



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**JOÃO PEREIRA DA SILVA NETO**

**PERPECTIVISMO EM NIETZSCHE:**  
**A VIDA COMO CRITÉRIO DE VERDADE**

**FORTALEZA**

**2011**

JOÃO PEREIRA DA SILVA NETO

**PERPECTIVISMO EM NIETZSCHE:  
A VIDA COMO CRITÉRIO DE VERDADE**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia junto ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de Concentração: Conhecimento e Linguagem

Orientador: Prof. Dr. José Maria Arruda.

Fortaleza  
2011

JOÃO PEREIRA DA SILVA NETO

**PERPECTIVISMO EM NIETZSCHE:  
A VIDA COMO CRITÉRIO DE VERDADE**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia junto ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de Concentração: Conhecimento e Linguagem

Aprovação em: 24/10/2011

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. José Maria Arruda (Orientador – UFC)

---

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Examinador Interno – UFC)

---

Prof. Dr. Cláudio Oliveira da Silva (Examinador Externo – UFF)

## **AGRADECIMENTOS**

**Meu muito obrigado a todos que de algum modo contribuíram para a execução e bom termo deste trabalho que hora apresento com a certeza de que sem a dedicação paciência e carinho destes não teria conseguido:**

**Primeiramente, à Professora Aparecida Montenegro, quem me apresentou formalmente a meu orientador;**

**Ao Prof. Manfredo Oliveira, pela honra que me concedeu  
ao me fazer seu aluno;**

**Agradeço, especialmente, ao Prof. José Maria Arruda  
pela paciência e orientação dedicada;**

**Aos Professores Fernando Barros e Luiz Felipe Sahl**

**Pelas gentis sugestões e devidas correções na qualificação deste trabalho;**

**Ao professor Cláudio Oliveira da Silva, cuja gentileza nas sugestões e correções durante a defesa do meu trabalho não poderia ser esquecida;**

**Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC,  
pela formação;**

**Finalmente, nossa gratidão a CAPES, pelo financiamento da pesquisa.**

*Verdade é o tipo de erro* sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida decide em última instância.

NIETZSCHE  
(WM/VP; Livro III; §493)

## RESUMO

O perspectivismo nietzschiano, pela abrangência de suas conclusões, assim como pela constância de sua problematização, merece menção especial dentro dos temas comuns à interpretação nietzschiana. Tão grande quanto a importância do tema, talvez apenas a dificuldade de sua abordagem. Interpretar a tese perspectivista nietzschiana significa entrar em um labirinto de possibilidades criado pela ausência de sistematicidade de sua elaboração, assim como pela pluralidade interpretativa a que deu lugar entre seus comentadores. Não obstante o perspectivismo, levado às suas últimas consequências, significar uma reavaliação da verdade como valor, nos vemos na necessidade de lhe atribuir um valor de verdade, sob pena de invalidar tanto os resultados de sua adoção quanto a validade de todo o esquema conceitual nietzschiano. Assim, investigar a possível pretensão de verdade que uma tese epistemológica como o perspectivismo nietzschiano pode sustentar, significa nos colocarmos contra toda uma tradição que se ampara em preceitos fundacionistas e realistas, e defender uma concepção de verdade a qual não se pode fundar, nem pode recorrer à realidade como seu critério de validade. Mergulhados assim no problema, tendo frequentemente contra, e só em poucas ocasiões a favor, toda uma tradição de comentadores, não nos caberia a palavra final. De modo que, mais do que oferecer uma interpretação conciliativa da tese perspectivista, nos debruçamos sobre a mesma como sobre um enigma, cuja magnificência não reside em sua decifração, mas em sua inextricabilidade.

**Palavras-chave:** Nietzsche, Perspectivismo, Verdade, Conhecimento, Epistemologia.

## ABSTRACT

The Nietzsche's perspectivism, by the abrangency of its conclusions, as well by the constancy of his approach, deserves special mention among the common themes in the interpretation of Nietzsche. As big as the importance of the topic, just the difficulty of their interpretation perhaps. To interpretate the perspectivism on Nietzsche, means to enter into a maze of possibilities created by the lack of systematicity of their development, as well as the interpretative plurality it provoked among his commentators. Although the perspectivism, coming to its ultimate consequences, implies a reassessment of the true as a value, we saw ourself in the need to assign to her a truth value, failing to invalidate both the results of its adoption, as the validity of any nietzschean conceptual scheme. Thus, to investigate the possible claim to truth that a thesis as the nietzschean epistemological perspectivism can sustain, means put ourself stand against a whole tradition that sustains itself in foundational and realistic precepts, and defend a conception of truth which can not be found, and which can not turn to reality as its validate criterion. So, deep into the problem, and often against, and only a few occasions to favor, a whole tradition of commentators, we can not say we have the final solution. So, rather than offering an peaceful interpretation of nietzschean perspectivism, we focus on it as on a puzzle whose greatness lies not in its deciphering, but in her insolubility.

**Keywords:** Nietzsche, Perspectivism, Truth, Knowledge, Epistemology.

## **Notação bibliográfica:**

Adotamos a seguinte notação bibliográfica para a referência às obras nietzschianas: Os títulos das obras serão indicados entre parênteses pelas suas respectivas iniciais, primeiramente das iniciais do título em alemão, convencionadas a partir da abreviação utilizada no estudo crítico de COLLI/MORTINARI, seguidos das iniciais dos títulos em português, seguidos de indicação da parte do livro de onde foram retiradas, indicadas pelo número relativo à ordem do livro, em algarismos romanos, e indicação de parágrafo ou aforismo em algarismos hindu-arábicos, antecidos do símbolo “§”. De acordo com a Lista de abreviaturas abaixo<sup>1</sup>:

(GT/NT; Livro; §) - O Nascimento da tragédia (Die Geburt der Tragödie).

(FV/CP; Livro; §) – Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos (Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern).

(WL/SVM; Livro; §) - Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (Über Wahrheit und Lage im aussermoralischen Sinn).

(PHG/FTG; §) - A Filosofia na época trágica dos gregos (Die Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen).

(MA/HDH; Livro; §) - Humano, demasiado humano (Menschliches Alzumenschliches).

(FW/GC; Livro; §) - A Gaia ciência (Die frohliche Wissenschaft).

(Za/ZA; Parte, Discurso) - Assim falou Zaratustra (Also sprach Zarathustra).

(JGB/ABM; Livro; §) - Além do bem e do mal (Jenseits von Gut und Bose).

(GD/CI; Livro; §) - Crepúsculo dos ídolos (Gotzen-Dammerung).

(GM/GM; Livro; §) Genealogia da moral (Zur Genealogie der Moral).

(WM/VDP; Livro; §) Vontade de Poder (Wille zur Macht).

Para efeitos de praticidade nomeamos todas as subdivisões de obras nas citações como livros, não desconsiderando que esta nomenclatura não obedece à forma como Nietzsche organizou suas obras, em Partes, Seções, Discursos, Dissertações etc. Quanto aos textos dos comentadores e demais autores, nos restringimos à referência entre parênteses dos respectivos

---

<sup>1</sup> A única exceção feita, para quando tratar-se de fragmento póstumo, que seguirá a seguinte notação: (NF;ano;Grupo[parágrafo]).



Nomes, em maiúscula, seguidos do ano de publicação e página, de acordo com os quais estes podem ser consultados com auxílio da bibliografia.

Para a grande maioria das citações da obra nietzschianas, trabalhamos com as traduções de Paulo César de Sousa, salvo quando, diante da ausência dentre as obras publicadas na coleção traduzida por este, recorremos ao volume Nietzsche da *coleção “Os Pensadores”*, traduzidas por Rubens Rodrigues Torres Filho, cuja tradução, de tão aceita, pode ser considerada canônica. Utilizamos ainda os originais em alemão da edição: [\*Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli andazzino Montinari.\*](#) Disponível em: [www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org).

Todas as traduções extraídas de livros em língua estrangeira são de nossa responsabilidade. Sendo que, na maioria dos casos, optamos pela reprodução do texto original em notas de rodapé.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
Perspectivismo como teoria epistemológica.....	17
A crítica nietzschiana à concepção metafísica de Verdade .....	22
Plano Geral da dissertação .....	24
PRIMEIRO CAPÍTULO.....	28
1. O percurso filosófico de Nietzsche: Pós-Modernidade e Neo-kantismo .....	28
1.1- Da categoria de sujeito na modernidade.....	29
1.2- A crítica nietzschiana à concepção moderna de subjetividade.....	33
1.3- Kant, fundamentos da crítica .....	36
1.4- Os limites da razão especulativa .....	38
1.5- O neo-kantismo de Lange .....	42
1.6- O Perspectivismo como apropriação do neo-kantismo de Lange.....	48
SEGUNDO CAPÍTULO.....	55
2. O Perspectivismo Epistemológico de Nietzsche .....	55
2.1- Fundamentos de uma concepção Perspectiva do conhecimento .....	57
2.2- Seria o Perspectivismo uma teoria epistemológica? .....	66
2.3- A crítica da categoria moderna de subjetividade .....	72
2.4- A filosofia do futuro e seu caráter interpretativo .....	83
TERCEIRO CAPÍTULO .....	90
3. As implicações da teoria Perspectivista da Verdade .....	90
3.1- A Metafísica e anti-metafísica na filosofia de Nietzsche .....	93
3.2- A categoria de substância como pressuposto lógico .....	101
3.3- A defesa nietzschiana da filosofia de Heráclito .....	104
3.4- O papel da Consciência na formulação de metáforas.....	111
3.5- Vontade de Verdade e Necessidade do Erro.....	114
3.6- A História de um erro .....	118
3.7- A morte de Deus, crepúsculo do mundo verdadeiro .....	120
QUARTO CAPÍTULO .....	124
4. A fundamentação biológica da verdade para além da moral.....	124
4.1- O problema da auto-referência e pretensão de verdade.....	129
4.2- Tentativas de resolução do paradoxo .....	133
4.3- A moralidade como peça central no perspectivismo nietzschiano .....	141
4.4- Seria a saída moral uma solução definitiva?.....	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	157
REFERÊNCIAS.....	162
Bibliografia primária.....	162
Bibliografia secundária .....	163

## INTRODUÇÃO

Por perspectivismo designa-se, basicamente, a corrente filosófica segundo a qual o conhecimento é, acima de tudo, apreensão do objeto a partir do ponto de vista, ou perspectiva, do sujeito. Esta interpretação do conhecimento, enquanto atividade determinada de certo modo pela posição que o sujeito ocupa em relação ao mundo que busca interpretar, justifica a adoção do termo para descrever uma teoria do conhecimento segundo Nietzsche, na medida em que sua consideração crítica da tradição filosófica marca seu posicionamento a favor da reavaliação de conceitos como conhecimento e verdade à luz da inevitabilidade de nosso posicionamento em relação à realidade, o que contradiz uma concepção totalizante do conhecimento, assim como a pretensão de atingir a verdade absoluta. O filósofo entende que a pretensão de atingir a verdade objetiva, que move a tradição filosófica, se origina de um forte antropomorfismo, que se contrapõe fortemente à necessidade de neutralidade teórica, elemento fundamental de sua concepção de integridade intelectual.

Na modernidade, Leibniz já houvera intuído o perspectivismo epistemológico, cuja primordialidade em seu pensamento pode ser atestada pelo que este nos relata no terceiro parágrafo de seu *Discurso acerca dos Princípios da Natureza e da Graça*: “por conseguinte, segue-se que cada Mônada é um espelho vivo ou um espelho dotado de atividade interna, representando o universo de acordo com seu próprio ponto de vista, e, por isso, também ordenando o universo por si mesmo” (LEIBNIZ; 2009; Pág. 44). Leibniz confere a cada ser no espaço sua própria visão de mundo, incompatível com as demais visões de mundo. Em seu pensamento, o ponto de vista de cada Mônada finita, entidade psíquica em que o corpóreo se baseia, dá lugar a universos aparentemente distintos, que são perspectivas de um mesmo universo, que não poderiam ser unificados em conceito, senão pela unidade do universo e pela participação de Deus.

No pensamento nietzschiano, o perspectivismo assume nova forma, mediante a reflexão acerca da morte de Deus como evento sísmico que abala para sempre a confiança humana, destituindo todo empreendimento teórico de sua suposta segurança. Neste estágio da reflexão filosófica toda pressuposição de objetividade é vista como ficção advinda de uma superstição incompatível com o espírito verdadeiramente científico, na medida em que se abandona a credulidade na razão humana como instância transcendente, e começa-se a pensá-la como parte do aparato biológico que possibilita a sobrevivência humana.

A pressuposição de que no fundo das coisas, tudo se passa de tal modo moralmente que a razão humana tem razão – é uma credulidade e uma pressuposição de bom homem, o efeito duradouro da fé na veracidade divina – Deus pensado como criador das coisas. – os conceitos como uma herança de uma existência pregressa transcendente. (WM/VP; Livro III; §471.)

Georg Simmel, em uma abordagem muito próxima da concepção nietzschiana de conhecimento, sobretudo na fase de juventude, defendeu a hipótese de que, para os indivíduos e as espécies, a verdade corresponde à sua maneira de ser, pois suas representações do real constituem a resposta adequada às suas necessidades biológicas. Nessa leitura, apesar de limitada ao ponto de vista do sujeito, cada verdade é válida nos limites de sua apreensão. O espanhol Ortega y Gasset com o termo perspectivismo descreveu o modo como o sujeito seleciona o que deseja conhecer sem, no entanto, deformar a verdade. A mesma temática foi retomada por Sartre, a propósito do imaginário, e por Merleau-Ponty, a respeito da fenomenologia da percepção.

O perspectivismo, tal como acreditamos encontrar na filosofia nietzschiana, pode ser descrito como a postura epistemológica que nega que possamos obter qualquer conhecimento do mundo independente de nossas condições de compreensão, ou seja, independente de nossa perspectiva humana. Essa postura crítica em relação à possibilidade do conhecimento objetivo se apresenta tanto em sua concepção da subjetividade humana, como complexo de forças subjacentes à nossa racionalidade, que forcem nosso olhar a uma determinada compreensão do mundo, quanto em sua concepção de mundo em seu caráter mais imediato como devir. Nessa leitura, o conhecimento objetivo, com que a tradição metafísica se comprometeu, não pode ser alcançado, sendo absurdo até mesmo concebê-lo. Seja porque não há algo como uma unidade da consciência, um órgão para a verdade em nós, órgão que direcione nossa busca pelo conhecimento tendo por guia a verdade, seja por que a realidade não se apresenta de forma estável, de modo que qualquer possibilidade de enunciar algo verdadeiro do mundo é anulada pelo próprio caráter efêmero da realidade.

Esta abordagem do perspectivismo dentro da filosofia nietzschiana nos leva à reconstrução do pensamento do autor, com base tanto nos textos da juventude como em sua obra madura, tanto a partir dos póstumos como da obra publicada, tendo como elemento unificador a idéia de que, apesar deste não haver elaborado sistematicamente uma teoria do conhecimento ou mesmo uma teoria da verdade coerente com sua concepção da realidade como devir, seu pensamento reflete suas preocupações com o caráter não-criticado das principais concepções teóricas que orientam a reflexão ocidental. A suposição de que a tradição racionalista ocidental, aqui incluídas a ciência e a filosofia, devem ser contrapostas a

uma determinada concepção filosófica, que surge da análise de textos nietzschianos em que são abordados temas como a verdade, o conhecimento e a interpretação, os quais superam em número as passagens referentes ao perspectivismo propriamente dito, justificam nossa adoção do termo para descrever uma teoria coerente. De modo que, entre os comentadores nietzschianos, tornou-se comum a leitura na qual a associação da crítica do autor ao pensamento metafísico e à concepção moderna de sujeito<sup>2</sup> com as teses nietzschianas sobre o conhecimento e a verdade constituem certa visão acerca de temas nobres da filosofia que, sendo possuidores de coerência temática, propiciaram a elaboração de diversas interpretações, trabalhadas há vários anos sob o título de perspectivismo nietzschiano.

Assim, ao lidar com o perspectivismo nietzschiano, não tratamos exatamente de uma teoria nietzschiana sobre o conhecimento e a verdade, no sentido de uma teoria que ele tenha formulado explicitamente, mas sim de uma concepção reconstruída a partir de suas ideias fundamentais sobre o conhecimento e a verdade, às quais ele se refere em algumas passagens, notadamente em sua obra póstuma, como perspectivismo. De modo que, apesar de entendermos que seria mais correto falar de perspectivismo como uma característica atribuída pelo filósofo ao conhecimento, no sentido de uma afirmação de que o conhecimento é prioritariamente perspectivo, do que atribuir a este termo o uso que aqui por diante faremos, como nome próprio de uma teoria do conhecimento atribuída a este, tal uso por si só não contradiz ou deturpa o pensamento do autor de forma grave.

Apesar ainda da dificuldade interpretativa em atribuir a Nietzsche uma teoria epistemológica, sobretudo por se tratar de um autor reconhecido por sua atitude crítica em relação ao conhecimento, o perspectivismo, dentro da constatação da total “assistematicidade” do todo de sua obra, é, dentre todas as doutrinas que lhe foram atribuídas, a mais largamente aceita como uma doutrina nietzschiana. A necessidade de tratar o filósofo de modo sistemático conduziu, e conduz, à sua departamentalização, sem o quê seria necessário todo um método novo para tratá-lo adequadamente. Assim, surgem as teorias políticas, éticas e estéticas nietzschianas, sendo que não há razões para que não surgisse uma teoria epistemológica. Nesse sentido, mais do que uma teoria estética ou moral, temos fundamentos para tratar de sua concepção do conhecimento, desde que essa parece fundamentar aquelas. É

---

<sup>2</sup> Não se trata, no entanto, da defesa de um perspectivismo subjetivista, mas de uma concepção de conhecimento que se contrapõe às conclusões dos autores modernos, onde tal contraposição se fundamenta, em grande medida, na crítica nietzschiana à concepção moderna de subjetividade. A negação de algo como uma estrutura autônoma e racional, onde o conhecimento se revelaria ao homem, é fundamental para Nietzsche em sua defesa da submissão do conhecimento a questões biológicas.

nesse sentido que Maudemarie Clark trabalha o perspectivismo associado à temática do conhecimento, onde a autora assinala:

“perspectivismo” é a afirmação de que todo conhecimento é perspectivo. Nietzsche também caracteriza valores como perspectivos, mas eu devo estar preocupada aqui apenas com seu perspectivismo concernente ao conhecimento. O último constitui sua contribuição mais óbvia ao cenário intelectual da atualidade, a doutrina nietzschiana mais amplamente aceita.<sup>3</sup>

Tendo isto em mente devemos ainda esclarecer que, entre os comentadores que trabalham o perspectivismo nietzschiano, este é abordado prioritariamente segundo duas interpretações. A primeira entende que este representa primeiramente uma teoria sobre o conhecimento, e de forma secundária uma teoria acerca da constituição do mundo. A segunda, ao contrário, sustenta que aqui falamos de uma teoria acerca da constituição do mundo, e só em sentido secundário de uma teoria acerca do conhecimento.

Na primeira interpretação afirma-se, como sugerimos acima, que dentro do pensamento nietzschiano o perspectivismo representa a afirmação de que nosso conhecimento do mundo é limitado por nossa perspectiva. Esta interpretação pode ser resumida através de uma idéia fundamental, a saber, desde que conhecemos a partir de um determinado ponto, nosso conhecimento está restrito a este ponto, nos sendo vetado o acesso à verdade absoluta. Esta posição, segundo nossa interpretação, se encontra melhor fundamentada do que a segunda, é coerente com a consideração crítica acerca da razão que encontramos associada a essa idéia, assim como é coerente a crítica à categoria de sujeito que encontramos no interior da reflexão nietzschiana. Além disto, esta posição é coerente com a interpretação que sustentamos, na qual o pensamento nietzschiano acerca do conhecimento está relacionado de forma estrutural aos resultados da filosofia crítica de Kant.

A segunda interpretação, no entanto, conduziu alguns comentadores a uma interpretação fortemente comprometida com posições metafísicas, que acabam por filiar o pensamento nietzschiano a correntes realistas. Segundo esta interpretação, a negação de que se possa atingir a verdade objetiva, que parece ser o cerne do problema em uma consideração

---

<sup>3</sup> “Perspectivism” is the claim that all knowledge is perspectival. Nietzsche also characterizes values as perspectival, but I shall be concerned here only with his Perspectivism regarding knowledge. The latter constitutes his most obvious contribution to the current intellectual scene, the most widely accepted Nietzschean doctrine. (CLARK; 1995; pág. 127.)

perspectiva da verdade, parece ser subordinada à existência de uma realidade objetiva, a qual nossas afirmações falhem em corresponder. É nesse espírito que Clark afirma em sua obra sobre Nietzsche e a verdade:

A aceitação de Nietzsche da teoria metafísica da correspondência parece bastante óbvia, tanto quando ele nega que a linguagem pode expressar a verdade, porque não se preocupa com a “coisa-em-si” e quando ele critica a “verdade antropomórfica” por não conter “nem um único ponto que seria ‘verdadeiro em si’ ‘ou realmente e universalmente válidas’ para além de todos os seres humanos” em ambos os casos, ele claramente assume que a realidade é independente dos seres humanos e que aquilo que falha em corresponder-lhe não pode ser verdade. A questão permanece como se ele usa-se “coisa-em-si” no que eu tomo como sendo no sentido kantiano e, assim, ele interpreta a verdade como independente de seres humanos, no sentido necessário para torná-lo um realista metafísico como tenho definido esse termo.<sup>4</sup>

Como se vê, ao analisar a filosofia de juventude nietzschiana, notadamente seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, Clark submete o pensamento sobre a verdade do autor a uma interpretação eminentemente metafísica, assegurada pela sua aceitação do princípio de correspondência. Apesar do discurso utilizado no ensaio por vezes *parecer* referir-se a uma realidade essencial, nada parece ser mais contrário à filosofia nietzschiana, que se pretende estruturalmente anti-platônica. Assim, mediante a reavaliação da concepção de verdade perspectiva, a segunda interpretação diz respeito a crítica nietzschiana à concepção da realidade como mundo verdadeiro, e sua defesa de uma ontologia baseada na primordialidade do devir e da caracterização íntima do mundo como Vontade de Poder.

Em uma consideração perspectiva do conhecimento como a que Nietzsche utiliza em sua crítica ao conhecimento racionalista, a verdade aparece sempre submetida à perspectiva a partir de onde é derivada, produzida ou mesmo sob a qual é perseguida. O perspectivismo torna-se assim uma descrição provisória da verdade que pode ser extraída dos textos nietzschianos, cujo núcleo pode ser definido através da afirmação “não há fatos, apenas interpretações” (WM/VP; Livro III; §481), que se encontra em uma das raras passagens em que o próprio termo “perspectivismo” é utilizado. Esta interpretação está fundamentada na idéia frequentemente encontrada em textos nietzschianos de que não há um mundo verdadeiro

---

<sup>4</sup> “Nietzsche’s assumption of the metaphysical correspondence theory seems fairly obvious both when he denies that language can express truth because it is unconcerned with the “thing-in-itself” and when he criticizes “anthropomorphic truth” for containing “not a single point that would be ‘true in itself’ or really and universally valid apart from human beings” in both cases, he clearly assumes that reality is independent of human beings and that what fails to correspond to such a reality cannot be true. The question remains as to whether he uses “thing-in-itself” in what I take to be the Kantian sense, and thus whether he interprets truth as independent of human beings in the sense required to make him a metaphysical realist as I have defined that term.” (CLARK, 1995; Pág. 85.).

por trás de nossas afirmações acerca da realidade, sendo que aquilo que consideramos verdadeiro nunca é verdadeiro no sentido de corresponder a algo na realidade.

Embora não defendamos esta interpretação, senão de um modo secundário, acreditamos na necessidade de investigar as raízes ontológicas do pensamento nietzschiano, tendo em vista que a interpretação ontológica do perspectivismo, que se tornou bastante disputada, é elemento inevitável na compreensão da negação ao princípio de verdade como correspondência, e, desse modo, elemento fundamental de sua concepção de conhecimento. Esta interpretação se baseia na análise das consequências dos conceitos de *devir* e *Vontade de Poder*, para o conjunto de afirmações sobre a verdade presentes na obra nietzschiana.

Apenas a título de esclarecimento prévio, gostaríamos de ressaltar que em nossa interpretação do perspectivismo nos interessa mais intimamente sua interpretação epistemológica, em contraposição à interpretação que enxerga a prioridade do caráter ontológico inserido nela<sup>5</sup>. Desse modo, oferecemos uma interpretação em que a passagem citada aparece como a afirmação de que não há conhecimento possível, posto que o mundo não se nos dá a conhecer de uma forma definida, estável. Não nos interessa tanto que na consideração nietzschiana acerca da realidade é banida toda pretensa estabilidade, vista pelo filósofo como resultado de uma apropriação humana, que reduz a realidade a conceitos fixos passíveis de serem comunicados.

Nossa exposição do perspectivismo nietzschiano segue o pensamento do autor em sua crítica à metafísica, através da crítica à pretensão de verdade que esta expressa, assim como através da crítica da unidade da consciência que, segundo Nietzsche, sustenta a crença no ser. Este ataque à metafísica associado à crítica contundente à categoria de sujeito e, deste modo, a toda teoria do conhecimento precedente, leva o filósofo a postular uma forma alternativa de conhecimento com base em um critério alternativo de verdade. A defesa deste critério alternativo de verdade, assim como a defesa de uma forma alternativa de conhecimento compõem uma doutrina que, na ausência de um nome melhor, chamaremos junto à tradição de comentadores nietzschianos, de perspectivismo.

A busca pela verdade absoluta inerente à objetividade e alheia a qualquer espécie de interpretação ou pluralidade de olhar é o principal foco das críticas que o filósofo do martelo

---

<sup>5</sup> Ou seja, nos interessa aqui muito intimamente a questão do conhecimento, e de como esta é compreendida por Nietzsche. Mas entendemos que a verdade cumpre papel fundamental, para a defesa nietzschiana do conhecimento como algo perspectivo, motivo pelo qual nos detemos, até longamente, sobre problemas referentes à verdade. Além do que, o problema fundamental do perspectivismo, sua potencial auto-refutação, se dá por conta de sua caracterização da verdade como algo perspectivo. De maneira que, não podendo nos isentar da análise deste problema, a interpretação perspectiva acerca da verdade, e suas implicações metafísicas, aparecem muito frequentemente em nosso trabalho.



dispara em oposição à tradição ocidental, sobretudo à ontologia de inspiração platônica. O platonismo representa nessa leitura uma concepção segundo a qual o mundo das aparências constitui apenas o caráter negativo, transitório de uma realidade verdadeira subjacente ao mundo dos fenômenos, e acessível apenas através do uso da razão.

Nesse sentido o movimento Crítico kantiano será interpretado dentro da consideração perspectiva do conhecimento como o momento em que a consideração racionalista da realidade atinge seu clímax e principia seu declínio. Para Nietzsche, que em sua consideração epistemológica afasta toda sombra de racionalidade como preconceito teórico, Kant representa um marco na pesquisa filosófica, por representar a primeira formulação crítica consistente à identidade entre o mundo e a consciência, pressuposto necessário de toda teoria do conhecimento anterior. Mas, segundo a interpretação nietzschiana, o filósofo de Königsberg não teria ido tão longe quanto seria necessário. Como adepto da ideia kantiana de que nosso conhecimento do mundo não corresponde à realidade, senão uma realidade constituída por nós através de nossa atividade cognitiva, Nietzsche acredita que Kant teria falhado em realizar plenamente a crítica, ao persistir na concepção do conhecimento verdadeiro como conhecimento objetivo. A forma como o conhecimento é tratado no pensamento nietzschiano faz crer que este enxerga um progresso considerável na passagem da filosofia antiga para pensamento kantiano<sup>6</sup>, através do abandono do projeto ontológico, e sua substituição por uma consideração epistemológica, fundamentada na possibilidade do conhecimento verdadeiro, esta abordagem teria permanecido dualista, assim como haveria conservado a *coisa-em-si*, entidade ilógica, herança metafísica desnecessária, como necessariamente existente, apesar de não conhecível para nós. Mesmo em sua obra de juventude, o autor do perspectivismo assume uma postura crítica em relação à *coisa-em-si* kantiana, assim como de qualquer forma de realidade extra-fenômeno. A defesa nietzschiana da tese do devir como forma mais primordial da existência, que já pode ser localizada na primeira fase de seu pensamento, nega a existência de qualquer realidade exterior ao fluxo dos fenômenos, minando assim o caráter estável que parece fundamentar a concepção de verdade como correspondência.

O perspectivismo representa fundamentalmente uma radicalização da crítica kantiana, onde o papel do sujeito em sua atividade cognitiva estrutura a realidade, lhe dá forma, condiciona sua aparição na forma de conceitos e linguagem. Esta apropriação da filosofia

---

<sup>6</sup> De fato, encontraremos na obra nietzschiana uma série de críticas a Kant, o *Crepúsculo do Ídolo* é especialmente implacável com o filósofo de Königsberg. Mas defenderemos neste trabalho a ideia de que O perspectivismo nietzschiano, enquanto uma teoria sobre o conhecimento que considera a atuação da consciência como atividade de criação de estruturas que possibilitem a sobrevivência, representa uma radicalização do pensamento kantiano.

kantiana reduz pretensas verdades a formas que propiciem a sobrevivência, fazendo com que a temática do conhecimento receba nessa leitura um tratamento similar àquele encontrado em ciências biológicas, devedor das considerações de Darwin acerca da evolução e adaptação das espécies biológicas. Assim, por exemplo, surge uma definição de conhecimento associada à ideia de utilidade biológica, como algo útil à vida. Esta postura contrasta com a concepção metafísica que associa indiscriminadamente conhecimento e verdade:

É improvável que nosso “conhecer” devesse alcançar mais longe do que alcança estritamente para conservar a vida. A morfologia mostra-nos como os sentidos e os nervos, assim como o cérebro, desenvolvem-se em proporção com a dificuldade de alimentação. (WM/VP; Livro III; §494)

Esta releitura da filosofia kantiana, com a inclusão de categorias biológicas e elucidação do aparato fisiológico por trás da atividade cognoscitiva, representa uma apropriação das concepções de Lange acerca do conhecimento<sup>7</sup>. É nesta interpretação neo-kantiana que o autor do *Ensaio Sobre Verdade e Mentira o Sentido Extra-moral* irá encontrar o substrato teórico que lhe possibilite negar a existência de qualquer realidade *em-si*. E se, em sua filosofia de juventude, ele nega a possibilidade de que nossas afirmações correspondam a uma realidade objetiva, tal afirmação se dá não com base na defesa da existência de tal realidade objetiva à qual tais afirmações falhem em corresponder. A tese da falseabilidade surge com base na constatação, levada a efeito por Molenshot e amplamente difundida por Lange, do caráter eminentemente transfigurador de nossos órgãos dos sentidos, a uma primeira aproximação, e em uma perspectiva mais ampla, de nosso aparato cognitivo como um todo, que atua como agente criador de ficções úteis a nossa sobrevivência, que com o uso assumem a forma de verdades estabelecidas.

### **Perspectivismo como teoria epistemológica**

A concepção de conhecimento que encontramos no pensamento nietzschiano, que identificamos como uma teoria perspectivista do conhecimento, quando analisada do ponto de vista de uma apropriação epistemológica representa a afirmação de que o conhecimento não é algo que se identifique necessariamente com a verdade, mas que aqui se trata de algo relacionado a um determinado ângulo de interpretação. Ou seja, trata-se da visão filosófica em

---

<sup>7</sup> A discussão acerca da passagem da filosofia kantiana para o perspectivismo, assim como os pontos de contato entre as filosofias de Lange e Nietzsche em teoria do conhecimento são objeto do primeiro capítulo deste trabalho.

que toda percepção e pensamento têm lugar a partir de uma perspectiva, que é tanto restritiva quanto alterável. Essa aproximação leva ao questionamento acerca da relação dessa teoria com o ceticismo e o relativismo.

Muitos comentadores acreditam que o pensamento nietzschiano, irracionalista por definição, conduz à negação de toda forma de conhecimento, que é impulsionada pela negação de toda forma de verdade. A nosso ver, no entanto, o que ocorre na filosofia de Nietzsche é uma deflação das concepções de verdade e conhecimento, que leva à rejeição de conceitos metafísicos, e à adoção de concepções mais realísticas, circunscritas aos limites dos fenômenos e da capacidade humana de apropriação desses fenômenos. Acreditamos que aqui se defende uma determinada noção de conhecimento, mais do que a negação da possibilidade do conhecimento. Assim, em nossa leitura buscamos distanciar o perspectivismo tanto do objetivismo quanto do relativismo, apesar de semelhanças pontuais com um e outro, na medida em que posicionamos o pensamento nietzschiano em uma posição crítica tanto em relação ao realismo quanto ao relativismo cético.

Entende-se por objetivismo a concepção filosófica que associa conhecimento verdadeiro ao conhecimento dos objetos *em si*, independente da atuação de nossas faculdades intelectivas, em sua forma pura. Em um sentido kantiano, objetividade significa a qualidade dos objetos independentes das condições de constituição de tais objetos para a experiência, e o conhecimento enquanto conhecimento verdadeiro é a identificação destes objetos. Nietzsche rejeita essa idéia de objetividade, e a substitui por uma concepção mais “plurarista” de objetividade:

Não é mais apenas sobre os sentidos, sobre a evidência, mas uma espécie muito mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a *razão*: volúpia que atinge o cume quando o autodesprezo, o auto-escárnio ascético da razão decreta: “*existe* um reino da verdade e do ser, mas precisamente a *razão é excluída* dele!...” (dito de passagem: mesmo no conceito kantiano de “caráter inteligível das coisas” resta ainda algo desta lascíva desarmonia de ascetas, que adora voltar a razão contra a razão: pois “caráter inteligível” significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas que é, para o intelecto, *absolutamente incompreensível*.) – Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” — a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; -- tudo isso pede que se imagine um olho voltado para nenhuma direção, no qual as

forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar mobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre alguma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?... (GM/GM; Livro III; §12)

O perspectivismo se volta contra a possibilidade de conhecimento apoiada na categoria de objetividade, e propõem uma noção de conhecimento baseada na multiplicidade de perspectivas e na capacidade humana em avaliar diferentes perspectivas. A noção de conhecimento perspectivo, que é explicitada nessa passagem como a compreensão das diferentes perspectivas, as diferentes formas de se apreender uma mesma realidade, contrapõe-se à idéia de razão pura, vista nessa leitura como uma criação conceitual incompatível com a idéia mais imediata da pluralidade de afetos. De modo que o desejo pela contemplação desinteressada dos objetos em si mesmos é condenado, como erro, e a “faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle” conhecer os impulsos contraditórios que lutam no interior de nossa atividade intelectual para “deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas” é tomado como saúde, como vitalidade exuberante, e como sintoma de integridade intelectual.

Contemporaneamente, a vertente filosófica que entende que o valor de verdade de asserções acerca da realidade depende da existência de tais objetos se chama realismo, em contraposição à corrente anti-realista, a qual nega essa dependência. De modo que poderíamos enquadrar a concepção perspectiva de conhecimento dentre as correntes anti-realistas, o que está de acordo com a concepção nietzschiana acerca da estrutura interna da realidade. Tal como o objetivismo, o perspectivismo parte da consideração de uma realidade não interpretativa, objetiva, a partir da qual falar em perspectivismo da verdade significa dizer que não temos acesso às coisas como elas são para além de nossa interpretação. Bem se vê que Nietzsche não é indiferente a estas questões, e seu pensamento se filia à corrente anti-realista, embora parte considerável de suas teorias sobre a verdade parece repousar na dependência de tais objetos. A afirmação frequente em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, de que nossas afirmações do mundo, consideradas verdadeiras, são de fato metáforas, de que a verdade em fim, é uma ilusão, tem em seu caráter íntimo a necessidade de falsear tais verdades e afirmações.

Isso pode ser feito, a nosso ver de duas formas: primeiramente, pela suposição de um mundo verdadeiro, objetivo, para além dos limites de nosso intelecto, ao qual nossas

afirmações não correspondem. Esta tem sido a interpretação predileta dos comentadores que atribuem uma leitura ontológica do perspectivismo nietzschiano. Mas, pelo que dissemos anteriormente, não parece ser o caso que Nietzsche, mesmo em sua filosofia de juventude, aceite a idéia de uma realidade objetiva para além de nossas afirmações. Por outro lado, sustentamos que atribuir a nossas verdades o caráter de metáforas se torna possível na leitura nietzschiana pela constatação do caráter fundamentalmente falsificador de nossa consciência, pelo que sua referência a um mundo *em-si* no referido ensaio não passa de recurso retórico. Ao caráter falseador da consciência, associamos ainda o conhecimento, advindo da especulação materialista presente na obra de Lange, acerca do caráter dos órgãos da sensibilidade humana.

Nietzsche, em seu ataque às bases da tradição metafísica, reduz a consciência humana a um mero órgão de nosso aparato fisiológico, cuja função seria a criação de parâmetros fixos de interpretação do real sempre em mudança. O processo de constituição desses parâmetros fixos, que se identifica com o processo de criação da linguagem, possibilita nossa coexistência em sociedade. E, na medida em que esta estratégia de sobrevivência se torna eficiente, nós evoluímos em conformidade com esses parâmetros, que de acordo com a natureza falseadora de nosso aparato cognoscitivo, assim como a necessária redução, empobrecimento da realidade, necessária à nossa limitada capacidade de apreensão, limites impostos ainda por nossas necessidades específicas, nos tornamos cada vez mais dependentes de ilusões que se fazem passar por verdades. Estes parâmetros de modo algum representam o real, apenas tornam-no inteligível, instrumentalizável, vulgarizado, útil à nossa sobrevivência. Desse modo, aquilo que tanto em física quanto em metafísica tomamos como o real, com todas as suas leis de regularidade, na verdade, não passa de nossa estruturação do mundo pela consciência. A linguagem, como dissemos, desempenha papel essencial nessa estrutura, desde que a partir da crítica à linguagem como forma de descrever o mundo verazmente, Nietzsche entende as leis semânticas como análogas às leis de regularidade que atribuímos à natureza, não como reprodução fiel de uma realidade, mas como ficção regulativa transcrita para o terreno da linguagem.

O relativismo é compreendido como a afirmação de que o conhecimento depende de uma série de fatores que influenciam em sua formação<sup>8</sup>. De modo que não é possível obter-se

---

<sup>8</sup> O verbete “relativism”, em *A Companion to Epistemology*, define relativismo epistemológico como: “Epistemological relativism may be defined as the view that knowledge (and/or truth) is relative – to time, to place, to society, to culture, to historical epoch, to conceptual scheme or framework, or to personal training or conviction – so that what counts as knowledge depends upon the value of one or more of these variables.” Escrito por Christopher Hookway. (SOSA;STEUP;DARCY; 2010; Pág. 676)

algo como o conhecimento verdadeiro, dado que nosso posicionamento diante do que pretendemos conhecer influencia nossa atividade. Pelas semelhanças entre o perspectivismo e o relativismo se tem atacado a tese nietzschiana sobre o conhecimento com as mesmas armas que tencionam demonstrar o caráter logicamente deficitário desse posicionamento.

No entanto, acreditamos que o perspectivismo representa uma teoria diferente do relativismo, a partir do momento em que consideramos a negação nietzschiana radical da existência de qualquer realidade independente da interpretação. De modo que, como o relativismo, o perspectivismo defende que diferentes indivíduos percebem a realidade diferentemente. Mas, ao contrário do relativismo, o perspectivismo não diz que há tantas realidades quantas percepções da mesma. E, em sua formulação madura, Nietzsche reconhece um critério de avaliação segundo o qual interpretações diferentes podem ser avaliadas.

Nesse sentido acreditamos poder sustentar uma interpretação epistemológica do perspectivismo, mais plausível do que uma concepção relativista, que leva em consideração o pensamento nietzschiano em sua totalidade, com base no progresso de suas considerações acerca do conhecimento e da verdade, resultando em uma consideração que reduz a capacidade do conhecimento a instâncias humanas, sem destruir sua pretensão de verdade. Para tanto se torna necessário descrever o modo como Nietzsche entende a verdade em um sentido contrário a forma como a tradição a entendeu, o que resulta em uma reavaliação do papel da lógica em sua relação com o conhecimento.

Embora não seja ponto pacífico entre os comentadores que Nietzsche defenda, de fato, uma tese epistemológica, como nós afirmamos aqui, a apreciação da epistemologia contemporânea<sup>9</sup> sobre o perspectivismo nos remete diretamente a Nietzsche, em seu caráter crítico em relação à verdade e seu pessimismo em relação ao conhecimento. O caráter pessimista de sua consideração sobre o conhecimento aparece em sua obra como reverberação de sua crítica ao racionalismo da filosofia ocidental herdeira de Sócrates e de seu otimismo infundado, denunciados desde sua obra de estreia: *O Nascimento da Tragédia*. Tal pessimismo oriundo de sua avaliação da tradição, em seu caráter decadente, contrário à vida é

---

9 Como exemplo da importância do pensamento de Nietzsche para a consideração epistemológica do perspectivismo, gostaríamos de citar *A companion to Epistemology*, que em seu verbete “*Perspectivism*”, nos remete diretamente ao verbete “*Nietzsche*”, em que somos apresentados ao caráter pessimista de sua concepção sobre o conhecimento: “German philosopher and writer. Nietzsche is openly pessimistic about the possibility of knowledge”. (SOSA;STEUP;DARCY; 2010; Pág. 551)

frequente na obra do filósofo. Esse pessimismo em relação ao papel do conhecimento na vida humana, fundado em sua vocação anti-platônica, lhe leva a negar a identificação entre o real e o racional, assim como a possibilidade de conhecimento a partir do uso da razão. O que não significa uma filiação ao ceticismo, contra o qual Nietzsche conduziu diversas críticas, mas uma reavaliação da concepção tradicional do conhecimento, que pretenda livrá-la de seu inevitável antropomorfismo.

A característica fundamental de uma interpretação epistemológica do perspectivismo nietzschiano, tal como a defendemos aqui, é a crítica à categoria de sujeito, tal como ela se desenvolveu na modernidade. O sujeito aparece nessa interpretação como um erro decorrente da filiação do pensamento moderno a um projeto moral decadente, assim como da aplicação de leis provenientes da gramática em epistemologia, como a lei do sujeito e predicado que resulta em uma análise do conhecimento com base no dualismo fundamental sujeito/objeto.

A filosofia moderna a partir de Descartes fundamenta o conhecimento na categoria de sujeito atômico, unidade da consciência que compõe a natureza não material dos seres humanos. Kant, em sua primeira crítica, leva o pensamento de Descartes ao limite, ao negar a certeza do cogito, com base na incapacidade da consciência de apreender algo para além de qualquer deformação do real. A verdade do cogito aparece para o filósofo da primeira crítica como um paralogismo da Razão, uma ilusão da razão sobre sua própria capacidade de auto-conhecimento. Nietzsche é nesse ponto herdeiro das considerações kantianas e, como este, também nega que a consciência pudesse obter qualquer conhecimento puro, desinteressado.

O perspectivismo enquanto tese acerca do conhecimento expõe o caráter fisiológico da consciência, através da elucidação de um aparato de impulsos e instintos que atuam no interior da racionalidade. Nietzsche através dessa concepção naturalista da consciência dissolve a dicotomia sujeito/objeto, ao tratar o sujeito como objeto de conhecimento, como fenômeno. Nessa postura, o sujeito, tal como este se desenvolveu desde a modernidade, aparece como uma interpretação, uma ficção útil.

### **A crítica nietzschiana à concepção metafísica de Verdade**

Conforme salientamos acima, uma vertente interpretativa bastante comum entre os comentadores de Nietzsche entende o perspectivismo como uma teoria sobre a verdade, apoiado na consideração ontológica da realidade, em sua forma fenomênica como devir e em sua constituição interna como Vontade de Poder. Assim, esta interpretação se fundamentaria

na afirmação de que a realidade se apresenta de forma diferente sempre a cada momento, o que torna cada afirmação sobre a realidade uma afirmação perspectiva, parcial.

Segundo esta corrente, o perspectivismo nietzschiano seria a filosofia que reconhece que o mundo, a *realidade*, oferece múltiplas interpretações ou perspectivas, todas diferentes de indivíduo para indivíduo, sendo impossível atingir uma verdade objetiva, consensual, dado que a psique, o conjunto de afetos que agem por baixo da aparente racionalidade de cada ser humano, interpreta, “subjetiviza”, o real e não consegue compreender todas as outras perspectivas. Assim, uma teoria perspectivista da verdade diria respeito à ideia de que o conhecimento não está sujeito ao que chamaríamos de verdade como correspondência, uma vez que a verdade é uma noção mais moral e sociolinguística do que propriamente epistemológica<sup>10</sup>.

O mérito desta abordagem está em que ela enfatiza uma característica fundamental da filosofia nietzschiana, a crítica à metafísica, através da crítica à pretensão de verdade que esta expressa. A crítica que Nietzsche empreende à metafísica foca-se em seu critério de verdade, e o decorrente dualismo ontológico que resulta da adoção deste. Pois, para sustentar um critério correspondencialista de verdade, frente a uma realidade em constante mudança, a tradição racionalista ocidental teve que assumir a existência de dois mundos com estatutos ontológicos distintos, onde o real seria algo interno às coisas e o aparente algo periférico, superficial e, portanto, do ponto de vista da verdade, inferior.

O filósofo da mais radical crítica à metafísica nega que haja algo como uma realidade *em-si*, de onde possamos extrair nosso conhecimento. Para ele, a realidade, como uma paisagem, é o produto tanto do ponto de onde é contemplada quanto daquilo que se contempla, que pode ser visto a partir de inúmeras perspectivas, todas verdadeiras, desde que só são possíveis a partir do mesmo objeto. A única perspectiva falsa, segundo uma interpretação perspectivista, seria exatamente a que pretende ser única, pois em sua ignorância não se conhece como parcial, e assume por totalidade o que por definição só pode ser perspectivo. A ingenuidade das filosofias estáticas consistiria em ignorar que interpretam o mundo, sua busca pelo conhecimento *em-si* pretende algo absurdo: “conhecimento em si”; -- tudo isso pede que se imagine um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar mobilizadas, ausentes” (GM/GM; Livro III; §12). Ou seja, pede-se que se possa conhecer algo que não se queira

---

<sup>10</sup> Esta concepção de Nietzsche sobre a verdade como algo gerado dentro de um contexto social, assim como ferramenta útil à sobrevivência da espécie aparece no decorrer de todo o *Ensaio sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, de 1873.



conhecer, ou que ao menos no conhecimento desta coisa a vontade de conhecê-la não transpareça.

