrapassando seus limites, sendo levada a conceber uma experiência possível onde nenhum objeto é dado. Essa influência acontece, na analogia kantiana, da mesma maneira quando uma força atua sobre um corpo, fazendo-o adquirir um movimento diferente daquele em linha reta a que estava destinado caso não houvesse essa colisão.

O objetivo de Kant, na Dialética, é elaborar uma reflexão transcendental que revele como a sensibilidade influi no entendimento, encaminhando os juízos em direção ao erro. O erro, também denominado por Kant de aparência, não é aquele gerado na experiência, tal como ocorre nas ilusões óticas, cujo exemplo mais clássico é o do bastão de madeira posto na água e aparecendo à visão como se fosse curvo e não retilíneo. Não é essa aparência empírica que interessa, mas sim a transcendental. No primeiro caso, descoberto o erro, a razão fica em paz consigo mesma. No segundo caso, embora a ilusão seja descoberta, não é possível desvencilhar-se dela facilmente. Se ao longe o mar se parece mais alto, sabemos, porém, que ele não está num nível elevado. No entanto, essa ilusão não deixará de existir quando se vir o mar ao longe pelo fato de saber que ele não está acima de quem o vê. Analisar a aparência

alargamento que depende de nossos interesses racionais ou vontades. António Marques conclui então: “por isso é que, na emergência do perspectivismo, o regulador aparece como uma primeira matriz que Nietzsche foi definindo desde logo em seu projeto de tese sobre a teleologia em Kant” (MARQUES, António. *Op. Cit.*, p. 59).

transcendental, descartando a empírica, é escrutinar o *modus operandi* da razão, demonstrando, assim, por que o erro provém de uma confusão entre princípios objetivos e subjetivos.

Essa diferença se assenta na distinção entre conhecer e pensar, pois sendo a experiência o critério definidor para haver conhecimento, a razão começa a pensar por meio de princípios subjetivos quando ultrapassa a esfera dos objetos dados aos sentidos. Em vez de um conhecimento verdadeiro autorizado pelos objetos da experiência, tem-se um conhecimento aparente que os ultrapassa. O pensamento, pois, conduz a razão ao erro. Uma vez localizada a fonte dos erros, Kant diz, no entanto, que eles não deixarão de existir, como no exemplo antes citado da ilusão ótica acerca do mar.

A dialética transcendental deverá, pois, contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como a aparência lógica) e deixe de ser aparência (*KrV* B 354).

É uma inclinação natural da razão humana conduzir o pensamento para além das fronteiras da experiência. E Kant formula o princípio lógico segundo o qual essa operação é efetuada: “o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade” (*KrV* B 364). A mesma unidade que é necessária para o conhecimento sintético impele o intelecto a formular erros e juízos aparentes. Por um procedimento ilegítimo da lógica, a razão parte da série dada na experiência em busca do incondicionado e do absoluto que fundamente toda experiência possível.

Tentar encontrar para a série condicionada um incondicionado é raciocinar a fim de sair da profusão dos juízos do entendimento aos poucos princípios supremos da

razão. Como os erros da razão se estribam em sua tentativa de ultrapassar a experiência e sua multiplicidade dada na série dos fenômenos, Kant denominará essa necessidade da razão de princípio de economia. Mas a Dialética transcendental não é apenas um instrumento da *Crítica* para desvendar a fonte do erro; a ela também cabe analisar, uma vez feita a descoberta, qual a legitimidade dessas ideias pensadas pela razão. Já se delineia no pressuposto de que as aparências são inclinações naturais do homem uma defesa da metafísica. Se ela não pode ser uma ciência baseada em juízos sintéticos *a priori*, como inclinação natural mantém um lugar na arquitetura da razão.

Interessa a Kant analisar as ideias supremas da razão, que são aquelas de cuja existência se ocupa a metafísica especial. Assim, alma, mundo e Deus são as ideias a que a razão naturalmente chega após transcender logicamente a experiência, partindo da série condicionada em busca do incondicionado, de acordo com o princípio de economia. Nesse sentido, o filósofo escrutina como as três áreas da metafísica especial, psicologia, cosmologia e teologia estão baseadas num uso Dialético³³ da razão, gerando apenas aparências, que, no entanto, têm valor para a razão prática. Com efeito, ainda que Deus, liberdade e imortalidade estejam excluídos da esfera do conhecimento, esses conceitos são fundamentais para pensar a moral e fundamentar a ação humana.

Da Analítica e da Dialética podemos destacar um duplo movimento de crítica ao dogmatismo que julgamos decisivo para o delineamento que a filosofia de

³³ Como informa Lebrun, Kant usa o termo dialética em três acepções. A produção de um conhecimento falso sob a aparência de verdade; a crítica de uma tal sofística; um uso abusivo e não mais imitação fraudulenta da lógica. À Primeira e à terceira concepções caberiam então denunciar em que consiste a dialética, ao passo que à segunda cabe, uma vez tendo descortinado tal procedimento, fazer sua crítica. As duas primeiras concepções filiam-se à filosofia aristotélica, ao passo que a terceira é do próprio Kant. A denúncia kantiana da dialética consiste em demonstrar que ela existe quando “a Analítica transcendental cessa de ser uma Lógica da verdade, quando o entendimento puro faz ‘uso hiperfísico’ dos princípios que ali são legitimados ‘fisiologicamente’”. LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993 p. 67/68.

Nietzsche assume nesse mesmo combate. É o caso da demonstração da impossibilidade do conhecimento do mundo em si e a compreensão de que, mesmo os objetos tradicionais desse mundo não podendo ser conhecidos de acordo com a verdade, eles podem ser pensados e, com isso, guiarem a ação ética do homem. Em si mesmas, essas teses revelam o passo além que Kant dá em relação à filosofia dogmática. Com efeito, já é um enfraquecimento da vontade de verdade considerar que os princípios oriundos da razão têm validade, ainda que não estejam de acordo com a verdade. Portanto, o que Kant concebe é que a verdade não é determinante para a esfera prática. Como dissemos, essa concepção, que legitima os princípios regulativos, será alargada por Nietzsche, cuja aplicação será estendida a toda forma de “pensar”, em consonância com o interpretacionismo e o fenomenalismo da consciência. Pensar é “construir” erros e aparências que têm validade apenas regulativa. Com isso, juntamente com a crítica à cisão entre entendimento e sensibilidade, verdade e aparência, Nietzsche abole a diferença entre princípios constitutivos e regulativos³⁴.

³⁴ Num artigo em que analisa a apropriação que Nietzsche faz da filosofia de Kant, Tsarina Doyle aborda como a literatura acerca desse relacionamento gira essencialmente em torno dos temas como o de coisa-em-si e realidade e aparência, desconsiderando sempre o tema dos princípios constitutivos e regulativos. A seu ver, é possível lançar uma nova luz sobre a leitura que Nietzsche faz de Kant por esse caminho. Aliás, invocando aquela questão de saber se de fato houve essa leitura e em que nível ela se deu, Tsarina afirma que Nietzsche entendeu tão bem Kant que pôde reelaborar (*reworking*) o programa crítico. Em linhas gerais, ela sustenta que o ponto precípua dessa reelaboração consiste em tornar prático todo o programa kantiano por meio da supressão da divisão entre teórico e prático. Atingir esse alvo passa necessariamente por abolir a dicotomia entre os princípios constitutivos e regulativos. Ao contrário daqueles que sustentam que a filosofia nietzschiana culmina num ceticismo, Tsarina Doyle julga que a superação dessa dicotomia entre princípios conduz Kant a um ceticismo. Assim, analisando a teoria do conhecimento kantiana, ela diz que para Nietzsche a consideração apenas das formas *a priori* leva a filosofia crítica a um impasse, pois à medida que a experiência só integra esse programa pelo que nela é forma, temos que ou onde haja conhecimento não pode haver experiência ou onde haja experiência não pode haver conhecimento. Assim, Nietzsche conclui que o criticismo de Kant só pode conduzir ao ceticismo porque o mundo é expulso da possibilidade do conhecimento. A fim de reparar essa fissura teórica, os princípios regulativos teriam ainda um papel positivo, ainda que neles só os problemas do racionalismo clássico tivessem lugar. A solução que Nietzsche encontra para escapar a esses impasses é, assim, conceber que o intelecto só dispõe de ideias regulativas, daquelas ficções úteis. Nesse sentido, só mesmo a ideia contida numa razão prática conduzida por princípios regulativos pode desviar-se do ceticismo a que conduz a ideia de uma razão teórica. (Cf. DOYLE, Tsarina. "Nietzsche's appropriation of Kant". In. *Nietzsche Studien* 33 (2004). Berlim:Walter de Gruyter & CO., p. 180-204).

Além de gerar somente erros que nada são além de interpretações sobre o mundo, todas essas interpretações são ficções regulativas [*regulative Fiktion*], úteis à vida e atendem às necessidades daqueles que interpretam. Ao ampliar a concepção de erro no espírito da formulação kantiana, Nietzsche torna mais extensa a possibilidade contida na Dialética. Nesta, só as doutrinas da alma, do mundo e de Deus, ou seja, os temas da metafísica especial – divididos entre a psicologia, a cosmologia e a teologia racionais –, são considerados na análise sobre as inclinações naturais do homem. Nietzsche vai além, pois em sua concepção do conhecimento como erro, interpretação e perspectiva, tudo aquilo que Kant exclui da esfera da investigação filosófica torna-se agora legítimo porque é uma ótica-de-perspectiva importante para a vida. No mesmo movimento de ampliação e nivelamento dos erros, por que não visa apenas aos temas clássicos da metafísica dogmática, Nietzsche vai afirmar que não só a metafísica, mas a ciência, a religião e a arte estão assentadas nesses erros que são óticas de perspectivas úteis³⁵. Com elas, o homem pode confiar na vida.

³⁵ Lebrun demonstra como Kant teria sido o primeiro filósofo a dar um tratamento diferenciado ao problema do erro, de modo a resolver o que ele denominou de “trapaça ontológica”, ou seja, uma tendência generalizada da filosofia clássica em reputar ao erro apenas um lapso, uma inconsistência psicológica. Deliberadamente, filósofos como Platão e Descartes escolheram exemplos cotidianos do senso comum a fim de explicar que é impossível o erro existir ou que ele não passa de um desequilíbrio entre a vontade e o entendimento, uma vez que aquela é infinita e este finito. E toda vez que julgar além dos limites da capacidade do entendimento, o homem produzirá erros. Tal é o argumento cartesiano em favor da desconsideração da positividade do erro. “Desde já a ‘psicologia’ estava encarregada de fornecer álibis (teológicos, ainda não sociais) e de dissimular as contradições conceituais. É pela mesma razão que não se quer reconhecer uma potência ontológica na origem do erro e que se escolhem sempre os casos mais benignos para ilustrar o erro. É preciso que a falsa opinião, uma vez reconhecida, nada mais seja senão um *desvio mínimo*, um extravio sem consequências, tal que lhe baste um golpe de bastão para regressar ao juízo verdadeiro; é preciso que a falsa opinião jamais me faça perder totalmente de vista a esfera na qual minha afirmação será seguramente adequada à ideia” (p. 18/19). Após denunciar essa estratégia, Lebrun nos mostra que em Kant o erro não é mais um descuido em relação à verdade, bastando que esse descuido seja reparado para que o erro se dissipe; ao contrário, Kant argumenta que o erro existe justamente devido à fragilidade do saber. Com isso, ele não deve ser buscado mais nos exemplos da vida quotidiana, mas no cerne da aparência metafísica, cujas teorias decidem sem antes perguntar quais os seus títulos. O erro torna-se, assim, uma inconsciência da indeterminação do conhecimento, detectado mais facilmente no ofício do filósofo do que no discurso comum. Kant teria, portanto, invertido o estatuto do erro, retirando-lhe o aspecto fácil da explicação psicologizante e explicando-o pelo princípio da aparência (uma ilusão natural da razão), princípio este que não poderia ter sido elucidado pelos filósofos anteriores. Lebrun conclui que essa inversão kantiana retira da filosofia, desde então, a necessidade de uma explicação psicológica, conferindo-lhe um outro tratamento que denuncia a sofística em que está envolvida a questão. Trata-se não só de refutar os erros, mas de encontrar-lhe a fonte, ou seja, a

“A vida deve infundir confiança”: o problema, assim colocado, é descomunal. Para resolvê-lo, o homem tem de ser mentiroso já por natureza, precisa, mais do que qualquer outra coisa, ser *artista*. E ele o é: metafísica, religião, moral, ciência – tudo isso são apenas rebentos de sua vontade de arte, de mentira, de fuga da “verdade”. (*Fragmento póstumo* 11[415] de novembro de 1887- março de 1888)³⁶.

Ao afirmar que os erros e as aparências perpetrados como perspectivas em favor da vida são possíveis de avaliar o mundo infinitamente, Nietzsche também aborda questões analisadas por Kant na Dialética. Como seria de esperar, no confronto com a verdade, Nietzsche descarta a teologia racional como parte integrante de seu perspectivismo, concedendo à psicologia e à cosmologia papéis de destaque na sua filosofia antidogmática. Se o homem só pode relacionar-se com a efetividade por meio de interpretações e perspectivas, as doutrinas da “alma” e do “mundo”, em Nietzsche, integram a teoria da vontade de potência. Quanto à psicologia, Nietzsche afirma que ela sempre esteve presa aos preconceitos morais; eis por que as verdadeiras questões psicológicas nunca terem sido analisadas com profundidade. Kant, por exemplo, assevera que a investigação filosófica acerca da alma deve ser conduzida por uma doutrina racional em que só os elementos *a priori* interessam. Assim, a psicologia racional kantiana integra a natureza lógica do sujeito. Na base dessa caracterização, está o rechaço da influência empírica.

aparência de onde surgem. Desde então, o erro não é um problema facilmente refutado, mas está incrustado no coração do conhecimento. “Há uma falsidade no coração do conhecimento, que não é acidental, assim como há, no homem, uma duplicidade inconsciente. (...) Depois de Kant, o erro deixa de ser uma inabilidade para tornar-se um destino. Sabe-se o partido que Nietzsche irá tirar dessa metamorfose”. Infelizmente, o nome de Nietzsche aparece aí apenas como uma indicação, e o próprio Lebrun cessa a discussão sem nos apresentar o partido que Nietzsche tira da discussão. (LEBRUN, G. “Do erro à alienação”. In. *Sobre Kant*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001, p. 23).

³⁶ O que essa passagem atesta, mas já *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* testemunha, é que Nietzsche arrola aos erros e às aparências a mentira. Poder-se-ia considerar que isso que Kant denomina de erros e aparências lógicas, isto é, juízos formulados pela metafísica especial que não podem expressar-se em juízos verdadeiros, Nietzsche vai denominar também de mentira. Não apenas erros e aparências são inclinações naturais do homem, mas igualmente a mentira. Arte, ciência, metafísica e religião são mentiras com que o homem interpreta a efetividade.

A doutrina racional da alma é, pois, efetivamente um empreendimento deste gênero, pois se o mínimo elemento empírico de meu pensamento, se qualquer percepção particular do meu estado interno se misturasse aos fundamentos do conhecimento desta ciência, já não seria uma psicologia racional, mas sim empírica (*KrV B 400*).

Vê-se, pois, o que Nietzsche alveja quando denuncia os preconceitos filosóficos embutidos na caracterização da psicologia, à medida que a experiência deve ser dela descartada. Consoante com sua concepção natural e fisiológica do homem, o primeiro passo que Nietzsche dá em direção ao rompimento dessa visão é combater uma concepção meramente lógica sobre a “alma”. Já em *Humano, demasiado humano*, encontramos uma denúncia à estreiteza da lógica.

São somente os homens demasiado ingênuos que podem acreditar que a natureza do homem possa ser transformada em uma natureza puramente lógica; mas se houver graus de aproximação desse alvo, o que não haveria de se perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa outra vez, de tempo em tempo, da natureza, isto é, de sua *postura fundamental ilógica diante de todas as coisas* (*MAI/HHI § 31*, tradução de RRTF).

A lógica surge a partir do mesmo tipo de preconceito que a consciência, pois como esta, ela se fundamenta pela desconsideração da riqueza efetiva da vida, ao mesmo tempo em que descarta seu processo de transformação. Voltando ao problema do desenvolvimento dos organismos, Nietzsche julga que muitos seres deixaram de existir porque não podiam agir de acordo com aquela típica função de distinguir, vendo igualdade onde só existiam semelhanças. Desse pressuposto Nietzsche irá concluir que o conceito de substância, fundamental para a lógica, obedece ao mesmo processo de igualar o que não é igual, mas apenas semelhante. Com isso, o que é mutável nas coisas não é percebido, pois sempre foi mais vantajoso para a espécie não ver tudo em fluxo [*im Flusse*]. Se não fosse assim, os seres vivos não se teriam

conservado se não preferissem afirmar a suspender o juízo, errar e criar ficções a esperar, julgar a ser justo, concordar a negar. Portanto, a cautela sempre foi um ato perigoso à vida.

A sequência de pensamentos e conclusões lógicas, em nosso cérebro de agora, corresponde a um processo e luta de impulsos, que por si só são todos muito ilógicos e injustos; de hábito, só ficamos sabendo do resultado do combate: tão rápido e tão escondido se desenrola agora esse antiquíssimo mecanismo em nós (*FW/GC* § 111, tradução de RRTF).

Vê-se, pois, como a lógica não escapa ao mecanismo antes descrito do fenomenalismo da consciência. Seus princípios fundamentais são deduzidos a partir da desconsideração da luta de impulsos que permanece escondida. Partir em busca da verdade e do conhecimento seguro considerando apenas a natureza lógica do homem é estar fadado a perder justamente aquelas infinitas possibilidades contidas na riqueza da vida afetiva, que nesse caso ficaria perdida no meio do caminho. Enquanto a lógica da aparência de Kant só se ocupa das três formas tradicionais de erros, o perspectivismo de Nietzsche lhes faz justiça, expandindo-os para sua infinitude de possibilidades, as quais, como “processos afetivos”, produzem ficções lógicas, conceitos convencionais, signos arbitrários que são úteis à vida, e, por isso, devem ser considerados como avaliações de fachada que podem ser necessárias para a preservação de uma espécie como a nossa. Assim, se é um feixe de infinitas perspectivas, a consciência pensa o mundo a partir de infinitas interpretações, daí o fenomenalismo da consciência demonstrar o caráter perspectivista da existência, o qual avalia e se apropria da efetividade com infinitas interpretações. Essas interpretações se expressam na linguagem a partir de todas as suas possibilidades – conceitos, signos, metáforas, metonímias, erros, aparências, ficções lógicas *etc.*

Toda a caracterização feita por Nietzsche sobre o fenomenalismo da consciência já revela por que ele se configura uma doutrina psicológica. De fato, a luta entre impulsos que é própria da constituição e efetivação das perspectivas que se estendem ao mundo tal como a teia da aranha é um mecanismo para proteção da espécie que luta para manter-se na vida. Nesse sentido, o desenvolvimento da complexidade dos estados internos que irão culminar nas infinitas formas de interpretar representam, portanto, meios com os quais a vida deve infundir confiança. Avançando em relação à tradição filosófica, Nietzsche não toma a psicologia como uma doutrina meramente racional; ele suprime tanto a velha distinção entre corpo e alma, como também a divisão kantiana entre elementos racionais *a priori* e empíricos *a posteriori*. O corpo [*Leib*], e não mais a alma, passa a ser o alvo da psicologia em Nietzsche. Argumentando que a luta entre impulsos de onde surge o estar consciente e fonte das infinitas interpretações é um fenômeno corporal, Nietzsche aprofunda sua concepção inicial de um naturalismo pensado em termos históricos: agora, o desenvolvimento fisiológico promove as transformações dos organismos mais primitivos, que, na luta por conservação e manutenção da espécie, atinge graus de complexidades maiores que se exprimem nos signos e nas articulações da linguagem. Nietzsche substitui uma compreensão lógica ou epistemológica do sujeito, abandonando a concepção de um “eu” – uma palavra que sintetiza e tende a esconder aquela multiplicidade que é a luta de afetos no corpo – em prol de uma noção fisiopsicológica do corpo, o que culmina na elaboração de uma “autêntica fisiopsicologia” [*eigentliche Physio-Psychologie*]. Se os estados expressos pelo estar consciente são uma “apresentação concertante” dos afetos corporais, não se pode, pois, cindir corpo e alma. Alma, sujeito, consciência são também resquícios daquela

tendência dos organismos em substancializar e atomizar, ou seja, igualar o não-igual, sintetizando numa palavra um processo plural que é expressão do corpo.

Concebendo o corpo a partir de seu desenvolvimento fisiológico, e sendo os impulsos expressões corporais, a luta que eles travam será considerada por Nietzsche a matéria de uma autêntica psicologia. Mas, justamente por não separar as atividades afetivas próprias do corpo, como se houvesse atividades corporais e atividades espirituais, o filósofo recorre à concepção de uma fisio-psicologia. Aí nada está separado. É dessa forma que Nietzsche busca então sair da análise psicológica que ele julga superficial, porque presas aos preconceitos, em direção a uma fisio-psicologia que faça jus às suas “profundezas”. Se na concepção lógica de Kant o “eu penso” é o que assegura a possibilidade de todas as outras representações, na visão fisiológica de Nietzsche o corpo constitui-se pela luta de afetos que resultará sempre numa direção interpretativa, numa ótica de perspectiva que no fim é um recurso em favor da vida. Nietzsche refere-se à sua concepção do corpo de modo duplo: a grande razão [*grosse Vernunft*] e uma estrutura coletiva de muitas almas [*ein Gesellschaftsbau vieler Seelen*]. Ganhando uma nova significação, a palavra alma, confrontando uma concepção substancialista ou religiosa, traduz o que Nietzsche entende por impulsos e afetos³⁷. O corpo é uma estrutura coletiva de muitas almas, ou seja, de muitos afetos beligerantes. A pugna aí só pode resultar em vencedor e vencidos, onde estão dados

³⁷ Questionando por que Nietzsche permanece utilizando a palavra alma para referir-se aos seres vivos microscópicos que formam o corpo após ter criticado todas as acepções em que ela é usada – religiosa, metafísica, científica –, Scarlett Marton lembra a afirmação do próprio filósofo de que suas críticas não tinham por escopo abrir mão de uma das hipóteses mais antigas e veneráveis, para enfim esclarecer que se trata justamente de atribuir um novo sentido ao termo. Assim, ela julga que as primeiras abordagens nietzschianas sobre a questão já associavam o surgimento da crença na alma com a concepção biológica da consciência. Animal entre animais, o homem, na luta pela sobrevivência, nutre-se de órgãos para permanecer na existência. A consciência, portanto, seria resultado desse recurso; por desconhecer que a consciência está ligada à vida instintiva, a tradição concebeu-a como unidade, essência, espírito, alma. “Primeiro, de mero órgão, passou a princípio unificador do organismo: núcleo do homem; depois, tornou-se o que o faz ser o que é: sua essência; então, volatilizou-se e converteu-se em alma”. MARTON, Scarlett. “Nietzsche: consciente e inconsciente”. *Op. Cit.* p. 143.

os estados que serão interpretados e nomeados como conscientes e inconscientes; ambos impõem uma direção interpretativa para a infinidade de perspectivas. O estar consciente, no sentido clássico que a filosofia lhe atribui, aquele estado responsável pelo conhecimento, enfim, pela nossa “racionalidade”, seria uma forma que esse direcionamento assume. Isso nos leva à outra compreensão do corpo, ou seja, como grande razão.

Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão [*kleine Vernunft*], meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão (*Za/ZA*, Dos desprezadores do corpo, tradução de MS).

O corpo é assim comparado a uma estrutura coletiva, cujos componentes estariam permanentemente em luta. É característico do corpo ser um organismo em que suas partes estão guerreando; a paz nada mais é que arranjos alcançados temporariamente. De cada luta travada por essas pequenas almas surge uma interpretação, uma perspectiva. A pequena razão é um instrumento da grande razão porque, no processo geral dos estados fisio-psicológicos, significa o acordo de um combate entre afetos. Vinculando a razão como o “órgão” para o conhecimento, os filósofos renegaram a infinidade dos outros processos também resultantes da luta entre impulsos. O perspectivismo se contrapõe, dessa forma, ao dogmatismo por este representar o bastião da verdade, desse recorte de uma interpretação em detrimento de todas as outras. A filosofia dogmática, ao fazer o corte transversal e permitir que um “único” arranjo afetivo, a razão, imponha uma direção, outra coisa não faz senão castrar o intelecto, tolhendo todos os outros impulsos de modo a não permitir que o corpo, a grande razão, se expresse de modo próprio, isto é, perspectivamente.

Existe *apenas* uma visão perspectiva [*perspektivisches Sehen*], um “conhecer” perspectivo [*perspektivisches “Erkennen”*]; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa [*Sache*], *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” [*Objektivität*]. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto? (*GM/GM*, III, 12, tradução de PCS).

Interpretar o impulso ao conhecimento a partir da luta entre afetos significa demonstrar que a razão integra um “sistema” maior, cujo modo de expressão é perspectivo. A razão é, pois, apenas um modo de olhar para as coisas. Tanto mais “objetivo” será o conhecimento quanto mais olhos, ou seja, afetos, tivermos para o mundo. As antinomias da razão trazidas à luz por Kant só revelam a estreiteza lógica do autor crítico, que evitou descer às profundezas psicológicas por ficar preso à “natureza” lógica do homem. Em vez de atribuir à razão uma tendência natural para gerar conflitos a partir da postura que a filosofia assume – dogmática ou antidogmática –, deve-se reconhecer que há nesse conflito “perspectivas” de interpretação do mundo. E não se pode falar em antinomias, em conflitos de leis, justamente porque duas direções interpretativas ainda são restritas; de quanto mais afetos se lançar mão, mais objetivo será o conhecimento. Essa tentativa kantiana de a razão se autocriticar, querendo ter sob seu controle os prós e os contras, é só uma etapa preliminar para uma objetividade maior, que saiba utilizar “em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas [*Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen*] (*GM/GM*, III, 12, tradução de PCS)”. Nietzsche combate a visão que postula as supostas contradições expressas pelos juízos lógicos dogmáticos ou antidogmáticos, oferecendo uma compreensão psicológica do corpo como grande razão e palco da luta entre afetos.

Essa caracterização da psicologia na obra de Nietzsche assume um significado tão especial, ao ponto de o filósofo afirmar que ela, e não mais a metafísica, deveria

ser considerada a “rainha das ciências”. É natural que seja assim, pois se a crítica à ideia dos princípios regulativos kantianos consiste em denunciar que eles só abrangem os objetos metafísicos, a psicologia explica como é possível a infinidade de interpretações. Para tanto, é preciso que seja aberto o caminho para os seus problemas fundamentais, cujo significado é mais bem compreendido desde que se ouse descer às profundezas e trazer à luz que a relação de afetos, de “almas”, que direciona o conhecimento, é apenas ficção útil à vida. A psicologia, assim compreendida, é apresentada por Nietzsche como uma “morfologia e teoria de desenvolvimento da vontade de potência” [*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*] (*JGB/BM* § 23).

À luz da teoria da vontade de potência, a psicologia se associa de modo inseparável da cosmologia. Com a contraposição à separação entre corpo e alma, trata-se, agora, como já antecipamos, de contrapor-se à divisão entre sujeito e objeto. A teoria da vontade de potência, da qual a fisio-psicologia faz parte como morfologia, refuta tanto a cisão entre corpo e alma, como também a divisão entre sujeito e objeto. Integrando a teoria da vontade de potência, a fisio-psicologia explica por que, só havendo corpo, e sendo o mundo vontade de potência e nada além, a visão nietzchiana visa a demonstrar que o corpo é uma forma de o mundo exprimir-se. O corpo, essa grande razão, traduz na linguagem, de modo parcial e seletivo, o atuar da vontade de potência. Todo corpo, portanto, expressa uma perspectiva do e sobre o mundo. Por isso, afirma Nietzsche, é preciso tentar compreender o *mundo* mecânico a partir da mesma análise feita acerca da relação entre afetos estabelecida na *psicologia*. Se aqui não há como separar, no corpo, o que é psíquico do que é físico, lá não se deve dividir, no mundo, o que é mecânico e natural do que é humano. Mais uma vez, o que

separa o homem do mundo é a linguagem, mas na realidade o corpo é uma constituinte do mundo como expressão de sua efetividade³⁸.

O próprio corpo revela essa relação indissociável entre os fenômenos do mundo mecânico e os do mundo afetivo. Isso é o que Nietzsche vai defender no parágrafo 36 de *Para além de bem e mal*, seu principal texto, na obra publicada, dedicado à vontade de potência. A hipótese nietzschiana – e aqui devemos enfatizar o caráter hipotético da discussão – é a de que nada é “dado” [*gegeben*] como real a não ser nosso mundo de apetites e paixões [*Welt der Begierden und Leidenschaften*]. O pensamento, como forma de interpretação do mundo, só consegue traduzi-lo na linguagem após ter percorrido antes o caminho de autoavaliação dos impulsos que culmina no tornar-se consciente. Sendo assim, pergunta Nietzsche, não é permitido questionar se o chamado mundo mecânico não é da mesma natureza que nossos impulsos? Ele adverte, porém, que aí não se tem um tipo de idealismo que pudesse confundir-se com o de Berkeley ou de Schopenhauer, em que a realidade seria uma

³⁸ Segundo Pierre Klossowsky, uma das metas das investigações fisiológicas de Nietzsche é “encontrar um comportamento análogo ao mundo orgânico e inorgânico”. Nesse sentido, prossegue ele, todo problema da relação entre afeto e razão cerebral provém de que o corpo contém uma pluralidade de impulsos volúveis, que se choca com a obstinação cerebral em interpretar, pois enquanto do corpo brotam os impulsos criadores, do cérebro nascerão os espectros mortais, como a noção de um eu voluntário e um espírito “desprovido de si mesmo”. Contrário a esses espectros, no corpo residiria o Si mesmo (*Selbst*), que nele se expressaria, mas como uma extremidade do Caos que é o mundo. “O Si mesmo é apenas, no corpo, uma extremidade prolongada do Caos – os impulsos, sob uma forma orgânica e individualizada, são apenas delegados pelo Caos”. (KLOSSOWSKY, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. de Hortênsia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, p. 52/53). De acordo com a interpretação de Klossowsky, poder-se-ia considerar que, na tentativa nietzschiana de tornar o mesmo o comportamento do mundo orgânico ao do mundo inorgânico, o corpo seria considerado uma extremidade do mundo, sendo os impulsos que o constituem delegados das forças caóticas do Caos que é o mundo. Cristoph Cox, em *Naturalismo e interpretação*, questionando se a vontade de potência pode ser considerada uma teoria ontológica ou epistemológica, afirma que ela é ambas e nenhuma. Ambas, porque ela oferece argumentos sobre o ser e o conhecimento. Nenhuma, porque ela faz desmoronar as rigorosas distinções entre sujeito e objeto e conhecimento e conhecedor. Citando um argumento de Nietzsche em que o filósofo compara a atividade da vontade de potência com a do estômago, o qual se apropria do material ingerido para fins de crescimento, sem que o ingerido não se diferencie do organismo que ingere. O mesmo se passa com o que tradicionalmente se chama de epistemologia e de ontologia, pois aquilo que elas separam, ou seja, sujeito e objeto e conhecimento e conhecedor, a atividade da vontade de potência não distingue. Tal como na interpretação, não há um texto pronto a receber uma apresentação fiel dele. Só há uma multiplicidade de interpretações que determina a pluralidade de seus sentidos. E o intérprete, na sua interpretação, apropria-se do texto interpretado para fins de crescimento da mesma forma que o estômago (Cf. COX, Cristoph. *Naturalism and interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 241/42).

aparência no sentido que o é para esses dois filósofos. O real seria, antes, da mesma natureza que nossa emoção.

De que forma? Nietzsche considera que nossas emoções surgem da ramificação de relações orgânicas vitais mais elementares como nutrição, metabolismo, assimilação, secreção *etc.* As emoções, assim, já estiveram em estado natural de poderosa unidade antes dessa ramificação. A conclusão, portanto, é a de que os constituintes do mundo mecânico, ao contrário do desenvolvimento por que passou os do mundo afetivo, ainda conservam essa mesma unidade. A questão é: preservado dessa mudança, o mundo mecânico, a realidade, não poderia ser

uma forma mais primitiva do mundo das emoções [*Welt der Affekte*], em que ainda está encerrado em poderosa unidade tudo aquilo que em seguida, no processo orgânico, se ramifica e configura (e também, como é justo, se atenua e enfraquece –), como uma espécie de vida de impulsos, em que ainda todas as funções, como autorregulação, assimilação, nutrição, secreção, metabolismo, estão sinteticamente ligadas umas às outras –, [entendê-lo, enfim] como uma *pré-forma* de vida [*Vorform des Lebens*]? (*JGB/BM* § 36, tradução de RRTF).

Assim, se o pensamento é da mesma natureza que os afetos, e estes se ramificaram de pré-formas de vidas que ainda estão dadas no mundo mecânico, tanto o pensamento – que os dogmáticos identificam como atividade de um “eu”, de um “sujeito”, de uma “consciência” – como o mundo – os objetos – são apenas a expressão de uma mesma atividade, a da vontade de potência. Frutos dessa atividade, o pensamento, a consciência e a linguagem surgiram das transformações que o homem sofreu como organismo natural, cujo processo Nietzsche apresenta a partir de sua teoria do desenvolvimento da vontade de potência: “a vontade de potência, não um ser, não um vir a ser, mas um *pathos*, é o fato mais elementar, do qual seguirá um vir a ser, um agir sobre...” (*Fragmento póstumo* 14 [79] da primavera de 1888).

A vontade de potência é, pois, o *pathos* – o mais elementar da vida – do qual provém todo vir a ser, tanto do mundo mecânico como do mundo interior do homem. Eis por que Nietzsche concebe que o mundo de que fala o mecanicismo ser de uma realidade igual à de nossos impulsos. Se os impulsos se configuram a partir da ramificação de relações orgânicas mais elementares como nutrição, metabolismo, secreção, é de uma visão fisiológica de relação entre as funções vitais que Nietzsche parte na apresentação do aparecimento, desenvolvimento e refinamento da vida afetiva. A morfologia dos estados psicológicos dos afetos mostra o caminho para chegar-se ao “dado” primeiro, mais elementar, dos processos “mecânicos”, de onde se teriam desenvolvido os estados da “alma”. Por essa igualação das causas que regulam tanto a vida mecânica quanto a afetiva, é legítimo pensar numa única forma de atuar que rege o mundo físico e o psíquico. Se o mundo é um vir a ser, a vontade de potência é a causa eficiente desse processo contínuo de mudança e ramificação. Vontade, diz Nietzsche, só pode atuar sobre vontade, e não sobre nervos, por exemplo. Isso explicaria a evolução das pré-formas de vida para as mais complexas, à medida que uma causa única, a vontade de potência como força plasmadora que quer expandir-se, explicaria a mudança. Assim, quando Nietzsche sustenta que a lógica, tal como a conhecemos, e o estar-consciente, são formas de atuar de um fenomenalismo que traz ainda a marca da atuação de organismos primitivos, ele está pressupondo o desenvolvimento do homem como uma forma de atuar e imposição diretiva da vontade de potência. Nesse aspecto, não só o mundo seria identificado com a vontade de potência, mas a própria vida. É o que podemos ler em *Assim falava Zaratustra* (Cf. Da superação de si), assim como na *Genealogia da moral*, em que a vida é definida pelas “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas direções, de novas interpretações e formas (*GM/GM*, II, 12, tradução de RRTF)”.

As teses sobre a vontade de potência, sobretudo como são apresentadas no parágrafo 36 de *Para além de bem e mal*, suscitam grande discussão porque elas parecem conduzir o pensamento de Nietzsche àquilo a que ele se opõe, se não o conduz a uma forma de dogmatismo que o filósofo tanto combate. No texto, a argumentação se inicia com hipóteses, e Nietzsche nelas invoca positivamente uma tradição moderna de filósofos que precisamente quer refutar. Como dimensionar esse paradoxo? Ao equiparar o mundo mecânico ao dos afetos a partir da hipótese que são uma ramificação e desenvolvimento da vontade de potência, Nietzsche afirma que essa é uma exigência teórica do método, que postula a não multiplicação de causas na tentativa de compreensão do mundo.

Não admitir várias espécies de causalidade, enquanto o ensaio de bastar-se com uma única não tiver sido levado até seu limite extremo (– até a insensatez, com perdão da palavra): esta é uma moral do método, a que hoje não é possível esquivar-se; segue-se “por definição”, como diria um matemático. A pergunta é, por último, se reconhecemos efetivamente a vontade como *eficiente* [*wirkend*], se acreditamos na causalidade da vontade: se o fazemos – e no fundo a crença [*Glaube*] *nisso* é justamente nossa crença na própria causalidade [*Causalität*] –, *temos* de fazer o ensaio e pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como única. (*JGB/BM* § 36, tradução de RRTF).

É importante enfatizar que a compreensão da vontade de potência como uma causalidade – a única, inclusive – é circunscrita ao terreno da crença. Em sua obra, Nietzsche sempre apresenta a vontade de potência em termos de uma efetividade, um atuar de forças e relações. Ademais, a própria causalidade, como já vimos, é considerada uma ficção e interpretação. Para Nietzsche, o modo como está sendo apresentada a teoria neste momento corrobora a estratégia do parágrafo, por isso ele defende que seus argumentos estão de acordo com a moral do método. Em verdade, ele alude ao princípio de economia da navalha de Ockam, tal como fica claro

momentos antes, no parágrafo 13 de *Para além de bem e mal*. Ali, trata-se, como se pode ler, de uma economia de princípios [*Principien-Sparsamkeit*]. A referência nietzschiana, nesse caso, é a Espinosa, que, atendo-se à mesma exigência, postulou a autoconservação como princípio único dos seres orgânicos. Encontrar uma única causa seria, portanto, uma necessidade metodológica. Assim, à medida que o método reclama a unicidade causal para compreender o processo, a vontade de potência, como causa única e eficiente, atende a essa exigência³⁹.

Mas por que Nietzsche escolhe esse procedimento argumentativo, seguindo a exigência da navalha de Ockham que reclama a economia de princípios? Ora, o filósofo apresenta sua hipótese na tentativa de explicar, por meio de uma única causa, tanto o mundo como a alma. Nesse caso, a psicologia e a cosmologia podem ser compreendidas a partir da morfologia da vontade de potência. Com isso, Nietzsche pode rebater a concepção do eu penso como a verdade mais evidente, tal como em Descartes, mas também de unidade da consciência, tal como em Kant. Deste último, seria refutada ainda a concepção de um sujeito transcendental com suas implicações lógicas, tais como a divisão entre sensibilidade, entendimento e razão, bem como de uma distinção entre lógica da verdade e da aparência. Em lugar de um conhecimento verdadeiro por categorias, e aparente por ideias da razão, temos, no fenomenalismo da consciência de Nietzsche, uma diversidade de perspectivas e interpretações afetivas, de acordo com a teoria da vontade de potência como causa eficiente de forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas direções, de novas interpretações e formas. A vontade de potência expressar-se-ia na busca pelo

³⁹ Parece-nos que Nietzsche funde argumentos metodológicos de duas tradições, estrategicamente da empirista ou nominalista, da qual Ockham é o representante, e racionalista, de que faria parte Descartes. Com efeito, após referir-se à economia de princípios como exigência do método, logo a seguir o filósofo alemão refere-se à causalidade eficiente como única a ser considerada como requisito do método. Ora, ele pode estar aludindo aos argumentos cartesianos da terceira meditação, em que Descartes só considera a causa eficiente na prova da existência de Deus. Ademais, o filósofo francês contrapõe-se à visão aristotélica das quatro causas em benefício de apenas uma. Assim, ao falar da exigência do método, Nietzsche pode estar invocando também o método cartesiano.

conhecimento como vontade de verdade, na moral como vontade de moral e na arte como vontade de ilusão.

Nossos valores são *introduzidos* nas coisas com a *interpretação*. Há então um sentido no em-si? O sentido não é por necessidade precisamente sentido relacional e perspectiva? Todo sentido é vontade de potência (todos os sentidos relacionais podem reduzir-se a ela) (*Fragmento póstumo 2[77]* do outono de 1885-outono de 1886).

Se todos os sentidos com os quais interpretamos o mundo podem reduzir-se à vontade de potência, é possível compreender por que Nietzsche invoca um princípio metodológico para conduzir seus argumentos, e que esse recurso seja precisamente a navalha de Ockham ou a lei da economia. Ora, se com a dissolução da divisão kantiana entre princípios constitutivos e regulativos, Nietzsche aproveita as teses da Dialética por uma expansão que leve às últimas consequências a noção de que o conhecimento humano só produz erros interpretativos, o resultado a que chega Kant ao revelar o mecanismo próprio da razão aqui permanece. Em outras palavras, se a razão, por meio de uma dialética que lhe é natural, transpõe a experiência por meio de ideias que pensam o incondicionado, esse mesmo pressuposto está na base da argumentação nietzschiana. Após trazer à luz que os raciocínios em que se amparam as teses da psicologia, da cosmologia e da teologia racionais são apenas ilusões, aparências que não podem estar de acordo com a verdade, Kant afirma:

todos os raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as ideias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de as últimas levarem à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objeto, enquanto as primeiras produzem uma simples aparência, embora inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais penetrante (*KrV B 671*).

Descoberta a diferença entre a razão e o entendimento, é preciso designar o fim legítimo que cada qual pode reservar aos seus conceitos. Os vícios que se observam na utilização dos conceitos para além da experiência, diz Kant, não residem nas próprias faculdades, mas nos juízos. Isso significa dizer que similarmente ao entendimento, que reúne o diverso das intuições sensíveis sob conceitos, a razão reúne o diverso desses conceitos sob ideias. Não são as ideias propriamente pensadas pela razão, a fim de reunir os conceitos, que são transcendentais, e sim o uso que delas se faz, o que só acontece de fato nos juízos. Porque não se reporta diretamente aos objetos da experiência, pois essa capacidade só o entendimento possui, os princípios da razão não terão nunca um uso constitutivo, mas sempre regulativo. Esse uso consiste em dirigir o entendimento a certo fim, que, mesmo se assentando em ideias que não se referem à experiência, confere às categorias maior unidade e extensão.

Prolongar, portanto, o alcance do entendimento é o mérito dos princípios regulativos a partir das ideias transcendentais da razão. Embora sejam ilusões, que podem inclusive ser desmascaradas, acabam sendo inevitáveis na medida em que é natural à razão querer transpor os limites estabelecidos pelo que pode ser dado na experiência sensível. Ultrapassar as fronteiras impostas pela experiência e impelir o entendimento para a maior amplitude possível é o papel das ideias transcendentais. Essa operação é denominada por Kant de sistemática do conhecimento (*KrV* B 673), a qual consiste em buscar para toda a série de condições empíricas dadas na experiência uma unidade *a priori* por meio de uma ideia. Essa unidade, obviamente, não é o conceito de um objeto, uma vez que a razão nunca se reporta a coisas, senão caímos de volta na anfibolia, porém uma unidade dos conceitos que sirva de regra para o entendimento.

A unidade sistemática é a forma com que a razão pensa suas ideias a fim de aproximar os conhecimentos particulares da universalidade. Essa unidade, em todo caso, só pode ser projetada: ocorre mediante princípios regulativos e não a partir dos constitutivos. Preso aos objetos dados na experiência, o entendimento tem aí o seu limite. As ideias vêm em seu auxílio porque o entendimento não consegue atingir essas regras universais, estando, com isso, impossibilitado de pensar princípios sobre os quais a unidade é possível. Restaria saber, segundo Kant, se essa unidade sistemática que a razão busca é só um princípio transcendental ou se ela tem uma validade objetiva. A pergunta a ser feita é: a necessidade de encontrar uma unidade que esteja para além da experiência e que agrupe a diversidade dos fenômenos é tão só um princípio racional, uma inclinação ou a natureza também confirma esse princípio? O que está em jogo, aqui, é saber se o princípio de economia tem validade meramente lógica ou se há equivalência dela na natureza.

Ainda que a natureza não revele uma concordância de todas as suas forças tal como postula a economia dos princípios, dever-se-á admitir um uso para além do hipotético na busca sistemática da razão. Isso porque desprezar tal consideração – de que a unidade existe de fato na natureza – é proceder contrariamente às exigências racionais. Assim, julgar que no mundo só há heterogeneidade, é questionar a capacidade da razão em pensar universalmente *a priori*. Se todas as forças da natureza fossem heterogêneas, seríamos levados a concluir que a razão partiria dessa multiplicidade empírica para depois dar-lhe uma unidade, o que retiraria dela, pois, sua validade necessária e *a priori*. A unidade sistemática do conhecimento ou lei de economia, embora seja um princípio transcendental, deve ser suposta como tendo validade objetiva. Kant dá o exemplo dos sais, que foram reduzidos pelos químicos a duas espécies principais, ácidos e alcalinos, mas que haveria ainda uma possibilidade

de haver só uma substância primária, sendo as duas formas variações dela. Nesse caso, um conceito tirado da experiência, o sal, que agrega uma heterogeneidade, tem uma unidade sistemática em dois conceitos que podem vir a tornar-se apenas um. Segundo Kant, isso demonstra que a economia de princípios, a unidade sistemática, além de provir de uma ideia transcendental, tem validade objetiva.