Mas isto é por definição impossível, conhecer é conhecer algo a partir de um determinado ponto, em um determinado momento, por um determinado motivo: “Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo” (GM/GM; Livro III; §12). O conhecimento é função da atuação do conhecedor e do objeto conhecido, e desde que não há algo como uma realidade objetiva, algo como uma realidade independente da atuação do agente do conhecimento, a única objetividade possível é a reunião de todas as suas perspectivas. A realidade última de qualquer coisa que se preste ao conhecimento só pode ser a reunião de todas as formas pelas quais pode ser interpretada, para tanto é necessário que se tenha em mente que toda interpretação é igualmente verdadeira, e mesmo fundamental para a constituição da verdade última sobre o que se pretende conhecer: “e quanto mais afetos permitirmos falar sobre alguma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (GM/GM; Livro III; §12). O crime da visão metafísica consiste nisso, que ela pretende encerrar a verdade em uma definição perspectiva que se pretende universal, como se o filósofo não estivesse situado no tempo e no espaço, como se fosse um olho que vê sem olhar para lugar nenhum, e de parte alguma, como se o mundo fosse algo estável, passivo à contemplação filosófica desinteressada.

Esta interpretação ontológica do perspectivismo também está presente em nosso trabalho, e ela é fundamental para compreender o modo como se pode atribuir uma pretensão de verdade ao perspectivismo, problema fundamental de nosso trabalho. A postura nietzschiana sobre a verdade se fundamenta na dissolução da dicotomia mundo aparente/mundo verdadeiro, e sem a compreensão da importância deste aspecto para o todo da obra nietzschiana, a interpretação do perspectivismo como tese epistemológica está de saída destituída de validade.

### **Plano Geral da dissertação**

Em nosso estudo, buscaremos estabelecer uma interpretação ampla do perspectivismo nietzschiano e estabelecer seus fundamentos teóricos. A possibilidade de atribuição de uma teoria perspectivista ao filósofo, a validade de tal teoria, as dificuldades lógicas ligadas à sua defesa, são problemas fundamentais desta pesquisa. Nosso trato do tema do perspectivismo perpassa duas instâncias da interpretação nietzschiana consagradas pelos comentadores: o

perspectivismo ontológico e o perspectivismo epistemológico. Acreditamos que estas duas interpretações, amplamente estudadas pelos comentadores, perpassam o pensamento do autor formando um todo em que são discutidas em amplitude as concepções tradicionais de verdade, conhecimento e validade<sup>11</sup>.

Nosso primeiro capítulo é dedicado a explicitar de que modo o perspectivismo representa uma radicalização do projeto crítico kantiano. Assumimos a hipótese de que a interpretação de Schopenhauer e Lange exerceram uma influência considerável na interpretação kantiana levada a cabo por Nietzsche em sua teoria do conhecimento. Assim, vemos na naturalização da consciência, ou seja, a concepção desta como órgão que evoluiu de acordo com as necessidades humanas, que o autor do *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* efetiva em sua consideração perspectiva do conhecimento, representa um sinal claro da forte influência do neo-kantismo tal como Lange defendeu, assim como uma superação da metafísica schopenhaueriana, presente já na primeira fase da produção nietzschiana.

Com base nessa leitura, traçamos as linhas gerais do perspectivismo epistemológico como uma consideração acerca do conhecimento, onde a possibilidade do conhecimento último da realidade é substituída pela postulação da forma de conhecimento possível à espécie humana. O que nos conduz ao segundo capítulo, que trata da relação entre perspectivismo e conhecimento, através da qual buscamos mostrar de que modo é necessário, para uma consideração filosófica coerente, que Nietzsche defenda uma determinada concepção de conhecimento, apesar de sua crítica ao conhecimento tal como este tem sido entendido na tradição racionalista ocidental.

O terceiro capítulo trata da interpretação ontológica do perspectivismo e dos problemas com esta interpretação. A elaboração de uma ontologia dentro dos moldes críticos do pensamento nietzschiano enfrenta, de saída, a dificuldade em se estabelecer um pensamento metafísico a partir de um pensador reconhecidamente anti-metafísico. Nossa interpretação entende que, por considerar metafísica toda forma de transcendência, sendo necessário recusar o dualismo ontológico presente nesse tipo de pensamento, em um sentido crítico a qualquer especulação que vá além dos fenômenos o pensador fundamenta sua concepção de verdade em uma espécie de ontologia da imanência da Vontade de Poder, através da qual Nietzsche estabelece as bases metodológicas de julgamento das diferentes

---

<sup>11</sup> Como exemplo da abrangência, assim como da pertinência do tema, consideramos o primeiro parágrafo da introdução do livro intitulado *Nietzsche e a Verdade* de Roberto Machado, onde este influente comentador da obra nietzschiana nos diz: “A reflexão sobre a ciência, isto é, uma investigação sobre as questões afins do conhecimento, do pensamento, do intelecto, da razão, da consciência, do conceito, da verdade, encontra-se no âmago da filosofia de Nietzsche.” (MACHADO; 1999; Pág. 07)

posições filosóficas utilizando como critério a vida, o que lhe possibilita permanecer fiel ao anti-essencialismo, que ele reclama em sua crítica à tradição metafísica.

O quarto capítulo discute as tentativas de solução do paradoxo do perspectivismo tal como foram sugeridas por alguns comentadores, na tentativa de demonstrar de que modo tais soluções, enquanto determinadas pela supervalorização da lógica e da linguagem, se mostram contrárias ao pensamento do autor. Assim apresentamos uma saída em que conciliamos o pensamento do autor com a forma como o problema do perspectivismo tem sido elaborado. O paradoxo então se mostra como não paradoxal aos olhos do autor de *Alem do Bem e do Mal*, que não entende como problemática a afirmação da hegemonia da interpretação. Ao fim e ao cabo, só há interpretações, e a única forma de justificar nossa adoção de uma ou outra é a vantagem ou desvantagem em relação ao empobrecimento ou enfraquecimento da vida, que isso seja ainda interpretação não só não refuta a defesa da hegemonia das interpretações, como até lhe fortalece.

Ao discutir o problema da auto-referência do perspectivismo, demonstraremos que Nietzsche defende sua interpretação como interpretação *mais* verdadeira do que a interpretação da tradição metafísica, na medida em que sua superioridade está, em grande parte, associada ao fato de que esta é coerente com sua admissão enquanto interpretação. Por outro lado, a visão tradicional acerca da verdade não pode admitir esta premissa sem se refutar, sendo que sua definição de verdade é bem mais exigente. De certo modo, Nietzsche resgata o “tudo que sei é que nada sei” de Sócrates, ao reclamar que por entender sua posição como eminentemente interpretativa, coloca-se em vantagem em relação à posição dos físicos, por exemplo, que entendem suas interpretações como “texto”. A saída apresentada, fundamentada na concepção nietzschiana da vida como critério de verdade, se apresenta como hipótese teórica que, enquanto falhe em resolver os problemas lógicos decorrentes das concepções nietzschianas, pode ser afirmada como a saída mais coerente com o pensamento de um autor onde o paradoxo e a contradição surgem como elementos mesmos da integridade intelectual.

O problema que surge da aceitação de uma interpretação como a única verdadeira, o que colocaria o perspectivismo em flagrante auto-refutação, é assim superado pela análise da verdade fora da dicotomia verdadeiro/falso, oriunda da tese dualista da realidade. O que torna a interpretação nietzschiana mais verdadeira é a sua capacidade afirmativa, fortalecedora da vida em detrimento da tese metafísica, que seria reativa, empobrecedora da vida. Assim, admitimos que Nietzsche trabalha com um critério de verdade não lógico, o que leva o aparente paradoxo do perspectivismo à sua dissipação.



## PRIMEIRO CAPÍTULO

### 1. O percurso filosófico de Nietzsche: Pós-Modernidade e Neo-kantismo

Este capítulo tem como pressuposto as relações existentes entre a Teoria Crítica kantiana e o Perspectivismo nietzschiano, a partir da radicalização nietzschiana da dúvida acerca dos limites da consciência para a obtenção do conhecimento verdadeiro, dúvida esta estabelecida primeiramente a partir da reflexão kantiana na primeira crítica. Pela radicalização da compreensão do papel ativo que a consciência executa sobre o seu objeto de conhecimento, obteve-se uma ruptura com o pensamento racionalista-cientificista de até então, que tinha total crença na possibilidade de obtenção da verdade última na relação sujeito-objeto. Supomos que é um traço comum, a ambos os filósofos, sua oposição às correntes objetivistas, segundo as quais seria possível obter o conhecimento exato dos objetos da realidade através da razão, sendo que, para o Kant da primeira crítica, o conhecimento das realidades últimas nos seria vedado, posto que só através de nosso aparato categorial perceberíamos tais realidades, e não como estas seriam de fato, e para o Nietzsche do *Ensaio Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral* o processo de conhecer em sua relação com o processo de criação da linguagem configuram-se como processo de distorção de uma realidade inapreensível na tentativa de torná-la comunicável.

Para Nietzsche, mais especificamente naquilo que poderíamos chamar sua postulação do perspectivismo, ocorre uma revisão da postura subjetivista kantiana na medida em que, ao levantar a crítica da categoria de sujeito, supera a postura dualista própria da reflexão metafísica tradicional, e ainda presente na teoria do conhecimento kantiana, e institui o império da interpretação nas nossas postulações científicas e filosóficas sobre o mundo. Nesta leitura, a própria relação sujeito-objeto aparece como resultado da atuação da consciência, que não consegue traduzir a realidade sem a adoção de ficções como o sujeito e a realidade em um sentido objetivo.

Assim, o pensamento nietzschiano seria o esforço em realizar a crítica da atuação da consciência em seu processo de formação do conhecimento, levando em consideração estruturas não conscientes<sup>12</sup>, cuja atuação no processo de conhecimento havia sido

---

<sup>12</sup> A especulação filosófica nietzschiana é povoada de referências a certos elementos da racionalidade que se encontrariam próximos da consciência, muitas vezes interferindo em sua atuação. De modo que, é comum encontrar em seus livros referências a impulsos, instintos, e pulsões como forças atuantes em nossas opções acerca do conhecimento, e ressaltando que estes elementos não conscientes, posto que são relacionados a

desconsiderado pela tradição. É nesse sentido que Deleuze entende *A Genealogia da Moral* como uma revisão da primeira crítica kantiana, sendo que, através da identificação da Razão como incapaz de atuar como juiz de si mesma, o autor da genealogia recorre a um elemento exterior a estar para efetivar sua crítica. Deleuze entende o modo como se divide *A genealogia da Moral*, *Do ressentimento*, *Da má consciência* e *Do ideal ascético*, como indício claro de que aqui de fato se trata de uma tentativa de revisão da primeira crítica cuja divisão buscaria refletir:

Procuramos apenas destacar a estrutura formal de *A Genealogia da Moral*. Se renunciarmos à ideia de que a organização das três dissertações é fortuita, precisamos concluir que Nietzsche, em *A genealogia da Moral*, quis refazer a *Crítica da Razão Pura*. Paralogismo da Alma, antinomia do mundo, mistificação do ideal: Nietzsche acredita que a ideia crítica e a filosofia são a mesma coisa, mas que Kant precisamente não realizou essa ideia, que a comprometeu e estragou, não apenas na aplicação, mas no próprio princípio. (DELEUZE; 1976; pág. 42.)

No entanto, considerando o tratamento que o autor da genealogia dá à temática do conhecimento, onde este aparece como evento histórico-biológico, como resultado de uma opção segundo o critério da vida, e cujo processo de evolução ainda se encontra em progresso, a passagem que se dá da filosofia kantiana para a nietzschiana requer maiores explicações. Em Kant, a crítica da consciência se dá em um terreno transcendente, enquanto que Nietzsche confere à crítica da consciência um caráter fenomenológico, fisiológico. Esta naturalização da questão do conhecimento se torna possível para o filósofo da vontade de potência pela sua adoção da filosofia neo-kantiana de Lange, como procuraremos demonstrar.

### **1.1- Da categoria de sujeito na modernidade**

A elaboração de um trabalho sobre o perspectivismo passa, necessariamente, por alguns aspectos da problemática do conceito de Sujeito no pensamento moderno, partindo de Descartes, passando por Kant, até desembocarmos na radicalização da postura subjetivista que se dá na filosofia perspectivista nietzschiana. Acreditamos que, a passagem que se dá nesta progressão do ponto em que o sujeito, enquanto estrutura “fundante” da realidade, torna-se o centro da especulação filosófica, para o perspectivismo em que é levada a cabo a crítica a

---

estruturas de nosso aparato fisiológico que não se traduzem em linguagem, determinam aquilo que entendemos por racionalidade. Muitas vezes se pode encontrar estas forças descritas como forças inconscientes que atuam no interior da racionalidade, o que aproxima ainda mais seu pensamento do pensamento de Freud, que foi quem originalmente aplicou o termo “inconsciente” para descrever este complexo de forças que atuam de forma alheia à consciência.

ideia de um sujeito atômico, fundamenta a postura nietzschiana com relação ao conhecimento e à verdade. Nesta interpretação, acompanhamos de perto a opinião de Antônio Marques, que nos diz:

A nossa tese é que se quisermos traçar a genealogia da teoria nietzschiana do conhecimento, tal como esta se exprime no *perspectivismo*, encontraremos em sua matriz o *sujeito auto-afirmativo* da modernidade. Procuraremos mostrar que o perspectivismo nietzschiano resulta no essencial do desenvolvimento e radicalização das aquisições mais importantes daquela matriz. O que significa que um estudo sobre a filosofia nietzschiana do conhecimento deverá:

- 1- Esclarecer as condições de constituição desse antecedente genealógico do perspectivismo protagonizado na figura/tipo do sujeito auto-afirmativo e;
- 2- Compreender em que sentido se pode dizer que o perspectivismo radicalizou alguns elementos estruturais do sujeito auto-afirmativo. (MARQUES; 2003; pág. 16.)

A modernidade, com isso, também a pós-modernidade, é marcada pelo fator subjetivista, e em Descartes este elemento assume total radicalidade enquanto estrutura fundante da realidade que, por sua vez, sofre uma deflação através da crítica kantiana. Esta temática é fruto da herança deixada pelos humanistas da época do Renascimento, que, ao fazerem uma nova releitura da realidade, saem da questão teocêntrica da Idade Média e entram no antropocentrismo. Este prosseguirá fomentando o pensamento por toda a Idade Moderna, nos contextos históricos, culturais e filosóficos nos quais se insere Immanuel Kant.

A Metafísica, ou filosofia primeira, nos dizeres de Aristóteles, assume desde a antiguidade a postura ontológica, dirigida pela busca do Ser. Essa busca pelo fundamento último da existência teria na antiguidade, segundo Kant, seu foco nos objetos da experiência, deixando em segundo plano o sujeito, a instância que conhece. Este conceito emergiu pela primeira vez na história do pensamento nos discursos e práticas que instituíram a ciência moderna, tornando-se uma categoria universal que se define pelo controle da razão. As teorias da modernidade são assim reconhecidas pela afirmação de que o sujeito *cognoscente* é a instância possibilitadora do conhecimento, pois este sujeito é dotado de razão, a qual se identifica com o princípio formador de toda realidade<sup>13</sup>. Esta concepção de sujeito, fundada na razão, que na tradição recebeu os nomes de consciência, interioridade, etc., viria a se consolidar no mundo ocidental com a filosofia de Descartes.

---

<sup>13</sup> Nossa argumentação se prende fortemente à ideia de que, com base nesse princípio, se pode agrupar como filósofos da modernidade autores muito distantes do ponto de vista da cronologia histórica. De modo que situamos Kant entre os filósofos da modernidade, ao mesmo tempo em que marcamos a passagem da modernidade para a pós-modernidade pela ruptura com a categoria de sujeito. Tal ruptura se deu através da crítica à categoria de sujeito levantada pelos mais diversos autores, das mais diversas áreas do conhecimento, a partir do século XIX.

Com o intuito de conduzir o pensamento metafísico rumo ao conhecimento verdadeiro, Descartes, em sua reflexão solitária sobre a verdade, promove uma ruptura com a tradição e desenvolve seu experimento mental, indiferente à toda história da filosofia precedente. O filósofo das meditações considera que esta carrega consigo uma pluralidade de opiniões e disputas, o que é incompatível com o realismo conceitual, à unidade da verdade e da razão. Por isso, o progresso da filosofia em direção ao futuro só poderia se dar mediante uma ruptura com o passado, ruptura que se opera nas meditações por meio da dúvida metódica.

O cogito cartesiano, ao fundar a certeza da existência no ato do pensamento, possibilitou a representação do sujeito como sendo elemento definidor do mundo através da razão. Este sujeito teria acesso privilegiado da consciência a si-mesma, por meio da reflexão solitária que chega à verdade irrefutável do *cogito*. Assim, a teoria filosófica cartesiana irá determinar aquilo que chamamos “sujeito auto-afirmativo”. As questões e problemas que vieram num crescendo após o Século XVIII não podem, portanto, ser desligadas do pensamento racional cartesiano.

Kant, em sua primeira crítica, parte da mesma preocupação que motivou Descartes: propiciar o avanço da metafísica, através da análise do conhecimento verdadeiro. No entanto, Kant se propõe a buscar o conhecimento verdadeiro através da análise do aparato humano responsável pelo conhecimento, e não mais pela busca da verdade irrefutável que motivou a filosofia cartesiana. Em sua atividade crítica, Kant pressupõe sempre que a validade do conhecimento reside na objetividade, no conhecimento da realidade apartada de nossa apreensão através de nosso aparato cognitivo, o que leva o sujeito à categoria de instrumento de apreensão de uma realidade *em-si* impossível de se apreender em sua forma não categorizada.

A primeira certeza que motiva a reflexão kantiana é a de que o mundo verdadeiro não se apresenta para nós em sua totalidade, senão que ele se nos dá a conhecer em sua forma inteligível, através da atividade de estruturas inatas que condicionam a realidade tornando-a experiência. Com base nessa certeza primeira, Kant estabelece que os limites da especulação filosófica, pela própria natureza do conhecimento possível a esta especulação, deveriam ficar circunscritos à elucidação do aparato cognitivo através do qual o homem categoriza a realidade. Esta estrutura, com base na qual se constitui o primeiro conhecimento, a experiência, fundamento de todos os demais conhecimentos, torna-se objeto de conhecimento metafísico. Pois, ao transcender a realidade fenomênica em sua especulação epistemológica,



Kant instaura a filosofia transcendental no âmbito propriamente metafísico, ao definir a subjetividade transcendente como condição de possibilidade de todo conhecimento sensível.

O projeto crítico como um todo se torna o movimento de libertação da razão de seus limites, na medida em que, se a primeira crítica estabelece as bases metodológicas da especulação metafísica, as próximas críticas kantianas fornecerão um fundamento sólido à convicção de que existe uma ordem superior, capaz de satisfazer às exigências morais e ideais do ser humano. Através da ideia de liberdade, fundamento que poderia ser encontrado na lei ética, autônoma e independente, Kant eleva a possibilidade do conhecimento para além do conhecimento dos objetos fenomênicos, ao elevar a pretensão de verdade para além das leis da necessidade. Tudo isso tornaria esse fundamento imune às críticas produzidas dentro do campo restrito da ciência.

O tratamento epistemológico, exemplificado na problemática das relações entre sujeito e objeto, recebeu na filosofia kantiana uma formulação que viria a possibilitar os mais diferentes modos de apropriação científica da realidade. A teoria do conhecimento formulada nesse momento do desenvolvimento filosófico teve um longo período de amadurecimento, e suas consequências influenciaram enormemente toda a filosofia posterior. Formulada numa de suas principais obras, *A Crítica da razão pura*, a teoria kantiana tem como objetivo a determinação de princípios que governam o entendimento humano e os limites de sua aplicação, o que providenciaria o progresso do conhecimento científico sobre bases seguras, dando ao mesmo um extraordinário desenvolvimento.

A questão que se coloca nesse momento diz respeito ao embate entre empiristas e racionalistas. Como filósofo da Modernidade, Kant se posicionará em meio à disputa acerca da natureza do conhecimento que desde a antiguidade divide os filósofos entre racionalistas, que já trazem o dado da racionalidade, mas ainda não se desvencilham do objeto, e empiristas, cuja tese acerca do conhecimento se fundamenta fortemente na impossibilidade do conhecimento sem o contato com o objeto. Sua resposta ao problema, que se encontra no cerne desta disputa, sobre de onde parte o conhecimento, é resolva, todo conhecimento parte da experiência. Mas, apesar da aparente ingenuidade de sua resposta, o auto da primeira crítica inverte a órbita em que a polêmica se fundamenta, ao tratar o conhecimento pela perspectiva do sujeito, agente do conhecimento, em contraposição à tradição filosófica que, como dissemos antes, centrava a questão do conhecimento nos objetos da experiência, que se davam a conhecer, fosse pela razão, fosse pelo contato dos sentidos.

Em sua revisão do método de análise do problema do conhecimento, o sujeito aparece como protagonista da atividade do conhecimento, cujo papel ativo de constituição da

experiência fornece o objeto de estudo específico da metafísica que, como conhecimento apriorístico deve se posicionar para além da experiência. Conquanto todo conhecimento se inicie a partir da experiência, o modo como o sujeito constitui o que se torna experiência para ele constitui em si mesmo objeto de conhecimento não-empírico. Desse modo, não se descarta o dado empírico, assim como não se descarta a atuação da razão no processo de conhecer, mas unem-se ambas. Nessa leitura o fundamental na compreensão dos objetos parte dos sentidos, sem o que não há conhecimento possível. Mas esta fonte assume dentro do método crítico a forma de um conjunto de elementos interiores a razão.

De modo que se efetua uma combinação dos *juízos sintéticos a posteriori* do conhecimento empírico com os *juízos analíticos a priori* do conhecimento racionalista, através da qual o filósofo da primeira crítica chega à necessidade dos *juízos sintéticos a priori* e à formulação do idealismo transcendental kantiano. O idealismo transcendental kantiano é a concepção de um sistema dado como síntese e superação das duas correntes da filosofia pertencentes à disputa da questão acerca do conhecimento, racionalistas e empiristas. O pensamento kantiano torna-se uma etapa decisiva dentro da história do pensamento ocidental, cuja fecundidade está longe de esgotar-se, marcando profundamente diversos outros pensadores, como: Fichte, Schelling, Hegel e Shopenhauer, tornando sua obra uma referência fundamental para diversas correntes filosóficas.

Através da filosofia transcendental kantiana a subjetividade é elevada à categoria de objeto privilegiado da especulação metafísica, na medida em que sua estrutura transcendental é condição apriorística do conhecimento objetivo. Sua importância para a temática do conhecimento, que na modernidade anterior a Kant já era elevada, torna-se absoluta, na medida em que todo questionamento pela possibilidade do conhecimento desse ponto em diante parte da consideração do modo como o sujeito configura a realidade em experiência. Aqui não se trabalha mais o modo como a subjetividade conhece o mundo, mas o modo como a subjetividade configura o mundo conhecível.

## **1.2- A crítica nietzschiana à concepção moderna de subjetividade**

Se a modernidade é marcada pela soberania do sujeito nas especulações filosóficas, a época nietzschiana se distingue como sendo a época da ruptura com as estruturas do pensamento moderno. Este período é profundamente marcado pela crítica à noção de sujeito

instituída pela ciência moderna, assim como pelas suspeitas levantadas contra o otimismo da razão que, com o fim do iluminismo, encontrará cada vez menos entusiastas.

Nietzsche contribuiu para a desconstrução da concepção de sujeito ancorado na racionalidade, na interioridade. O discurso nietzschiano se baseou nos estudos dos historiadores e dos gramáticos alemães do século XIX<sup>14</sup>, e se aproximou dos campos dos saberes da história e da linguagem, constituindo-se como um saber da interpretação, o que contribuiu certamente para que o discurso anti-racionalista nietzschiano fosse identificado, desde sua época, como um discurso não filosófico. A justificativa para esta compreensão tinha como base a ideia de que um saber interpretativo não se enquadrava nos cânones estabelecidos pela cientificidade moderna.

Baseado em sua postura profundamente anti-metafísica, Nietzsche pretendeu interpretar o psiquismo baseado em uma análise biologizante da consciência. Através de sua definição de consciência como estrutura biológica voltada para a sobrevivência de nossa espécie, e que sofre por isso ainda os efeitos de nossa evolução biológica, o conceito de subjetividade é reduzido ao resultado de uma consideração consciente de processos mais complexos, onde forças irracionais atuam de forma constante. Transcendendo assim a visão metafísica do “eu” e destacando a dimensão irracional da subjetividade, em sua relação com estruturas externas à atuação da consciência, o filósofo opera a crítica à consciência e à metafísica, trazendo à tona o caráter instintivo de nossas formulações teóricas, subvertendo a noção de sujeito pensante tradicional e revelando a importância da lei externa sobre o indivíduo.

Para Nietzsche, o complexo de pulsões subjacente à racionalidade teria papel atuante em nossas formulações teóricas, através da dinâmica de forças que ocorre em todos os indivíduos quando da necessidade de ação. Assim, ele nega a ideia de que a consciência seria o centro de nós mesmos e desconstrói o papel central dado à consciência na modernidade, produzindo uma teoria de constituição do sujeito, a qual veio esclarecer que o indivíduo não é uma modalidade autônoma. Não sendo, portanto, dono de seu pensamento e de sua conduta, o sujeito estaria fundado na linguagem e na história. Esta concepção se chocou com a noção de sujeito ancorada na consciência.

---

<sup>14</sup> É o que o filósofo nos deixa entrever em poucas linhas, ao falar do ceticismo viril, que varreria a Alemanha com a nova imagem do espírito alemão: “Graças ao caráter indomavelmente forte e tenaz dos grandes filólogos alemães e dos críticos históricos (os quais, em verdade, foram conjuntamente os artistas da demolição e da decomposição) afirmou-se aos poucos. apesar do acento romântico na música e na filosofia, um novo conceito do espírito alemão, no qual se manifestava resolutamente a propensão ao ceticismo viril, como, por exemplo a impavidez do olhar, na coragem e inflexibilidade da mão que corta, seja na tenaz vontade de descobertas perigosas, expedições polares temerárias, sob céus ameaçadores e desolados.” (JGB/ABM; Livro VI; §209)

A crítica que este pensamento impõe sobre a categorização tradicional de Razão tem como fundamento uma análise da consciência como algo no mundo, como fenômeno. Esta visão não-metafísica da consciência é sua principal distinção dos autores da modernidade, que a entenderam como sendo dotada de características não materiais, de modo que, para esses autores, esta assumiria um caráter não histórico, como se não tivesse vindo a ser. Esta mudança de procedimento só se torna possível no entender do autor de *A Gaia Ciência* a partir dos avanços alcançados pelas ciências naturais, onde pela primeira vez coloca-se a questão do surgimento da consciência, de sua estrutura e sua utilidade:

Do “gênio da espécie”. — O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento(...). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento — também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. (FW/GC; Livro V; § 354)

Assim, a crença que a filosofia havia depositado na categoria de sujeito na modernidade aparece como oriunda de uma antiga superstição na alma, cuja superação, em sua crítica à racionalidade, conduz a denúncia da suspeita proximidade entre os cânones científicos e as superstições religiosas. Nessa leitura, ambos posicionamentos são denunciados como devedores da mesma consideração moral da realidade, e assim da condenação do mundo fenomênico em função de um mundo verdadeiro inexistente. Através dessa análise, o filósofo conclui sua avaliação crítica da tradição racionalista reconhecendo que haveria mais em comum entre as posturas científicas e a crença religiosa do que pressupunha o próprio positivismo, uma moda em sua época. Sua opinião é de que a primeira etapa para o estabelecimento de uma postura verdadeiramente científica em relação à realidade se constituirá em sua filosofia, como a renúncia à superstição do sujeito:

Quando Nietzsche aponta a inconsistência, a puerilidade das fontes que municiam, embasaram as pomposas edificações sistemáticas dos filósofos, dando como exemplo “...alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, tornada superstição do sujeito e do eu, ainda hoje causa danos)...”, ele está se referindo à continuidade polarizadora que se manifestou no espírito puro platônico, se consolidou no cogito cartesiano, se enfraqueceu no eu penso kantiano, mas se mantém, ainda que dissimulada, na retaguarda de filosofias posteriores. embora as designações empregadas pelo filósofo alemão para criticar o estágio embrionário e o momento de plena sistematização do pólo inteligível desse binômio às vezes se intertroquem, indicando a proximidade que os une na partilha dos

mesmos pressupostos fundantes, pode-se considerar a expressão “sentimento de ‘sujeito’” (“*subjekt*”— *Gefuhle*) como a mais conveniente ao primeiro caso. (ONATE; 2000; pág. 15).

Como vimos, a partir de sua exposição do racionalismo científico e de sua suspeita proximidade com relação à crença cristã, Nietzsche estabelece uma relação de identidade entre o conceito filosófico de sujeito e o conceito religioso de “alma imortal”. Alma, consciência, eu, sujeito, em seu pensamento, são todas variações de um mesmo erro que permaneceria indiscutido na tradição, e aos quais competiria, a uma concepção verdadeiramente filosófica, imune aos preconceitos morais da tradição, renunciar. Em sua concepção, o primeiro passo nesse sentido teria sido dado por Kant.

### 1.3- Kant, fundamentos da crítica

O pensamento racionalista da modernidade, que culmina com a filosofia cartesiana, submete o mundo ao crivo da razão, entendendo que há uma unidade estrutural entre o próprio ser que perpassa a realidade e a razão. O sujeito cartesiano é, ao mesmo tempo, instância do conhecimento e medida do mundo, que é assim estruturado à sua imagem. Esta identificação entre ser e pensar subjaz a toda pesquisa filosófica anterior a Kant. O filósofo da crítica, no entanto, entende tal identificação como sendo um obstáculo que impede a Metafísica de progredir em seu estudo.

Kant percebe que, apesar de a Metafísica ser a mais necessária e uma das mais antigas ciências, não obteve o progresso que se esperava dela desde a antiguidade. Tal atraso em relação às outras ciências se deveria, segundo o autor da crítica, à plena confiança depositada na razão especulativa. Este instrumento da consciência, voltado para assuntos relativos ao conhecimento metafísico, teria sido superestimado de forma dogmática<sup>15</sup>, em detrimento do estudo adequado da experiência, que só se torna possível pelo estabelecimento de limites para a consciência<sup>16</sup>. Tal constatação leva Kant a postular a necessidade de uma revisão dos limites

<sup>15</sup> Resumido por Kant através da sentença: O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão sem uma crítica prévia da sua própria capacidade. (KANT; 2001; pág. 55)

<sup>16</sup> Segundo MORUJÃO, que prefacia edição em estudo da Crítica da Razão Pura: “A revolução operada no campo do saber, graças à qual foi possível a constituição da nova ciência da natureza, consiste, para Kant, em que a natureza não se encontra dada como um livro aberto onde apenas bastará ler. A ciência constitui-se e desenvolve-se por um projeto adequado, que nos torne possível interrogar a natureza e forçá-la a uma resposta. Algo de semelhante tem que se operar em filosofia para esta se colocar no caminho seguro da ciência, para obter no seu domínio resultados tão certos como os obtidos nas diferentes disciplinas científicas”. (KANT; 2001; pág. 23)

da consciência, o que o faz restringir a capacidade de conhecimento do sujeito, que para a modernidade era virtualmente inesgotável.

Para sua argumentação em prol da revolução a ser executada na Metafísica, Kant parte da análise dos juízos que proferimos sobre a realidade. Estes, segundo o autor da primeira crítica, podem ser divididos de duas maneiras: primeiro, quanto à forma; em *analíticos* ou *sintéticos*, e segundo quanto ao conteúdo em *a priori* ou *a posteriori*. Os *juízos analíticos* são, no entender kantiano, afirmações que, apesar de se mostrarem extremamente importantes para qualquer postulação científica, são metodologicamente redundantes, sendo que sua enunciação parte da própria identidade dos conceitos em sua estrutura racional. Neste tipo de juízo, o que se predica de um objeto já está inserido em sua definição. Por outro lado, juízos sintéticos acrescentam algo de informação ao objeto enunciado<sup>17</sup>.

Em sua análise da tradição, o filósofo da crítica identifica o trabalho de seus predecessores como sendo o de análise, dado que estes trabalham com juízos em que a informação já consta na definição do objeto. Kant nos dá um bom exemplo deste tipo de juízo na proposição: todo corpo tem extensão. Este juízo não importa para o progresso do conhecimento do que seja um corpo, dado que possuir extensão é definição do que seja um corpo. A especulação filosófica, enquanto ciência que pretende progredir em seu conhecimento, deve se guiar, portanto, pela busca dos juízos sintéticos.

No que tange a questões de conteúdo, juízos *a priori* são aqueles que se enunciam independentemente da experiência sensível, com base apenas nos conceitos da razão especulativa, enquanto que os juízos *a posteriori* são enunciados a partir dos dados da experiência<sup>18</sup>. No entender kantiano, Todos os juízos da experiência são juízos sintéticos. Isto porque os acréscimos de informação que se somam aos conceitos neste tipo de juízo são produto das relações que os objetos da experiência desenvolvem entre si<sup>19</sup>. Portanto é compreensível que, em sua maioria, juízos sintéticos sejam juízos *a posteriori*, ou seja, juízos

<sup>17</sup> Nas palavras de Kant: “No primeiro caso chamo analítico ao juízo, no segundo, sintético. Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos, quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos.” (KANT; 2001; pág. 68)

<sup>18</sup> Segundo Kant: “Há, pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do empírico, cuja origem é a posteriori, ou seja, na experiência.” (KANT; 2001; Págs. 61, 62)

<sup>19</sup> Por exemplo: “É pois sobre a experiência que se funda a possibilidade de síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro, se bem apenas de modo contingente, como partes de um todo, a saber, o da experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições.” (KANT; 2001; pág. 69)

em que se deduz algo de um objeto após a constatação pela experiência. Pois “seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência”. (KANT; 2001; Pág. 68).

Embora devamos concluir que a Metafísica necessita de juízos sintéticos para progredir, em sua maioria, eles não são úteis à razão especulativa, dado esta se distinguir da razão prática justamente por sua natureza, não material, independente da experiência. No mais, a Metafísica é a busca por verdades dotadas de duas características fundamentais: Necessidade e Universalidade, que são características constitutivas de juízos *a priori*<sup>20</sup>. O que nos leva a reconhecer a existência de um tipo de juízo sintético que não se predica com base na experiência, os *juízos sintéticos a priori*.

O filósofo deduz a existência deste tipo de juízos através do testemunho das ciências matemáticas e da ciência da natureza. A este tipo de *juízo sintético a priori*, o filósofo, em seu prefácio para a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, credita o progresso alcançado por estas ciências. Desta forma, para que a Metafísica atinja o progresso que lhe parece ser cobrado pela razão, deve-se ter em vista uma simples pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*

#### 1.4- Os limites da razão especulativa

Em sua busca da normatização adequada do procedimento racional que desenvolva juízos sintéticos *a priori* Kant inverte o quadro teórico da pesquisa metafísica, trazendo o sujeito para o centro da especulação filosófica, fazendo em filosofia aquilo que, segundo o próprio autor da *Crítica da Razão Pura*, Copérnico houvera feito em astronomia. Tal reviravolta no modelo ontológico clássico se justifica pelo entendimento de que o pressuposto básico que identifica ser e pensar, o que ficou conhecido como realismo conceitual, é uma crença nunca demonstrada, redundando em consequências absurdas, impedindo o avanço da ciência da Metafísica.

---

<sup>20</sup> Ao opor as categorias cartesianas de Clareza e Distinção, características inescusáveis do conhecimento verdadeiro, às categorias de Necessidade e Universalidade, nota-se a diferença de método utilizada pelos dois grandes investigadores da razão na modernidade. Se Descartes chega a suas categorias a partir da dedução geométrica, racional, Kant parte da análise dos juízos sobre a realidade e da natureza da ciência da Metafísica. Para o Autor da Crítica: “Necessidade e rigorosa universalidade são, pois, os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra.” (KANT; 2001; pág. 63).

A crítica se torna necessária, porque a consciência do sujeito, em sua atividade intelectual, distorce os objetos *a priori*, adaptando-os às nossas capacidades. De modo que não se pode pressupor que haja uma identidade estrutural entre o ser *em-si-mesmo* e nossa razão, dado que se tal ocorresse, não haveria distorção dos objetos em sua estrutura *a priori* na atividade intelectual. Assim, a inversão metodológica da especulação filosófica teria como finalidade a compreensão do objeto, independentemente da atuação do sujeito:

Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de, mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso, tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados. (KANT; 2000; pág. 39.)

A filosofia, que surgiria a partir da crítica, viria a ser uma busca pelos pressupostos universalmente válidos, necessários, do conhecimento humano. A busca pelo conhecimento da *coisa-em-si*, da realidade última, submete-se ao crivo da análise do aparato categorial inerente ao sujeito cognoscente. Esta postura será denominada por Kant: filosofia Transcendental. Com o termo “transcendental”, Kant denomina todo o conhecimento que, em geral, ocupa-se não tanto com objetos, mas com o modo de conhecê-los, na medida em que esse conhecimento deva ser possível “*a priori*”:

Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecê-los, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia *transcendental*. (KANT; 2001; pág. 78)

A filosofia transcendental kantiana se divide, em princípio, em duas partes: a “estética transcendental” e a “analítica transcendental”. A estética transcendental lida com as “formas da sensibilidade”, elementos constituidores de toda apreensão sensível dos objetos da experiência, estas formas são o tempo e o espaço. A “analítica transcendental” trabalha com as “categorias do entendimento”, elementos através dos quais a consciência estrutura os dados da percepção sensível. Estas categorias são a forma como a razão estrutura suas representações, e não fazem parte da estrutura do mundo *em-si*, como pressupunha a filosofia até então.

Dentro de sua estética transcendental, Kant define a sensibilidade como uma faculdade de intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente na constituição da primeira forma de conhecimento, a experiência. É necessário distinguir na



sensibilidade dois elementos constitutivos: o primeiro, material e receptivo, que torna os dados puros da sensibilidade em corpos dotados de extensão; e o segundo, formal e ativo em que os dados puros da sensibilidade são agrupados conforme a ordem em que são apreendidos. A matéria do conhecimento enquanto primeira experiência são as impressões que o sujeito recebe dos objetos exteriores em sua forma pura, enquanto a forma do tempo exprime a ordem na qual essas impressões são colocadas.

Dentro da analítica transcendental kantiana, surge a elucidação de um aparato categorial presente em todo sujeito. Esta estrutura, que se encontra em toda a humanidade, é, nesse sentido, universal, presente como estrutura em todos. A teoria kantiana é justamente a busca da elucidação desse aparato, que possibilitaria, através do conhecimento de sua atuação, o alcance da *coisa-em-si*, do conhecimento verdadeiro.

Daí a filosofia em Kant propor a epistemologia como verdadeira filosofia primeira. A missão da filosofia não é mais elucidar o ser em si, inacessível à nossa consciência, mas descrever nossas condições de compreensão do ser, explicitar as estruturas do aparato cognitivo de nossa subjetividade. Metafísica continua saber metafísico “apriorístico”, mas sua transcendência não incide mais em uma realidade inacessível, mas se refere à subjetividade humana, enquanto conjunto das condições de possibilidade da objetivação, da representação dos dados de nossa sensibilidade.

A postura kantiana, dessa forma, estabelece os limites do conhecimento acessível ao *sujeito transcendental*, ao passo que pretende atingir a objetividade da realidade pela subtração dos traços da atividade do aparato do conhecimento. A elucidação do aparato categorial reduz todo pretensão conhecimento da realidade à mera representação. Nunca temos acesso ao mundo por trás dos *fenômenos*, posto que conhecer, nesta perspectiva, significa *categorizar*. O conhecimento *a priori* se limita, assim, ao modo como o sujeito conhece, nos sendo vedado o acesso a uma realidade ulterior.

Em seu movimento crítico, Kant reduz estruturas que, para a metafísica, eram componentes da própria realidade em estruturas segundo as quais a consciência reduz a realidade, tornando-a compreensível para nós. Desse modo, surgem as categorias do entendimento como estruturas inatas necessárias e universais, presente em todos os sujeitos. Esse passo será fundamental para Nietzsche em sua postulação do perspectivismo, como ressalta Marques:

Essa transformação do valor das categorias – todo, finalidade, origem, causalidade, etc. – no sentido puramente regulador nasce sem dúvida da auto-reflexão 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, num 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 perspectivas. (MARQUES; 2003; pág. 46.)

Esta redução da pretensão do sujeito enquanto instância do conhecimento é fundamental para Nietzsche, que em sua postura epistemológica reduzirá todo conhecimento à interpretação do mundo dos fenômenos. A crítica nietzschiana ao racionalismo moderno parte do pressuposto básico de que a consciência, estrutura fundamental para os modernos, longe de ser uma estrutura “fundante” da realidade, é um mero instrumento através do qual nós nos tornamos mais aptos à sobrevivência.

Kant e Nietzsche estão em conformidade com relação à crítica ao cogito cartesiano, assim como no que tange ao caráter fenomenológico do conhecimento possível à razão especulativa. No entanto, Nietzsche crítica fortemente a postura transcendental kantiana, e sustenta seu perspectivismo na fenomenologia da Vontade de Poder. Para Nietzsche, a categorização do real operado pela consciência pertence à ordem fisiológica do indivíduo, e não à sua contraparte imortal, racional. A consciência, nesta fase da filosofia, deixa de pertencer a um âmbito privilegiado da vida orgânica humana, para se enquadrar junto a outros mecanismos biológicos, na luta pela manutenção da sobrevivência do indivíduo.

É assim que Nietzsche substitui a pergunta kantiana pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, pela pergunta pela necessidade dos juízos sintéticos *a priori*. A crença em tais juízos são, no entender nietzschiano, necessárias à nossa espécie, como tantas outras falsidades o são, sem que com isso se lhe possa dar qualquer realidade *a priori*:

Creio que é chegado o momento de substituir a pergunta kantiana: “Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” por esta outra pergunta: “Por que é necessário acreditar nesta classe de juízos?” Devemos lembrar que a conservação de seres de nossa espécie necessita desses juízos que devem ser tidos como verdadeiros, o que não impede por suposição, que possam ser *falsos*, ou, para sermos mais claros, mais chãos e radicais: os juízos sintéticos *a priori* não deveriam ser “prováveis”. Nós não temos nenhum direito sobre eles, São como tantos outros juízos falsos que pronunciamos. Entretanto, necessitamos considerá-los verdadeiros: isto nada mais é que uma suposição imprescindível para viver. (JGB/ABM; Livro I; §11)

Nietzsche sustenta que a crítica kantiana se torna incompleta por deixar inalterado o estatuto da verdade, o que faz conservar a validade da razão em especulação filosófica. Assim a razão resistiria a sua própria crítica, o que faz recrudescer o antroporfismo em atitude filosófica, que cabe à verdadeira filosofia erradicar. A verdadeira crítica radical se impõe a Nietzsche como a crítica do próprio conceito de verdade, vista nessa leitura como uma opção

moral oriunda da supervalorização da razão. Assim Reoul analisa a relação entre a crítica kantiana e o pensamento Nietzscheano acerca do conhecimento:

Nietzsche se apresenta como um crítico da crítica kantiana. Afirma que esta posta em questão, por mais útil que seja, deixa intactos os dois conceitos que põem e dão forma à questão mais radical: o da razão e da verdade. Kant denuncia a ilusão não só dos sentidos ou da imaginação, mas a que vem da própria razão: a ilusão de conhecimento absoluto. Mas Kant não se pergunta se o valor da razão é uma ilusão. quer fundar a “verdadeira” ciência, a “verdadeira” moralidade, a “verdadeira” religião, mas não colocar em dúvida a própria verdade. “A vontade de verdade tem necessidade de uma crítica [...] tem-se que tentar de uma vez por todas por a própria verdade em questão”.<sup>21</sup> (REBOUL; 1993; Pág. 16)

### 1.5- O neo-kantismo de Lange

O domínio da filosofia alemã pelo idealismo hegeliano, nas primeiras décadas do século XIX, foi seguido por um ressurgimento do materialismo<sup>22</sup>, em parte, provocado pela crítica da teologia cristã no impactante livro de David Friedrich Strauss: *A Vida de Jesus*, em parte por conta das críticas à teologia cristã e ao idealismo hegeliano na obra de Ludwig Feuerbach, sobretudo em *A Essência do Cristianismo*. Do mesmo modo, os sucessos recentes e o crescente prestígio das ciências naturais, que entre outras conquistas contava com a revolução instaurada por Darwin, serviram de impulso para o retorno ao materialismo, como promessa de progressos para as ciências do espírito em consonância com as ciências naturais.

Na Alemanha, o movimento de retorno ao materialismo foi representado por figuras como Karl Vogt, Jacob Moleschott, Ludwig Büchner, e Czolbe Heinrich<sup>23</sup>, os quais tomando as ciências naturais como o seu ideal, operaram revisões nas ciências do espírito, que

<sup>21</sup> “Nietzsche se presenta como um crítico de la crítica kantiana. Afirma que esta puesta en cuestión, por útil que sea, deja intactos los dos conceptos que plantean y dan forma a la cuestión más radical: el de la razón y el del verdad. Kant denuncia la ilusión, no sólo la de los sentidos o la de la imaginación, sino la que proviene de la propia razón: la ilusión de un saber absoluto. Pero Kant no se pregunta si el valor de la razón es una ilusión. quiere fundar la “verdadera” ciencia, la “verdadera” moral, la “verdadera” religión, pero no pone in duda la propia verdad. “la voluntad de verdad tiene necesidad de una crítica [...] hay que intentar de una vez por todas poner en cuestión la verdad en si mesma”.

<sup>22</sup> Sobre o retorno ao materialismo como consequência da filosofia hegeliana, Copleston escreve: “The collapse of absolute idealism was soon followed by the rise of a materialistic philosophy which did not stem, as did dialectical materialism, from left-wing Hegelianism but professed to be based on and to follow from serious reflection on the empirical sciences. Science has, of course, no intrinsic connection with philosophical materialism, even if the philosophies of nature expounded by Schelling and Hegel did little to foster the conviction that the natural complement of science is metaphysical idealism.” (COPLESTON; 2003. Pág. 352.)

<sup>23</sup> A lista de filósofos que aderem ao materialismo na Alemanha em princípios do século XIX é de Frederick C. Copleston: “Among the German materialists prominent in the middle of nineteenth century were Karl Vogt (1817-95), Heinrich Czolbe (1819-73) Jacob Moleschott (1822-93) and Ludwig Büchner (1824-99)” (COPLESTON; 2003. Pág. 352.).

tencionavam afastá-las do rumo metafísico em que haviam enveredado. O desenvolvimento das ciências naturais concomitante ao avanço do materialismo sob aspectos referentes às ciências do espírito, influenciaram pesquisadores das áreas mais diferentes, contribuindo para o surgimento e desenvolvimento do positivismo. Por meio destes teóricos que, embora engajados em áreas mais teóricas da pesquisa, se interessaram pelas questões referentes ao agir prático, assim como pelo estabelecimento dos princípios verdadeiramente científicos do procedimento teórico, o materialismo se inseriu no conjunto de questões referentes à moral e à política.

Apesar de surgir como produto do avanço incontestável das ciências naturais, a qual se desdobrou em prodígios no século XIX, este renascimento do materialismo despertou suspeitas quanto à abrangência de sua validade. Independente da nobreza de suas origens, ligadas ao reconhecimento científico das teses que filiam o comportamento humano ao terreno mais abrangente das ciências naturais, a reação imediata a este novo materialismo se deu com base na ideia de que este se apoiaria na defesa de respostas ingênuas e otimistas para problemas filosóficos complexos, especialmente no que tange à moral e teoria do conhecimento.

Com sua vocação anti-religiosa por excelência, na medida em que julgava complexos eventos da vida humana, presentes em todas as sociedades desde a antiguidade, como superstições não justificadas cientificamente, este movimento encontrou forte resistência por parte das autoridades, filiadas à moral religiosa ainda bastante influente<sup>24</sup>. No movimento de resistência foram formuladas teses contra o materialismo insurgente, que pretendiam minar a validade de sua análise de uma série de problemas relativos a complexos fenômenos de nossas vidas mentais, tais como sensações e consciência. Estas teses obtiveram um sucesso surpreendente, devido à precariedade do conhecimento científico da época acerca dos órgãos dos sentidos, assim como do aparato neurofisiológico, que não conseguia dar conta dos mecanismos mentais com base apenas no materialismo.

A interpretação materialista da epistemologia também era vista como problemática, na medida em que havia dificuldades em responder às questões sobre a natureza dos princípios de inferência, os quais não parecem ser justificados por nossas percepções sensoriais, senão que reclamam um complexo racional mais sofisticado do que o modelo das ciências naturais

---

<sup>24</sup> Para maiores referências acerca da resistência às novas ideias, recomendo o livro de Isaac M. Wise, *The Cosmic God: A fundamental philosophy in popular lectures*, onde teses importantes do materialismo emergente e sua relação com a moral e religião são discutidas em amplitude.

da época podia oferecer. Neste ponto, *A História do Materialismo*, enquanto diretamente influenciado pela conferência de Moleschott acerca do aparelho sensorial e sua relação com a filosofia kantiana, aparece como tentativa de conciliar as teses do idealismo de inspiração kantiana com os resultados das ciências naturais, influenciando Lange de forma decisiva.

Lange aceitou o materialismo como uma máxima sensível para a construção de teorias em ciências naturais, apesar de notar que, como um sistema filosófico abrangente, tanto como ontologia fundamental e epistemologia, o materialismo mostrava-se por vezes auto-destrutivo, o que fornecia a motivação para um retorno a Kant. Mas a aproximação que se fazia necessária mostrava-se incoerente com a oposição ao idealismo que motivou o retorno ao materialismo. A filosofia idealista, que sustentava a crença metafísica em um mundo para além das realidades físicas, se mostrou incompatível com a tese materialista da existência exclusiva da realidade material. As críticas do materialismo com relação à filosofia idealista precedente se baseavam na conclusão de que estas, em sua afirmação da existência de objetos independentes da realidade física, pareciam entrar em conflito com resultados teóricos obtidos a partir das ciências naturais. Por outro lado, a crença em uma realidade física, investigada com o rigor que a investigação das ciências naturais impôs aos pesquisadores materialistas, se mostrou tão infundada quanto as teses idealistas. De sorte que Lange se encontrava em uma encruzilhada teórica onde as explicações da natureza sensível com base na especulação metafísica se mostravam tão inócuas quanto a interpretação materialista dos fenômenos espirituais:

Cada falsificação da realidade ataca as bases de nossa existência espiritual. Ao contrário da imaginação metafísica, que faz alarde de penetrar na essência da natureza e determinar a partir de noções puras que só a experiência pode nos ensinar, o materialismo como um contrapeso é, portanto, um benefício real. Além disso, todos os “filosofemas” que tendem a encarar sozinhos a realidade, têm necessariamente que gravitar em torno do materialismo. Por outro lado, o materialismo não tem relações com as funções mais nobres do espírito humano livre. É, para além da sua inadequação teórica, desestimulante, estéril, para a ciência e arte, indiferente ou inclinado ao egoísmo nas relações de homem para homem. Dificilmente pode fechar o círculo de seu sistema sem empréstimo do idealismo. (LANGE; 1865, Pág. 340).<sup>25</sup>

---

25 “Every falsification of reality attacks the bases of our spiritual existence. As opposed to metaphysical imaginations, which make pretensions to penetrate into the essence of nature and to determine from pure notions what only experience can teach us, Materialism as a counterpoise is therefore a real benefit. Moreover, all philosophemes which tend to regard reality alone must necessarily gravitate towards Materialism. On the other hand, Materialism lacks relations to the highest functions of the free human spirit. It is, apart from its theoretical inadequacy, unstimulating, barren for science and art, indifferent or inclined to egoism in the relations of man to man. It can hardly close the circle of its system without borrowing from Idealism.” (LANGE; 1865; pág. 340)

Com base na crença fundamental de que o idealismo hegeliano deveria ser abandonado, Lange anuncia a necessidade de uma abordagem filosófica, que seria compatível com os sucessos recentes de explicações materialistas, tais como tinham sido implantadas pelas ciências naturais, mas que não se reduziriam ao materialismo. Este materialismo sustentaria a tese fundamental herdada da especulação kantiana de que não se pode obter conhecimento dos objetos externos senão com base em teses idealistas, dado que é um resultado incontestável da primeira crítica que não podemos saber como o mundo realmente é, senão como ele aparece para nós:

Aqui, agora, vemos, também, porque tudo é indiferente se falamos de uma organização mental ou física e, portanto, podemos muitas vezes usar a expressão neutra, para cada organização física, mesmo que eu possa demonstrá-la sob o microscópio ou com a faca, ainda é apenas uma ideia minha, e não diferem em sua natureza do que eu chamo mental. Nos dias kantiana o conhecimento de que nosso mundo dependia dos nossos órgãos repousavam em geral no ar. O idealismo do bispo Berkeley nunca tinha sido superado, mas o mais importante e influente foi o idealismo dos homens de ciência e dos matemáticos. D'Alembert distintamente duvidou da possibilidade de conhecer os objetos reais; Lichtenberg, que amava contestar Kant, por causa de sua natureza revoltada contra o dogmatismo, mesmo o mais completamente velado, tinha entendido o único ponto com o qual nós temos compromisso aqui, independentemente kantiana, mais claramente do que qualquer dos próprios seguidores kantiana. Ele, que em todo o seu filosofar nunca esqueceu que ele era um físico, declarou ser impossível refutar o idealismo. Conhecer os objetos externos é uma contradição: é impossível para o homem ir para fora de si. Quando nós acreditamos que vemos as coisas, vemos somente a nós mesmos. Nós podemos, propriamente falando, não conhecer nada de qualquer coisa no mundo, exceto nós mesmos e as mudanças que tomam lugar em nós, Quando alguma coisa age sobre nós, o efeito depende do agir do objeto, mas também sobre o que ele age. (LANGE; 1865, pág. 205.)<sup>26</sup>

O livro mais importante de Lange, *A História do Materialismo* é, em essência, a defesa da aliança entre os resultados do idealismo e sua validade para além dos avanços das ciências, ao método rigoroso de pesquisa oriundo da prática materialista. Nesse sentido, trata-se da necessidade de um retorno a Kant com o apoio dos resultados das ciências naturais, que

---

26 "Here now we see, too, why it is all but indifferent whether we speak of a mental or physical organization, and therefore we might so often use the neutral expression ; for every physical organization, even if I can demonstrate it under the microscope or with the knife, is still only my idea, and cannot differ in its nature from what I call mental. In Kant's days the knowledge of the dependence of our world upon our organs lay generally in the air. The Idealism of Bishop Berkeley had never been got over; but more important and influential was the Idealism of the men of science and the mathematicians. D'Alembert distinctly doubted the possibility of knowing the real objects; Lichtenberg, who loved to controvert Kant, because his nature revolted against even the most completely veiled dogmatism, had understood the one point with which we have here to do, quite independently of Kant, more clearly than any of Kant's own followers. He, who in all his philosophizing never forgot that he was a physicist, declares it to be impossible to refute Idealism. To know external objects is a contradiction : it is impossible for man to go outside himself. When we believe that we see things, we see only ourselves. We can, properly speaking, know nothing of anything in the world except ourselves and the changes that take place in us; When anything acts upon us, the effect depends not only upon the acting object, but also upon that which is acted upon" (LANGE; 1865; Pág. 205).

através dos avanços das pesquisas dos mecanismos da sensibilidade humana, vinham a confirmar suas hipóteses. Lange foi um dos primeiros, neste período, a argumentar que a resposta adequada à situação filosófica na Alemanha, em meados do século XIX, era voltar à Kant<sup>27</sup>. A necessidade de retornar a Kant que esta vertente do materialismo emergente sustentava não implicaria adesão ao seu sistema transcendental, mas a continuação da tarefa iniciada com a crítica da razão estabelecida na obra kantiana, a constituição do conhecimento possível dentro dos limites da razão especulativa<sup>28</sup>.

Ou seja, a obra aposta em uma união do idealismo de feições kantianas ao materialismo emergente, ambos sob a tutela das ciências naturais, e desse modo, esta obra estava destinada a conduzir para sua origem as preocupações acerca das limitações do materialismo emergente. Em posse da ideia de que o idealismo e o materialismo compartilham, em seus objetivos, da mesma dependência em relação às ciências naturais, Lange pretende realizar uma interpretação dos resultados da filosofia kantiana coerente com as descobertas científicas acerca da fisiologia das sensações e da mente:

Devemos encontrar melhores oportunidades de opor o ponto de vista idealista do ponto de vista materialista, é suficiente para estabelecer que o idealismo genuíno em toda a esfera da explicação da natureza, tanto quanto as relações entre os fenômenos estão em causa, vai pelo menos inteiramente de mãos dadas com as ciências naturais como o materialismo, sempre que possível. (LANGE, 1875; Pág. 25.)<sup>29</sup>

A *História do materialismo* se divide em duas partes. A primeira parte aborda a história do materialismo desde o atomismo de Demócrito até o projeto crítico kantiano. A segunda parte aborda a o desenvolvimento do materialismo da época kantiana, sendo que a seção de abertura desta parte é uma discussão da posição kantiana com relação ao materialismo, tema que prepara o palco para a defesa da necessidade do “retorno a Kant”. Estes argumentos são dirigidos contra as posições materialistas de sua época, cujas limitações são comprovadas pelas contradições lógicas que demonstram em seu desenvolvimento. Lange afirma que o método empírico comemorou seu mais alto triunfo na fisiologia dos órgãos dos

---

<sup>27</sup> Coplestone afirma que Otto Liebman (1840-1912) teria, de fato, sido o primeiro a levantar a bandeira de um retorno à Kant, em seu *Kant und die Epigonen*.

<sup>28</sup> Ou, como Copleston sugere: “it was not a question of following Kant slavishly, but rather of accepting his general position or attitude and working on the lines which he had followed.” (COPLESTON; 2003. Pág. 361.)

<sup>29</sup> “We shall find better opportunities to oppose the Idealistic to the Materialistic standpoint; it is enough to establish that genuine Idealism in the whole sphere of the explanation of nature, so far as the relations between phenomena are concerned, goes at least as entirely hand in hand with natural science as Materialism by any possibility ever can.” (LANGE; 1875; Pág. 25)

sentidos, mas este triunfo conduziria, ao mesmo tempo, até os limites de nosso conhecimento, em uma posição insuperável com base nas teses do assim chamado materialismo ingênuo.

A posição de Lange nesse sentido estará em conformidade com os aspectos mais radicais do projeto crítico. Nesse sentido, sua posição com relação ao conhecimento do mundo será marcada pela afirmação da realidade como algo impossível de demonstrar, mas que deve ser aceita como ficção útil, desde que propicia o avanço da ciência. Uma conclusão alarmante do materialismo com feições idealistas de Lange é a dúvida acerca da existência da matéria. Nada indica que haja realmente um mundo material, pois o que consideramos “matéria” é apenas a forma como nosso tato traduz o mundo. Assim, o materialismo, como a crença na “matéria”, está completamente minado. Mas Lange foge a essa dificuldade através de uma interpretação da tese materialista como uma visão idealista coerente:

A ciência conhece apenas um tipo de mente, ou seja, a humana; e quando falamos de “causas intelectuais” no sentido científico, é sempre entendido que estes se manifestam através de corpos humanos. Qualquer outro tipo de “mente”, podemos supor é transcendental e pertence à esfera das ideias. Se nós temos forçado o nosso tipo de materialismo para o lado do idealismo, temos o direito de declarar tudo o que existe como intelectual em sua natureza, de modo que isto é principalmente a nossa concepção, mas enquanto nós ainda distinguimos entre mente e matéria, nós não temos o direito de inventar mentes e causas intelectuais que não nos são dadas. (LANGE, 1875; pág.73)<sup>30</sup>

As conclusões de Lange põem abaixo a concepção de realidade fixa para além da estruturação desta segundo um aparato específico, o sistema sensorial humano. A concepção da realidade como estrutura estável passível de verificação e tradução em conceitos é refutada pela possibilidade da existência de aparatos fisiológicos muito distintos dos nossos, que poderiam conceber a realidade em um caráter mais fluido, ou mesmo imaterial, desde que um tal aparato cognitivo não testemunha-se tanta confiança no tato. O abalo na realidade que as teses de Lange causa, como consequência de sua análise da realidade, será um terreno fértil para a concepção nietzschiana da realidade como construto teórico, voltado para nossas necessidades comunicativas:

Lange p 822 “uma realidade, como a que o homem imagina, e como ele anseia, se esta noção está abalada: Um Absolutamente fixo, independente de nós e cuja

---

<sup>30</sup> “Science knows only one kind of mind, that is, human; and where we speak of “intellectual causes” in a scientific sense it is always understood that these manifest themselves through human bodies. Any other kind of “mind” we may assume is transcendental and belongs to sphere of ideas. If we have forced our way through Materialism to idealism, we are entitled to declare everything existing to be intellectual in its nature so far as it is primarily our conception; but so long as we still distinguish between mind and matter, we have not the right to invent minds and intellectual causes which are not given to us.” (LANGE; 1875; pág.73).



existência ainda conhecemos - tal realidade não existe” nós atuamos nela, mas isso não dá orgulho a Lange!

nada enganoso, em mudança, dependente, incognoscível então ele o quer - estes são os instintos de criaturas assustadas, aqueles que ainda estão dominados pela moral: aqueles que anseiam por um senhor absoluto, tanto amante de Verdades-eloquentes – em suma, este é o desejo dos idealistas moral-religiosos, aspecto de escravos.

Por outro lado, a nossa lei do terreno artístico deleita-se com isso: em ter criado este mundo

“Subjetivamente só”, mas eu sinto o contrário: nós o criamos!<sup>31</sup> (NF;1884;25[318])

Aparentemente, a distinção fundamental a ser feita é que a refutação da realidade como substrato epistêmico aparece em Lange como elemento negativo, destituído de validade, o que abre o caminho para uma concepção cética da realidade que força sua posição à aceitação do idealismo, como modo de garantir a validade teórica onde o materialismo não pode. Nietzsche, no entanto, tal possibilidade abre o caminho para uma concepção nova de conhecimento, enquanto trabalho ativo, construção de ilusões úteis à humanidade. O que se reflete na sua total exclusão de qualquer forma de idealismo de suas concepções, e o conduz para a afirmação da realidade fenomênica como única realidade válida, mesmo em seu caráter fictício.

## 1.6- O Perspectivismo como apropriação do neo-kantismo de Lange

Em uma Carta a Carl Von Gersdorff, datada de novembro de 1866, Nietzsche faz uma exposição entusiástica de sua leitura da *História do Materialismo* de Lange. Ele narra de forma expansiva o quanto apreciou a leitura do livro de seu colega de Bonn, e discípulo de Ritschl<sup>32</sup>. Havia apenas um ano que o jovem filólogo havia descoberto *O Mundo como*

<sup>31</sup> “Lange p 822 „eine Wirklichkeit, wie der Mensch sie sich einbildet, und wie er sie ersehnt, wenn diese Einbildung erschüttert wird: ein absolut festes, von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Dasein — eine solche Wirklichkeit giebt es nicht.“ Wir sind thätig darin: aber das giebt dem Lange keinen Stolz!

nichts trügerisches, wandelndes, abhängiges, unerkennbares also wünscht er sich — das sind Instinkte geängstigter Wesen und solcher, die noch moralisch beherrscht sind: sie ersehnen einen absoluten Herrn, etwas Liebevollnes Wahrheit-Redendes — kurz diese Sehnsucht der Idealisten ist moralisch-religiös vom Sklavengesichtspunkte aus.

Umgekehrt könnte unser Künstler-Hoheits-Recht darin schwelgen, diese Welt geschaffen zu haben

„subjektiv nur“, aber ich empfinde umgekehrt: wir haben’s geschaffen!”

<sup>32</sup> Em 1848 Lange passou a estudar Filologia na Universidade de Bonn sob orientação de Friedrich Ritschl. A família se mudou em 1841 para Zurique, para que seu pai pudesse assumir o cargo de pastor e professor de teologia que havia sido retirado de David Friedrich Strauss, como resultado do controverso livro de Strauss, *A Vida de Jesus* (Stanford Enciclopédie of Philosophy).

*Vontade e Representação* e acreditava ver, na história do materialismo, a perfeita qualificação das ideias de Schopenhauer como herdeiro direto da filosofia kantiana.

A recepção nietzschiana de a *História do Materialismo* nos põe diante de uma chave interpretativa que esclarece diversas passagens de sua obra, e resolve a nosso ver alguns problemas referentes à interpretação de sua filosofia de juventude, que sem essa chave, se vê forçada à admissão de teses metafísicas incoerentes com o todo da obra nietzschiana. Embora não existam referências explícitas à figura de Lange na obra nietzschiana<sup>33</sup> sua presença se faz notar claramente nas teses nietzschianas sobre o conhecimento, notadamente em *A Gaia Ciência*. As ideias contidas na *História do Materialismo* influenciaram fortemente a interpretação que Nietzsche faz da crítica kantiana, e de sua aplicação em sua tese perspectivista. Como se deduz das conclusões que Nietzsche extraiu da *História do Materialismo* e relatou na carta acima citada<sup>34</sup>:

- 1- O mundo sensível é o produto de nossa organização;
- 2- Nossos órgãos visíveis (físicos) são, como todos os outros, parte do mundo fenomênico, apenas imagens de um objeto desconhecido;
- 3- Nossos objetos externos da realidade. Nós temos continuamente diante de nós nada além do produto de ambos.

As três conclusões extraídas da história do materialismo são uma espécie de matriz que perpassa todas as concepções nietzschianas sobre o conhecimento e a verdade. Aqui entram em ação três influências bastante atuantes em suas concepções. Primeiramente, é necessário destacar a concordância com Kant, no que tange ao caráter não inteligível da realidade última, presente, sobretudo, na primeira fase do pensamento nietzschiano, a conclusão kantiana de que a realidade não pode ser apreendida pelo homem tal como ela é, dado que nosso aparato cognitivo categoriza o real, é tomada por Lange como tese central coerente com as descobertas das ciências naturais, sobretudo no tocante à pluralidade de estruturas sensíveis no mundo animal, o que contradiz a noção de que o mundo pode ser expresso como aquilo que “experenciamos”. Nesse sentido, o estatuto de tal mundo verdadeiro na obra de juventude, coerente com sua interpretação das ideias expressas em *A*

---

<sup>33</sup> Com certeza, não na obra publicada. Na correspondência evidentemente, e nos póstumos entre 1884-1885 existem esparsas referências à figura de Lange, o que de resto denuncia a consulta periódica de Nietzsche da obra máxima de Lange .

<sup>34</sup> Conforme citado por George J. Stack em sua obra “Lange and Nietzsche”: 1- Die sinnewelt ist das Produkt unsrer organization; 2- Unsre sichtbaren (Körperlichen) organe sind gleich allen andern Teilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekanntes Gegenstandes; 3- Unsre wirklichen aussdinge. Wir haben stets nur das product von beidens vor uns. (STACK; 1983; pág. 10).

*História do Materialismo* pode ser reavaliado como uma suposição absurda, decorrente de um erro de interpretação frequente.

O caráter atribuído por Nietzsche às verdades tal como nós as constituímos e a relação destas com a realidade, enquanto um falar-por-trás-das-costas, um falar-por-trás-das-coisas inconcebível, senão pelo excesso de confiança que depositamos na consciência, é o ponto central de uma interpretação do perspectivismo que aproxime sua filosofia do naturalismo<sup>35</sup>. A concepção de que nosso falar do mundo tem como pressuposto a necessidade de uma realidade à qual nos referimos ao proferir nossos juízos, em contraposição à idéia nietzschiana de que tal concepção de verdade se submete à utilidade específica de tais juízos, sua capacidade de manter-nos na existência, representa uma naturalização da questão do conhecimento que faz deste o resultado da evolução de um aparato biológico, formado por nosso sistema nervoso, nossos órgãos sensoriais e um órgão dedicado à criação de ficções passíveis de serem comunicadas, que nos torna mais aptos à sobrevivência em um meio hostil. Tal naturalização do conhecimento representa uma “destrancendentalização” da consciência, que submete o aparato categorial kantiano a uma revisão biológica. É nesse sentido que Lopes entende esta característica como o segundo elemento fundamental de uma interpretação nietzschiana segundo a influência de Lange:

Em segundo lugar, estes intérpretes estão atentos para o fato de que Nietzsche herda de Lange uma concepção deflacionada da filosofia transcendental, que procura atualizá-la à luz dos debates ocorridos no domínio da fisiologia da percepção e que, de forma extremamente problemática para um adepto mais ortodoxo da tradição kantiana, nega que haja um método especificamente filosófico para a identificação e fixação dos elementos *a priori* que seriam constitutivos da experiência em geral e da cognição em particular. Para os intérpretes filiados à tradição não hegemônica, Nietzsche não apenas adere a esta reforma do kantismo proposta por Lange, como tende a radicalizar esta tendência rumo a uma naturalização completa do debate epistemológico. (LOPES; 2011; Pág. 15)

O que torna a filiação nietzschiana às conclusões de Lange interessante é a sua concepção da realidade objetiva como ficção, conclusão decorrente de suas observações citadas acima. A realidade *em-si* passa a ser vista nessa leitura como o modo como o conjunto

---

<sup>35</sup> Um exemplo da influência do naturalismo na teorização do conhecimento tal como Nietzsche elabora se encontra na sua afirmação de que “o cérebro secreta conceitos como o fígado secreta bílis” que é algo como um lema naturalista, que se tornou bastante popular no século XIX. Segundo Copleston, o primeiro a afirmar isto teria sido Karl Vogt: “Vogt, a zoologist and professor at Giessen for a time, is memorable for his statement that the brain secretes thought as the liver secretes bile”. (COPLESTON; 2003. Pág. 352.), para outros, no entanto, tal afirmação se deve a Cabanis. O que é certo é que essa simples ideia influenciou o trato epistemológico nietzschiano de forma abrangente e definitiva.

de nossa experiência representa apenas nossa organização de uma realidade desconhecida, através de fenômenos os quais também desconhecemos em sua realidade última.

Através desta observação surge a negação de que se possa conceber uma realidade independente da realidade criada por nós em nosso trabalho ativo de constituição de um mundo. É nesse sentido que a interpretação que Stack fornece da obra de juventude afasta uma leitura realista de seu pensamento sobre a verdade. Os mesmos motivos que afastam Stack de uma concepção metafísica nietzschiana parecem sustentar a leitura de Clark, que aproxima o jovem Nietzsche de uma leitura metafísica, na medida em que esta opta por uma interpretação onde a filosofia de Schopenhauer aparece chave de leitura privilegiada, ao invés de uma leitura filiada prioritariamente ao pensamento de Lange<sup>36</sup>:

George Stack sugere que a concepção de percepção nietzschiana nesta passagem mostra a influência da F.A. Lange. Argumentarei, ao invés, com base no primado da influência de Schopenhauer. A concepção de Lange da dependência da percepção sobre a nossa constituição psicofisiológica apenas reforçará a teoria representacional da percepção que Nietzsche encontra em Schopenhauer. (...) Em última instância, Schopenhauer escreve que não “conhecemos um sol e uma terra, mas apenas um olho que vê um sol, e uma mão que sente uma terra.” Ele quer dizer simplesmente que os objetos que vemos e sentimos “existem apenas como representação, ou seja, apenas em referência a outra coisa, a saber, o que representa”. Schopenhauer acredita que o entendimento constrói esses objetos “dos dados brutos de algumas sensações” a sensação em si é subjetiva, um “sentimento local específico ... restrito à região abaixo da pele”. Desse modo, a sensação não pode conter nada objetivo, e assim qualquer coisa parecida com a percepção intuitiva. (CLARK, 1995;. Pág. 79)<sup>37</sup>

Um traço comum que aparece na filosofia da maturidade nietzschiana, a negação da existência de um mundo por trás dos fenômenos, concebido aqui como um erro grosseiro da filosofia dogmática, surge como crença em uma realidade *em-si*, contrária a todos os dados fornecidos pelos órgãos da sensibilidade humanos, os quais se encontram “profundamente imersos em ilusões e imagens de sonho” cujos olhos “apenas resvalam às tontas pela

---

<sup>36</sup> Sobre a importância de uma leitura de Nietzsche como herdeiro de Lange, e o efeito dessa leitura sobre sua interpretação de Schopenhauer, ler: LOPES, Rogério. Filosofia e Ciência: Nietzsche Herdeiro do Programa de Friedrich Albert Lange.

<sup>37</sup> “George Stack suggests that Nietzsche’s account of perception in this passage shows the influence of F.A.Lange. I will argue instead for the primacy of Schopenhauer’s influence. Lange’s account of the dependence of perception on our psychophysiological constitution would merely reinforce the representational theory of perception Nietzsche found in Schopenhauer.” At his most extreme, Schopenhauer writes that we do not “know a sun and a earth, but only an eye that sees a sun, and a hand that feel an earth.” He means simply that the objects we see and we feel are “there only as representation, that is, only in reference to another thing, namely, that which represents” Schopenhauer believes that the understanding constructs these objects “out of the raw material of a few sensations” sensation itself is subjective, a “local specific feeling... restricted to the region beneath the skin.” As such, sensation cannot possibly contain anything objective, and so anything resembling intuitive perception.”

superfície das coisas e vê ‘formas’, sua sensação não conduz em parte alguma à verdade, mas contenta-se em receber estímulos e como que dedilhar um teclado às costas das coisas” (WL/SVM; §1). Apenas nossa concepção deturpada do mundo, atitude tipicamente humana, enquanto animal mais dependente de aparências do que qualquer outro animal, nos faz conceber o conhecimento verdadeiro como produto da organização racional de nossas sensações, o que se sustenta apenas como preconceito filosófico, mas indigno da confiança de um pesquisador livre do antropomorfismo doentio das concepções científicas.

Kant traí sua crítica, e Schopenhauer o segue nesse erro, ao sustentar a necessidade de um mundo por trás das coisas, um mundo verdadeiro de onde extraímos uma representação. Desde que Kant confere à causalidade o caráter de categoria do entendimento, como uma das formas através das quais tornamos a realidade inteligível, é absurdo recorrer a este princípio como justificação de um mundo *em-si*, como causa do mundo dos fenômenos. A argumentação que sugere a partir do processo de formulação de interpretações a necessidade de algo que deva ser interpretado é própria do senso-comum, mas indigna de um filósofo.

Dentro do pensamento perspectivo a tese kantiana da incognoscibilidade do mundo evoluirá para a negação do mundo verdadeiro e, conseqüentemente, do mundo aparente<sup>38</sup>. Esta tese fundamental para a concepção perspectivista do mundo, ou seja, do mundo como pluralidade de perspectivas, de interpretações, aparece no pensamento nietzschiano como resultado de sua concepção naturalista do conhecimento, em grande parte devedora do neo-kantismo de Lange, o que resultará em uma afirmação do mundo como um complexo de forças naturais interpretativas, que se fazem sentir, por exemplo, em *O Nascimento da Tragédia*, nos conceitos de *dionísíaco* e *apolíneo*.

Em sua crítica à teoria correspondencialista, Nietzsche adota a conclusão Schopenhaueriana do mundo como nossa representação, que se traduz na fórmula “não há fatos, apenas interpretação” (WM/VP; Livro III; §481). Assim, o mundo aparece para nós apenas como nossa perspectiva humana, a organização da qual necessitamos para nossa sobrevivência, nunca em sua realidade, nunca como texto. Assim, a consideração do mundo como criação perspectiva conduz à tese nietzschiana mais radical: a não existência de um mundo. A constatação de que temos sempre diante de nós um mundo criado segundo os ditames de nossa sobrevivência, exclui a possibilidade de que apreendamos um mundo verdadeiro, temos diante de nós sempre o que nossa perspectiva humana nos possibilita conhecer, e aquilo que nossas condições de sobrevivência nos força a conhecer.

---

<sup>38</sup> Vide *Crepúsculo dos Ídolos*, A bastante conhecida História de um Erro, de como o mundo verdadeiro tornou-se, enfim, uma fábula.

Em segundo lugar, é possível que a interpretação que Nietzsche faz do pensamento de Schopenhauer, e que é onipresente no primeiro período de sua produção, é resultado da aplicação dos conceitos metafísicos deste, segundo uma interpretação materialista. Posteriormente, após sua emancipação, a filosofia de Schopenhauer irá continuar presente em sua obra apenas em sua forma coerente com a leitura de Lange, o que se vê na mudança do conceito de vontade, que Schopenhauer aproxima da *coisa-em-si* kantiana, e que permanecerá na filosofia nietzschiana na forma mais próxima a uma análise naturalista do mundo, como conjunto de instintos, de impulsos, como *Vontade de Potência*.

Em terceiro lugar, a esta conclusão se soma a tese de que nosso próprio aparato categorial, aqui representado como nossos órgãos dos sentidos, representam a aparição de algo do mundo, um fenômeno. O aparato categorial humano, tanto no que tange às categorias do entendimento, quanto às formas da percepção, que aparecem na filosofia metafísica transcendental como estruturas inatas da consciência, aparecem na interpretação nietzschiana como fenômeno biológico, como resultado de nossa evolução orgânica, o que impossibilita, entre outras coisas, que tenhamos franca compreensão do proceder de tais órgãos dos sentidos. Assim, não temos de nossos órgãos dos sentidos compreensão senão categorizada, senão perspectiva. Nietzsche aplica a essa interpretação à consideração da consciência como fenômeno:

*Nosso novo “infinito”*. - Até onde vai o caráter perspectivo da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem sentido, não vem a ser justamente “absurda”, se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. (FW/GC; Livro V; §374)

Em uma elaboração posterior, isto implicará a conclusão de que aquilo que chamamos consciência é apenas uma forma categorizada, organizada, de um fenômeno muito mais complexo e inapreensível para nós, em sua realidade última. Esta tese sobre a consciência se expressará na crítica à categoria de sujeito atômico, tomado como instância “fundante” da realidade na filosofia moderna. Clark, que não está alheia a esta interpretação, a atribui, no entanto à fase madura do pensamento nietzschiano:

De acordo com minha interpretação, a posição madura nietzschiana não é kantiana, mas neo-kantiana. Nietzsche rejeita a conceptibilidade de coisas-em-si e, portanto, rejeita o realismo metafísico completamente. Sua concepção de verdade corresponde à concepção kantiana da verdade sobre a realidade fenomênica. Em TL (Verdade e Mentira), por outro lado, Nietzsche aceita a posição kantiana de que podemos

conceber a coisa-em-si, e assume que a verdade exige a correspondência a ela. Ou seja, TL aceita o realismo metafísico, precisamente no sentido em que Nietzsche mais tarde iria rejeitá-lo. Para demonstrar isso, devo agora mostrar o que tenho até agora assumido; que TL trata as coisas em si mesmas e, portanto, a verdade, seguindo Kant, como independente não só de nossas capacidades cognitivas, mas também de nossos interesses cognitivos. (CLARK, 1995; Pág. 86.)<sup>39</sup>

Porém, dado que temos conhecimento de que Nietzsche entra em contato com as proposições teóricas de Lange em 1866, e que desde então frequenta *A História do materialismo*, orientando inclusive sua leitura no sentido de ampliar seu conhecimento das questões fundamentais do naturalismo, podemos antecipar em quase dez anos sua negação da realidade *em-si* que segundo a interpretação convencional de seu pensamento só ocorre em sua fase madura. Assim, como suporte teórico de sua concepção da verdade, a negação do mundo *em-si* se apresenta como elemento constante em sua consideração do mundo. Segundo essa leitura, a teoria perspectivista significará, portanto, uma apropriação naturalista da filosofia kantiana, que levará à total aniquilação da metafísica, mediante a negação de seus pressupostos, o mundo verdadeiro e a consciência que desvela o real. Deste modo, esperamos esclarecer o caminho percorrido da crítica kantiana até a teoria perspectivista nietzschiana.

---

<sup>39</sup> “According to my interpretation, Nietzsche’s mature position is not Kantian, but neo-kantian. Nietzsche rejects the conceivability of things-in-themselves and therefore rejects metaphysical realism altogether. His view of truth correspond to Kant’s view of truth about phenomenal reality. In TL (Truth and Lie), on the other hand, Nietzsche accepts the Kantian position that we can conceive of the thing-in-itself and assumes that truth requires correspondence to it. That is, TL accepts metaphysical realism in precisely the sense in which Nietzsche would later reject it. To demonstrate this, I must now show what I have so far assumed; that TL treats things-in-themselves, and therefore truth, following Kant, as independent not only of our cognitive capacities, but also of our cognitive interests.”

## SEGUNDO CAPÍTULO

### 2. O Perspectivismo Epistemológico de Nietzsche

Antes de discutirmos o perspectivismo em sua interpretação epistemológica, consideramos cabível delimitar o que se entende aqui pela aplicação do termo epistemologia, para efeitos de uma análise nietzschiana do conhecimento<sup>40</sup>. Em sua origem, epistemologia significaria o estudo racional do conhecimento (*Episteme = ciência, Logia = discurso racional*), o que deveria ser bastante para determinar o que queremos dizer aqui com epistemologia<sup>41</sup>. No entanto constatamos que, no decorrer da história do pensamento, este termo tem, por vezes, sido sub-determinado. E nietzschiano especificamente, a utilização desse termo parece especialmente impreciso, sendo que este renuncia a uma tratamento tradicional do conhecimento e sua problemática.

A forma como Nietzsche conduz suas reflexões acerca do conhecimento é radicalmente diferente do tratamento epistemológico tradicional. Em sua análise crítica da noção de conhecimento, tal como a tradição o entendeu, em contraposição a suas próprias posições acerca do conhecimento, assim como a referência frequente à sua teoria perspectivista como abordagem epistemológica, nos conduz à necessidade de delimitar em que sentido se pode falar de uma teoria epistemológica nietzschiana, o que nos força a estabelecer um sentido para o termo epistemologia aplicável a suas considerações.

Para Platão, em seu embate com os sofistas e sua teoria relativista, tal termo se aplicaria ao estudo da opinião correta, da certeza amparada em fatos, com *episteme* aqui significando o oposto de *doxa*<sup>42</sup>. A tradição do pensamento, em grande medida, herdou esta concepção de epistemologia, sendo este sentido o mais aplicado na contemporaneidade, muito embora, na subdivisão das disciplinas em filosofia, tenha se tornado cada vez mais comum o

---

<sup>40</sup> A abrangência que Nietzsche sempre confere a suas reflexões, o que demonstra o caráter não sistemático de sua postura, é um dos motivos que nos obriga a uma delimitação e discussão dos termos antes da análise de seu pensamento.

<sup>41</sup> Compêndios atuais sobre epistemologia, como o que temos utilizado em nosso estudo, organizado por DANCY; SOSA; STEUP, como consta na bibliografia, partem da definição de epistemologia como estudo do conhecimento, sem maiores preocupações. No entanto, o sentido que atribuímos ao termo, segundo a interpretação de Nietzsche, se torna um pouco confuso, pela abrangência da problemática em que o filósofo inclui problemas acerca do conhecimento.

<sup>42</sup> Esta opinião aparece, por exemplo, em uma fala de Sócrates no capítulo XXI do Teeteto: “E não consideram todos eles a sabedoria como pensamento verdadeiro, e a ignorância como opinião falsa?”.



emprego em que, por epistemologia, se entende como o estudo das ciências. A grade das disciplinas filosóficas, assim, englobaria a análise do surgimento e evolução das ciências, enquanto empreendimento teórico, que se manifesta em diferentes formas na história. Essa aplicação do termo, no entanto, aparece em nossas considerações apenas em um sentido secundário.

Ao questionar os pressupostos do conhecimento racional, Nietzsche põe em cheque toda a pretensão de verdade que as ciências positivas reclamam. Logo, seu perspectivismo, enquanto teoria acerca do conhecimento opõe-se à pretensão de verdade absoluta que parece ser a motivação das ciências positivas, notadamente a física, denunciadas como exemplo de posturas comprometidas com uma interpretação dualística do mundo, pressuposto metafísico necessário para a postulação de leis de regularidade. Nesse sentido, a crítica nietzschiana às ciências é resultado de sua crítica ao racionalismo metafísico<sup>43</sup>. Nesse sentido, Machado acentua que:

A segunda direção da reflexão nietzschiana é o profundo parentesco entre a ciência e a moral. Sua ideia é clara: se há oposição entre ciência e arte, há continuidade entre ciência e moral. Nietzsche suspeita justamente da independência da ciência com relação à moral, assim como da pretensa oposição entre as duas. A ciência não está isenta de juízos de valor; mais ainda; é a moral que dá valor à ciência. Uma genealogia da verdade, tal como Nietzsche a elabora nesse momento, só pode ser feita no âmbito de uma genealogia da moral, posição que não implica uma teoria do conhecimento nem mesmo uma moral é propriamente uma genealogia da Vontade de Poder: uma análise histórico-filosófica dos valores em que a moral, em vez de ser ponto de vista “extra-moral”, capaz de atingir as bases morais do projeto epistemológico. (MACHADO; 1999; Pág. 09)

Devemos ainda levar em consideração em nossa breve análise do termo epistemologia, a grande guinada na filosofia que se deu com o projeto crítico kantiano na modernidade. Quando este substitui a pergunta pelos objetos do conhecimento, pela pergunta sobre o sujeito do conhecimento e sua capacidade de conhecer, instaurando o império da epistemologia na filosofia teórica, Kant atribui à ciência do conhecimento e de suas possibilidades últimas o caráter de metafísica primeira.

---

<sup>43</sup> Dentro do pensamento nietzschiano, a crítica à racionalidade científica é um tema constante. Aparece já em seu primeiro escrito: *O Nascimento da Tragédia*, e todas as obras de preparação deste. Nesse período, Nietzsche contrasta a ciência com desvantagem em relação à arte. Dentre outras coisas, porque a ciência, contrariamente a arte, ignora que suas verdades não são mais que criações. Os comentaristas estabeleceram que a segunda fase do pensamento nietzschiano, muitas vezes citada como a fase positivista de sua filosofia, representa um retrocesso da crítica às ciências, após a recepção negativa de *O Nascimento da Tragédia*, assim como a ruptura com Wagner, que conduz o pensamento nietzschiano a um afastamento em relação às artes e uma aproximação das ciências. De todo modo, a crítica que este mantém em relação à ciência está sempre vinculada à interpretação metafísica da realidade que esta toma como pressuposto.

Ao estipular que categorias como causalidade e finalidade não representam aspectos da realidade *em-si*, mas pertencem ao modo como nosso intelecto organiza o real, a fim de torná-lo passível de apreensão, Kant inaugura uma nova forma de pensar o conhecimento. Dado que nosso estudo pretende, na medida do possível, filiar o pensamento nietzschiano às consequências da reviravolta copernicana realizada por Kant na filosofia, no sentido fundamental em que doravante utilizaremos o termo, entender-se-á por perspectivismo epistemológico a análise do conhecimento, e suas limitações. Em sua crítica a todo *em-si*, Nietzsche reduz todos os elementos os quais a tradição definiu como pertencentes à estrutura própria da realidade ao seu caráter meramente humano, constituindo a tentativa de identificá-los com a matriz última da realidade, o mais grosseiro antropomorfismo.

## 2.1- Fundamentos de uma concepção Perspectiva do conhecimento

Qualquer interpretação do perspectivismo nietzschiano enfrenta uma dificuldade inicial peculiar: a escassez de referências explícitas à doutrina, tanto em textos publicados em vida, quanto na obra póstuma. O termo perspectivismo, propriamente, aparece em poucas passagens do trabalho publicado nietzschiano. O primeiro exemplo que gostaríamos de analisar, encontra-se no § 354 de *A Gaia Ciência*, que, de tal modo, é frequente em todos comentadores que trabalham a temática do perspectivismo que poderia ser considerada a pedra angular do perspectivismo nietzschiano. Aqui, o perspectivismo é associado ao “fenomenalismo”, o que denuncia o caráter estritamente objetivo que a consciência assume no pensamento nietzschiano, fugindo ao tratamento epistemológico tradicional e seu par conceitual sujeito/objeto. Nesta passagem, o conceito de perspectivismo não é oferecido como uma contribuição original, recebendo mesmo pouco refinamento teórico, como se vê:

Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente, por isso mesmo, torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (FW/GC; Livro V; § 354)

A consciência, que a partir do avanço das ciências naturais aparece para nós como um fenômeno, entre outros, cada vez melhor conhecido, e não mais como substância separada da realidade, é analisada em sua geração e desenvolvimento. A análise do aforismo completo

ressalta o inevitável perspectivismo que está ligado ao uso da consciência<sup>44</sup>, que, atuando no sentido de gerar comunicação, reduz todos os aspectos internos, tudo que há de mais individual na vida humana, a uma generalização passível de ser tornada comum. Este aspecto generalizante faz com que fiquemos impedidos de nos relacionar com os eventos verdadeiros de nossa própria existência pessoal, perspectivamos o que há de verdadeiro acerca de nossa própria constituição interna, que é individual e não passível de comunicação, na tentativa de nos tornarmos conscientes de acontecimentos, cuja ocorrência não permite generalização.

Este argumento da ignorância, no qual somos mantidos em relação à nossa constituição interna, é caro a Nietzsche para sua negação de que obtemos qualquer acesso à verdade, assim como, que esta verdade se nos dá a conhecer através da consciência. Este argumento já aparece em seu *Ensaio Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-moral*, em um sentido muito próximo do utilizado na passagem da *Gaia Ciência*, citada acima:

O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! Ela atirou fora a chave: e aí da fatal curiosidade que através de uma fresta foi capaz de sair uma vez do cubículo da consciência e olhar para baixo, e agora pressentiu que sobre o implacável, o ávido, o insaciável, o assassino, repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre. (WL/SVM; §1)

É notável a associação entre perspectivismo e consciência, como para demarcar que, prioritariamente, aqui, trata-se de uma análise de nossa capacidade de conhecer e do órgão que a tradição considera responsável por este conhecimento e pela objetividade deste conhecimento. Revertendo a crítica ao sensualismo, que desqualifica os órgãos dos sentidos como fonte do conhecimento, por conta de sua carência de certeza, Nietzsche desqualifica a consciência como fonte de conhecimento e suspeita de suas certezas, como se não se tratasse de algo próprio da realidade. Assim, o primeiro aspecto de uma teoria perspectivista do conhecimento trata da natureza de nossa consciência, a qual não é afeita à verdade, dado que

---

<sup>44</sup> Vale ressaltar que Nietzsche aplica aqui a análise da consciência de um modo distinto da tradição. Obras sobre a consciência, a razão, o entendimento humano são comuns desde a modernidade, mas o autor do *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* trabalha com este conceito em um sentido fisiológico e de certo modo evolucionista, que distoia da concepção metafísica da consciência tal como esta foi entendida pela tradição. Esta interpretação parte da consideração do *Ensaio Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-moral* cuja temática e desenvolvimento é semelhante às do aforismo em questão. A consciência aparece nessa concepção como um órgão do aparato humano, uma adaptação biológica que cumpre um papel essencial na manutenção de nossa espécie. O trato naturalista que Nietzsche aplica à consciência será desenvolvido adiante.

sua função é a generalização, a vulgarização, a igualação do não igual, de modo que eventos possam ser compreendidos por nós.

A consciência, que é tomada pela filosofia moderna como instrumento revelador da verdade, é sempre vista nessa leitura como instrumento “mascarador”, órgão que cria metáforas a partir da verdade multifacetada e em constante mudança. O aparato cognitivo humano aparece aqui como a ferramenta através da qual nossa espécie se livra da pluralidade e extrema individualidade, que são tidos como elementos da verdade última no pensamento nietzschiano, e como tais nos são inapreensíveis. Muito ao contrário do que a tradição postulava, vemos como nosso elemento racional não é algo afeito à natureza veraz da realidade, como um órgão para a verdade, mas ele atua no sentido da criação de verdades que possam ser comunicadas<sup>45</sup>.

Prosseguindo na análise das aparições do termo perspectivismo e o uso nietzschiano deste termo, nos vemos diante de uma obra que representa um problema interpretativo relativamente influente entre os comentadores: a coletânea de aforismos publicados postumamente sob o título *Vontade de Poder*<sup>46</sup>. Esta coletânea, organizada e publicada a pedido da irmã de Nietzsche, sempre causou desconforto entre os estudiosos, que viram na escolha realizada pelos organizadores dos textos que a compõem uma interpretação tendenciosa, facilitadora da apropriação realizada posteriormente pelos nazistas.

Para a utilização que faremos de passagens dessa obra, cabem alguns esclarecimentos. Primeiramente deve-se destacar a procedência da suspeita de que a edição e o agrupamento dos fragmentos se tornam pouco confiáveis, devido à total desconsideração com a ordem em que tais fragmentos teriam sido escritos, sendo levada em consideração para a organização

---

<sup>45</sup> A permanência na filosofia de juventude de Nietzsche deste elemento último, absolutamente individual, é resultado da influência da filosofia metafísica de Schopenhauer, e torna pelo menos parte da filosofia de Nietzsche em um pensamento metafísico. No entanto, acreditamos que ainda nessa fase, Nietzsche supera este elemento metafísico, através da influência naturalista obtida da leitura de Lange, o que lhe possibilita trabalhar as questões referentes à verdade com base nos resultados das ciências naturais, notadamente na análise dos órgãos dos sentidos. Esta interpretação não é de modo algum unânime, de modo que se pode separar os comentadores como defendendo posicionamentos mais ou menos metafísicos com relação à teoria da verdade de Nietzsche na medida em que levam em consideração como chave interpretativa a influência da filosofia de Schopenhauer e do neo-kantismo de Lange.