Kant afirma que a procura da unidade para toda a multiplicidade dada na experiência é a busca constante da filosofia. Ao fazer esse comentário, Kant invoca a navalha de Ockham em sua formulação mais comum: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* (KrV B 680). No apêndice à Dialética transcendental, o filósofo analisa uma longa questão da história da lógica, demonstrando que um procedimento comum da razão, que em uma de suas formulações mais bem conhecidas, o princípio da economia ou navalha de Ockham, é o que conduz à aparência transcendental, à dialética natural da razão. Assim, as leis do pensamento requerem, por um lado, que a diversidade dos objetos ganhe unidade por meio dos conceitos; mas, por outro lado, conduzem a razão a ultrapassar os limites da objetividade, na medida em que é esse mesmo procedimento que vai além da verdade lógica para considerar a existência de objetos gerais, caso próprio da metafísica. Mas, além de apresentar a exigência da razão em sistematizar o conhecimento em sua versão transcendental e de acordo com o princípio de economia, Kant também localiza essa mesma necessidade na lógica geral, que, sob cuja divisão gênero/espécie, postula, simultaneamente, a identidade e a multiplicidade.

Ora, já desde a época de *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche criticara a concepção lógica do gênero, espécie e indivíduo, remetendo-a para um procedimento utilitário do intelecto para fins de conservação. Acreditar que haja duas folhas iguais não passa de formas fisiológicas expressas na linguagem, depois retomadas pela

lógica, para finalidades úteis à manutenção da vida. Esse foi o ponto de partida de sua crítica à verdade por meio da linguagem. Num fragmento posterior não publicado, o núcleo dessa crítica persiste.

Sobre a “aparência lógica” [Zur “*logischen Scheinbarkeit*”]. Os conceitos “indivíduo” [*Individuum*] e “espécie” [*Gattung*] são igualmente falsos e apenas aparentes. A “espécie” só expressa o fato de que uma variedade de seres similares aparece simultaneamente e que o *andamento* do crescer e transformar-se demorou por um longo tempo: de tal maneira que as pequenas continuações e os pequenos acréscimos que efetivamente acontecem não são muito levados em consideração (– uma fase de desenvolvimento em que o desenvolver-se não se torna visível, de modo tal que *parece* que se alcança um equilíbrio, e se possibilita a falsa representação de que aqui se *alcançou uma meta* – e de que há uma meta em desenvolvimento...). Essa *coação* de formar conceitos, espécies, formas, fins, leis, [*Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze*]- “um mundo de casos idênticos” – não deve ser compreendido como se, com isso, estivéssemos em condição de fixar um *mundo verdadeiro*; mas sim como coerção de prepararmos um mundo em que nossa existência seja possível – com isso criamos um mundo que é para nós calculável, simplificado, compreensível *etc.* (*Fragmento póstumo 9* [144] do outono de 1887).

Os princípios fundamentais da lógica serão constantemente refutados por Nietzsche. O filósofo sustenta que ela não preserva a identidade do pensamento, mas apenas revela a incapacidade do pensamento traduzir o vir a ser, além de não expressar nenhuma verdade sobre o mundo. Portanto, se a crítica devastadora à lógica é uma das características mais marcantes da filosofia de Nietzsche por que a teoria da vontade de potência é apresentada como uma exigência axiomática e, sobretudo, de acordo com o princípio lógico da navalha de Ockham? Porque a própria teoria deve ser compreendida como uma ficção regulativa. Na exposição que Kant faz sobre as formas dos princípios regulativos, é da navalha de Ockham que Nietzsche se vale a fim de pôr hipoteticamente a vontade de potência como uma causa única para a pluralidade de forças atuantes e efetivas do mundo. Aquele procedimento lógico que Kant diz ser natural à razão, que procura por um princípio único.

Em nosso entender, seguindo o caminho aberto por Kant com os princípios regulativos, Nietzsche pretende ampliar a concepção kantiana da aparência dialética da razão como uma aparência lógica, sustentando que não apenas a metafísica opera com erros, mas que toda forma de conhecimento já é um erro, uma ilusão, uma interpretação. Ora, a aparência dialética é um erro porque a razão, pelo mesmo procedimento lógico do entendimento, confere unidade sistemática aos objetos da experiência, daí chegando aos conceitos de Deus, alma e mundo. Justamente por serem erros, essas unidades só produzem princípios regulativos. A filosofia de Nietzsche, rechaçando a verdade em favor do interpretacionismo, invoca estrategicamente essa forma argumentativa da linguagem dogmática sem nenhum prejuízo para seu perspectivismo. Ora, precede esses argumentos a tese de que o pensamento expresso numa teoria resulta da luta entre afetos e se expressa na linguagem como ficções regulativas.

Recapitulamos, assim, os dois pressupostos de que o perspectivismo é devedor. O primeiro, o nexos que Kant estabeleceu entre erros e aparência e o caráter regulativo do conhecimento. Se em Kant esse modo de pensar é reservado à metafísica, uma vez que ela não é capaz de produzir juízos verdadeiros, em Nietzsche, por já não haver nenhum tipo de verdade, o homem só pode traduzir o mundo na linguagem por meio de ficções regulativas. O segundo, porque, para Kant, os erros ascendem numa série em busca da unidade sistemática, não se tem apenas princípios regulativos que se caracterizam como erros, mas um terceiro elemento vem aí somar-se: a unidade. Deus, alma e mundo são essas unidades supremas pensadas nas ideias da razão.

Nietzsche, portanto, mantém associados ficções regulativas, erros e unidade. Ora, não se deve confundir aqui unidade com a unidade da consciência ou dos

conceitos, por exemplo. Essa unidade é um procedimento argumentativo de Nietzsche que corrobora a navalha de Ockham. Nesse sentido, a unidade da vontade de potência é apresentada de acordo com a não multiplicação de causas e todas as ficções que o homem cria sobre o mundo por meio de interpretações são erros que têm um caráter regulativo. Em Kant, na *Dialética transcendental*, unidade e aparência regulativa mantêm um nexo intrínseco; em Nietzsche, esse nexo será entre unidade e ficção regulativa, formuladas a partir da vontade de potência como hipótese. Por isso é possível termos uma outra compreensão da afirmação nietzschiana de que o mundo é vontade de potência, precisamente se associarmos essa declaração com a concepção de erros e de ficções regulativas. Aos nossos olhos, tal afirmação seria mais uma *ótica-de-perspectivas*, uma teoria que afirma ser toda teoria uma interpretação do mundo, ela mesma se reconhecendo como interpretação e ficção.

Capítulo III

Perspectivismo e vontade de potência: para além da verdade e do relativismo

Se as primeiras obras de Nietzsche não conseguem levar a bom termo a meta que elas mesmas esboçam, isto é, um combate radical à verdade, o perspectivismo, eliminando os obstáculos iniciais e transpondo a fronteira da verdade, acaba enredando-se, porém, em outros problemas, como o da autorreferência e o do relativismo. A autorreferência surge da visão interpretacionista do perspectivismo. Quando Nietzsche sustenta que não podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas, tampouco fundamentar processos internos – sujeito, eu, consciência – que assegurem a verdade, afirmando que em vez de fatos só há interpretações ou perspectivas, esse pressuposto volta-se contra si mesmo, pois tal afirmação já é também interpretação e perspectiva. Quanto ao relativismo, abolida a verdade, não haveria critérios para decidir entre as interpretações. Nietzsche confrontou os dois problemas, embora só à autorreferência ele tenha se referido explicitamente; o relativismo, como veremos, ele abordou por meio da questão da hierarquia [*Rangordnung*].

O já mencionado parágrafo 22 de *Para além de bem e mal* apresenta a mesma tese do fragmento 7 [60] do final de 1886-primavera de 1887, ou seja, de que não há fatos, mas apenas interpretações. Nesse caso, para refutar que a física, em relação à natureza, não descobre leis, mas antes oferece interpretações para um conjunto de fenômenos. Opondo-se ao programa que diz “viva a lei natural”, Nietzsche sustenta que poderia haver uma interpretação diferente – a da vontade de potência – para o mesmo conjunto de fenômenos; diante da possível objeção de que isso já é interpretação, Nietzsche responde: “tanto melhor”.

Poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse, na mesma natureza e tendo em vista os mesmos fenômenos, decifrar precisamente a imposição tiranicamente irreverente e inexorável de reivindicações de potência – um intérprete que vos colocasse diante dos olhos a falta de exceção e incondicionalidade que há em toda “vontade de potência”, em tal medida que quase toda palavra, e mesmo a palavra “tirania”, se mostrasse, no fim das contas, inutilizável, ou já como metáfora enfraquecedora e atenuante – por demasiado humana; e que, contudo, terminasse por afirmar desse mundo o mesmo que vós afirmais, ou seja, que tem um decurso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele reinam leis, mas porque absolutamente *faltam* as leis, e cada potência, a cada instante, tira sua última consequência. Posto que também isso seja somente interpretação – e sereis bastante zeloso para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor [*um so besser*]! – (JGB/BM § 22, trad. de RRTF).

Esse texto contém argumentos importantes para o esclarecimento da relação entre o perspectivismo, aqui em sua face interpretacionista, e a vontade de potência. Num primeiro nível de compreensão, Nietzsche está pondo em luta teorias, atribuindo a cada uma delas valor interpretativo. Para o mesmo grupo de fenômenos naturais, pode haver uma teoria A que o interpreta como se nele vigorassem leis – incluindo nessa interpretação a crença de que se está descrevendo fatos – e uma outra teoria B que reconhece nele a ausência completa de leis. Essa mesma teoria já não reivindica o estatuto de descrição de fatos, mas acredita em interpretações, tanto para si quanto para sua oponente.

Nesse sentido, diante da afirmação de B de que sua teoria é uma interpretação, A poderia objetar que a outra teoria também é interpretação. Nesse caso, o “tanto melhor” com que Nietzsche encerra sua argumentação se aplicaria à teoria da vontade de potência. Isso nos faz pensar que, num primeiro momento, o filósofo está atribuindo valor interpretativo à teoria da vontade de potência. “Tanto melhor”, portanto, que ela seja uma interpretação. Mas o que compõe, afinal, tal teoria? Ora, uma tese central dela é a de que a falsidade de um juízo não é um argumento contra

tal juízo, pois importa o quanto ele favorece a vida. A má-filologia praticada pelos físicos, que interpretam um texto quando pensam estar encontrando seu sentido, também não deve atrair para si nenhuma refutação, pois do mesmo modo a crença em leis é um recurso a serviço da vida.

A falsidade da crença mecanicista que acredita conhecer fatos quando interpreta fenômenos não deve ser uma objeção, pois importa o quanto essa crença mecanicista promove um certo tipo de vida. Portanto, o que sustenta, em última instância, que não há fatos, mas apenas interpretações, é a vontade de potência. Quando o adversário refuta que essa teoria é apenas uma interpretação, ele está do mesmo modo refutando que a afirmação de que não há fatos, mas apenas interpretação, é ela própria uma interpretação. O argumento da autorreferência torna-se aí evidente. Nos dois possíveis sentidos de compreender o parágrafo, podemos supor que a refutação do adversário de que os argumentos de Nietzsche têm valor interpretativo devem ser aplicados à teoria da vontade de potência e à afirmação de que não há fatos, só interpretações.

No momento, interessa-nos analisar o problema da autorreferência. Por que, como afirma Nietzsche, “tanto melhor” ser acusado de cair na autorreferência? Dois textos nos dão pistas importantes para compreender essa resposta excessivamente lacônica. Num texto não publicado (o fragmento do outono de 1887, o 9 [8]), traçando planos para uma obra, Nietzsche escreve: “em lugar de ‘teoria do conhecimento’, uma doutrina perspectivista dos afetos”. Em *Para além de bem mal*, discutindo a relação entre ciência e filosofia, da forma como se estabeleceu na modernidade, conclui: “A filosofia reduzida a teoria do ‘conhecimento’, na realidade apenas um epouismo [*Epochistik*] e doutrina da abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar – é uma filosofia nas últimas, um final, uma

agonia, algo que faz pena. Como poderia uma tal filosofia – dominar? (*JGB/BM* § 204, tradução de PCS). Tratando os dois textos do problema da teoria do conhecimento, Nietzsche pretende trazer à luz o que está por trás dessa ascensão da teoria do conhecimento ao primeiro plano das preocupações filosóficas, para então colocar em seu lugar uma doutrina perspectivista dos afetos.

Nietzsche diz que, durante longo tempo, a ciência foi serva da teologia; essa servidão, porém, teria chegado ao seu fim na modernidade, gerando um outro tipo de equação, ou seja, de serva da religião, a ciência passaria a senhora da filosofia. Isso explica por que a teoria do conhecimento passou a ser a “disciplina” principal dos filósofos na modernidade. Uma filosofia, portanto, que aceita a servidão é, aos seus olhos, digna de pena, uma vez que se encontraria nas últimas. Em conexão com essa denúncia está a proposta de Nietzsche de transpor o limiar, livrar-se do grilhão que aprisionou a filosofia, colocando no lugar da teoria do conhecimento uma doutrina perspectivista dos afetos. Na apresentação do perspectivismo como um fenomenalismo da consciência, essa ideia se desenvolve em toda sua amplitude, pois o interpretacionismo nela expresso refuta a vontade de verdade; daí o rechaço à teoria do conhecimento em favor de uma doutrina perspectivista dos afetos.

Em lugar de um domínio exercido pela teoria do conhecimento, o perspectivismo vem ampliar o horizonte das possibilidades da filosofia, na medida em que a infinidade de interpretação destitui o lugar antes reservado à verdade. Fica evidente o porquê de Nietzsche, ao ser acusado de praticar também uma arte de interpretação, replicar: “tanto melhor”. No limite, essa refutação só faz sentido da perspectiva de quem expressa a vontade de verdade, da teoria do conhecimento, da lógica. A autorreferência só é um problema para os dogmáticos. Nietzsche certamente não julga que ela possa ser uma refutação ao seu perspectivismo; na realidade, tal

acusação é “tanto melhor” porque já demonstra seu distanciamento em relação àquelas filosofias que ele julga estar na última; já testemunha seu antidogmatismo; já revela, finalmente, o alcance da meta de retirar da teoria do conhecimento a prerrogativa de ser o critério para a filosofia. Nesse sentido, poderíamos mesmo considerar a autorreferência não uma refutação ao perspectivismo nietzschiano, mas a prova mesma de seu êxito.

Ver na autorreferência um problema a ser resolvido é uma questão eminentemente lógica. Como exigir essa mesma resolução de Nietzsche, cujo pensamento, por meio do perspectivismo e da crítica à verdade, está marcado pela denúncia da estreiteza logicista? A autorreferência demonstra a coerência da filosofia nietzschiana porque ela comporia sua estratégia em demonstrar a falibilidade da lógica⁴⁰. Se Kant, por exemplo, denuncia a fragilidade da lógica geral [*allgemeine Logik*] porque ela tem como princípio supremo o de não-contradição, e a garantia de o pensamento não contradizer-se não assegura um conhecimento verdadeiro, Nietzsche vai mais longe em sua crítica, pois não atribui a esse princípio nem mesmo a validade que Kant ainda enxerga nele, além de denunciar a própria lógica transcendental kantiana. A ideia fundamental do princípio de não-contradição não demonstra que não se pode afirmar, de uma coisa, algo e o seu contrário, mas revela uma limitação da experiência subjetiva, ou seja, a incapacidade do pensamento mesmo em contrariar tal princípio.

⁴⁰ Ao tratar do tema da autorreferência, Nehamas afirma que ele pode ser comparado, logicamente, ao paradoxo do mentiroso. Embora o próprio Nehamas insista em que muitos problemas do perspectivismo advêm da tentativa de fazer dele aquilo que não é, ou seja, uma teoria do conhecimento no sentido tradicional, ele mesmo age dessa forma, na medida em que oferece uma solução para a autorreferência (Cf. NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, life as literature*. p. 66). Se se puder considerar de fato que a autorreferência do perspectivismo é similar à do paradoxo do mentiroso, então não há por que buscar uma solução. O que poderia ser mais afim à filosofia de Nietzsche do que desafiar a lógica, tal como acontece com a autorreferência do perspectivismo, da mesma forma que o paradoxo do mentiroso desafia a lógica matemática?

Não podemos afirmar e negar uma e a mesma coisa: esse é um princípio [*Satz*] empírico subjetivo, nele não se expressa uma “necessidade” [*Nothwendigkeit*], *mas apenas uma incapacidade*. (...) A proibição conceitual da contradição parte da crença de que *podemos* construir conceitos, de que um conceito não só designa o verdadeiro de uma coisa como o *apreende*...Na verdade, a lógica (como a geometria e a aritmética) só é válida para *verdades fictícias* [*fingirten Wahrheiten*] que criamos. A lógica é a tentativa *de conceber, ou mais exatamente, de tornar formulável, calculável o mundo efetivo* [*wirkliche Welt*] *de acordo com um esquema-de-ser* [*Seins-Schema*] *posto por nós* (Fragmento póstumo 9[97] do outono de 1887).

Tratamento semelhante ao que dispensa à lógica assentada no princípio de não-contradição Nietzsche vai dar à lógica transcendental kantiana. Ao considerar que a unidade da consciência assegura a unidade dos conceitos e estes são predicados de juízos possíveis (Cf. *KrV* B 94), Kant mesmo estaria fazendo a lógica transcendental também se estribar em ficções. Se a *Crítica da razão pura* assevera que os juízos “são funções da unidade entre as nossas representações” (*KrV* B 94), Nietzsche refuta a fundamentação dessa unidade. Assim, tanto quanto a validade do princípio de não-contradição em relação à lógica geral, ele questiona todo o aparato conceitual que Kant desenvolve para demonstrar como é possível a unidade, fundamento basilar da lógica transcendental.

Se nosso “eu” é para nós o único *ser* de acordo com o qual fazemos e compreendemos todo *ser*: então resulta muito bem justificada a dúvida de se não há aqui uma *ilusão* perspectivista [*perspektivische Illusion*] – a unidade aparente na qual tudo se une como em uma linha do horizonte. Seguindo o fio condutor do corpo se mostra uma enorme *multiplicidade*. (...) Supondo que tudo é vir a ser, o *conhecimento só é possível sobre a base na crença do ser* (Fragmento póstumo 2 [91] do outono de 1885-outono de 1886).

Segundo julga Nietzsche, toda a unidade que se efetua nos juízos não passa de uma ilusão perspectivista, como na linha do horizonte na qual tudo se une e se liga. Importante notar que Nietzsche se vale de uma metáfora visual para afirmar o caráter

fictício da unidade dos juízos lógicos, pois Kant valera-se também de uma metáfora ótica – a do mar que ao longe parece estar num nível acima – quando quis defender a ilusão aparente em que está encerrada a metafísica. Para Nietzsche, portanto, igualmente à ilusão ótica e perspectiva, só de longe existe a unidade; a distância reúne toda a multiplicidade numa aparente unidade. A causalidade, conceito fundamental das investigações especulativas de Kant, testemunha apenas “a nossa *incapacidade* para poder *interpretar* [*interpretieren*] um acontecer de outra maneira que não seja a partir de *intenções*” (*Fragmento póstumo* 2[83] do outono de 1885-outono de 1886). Em nosso entender, não se deve invocar a autorreferência para refutar o perspectivismo como se se tratasse de uma inconsistência lógica, pois a obra de Nietzsche constitui-se justamente como um *tour de force* contra a lógica. Nesse sentido, a autorreferência é, no limite, um falso problema, pois não se pode dissociar o perspectivismo de toda a crítica que Nietzsche faz à lógica⁴¹.

Contudo, se a autorreferência pode ser considerada um falso problema colocado ao perspectivismo, dificuldades maiores Nietzsche enfrenta quando se trata da questão do relativismo. Ora, após uma crítica devastadora à verdade, à lógica, de que forma Nietzsche pode bem apresentar seu projeto de substituir a teoria do

⁴¹ Como argumenta Scarlett Marton, analisando o perspectivismo e o experimentalismo, a crítica de Nietzsche à causalidade deve muito a Hume, e isso o próprio filósofo alemão teria reconhecido textualmente (*Fragmento póstumo* 2 [83] do outono de 1885-outono de 1886). Todavia, diferente de Hume, que critica a metafísica, mas reconhece as relações universais e necessárias que a matemática estabelece, Nietzsche entende esta última, juntamente com a lógica, como meras linguagens, além do caráter convencional de sua instituição. Indo mais longe que Hume em sua crítica, Nietzsche teria precisamente denunciado não só os preconceitos dos racionalistas, mas dos próprios empiristas. Scarlett Marton conclui: “A vida humana, no entender do filósofo [Nietzsche], é o contexto em que surgem todas as formas de conhecimento de que o homem pode dispor. As operações intelectuais, que ele realiza, resultam do desenvolvimento de suas aptidões e refletem necessariamente tanto aspectos da constituição biológica quanto circunstâncias da existência social. Nessa medida, conceber a mente como depositária de ideias inatas implica presumir que o homem é dotado de capacidades que não procedem de sua constituição biológica; entendê-la como *tabula rasa*, em que são inscritos os caracteres da experiência, importa supor que ele adquire ideias independentemente de sua atividade avaliadora. Portanto, se o racionalismo peca por ignorar a fisiologia, o empirismo erra por desprezar a história”. (MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos. Op. Cit.*, p. 192/193).

conhecimento por uma doutrina perspectivista dos afetos? Sem considerar a possibilidade da verdade, como Nietzsche pode caucionar seus argumentos? Como ele pode, por fim, propor uma transvaloração de todos os valores, por exemplo, sem arrogar para si a verdade de seu discurso? A resposta a essas questões passa pelo entendimento da associação entre o perspectivismo e a vontade de potência. Após a crítica à verdade efetuada pelo primeiro, a segunda vem estabelecer um critério de avaliação que permita uma disposição hierárquica das interpretações.