<sup>46</sup> O primeiro problema já aparece pela opção entre utilizar “Vontade de potência” e “Vontade de Poder” para a tradução de “*Wille zur Macht*”. A maioria dos autores sugere que vontade de potência não representa uma boa tradução do conceito utilizado por Nietzsche. Kothe, que realizou duas excelentes traduções de alguns póstumos de Nietzsche até salienta, em uma nota preliminar no volume dos fragmentos finais (NIETZSCHE; 2002; pág. 16) que tal uso é inadequado, pois seu correlato em alemão seria “*Potenzwille*” o qual Nietzsche não teria utilizado. De qualquer modo, preferimos o termo “Vontade de Potência” por entender que este uso afasta as considerações políticas que muitas vezes tem sido associado ao termo “vontade de Poder”, o que está longe de coincidir com nossa interpretação, onde este conceito é traduzido em unidade fundamental da cosmologia de Nietzsche mais do que alguma espécie de sentimento de ambição pelo poder.

dos mesmos, o critério da unidade temática, segundo a qual estes foram distribuídos em quatro livros. Em segundo lugar, o fato de tal texto se compor por trechos de anotações inacabadas, muitas vezes constituídos de raciocínios confusos, parece ter pouco a contribuir para a elucidação do pensamento do autor, já que se fossem de fato relevantes teriam sido prontamente publicados pelo mesmo.

No entanto, deve-se levar em consideração que não há dúvidas de que se tratam de textos nietzschianos autênticos e, como tal, têm o direito de constar como parte componente do todo de sua produção. No mais, conceitos fundamentais de sua filosofia, apenas esboçados em obras anteriores, são aqui trabalhados em extensão, entre os quais, o próprio conceito utilizado como título da obra, *Vontade de Poder*, o conceito de Eterno Retorno, assim como o conceito de perspectivismo, objeto de nosso estudo. Finalmente, deve-se levar em consideração que Nietzsche foi afastado de sua atividade intelectual de modo repentino e prematuro por sua doença, em um período de produção de considerável fertilidade, se dermos crédito ao que o mesmo nos diz, em sua auto-biografia. Este período rendeu muitas ideias extraordinárias e novas, algumas que seriam, de fato, o último refinamento de sua atividade intelectual, as quais permaneceriam inevitavelmente como questões em aberto, sem o auxílio das notas constantes desta obra.

Assim, optamos pela análise de *A vontade de Poder*, mesmo conscientes da possível introdução de elementos nocivos à autenticidade do pensamento nietzschiano, sendo que, no sentido de evitar danos irremediáveis, optaremos por uma interpretação das passagens desta obra sempre em contraste com a interpretação de passagens adequadas da obra publicada, sem que qualquer argumento capital dependa somente de trechos da obra em questão, como parece ser de prudência. Acreditamos que com isso afastamos o perigo de oferecer uma apropriação indevida do pensamento do autor, sem, no entanto, deixar de fora passagens esclarecedoras acerca de suas concepções acerca da verdade e conhecimento.

Enfim, mesmo na grande quantidade de notas epistemológicas reunidas em *A Vontade de Poder*, onde os editores alemães optaram por empregar o próprio termo “perspectivismo” em um título de seção<sup>47</sup>, cumpre notar que o termo perspectivismo é mencionado apenas duas vezes. Estas passagens dizem respeito à teoria do conhecimento nietzschiano, suas consequências e pressupostos. Sobressai entre estas passagens o §481, bastante conhecido dos comentadores, e ao qual fazemos repetidas referências nesse trabalho:

---

<sup>47</sup> Trata-se da sub-seção “d”, do primeiro capítulo: “A Vontade de Poder como Conhecimento”, do terceiro livro, intitulada: “Biologia da Unidade do Conhecimento. Perspectivismo”.

Contra o positivismo, que fica no fenômeno “só há fatos”, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato “em si”: talvez seja um absurdo querer uma tal coisa. “Tudo é subjetivo” dizeis: mas já isso é interpretação [*Auslegung*]. O “sujeito” não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. - É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. (WM/VDP; III; § 481).

A passagem citada é geralmente interpretada como a negação da possibilidade do conhecimento, independentemente do sujeito que conhece e de sua constituição específica. Assumimos esta interpretação como propícia à elucidação de um caráter do perspectivismo que vem a filiá-lo aos resultados da filosofia kantiana, sem, no entanto, permanecer preso às consequências teóricas a que Kant chega. Pois, ao passo que Nietzsche entende o conhecimento como trabalho ativo da consciência, em sua postulação mais tardia, esta ideia se liga à inutilidade em se conceber uma realidade não interpretativa.

Fiel às conclusões da primeira crítica kantiana, Nietzsche assume conhecer como atuação do sujeito, como apropriação de eventos irracionais, de acordo com nossa perspectiva de sujeito, o que afasta a possibilidade de que em algum momento de nossas formulações teóricas estejamos lidando com fatos brutos, ou verdades puras, desinteressadas, o que já denunciaria o caráter racional dos elementos por detrás da interpretação. Como se pode notar, esta constatação já está presente no aforismo 354 da *Gaia Ciência*, analisado acima. Tudo o que é fato, para nós, já é resultado do trabalho ativo da consciência, o que não garante que hajam fatos por trás do que nos é dado como objeto de conhecimento. Esta afirmação tem como consequência mais radical a negação de um mundo a ser interpretado, um mundo para além das interpretações. Isso explica a negação do mundo aparente junto à negação do mundo verdadeiro, tal como se observa na passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*<sup>48</sup>, cujo sub-título: *história de um erro*, denuncia a falsidade por trás da constituição do conceito de mundo verdadeiro, em que a filosofia kantiana ocupa um dos últimos estágios.

Através desta interpretação, explicitamos os elementos fundamentais de uma teoria perspectiva da verdade, tal como acreditamos poder extrair do pensamento nietzschiano. Primeiramente, a afirmação norteadora de que não há fatos, apenas interpretações, que regula o conceito de verdade em questão como contrário, tanto ao conceito de verdade, herdado da tradição, quanto a uma concepção de verdade, com base na atuação desinteressada do pesquisador, presente na concepção positivista da filosofia.

A pretensão positivista de localizar fatos brutos no efetivo, o que sugere uma aproximação entre esta postura e a postura metafísica, em sua esperança de atingir os fatos

---

<sup>48</sup> Esta passagem, componente do livro três do *Crepúsculo dos Ídolos*, a “Razão” na filosofia, será discutida no próximo capítulo.

eternos por trás das coisas, ultrapassa o ideal de conhecimento nietzschiano, que renuncia a qualquer origem não investigada e nega a permanência de qualquer fundamento último. A ideia básica nietzschiana é que, ao invés de fatos, temos apenas interpretações de acontecimentos que nos são dados sem forma racional anterior, sendo necessário torná-los conscientes, o que significa, nesta leitura, categorizá-los segundo os ditames de nossa racionalidade, o que já é um primeiro passo na constituição de nossas interpretações.

A objetividade, como apreensão dos objetos em sua forma não interpretativa, é inalcançável para nós, só nos restando ansiar por esta na forma determinada pela comparação das diversas perspectivas, sendo que jamais alcançaremos a objetividade absoluta, dado serem inúmeras as perspectivas, inúmeras as interpretações possíveis. A razão, o próprio instrumento que, segundo a tradição, nos conduziria à verdade eterna por trás das coisas, distorce o real, inevitavelmente. Assim, pretender conhecer a essência em si do mundo é um disparate, pois conhecer é exatamente tornar uma coisa no que ela é, de fato, apropriar-se dela, e não desvendar sua essência última. Tal “desvelamento”, se fosse possível, seria qualquer coisa, mas nunca conhecimento.

Nessa interpretação, são contrapostas frontalmente à concepção convencional de conhecimento, tal como a tradição do pensamento ocidental a consolidou, e sua própria concepção de conhecimento. Desde Platão, a atividade de conhecer significa o esforço humano na tentativa de descortinar a realidade de sua aparente transitoriedade e revelar sua verdade objetiva posta por trás das coisas. Mas, desde que não há fatos por trás das coisas, conhecer não pode ser algo como esta objetividade imaginada pelas cabeças metafísicas. Conhecer, na interpretação nietzschiana, é o mesmo que interpretar segundo os padrões humanos, de acordo com a atuação dos instintos que guiam nossas opções teóricas, o que, de modo algum, elimina a possibilidade de outras interpretações. Acreditamos possuir ou, pelo menos, ter direito de atingir a interpretação definitiva, mas isto é parte de uma interpretação específica, e como tal, apenas uma ilusão.

O conhecimento só tem sentido se considerado em suas limitações, enquanto conhecimento humano, mas do ponto de vista da realidade, ele não pode ser totalizante. Por isso, na continuação do aforismo, Nietzsche nos diz: “Tanto quanto a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é interpretável de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos, ‘perspectivismo’.” (WM/VDP; III; §481). Nessa medida, o perspectivismo assume uma interpretação que escapa à sua arregimentação epistemológica e recai na ontologia, ao afirmar a infinidade de interpretações como elemento constitutivo da realidade.

Há tantos sentidos “por trás” da realidade, quantas interpretações possíveis da mesma. Pois o sentido é sempre um sentido para alguém, nunca um sentido “em-si”. Assim, ao mesmo tempo em que Nietzsche afirma que o conhecimento humano é possível, ele nega a pretensão de verdade absoluta que este conhecimento julga conservar, a objetividade de tal conhecimento, pois outras interpretações são sempre possíveis. Um conhecimento orientado pelos instintos errados perverte no pesquisador a noção de utilidade, assim, os instintos que motivam o pesquisador ascético, se mostram através da concepção de um mundo de estabilidade que surge de sua negação do mundo verdadeiro, fazendo com que o conhecimento de verdades últimas se torne mais necessário do que o conhecimento das aparências:

Suponha que um desejo corporal de contradição e anti-natureza é levado a filosofar sobre: o que ele vai perder seu íntimo arbitrariamente? Em que o mais seguro de todos para ser verdade, é percebido como real: ele está procurando o erro apenas quando o verdadeiro instinto de vida, a verdade atribui à maioria absoluta. (GM/GM; Livro III; §12)

A concepção de conhecimento, que Nietzsche defende, renuncia a qualquer pretensão de verdade definitiva, acentuando mesmo que a filiação entre conhecimento e a Vontade de Verdade não é algo automático, natural, mas decorrente da permanência na história do pensamento de uma postura que identifica ambos os procedimentos. Somente em uma acepção decadente, fraca, conhecimento pode ser considerado apropriação da objetividade, desejo de atingir a realidade última por trás de cada aparência.

Esta afirmação é capital para se problematizar o caráter cético ou relativista em que estamos inseridos, se tomarmos como critério de avaliação a concepção tradicional de conhecimento. Nietzsche pode ser considerado cético ou relativista sempre que se tem em mente a filiação entre verdade e conhecimento como necessária. Mas a identificação que torna redundante a expressão conhecimento da verdade é, no pensamento nietzschiano, a última expressão de um movimento moral decadente, em que a busca da verdade se sobrepõe à pulsão criativa, onde a busca de estabilidade se eleva acima do impulso afirmativo que nos impulsiona a desdobrar a realidade em formas sempre novas. Posto que conhecer a verdade se torna, nessa leitura, algo contraditório, desde que conhecer aqui significa interpretar segundo os ditames da consciência e nossas necessidades biológicas. O que coloca a atividade do pesquisador em uma relação de proximidade com a atividade artística, em seu caráter criativo, em contraposição ao procedimento teórico que se norteia pela busca de verdades últimas. A oposição que Nietzsche atribui entre o pesquisador contemplativo e o teórico da criação já



aparece em seu *Assim Falava Zaratustra*, através da condenação da concepção de Imaculado Conhecimento:

“para mim seria a coisa mais elevada (assim diz a si mesmo o vosso falso espírito) olhar a vida sem cobiça, e não como cães, com a língua de fora.

Ser feliz na contemplação, com a vontade morta, isento de capacidade e de apetite egoísta, frio de corpo, mas com os olhos embriagados de lua. Para mim seria o melhor (assim se engana a si mesmo o enganado) amar a terra como a luz a ama, e tocar na sua beleza apenas com os olhos.

Eis o que eu chamo o imaculado conhecimento de todas as coisas: não querer das coisas mais do que poder estar diante delas” hipócritas afetados e lascivos! Falta-vos a inocência do desejo, e por isso caluniais o desejo!

Vós não amais a terra como criadores, como geradores satisfeitos de criar.

(Za/ZA; Livro II; Do imaculado Conhecimento)

Este aspecto da postura nietzschiana tem levado muitos críticos a afirmarem que ela implica em uma espécie de subjetivismo. Porém, como foi visto na citação de a *Vontade de Poder*, Nietzsche se previne de tal crítica ao alegar que já há interpretação ao se subentender um sujeito que conhece: “O ‘sujeito’ não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. - É, afinal, necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese”. O perspectivismo não é uma teoria subjetivista da verdade, pois ela posiciona a própria concepção de sujeito como parte de uma interpretação que, seguindo os ditames da lógica e da gramática, se tornou hegemônica<sup>49</sup>. O sujeito do conhecimento como unidade, como sede da atividade da consciência, é visto nesta leitura como uma ficção regulativa, uma vulgarização do complexo de forças que atuam por trás de nossas interpretações.

Frente à teoria epistemológica tradicional que interpreta a questão do conhecimento, com base no par conceitual sujeito/objeto, Nietzsche defende a teoria da hegemonia da interpretação<sup>50</sup>, que se apresenta como contraparte epistemológica da consideração da realidade como Vontade de Poder. Há tantas interpretações do mundo quanto formas da vontade que tentam se afirmar e, para tanto, tentam se posicionar como a interpretação

<sup>49</sup> De fato, parte fundamental da teoria perspectivista acerca do conhecimento se baseia na crítica de Nietzsche a categoria de sujeito. Nesta interpretação estamos de acordo com a opinião de Antônio Marques, que vê no sujeito auto-afirmativo da modernidade a matriz do perspectivismo considerado em sua acepção de teoria do conhecimento em Nietzsche. (MARQUES; 2003; pág. 16).

<sup>50</sup> O termo “Hegemonia da interpretação” é de Christoph Cox, com o que o autor de “*Nietzsche, Naturalism and Interpretation*” sustenta a defesa do caráter interpretativo de toda pretensa verdade no pensamento de Nietzsche.

definitiva. O sujeito é apenas o reflexo da consideração teórica que atua sob determinada conjunção de impulsos, a qual Nietzsche associa à vontade de verdade, inerente à especulação metafísica.

A crítica à categoria de sujeito como necessária para o processo do conhecimento, considerada em contraposição com a afirmação da hegemonia da interpretação, levanta duas perguntas inevitáveis: “quem interpreta?” e “aquele que interpreta, interpreta o quê?”. Se não há fatos, apenas interpretações, é necessário estabelecer o que se interpreta e quem interpreta. A resposta nietzschiana a ambas as questões está diretamente relacionada à sua teoria da Vontade de Poder. Segundo esta, a interpretação é o resultado da atividade de um complexo de forças, de pulsões, que, cada uma, por sua vez, tem sua própria interpretação, e gostaria de impô-la sobre as outras interpretações.

Nossas necessidades são “quem interpreta” [auslegen] o mundo; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [Herrschaft], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões. (WM/VDP; III; § 481)

A teoria nietzschiana da hegemonia da interpretação levanta dúvidas que, para além de uma aproximação epistemológica, torna fundamental para a compreensão do Perspectivismo a análise do caráter ontológico desta teoria. O conhecimento do mundo é uma possibilidade apenas se tomarmos em consideração que conhecimento não é a explicitação do sentido do mundo, sua realidade última. Não há um sentido por trás, mas uma multiplicidade de sentidos, em um mundo permanentemente em mudança, impossível de apreender de uma vez por todas. O que nos conduz à necessidade de considerar outra aparição do termo perspectivismo em *A Vontade de Poder*, no § 636:

Os físicos acreditam em um “mundo verdadeiro” à sua maneira: uma firme sistematização de átomos igual para todos os seres [Wesen] e com movimentos necessários, – de modo que, para eles, o “mundo aparente” se reduz ao lado acessível a cada ser [Wesen], segundo sua espécie do ser [Sein] universal e universalmente necessário (acessível e também ainda preparado - feito “subjetivo”). Mas, com isso, enganam-se: o átomo, que postulam, é deduzido a partir da lógica daquele perspectivismo da consciência, – também ele próprio é, portanto, uma ficção subjetiva. Essa imagem de mundo que eles projetam não é, em absoluto, essencialmente distinta da imagem de mundo subjetiva: ela só é construída com sentidos estendidos pelo pensar, mas absolutamente com nossos sentidos... Por fim, sem sabê-lo, omitiram algo da constelação: justamente o necessário perspectivismo, em virtude do qual cada centro de força - e somente o homem - constrói a partir de si todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força... Esqueceram de computar essa força que põe perspectivas no “ser verdadeiro” [“wahre Sein”]... Dito na linguagem da escola: o ser-sujeito. Eles acham que este foi “desenvolvido”, que veio de acréscimo - Mas o químico ainda o usa: tal é o ser-específico que determina o agir e reagir de tal e qual maneira, sempre de acordo. (WM/VDP; III; § 636)

Nietzsche desconstrói a ideia de mundo verdadeiro, pela diluição de tal mundo à nossa perspectiva de sujeito. Não há um mundo da verdade o qual competiria ao físico ou ao metafísico desvelar, um mundo a ser descoberto por trás de nossas interpretações. Qualquer pressuposição de tal mundo já é uma interpretação. As interpretações são ferramentas através das quais cada sujeito tenta implantar sua forma de ver o mundo, cada interpretação é a tentativa de imposição de um mundo verdadeiro, mas tal interpretação sempre carrega consigo seu ponto de vista, o que fica implícito quando da associação de várias subjetividades que em conjunto tentam fazer valer como mundo verdadeiro o mundo compartilhado entre tais subjetividades:

O perspectivismo é só uma forma complexa de especificidade. - meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (-- sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (“unificar-se”) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: – assim eles conspiram, então juntos, pelo poder. E o processo segue adiante... (WM/VDP; III; §636)

Decorre da passagem citada que, na organização das pulsões que tentam se estabelecer como estruturas determinantes em um processo de assimilação da realidade, surgem novas interpretações que tentam impor-se como verdade última. É desse modo que o pensamento filosófico, compreendendo o sujeito como estrutura fundamental da psique humana, associa-se ao pensamento físico que estipula o átomo como estrutura fundamental da matéria. Ambas as interpretações são oriundas de um mesmo impulso, a verdade definitiva e estável, que na filosofia nietzschiana não se encontra em parte alguma da realidade. Assim, ele nega tanto o átomo quanto o sujeito atômico, denunciando-os como interpretações grosseiras de um processo muito mais complexo.

## **2.2- Seria o Perspectivismo uma teoria epistemológica?**

Temos sugerido que, apesar de Nietzsche ser mais conhecido por sua contundente crítica às ciências e ao conhecimento científico do que por oferecer propostas para constituição de um método científico, há em suas críticas um conjunto de elementos coerentes, que nos possibilitam formular uma teoria do conhecimento a qual Nietzsche defenderia. Chamamos a esta teoria acerca do conhecimento de perspectivismo

epistemológico, e lhe conferimos o caráter de uma teoria alternativa à concepção tradicional do conhecimento.

A interpretação epistemológica do perspectivismo, segundo nossa opinião, enquanto tema privilegiado da interpretação nietzschiana na contemporaneidade, se torna fundamental para a compreensão da relação entre as teses sobre conhecimento e a verdade que Nietzsche defende na primeira fase de sua produção filosófica com a radicalidade de suas teorias acerca da constituição última da realidade comuns à fase madura de seu pensamento. No entanto, esta interpretação não representa ponto pacífico entre os comentadores do pensamento nietzschiano. Alguns destes negam que haja em seu pensamento uma construção que possibilite o estabelecimento de uma teoria do conhecimento consistente, como podemos notar pela recusa de Rocha em adotar tal interpretação:

De fato, embora a tradição dos comentadores tenha consagrado o termo perspectivismo para designar a “teoria” nietzschiana do conhecimento, isso constitui uma contradição em termos, uma vez que Nietzsche destituiu o conhecimento de todo valor de verdade e recusa à razão até mesmo a capacidade de fazer sua própria crítica. (ROCHA; 2003; pág. 17).

Discordamos desta interpretação de modo respeitoso pois, embora compreendamos os motivos para sua defesa, acreditamos encontrar no pensamento nietzschiano sustentáculo para nossa posição. A negação de que o perspectivismo nietzschiano represente uma tese epistemológica, se considerado o que até agora apresentamos, parece não concordar com o todo da obra nietzschiana, sobretudo com as passagens que a tradição de comentadores, entre eles a autora citada, tem relacionado ao perspectivismo. Na medida em que Nietzsche necessite atribuir a seu pensamento validade teórica, é necessário concluir que sua interpretação representa uma forma de conhecimento<sup>51</sup>.

A interpretação que a autora de *Os Abismos da Suspeita* sustenta goza de méritos inquestionáveis, que tornam seu livro parte obrigatória do roteiro de qualquer um que pretenda fazer uma boa interpretação do perspectivismo nietzschiano. Porém, se nos negamos a recusar, com a autora, uma interpretação epistemológica, as ideias componentes do que a

---

<sup>51</sup> A nossa interpretação está em íntima relação com a de Schacht, quando este trabalha com a ideia de um tipo de conhecimento que Nietzsche defenderia. A defesa de uma epistemologia nietzschiana se associa em Schacht a um determinado tipo de filosofia a qual Nietzsche defenderia, e inclusive praticaria. Sobre a utilização de Nietzsche dos termos conhecimento e verdade Schacht diz: “He further retained and claimed the term ‘knowledge’ in this connection, even though he did emphatically reject the idea that anything attainable along these lines can ever be absolute, final, indubitable, or incorrigible. Moreover, he freely availed himself of the language of ‘truth’ and ‘truths’ - despite his rejection of ‘eternal truths’ and the idea of truth as correspondence of thought with a ‘true world of being’ and notwithstanding his views on language, ‘perspective’ and interpretation.” (SCHACHT; 2006; Pág. 152)

tradição de comentadores reúne sobre a rubrica do perspectivismo nietzschiano, nossa negação se deve à filiação desse pensamento ao pensamento epistemológico em sua vertente crítica à subjetividade, e sua capacidade para o conhecimento. Acreditamos poder sustentar uma interpretação epistemológica do perspectivismo ao lado de uma interpretação ontológica, bastante semelhante à que a autora defende<sup>52</sup>.

Nossos motivos para tentá-lo são os seguintes: em primeiro lugar, a recusa em defender uma determinada concepção de conhecimento colocaria toda a produção nietzschiana no campo da opinião, tornando-a inócua até mesmo para defender o perspectivismo como tese ontológica. Em segundo lugar, ao especular acerca da filosofia do futuro, praticada por filósofos do futuro, ou espíritos livres<sup>53</sup>, Nietzsche defende uma concepção de conhecimento a qual desejava ser adotada como alternativa à concepção de conhecimento tradicional, superada pelo fim da metafísica. Em terceiro lugar e, mais importante, as passagens em que Nietzsche se refere abertamente ao perspectivismo, notadamente em *Vontade de Poder*, estão relacionadas com sua crítica à categoria de consciência, e sua relação com o conhecimento. Assim, defenderemos uma interpretação do perspectivismo nietzschiano, apoiada nas críticas à vontade de verdade como motivação da busca pelo conhecimento, e da categoria de consciência, tal como essa foi entendida pela tradição metafísica.

O pensamento nietzschiano encerra em seu conjunto a suspeita de que a “vontade de verdade” que move o racionalismo cientificista representa uma crença que “repete incessantemente que a aparência é possuidora de uma densidade real ontológica nula (...), e o conhecimento pode superar o poder da ilusão”<sup>54</sup>. Para o filósofo do martelo, tal crença é negativa em relação à Vontade de Poder, pois sua força reside no fato de que a vontade de verdade, ou instinto de conhecimento, reflete uma impotência da vontade de criar, associada a um inegável medo de errar. O que se esconde por trás de tal vontade é o desejo de

---

<sup>52</sup> Nossa interpretação de um perspectivismo ontológico, incluindo o problema da auto-referência, realismo ontológico e verdade, é o tema do terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>53</sup> Esta especulação se encontra em todo o *Além do Bem e do Mal*, desde o título, prelúdio a uma filosofia do futuro. O tema geral da obra parece ser uma discussão global sobre a missão e o futuro da filosofia. Nessa discussão, o perspectivismo de Nietzsche tem papel fundamental. Uma filosofia do futuro é, para Nietzsche, uma filosofia consciente de suas limitações e livre de qualquer antropomorfismo. Essas características são aspectos fundamentais do pensamento perspectivo.

<sup>54</sup> “répète sans cesse que l'apparence possédé une vraie densité ontologique(...), et que nule savoir ne peut vaincre la puissance de l'illusion”. (GRANIER; 1966; pág. 605).

neutralidade, vontade de não existir: “a vontade de verdade a todo custo é um impulso mórbido, nostalgia da morte”<sup>55</sup>.

Ao propor, em moldes nietzschianos, uma “genealogia da verdade”, Scarlett Marton (MARTON; 1978) nota uma certa indissociabilidade entre verdade e linguagem no pensamento nietzschiano, de modo que ambas impõem a submissão da coletividade a uma determinada realidade como única verdade; ambas constituem “um mecanismo policial que impede o indivíduo de criar”, ao indivíduo resta conformar-se, gregariamente, às regras da coletividade donde, conclui a autora, o contexto da verdade está associado ao contexto da autoridade.

Esta interpretação, amplamente fundamentada pelo todo do *Ensaio sobre verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, reflete a preocupação da autora, principalmente no que diz respeito à filiação da linguagem, entre os conceitos componentes de uma teoria crítica do conhecimento nietzschiano. Este remete a problemática que envolve o processo histórico de criação da linguagem como momento inicial das nossas preocupações com a verdade:

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 a representação: 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. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira. (WL/SVM; §1)

Nesse sentido, enquanto condicionada pela criação da linguagem, a investigação acerca da verdade se submete a uma análise genealógica e biológica que irá demonstrar as raízes de sua formulação enquanto valor moral para a comunidade humana. Aqui, a análise da utilidade da verdade, enquanto elemento propiciador de condições de sobrevivência para a espécie humana, filia-se à análise nietzschiana das origens da linguagem, enquanto estrutura desenvolvida em um determinado momento, quando o homem abandona sua existência individual, por tédio e necessidade, a fim de fazer frente a uma natureza hostil.

Aqui, podemos identificar uma distância considerável entre as interpretações de Maudemarie Clark e Scarlett Marton, que apenas se justifica pela chave de interpretação que cada uma das autoras escolhe. Enquanto Clark, em sua exposição do conceito de verdade

<sup>55</sup> “la volonté de vérité à tout prix est une impulsion morbide, la nostalgie de la mort”. (Idem, p. 605).

dentro do pensamento nietzschiano, opta por uma consideração ontológica do pensamento nietzschiano, sustentada pela consideração da permanência de uma realidade *em-si*, notadamente em seu primeiro período de produção, Marton opta pela investigação da aparição deste conceito como relacionado às consequências de sua concepção de mundo, decorrente de uma visão naturalística da realidade, o que aparentemente orienta sua aplicação do termo cosmologia para intitular sua obra<sup>56</sup>, como querendo indicar que as considerações nietzschianas dizem respeito apenas ao todo do efetivo, em oposição a uma consideração das condições de existência dos objetos na forma de uma ontologia, que o comprometeria com a realidade das coisas em sua realidade exterior à interpretação. Assim, percebe-se que a interpretação de Scarlet Marton é notadamente influenciada pela opção naturalista, enquanto Clark sugere uma leitura com ênfase na interpretação metafísica filiada ao pensamento de Schopenhauer<sup>57</sup>:

A maneira pela qual ele aborda a questão inscreve-se numa perspectiva naturalista; considera o ato de conhecer resultante de interações de indivíduos, pertencentes a determinada espécie animal, entre si e com o meio que os cerca. Essa abordagem talvez decorra diretamente do fato de recusar toda divindade, todo poder transcendente. Ele rejeita qualquer explicação da origem e funções das aptidões humanas que não as tome, antes de mais nada, como fruto do desenvolvimento orgânico. (MARTON; 1999; pág. 192)

O conhecimento enquanto atividade humana que o possibilite coexistir em grupo, satisfaz as exigências de uma concepção naturalista do conhecimento. O perspectivismo surge na leitura da autora como a tese epistemológica ligada à reflexão sobre a adaptabilidade do homem ao meio, e a relação desta com seu desenvolvimento orgânico. Esta teoria associa-se à concepção nietzschiana acerca da transitoriedade do mundo como algo estrutural, e nega a possibilidade de qualquer conhecimento estável. Nossas formulações teóricas estão sempre ligadas a um princípio de utilidade e se configuram enquanto tentativas de apreender, fixar um

---

<sup>56</sup> Trata-se do excelente livro: *Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*, onde a autora faz uma reconstrução das teorias de Nietzsche acerca da realidade, com base no conceito de Vontade de Potência, entendido aqui como elemento fundante da realidade fenomênica.

<sup>57</sup> A autora discute esta problemática no terceiro capítulo de: *Nietzsche, On truth and Philosophy*. A leitura de Maudemarie Clark se prende em uma consideração que tenta salvar em Nietzsche uma teoria correspondencialista mínima, suportada pela permanência de uma realidade última, principalmente em sua filosofia de juventude. A autora entende que, ao tratar acerca da relação entre verdade e ilusão em Nietzsche, notadamente em seu ensaio de 1873, ele necessita apelar para uma realidade última, a qual nossas verdades, expressas linguisticamente, falham em corresponder. Acreditamos que, ao invés de apelar para uma realidade última à qual nossas verdades falham em corresponder, Nietzsche ataca nossa capacidade de atingir a verdade com base na própria limitação de nosso aparato cognitivo.

mundo em constante mudança, posto que não poderíamos sobreviver em uma realidade desprovida de estabilidade, ou ao menos, com aparência de estabilidade.

A consciência aparece a esta teoria como elemento “plasmador” de signos, que configuram uma realidade linguística que nos possibilita a associação em grupo através da comunicação, ferramenta indispensável para a comunhão de interesses necessários para a manutenção do grupo. Desse modo, pode-se entender a associação entre fenomenalismo e perspectivismo que Nietzsche descreve associada ao desenvolvimento da consciência como a verificação do caráter fenomênico da consciência e a inevitável apropriação da realidade que decorre de seu uso.

A subjetividade surge neste contexto, enquanto produto da atuação da própria consciência, como uma vulgarização, um falseamento da realidade sempre em mudança, através da qual nos sentimos seguros da estabilidade de nosso núcleo racional. Enquanto fenômeno, entre outros fenômenos, a consciência possui uma gênese e desenvolvimento cuja explicitação no *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* conduz a especulação epistemológica para o terreno das ciências biológicas.

Embora o perspectivismo atribua certa importância à concepção de sujeito, desde que sua abordagem, de modo similar à kantiana busca analisar o conhecimento como produto da atividade deste sobre a realidade que busca conhecer, não o faz com a seriedade e devoção dos modernos, como se aqui se tratasse da unidade estrutural que ora em diante serviria como justa medida do mundo, como se pela certeza do cogito se obtivesse um solo seguro para a avaliação de todas as outras verdades. Ao invés disso, Nietzsche reduz o caráter transcendente do sujeito e submete as sutilezas de sua constituição à análise de sua evolução dentro da história biológica humana, tornando-a tema central de sua especulação sobre o conhecimento, e também da origem da linguagem.

Desse modo o filósofo define: é como resultado da necessidade de uma adequação da linguagem aos interesses do grupo, em contraposição aos interesses dos indivíduos, que as primeiras leis que regem o uso da linguagem se identificam com o estabelecimento da necessidade de verdade. Parte fundamental dessa argumentação está intrinsecamente associada à concepção de homem individual em contraposição ao tipo gregário que surge como decadente, como tipo orgânico mais fraco que requer a ajuda da comunidade para se manter. Nesse sentido, a instituição da verdade, enquanto mentira necessária à coexistência pacífica, já está ligada a um tipo orgânico fraco, desde seu fundamento, assim como está ligado a uma comunidade presa à necessidade de mentiras bem regulamentadas.



Segundo essa análise, todos os erros de interpretação acerca da realidade que teriam sido cometidos pelos metafísicos teriam sido produto da crença de que o mundo se comporta como a ele nos referimos em nossa linguagem, segundo nossa fé na gramática, surgindo daí relações estruturais, como por exemplo, a oposição metafísica “sujeito – objeto” que aparece em nossas concepções científicas como reflexo de nossa construção linguística “sujeito – predicado”. A associação entre verdade e linguagem condiciona o limite das verdades a que sempre nos temos referido, como aquelas mentiras sem as quais não conseguiríamos sobreviver, e a crença nessa estrutura, que interpreta o mundo tendo como referência nossa linguagem, representa um risco, uma abjeção a que nenhum cientista sério poderia dar crédito.

No mais, a consciência carrega sempre consigo o elemento nocivo de uma vontade de estabilidade, que em nossa forma gregária de encarar a realidade interpretamos como utilidade, mas que de fato se comporta de forma contrária à vontade de poder, realidade última que perpassa tudo que existe. A vontade de poder está relacionada à vontade de expansão que move tudo o que vive, levando tudo a se manter em constante evolução, a se diversificar. A nossa necessidade de verdades convencionadas se associa a nossa necessidade de convivência em grupo, em um duplo movimento que paulatinamente nos distancia de nossa constituição mais verdadeira, ao passo que mais individual e menos afeita à comunicação. O perspectivismo aparece na filosofia nietzschiana do primeiro período como expressão positiva da vontade de poder, pois renuncia a qualquer estabilidade, a qualquer certeza, e sustenta a primazia da interpretação.

### **2.3- A crítica da categoria moderna de subjetividade**

Como muitas das grandes ideias nietzschianas, a sua concepção de consciência não foi sistematicamente desenvolvida. O desenvolvimento que aparece em parte de seus apontamentos, notadamente nos póstumos, como a formulação do conceito de consciência enquanto unidade aparente frente à verdadeira multiplicidade dos instintos, ou multiplicidade orgânica de células agindo como comunidade, não nos possibilitaria uma exposição coerente do caráter verdadeiro da subjetividade. No entanto, a crítica às concepções de consciência, sujeito atômico, alma, aparecem em grande parte de sua obra. Assim, seu posicionamento contra a concepção de substância do ego, contra a definição de consciência como estrutura transcendente, ou elemento extra-corpóreo, em oposição ao corpo, aparecem em sua filosofia como resultado do naturalismo de seu posicionamento com relação ao conhecimento. Sua atitude nesse sentido é tanto anti-metafísica, enquanto contrária à postulação de qualquer

entidade sobrenatural ou transcendente, quanto genealógica, contra todas as origens não investigadas.

Assim o filósofo entende que através da formulação de conceitos como “consciência”, “sujeito”, “alma”, “ego” ou “vontade” transparece a aceitação sem questionamento de uma substância agente, que se manifesta através dos seres humanos em sua atividade consciente. Falamos de consciência do sujeito como algo que permanece no tempo, como substância, julgando de seu ponto privilegiado a realidade em sua constante variação, sem perceber que aqui utilizamos a própria consciência para demarcar a permanência de algo que de fato não permanece. A consideração perspectivista epistemológica nega tal substância da consciência como erro fundamental que fornece o fundamento para a postulação da concepção de mundo verdadeiro.

Nietzsche rompe com o pensamento da modernidade ao reduzir a consciência, vista como instância geradora da verdade, à sua função biológica, enquanto apenas mera parte do processo cognitivo, um instrumento, um órgão, cuja finalidade estaria diretamente ligada à sobrevivência<sup>58</sup>. De modo que a consciência, até então tomada como contra-parte não-física, incorpórea, enfim, metafísica do ser humano, é reconhecida como instância meramente fisiológica, submetida a uma realidade maior, histórica e biológica. O valor dessa passagem é enorme, posto que a verdade mesma e o próprio conhecimento, junto com a consciência, são trazidos para o terreno da biologia, condicionados pela evolução biológica, abandonando o reino metafísico das verdades eternas e imutáveis e do conhecimento absoluto. Assim como a consciência, a verdade sofre mudanças, tem seu início no interior da comunidade gregária, e passa a constituir-se em valor moral com o uso prolongado. Do mesmo modo, o conhecimento evolui na medida da necessidade humana, e não mais em relação à pretensa aproximação da verdade última e necessária.

O procedimento nietzschiano se torna muito interessante, quando considerada a inversão do pensamento cartesiano, realizada no interior de sua crítica à categoria de sujeito. Sua estratégia se fundamenta em uma postura contra-argumentativa em relação à impossibilidade de se comprovar a existência do corpo, tal como essa é problematizada na filosofia cartesiana, e da certeza imediata da consciência. Enquanto movimento comprometido com uma postura que se opõe desde a antiguidade ao físico, colocando-se em

---

<sup>58</sup> O papel da consciência em Nietzsche está muitas vezes relacionado com a criação da linguagem, subterfúgio através do qual o homem, enquanto animal gregário, se torna apto a reagir às ameaças do meio exterior. Esta função é descrita tanto em seu *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* quanto no aforismo 354 da *Gaia Ciência*. Com a ressalva de que no ensaio ele utiliza o termo intelecto (*Intelectus*), em *A Gaia ciência* ele utiliza o termo consciência (*Bewusstsein*), não há divergência quanto à atividade da parte consciente de nossa racionalidade.

uma posição de extremo desprezo pelo corpo, em prol da superioridade do metafísico, o pensamento da modernidade inverte a ordem natural do conhecimento, quando nega a certeza imediata do corpo, em um procedimento de negação de validade do conhecimento obtido através dos sentidos, afirmando a certeza imediata da consciência. Em contraposição, já em seu *Assim Falou Zarathustra*, Nietzsche estabelece sua concepção da relação entre corpo e consciência como a relação entre uma grande razão e uma pequena razão:

O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua razão pequena, a que chamas espírito: um instrumentozinho e um pequeno brinquedo da tua razão grande. (*Za/ZA*; Livro I, Dos que desprezam o corpo.)

A distinção entre a grande razão e a pequena razão que aparece no discurso de Zarathustra expõe o caráter distinto, do tipo de atividade que o corpo conserva com o real, em relação à atuação da consciência. Esta relação corpo-consciência não é expressão de uma dicotomia no discurso nietzschiano, como se vê, mas a denúncia da oposição corpo-alma trazida à história do pensamento pela filosofia pitagórica, amplamente difundida através da adesão platônica à concepção matemática de Pitágoras, retomada em um sentido moralizante no cristianismo, é elevada à sua máxima expressão pela reflexão cartesiana, que acaba por criar uma distinção definitiva entre o espírito e o corpo.

Com efeito, Descartes desenvolveu a filosofia do sujeito fundamentando-o no solo da interioridade, da consciência, e concebendo-o como uma realidade fechada *dentro-de-si*, sem relações históricas nem interações sociais. Em sua busca da certeza irrefutável, o discurso moderno conclui pela negação do testemunho dos sentidos em favor da certeza racional que, em contraposição ao argumento do sonho, leva Descartes à constatação de que o homem é constituído de duas substâncias distintas, *res cogitans* e *res extensa*. Segundo Nietzsche, em sua negação da certeza do corpo, e afirmação da certeza da consciência atuam uma série de preconceitos que comprometem o pensamento cartesiano com uma postura perniciosa de negação da vida.

Nietzsche se oporá à verdade do cogito cartesiano, na medida em que, em tal formulação, nos deparamos com uma série de pressupostos que se mostram insustentáveis a uma análise mais rígida. Que se saiba o que é pensar, que se saiba o que é um “eu”, tudo isto aparece, para o autor de *Além do Bem e do Mal*, como mera pressuposição, que parece mesmo desconsiderar a possibilidade de que um homem seja capaz de outra atividade que não pensar:

Se decomponho o processo que está na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu quem pensa (...), que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘eu’, e finalmente que já estava estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar (...). Pois se eu não tivesse decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não seja talvez ‘sentir’ ou ‘querer’?” (JGB/ABM; Livro I; §16)

Assim, a verdade do cogito não revela a necessidade da crença em um “eu”, senão quando se credita validade a uma série de preconceitos não criticados com severidade. Nietzsche entende a admissão do conceito de consciência na filosofia, assim como sua filiação à concepção de subjetividade hegemônica, como a permanência de: “alguma superstição sobrevivente de épocas pré-históricas: como superstição da alma que ainda hoje continua a ser fonte de queixumes com a superstição do “sujeito” e do “eu” (JGB/ABM; Prefácio; §1). Assim, falar em consciência em filosofia representa para Nietzsche a renúncia à necessidade da pesquisa exaustiva, em prol da admissão de uma superstição como tese explicativa, como um *deux ex machina*.

Buscando repor o corpo no centro da atividade do conhecimento, Nietzsche opõe o pensar, como entendido pela tradição, enquanto atividade própria da consciência, que se expressa em termos linguísticos, e o pensar enquanto atividade mais ampla, que envolve o complexo de pulsões que atuam no interior de nosso corpo, como expressão contínua de nossa atividade orgânica. Aqui o filósofo parece compreender que, enquanto há uma série de movimentos e processos continuamente sendo executados por nosso corpo, há a necessidade de direção por parte de nossa parte racional. No entanto, a maioria destes processos se mantém inconsciente, posto que não há a necessidade de comunicá-los, na medida em que eles dizem respeito mais à nossa existência individual do que à nossa existência coletiva, permanecendo deste modo sem ser traduzidos em signos de comunicação, o que seria papel da consciência:

Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor; a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar *consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. (FW/GC; Livro V; § 354)

A parte consciente de todo ser humano, entendido pela tradição como seu pensar, é apenas a vulgarização de um estado da consciência que se volta para a linguagem. Como órgão voltado para a linguagem, a consciência não se pode considerar órgão para a verdade,

senão verdades muito limitadas, passíveis de serem comunicadas, verdades voltadas para a coexistência gregária de uma espécie incapaz de sobreviver por seus próprios meios.

A concepção de sujeito consciente, resultante da crítica nietzschiana da concepção moderna, faz com que este seja entendido como ficção criada segundo um preconceito lógico para defender uma tese sem fundamentação apropriada. A certeza imediata do cogito se mostra, mediante sua reflexão, uma afirmação temerária, sem maiores fundamentos, senão uma errônea concepção acerca do que seja o pensar e da crença na necessidade de um sujeito agente para essa atividade. Do mesmo modo, a crença na atividade independente do pensar, filiada à ideia de conhecimento desinteressado, é levada à exaustão no mesmo movimento que reduz o conceito de “eu” a um mero preconceito gramatical:

Quando se fala da superstição dos lógicos não deixo nunca de insistir num pequeno fato que as pessoas que padecem desse mal não confessam senão através de imposição. É o fato de que um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando “eu” quero, de modo que é falsear os fatos dizer que o sujeito “eu” é determinante na conjugação do verbo “pensar”. “Algo” pensa, porém não é o mesmo que o antigo e ilustre “eu”, para dizê-lo em termos suaves, não é mais que uma hipótese, porém não, com certeza, uma certeza imediata. Já é demasiado dizer que algo pensa, pois esse algo contém uma interpretação do próprio processo. Raciocina-se segundo a rotina gramatical: “Pensar é uma ação, toda ação pressupõe a existência de um sujeito e portanto...” Em virtude de um raciocínio semelhante e até igual, o atomismo antigo que unia a “força atuante” à parte de matéria em que se encontra essa força, atua a partir desta: o átomo. Os espíritos mais rigorosos terminaram por desfazer-se deste último “resíduo terrestre” e inclusive pode chegar o dia em que os lógicos prescindam desse pequeno “algo” que ficará como resíduo ao evaporar-se o antigo e venerável “eu”. (JGB; Livro I; §17)

O que Nietzsche pretende com sua crítica, porém, não é alterar a estrutura sujeito-predicado da nossa gramática, ou acabar completamente com a noção de sujeito, o que se dá em sua filosofia é uma revisão do conceito de consciência, que ataca a crença na alma atômica, em prol de um sujeito como multiplicidade de instintos em luta. A idéia de que a alma possua uma unidade estrutural permanente de onde surge a concepção de “alma atômica” é vista por Nietzsche como produto da crença na estabilidade que nos é conferida pela atividade da consciência, e que leva a pressupor uma unidade por trás da atuação da própria consciência, onde se esconde o longo processo de luta dos instintos, onde não há qualquer unidade ou estabilidade afinal. Assim, a alma atômica, que tem como característica intrínseca sua não-perecibilidade, deve ser algo combatido por aqueles que pretendem professar uma ciência verdadeira:

Entretanto, é necessário ir mais além e declarar uma guerra sem quartel contra a tão traída clandestina “necessidade atômica” que continua rondando perigosamente por terrenos insuspeitados, como o faz também a “necessidade metafísica”, mais famosa

ainda. Dever-se-á sacrificar a esse outro atomismo mais funesto ainda que o cristianismo, e por mais tempo: o *atomismo psíquico*. Tomo a liberdade de designar assim a crença que converte a alma em coisa indestrutível, invisível, eterna, uma mônada, um *atomon*. É desta crença que se deve livrar a verdadeira ciência, e toda investigação científica que se proclame como tal. Para o mais, fica claro entre nós que não é necessário suprimir “a alma” de um só golpe e renunciar a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses da alma. Isto é, ideias como a da “alma imortal”, a “alma múltipla”, a alma edifício coletivo de instintos e paixões”, ideias que desde já reclamam direito de cidadania na ciência. O psicólogo *novo*, para acabar com a superstição que se multiplicou em torno da noção de alma, lançou-se de certo modo a um novo deserto e a uma nova desconfiança. Provavelmente a tarefa dos antigos psicólogos tenha sido mais alegre e tenha tido mais sorte, porém, apesar disso, o psicólogo novo sente-se por isso mesmo impulsionado, condenado a *inventar* e talvez — quem sabe? — também a descobrir. (JGB/ABM; Livro I; §12)

Rejeitando os pressupostos fundamentais do “atomismo materialista”, Nietzsche também rejeita o que ele chama de “atomismo da alma, a crença na alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma *mônada*, como um *atomon*” como um dos mais antigos preconceitos da ciência. Segundo Nietzsche, esta concepção da consciência não consegue explicar de forma satisfatória aspectos importantes da psicologia humana, que mostram o ser humano como resultado de uma disputa sem fim de sentimentos em conflito. No entanto, sem tal concepção não se pode pressupor a idéia de “ser”, motivo pelo qual a persistência desse estranho preconceito em ciência se tornar quase um fundamento da concepção tradicional de verdade.

Nesse sentido, a filosofia perspectivista se coloca para além da consideração dogmática da consciência, em grande parte devedora da gramática, que através da lei do sujeito e predicado fornece as bases para a consideração epistemológica tradicional baseada na análise dicotômica sujeito/objeto, como ele o expressa em sua *Gaia Ciência*: “Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: esta distinção eu deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo).” (FW/GC; Livro V; § 354). Nietzsche interpreta a consciência como órgão ligado à necessidade de comunicação que surge entre seres que, devido à sua inadaptabilidade, precisam viver em grupo para fazer frente às dificuldades naturais:

O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; Apenas como animal, social o homem aprendeu a tomar consciência de si - ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. - Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é a natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolve sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio de maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” - que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado,

digamos, pelo caráter da consciência - pelo “gênio da espécie” que nela domina - e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não aparecem mais sê-lo... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado - que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui em interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e “coisa em si”: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim separar. Não temos nenhum órgão para o conhecer; para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.” (FW/GC; Livro V; § 354)

A crença sustentada pela tradição de que o conhecimento verdadeiro nos é fornecido pela consciência é produzida pelo uso exaustivo, no decorrer de séculos, da linguagem, o que acaba nos fazendo esquecer do papel próprio da consciência, gerando uma supervalorização do papel da linguagem para nossa subsistência. Assim, aprendemos a conjugar utilidade com permanência, sem perceber que aqui incorremos em um erro que tende a nos tornar inaptos à sobrevivência, desde que nos encontramos em uma realidade em constante mudança. Isto representa para Nietzsche um risco crescente, dado que tal concepção da linguagem como instância reveladora da verdade está associada a um movimento decadente, negador da vida, uma postura teórica associada ao ideal ascético.

A atividade do espírito, enquanto comprometida com a função de comunicação da consciência, constrange o real, em sua multiplicidade inerente a instâncias mais ou menos individuais, passíveis de fomentar a coexistência em grupo. O que conhecemos é aquilo que podemos tornar comum, reproduzir em formulas passíveis de serem comunicadas a toda comunidade com a qual compartilhamos uma mesma realidade. Desse modo, o que se torna conhecimento é apenas a expressão vulgarizada, reduzida do real, que serve à sobrevivência de nossa espécie. Nesse sentido, o biológico determina o que conhecemos, como argumenta Marton:

Esse algo imperioso, que o povo denomina o ‘espírito’”, afirma o filósofo, “quer, em si e em tomo de si, ser senhor e sentir-se como senhor: ele tem a vontade de passar da pluralidade à simplicidade, uma vontade que constrange, que doma, sequiosa de dominação e efetivamente dominadora. Suas necessidades e faculdades, aqui, são as mesmas que os fisiólogos estabelecem para tudo o que vive, cresce e se multiplica” (BM § 230). Não é por acaso que, nesse aforismo, coloca a palavra “espírito” entre aspas; procura frisar o uso inapropriado que faz do termo e sua intolerância em relação a ele. Assim, como o corpo, ao alimentar-se, assimila o que não lhe pertence,

o “espírito”, ao digerir novas experiências, incorpora o que lhe é estranho. É nessa direção que escreve: “efetivamente o ‘espírito’ ainda se assemelha ao máximo a um estômago” (BM § 230). Portanto, é a fisiologia que fornece o paradigma do ato de conhecer. (MARTON; 1990; pág. 191).

A tomada de consciência crescente do homem, seu tornar-se cada vez mais linguístico, torna-o cada vez mais vulnerável, posto que cada vez mais dependente de falsidade, e desconhecedor desta dependência. E, neste progresso da consciência, reside ainda o risco de nossa cada vez maior dependência do grupo, nosso afastamento de um modo de vida individual, posto que tornar-se cada vez mais consciente, cada vez mais linguístico representa, em termos biológicos, uma hipertrofiação de um órgão dedicado à convivência gregária e, conseqüentemente, uma atrofiação de todas as faculdades que possibilitam a sobrevivência individual. O tornar-se cada vez mais consciente afasta o desejo de manifestação do individual, de crescimento individual, e torna-nos cada vez mais afeitos e identificados com o rebanho.

Isso explica em que sentido o argumento da ignorância acerca de nossa constituição interna é tão cara a Nietzsche. Ele mostra que parte considerável de nossa racionalidade, a parte mais importante, dado que responsável por nossos processos vitais, ainda não se tornou consciente. Assim, ao admitirmos o conceito de subjetividade enquanto nosso “eu” propriamente, deixamos de fora desta concepção do que é nosso “eu” toda a série de processos vitais que nos configuram enquanto estrutura orgânica.

Nietzsche enxerga nessa opção pela identificação de nossa subjetividade, com nosso elemento consciente, um compromisso teórico com o lógico, que carece de profundidade, um preconceito similar ao que fundamenta a superstição religiosa da alma. Assim, ele considera teológica a crença de que existe algum “ser” ou substrato-sujeito “por trás do fazer, agir, tornar-se” (GM/GM; Livro I; §13). Nesta postura, Nietzsche está totalmente de acordo com os resultados a que Lange chega, em sua análise materialista do conceito de *psique*. Que Thomas Teo nos faz conhecer na passagem:

Lange rejeita a ideia, comum entre seus contemporâneos filosóficos, de que, o objeto da psicologia possa ser rigidamente determinado e completamente esclarecido”. Do mesmo modo, só “o escolástico ou o ignorante pedante” pode acreditar nisso. Não faz sentido partir de princípios metafísicos da alma tais como “não-extensionalidade”, como já sugerido por Descartes, porque tais atributos não permitem ao “tratamento científico do sujeito”. De fato, de acordo com Lange, a alma é uma noção vazia, “um mito antigo”.<sup>59</sup>

---

59 “Lange rejected the idea, common among his philosophical contemporaries, that the subject matter of psychology can be “rigidly determined and completely clear”. Accordingly, only “the scholastic or ignorant pedant” can believe that. It does not make sense to start with metaphysical principles of the soul such as



A afirmação de que a alma é um ídolo antigo de uma tradição dogmática, e, em filosofia, algo como uma noção vazia é repetidamente afirmada por Nietzsche, que também vê o posicionamento de seus contemporâneos em relação a essa matéria como carente de explicitação coerente, a não ser a necessidade deste conceito para a postulação do ser. Para assumir algo como um ser se torna necessário, postular uma entidade sobrenatural que inicia ou produz os acontecimentos, os efeitos e as aparências que constituem o mundo natural, mantendo-se fora desse mundo, inalterado por suas contingências e exigências.

A crítica à crença na consciência desempenha um papel fundamental para a destituição de validade da crença no dualismo ontológico, fundamental para a concepção metafísica do conhecimento. A superstição da alma repousa na crença da consciência do “eu” como continuação do instinto do conhecimento, que institui o dualismo ontológico. Esta postura, comum a ambos preconceitos, denuncia a estratégia de negação da realidade e da condenação de todos os seus elementos estruturais, sua multiplicidade, sua transitoriedade. O que, para Nietzsche, representa niilismo, carência de vontade de viver.

Também pode acontecer que existam fanáticos da consciência, puritanos que preferem morrer sobre uma vã ilusão e não sobre uma incerta realidade. Mas isto não só é nihilismo, mas também sintoma de uma alma que se sente desesperada e fatigada até a morte, por muito valorosa que possam parecer as atitudes de semelhante virtude. (JGB/ABM; Livro I; §10)

O sujeito moderno, enquanto expressão de uma interioridade totalizante, surge na problematização nietzschiana do conhecimento como contraparte teórica do corpo em sua multiplicidade. O espírito se opõe à exterioridade, tal qual o mundo da materialidade se opõe ao mundo das ideias. Os “desprezadores do corpo” são, nessa interpretação, os mesmos que criaram um “mundo de lá”, para melhor desprezar o “mundo de cá”. Esta vontade de fuga de uma realidade transitória para um reino de estabilidade está associada no pensamento nietzschiano à vontade negativa, uma vontade ressentida, uma vontade de negação da vida.

A especulação sobre a realidade, decorrente da opção pela busca da verdade, tal como se apresentou na tradição metafísica e nas ciências positivas, manifesta o desejo de estabilidade, de fixidez, onde possam valer nossas formulações teóricas. Este desejo de

---

“extensionlessness”, as already suggested by Descartes, because such attributes do not allow for the “scientific treatment of the subject”. Indeed, according to Lange, the soul is an empty notion, an “old myth”. (TEO; 2002; pág. 291.).

estabilidade seria a base daquilo que, para o autor de *Além do Bem e do Mal*, teria, desde a antiguidade, motivado os filósofos à instauração do dualismo fundante da tradição racionalista ocidental, e que deixou seus reflexos na filosofia kantiana na oposição entre “fenômeno” e “coisa-em-si”. Aqui se reflete o mesmo otimismo racionalista que aparece já em *O Nascimento da Tragédia* como a crença em que, através da razão, se possa curar a realidade de seu mal estrutural.

Nietzsche recusa a atribuição de qualquer realidade a este mundo criado como subterfúgio para fugir à transitoriedade estrutural do real, do mesmo modo que, em sua leitura, a atitude frente ao conhecimento, adotada pelos filósofos da tradição, denuncia sua recusa da multiplicidade e transitoriedade da realidade como sintoma de fraqueza mais do que interesse pela verdade. Em um primeiro momento, sua filosofia se volta contra essa definição de mundo verdadeiro através da negação de que tal mundo *em-si* seja dotado de qualquer realidade, de onde parte sua opção pela análise do mundo fenomênico como mundo mais verdadeiro, e objeto privilegiado de pesquisa. Em uma passagem bastante conhecida de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche subverte as noções de Fenômeno e coisa-em-si, denunciando esta verdade filosófica como criação, como interpretação:

Fenômeno e coisa em si. – Os filósofos costumam colocar-se diante da vida e da experiência – diante daquilo que denominam o mundo do fenômeno – como diante de uma pintura, que está desenrolada de uma vez por todas e com inalterável firmeza mostra o mesmo evento: esse evento, pensam eles, é preciso interpretá-lo corretamente, para com isso tirar uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: portanto, sobre a coisa-em-si, que sempre costuma ser considerada como a razão suficiente do mundo do fenômeno. Em contrapartida, lógicos mais rigorosos, depois de haverem estabelecido agudamente o conceito do metafísico como o do incondicionado, e conseqüentemente também incondicionante, puseram em questão toda conexão entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo que nos é conhecido: de tal modo que no fenômeno, justamente, a coisa-em-si não aparece, e toda conclusão daquele a esta deve ser recusada. (MA/HDH; livro I; §16)

O mundo verdadeiro é visto em uma primeira aproximação teórica como causa do mundo dos fenômenos, mas através da análise lógica que determina tal mundo estável e *em-si* como incondicionado deve necessariamente negar qualquer relação entre este mundo e o mundo dos fenômenos, pois, reduzi-lo à condição de causa do mundo fenomênico implicaria condicionar o incondicionado. A necessidade de buscar na coisa-em-si o elemento interno à realidade fenomênica, enquanto atividade mais comum do pensamento metafísico, denuncia o caráter ilusório da pesquisa científica. A própria formulação do *em-si*, comum a esta postura, demonstra a inviabilidade de sua concepção de conhecimento. O conhecimento do

incondicionado é uma contradição em termos, dado que conhecer algo já significa condicioná-lo, enquanto algo conhecido.

O perspectivismo nietzschiano, em seu caráter de crítica do conhecimento, parte da análise da atuação da consciência que, em um primeiro momento, aparece para Nietzsche como um órgão responsável pela criação da linguagem. Nesse sentido, ela atua como elemento mascarador da realidade. Não significando, no entanto, que nessa leitura se toma tal órgão como unidade, como os modernos que a entendem como sede das faculdades racionais, mas antes de que se trata de uma estrutura orgânica, composta de impulsos independentes, que cada um a seu modo, tenta perpetuar sua interpretação através de sua solidificação na forma de conceito. A crítica à unidade do sujeito está estreitamente filiada à negação da unidade do real, a qual segundo o pensamento metafísico poderia ser apreendido pela consciência pela sua identificação com a estrutura racional da realidade.

A crítica da concepção moderna de consciência, em sua consideração enquanto substância, leva em consideração a concepção nietzschiano do devir como modo mais próprio da realidade e de todas suas estruturas. A metafísica trabalha com a concepção de uma entidade fixa, a qual possa apreender a estrutura interna à realidade sem alterá-la. Em sua aproximação perspectivista do conhecimento, tal concepção da consciência enquanto substância é substituída por uma consideração fisiológica da consciência, pela dinâmica da Vontade de Poder, que através dos instintos atua nos seres humanos.

A crítica à consciência em sua concepção metafísica é fundamental para a posterior eliminação do conceito de mundo verdadeiro. Sua crítica ao mundo verdadeiro parte da demolição da concepção moderna de sujeito, em sua consideração do caráter atômico da consciência, que tendo sido encarada pela tradição metafísica como unidade, abriu o caminho para postulação de um mundo aparente em contraposição a um mundo verdadeiro: “A dedução psicológica de nossa crença na razão. – O conceito “realidade” [*Realität*], “ser” é tirado de nosso sentimento – “sujeito”.” (WM/VDP; Livro III, § 488.). Nossa crença em algo como um mundo de estabilidade se baseia na nossa crença no sujeito agente: “‘sujeito’: interpretado por nós de modo que o eu, como sujeito, possa valer, como causa de todo fazer [*Tun*], como agente [*Täter*].” (WM/VDP; Livro III, § 488.). Nesse sentido, em sua renúncia à concepção de sujeito como unidade constituinte de nosso aparato cognitivo, residem as bases de uma consideração fisiológica do conhecimento.

Em sua desmistificação do mundo verdadeiro, Nietzsche leva a crítica da unidade da consciência a seu último estágio, ao expor a pluralidade de instintos como mais original do que a suposta unidade do sujeito. Posto que não podemos reduzir nossa atuação na busca pelo

conhecimento a uma estrutura comprometida com a verdade, estamos diante da possibilidade de que em tal atuação entrem em atividade a totalidade de nosso aparato fisiológico. Nosso agir, incluído aqui obviamente nosso agir teórico, não é guiado pela atividade de um elemento consciente desinteressado, mas por uma pluralidade de impulsos que governam nossa atividade intelectual. A pluralidade de instintos surge na filosofia nietzschiana como fundamento da atividade do pensamento, como conjunto de sujeitos que lutam por se afirmar enquanto estrutura determinante de nosso pensamento:

A suposição de *um sujeito* não é talvez necessária; do mesmo modo, seria talvez permitido supor uma multiplicidade de sujeitos, cujo jogo de conjunto e luta jaz como fundamento do nosso pensar e em geral de nossa consciência? Uma espécie de *aristocracia* de “células”, nas quais repousa o domínio? Certamente de partes que estão acostumados uns aos outros no governar e são entendidos em dar ordem? (WM/VDP; Livro III; § 490)

Esta é uma das muitas passagens em que Nietzsche identifica a atividade da consciência como a atividade de uma comunidade organizada de instintos em luta. Para Nietzsche, a atividade e o pensar surgem nessa visão como produto da luta de instintos, que tentam impor sua interpretação ao todo da consciência. Este é o fundamento da hipótese nietzschiana da multiplicidade de sujeitos no interior da consciência, cujos resultados são relatados por Nietzsche no fim do aforismo:

*Minha hipótese:* o sujeito como multiplicidade. A dor é intelectual e depende do juízo “prejudicial”: é projetada. O efeito é sempre “inconsciente”: a “causa” descoberta e representada é projetada, ela é *posterior* no tempo. O prazer é uma espécie de dor. A única *força* que há é da mesma espécie da vontade: é um comandar em relação a outros sujeitos, que, para tanto, se transformam. A constante transitoriedade e fugacidade do sujeito “alma mortal”. O número como forma perspectiva. (WM/VDP; Livro III; § 490)

#### **2.4- A filosofia do futuro e seu caráter interpretativo**

No prefácio de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche se posiciona contra toda filosofia precedente, em prol de uma filosofia do porvir, dos espíritos livres dos filósofos do futuro. A tradição do pensamento ocidental é vista nessa leitura como filosofia dogmática, significando a filosofia anterior à crítica, ou seja, anterior à análise do aparato humano do conhecimento e de seu inevitável antropomorfismo. A caracterização de uma teoria positiva do conhecimento nietzschiano pode, desse modo, ser obtida pelo confronto entre os elementos negativos da concepção de conhecimento oriunda da tradição, e os elementos positivos do tipo de conhecimento que Nietzsche defende, como sendo o tipo de conhecimento que, ao reconhecer

o caráter antropomórfico de nossas afirmações, seu caráter perspectivo, se apropria da realidade através da efetuação de boas interpretações.

A pretensão de validade de algo como um conhecimento perspectivo deve repousar, como temos dito, no caráter positivo da crítica à teoria do conhecimento tradicional que encontramos na maioria das obras nietzschianas. Pois, mais do que simplesmente oferecer uma denúncia constante desta como uma má interpretação, Nietzsche deixa entrever a possibilidade de que se efetue uma “boa interpretação”. Desse modo, embora ainda conhecimento limitado, posto que ainda interpretação, tal forma de conhecimento deve ser superior à concepção de conhecimento conforme a tradição, dado que se entende como tal, e sua constituição enquanto interpretação não representa nessa leitura defasagem em relação à verdade.

O perspectivismo nietzschiano, enquanto uma teoria do conhecimento que se encontra de acordo com a crítica do conhecimento segundo a tradição e seu inevitável antropomorfismo, representa uma análise do conhecimento possível a seres limitados, na própria consciência de sua limitação. Nesta interpretação, procuramos fugir da classificação do perspectivismo enquanto uma forma de ceticismo, buscando encontrar fundamentos de uma teoria do conhecimento positiva, com alguma pretensão de validade, ainda que limitada. No entanto, admite-se que se possa ver nessa leitura uma forma de ceticismo, posto que se renúncia ao conhecimento tal como a tradição o estipula. Ainda mais quando acrescentamos a essa crítica o fato de que Nietzsche reconhece certa honestidade intelectual na suspensão do juízo, que é pelo seu caráter não dogmático, superior a atitude dos pesquisadores movidos pela vontade de verdade a todo custo.

O aspecto fundamental de uma boa interpretação, em termos nietzschianos, é a consideração de que neste caso ainda se trata de uma interpretação. Ou seja, uma interpretação adequada da realidade se supõe desde sempre como interpretação possível diante de outras interpretações possíveis, nunca como verdade última. A perspectividade do conhecimento como condição primeira para o tipo de conhecimento que Nietzsche defende é, ao mesmo tempo, crítico em relação à concepção tradicional de conhecimento, que se pretende a única interpretação válida, como positivo como critério de validade de uma proposta interpretativa do conhecimento.

Com base nesta característica necessariamente interpretativa da posição nietzschiana, tem-se tomado sua posição em relação à verdade como relativismo, dado que o autor aceita a tese de que não há verdade última por trás das interpretações. Mas, em uma tentativa de afastar uma interpretação relativista do pensamento nietzschiano, entendemos que aquilo que

torna essa linha de argumentação fraca é a ambiguidade inerente ao uso do termo verdadeiro nessa filosofia, sobretudo se confrontarmos o uso do termo verdade com o caráter meta-discursivo de suas formulações. Trata-se do problema de falar a verdade acerca da verdade, daquilo que a verdade verdadeiramente é, que no caso específico ainda acarreta a crítica a uma determinada concepção de verdade. De modo que, se no geral, a concepção de conhecimento nietzschiano é crítica em relação à busca pela verdade e, assim, segundo boa parte dos comentadores, torna-se contraditório que ele sustente uma posição segura acerca da verdade, deve-se ter em mente que verdade ele desvincula da busca pelo conhecimento, assim como que tipo de posição em sua leitura se considera uma posição verdadeira acerca da verdade.

Obviamente, não é correto afirmar que Nietzsche estivesse totalmente despreocupado com a questão da verdade, de modo que a afirmação que encontramos em alguns comentadores de que seu pensamento destitui o conhecimento de seu valor de verdade, merece uma explanação mais detalhada. De fato a verdade aparece na filosofia nietzschiana como componente fundamental de uma teoria sobre o conhecimento, que se distingue de modo radical da forma como essa problemática houvera sido abordada até então, o que de modo algum nos capacita a considerá-lo algum tipo de cético ou relativista.

Embora boa parte dos problemas teóricos que surgem de uma consideração metodológica acerca do perspectivismo, surja em consequência da ambiguidade com que Nietzsche trata o próprio termo “verdade”, esta dificuldade pode ser superada, se considerarmos o problema da verdade na consideração nietzschiana do conhecimento como ele pareceu o entender, não em seu caráter lógico discursivo, contra o qual sempre se precaveu, mas em uma abordagem mais ampla, que leve em consideração problemas como da utilidade da verdade, das pulsões que orientam a busca pela verdade etc. Assim, por um lado, temos uma consideração crítica em relação à verdade em seu sentido tradicional, associada a defesa da integridade intelectual que deve nortear o procedimento científico na busca pela verdade sem preconceitos.

O conjunto de pulsões que tem orientado a pesquisa filosófico-científica, a qual Nietzsche denominou “vontade de verdade”, é um elemento que se coloca para além da concepção de verdade em questão, e assim define o tipo de pesquisador tal como a tradição fomentou, e que é criticado por Nietzsche como tipo inferior. Embora a busca pela verdade seja tão antiga quanto a formação da humanidade, o problema do valor da verdade, da nossa predileção pela verdade, demonstra que havia ainda sobre isso na época, um problema

original, que se tornou o seu problema favorito, como o filósofo nos faz ver em seu *Além do Bem e do Mal*:

O amor pela verdade que nos conduzirá a muitas perigosas aventuras, essa famosíssima veracidade de que todos os filósofos sempre falaram respeitosa­mente — quantos problemas já nos colocou! E problemas singulares, malignos, ambíguos! Apesar da velhice da estória, parece que acaba de acontecer. Se acabássemos, por esgotamento, sendo desconfiados e impacientes, que haveria de estranho? É estranhável que essa esfinge nos tenha levado a nos formular toda uma série de perguntas? Quem afinal vem aqui interrogar-nos? Que parte de nós tende “para a verdade?” Detivemo-nos ante o problema da origem dessa vontade, para ficar em suspenso diante de outro problema ainda mais importante? Interrogamo-nos sobre o valor dessa vontade. Pode ser que desejamos a verdade, mas por que afastar o não verdadeiro ou a incerteza e até a ignorância? Foi o problema da validade do verdadeiro que se colocou frente a nós ou fomos nós que o procuramos? Quem é Édipo aqui? E quem é a Esfinge? Encontramo-nos frente a uma encruzilhada de questões e problemas. E parece, afinal de contas, que não foram colocados até agora, que fomos os primeiros a percebê-los, que nos atrevemos a confrontá-los, já que implicam um risco, talvez o maior dos riscos. (JGB/ABM; Livro I; §1)

Na medida que atribuimos um valor superior à verdade já nos posicionamos diante de uma postura dogmática, que desconhece o caráter limitado de nossa possibilidade de conhecer, cega pela vontade de verdade a todo custo. Assim, a preocupação que norteia o pensamento nietzschiano nunca foi tanto com o aprimoramento do conceito de verdade, mas sim com a vontade de verdade que orientou a construção de nossa ciência, e a evolução de nossas teorias. O tipo de pesquisador e sua relação com a verdade demonstram o tipo de vontade que atua em nossa civilização, se no caso em questão atua uma vontade criativa ou contemplativa, o que define o tipo de civilização em que vivemos como tanto mais trágica ou racionalista no jargão nietzschiano. Em sua crítica à vontade de verdade, que tem orientado o proceder filosófico até então, Nietzsche realça a necessidade da interpretação, e de sua superioridade como elemento mais coerente com uma interpretação afirmativa da realidade em seu caráter último e irracional, como Vontade de Poder.

De modo que, as conclusões acerca da constituição última da realidade, por exemplo, de sua configuração mais íntima como Vontade de Poder, são apresentadas dentro do pensamento nietzschiano tanto como interpretação quanto como conhecimento, sem que com se apresente qualquer contradição. Com base em uma consideração perspectiva do conhecimento o filósofo entende que não há contradição entre interpretar e conhecer, desde que se saiba que interpretar algo significa se posicionar frente à coisa quando a conhecemos. Mas isso não implica relativismo, na medida em que as interpretações não são todas verdadeiras, apenas por serem todas interpretações. As conclusões teóricas às quais Nietzsche chega, através de sua consideração do conhecimento, embora apresentadas, em último caso, apenas como interpretações, pretendem ser interpretações melhores do que as conclusões

apresentadas pela tradição metafísica. A necessidade que guia o intérprete define no fim quais interpretações são melhores e quais são piores, o que determina a hierarquia de avaliação das interpretações, em último caso, é a capacidade afirmativa em relação à vida. Logo, não há sentido em afirmar que Nietzsche simplesmente se deixe convencer por uma posição relativista em relação às verdades teóricas, posto que se assim o fosse, ele não poderia defender suas teorias, que seriam interpretações como quaisquer outras teorias ou tão falsas quanto.

A ignorância das necessidades que guiam o agir do pesquisador é sempre vista como deficiência de sua atuação, que em último caso revertem seu proceder interpretativo em posicionamento dogmático, levando-o a aceitar como texto o resultado de sua atividade. Mas o conhecimento não pode ser desligado de seu caráter interpretativo, conhecer é interpretar e não destituir as coisas de suas aparências em busca da verdadeira coisa, de modo que a busca pela verdade última se torna um proceder dogmático e desprovido de utilidade, por tomar como verdade última aquilo que necessariamente procede de uma interpretação. Sua hegemonia na história do pensamento só pode ser explicada pela permanência de um tipo inferior de homem, o qual necessita da verdade, a mais falsa das ilusões, para sobreviver. Esta necessidade da verdade se identifica com o *niilismo* da crença religiosa, fazendo do pesquisador que busca a verdade a qualquer preço tão niilista quanto o crente do Deus morto.

Diante da impossibilidade de se alcançar a verdade definitiva e da incongruência de se conceber o conhecimento como procedimento desvinculado da necessidade humana, este passa a ser tomado pela interpretação nietzschiana como algo inventado pelo homem em um dado momento da história, e em determinado momento de seu desenvolvimento biológico. Assim, entende-se que todo conhecimento é marcadamente histórico, finito, situado em um determinado contexto, não podendo ter nenhuma pretensão de “absolutidade”. É nesse espírito que Nietzsche em seu *Sobre verdade e mentira*, logo de início, nos apresenta a famosa fábula da invenção do conhecimento:

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da “história universal”: mas, no fim das contas foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. (WL/SVM; §1)

A concepção de conhecimento como “desvelamento” do verdadeiro, que se encontrava amplamente amparada na concepção dualística do mundo, que dividia a realidade em mundo



verdadeiro e mundo aparente, é contraposta à concepção de conhecimento como atividade humana em sua busca pela sobrevivência. Através da crítica à concepção de conhecimento desinteressado, é rejeitada a possibilidade de se atingir qualquer verdade para além de nossa interpretação, para além de nossas necessidades biológicas, para além de nossa perspectiva de espécie. Um lobo “conhece” tanto do mundo quanto lhe interessa, sem preocupações acerca da veracidade de tal conhecimento, do mesmo modo, nós conhecemos tanto do mundo quanto nos seja necessário, e nosso aparato cognitivo evoluiu de acordo com essa necessidade. Daí, não procede que obtemos o conhecimento verdadeiro do mundo, senão que é absolutamente necessário que isto seja verdadeiro para nós.

De fato esta interpretação propicia uma reavaliação de interpretações de conceitos fundamentais do pensamento nietzschiano. A idéia de que o conhecimento que possuímos é resultado de uma longa evolução natural das concepções científicas, que por sinal ainda se encontra em processo, faz com que abandonemos a idéia de que possuímos o conhecimento último, de modo que consideramos a nós mesmos em um estágio ainda primitivo em relação ao conhecimento possível. Nesse sentido, o conceito de *Übermensch* aparece como marco teórico potencialmente distante na evolução de nossas concepções teóricas, que serve como objetivo, como incentivo para o avanço da pesquisa. Porém, se o pensamento nietzschiano fosse reduzido a uma forma de incentivo do progresso científico tendo em vista a obtenção das condições culturais ideais para o surgimento do super homem, estaríamos diante de uma nova religião do homem, tal qual aquela em que o positivismo se tornou.

Por outro lado, se considerarmos o conceito de eterno-retorno do ponto de vista da evolução do pensamento, estaremos diante de um remédio conceitual para a tentação de trabalhar em prol do avanço da humanidade, na medida em que tal avanço é ilusório mediante a necessidade do retorno até mesmo do “homem pequeno”, como se expressa Zaratustra. Assim, o eterno retorno representaria um imperativo ético da pesquisa, que repõe a condição do desinteresse de um modo ainda mais radical, posto que parece ser ainda mais desinteressado aquele que busca o progresso através da pesquisa, mesmo consciente da ilusão que se esconde por trás de um progresso que repõe novamente mesmo os estágios primitivos.

Voltando à questão do conhecimento e sua relação com a verdade, diante da certeza de que não obtemos em nossa atividade teórica o conhecimento verdadeiro do mundo, senão que é absolutamente necessário que isto seja verdadeiro para nós, nos colocamos diante da afirmação de que não há algo como um mundo não interpretado, não perspectivo. As diferentes perspectivas de onde partem as interpretações não podem, portanto, ser ditas mais ou menos verdadeiras, mas apenas revelar os diversos tons de que o mundo se colore, as mais

diversas interpretações possíveis de cada fenômeno, seus diversos valores para falar com Nietzsche:

A crença medular dos metafísicos é a crença *na antinomia dos valores*. Nem aos mais avisados dentre eles ocorreram dúvidas desde o início, quando teria sido mais necessário: ainda que tivessem feito voto “*de omnibus dubitandum*”. Entretanto, deve-se duvidar, imediatamente, da existência de antinomias; depois dever-se-ia perguntar se as valorações e as oposições de valores usuais às quais os metafísicos puseram seu sinete, não são apenas valorações superficiais, perspectivas momentâneas, tomadas a partir de um ângulo determinado, perspectivas de peixe, no faizão dos pintores. Qualquer que seja o valor que concedamos ao verdadeiro, à veracidade, ao desinteresse, poderia acontecer que nos víssemos obrigados a atribuir à aparência, à vontade da ilusão, ao egoísmo e à cobiça, um valor superior e mais essencial à vida; poder-se-ia chegar a supor inclusive que as coisas boas têm um valor pela forma insidiosa em que estão emaranhadas e talvez até cheguem a ser idênticas em essência às coisas más que parecem suas contrárias. (JGB/ABM; Livro I; § 2)

Desse modo, para além da verdade ou ilusão, não há critério confiável de decidibilidade acerca de afirmações sobre a realidade, a não ser a utilidade prática para a conservação da comunidade em uma perspectiva gregária, da conservação da vida em uma perspectiva “biologizante”, e para o acréscimo de força, em uma perspectiva próxima da filosofia nietzschiana do período da maturidade. Estes critérios fornecem, aparentemente, princípios básicos para diversas interpretações da teoria perspectiva da verdade, sendo a primeira uma interpretação pragmática, a segunda uma interpretação naturalista e a última uma interpretação cosmológica.

Estes critérios aparecem na obra nietzschiana das mais diferentes formas, em diversas fases de seu pensamento, sendo que as duas primeiras são largamente aplicáveis ao *Ensaio Sobre Verdade e Mentira*. A história da evolução da consciência e da criação da linguagem são profundamente influenciadas pela consideração utilitarista de tais mecanismos de sobrevivência, assim como sua relação com a evolução natural de nossa espécie. No entanto, aparentemente, todos estes critérios se resolvem na filosofia do período de maturidade pela identificação entre os conceitos de Vontade de Poder e vida.

Assim, deveremos admitir como fundamento de uma teoria perspectivista do conhecimento, o caráter histórico, material do conhecimento, que se contrapõe radicalmente às consequências da crítica kantiana, e sua especulação acerca do conhecimento *a priori*. Nesse sentido, o fundamento crítico da teoria perspectivista representa uma destranscendentalização do conhecimento, que se efetua no pensamento nietzschiano através da naturalização da consciência e da aplicação do conceito de Vontade de Poder como elemento arquétipo da vida.

## TERCEIRO CAPÍTULO

### 3. As implicações da teoria Perspectivista da Verdade

Dizer a verdade, em toda a tradição do pensamento, é uma atividade entendida como dizer a verdade sobre algo. A aceitação deste princípio se torna de tal modo automática que, mesmo em sentido ordinário, verdadeiro significa o modo como as coisas são. Esta concepção de verdade, e sua estreita ligação com a referência necessária ao mundo, traz para o perspectivismo e sua pretensão de verdade a necessidade de se trabalhar as relações entre o pensamento nietzschiano sobre a verdade e sua postura frente à metafísica, de modo a evitar a filiação de seu pensamento à concepção de verdade como correspondência, que o filósofo rejeita de forma constante em seus escritos sobre a verdade.

Acreditamos que com a afirmação enfática de Nietzsche: “não há fatos, apenas interpretações” (WM/VP; Livro III; §481) é resumida sua opinião mais radical acerca da natureza do mundo, opinião essa expressa em diversas passagens de sua obra, e que conduzem à negação da crença na existência de qualquer realidade por trás de nossas interpretações. Sua concepção acerca do caráter ilusório da realidade que compartilhamos através da linguagem se articula com a inexistência de um mundo dado de forma definitiva e permanente ao qual nossas afirmações possam corresponder, conduzindo a rejeição sumária do critério correspondencialista de verdade. Assim, a última fase de seu pensamento será marcada pela concepção de realidade como produto de nossa atuação, como resultado de nossa atividade intelectual, como processo ativo de criação de ilusões adequadas às nossas necessidades.

As dificuldades lógicas que surgem da análise do perspectivismo enquanto afirmação acerca da verdade, aparentemente, estão associadas ao desconhecimento da radicalidade da posição nietzschiana, que, por vezes o aproxima de uma interpretação coerente com a concepção de verdade como correspondência que é incompatível com sua forma de entender o problema da verdade. Se tomarmos seriamente o que foi dito no primeiro parágrafo, torna-se muito difícil entender como se pode descrever algo verdadeiramente, dizer de algo o que realmente este algo é, se negamos a própria existência deste algo que se pretende descrever. Daí a prescrever conceitos acerca da constituição última da realidade, já é uma ousadia que beira o disparate.

No entanto, a característica fundamental do perspectivismo nietzschiano, entendido em

sua formulação ontológica, é que esta postura representa uma ruptura com essa concepção de verdade, que não nos permite validar nossas afirmações através do recurso a uma realidade posta de uma vez por todas. Assim, não é de todo correto afirmar que, ao falar em Vontade de Poder e devir como estruturas da realidade, se está a falar de algo verdadeiro nesse sentido, senão que se tem em mente a tentativa de descrever o caráter não descritivo da realidade. Do mesmo modo, ao falar da verdade, que esta não existe, que não passa de uma criação pouco coerente com o modo como as coisas são, não se pode dizer de outro modo senão do modo peculiarmente paradoxal empregado por Nietzsche. Os fatos são exatamente o que eles não são, se se pretende por fato algo que existe de forma absoluta, um evento cuja realidade verdadeira possui apenas uma forma, uma só ótica verdadeira, uma só perspectiva, fatos são a forma como um acontecimento é interpretado, apenas interpretações podem ascender à categoria de fato.

A afirmação do caráter interpretativo, necessariamente perspectivo, da verdade contrasta com qualquer afirmação acerca da constituição última do mundo, entendendo-se aqui tais afirmações de acordo com a concepção de verdade como correspondência, descrita como o princípio segundo o qual, algo no mundo valida nossas afirmações sobre a realidade. Procuraremos no decorrer deste capítulo descrever o problema da associação entre correspondencialismo e perspectivismo que parece sustentar a validade do argumento do problema da auto-referência segundo o qual o perspectivismo estaria refutado por sua própria enunciação, ao fazê-lo iremos demonstrar a dificuldade em se atribuir às afirmações nietzschianas a validade que estas parecem pressupor, de verdades em um sentido correspondencial.

Ao aplicar a concepção de verdade como correspondência a estas afirmações, somos levados à refutação, diante da inevitável referência a uma realidade, a qual não se pode descrever de forma definitiva. Ao afirmar que não há verdades apenas interpretações, Nietzsche estaria minando sua própria afirmação, e ao tentar descrever a realidade em termos de sua doutrina da Vontade de Poder, ou ele está realizando uma interpretação, ou requerendo uma pretensão de verdade que ele critica: a pretensão de descrever a realidade como ela é. Sendo que a negação da concepção de verdade como correspondência associada a essa doutrina, gera problemas como: seria a afirmação de que o mundo seja em sua constituição última Vontade de Poder uma afirmação verdadeira? Seria ela uma afirmação metafísica?

A negação da concepção de verdade como correspondência na filosofia nietzschiana repõe, portanto, o problema da auto-referência, se não tivermos em mente o que Nietzsche está querendo dizer quando fala em verdade. Pois se não considerarmos que em sua filosofia

interpretações têm validade teórica comparável àquela atribuída à verdade na concepção metafísica, dificilmente poderíamos sustentar sua opinião de que verdades são falsidades, ou que não há verdades, senão se recorre ao correspondencialismo como forma de invalidar o que se toma como verdade. O problema persiste, mesmo se considerarmos que há uma mudança de atitude com relação à verdade no desenvolvimento do pensamento nietzschiano. É assim, por exemplo, que Maudemarie Clark se expressa ao pressupor um determinado nível de comprometimento nietzschiano com a concepção de verdade como correspondência:

Suas razões devem ser que se nós usamos “verdadeiro” no sentido (i.e. correspondência) ordinário, então não há verdade. Mas isto é implausível se aceitarmos o princípio de equivalência como governando o uso ordinário de “verdade”. Nietzsche não pode consistentemente fazer qualquer afirmação afinal, a menos que ele admita considerá-la verdadeira em nosso sentido ordinário.<sup>60</sup>

Há nestas questões uma ambiguidade que acompanha o pensamento nietzschiano e que se explica parcialmente na evolução de seu pensamento filosófico. No entanto, e mais fundamentalmente, tais problemas surgem de uma concepção de seu pensamento que identifiquem afirmações sobre o mundo e sua pretensão de verdade como aceitação da concepção de verdade que herdamos da tradição. Se quisermos trabalhar coerentemente com o princípio da hegemonia da interpretação, torna-se necessário negar esta implicação, e seu caráter ontológico, a afirmação da permanência de um mundo verdadeiro na filosofia nietzschiana.

Nossa interpretação procura, na medida em que defendemos uma posição que não comprometa o perspectivismo com a concepção de verdade como correspondência, mostrar que um discurso verdadeiro não se prende necessariamente ao princípio correspondencialista, senão como regra gramatical. É em um sentido aproximado, por exemplo, que Forlim se remete à teoria cartesiana como não necessariamente comprometida com uma tese correspondencialista da verdade, ainda que ele tente dizer algo de verdadeiro da realidade. Forlim argumenta que, no sentido de que todo discurso tem um objeto “é sempre discurso de alguma coisa ou sobre alguma coisa” (FORLIM; 2005; Pág. 53) ao qual tenta corresponder. No entanto, nem por isso se configura uma aceitação teórica do princípio de correspondência.

---

<sup>60</sup> “His reason is supposed to be that if we use “true” in the ordinary (i.e., correspondence) sense, then there is no truth. But this is implausible if we accept the equivalence principle as governing the ordinary use of “true”. Nietzsche can not consistently make any claims at all unless he would admit to considering them true in our ordinary sense.” (CLARK; 1995; Pág. 33)

Assim, a problemática que se tem criado acerca da crítica nietzschiana à concepção de verdade como correspondência e sua aparente contradição, aceita apenas uma solução coerente, Nietzsche renuncia à possibilidade de descrever o mundo tal como ele é, e suas afirmações sobre a realidade são meras interpretações. Embora ordinariamente todo discurso que pretenda dizer algo acerca do mundo assuma uma posição correspondencialista, não é o que o filósofo pretende com sua doutrina da Vontade de Poder e sua adesão à filosofia heraclitiana, sendo que, aqui não se trata de postular leis de comportamento da natureza, nem descrever o mundo e seu mecanismo interno. Considerando o caráter meramente interpretativo que Nietzsche atribui às suas afirmações sobre a realidade, assim como através da negação de uma realidade independente da interpretação, parece-nos que seu pensamento consegue manter-se imune à concepção de verdade como correspondência.

Enquanto concepção negativa em relação à concepção de verdade como correspondência, o pensamento nietzschiano se volta contra a concepção de substância, a ideia de que os objetos possuam uma permanência que permita a sua enunciação é atacada por Nietzsche como fundamento necessário à lógica, mas que não representa adequadamente a forma como a realidade se nos apresenta. Em contraposição à necessidade da lógica que norteia o pensamento científico de sua época, sintoma de uma civilização decadente, o filósofo opõe a validade mais primitiva do testemunho dos sentidos como fonte mais originária, e mais correta de conhecimento do mundo, devolvendo ao fenomenalismo seu lugar de direito entre autênticos procedimentos científicos.

### **3.1- A Metafísica e anti-metafísica na filosofia de Nietzsche**

A primeira fase do pensamento nietzschiano é profundamente marcada pela influência da filosofia metafísica de Schopenhauer, de onde surgiria sua adesão à concepção da originalidade da vontade, que mais tarde será por ele atualizada em Vontade de Poder, cuja permanência em seu pensamento é aceita por muitos comentadores como testemunho de sua filiação a uma linha metafísica de argumentação. No entanto, fazer do pensamento nietzschiano uma filosofia metafísica, sem uma consideração profunda do que isso implica para o conjunto de suas afirmações contra a tradição metafísica, desconsiderando, inclusive, a evolução de seu pensamento, o põe em desacordo com suas afirmações teóricas, mesmo no primeiro período de sua produção filosófica.

Temos tentado demonstrar, através da referência a textos de diversas fases do pensamento do autor, que há uma certa unidade no pensamento nietzschiano acerca do

conhecimento, que liga sua filosofia de juventude e sua filosofia da maturidade de forma coerente. A interpretação que o transforma em pensador metafísico, não apenas testemunha contra esta coerência, como é contrária à crítica mais frequente em seus textos, sua crítica à metafísica. Torna-se necessário descrever de que modo podemos conciliar sua definição de vontade de poder, enquanto conceito que tenta dar conta da unidade estrutural da totalidade do existente com sua renúncia de definições transcendentais, que se põem para além da contemplação dos fenômenos. O conceito de Vontade de Poder é fundamental para a interpretação perspectivista acerca da verdade, sobretudo em sua interpretação madura, e sua concepção como conceito metafísico é geralmente associada a uma tentativa de descrever o mundo que contrasta com a concepção de verdade que Nietzsche defende.

Sua oposição à metafísica está embasada, tanto no princípio de sua atividade filosófica como na fase madura de seu pensamento, na negação da referência a realidades exteriores à realidade fenomênica, instâncias superiores à experiência humana do mundo. Esta crítica se expressa no todo de sua filosofia pela condenação de qualquer realidade *a priori*, a qualquer conceito *em-si*. É nesse sentido que os conceitos fundamentais de sua obra de estréia, o *Apolíneo* e o *Dionisíaco*, entendidos como elementos fundamentais de sua metafísica de artista, não constituem, de fato, conceitos metafísicos, ao não constituírem elementos exteriores à prática humana, sendo que representam impulsos presentes na própria natureza, que através do artista trágico se tornam impulsos artísticos fundamentais. Assim, estes conceitos ditos metafísicos, são na verdade a representação de impulsos da natureza que através do artista trágico, meio necessário a sua transmigração para o mundo propriamente humano, mundo da cultura, fazem sua aparição através da música e cena componentes da tragédia.

O que é notável no tratamento destes conceitos na obra de estréia de Nietzsche é que, em momento algum, estamos diante da referência a uma realidade exterior à própria natureza, uma realidade apartada do mundo fenomênico, senão que tratam-se de impulsos que compõem a estrutura interna do mundo, inalcançáveis ao homem comum por conta de sua dissociação da realidade natural por sua opção pela cultura. Esta interpretação da metafísica de artista, tal como a encontramos em *O Nascimento da Tragédia*, faz sentido quando considerada segundo as palavras do próprio autor, que encontramos em um fragmento de 1888:

A concepção da obra, com que se depara no fundo desse livro, é singularmente sombria e desagradável: entre os tipos de pessimismo conhecidos até agora, nenhuma parece ter alcançado esse grau de malignidade. Falta aqui uma oposição

entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente: há somente um mundo, e este é falso, cruel, contraditório, enganoso, sem sentido. . . Um tal mundo é o mundo verdadeiro. Precisamos da mentira para triunfar sobre essa realidade, essa “verdade”, isto é, para viver. . . Se a mentira é necessária para viver, até isso faz parte desse caráter terrível e problemático da existência. (WM/VDP; Livro III; §853)

Como podemos ver, apesar de utilizar o termo “metafísica” para expressar suas ideias em sua obra de estréia, Nietzsche não quis significar que ali se tratavam de conceitos exteriores à realidade. Aqui se opõem natureza e cultura, enquanto modos diferentes de constituição do mundo, mas que compartilham o mesmo espaço na ordem da natureza. Apenas a ignorância do homem comum, ou em uma interpretação mais próxima do *Ensaio Sobre Verdade e Mentira*, texto da mesma época de *O nascimento da tragédia*, sua necessidade de mentira, sua crença na linguagem, na consciência, criam o espaço da cultura, enquanto reduto apartado da natureza que o cerca.

A civilização apolínea aparece assim como construto teórico que, através do exercício monopolístico da razão e sua crença na cultura, constrói um espaço artificial que possibilita a convivência humana, sem perceber que ainda aqui reina a vontade, elemento íntimo da natureza. Nietzsche chama nossa atenção para este aspecto de sua consideração do conflito entre natureza e razão, em sua revisão de sua obra de estréia, publicada no *Ecce Homo*, como a manifestação da oposição “‘Racionalidade’ contra instinto a ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida.” (EH/EH; Livro III; NT; §1). É nesse sentido ainda que se entende todo o esforço metafísico, que constitui as bases da arte trágica, como uma tentativa de reintegrar o homem ao seu berço na natureza, para retornar a unidade natural, identificar novamente homem e vontade.

Esta interpretação que oferecemos sobre a famosa metafísica de artista nietzschiana tenta esclarecer em que sentido, mesmo em sua fase de juventude, é possível distanciar o filósofo de uma interpretação metafísica, enquanto compreensão dualística da realidade, que opõe mundo verdadeiro e mundo aparente. A oposição mundo verdadeiro mundo aparente em sua filosofia de juventude simboliza a oposição entre racionalidade e vontade, entre mundo da cultura e mundo da natureza, que de resto, é a mesma distinção que encontramos em seu *Ensaio Sobre Verdade e Mentira*, que inclusive, suporta a tese da falseabilidade. Esta forma de considerar o sentido de metafísica na primeira fase da filosofia nietzschiana se torna uma chave de leitura privilegiada, sobretudo quando temos em mente que nessa fase, portanto antes de sua fase positivista, Nietzsche já faz uma leitura da filosofia de Schopenhauer apoiada em uma consideração naturalista da realidade.