Não obstante o relativismo ser um problema extemporâneo a Nietzsche, podemos considerar que ele foi enfrentado pelo filósofo, sobretudo porque, em muitos momentos, ele posiciona-se contra sua ideia fundamental: a de que todos os pontos de vista se equivalem. Contrapondo-se a tal ideia, Nietzsche afirma que há uma hierarquia que se desenvolve a partir do *pathos* de distância, aquilo que estabelece uma escala de diferenciação de valores, homens, sociedades e na própria alma esse *pathos* faz com que o homem possa superar-se a si mesmo pela busca de estados mais elevados (Cf. *JGB/BM* § 257). Com a questão da hierarquia, Nietzsche revela, portanto, essa outra dimensão do perspectivismo, pois se em sua contraposição à verdade reside, por assim dizer, seu lado crítico-destrutivo, agora se trata do lado construtivo. Embora a teoria perspectivista combata a noção de verdade, de conhecimento em si, de explicação do mundo, à medida que seriam apenas interpretações avaliativas, ainda assim é possível avaliar as avaliações e hierarquizar as ótica-de-perspectivas. E as condições para a hierarquização são fornecidas pela vontade de potência. Sem ela, o perspectivismo nietzschiano não poderia postular um critério de avaliação e de hierarquia.

A vontade de potência afasta o relativismo porque, como afirma Nietzsche, na direção interpretativa imposta pelo conflito dos impulsos não se pode esperar, por

exemplo, que a força [*Stärke*] não atue como força ou que a fraqueza [*Schwäche*] atue como força (Cf. *GM/GM*, I, 13). Assim, o relativismo não se impõe justamente porque ao igualar todas as interpretações, desconsidera-se o que defende a teoria da vontade de potência: que uma interpretação atende a um tipo de vida, mas pode não servir a outro. Desconsiderar isso na tentativa de equiparar e igualar as vontades é querer inventar, segundo Nietzsche, uma vida que se abstivesse de toda função orgânica, pois seria tentar impor para a especificidade da vontade de potência uma forma contrária à sua apropriação. Um desejo de dogmático, enfim.

A teoria da vontade de potência sustenta uma concepção de forças em que cada organismo tende a expandir-se. Cada *quantum* de força impõe uma atividade, uma ação, da qual não se poderia separar o que é força da expressão da força, ou seja, não há uma ação e o agente. É como querer separar, diz Nietzsche, o relâmpago do clarão, como se um fosse causa do outro (Cf. *GM/GM*, I, 13). Uma perspectiva sempre expressa a ação das forças atuantes da vontade de potência⁴².

O perspectivismo é uma complexa forma da especificidade [*Der Perspektivismus ist nur eine komplexe Form der Spezifität*]. Minha concepção é que todo corpo específico torna-se senhor do espaço e nele estende sua força (sua vontade de potência). (*Fragmento póstumo* 14 [186] da primavera de 1888).

Como se pode subsistir o mundo, se lhe faz abstração dos elementos perspectivistas. Isso seria fazer abstração de toda relatividade. Cada centro de força tem pelo resto sua própria perspectiva, isto é, sua apreciação muito determinada, sua maneira de agir, sua maneira de resistir. (*Fragmento póstumo* 14 [184] da primavera de 1888).

⁴² Comentando a relação entre perspectivismo e interpretação, Alan D. Schrift tem uma leitura interessante. A seu ver, embora muitos intérpretes considerem os dois termos como sendo sinônimos, e o próprio Nietzsche não raro os expõe dessa forma, haveria uma diferença. A interpretação seria o ato de organizar uma coleção de diversas perspectivas que, por sua vez, são determinadas fisiologicamente e fora de controle. Enquanto as perspectivas seriam direções impostas pela vontade de potência, a interpretação seria uma forma imposta a esse conjunto de perspectivas (Cf. SCHRIFT, Alan D.. *Nietzsche and the question of interpretation*. Op. Cit., p. 145).

Associando vontade de potência à vida, Nietzsche argumenta que pensar uma perspectiva que não se imponha é exigir da vida a abstenção de sua mais essencial atividade [*Aktivität*] (Cf. *GM/GM*, II, 12). Faz parte da própria vida a exploração mútua, a ofensa, a violência. O que constitui a grandeza de um indivíduo ou de uma sociedade é o *quantum* de força que se tem para poder afirmar-se a si mesmo diante do caráter explorador de todo organismo. Essa imposição da moral dos ressentidos para os nobres compõe uma das bases do dogmatismo, o que explica o surgimento da verdade a partir de uma exigência moral de estabelecer um acordo no qual a atividade dos fortes devesse ser abolida.

Se a vida comum exigiu dos homens que eles pudessem interpretar seus estados internos, seus arranjos afetivos por onde se expressa a vontade de potência, cada acordo só pode ter sido efetivado desde que eles pudessem comunicar ao outro a interpretação que davam ao grupo de fenômenos trazidos à superfície. A concepção nietzschiana de que há dois tipos de morais, a dos nobres e a dos escravos, tem como esteio essa noção de que os fortes puderam interpretar a si mesmo de um modo diverso de como fizeram os fracos. Nesse sentido, a crítica ao relativismo consiste em considerar que o modo de vida acordado entre uma sociedade pode não servir ao outro, como se a moral do rebanho pudesse ser dada aos nobres. Na base dessa ideia, portanto, reside a compreensão, aventada pelos ressentidos, de que os elementos próprios à vida devem ser proscritos. Mas, como afirma Nietzsche, aquilo que tradicionalmente a moral e os dogmáticos tentam eliminar “faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de potência, que é precisamente vontade de vida. Supondo que isso seja uma inovação como teoria – como realidade é o fato primordial de toda a história” (*JGB/BM* § 259, tradução de PCS).

Ora, tal como critica a equiparação das interpretações pela ótica da vontade de potência, Nietzsche considera a procura pela verdade como expressão de uma vontade de potência plural que se ramifica em múltiplas direções. Buscar a verdade é procurar interpretar o mundo a partir de uma ótica-de-perspectiva, que, por sua vez, é a vontade de potência em busca de efetivação. Em suma, a verdade ocupa um lugar em meio às infinitas interpretações e perspectivas com que a vontade de potência se efetiva. Nietzsche afirma, então, que a vontade de potência é o critério para verdade (Cf. *Fragmento póstumo* 9 [36] do outono de 1887), o que acaba por estabelecer uma relação, no perspectivismo, entre a vontade de potência e a vontade de verdade. A pluralidade com que a vontade de potência plasma as ficções regulativas é o que impõe a infinidade interpretativa, sendo a verdade uma das direções para onde ela aponta.

A vontade de verdade, que Nietzsche identifica em várias interpretações sobre a efetividade, como logicização, racionalização, sistematização e com o discurso metafísico, religioso e científico exprimiria a multiplicidade de ficções e ótica-de-perspectivas sobre o mundo. Mas, para além do discurso que se pretende verdadeiro, haveria outros que com ele compete. Assim, arte, religião, metafísica e ciência são formas de mentira, ficções regulativas, ótica-de-perspectivas que não passam de interpretação. Sendo essas óticas um recurso humano para promoção da espécie, a crença de que nada é mais necessário do que a verdade, tal como sempre julgou a tradição filosófica e religiosa, e na modernidade a ciência, oporia vida contra vida, pois ao querer encontrar a verdade, a partir da lógica, dos números, das leis, de Deus, nega a pluralidade de perspectivas em favor de uma única, denominada de “verdadeira”.

No entanto, essa negação da vida não existe. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que essa autocontradição da vida contra a vida, que se encontra, por exemplo, no ideal ascético, é apenas aparente. Isso porque ao negar a vida pela negação dos impulsos, o sacerdote está no limite encontrando uma forma de preservação da vida (Cf. *GM/GM*, III, 13). O mesmo se poderia aplicar aqui, pois a vontade de verdade, como expressão da vontade de potência, é ainda um recurso útil a um certo tipo de vida. Nietzsche apenas considera que tanto a fórmula de negação prescrita pelo sacerdote ascético quanto a busca pela verdade, embora formas da vontade de potência, buscam um caminho oposto ao dela, justamente por negar toda perspectiva. Eis por que ao mundo verdadeiro Nietzsche identifica as noções de substância, sujeito, ser e todas essas categorias que negam o processo de mudança característico da vontade de potência. Aos seus olhos, no mesmo movimento, os dogmáticos tentam negar a perspectiva e a vontade de potência.

Com efeito, Nietzsche afirma que o caráter pluralista da vontade de potência se efetiva por meio da vontade de verdade, de arte, de religião, de ilusão *etc.* A verdade, portanto, seria uma perspectiva da vontade de potência, e ao afirmar uma única perspectiva em detrimento das outras, os arautos da verdade negam o fluxo plural da vida. Essa concepção segundo a qual há uma pluralidade de óticas com que se efetiva a vontade de potência não busca apenas demonstrar os limites da verdade, mas Nietzsche procura também um critério, a partir da vontade de potência, que permita diferenciar as múltiplas perspectivas, de modo que haja uma hierarquia entre elas, isto é, um critério segundo o qual as diferentes interpretações não se equivalem e não têm o mesmo valor. Expressando os estados plurais dos impulsos, as interpretações são ótica-de-perspectivas que efetivam a multiplicidade de acordo com a luta entre afetos própria da constituição do corpo, essa grande razão, e da qual

resulta o fenomenalismo da consciência. Nietzsche amiúde exemplifica essa diferença e hierarquia entre interpretações abordando a arte e a metafísica. Ambas, portanto, são ótica-de-perspectivas que revelam as avaliações sobre o mundo de acordo com seus arranjos fenomênicos. Se considerarmos essas duas interpretações que são apresentadas não raro de forma antagônica no pensamento nietzschiano, entendemos por que à primeira são reservados louvores, ao passo que à segunda se destinam reproches e censuras.

A arte é a grande aliciadora da vida porque, não tendo posto como seu “ideal” a crença de que nada é mais necessário do que a verdade, não estancou o fluxo da vida que se espalha na infinidade interpretativa. Já a metafísica, que Nietzsche associa à duplicação do mundo na tentativa de buscar a verdade, o incondicionado, o ser, o eterno, precisa, com isso, negar toda a perspectiva. A metafísica, procurando pela unidade por trás da multiplicidade, unidade que se identifica com a verdade, acabou por negar a diversidade afetiva que direciona o conhecimento. “Existe, afinal, uma hierarquia de estados anímicos [*Rangordnung seelischer Zustände*], à qual corresponde a hierarquia dos problemas” (*JGB/BM* § 213, tradução de PCS). Modos distintos de colocar problemas refletem a diferenciação que é própria da composição dos arranjos afetivos da alma. Noutras palavras, entre a colocação dos problemas e os estados anímicos existe uma paridade de onde surge uma equivalência entre o enfrentamento de uma questão e os arranjos afetivos de onde eles surgem. Num fragmento intitulado “Em que medida as interpretações do mundo [*Welt-Auslegungen*] são sintomas de um impulso dominante [*herrschenden Triebes*]”, Nietzsche escreve:

os impulsos dominantes querem ser considerados também como *instâncias supremas de valor em geral, mais ainda, como forças* [*Gewalten*] *criadoras e diretivas*. É evidente que esses impulsos ou se hostilizam entre si ou se submetem (talvez se ligam sinteticamente) ou se alternam no domínio [*Herrschaft*]. De fato, seu profundo antagonismo é tão grande que

quando todos querem sua satisfação há que pensar em um homem de profunda *mediocridade* (*Fragmento póstumo* 7 [3] do final de 1886/primavera de 1887).

Eis por que Nietzsche, nos planos que fez de escrever uma obra dedicada à exposição da vontade de potência, esboçou apresentá-la em suas múltiplas ramificações valorativas: vida, arte, moral, política, ciência, religião, natureza, sociedade, verdade, história, psicologia e conhecimento (Cf. *Fragmentos póstumos* 14 [71], 14 [72], 14 [137] e 14 [152] da primavera de 1888). A arte, a política e a moral, por exemplo, expressariam as configurações assumidas na efetivação da vontade de potência. Seria igualar-se à vontade de verdade e ao ideal ascético, mesmo que por um caminho diverso, pretender desconsiderar a hierarquia das perspectivas, pois no limite se está negando a vontade de potência. Mas sendo impossível essa negação, apenas se pode esconder a estratégia de um determinado tipo de vida que quer conservar-se, a tentativa acaba por reduzir a vida ao nadir. O zênite seria, ao contrário, não só a afirmação da pluralidade das perspectivas, como também a disposição para hierarquizá-las. Tal como há uma pluralidade de perspectivas, há uma disposição hierárquica entre elas.

Todo o problema, porém, da concepção de hierarquia é o tipo de vínculo que ela estabelece entre a vontade de potência e o perspectivismo, que no final das contas é sua própria razão de ser. De fato, a dificuldade com que, desde logo, depara o perspectivismo é se ele não se trai a si mesmo, recaindo no dogmatismo. A vontade de potência, como critério para as hierarquias, não negaria o que Nietzsche propõe com o perspectivismo? Ela não se coloca para além das perspectivas, ocupando o lugar daquilo que é denominado de o olho de Deus? Não selaria um novo pacto com a verdade?

Essa série de questões faz com que o perspectivismo oscile entre uma recaída no dogmatismo e uma irmanação com o relativismo. Ou a crítica à verdade não deixa outra saída senão a concepção relativista fundamental de que todas as interpretações são iguais ou, na tentativa de fugir dessa igualdade, busca um critério que ao fim compromete todo o discurso contra a verdade e o dogmatismo. Todavia, como pretendemos demonstrar, é possível conceber o perspectivismo em seu caráter antidogmático mesmo associando-o à teoria da vontade de potência e, conseqüentemente, postulando para ele uma hierarquia. Assim, em vez de assumir a contradição, admitindo que cada um dos pólos conduz ou ao relativismo ou ao dogmatismo, defendemos que o perspectivismo e a vontade de potência se irmanam na filosofia de Nietzsche em seu combate ao dogmatismo, sem, no entanto, recair num relativismo⁴³.

⁴³ Muitos são os intérpretes de Nietzsche que chamam a atenção para o problema do relativismo quando analisam o perspectivismo. Alan D. Schrift afirma que o debate entre o relativismo e o dogmatismo subjacente à discussão hermenêutica no século XX já estava em germe na concepção nietzschiana de interpretação e no perspectivismo que lhe é inerente. Isso porque Nietzsche sustenta duas concepções de interpretação que parecem entrar em contradição. Em primeiro lugar, há aquela defendida no perspectivismo, em que tudo é interpretação, não havendo verdade. Em segundo lugar, há uma outra arrolada à noção de filologia em que, mudando de direção, postula o rigor na leitura do texto, tal como exposto na *Genealogia da Moral*. Após refutar, com base no perspectivismo, que não há verdade, Nietzsche, defendendo seu procedimento filológico, combate interpretações equivocadas da realidade. Para tanto, Alan D. Schrift cita inúmeros textos em que o cristianismo é acusado de praticar má-filologia e de falsificar a realidade. Assim, com razão, ele interroga: por que o filósofo se põe a falar de uma realidade à qual as interpretações pudessem ser fiéis depois de sustentar que não há verdade, apenas interpretações? Essa ambivalência, portanto, faz a filosofia interpretativa nietzschiana oscilar entre o dogmatismo e o relativismo. “Em sua afirmação de que não há nada além de interpretação (perspectivismo) ao mesmo tempo em que reivindica uma apreensão do texto sem falsificação por meio da interpretação (filologia), Nietzsche antecipa o dilema hermenêutico contemporâneo do relativismo e do dogmatismo”. (SCHRIFT, Alan D.. “Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic”. In. *Nietzsche Studien* 16 (1987). Berlim: Walter de Gruyter & CO., p. 104). Schrift acredita que esse dilema entre relativismo e dogmatismo, que atravessa os textos de Nietzsche sobre o perspectivismo, pode ser dissolvido com a genealogia. Também António Marques questiona se, ao enxergar na teoria nietzschiana uma derrisão completa do *a priori* e das categorias do idealismo transcendental, não retiramos do perspectivismo uma de suas contribuições fundamentais à filosofia de Nietzsche: a hierarquia. Por consequência, questiona ele, se assim interpretarmos, não fazemos do perspectivismo uma forma de relativismo? Afinal, como dimensionar as questões de soberania e expressão artística como critérios para o projeto de transvaloração de todos os valores? “O problema final que se põe com a irrupção de uma multiplicidade infinita de perspectivas vai entroncar nesses critérios. Por exemplo, o problema de uma *hierarquia* das perspectivas, que se liga diretamente à questão de saber se a filosofia do conhecimento de Nietzsche desemboca ou não num relativismo”. (MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. Op. Cit, p. 99). Se uma leitura pragmatista do perspectivismo não nos permite, por si mesma, dissolver esses impasses, é preciso

Uma atitude dogmática começa a ganhar força porque, mesmo com uma crítica devastadora à verdade, Nietzsche parece comprometer-se com o tipo de filosofia que ele tanto denuncia ao apresentar a vontade de potência como critério para hierarquia das interpretações. Se não se quer verdadeiro, por que o discurso nietzschiano sobre a vontade de potência pode legitimamente reivindicar o critério para dizer qual interpretação é superior? Tal reivindicação não é um tipo de postura dogmática? Vejamos. Porque plural, o mundo como vontade de potência comporta infinitas interpretações de acordo com as perspectivas daqueles que avaliam. Mas, tanto quanto o mundo, essa monstruosidade de forças, também a vida é vontade de potência, cujo vitalismo se torna o critério de avaliação e hierarquização das infinitas interpretações. Uma interpretação é superior à outra se ela promove mais a vida, aprimora a espécie, ou seja, se ela aumenta o *quantum* de força e de potência da vida. É isso o que Nietzsche defende quando, por exemplo, atribui à arte uma força interpretativa superior à ciência⁴⁴.

reconhecer, segundo Marques, o caráter neo-apriorista da teoria. Assim, só filiando Nietzsche a Kant poder-se-ia afastar o espectro do relativismo. Cristoph Cox, em *Naturalismo e interpretação*, comenta que um dos mais vistosos problemas da filosofia contemporânea é o de elaborar uma epistemologia que seja ao mesmo tempo antifundacionalista e não relativista. Nesse sentido, essa questão que irrompe no pós-modernismo tem em Nietzsche uma de suas fontes, precisamente na relação entre genealogia e perspectivismo, de um lado, e vir a ser e vontade de potência, do outro. Para o autor, no entanto, Nietzsche navega entre o relativismo e o dogmatismo oferecendo uma consistente epistemologia pós-metafísica, bem como uma posição ontológica por meio de um naturalismo científico que, por sua vez, não se reduz ao cientificismo. Assim, ele afirma que “o aparente relativismo do perspectivismo é posto em xeque pelo naturalismo de Nietzsche (que põe a doutrina do vir a ser e da vontade de potência no lugar de uma interpretação teológica) e que o aparente dogmatismo dessas doutrinas é mitigado por seu perspectivismo (o qual admite serem essas doutrinas elas próprias interpretações que são melhores de acordo com o caráter naturalista)”. (COX, Cristoph. *Naturalism and interpretation*. Op. Cit. p. 3).

⁴⁴ Além de aparecer no célebre parágrafo 4 de *Para Além de bem e mal*, essa tese e suas consequências podem ser verificadas também no *fragmento póstumo* 11 [415] de novembro de 1887-março de 1888. No primeiro, Nietzsche considera que a falsidade de um juízo não é nenhuma objeção contra ele: “A pergunta é até que ponto é propiciador da vida [*Lebensfördernd*], conservador da vida [*Lebenerhaltend*], conservador da espécie [*Art-erhaltend*], talvez mesmo aprimorador da espécie [*Art-züchtend*]” (tradução de RRTF). No segundo, o filósofo diz: “‘A vida *deve* [*soll*] infundir confiança’: o problema, assim colocado, é descomunal. Para resolvê-lo, o homem tem de ser mentiroso já por natureza, precisa, mais do que qualquer outra coisa, ser *artista*. E ele o é: metafísica, religião, moral, ciência – tudo isso são rebentos de sua vontade de arte, de mentira, de fuga da ‘verdade’ (...) A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida”. (tradução de RRTF).

Considerando a ciência devota de um ideal moral antiquíssimo, pois ainda crê que nada é mais necessário do que a verdade, o filósofo acusa-a de ser mera interpretação do mundo, que, posta ao lado e confrontada com outra, a artística, se revela uma ótica-de-perspectivas inferior. A validade dessa acusação está no suporte que a vontade de potência lhe oferece, uma vez que os discursos, rebentos dessa vontade, podem ser analisados de acordo com o grau de potência com que aprimora a espécie. E a ciência, que Nietzsche exorta a que se torne gaia, deveria render-se a esse critério. Mas será mesmo que podemos associar o critério reivindicado pela vontade de potência como se fosse sinônimo de verdade ou mesmo ocupando um lugar semelhante na filosofia nietzschiana?⁴⁵

Ao longo da obra nietzschiana, é possível encontrar algumas concepções sobre a verdade que se sobressaem e as quais pertencem a uma dupla caracterização: de um lado, uma compreensão de verdade que é combatida (como Nietzsche desmembra a verdade a partir das concepções filosóficas) e, de outro lado, uma formulação da

⁴⁵ Müller-Lauter responde positivamente a essa questão. De acordo com ele, a teoria perspectivista de Nietzsche ricocheteia sobre si própria, pois se não há nenhuma interpretação correta, o filósofo alemão não poderia invocar nenhum critério em favor da tese, pois ela mesma é uma interpretação ao lado de inúmeras outras. “Toda explicação (*Deutung*) do mundo é também uma interpretação perspectivamente enganosa, a mecanicista não menos que aquela que compreende todo acontecer do mundo como o caos de vontades de potência cooperantes e combatentes. Em consequência disso, “o” mundo, concebido como somas de força, seria uma interpretação perspectiva do mundo, ao lado de inúmeras outras. Em face da fundamental relatividade de todo explicar-o-mundo, o que poderia ser aduzido em favor da “verdade” da interpretação de Nietzsche?” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: AnnaBlume, 1997, p. 126). Para Müller-Lauter, se Nietzsche está consciente da natureza interpretativa de sua concepção, a qual consiste em dizer que toda perspectiva sobre o mundo é uma interpretação, é preciso encontrar um critério que permita organizar e hierarquizar essas interpretações. Esse campo de batalha não pode permanecer assim aberto, com interpretação contra interpretação. Encontrar, pois, esse critério é aduzir algo em favor dessa “verdade” da interpretação nietzschiana. Na definição da vida como vontade de potência, Nietzsche teria dado uma pista, na medida em que, no arranjo das vontades de potência, seria superior ou mais verdadeira aquela que servisse mais à vida, isto é, à sua intensificação de potência ou força, propiciando à vida tornar-se mais potente. No “conflito de interpretações”, a superioridade da teoria da vontade de potência consiste em que ela, sendo uma interpretação, se reconhece enquanto tal. Mas não é só esse autoesclarecimento acerca de si mesma que a torna superior às demais; ela é superior porque, reconhecendo-se como perspectiva, ela pode valer-se das outras interpretações para seu aumento de força. Assim, à vontade de potência é possível apropriar-se de suas opositoras porque, destituída do critério dogmático, não precisa refutar suas adversárias. E, à medida que pode dispor de mais interpretações, a vontade de potência, por reconhecer que toda interpretação é a perspectiva de uma vontade de potência, pode acumular mais força e ser a expressão da abundância da vida. Ela não faria outra coisa senão orquestrar num todo harmônico a multiplicidade de perspectivas.

verdade exposta pelo filósofo como maneira de revelar o que esconde a vontade de verdade (a pergunta pelo valor dos valores).