A leitura da filosofia nietzschiana que o afasta de uma interpretação metafísica, o



aproximando de uma interpretação segundo os limites das especulações teóricas oriundas do avanço das ciências naturais pretende, ao passo que valida suas afirmações sobre a realidade, tornar coerente sua atuação filosófica e anti-metafísica por excelência. Ao invés de recorrermos à existência de uma realidade para além dos fenômenos, recorreremos a distinção estrutural entre mundo humano, produzido por nós segundo nossas necessidades, segundo nossa constituição biológica, segundo nossa perspectiva, enfim, que se distingue da verdadeira realidade, na medida em que essa realidade não seja assumida como existência ideal para além de nossa apreensão, mas como derivação lógica do conhecimento do modo como nosso aparato cognitivo apropria-se de uma realidade criada em moldes que nos podem ser úteis. Assim podemos nos manter fiéis à renúncia a toda metafísica, que em Nietzsche se expressa até mesmo em seu proceder filosófico através de sua recusa de toda forma de sistema, como salienta Benedito Nunes:

A metafísica invoca uma ordenação a princípios superiores ou a um só princípio ordenador. E nenhum pensador, mais do que Nietzsche, pairou voejando contra os sistemas, na livre atmosfera do pensamento insubmisso a religiões e anti-metafísico por excelência. A recusa a sistemas sempre foi, para ele, uma questão de probidade, de honestidade intelectual. (NUNES;2000; pág. 27.)

Acreditamos que, como a citação sugere, na opção nietzschiana por um proceder teórico distanciado da atitude sistemática de seus antecessores se encontra uma boa base de negação para sua pretensa concepção metafísica do mundo. Uma concepção deste tipo surge como consequência da sistematização operada por décadas de atividade dos comentadores, assim como pela “indecidibilidade” acerca de muitos de seus conceitos chave, que pela amplitude de sua aparição na obra do autor, costumam ser interpretados como pertencendo a considerações no terreno da metafísica, da epistemologia e da moral.

Ao compararmos o pensamento nietzschiano com o pensamento metafísico, torna-se necessário discutir a interpretação efetivada por Heidegger, uma das mais importantes referências teóricas sobre o autor, assim como uma das grandes responsáveis pela interpretação metafísica da qual nos distanciamos. O pensamento de Heidegger constitui uma reconstrução sólida da filosofia nietzschiana, com base nos conceitos de Vontade de Poder, além do homem e eterno retorno, sendo que muitas conclusões deste trabalho de esclarecimento da filosofia nietzschiana tornaram-se clássicos. Um dos pontos que ainda suscita discussões acaloradas é a afirmação heideggeriana de que Nietzsche, apesar de sua aberta rejeição da metafísica, teria sido ele mesmo um pensador metafísico.

Para Heidegger “O pensamento, tal como foi até agora, é metafísica e o pensamento nietzschiano representa provavelmente seu cumprimento” (HEIDEGGER; Vol. 2, Pág. 80). Nietzsche força a metafísica até a última possibilidade, na tentativa de levá-la à contradição. No entanto, ele ainda encontrar-se-ia amarrado aos nós que pretendia superar, e sua filosofia representa o momento final de uma tendência filosófica que abandona a busca pelo “ser” e se detém sobre o esclarecimento do “ente”. Ao passo que a filosofia nietzschiana se vê obrigada a explicar a existência de cada objeto, ele se detém em uma consideração que esquece as próprias condições de possibilidade do existir, aderindo assim à metafísica no pior sentido para Heidegger. Se pensarmos, no entanto, que a metafísica pressupõe uma ordenação a princípios superiores de natureza política ou religiosa, não encontraremos na leitura de Heidegger o Nietzsche que desdenhou religiões e Estados, nem o filósofo que rebate a objetividade do conhecimento científico e as regras da moral.

A guerra aberta contra a metafísica travada no interior da obra nietzschiana, é determinada por sua concepção desta como base teórica subjacente a uma concepção de verdade contrária à vida, posição teórica que se fundamenta no desprezo ao físico em prol de uma realidade supra-sensível, e nesse sentido, falsa. Para Nietzsche só podem ser considerados verdadeiros aqueles pensamentos que elevam a condição do homem, pensamentos que afirmam a vida, e não os que a neguem em favor de dimensões extra-fenômênicas, transcendentais, sobrenaturais. Sua opção filosófica se filia ao critério de maximização da arte e dos sentimentos, e não de sua massificação, perante um sistema do qual o homem se torna uma engrenagem, não seu mestre.

Assim, no entender de Benedito Nunes, pode-se qualificar o que Nietzsche fez, em sentido estrito, como anti-filosofia, pois não há um só dentre os conceitos metafísicos tradicionais que não tenham sido solapados por sua empreitada genealógica. A afirmação de que este permaneceu preso aos nós da metafísica, portanto, redundaria em uma interpretação do pensamento nietzschiano que acaba por filiá-lo à corrente de pensamento que criticou em toda sua produção, assim como o tornaria responsável pelo desenvolvimento do modelo de homem teórico da atualidade, que de fato é um dos motivos pelos quais criticou o filósofo moveu sua crítica contra este tipo de pensamento. É nesse sentido que tal interpretação representa uma construção tomada como algo problemática pelos comentadores nietzschianos, como ressalta Cragolini:

No entanto, nessa sólida arquitetura, o pensador do perspectivismo e da multiplicidade de interpretações transforma-se no antecessor da tecno-ciência e de seus caminhos unilaterais; o filósofo do risco converte-se no pensador da máxima

segurança do ente na vontade calculadora de valores; o homem que busca uma resposta ante o nihilismo e a falta de sentido se transmuta no maior aprofundador dos mesmos. (CRAGNOLINI; 2001; pág. 12)

De modo que a inclusão do pensamento nietzschiano em padrões metafísicos se torna imprópria e desconexa como o todo de seu pensamento. A assistemática enquanto característica fundamental da integridade intelectual, não só exercida como amplamente defendida em sua obra, tende a afastá-lo do modelo convencional de pensador metafísico, e, sobretudo, do ideal de homem desta corrente de pensamento, o teórico da ciência moderna. Do mesmo modo, em uma interpretação crítica da apropriação de Heidegger, Kaufman nega que o conceito de vontade de poder, fundamental para esta leitura, constitua dentro do pensamento nietzschiano um conceito metafísico:

A concepção de Nietzsche da vontade de poder não é primordialmente a de um princípio metafísico, como Heidegger supôs. A preocupação central de Nietzsche é o homem, e poder é para ele acima de tudo um estado humano, da esfera do ser humano. A projeção da Vontade de Poder da esfera humana para o cosmos é um pensamento posterior – uma conjectura extrema que não é substantiada pela evidência e está em conflito com os próprios princípios críticos nietzschiano. (KAUFMAN; 1974; pág. 420)<sup>61</sup>

Assim, esta interpretação tem sido combatida como apropriação da filosofia nietzschiana, mais próxima aos interesses de Heidegger do que dos interesses do filósofo dionisíaco e radicalmente anti-metafísico que foi Nietzsche. No entanto, se tornou conhecida uma visão do perspectivismo ligada à defesa de teses ontológicas, sobretudo acerca do caráter instável, passageiro, em constante devir da realidade. Tal interpretação se tornou possível devido à interpretação de passagens onde conceitos acerca da constituição última da realidade são expostos e defendidos em contraposição à tese dualista amparada no pressuposto de um mundo verdadeiro. Assim, a interpretação ontológica, enquanto relacionada à temática do perspectivismo, é uma interpretação resultante da consideração sobre a constituição última da realidade exposta nos escritos nietzschianos na forma dos conceitos de Devir e Vontade de Poder.

Em nossa exposição, no entanto, consideramos que tais conceitos não representam conceitos metafísicos, senão que dizem respeito a uma ordem mais fundamental do mundo. A

---

<sup>61</sup> “Nietzsche’s conception of the will to power is not primarily a metaphysical principle, as Heidegger supposes. Nietzsche’s central concern is with man, and power is to him above all a state of human sphere of the human being. The projection of the will to power from the human sphere to the cosmos is an afterthought – an extreme conjecture that is not substantiated by the evidence and is at variance with Nietzsche’s own critical principles.”

leitura nietzschiana do que seja metafísica está estreitamente vinculada à concepção dualista da realidade, e nesse sentido sua interpretação é absolutamente crítica. O pensamento perspectivo nietzschiano se volta fundamentalmente contra qualquer leitura que institua a necessidade de referência à outra realidade para fundamentar uma determinada concepção de verdade, constituindo-se ela mesma no terreno do fenomenalismo, de onde sua crítica à concepção platônica de verdade, por exemplo, diz respeito à postulação de uma realidade diferente da realidade sensível, o recurso a um “mundo de lá” para melhor criticar um “mundo de cá”.

O perspectivismo ontológico, como se costuma definir a corrente de pensamento que entende o perspectivismo nietzschiano não como uma teoria do conhecimento, intrínseca às suas reflexões sobre a verdade e o conhecimento, mas como uma teoria da verdade subjacente a suas considerações ontológicas, se baseia no fato de que, dentro do pensamento nietzschiano, a realidade é definida como algo que se apresenta de diferentes formas segundo diferentes perspectivas. De modo que o que se concebe na filosofia moderna como objetividade, ou a natureza do objeto independente da consideração de um sujeito é uma ficção, um erro, uma crença ilógica. Nesse sentido, ela expressaria uma opinião concreta acerca da estrutura última da realidade, que em sua constituição íntima não permitiria uma aproximação exata. Essa leitura nos força a um posicionamento controverso onde, se por um lado encontramos um crítico ferrenho da metafísica, por outro um pensador dogmático, que formula conceitos acerca da estrutura última da realidade, o que o compromete com uma teoria ontológica, fundada nos conceitos de devir e Vontade de Poder, sendo que seu posicionamento anti-metafísico se direcionaria de forma crítica, contra a formulação realista em todas as suas formas, e posteriormente contra a postura transcendental.

Na tentativa de compreender as conseqüências do pensamento nietzschiano para questões acerca da estrutura última da realidade, Silvia Pimenta Veloso defende uma interpretação na qual o perspectivismo nietzschiano é visto como uma doutrina da imanência, onde as estruturas constitutivas do mundo estão no mundo, e não em uma realidade supra-sensível. Desse modo a concepção nietzschiana de mundo se afasta daquilo que ele critica, quando faz uso do termo metafísica, pela recusa da dualidade ontológica fundamental presente comumente em teorias que buscam descrever a realidade em sua estrutura fundamental. Nessa leitura o perspectivismo:

Constitui uma doutrina da imanência, que recua a hipótese de toda instância transcendente ou subjacente ao mundo. Ele não consiste na doutrina epistemológica segundo a qual o conhecimento varia de acordo com o ponto de vista, mas na

doutrina *ontológica* de que não há um ponto de vista exterior ao mundo – ou seja, um mundo do ser, de substâncias e essências, de identidade e permanência. Uma tal concepção não acarreta apenas a impossibilidade de conhecermos a verdade, mas a *inexistência* da verdade no sentido ontológico do termo, ou seja, de uma constituição inerente ao mundo da qual o conhecimento seria a representação mais ou menos exata. (ROCHA; 2003; Pág. 17)

Como a passagem citada ilustra, o perspectivismo ontológico que consideramos aqui é uma interpretação na qual o perspectivismo nietzschiano é visto como uma doutrina da imanência, onde as estruturas constitutivas do mundo estão no mundo, e não em uma realidade supra-sensível. Assim, assume-se o pensamento de Nietzsche como comprometido em certa medida com uma interpretação metafísica, desde que seu pensamento sobre a verdade requer a referência a algo como um mundo, e sua constituição última, como um pensamento da imanência da Vontade de Poder.

Mas acreditamos que com o desenvolvimento da filosofia nietzschiana ocorre um distanciamento deste tipo de interpretação, na medida em que os objetos da experiência são destituídos de qualquer forma de existência fora das interpretações possíveis de tais objetos. Nessa filosofia, o mundo em sua constituição mais fundamental é composto por impulsos que lutam por se tornar hegemônicos, impor sua própria interpretação sobre as outras. De modo que essa concepção da constituição última da realidade, enquanto interpretação, surge a partir da negação aberta do realismo ontológico, e reduz a existência do mundo ao caráter meramente fictício. Dentro do perspectivo não há realidades fixas, logo não há algo como um mundo fora da interpretação em questão, mundo é o nome que damos ao conjunto de interpretações que compõe nossa perspectiva.

Assim, entende-se de que modo encontramos na posição madura do pensamento nietzschiano, uma interpretação da realidade onde não ocorre a descrição de uma realidade para além de tais interpretações, mas onde estas interpretações constituem, elas mesmas, o mundo em sua originalidade. Assim o caráter mais estrutural da realidade torna-se interpretação, sendo impossível conceber uma realidade para além desta, pois não podemos sair de nossa perspectiva para olhar como as coisas de fato se passam. Nesse sentido, estamos sempre diante de um mundo criado segundo nossos padrões de compreensão, e só a Prática teórica movida pela vontade de verdade, perversão dos instintos criativos, nos dá a ilusão de que algo exista para além de nossas interpretações. A crença na existência da realidade que compartilhamos, essa ilusão fundamental, é a marca suprema de nossa condição, a falsidade estrutural sem a qual não se pode viver.

A vida não é argumento. — Armamos para nós um mundo, em que podemos viver — ao admitirmos corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém toleraria agora viver! Mas com isso ainda não são nada de demonstrado. A vida não é argumento; entre as condições da vida poderia estar o erro. (FW/GC; Livro III; §121)

Desse modo, a crítica da metafísica contém em si também a crítica da noção de objetividade e verdade, ambas como derivações possíveis da existência de um “outro mundo”, onde estariam localizadas as garantias de verdade segundo um critério correspondencialista. Sem postular esse “mundo das verdades estáveis”, somos jogados ao mundo do humano como único meio a partir do qual podemos pensar a verdade. A crítica da moral, outro tema marcante na obra do filósofo, pode ser explorada, também, como parte do movimento de construção desse novo edifício do saber, onde o ideal ascético se filia à vontade de verdade. Se a vontade de verdade é um movimento de construção desse novo edifício do saber, e a “verdade” é uma máxima moral e não absoluta, então pensar a verdade é, antes de tudo, pensar a moral, aprofundar a busca da verdade na sua radicalidade envolve uma superação da moral.

### 3.2- A categoria de substância como pressuposto lógico

Em *Genealogia da Moral* Nietzsche proclama “a ação é tudo”. Em uma publicação tardia, ele escreve: “Se eu deixo de pensar em todas as relações, todas as “Propriedades”, todas as “atividades” de uma coisa, *não* sobra a coisa”. (WM/VDP; Livro §558). Estas declarações dizem respeito a sua crítica à visão tradicional da lógica, que pressupõe a existência de coisas para funcionar. Os principais pontos da crítica nietzschiana à lógica e de sua dependência da categoria de “coisidade” estão listados em *Nietzschian’s Perspectivism*, obra de Stephen D. Hales e Rex Welshon (HALES/WELSHON; 2000; Pág. 42) e incluem:

- 1) A lógica pressupõe a existência das coisas
- 2) As coisas da lógica são ficções inventadas por seres humanos
- 3) A lógica pressupõe a identidade que persiste ao longo do tempo das coisas
- 4) A lógica pressupõe a identidade das coisas em um instante
- 5) Não há uma identidade através do tempo e
- 6) Nada é idêntico a si mesmo também, ou somente “ficções” são.

Através destes princípios básicos Nietzsche opera uma mudança radical na forma de pensar o mundo e sua relação com o pensamento lógico. Para apreciar a motivação para este

tipo de mudança radical em relação à tradição, devemos primeiro nos familiarizar com o anti-realismo nietzschiano, que os autores de *Nietzsche's Perspectivism* descrevem do seguinte modo: “I) o mundo é dinâmico e fluido, II) Os modos como nós o organizamos para propósitos lógicos adequam-se a nossos fins e propósitos III) não há nenhuma razão para pensar que a organização do mundo em nossa lógica corresponde à fluidez contingente do mundo “(HALES/WELSHON; 2000; Pág 48). Dentro deste quadro Nietzsche contesta a existência de algo como “coisidade” para além dos objetivos da lógica utilitarista que, Nietzsche acredita, foi inventada como fundamento para uma variedade de predicação e atribuição de atividade (WM/VDP; Livro III §561), ou seja, torna-se útil para fins de comunicação para consolidar vários atributos em um termo único, e então agir como se esses termos permanecessem sólida e persistentemente ao longo das suas características de uso, como se fossem entidades reais.

Isso significa para efeitos práticos que as coisas não existem separadas de nossa concepção delas, e de suas relações entre si. O aspecto permanente dos objetos surge de nossa interpretação de impulsos externos que nos são dados em sua forma irracional. na nossa concepção de um objeto ocorre uma série de traduções indevidas de onde um impulso nervoso se converte em imagem em nossa consciência, que rapidamente a traduz em palavras e em conceitos, mas que de modo algum nos qualificam a falar de um mundo para além do impulso nervoso que gera a imagem:

Ele (o intelecto) designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas. Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem gera uma esfera inteiramente outra e nova. Pode-se pensar em um homem, que seja totalmente surdo e nunca tenha tido uma sensação do som e da música: do mesmo modo que este, porventura, vê com espanto as figuras sonoras de Chladni desenhadas na areia, encontra suas causas na vibração das cordas e jurará agora que há de saber o que os homens denominam o "som", assim também acontece a nós com a linguagem. Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem. Assim como o som convertido em figura na areia, assim se comporta o enigmático X da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, enfim como som. Em todo caso, portanto, não é logicamente que ocorre a gênese da linguagem, e o material inteiro, no qual e com o qual mais tarde o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, trabalha e constrói, provém, se não de Cucolândia das Nuvens, em todo caso não da essência das coisas. (WL/SVM; §1)

Logo não há razão para sustentar a crença nas coisas para além da utilidade lógica desta crença, não obstante a categoria de substância ser um pressuposto obrigatório da lógica tradicional. Embora tal crença seja também útil para fins de comunicação, não há motivos

bons o suficiente para atribuir-lhe validade universal, em suma, elas só existem como ficções regulativas. Por fim, a crença na existência de coisas só pode ser sustentada com base na crença do eu, que Nietzsche abole com sua consideração do caráter múltiplo da consciência.

Dizer que não há coisas é atacar a categoria de substância, a noção de um substrato que permanece idêntico a si mesmo, por trás das mudanças. Assim, ainda projetamos a identidade que atribuímos a nosso Eu. Projeção que se traduz na ilusão de que existem coisas permanentes além da mudança, coisas verdadeiras além das aparências. Não importa que a substância é chamada de átomo, de matéria, ou alma, não é mais que um erro cômodo para a ação, que necessita reencontrar o mesmo no outro, o imóvel na mudança, mas que só se consegue mediante uma falsificação.<sup>62</sup> (REBOUL; 1993; Pág. 18)

Além da fé na “coisidade”, e em decorrência dessa fé, a lógica tradicional tem perpetuado a fé na bivalência, a noção de que toda proposição tem um valor de verdade definido. No entanto, o valor de verdade é outro exemplo de “coisidade”, que pressupõe características imutáveis. Assim, estas crenças juntas apóiam-se tautologicamente, ambas como ainda não comprovadas. Como os autores de *Nietzsche's Perspectivism* percebem: “Nietzsche afirma que a bivalência é uma suposição não comprovada, e especula sobre vários tons de valores como uma alternativa a fim de mostrar que a bivalência não é a única opção possível” (HALES/WELSHON; 2000; Pág. 51). Isso, segundo os autores não desqualifica a aplicação da lógica, senão a aplicação da lógica bivalente que repousa na necessidade do princípio do terceiro excluído:

A recusa da bivalência não significa uma rejeição da lógica - há uma abundância de lógicas polivalentes saudáveis que permanecem. Em vez disso, se Michael Dummett está correto, o que implica a rejeição da bivalência é uma rejeição do realismo e uma aceitação do anti-realismo. A questão de Dummett é que aqueles que rejeitam a bivalência aceitam a possibilidade de que, pelo menos para algumas de suas sentenças, não há fato determinante que fixe seu valor de verdade.<sup>63</sup>

A defesa de que tipos de lógica que não se determinem pelo princípio da bivalência são tão válidos quanto estes é fundamental para a argumentação dos autores, que sugere

<sup>62</sup> “decir que no hay cosas es atacar la categoria de la sustancia, la noción de un sustrato que permanece, idêntico a si mesmo, detrás de los cambios. De esta forma todavía proyectamos la identidad que atribuimos a nuestro yo. proyección que se traduce en la ilusión de que existen cosas permanentes más allá de los cambios, cosas verdaderas más allá de las apariencias. poco importa que la sustancia se llame materia, átomo o alma; no es más que un cómodo error para la acción, que necessita reencontrar lo mismo en el otro, lo inmóvil en el cambio, pero que sólo lo logra mediante una falsificación.”

<sup>63</sup> “Rejection of bivalence does not mean a rejection of logic – there are plenty of wholesome multivalent logics that remain. Rather, if Michael Dummett is correct, what rejection of bivalence entails is a rejection of realism and a acceptance of anti-realism. Dummett’s point is that those who reject bivalence accept the possibility that, for at least some of their sentences, there is no fact of the matter that will determinately fix their truth value.” (HALES/WELSHON; 2000; Pág. 52).



implicações lógicas para o perspectivismo nietzschiano. Isso nos conduz ao modo como Nietzsche valida sua crítica, como tal, sem comprometer seu próprio raciocínio. A tese perspectivista repousa na premissa de que sujeitos, objetos e atributos são todos criações, distinções que inventamos para satisfazer nossos fins. Se esta premissa estiver correta, não há nenhuma verdade “metafísica” que possa ser atribuída a qualquer realidade. De fato, não há “perspectiva de mundo”, independente de tudo, como o filósofo nos lembra repetidamente: “[o mundo] é uma mera ficção, constituída de entidades fictícias” (WM/VDP; livro III; §568).

Deste modo, a crença na verdade como correspondência, falha em admitir que a correspondência não pode ser obtida da realidade vista como efetividade, como atividade, a única realidade de fato. Mas apenas subsiste com base na crença em uma coisa-em-si, ou “mundo verdadeiro”. Na visão nietzschiana na melhor das hipóteses, poderíamos pensar na correspondência como relação a um conjunto de entidades, cujos elementos variam de perspectiva para perspectiva “(HALES/WELSHON; 2000; Pág. 18). A crítica à concepção de verdade como correspondência no interior do pensamento nietzschiano está fortemente associada a toda formulação de uma realidade para além da realidade fenomênica. Assim o perspectivismo se opõe a qualquer forma de realismo.

### **3.3- A defesa nietzschiana da filosofia de Heráclito**

O perspectivismo, entendido como problema acerca da verdade representa, dentro da filosofia nietzschiana, a negação do “Ser” em todas as suas formas, assim como a negação da concepção de verdade como correspondência, que é devedora da crença no ser. A sua máxima expressão, a concepção de mundo como totalidade das interpretações possíveis de uma realidade sempre em mudança, parte da negação radical de que o mundo se apresente de modo estático, segundo um caráter rígido que possa ser enunciado através de nossas afirmações. Assim, uma concepção de verdade de acordo com o perspectivismo nietzschiano, se volta contra essa concepção de mundo estática, e afirma a verdade do caráter mutável da realidade. O mundo do ser é visto nessa leitura como uma criação oriunda de uma concepção moral da existência, que entende a transitoriedade, traduzida em termos humanos como a consciência de nossa finitude, como punição pelo crime do existir:

Os senhores me perguntam o que são todas as idiossincrasias dos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio contra a representação mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam que desistoricizar uma coisa, torná-la uma *sub specie aeterni*, construir a partir dela uma múmia, é uma forma de honrá-la.

Tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos. Eles trazem um risco de vida para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, do mesmo modo que a geração e o crescimento são para eles objeções - e até refutações. O que é não *vem-a-ser*; o que *vem-a-ser* não *é*... Agora, eles acreditam todos, mesmo com desespero, no Ser. No entanto, visto que não conseguem se apoderar deste, eles buscam os fundamentos pelos quais ele se lhes oculta. “É preciso que uma aparência, que um ‘engano’ aí se imiscua, para que não venhamos a perceber o ser: onde está aquele que nos engana?” “Nós o temos, eles gritam venturosamente, o que nos engana é a sensibilidade! Esses sentidos, *que por outro lado são mesmo totalmente imorais*, nos enganam quanto ao mundo verdadeiro. Moral: conseguir desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira. História não é outra coisa senão crença nos sentidos, crença na mentira. Moral: dizer não a tudo o que nos faz crer nos sentidos, a todo o resto da humanidade. Tudo isto é o “povo”. Ser filósofo, ser múmia, apresentar o monoteísmo através de uma mímica de coveiros! - E antes de tudo para fora com o *corpo*, esta *ideia fixa* dos sentidos digna de compadecimento! Este corpo acometido por todas as falhas da lógica, refutado, até mesmo impossível, apesar de ser suficientemente impertinente para se portar como se fosse efetivo!”...(GD/CI; Livro III; §1)

Na leitura nietzschiana a postulação de um mundo verdadeiro, como forma de existência onde objetos livres da transitoriedade fornecem o fundamento teórico para nossas afirmações, se configura através da atuação de uma vontade negativa em relação à vida, e de sua forma mais imediata, a corporeidade. Assim, a busca pela verdade, ou vontade de verdade, enquanto identificada com a postulação de um mundo do ser, se filia na antiguidade à afirmação da razão em detrimento dos sentidos. Esta forma de pensar o conhecimento leva à concepção de um mundo de estabilidade, que é condenado por Nietzsche em seu caráter negativo em relação à vida, e nesse sentido, como atitude teórica condenável.

O correspondencialismo que fundamenta o estabelecimento de uma realidade segundo a qual nossas afirmações sobre o mundo possam ser avaliadas recebeu um tratamento crítico feroz na filosofia nietzschiana, tendo em vista sua origem na condenação moral do mundo do devir. Esta crítica chega a sua máxima expressão na *Genealogia da Moral*, através da crítica do ideal ascético que imperou desde sempre em pesquisa filosófica.

A concepção de verdade como correspondência afirma que um enunciado é verdadeiro se a ele corresponde algo na realidade. Este princípio foi aceito pelo pensamento metafísico desde Platão como fundamento seguro da ciência. Ao perceber que tal afirmação contrastava com a evidência do movimento, que nega a todo instante que algo seja estável a ponto de dele se fazer uma afirmação verdadeira, o pensamento metafísico se viu diante da necessidade de uma realidade onde não vigoram as leis do movimento, uma realidade de onde se poderia obter o conhecimento exato.

A primeira crítica do aparato cognitivo, que segundo Nietzsche teria sido efetuada por Parmênides, condenou o testemunho dos sentidos como fonte do conhecimento verdadeiro,

sendo que estes mostravam a todo momento a impossibilidade de se afirmar algo acerca de uma realidade em constante mudança. A evidência sensível do movimento já nessa época foi um forte apelo para as teses relativistas de então. E a teoria das ideias, como forma mais antiga de realismo, surge como tentativa de se estabelecer, para além da evidência sensível, a fonte do conhecimento verdadeiro, no âmbito dos conceitos.

Esta atitude com relação ao mundo entendido como unidade estática, faz Nietzsche se voltar para a filosofia de Heráclito, e sua concepção do mundo como vir-a-ser. A filosofia de Heráclito é vista nessa leitura como uma aproximação mais fiel ao caráter verdadeiro da realidade tal como essa se mostra aos sentidos. Assim, entendemos a filiação nietzschiana ao pensamento de Heráclito como característica fundamental do perspectivismo, sobretudo no que tange à verdade e sua relação com a forma como o mundo se constitui, em contraposição ao pensamento da tradição orientada pela postulação do ser, que se identifica com a postulação do critério correspondencialista da verdade. Nesse sentido, a temática do perspectivismo se integra em uma disputa que adquire contornos definidos na disputa entre Platão e os sofistas.

Ao erigir contundentes críticas ao conceito de verdade como correspondência, Nietzsche se filia à corrente de pensamento cujas bases são, do ponto de vista epistemológico: antropocêntricas, no sentido de uma epistemologia subjetivista, e do ponto de vista ontológico: heraclitianas, fundadas na concepção de realidade como devir. Desse modo, o perspectivismo significaria um resgate das primeiras teorias epistemológicas conhecidas que empreenderam uma crítica severa ao princípio de verdade como correspondência<sup>64</sup>. A título de ilustração, e antes de debater a crítica ao conceito de verdade como correspondência tal como a encontramos no pensamento perspectivista nietzschiano, citaremos o texto platônico que fundamenta a comparação que tentamos conduzir:

*Teeteto* — Realmente, Sócrates, exortando-me como o fazes, fora vergonhoso não esforçar-me para dizer com franqueza o que penso. Parece-me, pois, que quem sabe alguma coisa sente o que sabe. Assim, o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais do que sensação.

(...)

*Sócrates* — Talvez tua definição de conhecimento tenha algum valor; é a definição de Protágoras; por outras palavras ele dizia a mesma coisa. Afirmava que o homem é

<sup>64</sup> Temos em mente o que Platão nos deixa perceber da teoria de Protágoras sobre a verdade, e aquilo que nos chegou de Górgias, em seu escrito sobre o não ser. O primeiro vasto informe sobre o sensismo de Protágoras se encontra no *Teeteto* de Platão, e foi posteriormente confirmado por Aristóteles em sua *Metafísica*. Não é possível afirmar com precisão até que ponto Platão foi fiel à teoria de Protágoras em sua exposição, relatada através da boca de Sócrates dialogando com Teeteto. O retrato que ali traçou do sofista Protágoras, não coincide inteiramente com aquele do diálogo denominado Protágoras, sobre assuntos morais, em que o sofista é apresentado como um tipo dogmático e convencido de si mesmo.

a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem. Decerto já leste isso?  
*Teeteto — Sim, mais de uma vez.*<sup>65</sup>

A interpretação que Platão dá ao famoso lema de Protágoras, o qual parece haver feito parte de um texto sobre epistemologia escrito pelo sofista, e do qual só nos foram legados relatos, faz com que acreditemos que tal teoria daria margem a uma interpretação aproximada da que Nietzsche empreende através de seu perspectivismo. Essa postura, que tem como tese epistemológica o testemunho dos sentidos como forma de acesso à verdade está associada, segundo Platão, com a tese ontológica também defendida pelos sofistas da realidade como movimento e devir. Ou seja, assim como no pensamento nietzschiano, o relativismo gnosiológico de Protágoras tem como fundamento o *fluir* de todas as coisas.

Um primeiro conhecimento não se repete no segundo, nem sequer o mesmo sujeito, ao repetir o conhecimento anterior, continua sendo o mesmo indivíduo. E assim também, no instante seguinte, o objeto já não é o mesmo, que aquele objeto que produz o conhecimento. Esta verdade adquirida pelos sentidos tem caráter não universal, sendo dado a cada um determinado grau de verdade. Para Protágoras, na tentativa de conferir universalidade as verdades individuais, competiria ao sábio a tarefa de fazer valer sua verdade através do hábil uso do discurso.

A teoria das ideias como suporte de nossas afirmações representa a referência, ainda que hipotética, a uma realidade apartada da realidade sensível e com qualidades definidas. A esta teoria filia-se, portanto, o realismo metafísico, segundo o qual as ideias seriam uma realidade exterior à nossas formulações em que se fundamentam nossos juízos sobre o mundo. Sem a afirmação da existência de uma realidade para além do que nossos sentidos indicam, em vão se tentaria fundamentar uma teoria científica que tenta descrever a realidade. Assim, correspondencialismo e realismo metafísico estão intimamente aparentados.

A afirmação de que algo no mundo valida nossas afirmações sobre a realidade,

---

<sup>65</sup> Teeteto 151 e 152 e, trad. J. Paleikat. O primeiro texto repete-se em Aristóteles: “Dizia Protágoras que o homem é a medida de todas as coisas, o que significa que o que parece a um, também o é para ele com certeza” (Metafísica. XI, 6. 1062b 12). Mais tarde Sexto Empírico também faz eco: “Por medida entende o critério do juízo; por causas, os fatos. Isto quer dizer que o homem é o meio do juízo de todos os fatos, dos que são enquanto o são e dos que não são, enquanto o não são. Admite em consequência, somente aquilo que parece a cada um, e assim introduz a relatividade” (Hypotiposes Pyrronianas, I, 216). No texto constata-se que, para Protágoras, o conhecimento é uma expressão fenomenal altamente subjetiva. Platão, ao introduzir sua exposição, citou três frases de Protágoras, que se tornaram famosas: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são” (Teeteto 152 a; Frag 1d); “As coisas são para mim, tal como me aparecem, e para ti, tal como te aparecem” (Teeteto 152 a); “O mesmo sopro de vento faz a um tiritar de frio, e a outro não” (Teeteto 152 b).

atravessou toda a tradição filosófica ocidental. Tal teoria não representou, nem representa ponto pacífico, sofrendo no decorrer da história do pensamento diversas críticas, as quais constituíram ora teses céticas e relativistas, ora teses epistemológicas negativas, que postulam uma noção outra de conhecimento. No entanto, a questão pode ser vista de um patamar ainda mais antigo do que a disputa entre Platão e os sofistas.

Nietzsche remete a questão acerca da verdade e do conhecimento, que ocupa o centro do debate entre Platão e os sofistas, à disputa acerca do caráter último da realidade entre os filósofos pré-platônicos, e já identifica nessa disputa elementos das formulações adotadas por ambos partidos. Assim, podemos descrever a visão metafísica do pensamento nietzschiano como resultante de sua análise da problemática do conhecimento entre Platão e os sofistas, relacionada com sua adesão destes à visão cosmológica de Heráclito:

Eu coloco de lado, com elevado respeito, o nome de Heráclito. Se o povo dos outros filósofos rejeitou o testemunho dos sentidos porque esses indicavam a multiplicidade e a transformação, ele rejeitou seu testemunho porque indicava as coisas como se elas possuíssem unidade e duração. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Estes não mentem nem como crêem os Eleatas, nem como ele o acreditava - eles não mentem de forma alguma. O que nós fazemos com seus testemunhos é que introduz pela primeira vez a mentira. Por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da coisidade, da substância, da duração... A “razão” é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Até onde os sentidos indicam o vir-a-ser, o desvanecer, a mudança, eles não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão quanto ao fato de que o Ser é uma ficção vazia. O mundo “aparente” é o único: o mundo verdadeiro” é apenas um mundo acrescentado de maneira mendaz...(GD/CI; Livro III; §2

A noção de verdade que Nietzsche irá defender na última fase de seu pensamento permanece fiel a sua interpretação da filosofia antiga, e sua defesa da postura de Heráclito. Embora em sua consideração crítica reconheça que Heráclito também errou em seu julgamento dos sentidos, considera que sua motivação era mais honesta, dado que este rejeitou dos sentidos aquilo que seus antecessores atribuíram à atividade da razão, à estabilidade aparente do real. Aqui como em outras passagens de sua obra, o papel da razão na constituição dos objetos do conhecimento representa um falseamento da realidade.

A partir da leitura de seu estudo sobre *A filosofia na época trágica dos gregos* podemos qualificar seu pensamento como uma tese sobre a verdade que tem suas raízes na disputa entre Heráclito e Parmênides. Nietzsche nos põe neste texto diante da crítica à concepção de natureza em seu caráter transitório segundo Anaximandro. O autor de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* já enxergava na concepção de Anaximandro uma concepção moral, que transforma o mundo do devir como mundo a ser negado, pelo caráter

negativo de sua constituição. Em meio a essa “noite mística” e sua concepção moral do devir entra em cena Heráclito, e sua postulação de uma ordem interna ao devir contrária à ideia de punição, que se encontrava na filosofia de Anaximandro. A concepção do mundo como devir enquanto justificado por sua ordem interna e a despeito de nossa necessidade de estabilidade, conduz Heráclito a duas negações essenciais à filosofia perspectivista nietzschiana:

Dessa intuição Heráclito extraiu duas negações conexas, que somente pela comparação com as teses de seus antecessores são trazidas à clara luz. Primeiramente, negou a dualidade de mundos inteiramente diferentes, que Anaximandro havia sido forçado a admitir; não separava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino da indeterminação indefinível. Agora, depois desse primeiro passo, não podia mais ser impedido de uma audácia muito maior da negação: negou, em geral, o ser. Pois esse mundo único que lhe restou - cercado e protegido por eternas leis não escritas, fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo - não mostra, em parte nenhuma, uma permanência, uma indestrutibilidade, um baluarte na correnteza. Mais alto do que Anaximandro, Heráclito proclamou: “Não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, e não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme em alguma parte no mar do vir-a-ser e do perecer. Usais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida: mas nem mesmo o rio em que entrais pela segunda vez é o mesmo que da primeira vez”. (PHG/FTG; §5)

Assim, através da interpretação que Nietzsche efetua da filosofia de Heráclito, surgem as bases de sua concepção perspectivista acerca da verdade. Primeiramente a negação do dualismo ontológico, que divide a realidade em um mundo verdadeiro, das qualidades determinadas, e um mundo sensível da indeterminação indefinível. Em segundo lugar, a negação do ser e afirmação do devir como caráter próprio da realidade. O mundo do ser aparece como resultado de uma superestimação da razão em detrimento dos sentidos. A única realidade restante após a demolição do mundo verdadeiro, demolida a necessidade moral que a sustentava, é o mundo em sua transitoriedade. Nesse sentido, surge uma concepção de verdade segundo a qual apenas nossa “curta vista” e nossa necessidade de estabilidade podem justificar nossas afirmações verdadeiras, nosso dar nome as coisas.

Note-se que, na passagem citada, Nietzsche refere-se a “nossa curta visão” como origem do mundo verdadeiro, do mundo de estabilidade em que acreditamos fundamentar nossas afirmações teóricas. Esta forma de conceber o mundo verdadeiro, enquanto falsidade que surge pelo uso de faculdades intelectivas limitadas, é análoga à análise da origem da verdade que o autor conduz em seu ensaio *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, da mesma época. Assim como a ideia de que tal origem do mundo verdadeiro adviesse da “essência das coisas”.

Afirmamos que nesta referência à essência das coisas está implícito o uso crítico desta

terminologia para com as posições realistas que o filósofo critica. O mundo das essências, enquanto produto de uma filosofia decadente é o alvo da maioria das críticas que Nietzsche faz à filosofia Platônica, embora não esteja reconhecendo a existência de uma realidade essencial, ou reconhecendo que as coisas possuam alguma essência. O que se apresenta aqui é um dos muitos exemplos da famosa ironia com que Nietzsche trata tal concepção do mundo das essências. Aqui, como em nossa interpretação do *Ensaio Sobre verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, defendemos a tese de que o filósofo já refuta a possibilidade de tal mundo de partida, e sua referência a tal mundo das essências é sempre feita em um caráter crítico à concepção metafísica, na negação de que se lhe possa ter acesso, o que não justifica a crença em tal realidade, mas fortalece sua negação.

Platão se põe justamente em meio à tensão entre a imobilidade do conhecimento objetivo e a mutabilidade da realidade, tensão esta que se encontra no cerne do embate metafísico expresso pelo dualismo essência-aparência. A crença em um mundo imóvel é a base da teoria das formas, a saída platônica para assegurar o conhecimento, ameaçado pelo fluxo heraclítico de todas as coisas. As essências platônicas são o lastro da verdade objetiva, a perspectiva absoluta de onde se pode reduzir a multiplicidade totalmente particularizada. Nietzsche, porém, através de sua genealogia da verdade, limita o conhecimento das essências aos predicados de sua aparência, dado que o filósofo compreende que não possuímos nenhum órgão ou sentido especial que nos demonstre o que possam ser essências, remete à questão do conhecimento a suas origens através da reabilitação dos órgãos dos sentidos, e a recondução do problema da verdade para a totalidade do efetivo:

A consciência da aparência. - Quão maravilhoso e novo e ao mesmo tempo quão horrendo e irônico me sinto com meu conhecimento diante da totalidade da existência! Descobri para mim que a antiga humanidade e animalidade, e mesmo todo o tempo primitivo e o passado de todo ser sensível continuam em mim a criar ficções. a amar. a odiar, a concluir - sou subitamente acordado em meio a esse sonho, mas somente para a consciência de que estou sonhando e de que tenho de continuar sonhando, para não sucumbir: assim como o sonâmbulo tem de continuar sonhando para não desabar. O que é agora, para mim. “aparência”! Na verdade, não o contrário de alguma essência - o que sei eu dizer de qualquer essência, a não ser. justamente, apenas os predicados de sua aparência! Na verdade, não uma máscara morta, que se poderia pôr sobre um X desconhecido e que também se poderia retirar! Aparência, para mim. é o próprio eficiente e vivente, que vai tão longe em sua zombaria de si mesmo, a ponto de me fazer sentir que aqui há aparência e fogo-fátuo e dança de espíritos e nada mais - que entre todos esses sonhadores também eu. o “conhecedor”, danço minha dança, que o conhecedor é um meio para estirar a dança terrestre no sentido do comprimento, e nessa medida faz parte da ordenação festiva da existência, e que a sublime consequência e coerência de todo conhecimento é e será, talvez, o meio supremo de manter em pé a generalidade do sonho e a inteligibilidade total de todos esses sonhadores entre si e, justamente com isso, a duração do sonho. (FW/GC; I; §54)

Nessa leitura o conhecimento se identifica com o trabalho de constituição de ficções pela atividade da consciência, que nos mantém como que em sonho, alheios a qualquer realidade que não a nossa perspectiva muito humana. A realidade, como uma paisagem, pode ser vista a partir de inúmeras perspectivas, todas verdadeiras, sendo a única perspectiva falsa, segundo a filosofia perspectivista, exatamente a que pretende ser única, totalizante, pois aí perde o conhecimento de sua perspectividade. A ingenuidade da filosofia anterior a essa reflexão se encontra na sua busca da realidade estática, como se o filósofo não estivesse situado no tempo e no espaço, como se fosse “uma pupila anônima aberta para o universo”.

### **3.4- O papel da Consciência na formulação de metáforas**

O perspectivismo nietzschiano se ergue como uma estratégia de combate contra todo antropomorfismo da ciência, e nesse sentido ele reduz o que nos distancia das outras espécies, e que permanece na tradição como nosso elemento identificador, à condição de mero órgão natural. Através da exposição dos limites de nosso intelecto, assim como pela exposição do caráter perspectivo de nossas verdades universais, Nietzsche se coloca frente à pretensão de verdade representada pelas filosofias racionalistas em atingir a verdade absoluta através de um instrumento necessariamente relativo, humano. A defesa do caráter limitado de nossas formulações acerca da realidade repousa sobre a prova da precariedade de nosso aparelho cognitivo, o que o filósofo realiza em contrariedade à toda a tradição racionalista, que preferiu se voltar contra os órgãos dos sentidos, na constatação dos limites da consciência. Sua análise de tudo que até então foi tomado como verdadeiro submete o próprio órgão responsável pelo desdobramento do mundo em substância inteligível a análise de sua origem e desenvolvimento. Através de uma análise naturalista da consciência, ele expõe o processo de formação da linguagem como a forma de apreender uma realidade sempre em mudança através de metáforas que lhe confirmam um caráter fixo, e comunicável.

A consciência enquanto estrutura propriamente humana que se originou e desenvolveu segundo nossas necessidades naturais, ocuparia no conjunto de nossas atividades orgânicas o papel menos importante. Sua função mais comum é a geração de linguagem, que nessa leitura significa a modelagem de estruturas não comunicáveis dentro de conceitos passíveis de serem convertidos em sons. Assim, Nietzsche desenvolve uma crítica da razão<sup>66</sup> com toda

---

<sup>66</sup> Há uma dificuldade interpretativa em Nietzsche quanto à categoria de razão. De modo adverso aos autores que lhe antecedem e que são uma clara influência na sua teoria sobre a verdade e o conhecimento, tais como Kant e Schopenhauer, Nietzsche não desenvolve uma elucidação dos mecanismos da razão, e não se preocupa em fazer



radicalidade de um fisiologista, de onde esta passa a ser encarada em seu *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* como um instrumento adequado às necessidades humanas, ao invés de algum tipo de sentido natural para a verdade.

Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse páthos e sente em si o centro voante deste mundo. (WL/SVM; §1)

A razão na filosofia perspectivista não é mais vista como elemento constituinte do mundo, mas como um órgão que evoluiu segundo as exigências de uma estratégia de sobrevivência própria de nossa espécie. Nesse sentido, tomada em seu caráter fisiológico, a razão no homem é como o chifre ou presas para outras espécies<sup>67</sup>. Mediante a análise da consciência, estrutura responsável pela formulação de conceitos, o filósofo considera que o conhecimento humano, como parte de nossa estratégia de sobrevivência, teve um surgimento na história, do mesmo modo que um dia terá seu fim:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, 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/SVM; §1)

---

uma distinção entre o que sejam, intuição, entendimento, intelecto e razão, que para a tradição que ele perpetua tem um papel fundamental. Tal se dá, entre outros motivos, pela negação das faculdades espirituais, que é comum a todos os escritos sobre o conhecimento de Nietzsche. Do mesmo modo, para descrever a faculdade que dá origem à linguagem, ele adota um termo no *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* (Intellekt/intelecto) e outro no §354 de *A Gaia Ciência* (*Bewusstseins*/consciência). A mudança do termo em uso sugere uma progressão de sua reflexão, e um afastamento da filosofia de Schopenhauer. O uso do termo “intelecto” se adequaria melhor à descrição da atuação da razão em consonância com a teoria do conhecimento em Schopenhauer na época em que ele escreve o ensaio, enquanto que o uso de consciência sugere a denúncia de um problema que se alastraria em meio à intelectualidade da Europa à época de *A Gaia Ciência*, o tornar-se consciente, mais racional, cada vez mais “lingüístico”, em conclusão, cada vez menos verdadeiro.

<sup>67</sup> “O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas”. Aparentemente, Nietzsche toma essa analogia, entre os chifres e a razão, de Schopenhauer. O que é certo é que esta noção do intelecto coincide com a hipótese de Schopenhauer, de que a razão é um instrumento para a sobrevivência humana, sendo um testemunho indiscutível da influência de Schopenhauer na teoria perspectivista de Nietzsche. No entanto, cumpre observar que o fato de Nietzsche relacionar o uso da consciência a um certo enfraquecimento da espécie humana, assim como a consideração com fortes traços evolucionistas que encontramos em sua reflexão, são indícios de uma apropriação da teoria schopenhaueriana que não se reduz simplesmente às considerações do autor de *O Mundo Como Vontade e Representação*. (SCHOPENHAUER; 1978; Livro I).

Ao contrário da tradição, que entende que o intelecto foi moldado para a verdade, Nietzsche compreende que “Seu efeito mais geral é engano - mas mesmo os efeitos mais particulares trazem em si algo do mesmo caráter.” (WL/SVM; §1). A funcionalidade do intelecto lhe leva a condicionar um número ilimitado de objetos a uma quantidade limitada de conceitos, o que lhe obriga a comprimir muitos objetos em uma mesma categoria, sem que com isso seja respeitada nenhuma lei estrutural. Nesse sentido, sua função é o estabelecimento de metáforas para os objetos com os quais nos deparamos em nosso meio. O intelecto é entendido nessa leitura como instrumento de mascaramento e adaptação da realidade em elementos que possam ser assimilados por nossa espécie.

Embora sua consideração do papel do intelecto na apropriação do mundo pela humanidade só se torne possível em uma filosofia que conhece a crítica efetuada por Kant, Nietzsche se opõe a esse, ao contrastar a confiança do filósofo de *Königsberg* na capacidade da razão em julgar a si mesma, de sua suspeita de que, como instrumento plasmador de ilusões, o intelecto é pouco confiável para estabelecer a verdade de qualquer coisa, especialmente sobre si mesmo. A hipótese de que o intelecto pudesse efetuar sua própria crítica, que de certo modo se encontra subjacente a consideração crítica kantiana, ainda reconhece na razão humana um sentido para a verdade que lhe é totalmente estranho. Para que a consciência pudesse efetuar sua própria crítica, seria necessário que esta se efetuasse um deslocamento para além de sua própria perspectiva para julgar as demais perspectivas, como se aqui esta representasse uma perspectiva absoluta, ou ainda, que estivesse em uma relação de proximidade com o conhecimento verdadeiro em sentido metafísico, em uma relação ideal com a coisa em si, o que lhe é impossível desde que a coisa em si não existe:

O intelecto não pode, ele mesmo, criticar-se, justamente porque não pode ser comparado com intelectos diferentemente constituídos e porque sua capacidade de conhecer viria à luz somente em face da “verdadeira realidade” [wahren Wirklichkeit], isto é, porque, para criticar o intelecto, precisaríamos ser um ser mais elevado, com “conhecimento absoluto”. Isto já pressupõe que *haveria algo*, um “em si”, para além de todas as espécies de perspectivas de consideração e de apropriação sensível-espiritual. – mas a dedução psicológica da crença em *coisas* nos proíbe falar de “coisas em si”. (WM/VP; Livro III; §473)

O intelecto é o autor das mais sublimes ilusões. Nesse sentido, sua ilusão mais poderosa é a que lhe confere o status de que goza entre os homens. Sua auto-justificação é a grande ilusão que subjaz a todas as outras ilusões, pois é uma ilusão fundamental que lhe garante sua veracidade. Assim, a crença que a tradição depositou na capacidade do intelecto

em revelar a verdade é ainda uma ilusão, a mais poderosa ilusão de que o intelecto é capaz:

É notável que o intelecto seja capaz disso, justamente ele, que foi concedido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência, da qual, sem essa concessão, eles teriam toda razão para fugir tão rapidamente quanto o filho de *Lessing*. 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. (WL/SVM; §1)

Através dessa leitura, Nietzsche ataca frontalmente a tradição metafísica e sua confiança na razão como elemento fundamental para a constituição do mundo. Se entre os filósofos anteriores existe uma identidade fundamental entre o mundo e a razão, o filósofo explora a capacidade de perverter a realidade própria do intelecto. Esta distorção da realidade é validada por nós em nossa existência cotidiana, pois acreditamos que o fato de nossas ações corresponderem a nossas vontades garante a verdade de nossa compreensão do mundo. Mas, dentro de uma consideração perspectivista do conhecimento, pode-se identificar ainda por trás disso a atuação do intelecto, que molda o mundo como percebemos dentro de padrões que podem nos ser conhecidos e úteis.

### **3.5- Vontade de Verdade e Necessidade do Erro**

Roberto Machado resume magistralmente a originalidade do pensamento nietzschiano sobre a verdade na sentença: “Nietzsche foi talvez o primeiro filósofo a questionar não a verdade de um conhecimento, mas o próprio valor que a ciência dá à verdade.” (MACHADO; 1999; pág. 57). Algo como a análise do valor da verdade antes da investida nietzschiana não havia sido posto em questão, de modo que a pergunta pela necessidade da verdade, que se nos impõe como dever moral, ao invés da falsidade, que parece ser o caráter mais constante de toda existência, parece absurda. A crença no absurdo desse questionamento é constantemente denunciada por Nietzsche em seus escritos como a “vontade de verdade” que se tornou como que uma doença de que sofrem todos os filósofos modernos.

Por “vontade de verdade” o filósofo compreendia a crença cega, porém fundadora das ciências, de que a razão nos dirige necessariamente à verdade, na imprescindibilidade absoluta do que é verdadeiro; crença na superioridade da verdade, em sua prevalência sobre a aparência, a ilusão, a falsidade (MACHADO; 1999; pág. 84-9), e de que tal verdade seria indispensável à nossa sobrevivência. A vontade de Verdade é tomada nessa leitura, como

niilista, como algo que subverte a vida, como algo contrário a seus próprios princípios: “a vontade de verdade, que leva ao niilismo pela negação da vida, substitui a retidão da verdade” (NUNES;2000; pág. 29). Para Nietzsche, a vontade de verdade que impulsiona os filósofos desde Sócrates é reflexo da submissão aos instintos mais fracos, mais degradantes. Assim, em seu *Livro do Filósofo*<sup>68</sup>, no capítulo intitulado O último Filósofo, ele nos diz: “o instinto de conhecimento sem discernimento assemelha-se ao instinto sexual cego – sinal de baixeza!” (LF; §20).

A crítica à vontade de verdade dentro do pensamento nietzschiano, como vontade e como moral prescritiva é fundamental no contexto de sua obra filosófica, e para compreendê-la se faz necessário analisar a noção de Vontade de Poder, um dos vetores fundamentais que esclarecem as intenções do filósofo, assim como lhe dão uma diretriz normativa temporária persistente após a invalidação da verdade metafísica, pela condenação de seu valor. A Vontade de poder, enquanto conceito estruturante da visão de mundo nietzschiana, e enquanto critério de validação de um determinado agir teórico, surge nessa leitura como pressuposto de uma nova maneira de pensar a moral e a verdade, definindo muitos dos conceitos fundamentais do filósofo.

O conceito de Vontade de Poder aparece dentro da argumentação nietzschiana como uma forma de remeter as considerações metafísicas acerca da constituição da realidade a um território mais chão, mais próximo do tipo de consideração “fiscalista” tal como encontramos na antiguidade nas considerações dos assim chamados filósofos pré-socráticos. A principal tarefa da retomada por Nietzsche desta estratégia argumentativa, que remete tanto à constituição última da realidade, quanto as suas origens e sua evolução, é minar pelas bases a possibilidade da metafísica, enquanto explicação final, absoluta, Transcendente, da verdade. No pensar nietzschiano, a verdade é sempre atividade humana, dessa forma, submetida aos caprichos e imperfeições da humanidade.

A necessidade de se analisar a verdade e a mentira em um sentido extra-moral se impõe por força da ilusão da vontade de verdade, que o filósofo compreende como o estímulo moral que impulsiona o pesquisador, o desejo honesto pela verdade, uma ilusão, posto que a verdade não tem valor moral intrínseco, desde que a moral é uma criação humana, assim como a verdade. Ambas surgem concomitantemente, quando o homem abandona sua vida individual em prol de uma convivência em grupo, de onde o desejo honesto pela verdade não

---

<sup>68</sup> Obra póstuma, Publicada pela primeira vez em 1901, a pedido da irmã do autor, contendo uma série de aforismos da primeira fase do pensamento de Nietzsche, A edição que utilizamos é a tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias, da editora Centauro, de 2005, que consta na bibliografia.

pode ser usado como forma de defender a pesquisa insensata pela verdade a qualquer custo.

No mais, não há honestidade no que tange à verdade, entendendo-se que ela é em sua natureza mais íntima ilusão, engano. A crença no conhecimento desinteressado parte da vontade de verdade que orienta o pesquisador dogmático, tornando-o o mais facilmente iludido pela atividade da consciência. O filósofo nega que haja algo como um pesquisar desinteressado, busca desinteressada pela verdade, mas sim uma apreciação utilitarista da verdade, onde esta é buscada à medida que se mostra útil para nos prender na existência:

No homem essa arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa única chama que é a vaidade, é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade. (WL/SVM; §1)

No cotidiano, a verdade por si só não é preferida em preterimento à mentira, mas apenas por sua capacidade de nos manter vivos, o que pode ser analisado através do argumento do sonho que encontramos em seu *Ensaio Sobre Verdade e Mentira*. A conexão entre moral e verdade é rompida com facilidade pelo homem, que se deixa enganar todas as noites em sonho, sem que isso o deixe envergonhado: “Por isso o homem, à noite, através da vida, deixa que o sonho lhe minta, sem que seu sentimento moral jamais tentasse impedi-lo” (WL/SVM; §1), de modo que a falsidade não é naturalmente indesejável, moralmente condenável, mas apenas contrária aos nossos interesses práticos. Outro argumento que Nietzsche opõe à originalidade da verdade, e de nossa propensão natural para a verdade é o argumento da ignorância de nossos estados fisiológicos, uma argumento recorrente no pensamento nietzschiano, contra a capacidade da consciência em revelar a verdade, que está presente tanto no *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* quanto no aforismo 354 da *Gaia Ciência*. Ele é formulado de modo a demonstrar a incapacidade da consciência em nos dizer a verdade sequer sobre nós mesmos, nossa constituição interior, aquilo que lhe está, portanto, mais próximo.

No entanto, deve haver homens que pela força de vontade deixaram o hábito de roncar. O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! (WL/SVM; §1).

Sendo que o homem se deixa enganar com alegria tanto em sonhos à noite, quanto sobre sua composição orgânica, sendo que o homem enaltece em si o intelecto acima de tudo, este eficiente criador de ilusão, em suma, se o homem se alegra constantemente com a ilusão e a mentira, surge o questionamento: “De onde neste mundo viria, nessa constelação, o impulso à verdade?” (WL/SVM; §1). A resposta nietzschiana é clara, vem da necessidade que homens mentirosos por natureza têm de manter-se juntos em rebanho sem se prejudicar mutuamente:

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 a representação: 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. (WL/SVM; §1)

A verdade, então, surge como conjunto de regras sobre as mentiras que são aceitáveis entre os co-habitantes de um mesmo território. Junto com a verdade é estabelecida a relação de veracidade do discurso, cujas regras são inferidas a partir das regras da linguagem, de onde surgem as leis da predicação como reflexo da realidade convencionalizada:

Agora, com. efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira. (WL/SVM; §1)

Nesse contexto, mentir significa infringir as leis de relação entre as designações aceitáveis. Ao mentir, alguém faz aparecer uma realidade não confirmada pelos seus pares, faz “aparecer o não-efetivo como efetivo” (WL/SVM; §1). Ele o faz, por exemplo, quando confunde as designações de “pobre” e “rico”. Assim a mentira se torna indesejável para a convivência em grupo, e o homem passa a evitar a mentira, como forma de evitar o constrangimento, as punições, as sanções que lhe podem ser infligidas por não seguir as regras acordadas pelo grupo. Desse modo, sua predileção pela verdade, ao invés de se mover por um legítimo impulso à verdade, se impõe como forma de impedir as sanções decorrentes do mau uso das designações válidas.

Assim, Nietzsche nega o senso de verdade, e o impulso honesto à verdade. Em conformidade com sua reflexão sobre a instituição da mentira e da verdade no meio social, o filósofo descreve uma genealogia do conhecimento e de seu uso. O conhecimento não

pertence à natureza do homem, senão como consequência do uso das verdades convencionadas para a comunicação. Nesse sentido, a linguagem tem um sentido estrutural no pensamento nietzschiano que se impõe ao conhecimento<sup>69</sup>. Se há identidade entre conhecer e nomear, esta se coloca no nível da criação da linguagem, e não da descrição do mundo. E, além disso: “o que se passa com aquelas convenções da linguagem? São talvez frutos do conhecimento, do senso de verdade: as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?” (WL/SVM; §1). A linguagem surge e se sustenta em uma relação interna à suas próprias regras e são adequadas à realidade apenas por convenção.

### 3.6- A História de um erro

Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche descreve a ascensão e queda da crença em um mundo supra-sensível através da cronologia de como o “mundo verdadeiro” veio a tornar-se uma fábula, o que ele chama de a história de um erro. A primeira fase da fábula descreve a formação do conceito entre os antigos, e sua forma definitiva na filosofia platônica, que em sua disputa contra os sofistas termina por se distanciar do relativismo sofístico, ao se eleger como a própria verdade, em relação às verdades possíveis:

- 1- *O Mundo-verdade* acessível ao sábio, ao religioso, ao virtuoso, vive nele, ele *mesmo é* esse mundo. (Esta é a forma mais antiga da ideia, relativamente racional, simples, convincente. Perífrase da proposição: “Eu, Platão, sou a verdade”.) (GD/CI; Livro III; §1 )

Esta primeira concepção do mundo verdadeiro marca o início do pensamento dogmático sobre a verdade segundo Nietzsche. A revelação platônica do mundo das ideias como fonte das verdades eternas cria o hiato entre o mundo aparente e ilusório, de onde nenhum conhecimento pode provir, do mundo verdadeiro, eterno e imutável. A próxima fase do erro se faz na passagem do mundo antigo para a era cristã, o mundo das ideias se converte em paraíso prometido:

---

<sup>69</sup> Conforme os questionamentos que Nietzsche desenvolve a partir do segundo aforismo de seu ensaio: “o que se passa com aquelas convenções da linguagem? São talvez frutos do conhecimento, do senso de verdade: as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?” (WL/SVM; §1)

- 2- O Mundo-verdade inacessível no momento, porém, prometido ao sábio, ao religioso, ao virtuoso, ao pecador, que faz penitência. (Progresso da ideia; torna-se mais sutil, mais insidiosa, mais incompreensível, *torna-se mulher, faz-se cristã...* )

Nesse estágio da progressão do erro o mundo verdadeiro radicaliza sua vocação para os seletos, para os sábios. Se na filosofia platônica ainda era possível o acesso às verdades eternas pela prática virtuosa, agora tais verdades ficam veladas, seu acesso agora só se dá com a morte, mas não a todos, mas ainda àqueles que praticam a virtude. Aqui ocorre um aprimoramento da exigência para o acesso à verdade, assim como uma maior espiritualização, esvanecimento do mundo verdadeiro. A exigência torna ainda mais difícil o acesso ao mundo da verdade para o homem. Agora nem mesmo o homem virtuoso pode ascender às verdades, embora, em sendo virtuoso, deva almejá-lo.

- 3- O Mundo-verdade inacessível, indemonstrável, que não se pode prometer, porém que mesmo supondo-se seja imaginário, é um consolo e um imperativo. (O sol mais antigo ilumina no fundo, mas obscurecido pela névoa e a dúvida, a ideia se tornou pálida, setentrional, *koenigsberguiana.*)

A filosofia crítica torna mais evanescente o mundo da verdade, inacessível ao intelecto humano, mas sua força como exigência moral permanece intocada. Começa-se a desconfiar da necessidade de tal “mundo das verdades”. Mas a promessa de sua existência ainda atua como uma obrigação para o pesquisador, que se vê na obrigatoriedade de adentrar em sua intimidade, sob risco de não ser tido como sábio.

- 4- O Mundo-verdade... inacessível? Pelo menos não alcançado em caso algum. Logo *desconhecido*. Por isso nem consola, nem salva, nem obriga a nada; como pode obrigar a algo uma coisa desconhecida? (Aurora cinzenta, primeiro vagido da razão, canto do galo do positivismo.)

O positivismo maximiza a dúvida ao destituir de credibilidade a uma realidade inacessível por qualquer meio humano. Instaura-se a não obrigatoriedade de se tomar tal mundo da verdade como verdadeiro, pela contradição lógica que o mesmo encerra, a pergunta que se faz nesse momento é: “como posso dizer de algo que não conheço sequer se existe?”. Ao perder sua validade científica, o mundo verdadeiro perde sua validade moral:

- 5- O Mundo-verdade; uma ideia que não serve mais para nada, não obriga a nada; uma ideia que se tornou inútil e supérflua; por conseguinte, uma ideia refutada: suprimamo-la! (Dia claro, desjejum, retorno do senso comum e da alegria. Platão se cobre de vergonha e todos os espíritos livres fazem um tumulto dos diabos.)



A destruição do mundo verdadeiro se efetua como consequência de seus próprios pressupostos, a ciência se perde em sua própria cientificidade. A ideia de um mundo real em contraposição ao mundo aparente se desfaz em meio à ascensão de um tipo novo de pesquisador, para o qual a verdade não é um fim moral, mas um ato criativo, uma expansão de forças. A consequente abolição do dualismo torna supérflua a conceituação de um mundo aparente. O mundo é o que fazemos dele, não mais o que dele conhecemos, não mais o que dele percebemos.

6- O Mundo-verdade acabou abolido, que mundo nos ficou? O mundo das aparências? Mas não; com o Mundo-verdade abolimos o mundo das aparências! (Meio-dia, momento da sombra mais breve, termo do erro mais demorado, ponto culminante da humanidade: INCIPIT ZARATUSTRA.

### **3.7- A morte de Deus, crepúsculo do mundo verdadeiro**

A morte de Deus assume na filosofia nietzschiana, enquanto acontecimento filosófico, um lugar de proeminência entre suas conclusões teóricas. A derrocada da metafísica, assim como de sua pretensão de verdade, se daria com a morte de Deus, o fundamento último da verdade para a metafísica, desde Platão, para quem a ideia divina de bem era o sol que iluminava todas as verdades, que depois foi reelaborada pelo cristianismo como a verdade sustentada pelo Deus extraterreno, garantidor do absoluto da verdade, que se torna assim divina. O mesmo Deus, visto como o supremo geômetra pelos modernos, aquele que garante a validade das verdades eternas, desde que as características de clareza e distinção não nos possibilitariam discernir o que é real do que é sonho, sem que a existência do Deus Veraz nos fosse necessária. Ora, se Deus inexistente na filosofia nietzschiana, toda a busca por certezas ou a vontade de verdade própria da ciência conduz a um auto-engano, a mesma ciência que, em seu progresso, chega à necessidade de efetuar sua própria crítica, fazendo colapsar o edifício teórico criado pela racionalidade ocidental. Por excesso de cientificidade, ocorreria toda a morte de um sistema de crenças e conhecimento, onde a ciência, por suas contradições internas, se autodestruiria:

O louco saltou no meio deles e os transpassou com os olhos. “Onde está Deus? ele chorou, eu quero te dizer! Nós o matamos - você e eu! Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos beber o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte inteiro? O que fizemos ao desatar a terra do seu sol? Onde eles estão se movendo agora? Para onde vamos? Longe de todos os sóis? Não estamos mergulhando continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existe ainda algum em cima ou para baixo? Não estamos vagando como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não ficou

mais frio? Não permanece sempre a noite e mais noite? Não se tem que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho da cova de Deus sendo cavada? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - Deuses, também, decompõem-se! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como havemos de nos consolar, os assassinos de todos os assassinos? O santo e mais poderoso que o mundo até então possuía, ele sangrou até a morte em nossas facas - quem vai limpar o este sangue de nós? Com que água poderíamos nos purificar? A expiação, que jogos sagrados teremos de inventar? não a magnitude desta obra muito grande para nós? Não devemos nos tornar Deuses simplesmente para aparecer digno? Nunca houve uma maior ação - e quem é nascido depois de nós pertence a este ato de amor de uma maior história de toda a história até aqui” (FW/GC; Livro III; §125)

Com base na afirmação de Dostoiévski, “Se Deus não existe, tudo é permitido” (DOSTOIEVSKI; 1971; pág. 196), Nietzsche vislumbra não o terror do relativismo moral, que parece motivar o russo, mas a liberdade de atuação teórica, independente da necessidade de verdade, da vontade de verdade própria do pensamento racionalista. A morte de Deus, enquanto o maior evento da história humana, leva consigo todas as certezas, e a ideia de punição. Com a vacuidade do fundamento, surge a possibilidade do abandono de sua necessidade, abrem-se caminhos novos nunca trilhados. Dentro do pensamento Nietzscheano a morte de Deus, enquanto correlata da morte da verdade, representa o fim das limitações que o próprio homem se havia imposto, pela sua crença em um nada inexistente. É nesse sentido que o aforismo anterior ao citado acima anuncia:

*No horizonte do infinito. – Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais liberdade – e já não existe mais terra. (FW/GC; Livro III; §124)*

A figura de Deus traz consigo a segurança do fundamento, que é abandonada quando da consciência de sua morte. Assim, perante a morte de Deus surge o medo do infinito, que se torna a única coisa a barrar a iniciativa humana, assim como a prática do pesquisador. Não há mais terra firme, conceitos estáveis, verdades absolutas pelas quais se guiar, não há mais porto seguro possível, de modo que se pode desconfiar que aqui a humanidade se encontraria em pior estado do que quando gozava confiante da ilusão das verdades permanentes, como se aí houvesse mais liberdade. A atitude perante a incerteza é o marco que divide dois tipos humanos distintos, a pedra de toque do experimentalismo nietzscheano, o quanto de verdade um indivíduo suporta. Esse evento cataclísmico, que em Nietzsche se torna o ponto chave onde moral e conhecimento se unem de forma inescusável, é o principal tópico do livro cinco

da *Gaia Ciência*, e sua capacidade ao mesmo tempo destrutiva e construtiva é tão importante para a concepção nietzschiana de conhecimento que pedimos licença para reproduzir aqui o aforismo 343 em sua totalidade:

*O que há com nossa serenidade.* - O maior dos acontecimentos recentes - que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito - já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Para os poucos, pelo menos, cujos olhos, cuja suspeita nos olhos é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, parece justamente que algum sol se pôs, que alguma velha, profunda confiança virou dúvida: para eles, nosso velho mundo há de aparecer dia a dia mais poente, mais desconfiado, mais alheio, mais “velho “. Mas no principal pode-se dizer: o próprio acontecimento é grande demais, distante demais, demasiado à parte da capacidade de apreensão de muitos, para que sequer sua notícia pudesse já chamar-se chegada: sem falar que muitos já soubessem o que propriamente se deu com isso - e tudo quanto, depois de solapada essa crença, tem agora de cair, porque estava edificado sobre ela, apoiado a ela, arraigado nela; por exemplo, toda a nossa moral européia. Esse longo acúmulo e sequência de ruptura, destruição, declínio, subversão, que agora estão em vista: quem adivinharia hoje já o bastante deles, para ter de servir de mestre e prenunciador dessa descomunal lógica de pavores, de profeta de um ensombrecimento e eclipse do sol, tal que nunca, provavelmente, houve ainda igual sobre a terra? Mesmo nós, que nascemos decifreadores de enigmas, que esperamos como que sobre as montanhas, postados entre hoje e amanhã e retesados na contradição entre hoje e amanhã, nós, primogênitos e prematuros do século vindouro, aos quais propriamente as sombras que em breve hão de envolver a Europa já deveriam estar em vista agora: de onde vem que mesmo nós encaramos sua vinda sem muito interesse por esse ensombrecimento, antes de tudo sem cuidado e medo por nós? Estamos ainda, talvez, demasiado sob as consequências mais próximas desse acontecimento - e essas consequências mais próximas, suas consequências para nós, não são, ao inverso do que se poderia esperar, nada tristes e ensombrecedoras, mas antes são como uma nova espécie, difícil de descrever, de luz, felicidade, facilidade, serenidade, encorajamento, aurora. . . De fato, nós filósofos e “espíritos livres” sentimo-nos, à notícia de que “o velho Deus está morto, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa - eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto “mar aberto “. (FW/GC; Livro V; §343)

A queda dos fundamentos, simbolizada aqui pelo evento da morte de Deus, divide os pesquisadores em dois tipos diferentes, reconhecidos na história do conhecimento através de duas atitudes opostas diametralmente. Se por um lado a queda dos fundamentos representa para o filósofo da tradição o fim do conhecimento e desespero das ciências, para os espíritos livres, os filósofos do futuro, tal acontecimento representa a afirmação de “toda ousadia do conhecedor” que agora pode se lançar sobre um mar de possibilidades. Mas tal liberdade requer uma igual medida de coragem, e as recompensas que se atinge não são tão reconfortantes, se considerados os riscos. Esta atitude frente ao novo infinito é repetida no §374:

O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre *infinitas interpretações*. Mais uma vez nos acomete o grande temor – mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, *esse* monstruoso mundo desconhecido? Há, estão incluídas demasiadas possibilidades *não divinas* de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos... (FW/GC; Livro V; §374)

## QUARTO CAPÍTULO

### 4. A fundamentação biológica da verdade para além da moral

A principal crítica ao perspectivismo, como já deve estar claro, é que sua enunciação parece implicar em auto-refutação. Ou, em outras palavras, considerando-se a interpretação semântica do perspectivismo, se todas as verdades são individuais<sup>70</sup>, sendo que são limitadas à perspectiva da qual derivam, todas as asserções derivadas de todas as perspectivas possíveis são verdadeiras apenas para cada perspectiva da qual derivam. De certo modo, implica dizer que a tese do perspectivismo não é verdadeira, senão dentro de uma consideração perspectiva, o que a torna perspectivamente verdadeira, logo, segundo os padrões tradicionais e lógicos, ela é falsa. Desse modo, se a tese do perspectivismo for verdadeira, ela refuta aquilo mesmo que pertence ao núcleo de suas considerações, que não há verdades. Se, por outro lado, ela não for verdadeira, por que perder tempo com ela?

Considerada dessa maneira, a tese perspectivista acerca da verdade parece ressuscitar o paradoxo do mentiroso, na medida em que através dela se pretende fazer entender que a única verdade que existe é que não existe verdade alguma. A afirmação de que não há verdade, de fato, é o núcleo da consideração perspectivista, como o era no caso do paradoxo do mentiroso. Mas, nesse caso, não se está a querer dizer a verdade, por mais que isso pareça necessário a qualquer pessoa que faça uma afirmação, senão que essa verdade que se diz no caso do perspectivismo não é verdadeira exceto do único modo como verdades são possíveis: perspectivamente.

A resposta mais apropriada para o problema do paradoxo, dentro do espírito dos textos nietzschianos, parece ser a seguinte: o perspectivismo não pretende ser uma afirmação verdadeira no sentido tradicional de verdade, e se devemos conceder-lhe atenção ou não, depende do fato de que, como outras afirmações, que também não são verdadeiras, mas, apenas interpretações possíveis, ela afirma algo da realidade que nos pode interessar em nossas considerações acerca da existência. Mais ainda, de modo contrário à concepção metafísica de verdade, o fato de tratarmos aqui apenas de uma interpretação ao falarmos de

---

70 O uso do termo “individual” nesse contexto é problemático, dado que Nietzsche não deixa claro em que sentido se pode falar em “perspectiva”. Por vezes, ele parece falar em perspectiva como o ponto de vista de um indivíduo, por vezes ele se refere à perspectiva como perspectiva de um determinado grupo, que compartilha valores em comum, por vezes, de fato mais frequentemente, ele fala de perspectiva como perspectiva de espécie, perspectiva humana.

verdade é coerente com as exigências teóricas de uma concepção perspectivista do conhecimento segundo o pensamento nietzschiano, ou seja, de que haja apenas interpretações. Nesse sentido, o paradoxo parece ser dissolvido quando julgamos a tese perspectivista fora dos cânones lógicos tradicionais que determinam a validade de uma afirmação sem, no entanto, abandonar a lógica argumentativa, mas apenas reavaliando o sentido de verdadeiro que geralmente é empregado em análises lógicas.

Segundo nossa interpretação, há dois problemas com a crítica lógica ao perspectivismo: primeiro que a lógica em si é uma perspectiva, se alguém nega todas as noções de objetividade da verdade, a lógica então se torna um produto da experiência humana, sendo despojada de sua autoridade em afirmar poder obter a verdade, exceto a verdade de uma determinada perspectiva, de onde a pergunta “em que medida a dialética e a crença na razão repousam ainda sobre preconceitos morais” (WM/VP; Livro II; §436) deve ser respondida mesmo por quem opte por uma solução puramente lógica do problema do paradoxo. Em segundo lugar, toda noção do que “a verdade realmente é” pode ser recontextualizada em várias perspectivas. Que uma asserção seja verdadeira apenas em uma delas não significa forçosamente que ela seja falsa. Desde que redefinamos verdade como algo necessariamente individual, como algo perspectivo.

O resultado que se extrai da análise do paradoxo do perspectivismo, ao propor sua auto-refutação enquanto afirmação acerca da verdade, força seu caráter auto-contraditório como consequência direta de tomar-se como pressuposto que Nietzsche reclame para sua posição uma validade para além de seu caráter interpretativo. Isto, porém, não parece estar de acordo com as conclusões nietzschianas, o que nota-se pelo pouco esforço que o filósofo despense para rebater a afirmação de que sua posição também represente mera interpretação, ou mesmo seu desinteresse em possuir a última palavra sobre a forma como as coisas são, que pode ser entrevista na passagem: “Profunda aversão a descansar de uma vez por todas em qualquer consideração de conjunto sobre o mundo; encanto das maneiras de pensar opostas; não deixar que nos tirem o atrativo do caráter enigmático” (WM/VDP; §470).

De onde a solução lógica para o paradoxo, com a qual boa parte dos comentadores tem se ocupado, não soluciona de todo o problema do conhecimento e a verdade no pensamento nietzschiano, sendo necessário o recurso a uma solução de cunho moral, que no pensamento nietzschiano se dá com base na saúde dos instintos e na indissociabilidade entre agir teórico e agir prático, que se vale para sua validação, em última instância, da categoria de vida. A validade do perspectivismo, enquanto postura teórica privilegiada no entender do filósofo, o fato de que esta é preferível à concepção metafísica acerca do conhecimento, se dá não por

conta de sua veracidade em sentido tradicional, mas porque esta é afirmativa, enquanto que a interpretação metafísica é reativa em relação à vida, sendo seu pressuposto fundamental a renúncia ao mundo em favor do mundo do além.

O perspectivismo nietzschiano está diretamente relacionado ao avanço das ciências naturais, e suas considerações em relação à verdade não reclamam a existência de outra realidade senão a realidade fenomênica para se fundamentar. As descobertas trazidas à luz através do avanço alcançado pelas ciências biológicas em fins do século XIX, sobretudo no que tange aos aparelhos sensoriais das diferentes espécies, e o tipo de realidade que se apresenta mediante a utilização dos diferentes tipos de sistema sensorial, trouxeram consigo a afirmação de diferentes modos de se enxergar o mundo, que na filosofia nietzschiana se torna a afirmação da inevitabilidade da perspectiva. A menos que se credite ao aparelho sensorial humano, aqui incluída a consciência como mecanismo biológico de apreensão da realidade, um valor superior aos outros aparelhos sensoriais das mais diferentes espécies, não se pode defender a primazia de nossas conclusões científicas, como reveladoras da forma verdadeira da realidade. Em suma, tem-se que levar em conta que há nas alegações do perspectivismo proposições muito fortes como a de que não é possível estabelecer verdades fora de qualquer perspectiva e, logo, de que a verdade é uma função da perspectiva.

De modo geral, pode-se dizer que a posição que o perspectivismo assume acerca do pensamento lógico<sup>71</sup> é a de que a confiança no raciocínio puro e simples não é suficiente para a solução dos problemas relativos à verdade. Onde se julgou segundo a lógica, sempre se teve em mente um mundo de estabilidade incompatível com o caráter móvel da realidade e o desejo de fugir ao fluxo eterno do mundo, que na leitura de Nietzsche faz do proceder lógico em pesquisa científica algo essencialmente niilista. A veracidade de suas conclusões reside na negação do mundo real, na negação do mundo fenomênico, aquele que percebemos em seu fluxo permanente. Assim, seu pensamento aponta para a necessidade de uma nova perspectiva, uma que seja afirmativa em relação ao caráter fluído da realidade, que não seja niilista, ou estaremos destinados à estagnação e auto-refutação por toda eternidade. Essa é a essência do apelo nietzschiano acerca da necessidade de uma revolução do pensamento.

Nenhuma visão de mundo, ou perspectiva, é necessariamente auto-contraditória quando considerada internamente, em relação consigo mesma, a tese perspectivista não

---

<sup>71</sup> Falamos aqui de modo geral, pois nos referimos aos ataques sucessivos que Nietzsche faz ao pensamento lógico, assim como ataca a confiança na lógica de que a postura metafísica é tributária. No entanto, o apelo à lógica para criticar posturas contra as quais Nietzsche combateu é, sem dúvida, um procedimento comum em sua obra, como argumentam os autores de *Nietzsche's Perspectivism*: "As a classical philologist He was certainly aware of traditional Aristotelian logic, at one point explicitly launching a reduction ad absurdum against a opponent (BGE 15)." (HALLES/WELSHON; 2000; Pág. 37)

contradiz diretamente uma teoria perspectiva da verdade, a menos que a confrontemos com um princípio de verdade oriundo de uma consideração lógica exterior ao modelo perspectivista, baseado na tese correspondencialista da verdade. Mas a tese da verdade como correspondência é repetidamente negada por Nietzsche, de modo que suas afirmações não pretendem ser um reflexo mais verídico da realidade, mas apenas uma interpretação mais verdadeira do ponto de vista de uma consideração positiva acerca do mundo fenomênico, na medida em que apresenta-se como uma teoria afirmativa em relação à vida.

O perspectivismo, em sua consideração do conhecimento, parte da assunção de que seu estabelecimento depende da concepção de um mundo independente da interpretação humana, mas esse mundo é sempre construído de modo hipotético, desde que seu fundamento é a necessária circunscrição da realidade dentro de moldes humanos, por conta da própria natureza do procedimento humano de conhecer. A existência ou não de tal realidade, para além da constatação de que não teríamos como conhecê-la fora de nossa perspectiva, é inútil para nós, dado que o conhecimento não pode ser desligado de seu caráter necessário, de sua motivação original enquanto forma de possibilitar nossa sobrevivência. A impossibilidade de que a interpretação humana corresponda necessariamente a alguma realidade última, fundamenta a negação da existência de tal realidade, que se torna por definição desprovida de sentido.

O paradoxo expresso através da afirmação: “fatos são exatamente o que eles não são, apenas interpretações” (WM/VDP; §481) implica na constatação de que a própria “faticidade” do fato já representa a forma constituída de uma interpretação útil a nossa existência. Onde quer que a lógica localize fatos, a verdadeira filosofia deve afirmar que ali ainda há interpretação, realidade é sempre realidade interpretada segundo nossa perspectiva, tendo em vista algum objetivo prático. Conhecimentos puros aparecem nessa interpretação como algo absurdo e indesejável, que só pode surgir de uma contemplação negativa em relação à “faticidade” imediata da realidade fenomênica.

Retomando o problema da auto-referência temos que, se a tese de que todos os pontos de vista são apenas interpretações é verdadeira, então a própria concepção de perspectivismo é uma interpretação que, como tal, não é verdadeira, não corresponde a nenhuma realidade, poderíamos dizer, mas é apenas uma interpretação. Questionamentos do tipo: é possível interpretar? O que se interpreta? Interpretações de quê? conduziram-nos no capítulo precedente à uma análise das implicações ontológicas do pensamento perspectivista, e de como se pode fugir ao problema do realismo ontológico com esta teoria. Se aceitarmos a tese da ausência de qualquer realidade para além das interpretações, nos encontraremos diante da



concepção do mundo como Vontade de Poder, que se apresenta em seu caráter mais geral como força geradora de interpretações, que fornece suas interpretações através dos diferentes modos de existência. Esse modo de compreender a realidade representa a tentativa de solucionar o problema da necessidade do agente de interpretação, o sujeito, que não deve, necessariamente, ser presumido como causa da interpretação, desde que ele mesmo é parte da perspectiva, uma ficção que constrange a realidade a uma interpretação tomada como necessária. A vontade de poder, em seu caráter plenamente criativo, é força geradora de interpretações, o que condiciona a atitude do pesquisador, enquanto consciente de sua capacidade interpretativa, aquele que não nega a variedade de interpretações, mas que afirma a todas em sua totalidade.

Para Nietzsche, a auto-referência do perspectivismo não constitui uma dificuldade argumentativa especial, ela antes reforça sua tese da universalidade da interpretação, postura frente ao conhecimento em que a defesa de uma teoria que afirma que apenas há interpretações, sem se excluir de sua enunciação, manifesta a capacidade da vontade de poder em gerar infinitas interpretações. Assim, sem requisitar para si o *status* de verdade definitiva ela pode permanecer coerente, na medida em que, de modo contrário ao da postura dogmática que, na tentativa de deter o movimento criativo da vontade de poder congela esta em definições rígidas e eternas, o perspectivismo assume a fluidez da realidade e a impossibilidade de descrevê-la permanentemente como pressupostos fundamentais. Nesse sentido, para alguém que contra argumenta segundo a tese da auto-refutação do perspectivismo, afirmando que, para que essa afirmação seja verdadeira, deveria ser verdade que tudo é interpretação, apenas caberia a resposta: “é isso mesmo que eu estou dizendo, só há interpretações”.

É insuficiente, portanto, apontar o caráter reflexivo do perspectivismo para considerá-lo como auto-refutado, como se argumenta frequentemente. Pois este não requer para a sua validade que a própria enunciação de seu princípio seja verdadeira, apenas que possa ser verdadeira, que, portanto, seja válida enquanto interpretação. O fato de que no final ela seja apenas uma interpretação não a qualifica como falsa, pois isso é exatamente o que a regra enuncia, e não há necessidade de provar o contrário. Provar a falsidade do perspectivismo implica a necessidade de demonstrar alguma verdade como não interpretativa, como realmente verdadeira e, portanto, superior ao enunciado da universalidade da interpretação, o que considerando o que foi dito acima, se torna bastante difícil. Mas argumenta-se frequentemente que a própria tese perspectivista é desse tipo de verdade não-interpretativa, do que discordamos. Ao contrário, julgamos fundamental para sua defesa que ela mesma seja

uma interpretação, e se decorre daí a necessidade de não haverem “verdades”, isto não a desqualifica enquanto interpretação, apenas que aqui temos uma interpretação bastante consistente.

Nossa opinião, considerando-se o que foi dito, é a de que parte importante das teorias nietzschianas, suas considerações acerca do conhecimento e da verdade e seu caráter perspectivo, pode ser defendida através da tese da universalidade da interpretação, mesmo que não consideremos a própria tese em questão como algo além de uma interpretação. Porém, mais do que o problema da verdade, a consideração do perspectivismo nietzschiano pode conduzir a questionamentos que dizem respeito ao todo de sua especulação filosófica, trazendo o questionamento sobre que validade se deve dar às concepções nietzschianas acerca da moral e da constituição última do mundo, quando consideramos que o filósofo adota uma versão perspectivista da verdade? Qual o valor dessas afirmações, se defendermos que aqui se tratam apenas de interpretações e não teses científicas que reclamem validade universal? Para um leitor de Nietzsche já deve chamar a atenção que nesse caso não se tratam, nem de teses científicas, e muito menos afirmações que reclamem validade universal.

No presente capítulo buscaremos mostrar como Nietzsche oferece, na forma de sua concepção de vida enquanto uma avaliação do conceito de Vontade de Poder, uma saída para o problema da auto-referência, assim como da validade de suas afirmações em outras esferas, coerente com seu perspectivismo. Acreditamos que, através da exposição da concepção nietzschiana de vida como critério último de avaliação e decidibilidade, é possível demonstrar de que modo este pretendia superar o padrão dualista de avaliação da verdade e, ao colocar-se no papel de fisiologista, acreditou poder efetuar a avaliação das perspectivas, em menos ou mais verdadeiras, sem recorrer a instâncias exteriores à totalidade do efetivo.

#### **4.1- O problema da auto-referência e pretensão de verdade**

Embora compreendamos que a solução para o problema do conhecimento no pensamento de Nietzsche requeira uma solução exterior a sua consideração lógica, nos propomos a avaliar de modo consistente o problema lógico que a pretensão de verdade do perspectivismo parece levantar, como forma de incluir características necessárias à elucidação do nosso problema. Mas de modo algum pretendemos oferecer uma solução lógica para o paradoxo, que nos parece superficial, sendo que aqui nos preocupa fundamentalmente o pensamento nietzschiano, e nossa solução para o problema do conhecimento em sua filosofia deve manter-se dentro dos limites desta filosofia.

Consideremos o problema do perspectivismo do seguinte modo. “Não há verdades”, afirma alguém. “Bem, se assim for, então a sua afirmação é verdadeira?”, pergunta o outro. Esta declaração e a pergunta subsequente percorrem um curto caminho para demonstrar o problema crucial que qualquer investigador das concepções nietzschianas acerca do conhecimento e a verdade encontram. Este problema recebeu inúmeros nomes na tradição de comentadores tais como: paradoxo do perspectivismo, problema da auto-referência, e quebra-cabeça do perspectivismo<sup>72</sup>. O problema, em termos gerais e abrangentes, seria: qual a pretensão de verdade de uma afirmação que nega que existam verdades? Ampliando o escopo da afirmação ao todo da obra em questão, teríamos ainda: como pode alguém que acredita que a concepção de verdade depende da perspectiva a partir da qual se afirma algo reclame alguma pretensão de verdade para a sua afirmação e, ainda mais grave, postule conceitos com pretensão de verdade universal, tais como vontade de poder, eterno retorno, e Deir? O aparente paradoxo do perspectivismo se coloca na forma de sua auto-referência, que é expresso assim em *A Companion to Epistemology*, no verbete *Perspectivism*:

É frequentemente afirmado que o perspectivismo se auto-refuta. Se a tese de que todos os pontos de vista são interpretações é verdadeira, então, argumenta-se, há ao menos um ponto de vista que não é uma interpretação. Se, por outro lado, a tese é ela mesma uma interpretação, então não há razão para acreditar que ela é verdadeira, e se segue novamente que nem todo ponto de vista é uma interpretação.<sup>73</sup>

O problema da auto-referência se apresenta, portanto, como a dificuldade metodológica em se aplicar o que se considera o postulado fundamental do perspectivismo, ou seja: “não há fatos, apenas interpretações” (WM/VDP; Livro III; §481) à própria tese perspectivista sobre a verdade. A posição nietzschiana parece ser bastante radical quando considerada nesses termos, ao recusar tanto a possibilidade de se efetuar uma representação adequada do mundo conforme seu anti-correspondencialismo em teoria da verdade, quanto sua recusa em aceitar como verdade aquilo que simplesmente atua como útil, conforme sua

---

<sup>72</sup> “Quebra cabeça do perspectivismo” é a tradução que sugerimos para o “*Perspectivism’s Puzzle*”, como se encontra no livro: *Nietzsche’s Perspectivism* de Halles/Welshon.

<sup>73</sup> O verbete “*Perspectivism*” escrito por Alexander Nehamas: “It is often claimed that perspectivism is self-undermining. If the thesis that all views are interpretations is true then, it is argued, there is at least one view that is not an interpretation. If, on the other hand, the thesis is itself an interpretation, then there is no reason to believe that it is true, and it follows again that not every view is an interpretation.” (STEUP;SOSA;DARCY; 2010; pág.551.)

negação da validade do próprio sentido de utilidade<sup>74</sup>, negando assim uma interpretação realista ao mesmo tempo em que rejeita como insuficiente uma leitura pragmática da verdade.

Dado não haverem fatos que comprovem uma afirmação, ou seja, desde que não existam realidades exteriores à interpretação às quais uma afirmação deva corresponder, qualquer afirmação assume valor de verdade dentro da perspectiva da qual é afirmada. Tomando por base esta ideia fundamental de que não há verdade fora de uma perspectiva, o que implica dizer que o âmbito de uma verdade fica restrito à perspectiva desde a qual ela é afirmada, como pode um filósofo fazer quaisquer objeções a todas as afirmações que são válidas fora do seu ponto de vista pessoal? Este conjunto de questões tem sido o tema de extensos trabalhos de autores como Maudemarie Clark, Heidegger, Derrida e Kaufmann, só para citar alguns comentadores da filosofia nietzschiana. Mais ainda, Reginster assinala em um de seus artigos<sup>75</sup> que os últimos vinte anos da pesquisa nietzschiana realizados em língua inglesa foram dominados pelo paradoxo do perspectivismo.

A enorme quantidade de material que foi escrito, e continua a ser escrito sobre este enigma, demonstra que estas questões não foram resolvidas de forma definitiva, mas se tentará mostrar neste capítulo que a resolução pode ser encontrada, na medida em que se considera a própria posição sustentada por Nietzsche como interpretação, e se tem em mente a opinião deste acerca da verdade tal como a tradição a entende, assim como sua opinião acerca da primazia dos instintos em relação à racionalidade. Assim, a requerida resolução não precisa sacrificar a ideia de que o perspectivismo nietzschiano levanta a pretensão de haver encontrado alguma “verdade”, apenas que nesse caso, em sua exposição do caráter limitado de nosso conhecimento, o filósofo reconhece os limites de toda verdade que nos é possível como verdade perspectiva. Do mesmo modo, a racionalidade não é aqui tomada como portadora da verdade, na medida em que a atuação dos instintos representam, para qualquer pensamento, o diferencial que lhe conferem o caráter nobre ou decadente, como se vê em um aforismo da vontade de poder, onde o filósofo reflete sobre a filosofia grega, e a criação da ciência propriamente dita:

---

<sup>74</sup> Lembremos que Nietzsche considera problemática a definição de utilidade como manutenção da espécie, sendo essa também uma interpretação, e não um critério válido de verdade. “nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.” (FW/GC; Livro V; §354). Mais do que isso, Nietzsche se opõe ao utilitarismo na medida em que ele nega o princípio de semelhança como critério de verdade, como nos lembra Deleuze: “Nietzsche substitui o princípio da universalidade kantiana, bem como o princípio da semelhança, caro aos utilitaristas, pelo sentimento de diferença ou de distância (elemento diferencial)” (DELEUZE; 1976; pág.04).

<sup>75</sup> Trata-se do *The paradox of Perspectivism*, que consta na bibliografia. Este artigo em especial foi fundamental para a nossa discussão do problema do perspectivismo, e por sua clareza e abrangência merece menção especial.

*Cientificidade: como adestramento ou como instintos.* – Nos filósofos gregos vejo um rebaixamento dos instintos: de outro modo não poderiam enganar-se a ponto de estabelecer o estado *consciente* como o mais *valioso*. – *A intensidade da consciência* está em proporção *inversa* em relação à facilidade e rapidez da transmissão cerebral. – lá reinava a *opinião contrária* sobre o instinto: o que sempre é sinal de instintos *debilitados*. (WM/VP; Livro II; §439)

Considerando-se isto, na tentativa de solucionar o problema do perspectivismo, deve-se sempre ter em mente que Nietzsche julgou o valor de interpretações segundo critérios exteriores à regra lógico-gramatical, sendo mesmo a restrição neste terreno sintoma de decadência segundo o filósofo, para quem: “A exigência de uma *virtude raciocinante* não é razoável... Um filósofo é corrompido com uma tal exigência” (WM/VP; Livro II; §439). Ademais, ao olhar o patrimônio filosófico nietzschiano, devemos aceitar algumas ambiguidades inerentes ao uso do termo “verdade” em sua produção, que é sempre problemático. Ao falarmos em verdades perspectivas, não devemos interpretá-las de forma metafísica, segundo o princípio de correspondência, o que resultaria em contradição imediata, mas interpretar o termo em sentido aproximado de verdade enquanto interpretação passível de ser aceita como mais produtiva em relação à concepção de mundo em seu caráter último, como Vontade de Poder. Como verdades possíveis, quando tomamos em conjunto os pressupostos de que a verdade deve implicar a melhor maneira de viver a vida, e de que não há uma verdade absoluta.