Na primeira caracterização que faz da verdade, Nietzsche escolhe como modelos privilegiados Platão, em cuja filosofia a verdade seria o conhecimento da essência do mundo, além de Descartes e Kant, os típicos representantes da filosofia moderna, cuja noção de verdade se filia à certeza que fundamenta o conhecimento⁴⁶. De modo geral, na crítica à verdade que Nietzsche faz a partir desses três filósofos, é possível destacar que a refutação a Platão, Descartes e Kant representaria, respectivamente, uma negação ontológica, epistemológica e lógica, demonstrando, assim, o alcance da destruição à verdade pretendida por Nietzsche. Claro que haveria aspectos das argumentações que se ligam e ressoam de um canto para outro, pois a crítica à filosofia de Kant considera os aspectos epistêmicos também, assim como a crítica a Platão não desconsidera a lógica. Não podemos esquecer, ademais, que no fundo residiria o elemento moral, comum a todos eles.

Na segunda caracterização que Nietzsche faz da verdade, temos aquela definição inicial que a identifica como um batalhão móvel de metáforas, cuja fórmula contém o cerne da noção final, mas modificada, da verdade como uma ficção metodológica, um erro útil à vida. Nesse aspecto, como ficção, a verdade seria definida como uma palavra para a vontade de potência.

A verdade não é algo que estaria aí e que poderia ser encontrada e descoberta, mas algo que *deve ser* criado e que nomeia um *processo*, mais ainda, uma vontade de dominação,

⁴⁶ No célebre capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, como o verdadeiro mundo acabou por se tornar em fábula, encontramos essa concepção da verdade como conhecimento em si do mundo identificada com a filosofia de Platão. É possível afirmar que aí Nietzsche “narra” o caminho trilhado pela verdade, desde quando vem à luz com Platão até sua desvalorização na modernidade. Kant nesse momento é um dos responsáveis por esse descrédito, pois ao refutar a possibilidade do conhecimento em si do mundo abre o caminho para minar a fundamentação moral, que seria a motivação principal do platonismo. No entanto, os parágrafos 4 e 16 de *Para além de bem e mal*, como já analisamos, revela que Descartes e Kant ainda mantêm a crença na verdade, mesmo que no âmbito do conhecimento, como nos mostra o parágrafo 54 desse mesmo livro.

que em si não tem fim: infundir a verdade como um *processus in infinitum*, como uma *determinação ativa*, não como uma conscientização de algo, que “em si” seria fixa e determinada. Trata-se de uma palavra para a “vontade de potência”. A vida está fundada na pressuposição de uma crença no duradouro e no que retorna regularmente; quanto mais poderosa for a vida, mais amplo tem de ser o mundo conjecturável e que, de certo modo, *foi transformado em ente*. Logicização, racionalização, sistematização como recursos da vida. O homem projeta seu impulso de verdade (*Trieb zur Wahrheit*), seu objetivo, num certo sentido fora de si, como o mundo *que é*, como mundo metafísico, como “coisa-em-si”, como mundo já existente. Sua necessidade como criador já inventa o mundo em que ele trabalha, antecipando-o: essa antecipação (“essa crença” na verdade) é seu suporte (*Fragmento póstumo* 9[91] do outono de 1887).

Embora a crítica de Nietzsche à verdade seja tão radical que é difícil encontrar argumentos em favor de uma defesa da existência da verdade na obra do filósofo, num dos vários esboços dedicados à obra virtual denominada de *Vontade de potência*, Nietzsche sublinha com muita ênfase essa ideia. “O critério da verdade [*Das Kriterium der Wahrheit*]: a vontade de potência, como vontade de vida – de vida ascendente” (*Fragmento póstumo* 16 [86] da primavera-verão de 1888). Mesmo contendo apenas uma ideia diretriz, essa passagem condensa os argumentos em prol de um critério para a verdade.

No que concerne ao segundo tipo de caracterização da verdade na obra de Nietzsche, isto é, da visão que o próprio filósofo tem da verdade e não o que ele está combatendo nos dogmáticos, é possível destacar duas concepções na obra tardia, as quais poderiam revelar um círculo vicioso: a verdade é um nome (uma expressão) da vontade de potência ao mesmo tempo em que a vontade de potência é o critério para a verdade. No primeiro caso, a verdade representa uma ótica entre as infinitas perspectivas com que a vontade de potência interpreta; no segundo, contudo, ela não está subsumida na vontade de potência, mas ambas se identificam, na medida em que a vontade de potência é o critério para a verdade. Poder-se-ia refutar que não há nos argumentos um círculo vicioso, pois não se trata da mesma verdade. Num caso, ele

refere-se à verdade como conhecimento do mundo em si e como certeza e justificação. Sua referência, portanto, é ao modelo tradicional dogmático-metafísico, de cujos sistemas emanam a ideia de um mundo em si, da lógica como critério para o pensar correto, do mecanicismo *etc.* No outro, a verdade é uma irrupção da vida como vontade de potência. A verdade que é correlata da vontade de potência é o critério que permite avaliar as infinitas interpretações, dentre elas a verdade como correspondência ou como justificativa. O que os filósofos dogmáticos não perceberam é que, em sua defesa da verdade, se escondia a negação da pluralidade, do vir a ser; enfim, negavam-se todas as perspectivas com as quais se efetiva a vontade de potência. Eles “confabularam” então um mundo verdadeiro, negando a própria verdade. Daí Nietzsche afirmar, nas refutações que faz aos dogmáticos em *Para além de bem e mal*, que a busca desajeitada deles “significou pôr a verdade de ponta cabeça e negar a perspectiva [das Perspektivische]” (JGB/BM, Prólogo).

A despeito da diferenciação entre essas duas noções de verdade, é preciso analisar os argumentos de Nietzsche em favor desse redimensionamento, questionando se realmente a noção de verdade que defende não é da mesma natureza da concepção que ele critica. Ou seja, se o próprio Nietzsche não está incorrendo naquela desajeitada insistência que ele mesmo denuncia nos dogmáticos. Ora, se aceitamos a vontade de potência como critério da verdade, ainda que não seja a da tradição – conhecimento do mundo em si ou um critério de justificação e certeza – talvez tenhamos de admitir que Nietzsche recai no dogmatismo, contradizendo, assim, seu próprio perspectivismo. Senão vejamos.

Na refutação que faz ao dogmatismo, Nietzsche sustenta que não há verdade, mas apenas interpretações, perspectivas em meio a outras. A seguir, para demonstrar essa tese, imiscuída na demonstração uma hierarquia entre as várias ótica-de-

perspectivas, ele afirma que o mundo é vontade de potência, e esta, sendo plural, revela como se efetivam as interpretações. Portanto, uma interpretação é superior à outra se contribui para tornar a vida ascendente. Ao querer negar a pluralidade, o dogmático põe a verdade de ponta cabeça, uma vez que ele nega as outras interpretações em favor da sua. Ora, mas por que o dogmático deve aceitar esse critério de Nietzsche e aceder que sua própria verdade-interpretação é inferior? Conceber que a vontade de potência livra o perspectivismo nietzschiano do relativismo é pensar que tal teoria oferece um bom modelo de argumentação no qual o dogmático deve convencer-se da superioridade da interpretação nietzschiana. Se a vontade de potência apresentar uma justificativa para o dogmático, isso implica que ela é, no limite, um fundacionalismo, pois ele acaba por justificar a possibilidade de haver hierarquia de interpretações no perspectivismo. Esperar esse assentimento por parte do dogmático é pensar ainda de acordo com o critério (dogmático) da verdade. É como se, no campo de batalha onde ocorre a luta de interpretações, necessariamente devesse haver uma justificativa para a de Nietzsche. Embora o próprio filósofo pareça oferecer elementos para essa leitura, não podemos supor que a vontade de potência assuma o papel da verdade se não quisermos acusar Nietzsche de recair no dogmatismo.

Quando invoca a vontade de potência como critério da verdade, Nietzsche está pressupondo que a verdade é um tipo de erro sem a qual uma espécie de seres vivos como a nossa não poderia viver.

“Verdade”: para meu modo de pensar, ela não significa necessariamente o contrário de um erro, mas apenas, nos casos mais decisivos, a posição ocupada por diferentes erros, uns em relação aos outros: um é, por exemplo, mais antigo, mais profundo que outro; pode ser

mesmo inextirpável, se um ser orgânico de nossa espécie não poderia viver sem ele (*Fragmento póstumo* 38 [4] de junho-julho de 1885)⁴⁷.

A vontade de potência, portanto, seria um desses tipos de erros, o que, em linguagem nietzschiana, significa dizer que ela mesma é uma interpretação. Uma interpretação diferenciada, é verdade, pois ao postular a pluralidade do mundo e do jogo de perspectivas que o interpretam, pode conceber um lugar para uma interpretação contrária, diferente daquelas perspectivas que, direcionadas pela vontade de verdade, necessariamente negam as outras⁴⁸. A fim de rebater a ideia de que a vontade de potência seja um tipo de verdade, é preciso retomar o fio da argumentação nietzschiana no parágrafo 36 de *Para além de bem e mal*.

Por que, nesse texto, Nietzsche apresenta aquela que julgamos ser sua principal teoria indo ao encontro de uma tradição que ele considera dogmática? Se

⁴⁷ Cf. também o *fragmento póstumo* 34 [253] do outono de 1884-outono de 1885.

⁴⁸ Cristoph Cox oferece bons argumentos para compreender a vontade de potência em dois níveis na filosofia de Nietzsche: como interpretação e como uma interpretação. No primeiro caso, ele afirma que, opondo-se à vontade de viver de Schopenhauer, e pela luta pela existência de Darwin, Nietzsche nomeia essa atividade fundamental das coisas de vontade de potência. Sendo assim, essa atividade é caracterizada pela interpretação, ou seja, se todas as coisas agem de acordo com a vontade de potência, essa ação é interpretação. Interpretar, lembra Cox, é tornar-se senhor de algo por meio da violência, abreviação, omissão, falsificação *etc.* Esse processo seria comum tanto às coisas orgânicas quanto às inorgânicas. Um órgão, em sua formação, apropria-se de algo, impondo-lhe uma direção. Toda a atividade do “espírito” seria também um assenhorear-se no qual se impõe formas por meio de falsificação. Em ambos os casos, essa atividade é o que Nietzsche denomina de interpretar. Ao conceber a atividade interpretante da vontade de potência ao orgânico e inorgânico, esta última deve ser compreendida a partir de um naturalismo. “Se a essência da vida e da natureza é vontade de potência, e se vontade de potência essencialmente envolve interpretação (em sentido amplo), então a ‘renúncia geral de toda interpretação’ significaria uma rejeição ascética da vida e da natureza. Contrariamente, se a vontade de potência é uma teoria naturalista *par excellence*, e se a vontade de potência envolve interpretação, o naturalista é levado a afirmar o primado e irredutibilidade da interpretação” (COX, *Op. Cit.*, p. 241). Quanto ao segundo ponto, o da vontade de potência como uma interpretação, Cox lembra que o próprio Nietzsche, no parágrafo 22 de *Para além de bem e mal*, assume o caráter interpretativo da teoria da vontade de potência, e que na *Genealogia* acusa o positivismo e a metafísica dogmática de negarem toda interpretação, expressando assim seu comprometimento com o ideal ascético. Acusar Nietzsche de cair numa circularidade quando ele afirma a superioridade de sua interpretação só faz sentido para uma filosofia dogmática que busca o fundacionalismo, afirmando, além disso, que só há um modo de as coisas existirem. Nesse sentido, a proposta da vontade de potência seria desembaraçar-se daquilo que a ciência contemporânea chama de “as sombras de Deus”. Por isso, ela seria imanente e não transcendente, à medida que Nietzsche afirma a irredutível multiplicidade e o conflito de interpretações num perpétuo vir a ser que ocorre no campo interpretativo. Em vez de negar a luta, ele afirma a continuidade do *agon*. “Nietzsche coloca a doutrina da vontade de potência nesse amplo espaço, um espaço em que ela não comanda [*govern*], mas no qual, também, pode apenas estar em movimento no jogo” (p. 245).

analisarmos o modo como sua linguagem nele se expressa, toda a tradição moderna que o próprio filósofo amiúde critica é invocada. Embora afirme que o fenomenalismo da vontade de potência não se confunde com uma aparência à maneira das filosofias de Berkeley e Schopenhauer, lá está o referido princípio lógico de economia, aquele que Kant julgara ser o procedimento lógico próprio da razão quando ela ultrapassa o campo da experiência; encontra-se um apelo ao método cartesiano, à matemática como modelo de ciência que opera com verdades axiomáticas e, finalmente, a surpreendente conclusão de que o mundo, visto de dentro, em seu caráter inteligível, é vontade de potência.

Analisemos tal afirmação. Certamente Nietzsche não está recaído naquilo que constantemente critica no dogmatismo, ou seja, sua propensão a gerar dicotomias porque a linguagem gramatical assim o exige. O mundo inteligível de que fala o texto não se contrapõe ao mundo aparente, que, aliás, havia sido apresentado em seu início. Por que iniciar a argumentação falando em mundo fenomênico, diferente do de Berkeley e de Schopenhauer, para encerrar com a hipótese de um mundo numênico? Ora, Nietzsche considera as particularidades de cada língua decisivas para a formação dos conceitos, de modo que o parentesco linguístico contribui para a proximidade conceitual que se pode observar entre as filosofias hindus e europeias, tal como ocorre na visão que ambas partilham sobre o “eu” (Cf. *JGB/BM* § 20). Por isso mesmo, filósofos que se utilizam de uma linguagem distinta olharão para “dentro do mundo” e perceberão a efetividade de modo diverso. Em ambos os casos, esse mundo visto de dentro, seja o da vontade de potência, seja o desses outros filósofos, não significa uma constituição ontológica ou metafísica, mas antes a utilização de uma imagem para afirmar algo sobre o mundo, que pode sempre diferenciar de acordo com a configuração da linguagem de quem o interpreta. Afirmar que o mundo, visto de

dentro, é vontade de potência significa dizer, de acordo com a lei de economia de princípios, que não se deve multiplicar as hipóteses, evitando formular, portanto, a suposição metafísico-ontológica de uma divisão entre mundo verdadeiro e aparente ou epistemológica entre sujeito e objeto.

Entretanto, com a crítica devastadora que faz à consciência, ao sujeito, à verdade e à linguagem, a filosofia nietzschiana inevitavelmente enreda-se no conflito de ter, por exemplo, de lançar mão dos signos superficiais da linguagem depois de argumentar que eles são apenas um balbuciar que constrói ficções que nunca poderão traduzir a infinidade de forças que caracteriza o mundo, tampouco o conflito dos impulsos que se efetiva no corpo. No parágrafo 268 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche condensa reflexões sobre a linguagem cujo *parti pris* nos remete para suas análises de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Igualmente ao texto de juventude, agora trata-se de investigar o processo de formação das palavras e dos conceitos, bem como o tipo de interação entre os homens que tal processo pode desencadear: “Palavras são signos-sonoros [*Tonzeichen*] para conceitos, mas os conceitos são signos-imagens [*Bildzeichen*], mais ou menos determinados, de sensações que se repetem com frequência e aparecem juntas, de grupo de sensações” (*JGB/BM* § 268).

Os conceitos são imagens que condensam, como signos, um grupo de sensações que aparecem juntas e se repetem, e as palavras, por sua vez, são sinais sonoros para esses conceitos. Enquanto os conceitos traduzem as vivências em imagens, as palavras os traduzem por meio do som. O elemento mais importante dessa descrição, porém, é a caracterização dos processos fisio-psicológicos de que palavras e conceitos são a tradução. Vinculada ao fenomenalismo da consciência, a exposição de Nietzsche, ao considerar que palavras e conceitos se formam a partir de grupo de

sensações que se repetem e aparecem juntas, demonstra o sinal de vulgaridade [*Gemeinheit*] que inevitavelmente forma e constitui a linguagem. O vulgar testemunha aquilo que é comum a todos. Tal como o processo de formação da linguagem, que já revela que é preciso haver vivências comuns para fins de comunicabilidade [*Mittheilbarkeit*], cada grupo de palavra aponta igualmente para essa necessidade, pois se o outro com quem se dialoga não partilhar das mesmas vivências, conceitos e palavras não cumprirão sua função comunicativa.

A valoração de cada pessoa denuncia o tipo de estrutura que se arranja em sua alma; por isso mesmo a comunicação está fadada ao fracasso se uma relação constituir-se de tal sorte que as mesmas palavras sejam usadas para exprimir estados em que pensamentos, anseios e desejos não sejam os mesmos daquele com que se partilha a linguagem.

Quais são os grupos de sensações que se despertam mais rapidamente dentro de uma alma, que tomam a palavra, que dão ordens; isso é o que decide sobre a hierarquia inteira de seus valores, isso é o que em última instância determina sua tábua de bens. As valorações de um homem denunciam algo da *estrutura* de sua alma [*Aufbau seiner Seele*], e aquilo em que ela vê suas condições de vida, suas autênticas necessidades (*JGB/BM* § 268).

A concepção de Nietzsche sobre o caráter vulgar [*Gemeine*] da linguagem nos fornece argumentos importantes para entender a forma de expressão de que se vale o filósofo em muitos momentos de sua escrita. Assim, a forma como é construída a argumentação do parágrafo 36 de *Para além de bem e mal* pode bem ser a expressão dessa necessidade de comunicação. Ora, corroborando a radicalidade do perspectivismo, o modo como os argumentos se encadeiam nesse texto, ao invés de resvalar no dogmatismo, faz-lhe um rechaço em sua essência. Se toda filosofia não passa de interpretação, e mesmo a física interpreta e não explica o mundo, a própria

filosofia de Nietzsche só pode exigir essa insígnia. Exposta como interpretação e não explicação do mundo, a teoria da vontade de potência pode até mesmo ser apresentada à maneira do dogmatismo. A necessidade de comunicação impele Nietzsche, em sua estratégia argumentativa, a lançar mão de signos, palavras e conceitos que são, no final das contas, vulgares, no sentido de serem comuns à tradição filosófica⁴⁹.

Sendo a linguagem um “instrumento” arbitrário para dizer o mundo, ou seja, ela é o recurso com o qual as perspectivas afetivas ganham forma e se expressam nos signos a fim de impor uma direção interpretativa, não importando a forma de expressão de uma teoria. Assim, é possível compreender o conteúdo expresso no parágrafo de acordo com os pressupostos nietzschianos sobre a linguagem, em sua constituição interpretativa e perspectivista, e não como está formulado. Daí a conclusão do texto afirmar que “o mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso” (*JGB/BM* § 36, tradução de RRTF)⁵⁰.

⁴⁹ André Itaparica, analisando o perspectivismo como uma forma segundo a qual a vontade de potência se expressa, chama nossa atenção para o fato de que o próprio Nietzsche assume a impossibilidade de ultrapassar o caráter comum da linguagem, o que o obriga valer-se dos conceitos da tradição que antes haviam sido desmascarados por não poderem expressar a efetividade do vir a ser. “Por sermos limitados por nossos sentidos, o nosso mundo é fruto de simplificação e esquematização; como só podemos comunicar nossos pensamentos – ou seja, compartilhá-los em comunidade – por meio da linguagem, estamos cerceados por seu léxico, que se caracteriza pela generalização e unificação do desigual por meio de conceitos. Se dispuséssemos de instrumentos mais precisos, sem dúvida teríamos um outro mundo, muito diferente daquele que conhecemos (...). Se pudéssemos criar uma nova linguagem, mais atenta à instabilidade que caracteriza o vir-a-ser, poderíamos, assim como Zaratustra, ter a pretensão de expressar o vir a ser (...). Mas Nietzsche, apesar desses acenos, nega categoricamente as duas posições. De um lado, Nietzsche não apenas sublinha, em diversos momentos, a metafísica implícita que está presente na linguagem, como também aponta para a impossibilidade de ultrapassá-la” (ITAPARICA, André L.M. *Nietzsche e a tradição filosófica: para além de idealismo e realismo*. Tese de Doutorado defendida no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2003, p. 160/161).

⁵⁰ Um bom exemplo dessa relação entre forma e conteúdo na exposição nietzschiana da vontade de potência pode ser encontrado, uma vez mais, em Müller-Lauter. Na análise que faz da interpretação de Schlechta para a vontade de potência, Müller-Lauter não concorda que o parágrafo 36 de *Para além de bem e mal* só nos autoriza a entender a teoria como hipótese, sem um caráter definitivo, pois Nietzsche não teria chegado a um resultado apresentável dela, tal como defende Schlechta. Müller-Lauter oferece duas contraprovas para refutar essa leitura. Em primeiro lugar, Nietzsche não se expressaria apenas hipoteticamente no texto de *Para além de bem e mal*: a certa altura, o filósofo afirma ser a vontade de potência uma proposição, contrariando o caráter apenas hipotético. Em segundo lugar, se é certo, como pensa Schlechta, que na obra publicada não se encontram elementos que dão

Essa desconfiança, portanto, frente à linguagem, que faz Nietzsche avaliar a credulidade na gramática a partir dos abismos da suspeita, o impelirá a buscar novas formas de expressão. O filósofo traduz esse conflito a que está preso quando questiona se a ficção não requer um autor, ou seja, um sujeito. Da mesma forma que a crítica da linguagem só pode exprimir-se na própria linguagem, parece que a crítica à noção de sujeito é feita pelo próprio sujeito.

Confesse-se pelo menos isto: nenhuma vida teria subsistido, se não fosse sobre o fundamento de estimativas perspectivistas e aparências [*Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten*]; e se se quisesse, com a virtuosa inspiração e rudeza de tantos filósofos, abolir inteiramente o “mundo aparente”, então, suposto que *vós* o pudésseis –, pelo menos, com isso, nada mais restaria também de vossa “verdade”! Sim, o que vos obriga, em geral, a admitir uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Não basta admitir graus de aparência e como que sombras mais claras e mais escuras e tonalidades gerais de aparência – diferentes *valeurs*, para falar a linguagem dos pintores? Por que o mundo, *que nos diz respeito*, não seria uma ficção [*Fiktion*]? E a quem pergunta: “Mas à ficção não pertence um autor?” – não se poderia responder redondamente: *Por quê?* Não pertence esse “pertence”, talvez, à ficção? Então não é permitido, para com o sujeito, assim como para com o predicado e o objeto, tornar-se com o tempo um pouco irônico? Não poderia o filósofo elevar-se acima

sustentação à teoria, isso não ocorre com os textos não publicados. Assim, invocando os póstumos, Müller-Lauter não apenas encontra um resultado apresentável da vontade de potência, como também enfatiza, citando um póstumo (38 [12] de junho-julho de 1885), que aí Nietzsche não se expressa hipoteticamente, mas com inequívoca resolução. Ademais, ele acrescenta, seria errôneo tomar o estilo para distanciar-se do ponto capital (Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Op. cit.* p. 62-69). Discordamos de que Nietzsche não chegue a um resultado apresentável da vontade de potência na obra publicada. Embora a teoria só receba uma formulação mais detalhada no célebre parágrafo 36 de *Para além de bem e mal*, ela aparece, ao longo das outras obras, frequentemente subsumida noutros argumentos, o que, aliás, é a forma como não raro o pensamento de Nietzsche é exposto em seus escritos. Se o fragmento citado por Müller-Lauter trata a vontade de potência com inequívoca resolução, é bom lembrar que por essa época se encontram diversos outros em que ela é apresentada sempre como uma interpretação [*Auslegung*] do mundo e de todo acontecimento (Cf. 39 [1], 40 [2] e 40 [50] de agosto-setembro de 1885). Parece, pois, que a questão de estilo, ou de forma, não nos autoriza a estabelecer de modo preciso se Nietzsche apresenta a teoria como hipótese e interpretação ou com inequívoca resolução. Além do mais, julgamos que o estilo não significa uma questão menor que oblitera o ponto capital. Em Nietzsche, o estilo tem motivações profundas, da mesma forma o tratamento que ele dá à exposição de suas principais teses. Assim, entender a vontade de potência como interpretação e o modo nada “sistemático” com que ela é apresentada na obra publicada corroboram o espírito antidogmático de Nietzsche. Não seria bastante razoável que, após fazer uma crítica devastadora à consciência, à linguagem, à lógica *etc.*, o filósofo desse esse tratamento à vontade de potência, apresentando seu texto nuclear sobre ela como hipótese e os demais que estão em sua órbita de modo assistemático?

da credulidade na gramática? Todo respeito pelas governantas: mas não seria tempo, para a filosofia, de abster-se da crença de governantas? (*JGB/BM* § 34, tradução de RRTF).

Essa é uma típica passagem em que Nietzsche se antecipa às refutações que lhe são feitas de circularidade, autorreferência *etc.* Se Nietzsche responde à afirmação de que o interpretacionismo é ele mesmo uma interpretação com um “tanto melhor”, agora, à possível objeção de que a ficção pertence a um autor, o que demonstraria a existência do sujeito, ele replica que o “pertence”, nesse caso, é uma ficção também. Com efeito, ao reputar o pertence da relação entre sujeito e objeto – ou entre homem e mundo – a uma mera ficção, Nietzsche está combatendo a cópula que faz a ligação entre sujeito e objeto, ou entre sujeito e predicado nos juízos lógico-gramaticais. Ele sustenta, assim, a tese defendida no texto. Essa passagem também nos permite discordar da identificação entre vontade de potência e verdade. Ora, se o mundo, traduzido na linguagem de quem interpreta, é uma ficção, a afirmação de que o mundo, visto de dentro, é vontade de potência, só pode reivindicar ser uma interpretação, uma perspectiva, uma aparência, portanto, uma ficção. Caso contrário, Nietzsche mesmo não estaria professando a crença de governantas, uma vez que consideraria verdadeira a cópula “é”, que liga mundo à vontade de potência? Além do mais, pôr em xeque essa crença não é desconfiar da gramática?

Julgamos que, após uma crítica de tal natureza à verdade, à lógica e à gramática, o próprio Nietzsche estaria recaindo nos mesmos dogmas que critica ao expor sua principal teoria filosófica, a da vontade de potência, como se ela estivesse para além das outras interpretações. Ora, quando diz que o pertence da relação entre sujeito e objeto é uma ficção, Nietzsche afirma que a noção de que o predicado pertence ao sujeito é ficcional, e a objeção a essa tese só pode enveredar nas malhas da gramática. Do mesmo modo, a sentença “o mundo é vontade de potência” só pode

ser também uma ficção, uma crença, uma aparência, um erro, uma perspectiva, uma interpretação: todos esses termos que se tornam sinônimos na filosofia nietzschiana. Não raro, até mesmo a verdade é utilizada como sinônima deles. Nesse sentido, quando afirma que a vontade de potência é o critério para a verdade, Nietzsche diz que ela é o critério para as interpretações. Mas, se a teoria que afirma que o mundo é vontade de potência é também uma ficção, e não uma nova concepção de verdade, ela também não é uma interpretação? Sendo assim, como uma teoria que se assume como interpretação pode hierarquizar as outras interpretações? Como Nietzsche afirma, é justamente nisso que sua linguagem soa mais estrangeira, pois aqui a verdade, entendida em sentido dogmático – aquele que requer uma fundamentação –, deixa de ser o critério. Se tudo é interpretação, e todo interpretar é uma crença útil à vida, também a vontade de potência como critério para interpretação só pode arrogar a si o direito de ser uma interpretação. Compreende-se, então, por que a vontade de potência mantém uma reciprocidade indissociável com o perspectivismo.

A vontade de potência assegura o interpretacionismo porque ela explica como se formam as ficções interpretativas a partir do vínculo que estabelece entre o fenomenalismo e o corpo. Se a tese principal do perspectivismo afirma que só pode haver interpretações de todo acontecer, a filosofia nietzschiana não se limita, porém, a ser uma hermenêutica dessas interpretações, mas ela própria também interpreta a afetividade. A consequência do questionamento do dogmatismo que Nietzsche faz desde as suas primeiras obras culmina com uma concepção de que o conhecimento é uma perspectiva interpretativa, nunca uma explicação (Cf. *fragmento póstumo 2* [86] do outono de 1885-outono de 1886). Nos termos em que se posiciona frente à vontade de verdade, a filosofia nietzschiana assume o papel da esfinge, passando a ser ela a questionar a legitimidade e os interesses que operam por trás do dogmatismo (Cf.

JGB/BM § 1 e *GM/GM*, III, 27). A verdade não é algo a ser fundada, como se ela fosse a esfinge a perguntar pelo critério da certeza, mas a própria busca por fundamentação passa a ser questionada.

Assumindo, pois, a consciência de que o discurso que aspira à verdade é apenas interpretação, Nietzsche pode julgar que sua filosofia dá um passo para fora da tradição. Seu perspectivismo pode enxergar os interesses a que toda filosofia atende, reconhecendo aí sua razão de ser. E pensar dessa forma é, pois, falar uma linguagem estrangeira, ou seja, trazendo à superfície os “erros” da filosofia dogmática, o perspectivismo não os pode refutar, pois eles são úteis a um certo tipo de vida. Ao contrário dos dogmáticos, Nietzsche invoca uma concepção aberta à luta [*Kampfe*] de interpretações. Em vez de afirmar que opera ainda uma noção de verdade no perspectivismo, devemos pensar que a associação entre perspectivismo e vontade de potência revela uma dupla face: a da hierarquia e a da luta. Se com a concepção de hierarquia o filósofo afasta o relativismo, com a de luta ele refuta o dogmatismo. A primeira avalia as diferentes interpretações, sendo superior a que mais promover a vida. A segunda não exige para si nenhum outro estatuto senão o de interpretação, quando, dogmaticamente, lhe é exigido um critério fundacionalista e lógico. Por isso que, em vez de responder às perguntas da Esfinge que exige essa justificativa, Nietzsche diz que sua filosofia é que questiona a legitimidade das perguntas, isto é, a busca por validade. A vontade de potência é ela mesma uma teoria que hierarquiza a multiplicidade interpretativa, hierarquia cuja concepção entende as interpretações como direções impostas pela vontade de potência, sendo o seu valor avaliado pelo grau de aprimoramento da espécie e do propiciar da vida.

Que valor têm nossas estimativas de valor e nossas tábuas de bens? *O que resulta de seu domínio?* Para quem? A respeito de quê? Resposta: para a vida. Mas *o que é a vida?* Aqui

é necessária, portanto, uma versão mais precisa do conceito de “vida”: minha fórmula para ela diz: a vida é vontade de potência.

Que significa o ato mesmo de estimativa de valor? (...) Resposta: a estimativa de valor moral [das moralische Werthschätzen] é uma interpretação, um modo de interpretar. A interpretação mesma é um sintoma de determinados estados fisiológicos, assim como de um determinado nível espiritual de juízos dominantes. Quem interpreta? Nossos afetos (Fragmento póstumo 2 [190] do outono de 1885-outono de 1886).

Quando Nietzsche afirma que a vontade de potência é o critério da verdade, devemos reconhecer sua tentativa de encontrar um meio pelo qual lhe seja possível hierarquizar as interpretações, isto é, as ficções que expressam a vontade de potência. Por outro lado, a luta permanece sem trégua frente à refutação de que o interpretacionismo é ele próprio uma interpretação. O estrangeirismo da linguagem nietzschiana está na sua resposta que diz: “tanto melhor”. E essa resposta demonstra que Nietzsche não pode invocar a vontade de potência para atender a uma exigência fundacionalista ante o embate das interpretações para fins de justificativa. No campo de batalha onde estão se confrontando as interpretações, Nietzsche não aspira a nenhum acordo, a nenhum entendimento. Essa é uma exigência do dogmático, que só consegue interpretar impulsionado pela vontade de verdade.

Não se deve pensar que a vontade de potência pode escapar ao próprio perspectivismo, como se ele estivesse situado para além das perspectivas a fim de avaliar as outras interpretações. Ainda que Nietzsche avalie as outras filosofias como sintomas da vontade de potência, ele não dá esse passo para fora de seu pensamento perspectivista. Intrinsecamente vinculado ao perspectivismo, a vontade de potência é o critério da hierarquia no interior do próprio interpretacionismo. Ao considerar as múltiplas interpretações como expressão da vontade de potência, Nietzsche só pode reconhecer essa avaliação como uma perspectiva. Esse critério nos permite pensar

Nietzsche como um filósofo antidogmático, uma vez que dissolve qualquer tentativa de reivindicar a verdade, ao mesmo tempo em que essa dissolução não deve conduzir ao relativismo.

Com isso, não é preciso postular um lugar privilegiado para a vontade de potência quando se trata de avaliar as interpretações que se confrontam com ela, mas considerá-la uma interpretação que fornece um critério da hierarquia para as outras perspectivas. Nesse sentido, Nietzsche não está recaindo no dogmatismo, mas antes tentando evitar que alguns discursos usem estratégias próprias para impor sua interpretação. “É preciso obrigar as morais a curvar-se, antes de mais nada, perante a hierarquia, é preciso censurar-lhes sua presunção, até que acabem por perceber que é imoral [*unmoralisch*] dizer: ‘o que é justo para um é justo para o outro’” (*JGB/BM* § 221). Julgar Nietzsche um dogmático é não reconhecer que ele próprio admite o caráter interpretativo de sua filosofia, inclusive o da vontade de potência. Devemos reconhecer que o interpretacionismo defendido no perspectivismo é ele próprio uma interpretação. Ora, Nietzsche estaria ciente de que seu discurso filosófico, tanto quanto os outros que critica, é uma interpretação.

Mas, uma vez destituída por completo qualquer reivindicação de verdade para seu discurso, Nietzsche pode aspirar ainda a uma hierarquia de interpretações? Se, como dissemos antes, o filósofo não pode invocar um critério que afirme a superioridade de sua perspectiva diante da luta de interpretações, como pode querer que sua interpretação valorativa possa direcionar a efetividade de todo acontecer? Aqui vem à tona a indagação: precisamos realmente levar a sério uma filosofia que diz que a afirmação de que não há verdade não é ela mesma uma verdade⁵¹? Que tipo

⁵¹ Essa questão é posta por Maudemarie Clark, que a formula em termos de uma autocontradição na negação que Nietzsche faz da verdade. Para aceitarmos que não há verdade é preciso que essa negativa seja ela mesma uma verdade. Se a tese não se pretende verdadeira, não precisamos levá-la a sério, aceitando suas implicações (Cf. CLARK, MAUDEMARIE. *Op. Cit.*, p. 3).

de consideração é possível diante de um filósofo que afirma o caráter interpretativo de seu pensamento, arrolando que não há nenhuma verdade que caucione essa interpretação? A destituição da verdade como critério para a interpretação pode ser realçada naquilo que julgamos ser a expressão do próprio perspectivismo na filosofia de Nietzsche. Uma abordagem de *O nascimento da tragédia* e da *Genealogia da Moral* nos permite enxergar como o perspectivismo se expressa nessas obras. Nos dois livros encontramos um pensamento antidogmático que não requer nenhuma verdade ou fundamento para as interpretações propostas, ao mesmo tempo em que corrobora a tese de que é possível uma hierarquia de interpretações de acordo com a vida, ou seja, com a vontade de potência. Assim, um exemplo bastante significativo da questão da hierarquia na obra de Nietzsche irrompe da demonstração do caráter antidogmático do próprio filosofar nietzschiano.

Nos comentários que acrescentou à guisa de prefácio para *O nascimento da tragédia*, Nietzsche enfatiza seu objetivo de hierarquizar as interpretações de acordo com o valor que elas têm para a vida, pretendendo realçar em seu primeiro livro o quanto a arte se diferencia tanto da religião quanto da ciência em sua maneira de interpretar a efetividade. Afirmando que “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro” [*alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrtums*] (*GT/NT* Ensaio de autocrítica § 5), Nietzsche considera que o ideal comum à ciência e à religião, baseado na crença de que nada é mais necessário do que a verdade, acaba negando a vida. Não que a verdade seja, aos olhos de Nietzsche, oposta ao erro, pois, como já vimos, ela é apenas um tipo de erro; o que está posto em xeque é o discurso que orienta a ciência e a religião, uma vez que ambas buscam a verdade, porém não estão em condições de reconhecer que procuram um tipo de erro

em meio a outros, ou seja, uma ilusão, uma aparência entre as ótica-de-perspectivas. A interpretação que Nietzsche faz sobre a tragédia grega demonstra bem o sentido do perspectivismo. De fato, apesar de reconhecer vários problemas em *O nascimento da tragédia*, ele afirma também que na obra já estava colocada uma questão nuclear de seu pensamento, ou seja, “ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida” (*GT/NT*, Ensaio de autocrítica, § 5).

Ver a ciência com a ótica do artista significa interpretar a ciência da perspectiva da arte, e esta a partir da perspectiva da vida, e, poderíamos acrescentar, da vontade de potência. Há duas formas segundo as quais podemos compreender o papel da ciência em *O nascimento da tragédia*. Em primeiro lugar, ela é associada ao tipo de investigação que Sócrates promove, a qual procura, por um lado, seguir a via da racionalidade e, por outro, encontrar a verdade a partir do uso da razão. Em segundo lugar, a própria atitude de Nietzsche como filólogo ante a ciência que pratica – de acordo com sua argumentação sobre o nascimento da tragédia na Grécia – revela essa postura de pôr em perspectiva hierárquica a relação entre ciência e arte a partir da referência à vida. Ao escrever sobre o fenômeno do trágico na Grécia antiga, Nietzsche considera a arte superior à ciência porque aquela engrandece a vida, ao contrário desta, que, na figura de Sócrates, buscando dar uma solução para o mesmo problema, nega as condições que justamente elevavam a vitalidade helênica⁵². Há, portanto, duas perspectivas conflitantes – a da arte e a da ciência – para enfrentar o

⁵² Com relação a essa leitura retrospectiva que Nietzsche fará, no período tardio de seu pensamento, acerca de suas teses iniciais, sobretudo a questão do valor da vida para os gregos, Scarlett Marton, perseguindo o desenvolvimento do termo vontade de potência na obra nietzschiana, destaca que sua primeira aparição é anterior a *Assim falava Zaratustra*, na época de *Aurora*, justamente numa reflexão sobre os gregos. Se, como sublinha Scarlett Marton, parece enigmático que o filósofo julgue uma dificuldade falar em vontade de potência, pois em Atenas tudo se passava de outro modo, torna-se clara essa afirmação quando cotejada com uma outra, da mesma época, na qual se expressa que os antigos gregos apreciavam mais o sentimento de potência do que a boa estima e a reputação. Ela conclui que “na Grécia Antiga, não era problemático falar em vontade de potência, uma vez que este era o sentimento que prevalecia” (MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. *Op. Cit.*, p. 48). Isso pode demonstrar que as primeiras reflexões do filósofo sobre a vontade de potência estão ligadas às suas preocupações sobre a relação entre os gregos e a vida.

problema candente que Nietzsche enxergou como sendo o cerne da percepção grega da existência: o pessimismo.

Daí a polêmica que *O nascimento da tragédia* provocou nos meios acadêmicos, uma vez que foram menos as teses defendidas que a própria estratégia de Nietzsche a atrair para o autor tanta desconfiança. Ao abrir mão do rigor científico a que já havia chegado a filologia de sua época em prol de sua concepção de que a ciência deve ser vista sob a perspectiva da arte e esta sob a da vida, o próprio Nietzsche se distanciara da prática científica tal como aplicada nos meios acadêmicos de que fazia parte. Um dos pontos relevantes dessa distância é a denúncia que faz à cultura histórica [*historische Bildung*] de seu tempo, responsável por uma febre historicista [*historische Fieber*] nociva à vida (Cf. *HL/Co. Ext II*, Prefácio). Assumindo, a favor da vida, a perspectiva de uma retomada artística grandiosa tal como acontecia entre os gregos, Nietzsche afasta-se desse historicismo, cujo trabalho não busca outra coisa senão uma verdade histórica. No entanto, apesar de julgar a interpretação que a arte grega revela sobre a existência ser superior à do racionalismo socrático, Nietzsche não pretende que sua interpretação, da perspectiva filológica, possa ser superior à praticada de acordo com o rigor histórico e científico exigido pelos seus críticos. Assim, a interpretação filológica que pratica em *O nascimento da tragédia* expressa a hierarquia das interpretações, sem reivindicar, porém, ela mesma a superioridade, uma vez que a verdade dos fatos já não interessa mais⁵³.

⁵³ A interpretação filológica de Nietzsche levou Willamowitz-Möllerndorff a condenar *O nascimento da tragédia*, cuja crítica se desenvolve a partir da afirmação de que “de fato, o aspecto mais chocante do livro diz respeito ao seu tom e à sua orientação. O senhor Nietzsche não se apresenta como um pesquisador científico”. (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich Von. “Filologia do futuro, primeira parte”. IN. MACHADO, Roberto (Org). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005, p. 56). De acordo com essa acusação, Willamowitz denuncia que a crítica de Nietzsche à cultura histórica tem como fonte sua ignorância e falta de amor à verdade, o que poderia ser comprovado quando ele aborda qualquer tema arqueológico. Esse gosto artístico em detrimento da verdade teria levado Nietzsche a acusar de ignorância a filologia, justamente quando ela se havia elevado na Alemanha, com Gottfried Hermann e Karl Lachmann, a uma altura nunca imaginada (p. 58). E, por fim, atacando a interpretação da

Essa mesma relação entre interpretação, perspectiva e vida (vontade de potência) compõe um dos temas principais da *Genealogia da moral*. Agora, em vez de uma filologia cujo liame seja com a arte, e não com a ciência, Nietzsche subsume sua concepção filológica em um novo instrumento interpretativo: o procedimento genealógico. Como no caso da tragédia grega, é preciso que se ponha a moral sob diferentes óticas e perspectivas de interpretação para saber qual a relação delas com a vida a fim de estabelecer uma hierarquia. Radicalizando o processo interpretativo, a *Genealogia da moral* traça um cruzamento entre perspectivas num jogo de interpretações que corrobora a ideia de que não existem fenômenos morais, mas uma interpretação moral dos fenômenos. No que tange à luta de interpretações, Nietzsche assim esclarece seus objetivos:

na obra acima mencionada [*A origem das impressões morais*, de Paul Rée], na qual trabalhava então, eu me refiro, oportuna e inoportunamente, às teses desse livro, não para refutá-las – que tenho a ver com refutações! – mas sim, como convém a um espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro [*Irrtum*] por outro (*GM/GM*, Prólogo, § 4, tradução de PCS).

No primeiro passo da análise moral em seu jogo interpretativo, Nietzsche, tomando como modelo o livro de Paul Rée, põe sob suspeita o próprio pressuposto de que parte os “fundadores” da moral. A questão do filósofo não é perguntar pela origem e moral, mas antes questionar o valor que está por trás daquilo que se toma como seu fundamento. Se o não-egoísmo [*Unegoistischen*], na ótica dos moralistas, é

importância de Homero para os gregos, escreve: “Que ofensa, senhor Nietzsche, à nossa mãe Pforta! Fica parecendo que nunca lhe deram para ler a *Íliada*, II, 101, ou a passagem a esse trecho no *Laocoonte* de Lessing; e a introdução de Schneidewin ao *Édipo rei* de Sófocles também é um saber que os alunos de Pforta adquirem logo no primeiro semestre (p. 62)”. Veem-se nessas passagens, e no texto como um todo, realçar a orientação que Nietzsche teve desde os seus primeiros escritos. Não querendo entrar no mérito da discussão filológica, nos interessa o significado do panfleto de Willamowitz, pois ele destaca com bastante evidência que Nietzsche, como “homem da ciência”, abriu mão da verdade e do rigor científico em nome de um outro tipo de interpretação. Isso corrobora a própria leitura retrospectiva de Nietzsche, segundo a qual *O nascimento da tragédia* viu a ciência com a ótica do artista, o que pode significar tanto ver o ideal socrático de ciência e verdade sob a luz do artista trágico, como a filologia sob a perspectiva interpretativa do próprio Nietzsche.

o sentimento que dá origem à compaixão, à abnegação e ao sacrifício, sendo estes que justificam a distinção entre o bom e o mau na “fundamentação da moral”, Nietzsche os coloca sob outra perspectiva, procurando as condições que os trouxeram à luz, a que interesses atendiam e que tipo de valor estabeleceram e efetivaram.

Este problema do *valor* da compaixão e da moral da compaixão (– eu sou um adversário do amolecimento moderno dos sentimentos –) à primeira vista parece ser algo isolado, uma interrogação à parte; mas quem neste ponto se detém, quem aqui aprende a questionar, a este sucederá o mesmo que ocorreu a mim – uma perspectiva imensa se abre para ele, uma nova possibilidade dele se apodera como uma vertigem, toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta adiante, cambaleia a crença na moral, em toda moral – por fim, uma nova exigência se faz ouvir. Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais [*eine Kritik der moralischen Werthe*], *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* (*GM/GM*, Prólogo, § 6, tradução de PCS).

Essa nova exigência, um trabalho crítico cujo objetivo é colocar em questão o valor dos valores deve, como se disse, questionar as condições sobre as quais a compaixão e o não-egoísmo surgiram, como se desenvolveram e se modificaram. O deslocamento da questão que Nietzsche efetua já deixa claro seu procedimento interpretativo e genealógico. Para ir em busca dessas condições, só hipóteses podem ser formuladas. No entanto, essa crítica assume seu caráter interpretativo, que nos é apresentado como um erro que, no entanto, não refutar outro erro ao qual se opõe. Ou seja, a crítica dos valores morais se contrapõe de tal modo aos pressupostos de Paul Rée que duas interpretações entram em luta. O trabalho mesmo de considerar uma outra interpretação para o problema da moral revela o caráter interpretativo do que se tomava como certo, como se fosse um fato. Daí Nietzsche sublinhar sua genealogia como sendo uma nova exigência, pois até então todos os filósofos que se ocuparam da moral agiram dogmaticamente, isto é, nunca analisaram o valor dos valores morais, mas já o consideraram como dado, como se o não-egoísmo e a compaixão se

identificasse com o homem bom. Como se a bondade fosse um fenômeno moral, e não uma interpretação moral para um fenômeno.

A reivindicação de ser uma hipótese interpretativa contrapõe a genealogia de tal forma à verdade, que, fiel à sua tese de que a própria verdade só pode ser analisada como um acontecimento moral, Nietzsche apresenta desde logo em sua concepção genealógica uma análise percuciente sobre a linguagem. Poder-se-ia afirmar que o preconceito dos investigadores da moral está fundado na velha concepção da verdade como correspondência, na qual o conceito bom representa um homem com qualidades que definem a sua bondade. Esses moralistas consideram haver desde sempre um modo de valorar em que certos sentimentos são definidores da bondade. Contrariando, porém, essa forma de julgar, Nietzsche concebe que o termo bom, já em seu surgimento, cunhagem e desenvolvimento, refere-se a características completamente distintas a depender de quem valora.

O termo bom [*gut*], de início, é sempre uma atribuição que homens de linhagem nobre dão a si mesmos de acordo com a interpretação que fazem de sua capacidade de autoafirmação. Nietzsche defende que esses homens olham para si e para o mundo de forma ativa, dando nomes às coisas. Quem não é seu par, pois incapaz de autoafirmação, recebe deles a denominação de ruim [*schlecht*]. Há, porém, outra forma de interpretar a efetividade, a qual, na contramão dos nobres, provém de homens que não têm uma capacidade ativa – consequência de sua impossibilidade de afirmar –, e por isso tal interpretação expressa a forma com que se reage ao primeiro modo de valoração, o nobre. Denominada por Nietzsche de escrava, essa valoração advém antes do olhar para fora que os homens dirigem, sendo esse seu ponto de partida para interpretar. Se o nobre, ao autoafirmar-se, cria e aplica a si mesmo o

conceito bom, o escravo, olhando para o exterior e negando-o, atribui ao outro, ao bom da moral nobre, o conceito mau [*böse*].

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação [*Aktion*] é no fundo reação [*Reaktion*]. (*GM/GM*, I, § 10, tradução de PCS).

Quando entra em cena a valoração dos escravos, duas interpretações conflitantes da efetividade se confrontam: uma, proveniente da ação; outra, da reação. A primeira, formada por homens afirmativos, uma afirmação que diz sim a si mesmo. A segunda, composta por indivíduos que negam, uma negação resultante de seu ressentimento. Essa atitude de condenar o outro provém de eles não poderem afirmar-se a si próprio, o que os leva a apropriar-se dos valores da outra moral e subvertê-los, uma vez que não são capazes de valorar ativamente. A apresentação de Nietzsche desse enfrentamento é mais um elemento esclarecedor da própria concepção perspectivista do filósofo e de sua busca por hierarquia. Os nobres, em sua pujante capacidade criativa decorrente de um domínio de si e da soberania ante à sua constituição fisio-psicológica, nomeiam e criam valores sem ter como pressuposto algo que só aparecerá tardiamente: a verdade.

A esse respeito, podemos invocar a tese contratualista do ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, segundo a qual a verdade tem um caráter moral, pois ela é uma das pré-condições para o bom estabelecimento da eticidade dos costumes. Na *Genealogia da moral*, a exposição nietzschiana nos permite vislumbrar com mais clareza o alcance dessa crítica, cujo ponto central é o sentimento basilar do modo de valoração tradicional: a bondade. Isso porque o conceito bom descortina o

campo de batalha onde lutam a perspectiva nobre e a escrava. Na primeira, bons são os homens que agem de modo a efetivar a plenitude de suas forças; na segunda, bons são precisamente os que não conseguem agir de acordo com essa mesma afirmação. Em um caso, tem-se a oposição entre nobre, que nomeia a si próprio de bom, e escravo, que é por aquele nomeado de ruim. No outro, tem-se a contraposição entre o escravo, que subverte o sentido do conceito bom da valoração senhorial, atribuindo-o a si, e o nobre, que agora passa a ser denominado de mau.

O conceito bom, comum às duas morais, recebe duas interpretações que se opõem de forma inconciliável, à medida que interpretam dois fenômenos distintamente. Uma moral interpreta o fenômeno da ação como bom, enquanto a outra o interpreta, ao contrário, como mau. Da perspectiva valorativa dos nobres, haver bons e ruins não é absolutamente motivo para buscar a comensurabilidade das interpretações. Todavia, da perspectiva escrava, é necessário pôr fim justamente à ação nobre. Segundo Nietzsche, se o combate e o conflito são característicos da moral nobre, não há razão para buscar o apaziguamento da luta; buscar a luta implica em sua ação e afirmação. Por não poderem agir, os ressentidos reagem a partir de estratégias, refúgios, subterfúgios e caminhos ocultos. Eles preparam, assim, uma transvaloração dos valores, cujo principal instrumento para sua possibilidade é justamente a concepção de verdade, pois sua noção contém artefatos necessários para que haja a comensurabilidade das perspectivas, uma harmonia das interpretações, por consequência, um término da luta.

Uma moral, uma forma de vida comprovada, *demonstrada* mediante larga experiência e exame, chega finalmente à consciência como lei, como *dominante*...e, com isso, nela se introduz o grupo inteiro de valores e estados afins: essa moral se torna venerável, inatacável, santa, veraz. Toma parte em seu desenvolvimento o *esquecer* sua procedência. É um sinal de que se converteu em ama e senhora. O mesmo poderia ter acontecido com as

categorias da razão [Kategorien der Vernunft]: elas mesmas poderiam, com muitas voltas e rodeios, ter sido acreditadas por sua relativa utilidade. Atingiu-se um ponto em que se as compreendeu, se as levou à consciência como um todo – em que se as *impôs por ordem* - ou seja, em que atuaram *impondo-se dando ordens*. Desde então tiveram validade como *a priori*..., como para além da experiência, como irrecusáveis. E, no entanto, talvez não expressem senão uma determinada finalidade da raça e da espécie [*Rassen- und Gattungs-Zweckmässigkeit*]—sua mera utilidade é sua “verdade” (*Fragmento póstumo* 14 [105] da primavera de 1888).

Nietzsche demonstra a procedência das categorias da razão e da verdade a partir de sua utilidade, tal como acontece com os valores da moral. Mas, além de compartilharem da utilidade como critério para estabelecer valores e categorias, elas têm em comum o esquecer-se de sua própria proveniência. Não é, porém, mera coincidência essa transformação por que passam; antes se deve considerar que é o mesmo processo a ter seus desdobramentos. Como vai afirmar noutra fragmento (Cf. 6 [11] do verão de 1886-primavera de 1887), a força engenhosa que trabalhou para inventar as categorias da razão é aquela mesma dos poderosos, isto é, dos criadores de signos. Em busca de segurança, compreensão rápida a partir de sinais e sons, procedimentos úteis à vida social, os poderosos cunham termos, transformados depois em categorias metafísicas como substância, sujeito, objeto, ser, vir a ser: todas elas abstrações da linguagem anteriormente a serviço de uma tábua de valoração. Igualmente à moral que esquece a utilidade por trás da criação dos valores, as categorias da razão também a esquecem, justamente porque ela é mais um instrumento a serviço da moralidade.

“Poderia parecer”, diz Nietzsche, “que eu eludi a pergunta pela certeza. O contrário é verdadeiro: mas ao perguntar pelo critério da certeza [*Kriterium der Gewissheit*] experimentei o peso com o qual se pesou até hoje – e que a pergunta pela certeza mesma é uma pergunta *dependente*, uma pergunta de *segunda ordem*” (*Fragmento póstumo* 2 [169] do outono de 1885-outono de 1886). O caráter

secundário da certeza provém da dependência desta a uma questão mais fundamental: a dos valores. Só se pode falar de certeza depois de ter respondido à questão dos valores. Essa tese é uma consequência dos fins perseguidos pela genealogia, pois neles o filósofo sublinha a necessidade de uma crítica dos valores morais. Muito próxima do espírito da crítica kantiana, que antes de buscar os fundamentos para o conhecimento tenta responder a pergunta sobre o que podemos saber, a crítica de Nietzsche pergunta pelo valor dos valores em vez de procurar por sua fundamentação. Antes, por exemplo, de fundar a moral a partir do sumo bem, deve-se perguntar pelo valor que tal conceito tem, qual a sua utilidade e a que tipo de vida atende. O critério da certeza é de segunda ordem porque ele já depende do tipo de valoração a que serve. A genealogia revela que, tanto quanto as categorias da razão, certeza e verdade são valores morais, os quais têm como fins a manutenção de sua interpretação da efetividade.

Nessa interpretação reside, porém, uma reação contra a própria efetividade, sendo a negação e o combate aos valores e à moral opostos uma variante dessa reação. Nesse aspecto, esse modo de valorar, próprio dos ressentidos, desenvolve uma astúcia no combate que trava à moral nobre. Em *O crepúsculo dos ídolos* e na *Genealogia da moral*, Nietzsche analisa como a dialética e a ironia socráticas agiram na ridicularização da nobreza ateniense, indefesa diante das armas do filósofo (Cf. *GD/CI*, O problema de Sócrates), bem como a sagacidade de que se valeram os escravos para vingar-se dos nobres e impor-lhes uma transvaloração dos valores (Cf. *GM/GM*, II, § 7-10). Certeza e verdade são duas noções indispensáveis à moral do ressentimento para impor sua perspectiva, mas ambas, para esses fins, faltam à moral nobre. Embora esses conceitos se desenvolvam numa linguagem e num discurso cujo objetivo seria a manutenção de uma moral, eles logo ganham o estatuto privilegiado,

ascendendo ao primeiro plano das exigências da conservação do *status quo*. Da perspectiva do nobre, é natural que ele julgue sua tábua de valores superior à dos escravos. No entanto, a afirmação característica da moral superior não precisa do critério da certeza para justificar suas ações. Essa é uma ardilosa estratégia de um modo de valoração para impor sua perspectiva, no caso os escravos ou ressentidos. Na *Genealogia da moral*, mas também já em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, a argumentação nietzschiana pretende justamente revelar que a verdade, a razão e suas categorias, e tardiamente a ciência moderna, seriam rebentos do processo da normatização e fixação da eticidade dos costumes⁵⁴.

A concepção de Nietzsche sobre a oposição dos dois modos de valorar lança luz sobre o perspectivismo e seu enfrentamento com as exigências de cunho epistemológico na luta entre interpretações; contribui, também, para compreender a hierarquia das perspectivas, caso não se resolva o conflito, e por que Nietzsche atribui à sua própria interpretação uma superioridade diante das demais. Se a genealogia revela inexistir na valoração nobre uma exigência inerente ao seu discurso para justificar sua superioridade diante das outras morais, ou seja, se os nobres não

⁵⁴ Nietzsche considera que a imposição de uma perspectiva foi possível graças ao ideal ascético, cujo elaborado trabalho contou com o comprometimento de diversas forças interpretativas ligadas a ele, entre as quais estaria a tradição filosófica metafísica, mas também a ciência moderna, que se crê adversária desse ideal, quando não passa de uma expressão dele. Como as demais formas do ideal ascético, a ciência ainda acredita na verdade, o que descortinaria mais uma vez a necessidade de crer dos crentes e em que medida eles seriam ainda devotos do ideal ascético. “O que significa justamente a *potência* desse ideal, a *monstruosidade* de sua potência? Por que lhe foi dado espaço nessa medida? Por que não lhe foi imposta melhor resistência? O ideal ascético exprime uma vontade: *onde* está a vontade adversária, em que se exprimiria um ideal *adversário*? O ideal ascético tem um *alvo* – este é universal o bastante para que todos os demais interesses da existência humana, medidos por ele, apareçam mesquinhos e estreitos; ele interpreta tempos, povos, homens, inexoravelmente em direção a esse alvo único, não deixa valer nenhuma outra interpretação, nenhum outro alvo, reprovava, renega, afirma somente no sentido de *sua* interpretação (– houve alguma vez um sistema de interpretação mais pensado até o fim?)... Onde está o reverso desse sistema fechado de vontade, alvo e interpretação? (*GM/GM*, III, 23, trad. de RRTF)”. Combatendo a ideia de que os filósofos, eruditos e homens da ciência na modernidade possam representar o reverso do ideal ascético, tal como eles mesmos acreditam, Nietzsche pretende denunciar-lhes o que não estão em condição de ver: “esse ideal é precisamente também *seu* ideal, eles mesmos o representam hoje, e mais ninguém talvez, eles mesmos são seu rebento espiritualizado, seu mais avançado carro guerreiro e anunciador, sua mais cativante, mais delicada, mais impalpável forma de sedução. (...) Esses ainda estão longe de ser espíritos *livres*: pois acreditam ainda na verdade” (*GM/GM*, III, 24, trad. de RRTF).

precisavam de um critério de certeza para justificar o discurso que efetiva de sua ação, essa mesma desconsideração do critério da verdade estaria sendo reivindicada por Nietzsche para legitimação de seu filosofar perspectivístico. O desmacaramento da verdade, que a terceira dissertação da *Genealogia* promove ao revelar que ela foi um instrumento poderoso nas mãos do ideal ascético, nos oferece uma forte pista de que Nietzsche mesmo não poderia advogar critérios de verdade, certeza e justificativa.

Se o fizesse, seu perspectivismo cairia diante do mesmo tipo de estratégia que Nietzsche denuncia, ou seja, aquela que permitiu o domínio do ideal ascético sobre as outras interpretações. Com efeito, ao fugir da autorreferência por meio de critérios como do fundacionalismo e da justificativa, Nietzsche estaria sucumbindo ao ideal ascético. Todo o trabalho, portanto, que atravessa sua obra, de trazer à luz como a vontade de verdade sempre esteve a serviço da imposição de uma moral, voltaria contra si mesmo, pois ele próprio estaria se comprometendo com os tópicos dogmáticos que trabalharam em favor do que combate.

A vontade de potência como critério hierárquico para a luta de interpretações, tornada possível com o perspectivismo, pode ser comparada à efetivação dos valores da moral nobre tal como Nietzsche a expõe na *Genealogia da moral*. Nos dois casos, não está posta a vontade de verdade para afirmar sua perspectiva, tampouco para considerá-la superior à outra. A moral nobre e a vontade de potência nos permitem pensar em valores superiores porque promovem a vida e em valores inferiores que a negam. Daí ser possível desconsiderar a vontade de potência como um critério que estivesse acima das outras perspectivas, como se ela atendesse a exigências lógicas, epistemológicas, metafísicas *etc.* Contra o perigo de fazer de Nietzsche um dogmático por causa da vontade de potência e de torná-lo um relativista graças ao

perspectivismo, há um duplo movimento na relação entre a vontade de potência e o perspectivismo que faz a filosofia nietzschiana refutar essas duas acusações.

Mais uma vez, a luta de interpretações entre o físico que defende o mecanicismo e o espírito livre que defende a vontade de potência vem em nosso auxílio. Assim, acerca do mesmo grupo de fenômenos naturais, o espírito livre afirma o caráter interpretativo das duas perspectivas, deixando em aberto o embate. Seu pressuposto é o fenomenalismo da consciência, que é um arranjo de impulsos expressando a possibilidade múltipla do interpretar. Em ambos os casos, a consciência é o trazer à superfície signos que interpretam a efetividade de acordo com suas exigências fisio-psicológicas. No entanto, as exigências não são as mesmas, por isso cada interpretação trata os mesmos fenômenos por uma ótica particular. Tudo se passa como na interpretação que nobres e escravos fizeram de si próprio e do outro. O mesmo grupo de fenômenos é interpretado por uma semiótica afetiva diferente. Mas enquanto o físico mecanicista vai exigir do espírito livre um critério para “justificar” sua interpretação, ao espírito livre não importa tal justificação, pois um de seus pressupostos é afirmar que a verdade de um juízo não importa, mas sim o quanto ele favorece a vida de quem o exprime. Da perspectiva do espírito livre, portanto, a luta não precisa cessar.

Em segundo lugar, quando interpreta a efetividade por meio da vontade de potência, o espírito livre defende que o caráter plural dela faz irromper as diferentes perspectivas, cada qual ligada inexoravelmente ao tipo de vida que interpreta. Isso lhe permite avaliar as óticas, estabelecendo critérios dos quais depende a hierarquia das interpretações que defende. Ele olha, por exemplo, para um tipo de interpretação e a associa com uma potência que se eleva ou que diminui, avaliando se ela promove ou não a vida. Se levarmos em consideração que um dos grandes lamentos que soam na

Genealogia da moral e em *Crepúsculo dos ídolos*, “o problema de Sócrates”, é o de que os modos de valorar superiores, analisados nas duas obras, sucumbiram diante da argúcia de uma outra moral, podemos concluir que o critério hierárquico postulado pela vontade de potência oferece justamente as armas para que o espírito livre não sucumba diante da exigência da certeza e da justificativa do dogmático. Se a vontade de potência não pode oferecer nenhum bom argumento para uma perspectiva contrária, ela, porém, oferece os elementos para que o perspectivismo assuma a possibilidade de estabelecer critérios de hierarquizar as interpretações, não assumindo que todos os pontos de vista sejam iguais. Ela é, pois, um critério de valoração para que o espírito livre avalie e dê uma direção interpretativa para a efetividade. Mas não é o critério da certeza para demonstrar sua verdade ao dogmático, validando e justificando ao oponente seus argumentos.

Associando o espírito livre com os filósofos do futuro (Cf. *JGB/BM* § 44), Nietzsche expressa bem esse duplo movimento contido na ligação entre vontade de potência e perspectivismo. Afirmando que tais filósofos se relacionarão com a verdade – isto é, com um tipo de erro sem o qual uma vida perece – de modo a amá-la, Nietzsche considera que eles farão o que os filósofos sempre fizeram, à medida que todos sempre amaram suas verdades. No entanto, os filósofos do futuro não serão dogmáticos, justamente por não quererem tornar comensuráveis suas crenças: só eles teriam direito a elas. Esse direito, por sua vez, está baseado na hierarquia de perspectivas segundo a qual as coisas profundas devem ficar para os profundos na mesma medida em que as raras se destinam aos raros.

Serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações

dogmáticas. “Meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” – poderia dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos. “Bem” não é mais bem, quando aparece na boca do vizinho. E como poderia haver um “bem comum”? O termo se contradiz: o que pode ser comum tem pouco valor. Em última instância, será como é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os temores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros (*JGB/BM* § 43, tradução de PCS).

Ao fazer a associação entre o filósofo do futuro e o espírito livre, Nietzsche chama a atenção para que não se confunda esse tipo com “*libres penseurs*”, “*liberi pensatori*”, “*Freidenker*”. Como acontece com os homens da ciência, cuja vontade é conduzida por um ideal que eles pensam estar combatendo, esses livres pensadores defendem as mesmas ideias que atavicamente vêm-se impondo como interpretação. Com essa diferenciação, Nietzsche procura tirar as consequências práticas da visão do espírito livre a partir da teoria da vontade de potência. Corroborando sua tese de que há uma hierarquia de problemas que corresponde a uma hierarquia de estados anímicos, o espírito livre é aquele que consegue afirmar essa disposição sem esposar ideias contrárias que justamente negam essa hierarquia. Denominando esses livres pensadores de niveladores [*Nivellirer*] porque se insurgem contra a hierarquia por meio de ideias como as de “igualdade de direito” e “simpatia por todos que sofrem”, Nietzsche então enxerga nessa doutrinação a mesma direção valorativa do ideal ascético, pois negam as condições de florescimento da própria vida. Aos seus olhos, os supostos livres pensadores entoam uma cantiga antiquíssima tanto pela forma com que tentam impor sua interpretação, quanto pela negação das condições inerentes à própria vida.

Nós, os avessos, que abrimos nossos olhos e nossa consciência ao problema de que lugar e de que modo até hoje a planta “homem” vem crescendo de modo mais vigoroso até a altura, defendemos que isso ocorreu sempre em condições opostas, defendemos que, para isso

realizar-se, a periculosidade de sua situação teve antes de aumentar de forma gigantesca, sua energia de invenção e de dissimulação (seu “espírito” –) teve de desenvolver-se sob uma pressão e coação prolongadas até converter-se em algo sutil e temerário, que sua vontade de viver teve de intensificar-se até chegar a ser sua incondicional vontade de potência (*JGB/BM* § 44).

A riqueza do espírito consiste no trabalho de cultivo da pluralidade da vida afetiva de modo que se torne possível tantos estados de alma capazes de estabelecer uma hierarquia dos afetos. Entendemos, então, por que Nietzsche planejou, dentre os vários esboços para sua virtual obra *Vontade de potência*, apresentar uma hierarquia dos valores e das interpretações a partir dessa sua teoria. Se a obra não veio à luz, nem por isso faltam elementos para percebermos uma escala valorativa de acordo com sua visão geral de que uma interpretação pode ser superior à outra se ela intensifica e faz a planta homem atingir alturas mais elevadas. Sem a vontade de potência, não se poderia avaliar a superioridade da moral nobre sobre a moral escrava, da tragédia grega sobre o otimismo socrático, da grande saúde em relação à doença, do filósofo do futuro em relação ao livre pensador e ao homem da ciência. Essa hierarquia não impede, contudo, que o espírito livre, porque antidogmático, possa transtocar perspectivas [*Perspektiven umzustellen*], tal como Nietzsche apresenta sua própria postura em *Ecce Homo* (*EH/EH*, por que sou tão sábio, § 1). Além disso, podemos lembrar que não faltam à obra de Nietzsche avaliações que apontam para a superioridade de determinadas interpretações da efetividade em detrimentos de outras, demonstrando, assim, o quanto o relativismo é estranho ao seu pensamento.

Descartando que deva haver um critério de verdade para justificar essas avaliações, Nietzsche entende ser esse um aspecto de seu filosofar que está para além de bem e mal. Isso nos permite entender que a teoria da vontade de potência afirma o perspectivismo e a infinidade de interpretações com que se pode valorar o mundo,

sem reivindicar um critério de certeza ou da verdade para fundar ou tornar comensuráveis suas crenças. Não seria essa a tarefa legada aos filósofos do futuro e aos espíritos livres? Se eles mantiverem, como Odisseu, os ouvidos tapados para não ouvir o chamado dos velhos passarinhos metafísicos, talvez os riscos advindos da vontade de verdade sejam menores e o caminho de volta às colmeias do conhecimento mais curto.

Conclusão

É comum os intérpretes de Nietzsche escolher um tema que unifique suas reflexões filosóficas. Se a vontade de potência e o eterno retorno têm primazia, outros como o niilismo ou mesmo os de suas primeiras obras – a tragédia grega – figuram entre os mais escolhidos. Apesar das discontinuidades e do desenvolvimento por que passa a filosofia nietzschiana, e nem sempre é fácil conciliar teses defendidas que vão sendo abandonadas com outras que vão surgindo, o problema da verdade parece ser o que mais se destaca no que se refere ao conjunto da obra, na medida em que atravessa todo o percurso intelectual de Nietzsche. De sua ciência estética [*aesthetische Wissenschaft*] de *O nascimento da tragédia* à teoria da vontade de potência, o filósofo procurou ultrapassar séculos de uma civilização cultivada de acordo com a crença de que nada é mais necessário do que a verdade.

Se o procedimento de investigação desenvolvido na *Genealogia da Moral* procura escavar o solo a fim de encontrar as fontes que testemunhem a procedência dos valores morais, é certa a existência dessa mesma preocupação nos primeiros escritos, uma vez que neles há também uma procura pelas condições geradoras daquela ascensão da verdade. Nesse sentido, a genealogia parece inverter a relação que Nietzsche estabelece entre moral e verdade. Em *Sobre verdade e mentira*, a verdade funciona como a tônica dominante no interior da argumentação; já na *Genealogia*, a questão moral está em primeiro plano, enquanto a preocupação com a verdade, embora decisiva para a abordagem, está nela imiscuída.

Essa relação testemunha também uma marca muito singular das preocupações de Nietzsche com a verdade, o que talvez constitua o grande problema para os intérpretes da questão. Não obstante sua própria formação acadêmica como filólogo, Nietzsche nunca fez da objetividade e da busca por uma suposta verdade

desinteressada suas ferramentas de trabalho. O contrário é que o motiva, pois lhe interessa sempre buscar os valores operantes por trás desses ideais. Daí sua denúncia, primeiramente ao *pathos* da verdade e depois à vontade de verdade, estar associada antes às questões morais do que à teoria do conhecimento, à lógica e à metafísica. Assim, mesmo que reconhecendo que as investigações sobre a verdade se vinculam à moral, os intérpretes não raro buscam na obra de Nietzsche teses que ele procura justamente combater.

E precisamente a busca pelas condições que tornaram possível uma civilização voltada para a verdade explica essa vertente interpretativa. Com efeito, podemos destacar três grandes argumentações de Nietzsche em seu questionamento da verdade. Há, primeiramente, a pergunta pelas condições sobre as quais a verdade se torna um valor fundamental, a qual é seguida por uma crítica radical aos elementos que lhe deram – e ainda tentam dar – sustentação, e finalmente a caracterização do horizonte surgido da destruição da verdade. Neste último ponto se condensam duas perspectivas, que poderiam ser descritas em termos das consequências que a desvalorização da verdade provocaria – dentre as quais o niilismo – e das próprias soluções apresentadas por Nietzsche para ultrapassar o vazio aberto por essa desvalorização.

O niilismo, o mais estranho de todos os hóspedes, é o tomar consciência de que um longo desperdício de força, ou seja, um grande esforço para dar um sentido à vida baseado nas categorias da razão [*Vernunft-Kategorien*], mostrou-se em vão quando essas categorias afinal foram esvaziadas, revelando-se elas próprias desprovidas de sentido. Os conceitos metafísicos de fim, unidade e verdade deixam de ser interpretações suficientes sobre o mundo, no sentido de não mais oferecer consolo psicológico.

O sentimento da *ausência de valor* [*Werthlosigkeit*] foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “fim” [*Zweck*], nem com o conceito “unidade” [*Einheit*], nem com o conceito “verdade” [*Wahrheit*] se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é “verdadeiro” (*Fragmento póstumo* 11 [99] de novembro de 1887-março de 1888, tradução de RRTF).

Esse esvaziamento de sentido provocando um niilismo, a crença de que nada tem valor, não é, porém, o único resultado provocado pelo declínio na verdade, pois Nietzsche ainda considera a ciência moderna herdeira da tradição dogmática da crença na verdade, o que implica numa outra forma de valorar surgindo e se impondo por sobre as ruínas da religião e da metafísica. Se estas, como fontes históricas da moralidade, são tomadas como as principais defensoras da verdade por negarem todas as outras interpretações de mundo que com elas competiam, então a ciência moderna compartilha desse mesmo pressuposto, o que revelaria seu vínculo inexorável com a moral, pois, sendo um valor, a verdade não se dissocia da moralidade. A ciência não estaria tão distante da moral quanto se supõe, na medida em que professa os mesmos valores. Assim, se a ciência ocupa um lugar de destaque naquele esvaziamento dos conceitos da tradição metafísico-religiosa, ela mesma não é, de fato, uma adversária da metafísica e da religião precisamente porque ainda acredita na importância da verdade.

A concepção de Nietzsche, diante desse panorama histórico que ele descreve, é que o esgotamento das categorias da razão atrai o niilismo, o que abriria à possibilidade de uma nova valoração, meta para a qual também trabalha sua própria filosofia. Todavia, isso não significa que haveria um campo aberto e vazio deixado pela perda de sentido das categorias da razão, pois a ciência, como enfatiza Nietzsche, se coloca no lugar da teologia e da metafísica na tentativa de servir de guia da

humanidade. Ora, além de não perceber que não é uma adversária da religião, pois luta com as armas que um dia foram dela, a ciência padeceria de uma estreiteza de perspectiva em sua posição valorativa.

Queremos de fato admitir que a existência nos seja de tal forma degradada a mero exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos? Acima de tudo, não devemos querer despojá-la de seu caráter *polissêmico* [*vieldeutigen Charakters*]: é o bom gosto que o requer, meus senhores, o gosto da reverência ante tudo o que vai além do seu horizonte! Que a única interpretação justificável do mundo [*Welt-Interpretation im Rechte*] seja aquela em que vocês são justificados, na qual se pode pesquisar e continuar trabalhando cientificamente no *seu* sentido (– querem dizer, realmente, de modo *mecanicista*?), uma tal que admite contar, calcular, pesar, ver, pegar não mais que isso, é uma crueza e uma ingenuidade (*FW/GC* § 373, tradução de PCS).

Porque os valores transcendentais com que antes a metafísica e a teologia doavam sentido ao mundo se esvaziam, a ciência, então, mantendo acesa a chama da verdade, procura valorar o mundo a partir de critérios mecanicistas. Por isso a radicalidade de Nietzsche diante da verdade, pois assim como suas ancestrais, a ciência, no limite, só pode reivindicar sua valoração mediante a crença na verdade, o que implica negar toda perspectiva contrária, toda forma de interpretar diferente, precisando, inclusive, agir sempre segundo a “renúncia à interpretação em geral (a violentar, ajustar, encurtar, deixar de lado, inflar, ficcionar, falsear e o que mais pertença à *essência* de todo interpretar)” (*GM/GM*, III, § 24, tradução de RRTF).

No combate e caracterização da verdade, Nietzsche veria essas duas consequências como resultado da luta: o niilismo advindo da percepção de desperdício de forças e a chama acesa mantida ainda pela ciência na defesa da verdade. Se a visão metafísico-religiosa e a científica partilham de um ideal baseado na negação de toda interpretação contrária, torna-se claro por que o perspectivismo é decisivo para o confronto com a verdade. A crença dogmática de que nada é mais

necessário do que a verdade e a defesa do caráter interpretativo de toda existência são posicionadas de tal modo na filosofia de Nietzsche que não há conciliação possível entre elas. Assim, de acordo com aquelas três argumentações sobre a verdade, podemos considerar que o dogmatismo se impõe pela negação de toda interpretação contrária, por isso o perspectivismo, com o fenomenalismo da consciência e o interpretacionismo, refuta as condições de justificativa da verdade, abrindo um campo que seja possível uma nova valoração.

Ora, mesmo declarando a morte de Deus, isto é, o esgotamento de uma forma de valorar a partir de ideias transcendentais, Nietzsche empenha-se em combater uma nova forma de dogmatismo, que é precisamente o da ciência. Assim, a tese interpretacionista do perspectivismo, a qual sustenta que o mundo tornou-se novamente infinito, na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações, serviria tanto ao propósito de uma nova forma de interpretar que preencheria o vazio aberto pelo niilismo, quanto uma disputa com a ciência, que de fato seria a herdeira daquela tradição em declínio. O fato mesmo de o perspectivismo não limitar-se a combater a ciência e o dogmatismo revela a amplitude da meta que pretende atingir. Daí a impossibilidade de circunscrevê-lo aos problemas relativos ao conhecimento. Se, no processo de desmascaramento da verdade, o perspectivismo vem combater todas as suas crenças, não se deve, por outro lado, reduzi-lo a uma teoria do conhecimento, pois, como se disse, as questões gnosiológicas seriam parte de suas preocupações, mas não representariam todas elas.

Nesse sentido, o que se buscou demonstrar neste trabalho é que muitos problemas levantados contra o perspectivismo têm origem na desconsideração de que ele não se restringe a uma teoria do conhecimento, e mesmo quando defendem essa tese, muitos intérpretes acabam exigindo de Nietzsche solução para problemas

tradicionais da filosofia que ele se empenha em combater. Ora, caberia lembrar, então, que sua crítica à verdade não se legitima a partir dos problemas clássicos sobre a questão, mas sim na pergunta pelo valor dos valores que está por trás da incondicional vontade de verdade. Se os critérios de certeza, justificativa e verdade são inerentes à teoria do conhecimento, não foi o próprio Nietzsche que questionou o que estava por trás dessa vontade de verdade? Ao não se reconhecer o caráter radical da crítica de Nietzsche à verdade, é possível identificar algum resquício de dogmatismo nas objeções ao filósofo, ou mesmo na tentativa de diminuir o alcance de seu combate, pois as questões postas ao perspectivismo se fundamentam nas categorias que sempre trabalharam em prol da verdade.

O caráter antidogmático da filosofia de Nietzsche se revela em toda sua radicalidade justamente em seu perspectivismo, que nos apontaria um caminho em que não mais precisássemos de artigos de fé extremados ou mesmo de qualquer forma de verdade, por mínima que fosse. Com efeito, sempre haverá, aos olhos do filósofo, um perigo dogmático de negação de outras interpretações e ótica-de-perspectivas da vida quando se exige a verdade; por outro lado, negá-la significa conceber uma nova forma de valorar inteiramente aberta à luta de interpretações. Aceitar os pressupostos do perspectivismo de Nietzsche é afirmar, inclusive, que sua própria filosofia se posiciona de tal modo contra a verdade, constituindo-se ficções metodológicas e perspectivas interpretativas.

Isso nos conduz a um outro problema que este trabalho tentou enfrentar, isto é, de que esse posicionamento em relação à verdade pode culminar no relativismo. A fim de não identificar o perspectivismo com a concepção de que todos os pontos de vista se equivalem, pois essa seria a consequência da destruição da verdade, é preciso encontrar ainda um critério para o perspectivismo refutar o relativismo. Mas parece

que só é possível atingir esse alvo mediante um retorno àqueles componentes que justificam a verdade. Defendendo que o perspectivismo efetua uma crítica devastadora à verdade, propusemos aqui uma interpretação que não o associa ao relativismo sem defender, porém, algum resquício de verdade na obra de Nietzsche. Em suma, no espaço onde ocorre a luta entre interpretações, não há um lugar privilegiado a partir do qual o perspectivismo pode avaliar as outras perspectivas. A hierarquia parte de critérios internos ao filosofar nietzschiano.

O grande ensinamento que o pensamento de Nietzsche nos oferece é o de que o confronto com o relativismo depende ele mesmo de um abandono à verdade. Sendo um valor, a verdade não revela uma relação de objetividade do homem com o mundo, mas apenas uma forma de atuação da vontade – a de crer em algo. Daí o relativismo não poder ser invocado como sendo o resultado inevitável da destruição da verdade. Em nosso entender, tal interpretação pode ser defendida desde a perspectiva do dogmático, cuja crença na verdade é condição *sine qua non* para sua valoração. Assim, diante da destruição da verdade, ele não considera outra forma de conceber as interpretações em conflito senão como se todas fossem iguais.

Ora, julgar que uma interpretação ou modo de valorar é superior a outro não depende, segundo Nietzsche, do selo da verdade para sua justificação. Nem precisamos, aliás, aceitar a concepção de que o importante é o aumento de potência que essa interpretação propicia à vida, mas podemos assumir outros critérios que se associem ao tipo de interpretação que adotamos. Conceber que a efetivação de uma interpretação ou crença não depende da verdade de tais valores é colocar-se para além do bem e do mal; é assumir uma postura antidogmática que rechaça a crença dogmática de que nada é mais necessário do que a verdade. No final das contas, é possível mesmo sustentar que a interpretação mecanicista é superior à da vontade de

potência porque ela atende aos interesses de quem deseja apenas contar, calcula *etc.*, não porque ela encerre alguma verdade.

Isso não significa que o defensor de tal interpretação, já sem ouvir o apelo da verdade, não possa abandonar sua crença inicial e adotar uma ótica contrária à anterior. Sem a verdade, o perspectivismo nos mostra várias possibilidades, tais como: concebermos interpretações que se opõem em estilo concertante, ou seja, diferentes pontos de vistas contrários que coabitam um mesmo espaço, cada qual atendendo a distintos interesses (não rejeitar que o mundo encerre infinitas interpretações); lançarmos muitos olhares para o mesmo “objeto”, ampliando, assim, sua significação; aventurarmo-nos em novas crenças quando as velhas não mais nos bastarem, evitando o desespero niilista (substituir um erro por outro). Conceber e adotar múltiplas perspectivas é aceitar, enfim, a forma fluida com que a vida se efetiva em sua pluralidade.

Bibliografia

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe, Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1986. 8 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Obras Incompletas*. Col. “Os Pensadores”. Trad. de Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. “A filosofia na época trágica dos gregos”. In. *Pré-socráticos*. Col. “Os Pensadores”. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho e Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. Círculo do livro: São Paulo, sem data.

_____. *Aurora*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *A gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

Obras de comentadores de Nietzsche

ALBRECHT, Jörn. “Friedrich Nietzsche und das ‘Sprachliche Relativitätsprinzip’”.

In. *Nietzsche Studien* 8 (1979). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 225-244.

ANSELL-PEARSON, Keith J. “Nietzsche’s over coming of Kant and metaphysics: from tragedy to nihilism”. In. *Nietzsche Studien* 16 (1987). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 310-339.

ARRAS, John D.. “Art, truth, and aesthetics in Nietzsche’s philosophy of power”. In. *Nietzsche Studien* 9 (1980). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 239-259.

BRÄUTIGAM, Bernd. “Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perspektivismos als schriftstelle”. In. *Nietzsche Studien* 6 (1977). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 45-63.

CLARK, Maudemarie. “Nietzsche’s doctrines of the will to power”. In. *Nietzsche Studien* 12 (1983). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 458-468.

_____. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

CONWAY, Daniel W.. “Perspectivism and persuasion”. In. *Nietzsche Studien* 17 (1989). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 555-562.

- _____. “Disembodied perspectives. Nietzsche contra Rorty”. In. *Nietzsche Studien* 21 (1992). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 281-289.
- COX, Cristoph. *Naturalism and interpretatio*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- D’IORIO, Paolo. “La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir”. In. *Nietzsche Studien* 22 (1993). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 257-294.
- DANTO, Arthur C.. *Nietzsche as philosopher*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1980.
- DOYLE, Tsarina. “Nietzsche’s appropriation of Kant”. In. *Nietzsche Studien* 33 (2004). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 180-204.
- FRANZESE, Sergio (Org). *Nietzsche e l’America*. Pisa: Edizioni ETS, 2005.
- FIGAL, Günter. “Nietzsches Philosophie der Interpretation”. In. *Nietzsche Studien* 29 (2000). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 1-11.
- GERHARDT, Volker. “Da vontade de poder para a génese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche”. In. MARQUES, António (Org.). *Cem anos após o projeto vontade de poder – Transmutação de todos os valores*. Lisboa: Vega, (s.d.).
- _____. “Das ‘Princip des Gleichgewichts’. Zum verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche”. In. *Nietzsche Studien* 12 (1983). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 111-133.
- _____. “Die Perspektive des Perspektivismus”. In. *Nietzsche Studien* 18 (1989). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 262-281.

- _____. “Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation”. In. *Nietzsche Studien* 10 (1981/1982). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 193-209.
- GOLOMB, Jacob. “Nietzsches phenomenology of power”. In. *Nietzsche Studien* 15 (1986). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 289-305.
- HAAR, Michel. “La critique nietzschéenne de la subjectivité”. In. *Nietzsche Studien* 12 (1983). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 80-110.
- _____. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2vols. Stuttgart: Neske, 1998.
- _____. *Nietzsche* [Vol. 1]. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HELLER, Peter. “Multiperspektivisches Interpretieren. Bemerkungen zum ‘Thema Nietzsche Leisen’”. In. *Nietzsche Studien* 13 (1984). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 624-642.
- HOULGATE, Stephen. “Kant, Nietzsche and the ‘thing in itself’”. In. *Nietzsche Studien* 22 (1993). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 115-157.
- IBÁÑEZ-NOÉ, J.. “World and creation: on Nietzsche’s perspectivism”. In. *Nietzsche Studien* 28 (1999). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 42-79.
- ITAPARICA, André Luís Mota. *Nietzsche e a tradição filosófica: para além de idealismo e realismo*. Tese de Doutorado defendida no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2003.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche – Philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

- KAULBACH, Friedrich. “Nietzsche und der monalogische Gedanke”. In. *Nietzsche Studien* 8 (1979). Berlin: Walter de Gruyter & CO., p. 127-156.
- _____. “Nietzsches Interpretation der Natur”. In. *Nietzsche Studien* 10 (1981/1982). Berlin: Walter de Gruyter & CO., p. 442-464.
- KLOSSOWSKY, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. de Hortênsia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- KÖSTER, Peter. “Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretation”. In. *Nietzsche Studien* 2 (1973). Berlin: Walter de Gruyter & CO., p. 31- 60.
- KOUBA, Pavel. “Die Vernunft als moralisches Phänomen”. In. *Nietzsche Studien* 19 (1990). Berlin: Walter de Gruyter & CO., p. 20-29.
- LEBRUN, Gérard. “Surhomme et homme total”. In. *Manuscrito*. Vol. II, Nº 1. Campinas: 1978.
- LIMA, Márcio José Silveira. *As máscaras de Dioniso, filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo/Ijuí: Discurso editorial/Ed. Unijuí, 2006.
- LOPES, Rogério A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- MACHADO, Roberto (Org). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.
- MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Ed. Unijuí, 2000.

- MAURER, Reinhart. "Nietzsche und die Kritische Theorie". In. *Nietzsche Studien* 10 (1981/1982). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 34-58.
- MITTELMAN, Willard. "The relation between Nietzsche's theory of the will to power and his earlier conception of power". In. *Nietzsche Studien* 9 (1980). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 122-141.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "'Der Wille zur Macht' als Buch der 'Krisis' philosophischer Nietzsche-Interpretation". In. *Nietzsche Studien* 24 (1995). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 223-260.
- _____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: AnnaBlume, 1997.
- NEHAMAS, Alexander. "Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche". In. *Nietzsche Studien* 12 (1983). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 473-490.
- _____. *Nietzsche, life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 1985.
- PEVERADA, Stefano. *Nietzsche e il naufragio della verità*. Milão: Mimesis, 2003.
- SCHRIFT, Alan D.. "Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic". In. *Nietzsche Studien* 16 (1987). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 91-111.
- SEDGWICK, Peter. "The future of philosophy: Nietzsche, Rorty, and 'post-nietzscheanism'". In. *Nietzsche Studien* 29 (2000). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 234-251.
- STEGMAIER, Werner. "Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens". In. *Nietzsche Studien* 21 (1992). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 163-183.
- TAURECK, Bernhard. "Macht, und nicht Gewalt. Ein anderer Weg zum Verständnis Nietzsches". In. *Nietzsche Studien* 5 (1976). Berlin: Walter de Gruyter & CO., p. 29-54.

THURNER, Rainer. “Sprach und Welt bei Friedrich Nietzsche”. In. *Nietzsche Studien* 9 (1980). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 38-60.

VOLKMANN, Schulck & HEINZ, Karl. “Die Stufen der Selbstüberwindung des Lebens”. In. *Nietzsche Studien* 2 (1973). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 137-156.

WILCOX, John T.. “Nietzsche scholarship and ‘the correspondence theory of truth’: the Danto case”. In. *Nietzsche Studien* 15 (1986). Berlin:Walter de Gruyter & CO., p. 337-357.

Obras de Kant

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Edição Akademie. Berlin: Walter de Gruyter, 1924.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mojrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa : Edições 70, 1994.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 1995.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Os progressos da metafísica*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

Obras de comentadores de Kant

ALLISON, Henry E. *El idealismo transcendental de Kant*. Trad. de Dulce Maria Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Sobre Kant*. Org. de Rubens Rodrigues Torres Filho. Vários tradutores. São Paulo: Iluminuras, 2001.

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

MARTY, François. *La naissance de la métaphysique chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1980.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In. *Cadernos de filosofia alemã* 7 (2001). São Paulo: Departamento de filosofia USP, p. 67-86.

_____. “A virtus dormitiva de Kant”. In. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Outras obras

SCHOPENHAUER, Arthur. “Crítica da filosofia kantiana”. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. In. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 85-182.