Problemas oriundos dessa suposição são os seguintes: que no fim parece que estamos recorrendo ao princípio correspondencialista. Pois, se postularmos o que seja a verdade, tendo em vista o caráter último da realidade, enquanto Vontade de Poder, estamos dizendo que o caráter último da existência pode ser definido, como Vontade de Poder, e que toda formulação que parte deste princípio é verdadeira. No entanto, dentro do pensamento nietzschiano, isso não representa contradição, desde que “Vontade de Poder” é um conceito defendido primeiramente em seu caráter interpretativo (JGB/BM; Livro I; §22). De modo que ao dizermos que o mundo, em sua realidade interna, é Vontade de Poder e nada mais, não estamos descrevendo sua constituição, senão, aceitando como interpretação viável, que seu caráter mais interno seja Vontade de Poder.

Ao lidar com a forma como o filósofo trabalha com o par conceitual verdade/mentira nos vemos diante da maior preocupação dentro de seu pensamento, que se encontra, de um modo ou de outro, em toda sua filosofia, e que representa uma dificuldade interpretativa singular. A forma como os conceitos de verdade e falsidade são contrastados em sua obra,

reflete um duplo movimento, uma inversão dos valores atribuídos a esses conceitos, que torna difícil a aplicação de termos como verdadeiro e falso.

De modo geral, Nietzsche se contrapõe à concepção tradicional de verdade, e a interpreta como falsidade, pois considera que está baseada em fundamentos incoerentes, tais como a concepção dualística do mundo, e sua contraparte instável, permanente por baixo das revoluções de sua superfície. O filósofo imputa a adoção desta concepção de verdade, tanto à postura metafísica, quanto à postura cientificista, sem que, com isso, decorra diretamente a negação de tal mundo verdadeiro, ou de tais verdades, senão em trechos da fase madura de seu pensamento. A estratégia adotada por Nietzsche em seu método genealógico apela para as origens desse conceito como problemática, como provindo da atuação de teóricos comprometidos com uma moral negativa em relação à vida, como reflexo da fraqueza de seus proponentes. Do ataque às origens desta distinção entre o falso e o verdadeiro Nietzsche chega à conclusão de que a verdade, enquanto correlação entre nossas afirmações e uma realidade estável que lhes valide, não é sustentável, senão por uma vontade ressentida.

Esta opinião sobre a verdade, em sua filosofia de juventude, irá resultar em uma defesa da superioridade da postura artística sobre a postura Metafísico/cientificista, posto que a primeira aceita suas criações como aquilo que de fato são: ilusões, enquanto que a segunda postura toma suas ilusões como verdades. Através da inclusão de outras categorias, tais como ilusão e aparência, em seu discurso sobre a verdade, Nietzsche subverte a noção de verdade metafísica, a ponto de o termo “mentira” com o sentido de falsidade tornar-se sinônimo de verdade enquanto correspondência com um mundo de estabilidade inexistente.

É um simples preconceito acreditar que a verdade é melhor que a aparência, é inclusive a mais infundada que existe. Deve-se confessá-lo, a vida não seria possível sem toda uma engrenagem de apreciações e de aparências, e se se suprimisse o “mundo aparente”, com toda a indignação voltada contra ele por certos filósofos, supondo-se que isto fosse possível, nada restaria tampouco de nossa “verdade”. Pois, o que nos obriga a admitir que exista uma parede divisória entre o “verdadeiro” e o “falso”? Não bastaria admitir graus de aparência, como quem falasse de matizes e harmonia, mais ou menos claros ou obscuros, valores diferentes para empregar a linguagem dos pintores? Por que o mundo em que vivemos não poderia ser fictício? E se objetasse ainda que toda ficção deve ter um autor não se poderia responder com toda franqueza; “Por quê?” A expressão “deve ter” não constitui também parte da ficção? Não se pode permitir um pouco de ironia com o sujeito, com o predicado e com o objeto? O filósofo não tem razão de declarar-se rebelde contra a confiança cega concedida à gramática? Respeito muito aos governantes, porém, não seria a hora da filosofia renunciar um pouco à fé nos governantes? (BGB/ABM; Livro II; §34)

#### **4.2- Tentativas de resolução do paradoxo**

Várias são as tentativas de solução apontadas para o problema da auto-referência, sugeridas pelas mais diferentes correntes de interpretação do pensamento nietzschiano. Reginster, por exemplo, aponta duas formas de superar o paradoxo: ou adotamos uma espécie de solução em dois níveis, com os quais adotamos um critério diferente de verdade, em que o próprio perspectivismo estaria incluído, diferentemente das afirmações nietzschianas acerca da moral, ontologia etc., ou adotamos um critério “perspectivístico” de verdade que englobaria todas as afirmações deste pensamento em conjunto com as afirmações às quais ele nega o domínio como posições verdadeiras.

A primeira saída representa uma estratégia de tipo “tarskiana”. Basicamente, admitimos a existência de dois níveis de argumentação: um em que colocaríamos a linguagem, e outro em que falaríamos em uma meta-linguagem, que determinaria as regras de validade da própria linguagem. Esta saída é frequentemente utilizada para analisar paradoxos, tais como o paradoxo do mentiroso<sup>76</sup>, no qual a aplicação do critério da metalinguagem de Tarski sugere que tal afirmação requer uma regra de avaliação que se encontra em um nível diferente daquele encontrado na própria afirmação. Assim, a frase “todo cretense é mentiroso” pode ser dita verdadeira, sem que com isso seja necessário admitir que o cretense Epimênides fala a verdade quando afirma que “todo cretense é mentiroso”, desde que se expressa em uma meta-linguagem que estabelece regras de validade para a linguagem convencional. A aplicação deste método como saída para o problema do perspectivismo, porém, é analisada de forma crítica por Reboul, que identifica o uso dessa estratégia na tentativa de solução aplicada por Granier. Como concordamos com a Crítica de Reboul, convém reproduzir seu argumento tal como este o resume:

Jean Granier acreditou resolver o problema afirmando que a língua em que Nietzsche interpreta todas as interpretações é realmente uma *metalinguagem*: “Por conseguinte, a linguagem que fixa o status da linguagem-instrumento não é um instrumento é mais e algo diferente de um aparato manejado pela vontade de poder.” Nietzsche não seria mais Epimênides, Seria o Deus de Leibniz que compreende todas as perspectivas, sem estar ele mesmo em uma perspectiva! Mas nada justifica tal leitura; nada que sugira que uma linguagem, uma interpretação, pudesse transcender a vontade de poder. Esta afirmação é mesmo para Nietzsche a mistificação por excelência. Na minha opinião, se existe uma hierarquia para ele entre as interpretações, não se funda no ser, mas no valor, no sentido estético do termo.<sup>77</sup> (REBOUL; 1993; Pág. 42)

<sup>76</sup> Citado por Calímaco, poeta de Alexandria, o qual nos recorda que, na opinião de um cretense do século VI a.c., “todos os cretenses são mentirosos” (DANESI; 2004; Pág. 141).

<sup>77</sup> “Jean Granier ha creído resolver el problema afirmando que el lenguaje en el cual Nietzsche interpreta todas las interpretaciones es, en realidad, un metalenguaje: “Por conseguinte, el lenguaje que fija el estatus de lenguaje-instrumento no es un instrumento, es más y algo diferente de un aparato manejado por la voluntad de poder”. Nietzsche ya no sería Epiménides, ¡sería el Dios de Leibniz que comprende todas las perspectivas sin

A argumentação de Reboul refuta a estratégia de diferenciação de níveis, pois para que esta seja viável, seria necessário admitir que a afirmação que se encontra no núcleo do perspectivismo nietzschiano possui vantagem em relação às outras interpretações, de onde possa julgar diferentes interpretações segundo critérios fixos de validade. Note-se que, na adoção deste tipo de saída para o paradoxo, nos posicionamos em condições de falar de “verdades” em dois sentidos. No primeiro, considerando-se o paradoxo do mentiroso como exemplo, o que se está dizendo é que, conforme a forma como a realidade se apresenta, é verdade que “todos os cretenses só dizem mentiras”. No segundo, o que se está dizendo é que, conforme as leis do discurso corrente, afirmar “todo cretense é mentiroso” é verdade, pois o que se admite como lei do discurso corrente enquanto verdadeiro é afirmar algo que corresponde à forma como a realidade se apresenta. Em outras palavras, no primeiro sentido, temos uma concepção correspondencialista da verdade, no segundo, temos um critério lógico-discursivo de verdade. Mas é improvável que Nietzsche aplique qualquer destes dois critérios em sua avaliação da verdade, posto que o filósofo critica a ambas como fundadas em preconceitos morais, ao invés de pressupostos científicos.

Embora esta alternativa seja de alguma utilidade para a resolução do problema, dado que admitimos que a opinião nietzschiana acerca da linguagem pode ser descrita como a afirmação de que esta seja um meio enganador e pouco científico de falarmos acerca da realidade<sup>78</sup>, parece fugir aos princípios de seu pensamento admitir uma metalinguagem como solução para o problema. No mais, corre-se o risco de cair em uma redução ao infinito, ao propormos diferentes níveis de linguagem sempre poderíamos, se interpelados por um crítico do pensamento nietzschiano, o qual nos poria em dificuldade ao afirmar que, se a tese perspectivista está expressa em uma forma de metalinguagem, cujo papel seria avaliar o valor de verdade da linguagem natural, ou mesmo, de teses científicas, qual linguagem avalia o *seu* valor de verdade? De modo que não nos livraríamos da dificuldade inicial, apenas atrasaríamos nossa resposta ao problema em questão.

---

ser él mesmo perspectiva! pero nada justifica tal lectura; nada que dé a entender que un lenguaje, una interpretación, podría trascender la voluntad de poder. esta pretensión es incluso para Nietzsche la mistificación por excelencia. En mi opinión, si existe para él una jerarquía entre las interpretaciones, no se funda en el ser, sino el valor, en el sentido más estético de término”.

<sup>78</sup> Como exemplo da opinião de Nietzsche acerca da linguagem e sua relação com a verdade temos todo o *Ensaio Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. Especialmente a passagem onde ele se refere à linguagem e sua adequação com a realidade, onde o filósofo nos diz: “E além disso: o que se passa com aquelas convenções da linguagem? São talvez frutos do conhecimento, do senso de verdade: as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?” (WL/SVM; §1).



A segunda saída, apontada por Reginster, refere-se à interpretação de todas as afirmações dentro do pensamento nietzschiano como perspectivamente verdadeiras. Ou seja, todas as afirmações que foram expressas pelo filósofo, tanto em ética, epistemologia, ontologia, quanto aquelas referentes ao perspectivismo propriamente dito, são simples interpretações, que nesta condição não reclamam valor de verdade para além de sua perspectiva. Como deve estar claro pelo que dissemos anteriormente, esta solução é a mais próxima da nossa interpretação do pensamento nietzschiano, incluso o expresso no aforismo 22 de *Além do Bem e do Mal* que, segundo nossa interpretação, é crucial para a solução do problema, sendo por isso a mais coerente com os escritos nietzschianos, enfim, é a solução que defenderemos após o balanço geral das tentativas de solução do paradoxo que elencamos de modo resumido nesse tópico.

Os autores de *Nietzsche's Perspectivism*, ao fazerem uma avaliação crítica das tentativas de superação do paradoxo realizadas por outros comentadores do pensamento nietzschiano, apontam para esta estratégia, a que confere às afirmações nietzschianas um valor de verdade limitado, perspectivo<sup>79</sup>, como uma saída bastante comum, mas que, no entanto, não é bem sucedida na resolução de todas as dificuldades apresentadas pelo perspectivismo, ao menos quando considerado segundo sua apresentação do problema. Segundo a interpretação que os autores defendem, a afirmação de que o perspectivismo é apenas perspectivamente verdadeiro por si só, apenas sustenta a posição segundo a qual algumas afirmações têm valor de verdade não perspectivo, dado que tal afirmação não poderia englobar todas as afirmações, pois neste caso não teria valor perspectivo, mas absoluto. No entanto, se em sua definição não englobar todas as afirmações, posto que assume-se aqui a afirmação “que toda verdade é uma interpretação” como apenas perspectivamente verdadeira, a definição deixa margem para que existam algumas afirmações que não são interpretações, e por tanto válidas para todas as perspectivas. Ou seja, que tais afirmações têm valor de verdade absoluto. Do modo como os autores entendem o perspectivismo, como uma afirmação contraditória em relação ao absolutismo, ambas não podem ser verdadeiras. Logo, o perspectivismo é falso.

Dito de outro modo. Considere-se a afirmação: “todas as verdades são interpretações”. O que temos aqui é um dos seguintes casos: ou essa afirmação é verdadeira, e nesse caso ela mesma não seria uma interpretação, mas uma verdade, e, portanto ela está em contradição

---

<sup>79</sup> “The puzzle of Perspectivism has been an irritant for Nietzsche’s interpreters and has resulted in some strange defenses. Most, unfortunately succumb to thinking that Perspectivism can be saved from puzzle by affirming that is only perspectively true.” (HALES/WELSHON; 2000; pág. 24).

consigo mesma; ou ela é uma interpretação, nesse caso, sendo que ela não é verdadeira, deve haver alguma verdade que não é interpretação, portanto ela não é válida, tendo em vista que não pode ser aplicada a todos os casos, de modo que a saída apontada pela maioria dos comentaristas não dissolveria a variante do paradoxo apresentada pelos autores<sup>80</sup>. Note-se especialmente que, se considerarmos essa afirmação como uma interpretação, segundo os autores, ela não cobriria todos os casos, o que é extremamente danoso para sua afirmação, desde que ela pretende ser geral, falar de todas as verdades, e não de algumas verdades. Em contrapartida a este problema lógico inerente à solução por meio da afirmação da “perspectividade” do perspectivismo, os autores oferecem uma saída para o quebra-cabeça através do “enfraquecimento” da tese perspectivista. Os autores sugerem que é possível estabelecer uma variante da teoria nietzschiana da verdade como “perspectivismo fraco”, que supera todas as dificuldades de interpretação que motivam seus críticos<sup>81</sup>, sem incorrer em incongruência com os escritos nietzschianos.

O perspectivismo fraco pode ser caracterizado como “a afirmação de que cada afirmação é verdadeira em algumas perspectivas, no entanto, não verdadeira em outras”. Assim, em uma interpretação individual do perspectivismo, uma declaração verdadeira para uma pessoa não é verdadeira para outra, se as perspectivas ocupadas por estas duas pessoas são distintas no que diz respeito à comunicação. (HALES/WELSHON; 2000; pág. 19). A tese pode ser enunciada de modo que “há pelo menos uma declaração de tal forma que há alguma perspectiva em que esta é verdadeira, e alguma perspectiva em que ela não é verdadeira”.

Os autores ressaltam ainda que o fato de algumas declarações terem o mesmo valor de verdade em todas as perspectivas é consistente com o perspectivismo fraco. Ou seja, pode-se afirmar que muitas, quase todas, as declarações têm valores de verdade relativos a perspectivas, embora algumas tenham valor de verdade fixo para todas as perspectivas. (HALES/WELSHON; 2000; pág. 31). Assim, Nietzsche faria concessões a um pequeno conjunto, muito poucas, verdades absolutas<sup>82</sup> para os seres humanos. Porém, estas não são

---

<sup>80</sup> Hales/Welshon defendem uma interpretação do perspectivismo na qual uma de suas características fundamentais é a sua negação do absolutismo. Sua forma de tratar o paradoxo, apresentado como o quebra-cabeça do perspectivismo, é altamente dependente desta dicotomia perspectivismo/absolutismo, o que a nosso ver, não dá conta da radicalidade da interpretação nietzschiana sobre a verdade. A dissolução do par conceitual mundo-verdadeiro/mundo-aparente, que é fundamental para Nietzsche, põe em cheque o tipo de análise dicotômica representado aqui.

<sup>81</sup> Na verdade, o alvo de Hales/Welshon é mais propriamente o “quebra-cabeça do perspectivismo”, que por sua incontestável presença, parece comprometer o discurso nietzschiano.

<sup>82</sup> Hales/Welshon alteram o sentido de “verdade absoluta” e o diferenciam de “verdade necessária”, para validar seu argumento. Em sua exposição, ser verdadeiro absolutamente significa que algumas asserções assumem valor

verdades absolutas fora das perspectivas, pelo contrário, a solicitação é que existam verdades que estão dentro de todas as perspectivas humanas, o que os autores chamam de “verdades perspectivas cruzadas” (HALES/WELSHON; 2000; pág. 33). Segundo essa interpretação, este tratamento de verdade “absoluta” carece de significado metafísico, motivo da querela nietzschiana com os defensores do conceito tradicional de verdade.

Temos bons motivos para salientar a saída apresentada em *Nietzschean's perspectivism*, pois ela representa um esforço extraordinário para validar a tese nietzschiana, realizado com a máxima clareza e exatidão. Acreditamos mesmo que a saída apresentada é bastante coerente, suficientemente coerente para atender às exigências da filosofia analítica, de modo que não pode ser ignorada. No entanto, pesam dúvidas quanto à validade desta interpretação quando confrontada com o pensamento nietzschiano, e a radicalidade de sua crítica. Nesta leitura, ao assumirmos verdades válidas em todas as perspectivas, abrimos caminho para que entrem aqui as verdades metafísicas, por exemplo, a existência de um mundo de regularidade para além do testemunho dos sentidos, desde que se confere validade lógica a certas perspectivas.

O que significa dizer que há afirmações verdadeiras para todas as perspectivas?<sup>83</sup> A afirmação parece implicar que algumas interpretações são privilegiadas, há afirmações que são verdadeiras para toda a humanidade. Em que sentido elas são verdadeiras? Aparentemente, tais afirmações são verdadeiras porque encontram-se de acordo com um determinado princípio lógico, no caso, a exigência de que algumas afirmações devem ser válidas em todas as perspectivas. E quanto às outras afirmações, não seriam elas verdadeiras? Aparentemente, não. Parece que o que temos aqui é um critério lógico discursivo de verdade, construído para responder às exigências da tese perspectivista, mas que não se aplicam as afirmações nietzschianas no que diz respeito a outras áreas de sua atuação filosófica. Acreditamos que essa formulação viola a exigência nietzschiana da hegemonia da

---

de verdade igual em todas as perspectivas. Esta estratégia busca por um lado, desviar a argumentação do problema da auto-referência, sendo que a afirmação fundamental do perspectivismo: “não há verdades, apenas interpretações” entra no conjunto das afirmações que assumem valor de verdade absoluto. Por outro lado, esta argumentação procura resguardar as leis da lógica, que entram também no conjunto das verdades absolutas. Este segundo aspecto parece bastante problemático do ponto de vista da interpretação nietzschiana, não é de todo correto salvaguardar a lógica, se se pretende uma leitura fiel aos textos nietzschianos. No entanto, o contrário seria admitir que Nietzsche não tinha nenhum compromisso com as leis mais básicas da argumentação, o que certamente não é o caso. A leitura de Hales/Welshon se baseia em uma interpretação de Nietzsche em que o caráter problemático da lógica, e alvo de críticas por parte de Nietzsche, é seu compromisso com entidades extra-linguísticas, extra-discurso, em uma palavra: metafísicas.

<sup>83</sup> Os exemplos apresentados pelos autores de afirmações que devem estar contidas em todas as perspectivas, ou seja, que devam ser verdadeiras em todas as perspectivas, são as leis da inferência lógica e a própria tese perspectivista, em sentido fraco.

interpretação, instituindo interpretações privilegiadas, tendo por critério não o princípio da vida, mas um critério racional de aceitabilidade lógica.

No mais, coexistem na argumentação apresentada um sentido absoluto, válido em todas as perspectivas, e um sentido perspectivo, válido apenas em algumas perspectivas. O que significa que os autores aceitam algo como ser verdadeiro perspectivamente, apenas que a tese fundamental do perspectivismo não pode ser deste tipo, sob o risco de cair em auto-refutação. Assim, retomamos o paradoxo, ao admitir que apenas possam existir interpretações, mas que essa mesma afirmação, afinal, não é uma interpretação, mas um fato.

O que acontece com as outras afirmações, recorrentes no pensamento nietzschiano, acerca da moral, da constituição do mundo etc.? Hales/Welshon, aparentemente, conferem à estas o caráter de verdades perspectivas, ao contrário da própria tese sobre a verdade que não pode ser tomada, como vimos, como perspectivamente verdadeira. Isso não caracteriza um problema metodológico grave na argumentação dos autores, desde que eles defendem uma rígida distinção entre o perspectivismo da verdade e outras formas de perspectivismo presentes na obra nietzschiana<sup>84</sup>.

No entanto, pretendemos uma solução que ofereça um critério de verdade que qualifique a própria tese sobre a verdade, como suas teses em moral, e ontologia sem recorrermos a um critério de verdade diferente em cada caso, sob o risco de que, sem tal critério, tais afirmações pareçam sem sentido dentro do conjunto de teses nietzschianas. Assim, aceitamos que Nietzsche trabalha com a suposição de que não hajam perspectivas privilegiadas, no sentido de serem mais verdadeiras, como parece ser o caso se aceitarmos que coexistam verdades absolutas e verdades perspectivas. Para o filósofo, apenas há interpretações.

Considere novamente a afirmação: “todas as verdades são interpretações”. Suponha agora que ela mesma é uma interpretação, isto implica que existam verdades que não são interpretações? Não, pelo contrário, o que está dito é que para ser verdade, é preciso *primeiro* que uma afirmação seja uma interpretação. Mas os autores argumentam que se ela é uma interpretação, não tem validade objetiva ampla, não pode circunscrever todas as afirmações, logo, devem haver verdades que não são interpretações, senão ela mesma seria verdade<sup>85</sup> e não interpretação. O que está implícito aqui é que existe uma diferença estrutural entre

---

<sup>84</sup> Essa distinção é trabalhada em capítulos diferentes da obra citada, de sorte que temos um perspectivismo epistemológico, um perspectivismo ontológico entre outros.

<sup>85</sup> Sendo que nesse caso não haveriam verdades que não fossem interpretações. Creio que a complexidade do parágrafo justifica esta nota.

verdade e interpretação, sendo que algo não pode admitir as duas categorizações ao mesmo tempo. Ora, não acreditamos encontrar no pensamento nietzschiano este tipo de diferenciação radical, pelo contrário, quando este afirma que “não há fatos apenas interpretações” (WM/VP; Livro III; §481), mais do que traçar uma distinção entre ambos, ele confunde os dois, os aproxima de forma a torná-los o mesmo. É obvio que existem “fatos” desde que se pode dar a eles o nome que for, mas antes mesmo de algo vir a ser chamado de fato, ele já é uma interpretação. Da mesma forma, verdades são exatamente o que elas não são, apenas interpretações, que através do hábito, esquecemos que o são.

Embora toda verdade seja uma interpretação que, por se tornar aceita e difundida segundo a sua utilidade para a manutenção da vida, passa então a ser considerada verdade, nem toda interpretação se torna uma verdade. Algo no agir humano direciona nossa opção pelas interpretações que se tornam verdades, algo a que damos o nome de utilidade, mas que nem sempre se comporta dessa maneira. E aqui se encontra o fundamental para a filosofia nietzschiana, uma sociedade é tanto melhor quanto melhores forem as verdades que ela aceita, um homem, é tanto melhor quanto melhores são os valores adotados em sua cultura como verdadeiros.

Mas voltemos ao paradoxo. Há verdades que não são interpretações? Acreditamos que não. O meu contestador então afirma que a primeira afirmação que fiz, de que toda verdade é uma interpretação, por isso mesmo, é o tipo de verdade que eu afirmo não existir. O fato de a afirmação não poder ser refutada deste modo, eu diria, não a torna o tipo de verdade que, dentro do pensamento nietzschiano, buscamos renegar, um tipo de verdade que não seja interpretação está fora de nossas cogitações, logo, a própria afirmação de que toda verdade é uma interpretação só pode ser uma interpretação, se ela funciona ou não de forma lógica, não vem ao caso, nem a qualifica como verdade não interpretativa. Mas um filósofo do tipo que o pensamento nietzschiano rejeita afirmaria aqui que estamos diante de uma verdade incontestável, cuja própria existência atesta contra sua formulação. Mas essa é mais uma armadilha para o pensamento lógico do que para o pensamento perspectivo, dado que do ponto de vista da defesa da tese de que toda verdade é uma interpretação, eu tenho a meu favor uma intuição muito forte, de que esta afirmação é uma interpretação, e que dentro da concepção de verdade que eu trabalho, não é necessário que ela vá além disso, enquanto que para alguém que queira refutá-la, terá que manter ao mesmo tempo a opinião de que ela é absurda, e que é uma verdade incontestável, ou pior, que se ela for incontestável, ela é absurda.

Pelo exposto no parágrafo anterior, pode-se considerar que esta não representa propriamente uma saída para o problema do paradoxo, na medida em que não toma com seriedade a afirmação de que “se ela não pode ser refutada é verdadeira em um sentido que afirma não ser possível”. Ora, este é propriamente o problema com que os autores que atacam o paradoxo têm se confrontado. Mas acreditamos que a defesa que executamos está em perfeita concordância com o pensamento nietzschiano, e por isso a propomos como única saída propriamente nietzschiana para o problema.

Dito isto, e espero que venha a ficar mais claro no que segue, consideramos que, embora seja interessante superar a dificuldade apresentada pelo paradoxo do perspectivismo, se queremos defender a pretensão de verdade da teoria nietzschiana, tal não seria suficiente. A tese do perspectivismo da verdade no pensamento nietzschiano está amparada na consideração do mundo como devir. De modo que apenas salvar a concepção de verdade perspectiva não é suficiente para resguardá-lo da contradição. Em nossa opinião, é um erro fundamentar a validade do perspectivismo nietzschiano com base apenas na superação de seu paradoxo. Uma teoria sobre a verdade deve ser mais do que apenas coerente para ser válida, precisamos de um critério de verdade válido em relação à realidade, senão à realidade última, pelo menos a realidade humana.

Para fugirmos da dificuldade que se nos apresenta, ou seja, defender a tese sobre a verdade que parece se encontrar no interior do pensamento nietzschiano sem cair em auto-refutação e, ao mesmo tempo, defender a nossa opção por tal teoria da verdade, teremos que recorrer a um critério de verdade que nos possibilite defender esta tese contra as teses que o filósofo critica. Para tanto, pensemos nas seguintes questões: qual o valor da verdade, com base em quê se pode avaliar, algo que já não mais tomamos como o valor dos valores?

#### **4.3- A moralidade como peça central no perspectivismo nietzschiano**

Retomando, acreditamos que um dos principais problemas em aceitarmos uma compreensão perspectivista da verdade, diz respeito ao caráter contraditório de suas conclusões, quando comparadas com as afirmações acerca da realidade que encontramos no interior do pensamento nietzschiano. O caráter teoricamente problemático destas afirmações, a tendência a não tomá-las seriamente, pode ser atribuído à necessidade de conciliar afirmações que se pretendem verdadeiras com a negação da categoria de verdade que encontramos como pressuposto do pensamento nietzschiano. Como validar suas afirmações

sobre a moral, sobre a natureza constitutiva do mundo e sobre a própria verdade, quando essas afirmações podem reclamar apenas o caráter meramente interpretativo?

A resposta mais adequada a esse problema parece se encontrar em seu além do bem e do mal, na metáfora que encontramos no embate entre o velho filólogo, o físico e o novo intérprete, onde a capacidade de se posicionar em diferentes perspectivas assume importância capital para a compreensão da concepção de verdade no pensamento nietzschiano. No § 22 de *Além do Bem e do Mal*, ao analisar a posição dos físicos o filósofo percebe que em seu procedimento teórico, estes teriam atribuído à realidade uma certa legalidade que não lhe é intrínseca, mas postulada, como resultado do modo racionalista de interpretá-la. Nietzsche sugere, como contra-argumento a esta postulação de leis naturais, a possibilidade de uma interpretação diferente da realidade. Está estratégia tem como motivação primeira destacar o esquecimento do caráter perspectivo, o erro que se encontra no fato de que esta interpretação não se entende como tal, pelo contrário, põe-se na qualidade de texto, o que é denunciado como testemunho da péssima capacidade “filológica” dos físicos.

A postura que o autor assume no início do aforismo é a de um “velho filólogo” que, ao analisar determinada interpretação de um texto antigo, identifica a inclusão de elementos externos ao espírito do texto, que teriam sido incluídos ali pela atuação de maus intérpretes. A suposição que guia a crítica nietzschiana é que ao tratar a natureza como texto, os físicos teriam operado uma deturpação de seu sentido, ao retratá-lo segundo a postulação de leis naturais, que só poderiam surgir como produto de uma interpretação do mundo conforme a regularidade típica de um determinado modo de se aproximar da realidade:

Perdoem a esse velho filólogo que sou, se não renuncio a abdicar do maligno prazer que representa pôr o dedo na chaga das explicações errôneas, de vossas fraquezas filológicas. Porque, em verdade, esse mecanismo das “leis da natureza”, de que vós, físicos, falais com tanto orgulho, não é um fato nem um texto, mas uma composição ingenuamente humana dos fatos, uma deturpação do sentido, uma adulação servil à habilidade dos instintos democráticos da alma moderna. (JGB/ABM; Livro I ; §22)

A suposição de que o mundo se comporta como um todo orgânico, como uma comunidade submissa a leis democráticas, assim como a presunção de igualdade de todos os elementos da natureza perante esta lei, refletiria a alma submissa de pesquisadores que se conformam com o avanço do instinto de rebanho, que coage todas as coisas a uma igualdade ilusória, que força a igualação do absolutamente individual, uma deturpação da realidade sob a égide de um falso ateísmo travestido de pesquisa desinteressada. O velho filólogo argumenta que, diante de um conceito diferente, no caso a Vontade de Poder, um novo

intérprete poderia chegar a conclusões totalmente adversas às achadas pelos físicos. Podemos, segundo ele, explicar os mesmos fenômenos não pela conclusão de que agem de tal modo devido às leis que regem a natureza, mas pela ausência de tais leis. É necessário notar na base da atuação desse novo intérprete a ênfase em suas “intenções” e “artifícios de interpretação”, que o filósofo deixa claras no texto:

Em todas as partes, igualdade diante da lei, a este respeito, a natureza, não foi melhor tratada que nós. Sedutora segunda intenção que encobre mais uma vez o ódio da plebe contra toda marca de privilégio e de tirania, bem como uma segunda forma mais sutil de ateísmo. “*Ni Dieu, ni maitre*”. Vós também desejais que assim seja e por isso gritais: “Vivam as leis da natureza!” Porém, repito, isto é interpretação e não texto. Poderia surgir alguém com intenções opostas e com muitos outros artifícios de interpretação que decifrasse, nesta própria natureza e partindo dos mesmos fenômenos, o mistério do triunfo brutal e desapiedado de vontades tirânicas, quando este novo intérprete nos revelaria a “Vontade de Poder” em sua realidade e em sua força absoluta até que todas as palavras seriam inutilizáveis e inclusive a palavra “tirania” pareceria um eufemismo. (JGB/ABM; Livro I ; § 22)

É bastante óbvio que o que Nietzsche quer enfatizar, mais do que a veracidade de qualquer das duas interpretações apresentadas como rivais, são os interesses que subjazem a essas interpretações, assim como os expedientes utilizados pelos intérpretes em questão como modo de fazer valer estes interesses. O filósofo vê por trás dos interesses que movem o pesquisador, e que constituem de certo modo a perspectiva de onde surgem suas formulações, um complexo jogo de instintos, que buscam se afirmar enquanto verdades. Frente ao instinto democrático que move os interesses dos físicos em regulamentar as próprias forças naturais segundo critérios de regularidade que refletem as leis que coagem todas as naturezas humanas a atuar em conformidade, eleva-se a tirania dos instintos fortes, a tirania da vontade de poder, como chave interpretativa segundo a qual cada elemento da natureza age segundo seu desejo de dominar todos os elementos restantes.

Aparentemente, o que fica dito é que, a pressuposição de que a mesma regularidade que rege as comunidades humanas deveria reger também as intrincadas circunvoluções da natureza, é um elemento exterior à realidade, elemento comum da experiência humana em sociedade, que leva à postulação das leis da natureza como reflexo das leis democráticas, que coagem os indivíduos a uma ordenação conforme à igualdade universal. Mas tal regularidade, segundo Nietzsche, não é uma característica da natureza, senão que surge em nossas formulações teóricas, como reflexo da forma como nossa espécie assume a melhor organização possível da natureza. Nada impede que tudo se comporte segundo o mais perfeito caos, o qual nos é totalmente inapreensível. Mas, do mesmo modo, os interesses aristocráticos, que moveriam o novo intérprete, aquele que vê beleza na vitória das forças



mais fortes, na “tirania” sem limites da Vontade de Poder, refletem seus interesses e falam bastante da psicologia que move sua interpretação.

Esta posição sustentada como hipotética, a interpretação da natureza segundo a tirania da Vontade de Poder, é exatamente o posicionamento que encontraremos como traço comum do pensamento nietzschiano com relação à realidade, como se vê. Na interpretação nietzschiana, a natureza não se rege por qualquer lei de regularidade, mas ela se move por força do caos primordial de instintos, impulsos fundamentais que levam cada aspecto da realidade a desejar sua máxima potência, sua expansão e domínio sobre as outras formas de existência. Em última análise, segundo Nietzsche, o fato de que vemos o mundo de forma mecanicista, como uma sucessão de eventos relacionados segundo uma lei da causalidade, deve-se mais à nossa perspectiva limitada, do que à forma como a realidade se comporta. Mais do que isso, o fato dessa concepção se haver tornado hegemônica denuncia a decadência dos valores morais, que conduziu a destituição da validade da concepção da realidade segundo a atuação tirânica das forças, em oposição a uma concepção democrática da natureza, a vitória dos escravos sobre os senhores se torna plena em sua transposição para o terreno das ciências.

É fundamental para nossa argumentação ressaltar que a própria suposição da realidade apresentada na figura do novo intérprete, não representa, afinal, nada além de uma interpretação, tal qual a dos físicos. A defesa desta tese, sustentada pelo filósofo como provindo de uma fonte mais nobre, parece reclamar a referência ao futuro, tão comum na obra de maturidade de Nietzsche, o que implica dizer que o pesquisador deve estender o caráter perspectivo, interpretativo da consideração da natureza, até mesmo sobre sua própria tese, como palco de atuação tirânica da Vontade de Poder, que reduz a realidade à manifestação desta. Nesse caso, como sustentar sua opção diante da consideração de suas idéias acerca do embate entre senhores e escravos, reproduzido no aforismo em questão na forma dos instintos democráticos contra os instintos tirânicos? A resposta nietzschiana não se encontrará nas próprias interpretações, mas no tipo de moral de onde surgem, e a que pretendem conduzir.

Tanto aqui, como no caso da tese dos físicos e suas leis naturais, impõe-se uma interpretação como norma de regularidade onde, na realidade, não pode haver nenhuma. Pois não há algo como uma descrição última da realidade, sendo que novas interpretações são sempre possíveis. Fundamentalmente, ambas representam apenas a débil tentativa humana de descrever o indescritível, seu valor não reside em sua adequação à realidade, mas na capacidade artística de seu criador. E, como tais, ambas são interpretações tomadas a partir de

uma perspectiva humana que só podem ser avaliadas com base no melhor interesse para os seres humanos:

Este filósofo acabaria, contudo, por afirmar, relativamente a este mundo, o mesmo que vós, isto é, que tem um curso “necessário”, “previsível” não pelo fato de estar submetido a leis, mas pela absoluta inexistência de leis e porque a força a cada instante, vai até a última de suas consequências. Mas como isso não é mais que uma interpretação, já sei que objetareis: pois bem, tanto melhor! (JGB/ABM; Livro I; § 22)

O fim da citação ressalta a ideia de que não se trata aqui de defender uma posição como mais verdadeira do que outra, mas de colocar lado a lado duas interpretações possíveis de um mesmo fenômeno, e comparar suas motivações. A pergunta em réplica a tal postulação, se, no caso, ainda não se trataria de uma interpretação, é redundante. Nietzsche se adianta em responder afirmativamente. Porém, que tal visão seja, de fato, apenas uma interpretação, sugere que o filósofo não acreditava necessitar de uma resposta mais resoluta à pergunta pelo modo como a natureza se comporta, apenas que, ao levantar a possibilidade de uma outra interpretação, estaria comprovando que é sempre possível alterar a perspectiva em que um fenômeno é analisado, ao passo que os físicos, por conta da concepção de verdade que move seu proceder teórico, devem comprovar que não há outra interpretação possível para aquele fenômeno, desde que sua formulação é a verdadeira. O papel que o velho filólogo desempenha aqui é o de juiz de interpretações adversárias, o que lhe leva à análise das interpretações possíveis segundo critérios exteriores ao núcleo dos argumentos, mas que dizem respeito ao modo como são erigidos, à motivação que as impulsiona, interessa a esse filólogo os interesses que movem as interpretações, a perspectiva moral que condiciona essas interpretações.

Dentro de sua consideração perspectivista da verdade, sendo que apenas há interpretações e não um texto, qualquer postulação acerca do mundo é claramente uma interpretação. A pergunta que Nietzsche poderia fazer em réplica à exigência de algo mais do que uma interpretação como forma de refutar a posição dos físicos seria talvez: por que a necessidade de que minha concepção de mundo deva ser diferente de uma interpretação, por que enfim a verdade, em seus termos, por que correspondência?

Assume-se que, para a refutação da posição correspondencialista, que o filósofo em seus textos repetidamente atribui aos cientistas, seria necessária a exposição de uma tese que melhor correspondesse à realidade, do que a oferecida pela física. Mas o argumento nietzschiano segue em uma direção oposta, ao refutar a correspondência como critério de

verdade. Devido à sua opção pelo perspectivismo, ele iguala as posições como igualmente “não-verdadeiras”, daí o seu “tanto melhor” ao fim do aforismo. Para refutar a posição nietzschiana, aparentemente, é preciso mais do que enunciá-la, que é o que se faz quando se diz que sua posição também é uma interpretação, conforme discutimos no tópico anterior. O verdadeiro risco para esta posição encontra-se nos questionamentos pela opção que o filósofo faz. Por que deveríamos tomar partido pela posição que Nietzsche defende? O que o levaria a defender uma concepção de mundo baseada no conceito de Vontade de Poder?

De acordo com o desenvolvimento de nosso argumento, somos levados à conclusão de que estamos lidando com duas interpretações, e que uma delas é precária, desde que não se compreende enquanto interpretação, mas pretende ser reflexo de um fato, descoberto através da razão e descrito em termos lógicos através da linguagem. Subjacente a ambas as perspectivas possíveis se encontra o velho filólogo, aquele que enxerga as perspectivas como perspectivas, de onde sua neutralidade enfatiza o caráter não verdadeiro das posições em disputa, ao passo que qualifica o método da segunda interpretação, enquanto interpretação, ao enfatizar a natureza dos interesses, o tipo de instintos que guiam esta interpretação. A posição do velho filólogo, por sua vez, parece pertencer a uma perspectiva exterior a interpretação, MS de fato aqui o que se tem é um objeto diferente, não mais trata-se de descrever a realidade, mas de decidir acerca de verdades em disputa, o que requer um método de análise que é a marca mesmo do pensamento nietzschiano, a investigação das forças não conscientes e imorais, dos instintos e interesses que guiam nossas opções teóricas.

Para entender o papel que a figura do velho filólogo desempenha nesse aforismo, devemos recordar as críticas acerca da natureza da concepção de verdade que guia o procedimento dos físicos. A opção pela primeira interpretação nos colocaria, segundo a avaliação nietzschiana, diante de três problemas: sua confiança na razão como órgão revelador da verdade, sua confiança na lógica, enquanto reflexo da estrutura da realidade e sua confiança na linguagem, enquanto estrutura adequada para descrever a realidade. Estes problemas não são fáceis de refutar, e compõem, através do todo da obra nietzschiana, o esqueleto de sua crítica à concepção tradicional de verdade, estando já presentes em seu ensaio *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. Mas mais do que isso, a opção dos físicos revela a atuação de instintos decadentes que aparecem em seu discurso na forma de uma moral democrática, o que para Nietzsche significa moral de escravo.

Enquanto a interpretação sustentada pelo novo intérprete, pelo que se subentende na exposição de sua teoria da Vontade de Poder como interpretação, no aforismo acima citado, goza do mérito de se entender desde sempre como criação, como interpretação oriunda de

uma determinada perspectiva, sendo seus interesses peculiares expostos como parte desta interpretação. Além disso, sua opção teórica ressalta a atuação de uma moral forte, afirmativa das forças e de sua luta, o que se traduz em uma moral senhoril, forte, onde a própria tirania não é rejeitada, mas vista com certa alegria.

Assim, considerando a perspectiva assumida no início do aforismo por Nietzsche, que se põe no papel do velho filólogo, com base na insuficiência da existência de teses antagônicas para a conclusão por uma delas em uma aproximação perspectivista da verdade, temos que os instintos que guiam a perspectiva de onde estas afirmações partem são fundamentais para a sua veracidade. Ao negar o correspondencialismo, assim como a presunção de regularidade na natureza, inerentes a postulação dos físicos, o velho filólogo leva em consideração o que está subjacente a estes pressupostos, a moral de onde brotam, os interesses por trás de tais suposições.

Ou seja, não é suficiente que existam duas teorias acerca de um fenômeno, para que se aceite que ambas são verdadeiras, senão, todas as interpretações seriam igualmente verdadeiras, e estaríamos diante de um relativismo generalizado em teoria científica. Mas o que transparece na consideração crítica da interpretação segundo os físicos, chama nossa atenção para uma consideração sobre a veracidade das interpretações, que pode ser decidida pela análise da moral que move as diferentes interpretações, no caso em questão, uma moral de rebanho e uma moral aristocrática. Se no pensamento nietzschiano não há espaço para um relativismo generalizado, tal se deve ao fato de que, tanto para as coisas, como para os homens, deve haver uma *hierarquia* de valores que julgue em última instância sua validade. A novidade da filosofia nietzschiana se encontra em que ela conduz o questionamento acerca da validade de teorias científicas para o plano dos instintos que influenciam a moral do pesquisador. Toda filosofia, assim como toda teoria científica, é primeiramente uma interpretação que parte de uma perspectiva, que surge como resultado dos instintos que guiam o pesquisador, seus interesses, que se fazem valer como valores morais, de onde nasce toda consideração sobre a realidade:

Passo a passo, fui descobrindo que, até o presente, em toda grande filosofia, se encontram enxertadas não apenas a confissão espiritual, mas suas sutis “memórias”, tanto se assim o desejou seu autor quanto se não se apercebeu disso. Mesmo assim, observei que em toda filosofia as intenções morais (ou imorais) constituem a semente donde nasce a planta completa. Com efeito, se queremos explicar como nasceram realmente as afirmações metafísicas mais transcendentais de certos filósofos, seria conveniente perguntar-nos antes de tudo: A que moral querem conduzir-nos? A resposta, a meu ver, é que não se pode crer na existência de um “instinto do conhecimento”, que seria o pai da filosofia. Pelo contrário, acredito que outro instinto tenha se servido do conhecimento (ou do desconhecimento) como

instrumento, porém se examinássemos os instintos fundamentais, no homem, no intento de saber até que ponto os filósofos puderam divertir-se em seu papel de gênios *inspiradores* (de daimons ou de duendes), veríamos que todos fizeram filosofia um dia ou outro, e que cada um deles considera sua filosofia como fim único da existência, como dona legítima dos demais instintos. Pois não é menos certo que todo instinto quisesse chegar ao predomínio e, *enquanto tal*, aspira a filosofar. (JGB/ABM; Livro I; §6)

A moral torna-se um problema filosófico pertinente ao problema do conhecimento para Nietzsche na medida em que, através dela, falam os instintos do pesquisador, e nela se expressa a hierarquia dos valores segundo o qual esses instintos são categorizados. Tudo que se eleva na filosofia de um pensador reproduz os instintos que nele se tornaram hegemônicos, e que tentam se reproduzir como perspectiva absoluta, se fazendo valer como moral. Assim pode-se compreender o fim do aforismo onze, assim como o início do aforismo doze do terceiro livro da *Genealogia da Moral* como testemunho daquilo que, segundo o filósofo, se deve evitar, o perigo do ideal ascético e de sua moral negativa. Esta se torna a perspectiva absoluta, como a sublevação dos instintos inferiores, que através de uma postura contrária à vida se tornam onipotentes sobre a civilização. O novo intérprete é nesse sentido aquele, que ao contrário do asceta, sabe fazer falar através de si seus melhores instintos.

De modo que aqui a filosofia nietzschiana assume características próprias, na queda dos limites que dividem o prático e o teórico. Uma filosofia não pode ser separada do caráter do filósofo, e uma filosofia verdadeira é produto da atuação dos bons instintos, que aparecem através da moral do pesquisador na forma de uma moral afirmativa. O próprio problema do conhecimento não é reflexo de um interesse puro pelo conhecimento, deste modo não é moralmente imune, mas sua solução se dá em um plano moral:

Perigosa diferenciação entre “teórico” e “prático”, por exemplo, em Kant, mas também nos antigos: -- eles agem como se a pura espiritualidade lhes propusesse os problemas do conhecimento e da metafísica; -- agem como se, qualquer que fosse a resposta da teoria, a práxis devesse ser apreciada segundo um critério próprio. (WM/VP; Livro II; §458)

Contra a idéia de que problemas teóricos são produto de um puro impulso para o conhecimento, e contra toda pretensa espiritualidade que a tradição atribui a essa atividade humana, Nietzsche opõe todo seu pensamento sobre o conhecimento que, em uma consideração naturalística, o toma como “apenas a última e mais pálida marca de um fato fisiológico”, onde “falta absolutamente a voluntariedade” onde “tudo é instinto, tudo é dirigido, desde o princípio, por vias determinadas” (WM/VP; Livro II; §458). O que, enfim, não resulta em uma concepção pragmática acerca da verdade, desde que, contra a idéia,

propriamente utilitarista, de que o agir prático devesse se guiar com base em princípios independentes do agir teórico é levantada a seriedade da pressuposição da necessidade do agir, pois, segundo o filósofo, é bem possível que não exista tal necessidade, que de todo modo, não depende da vontade humana, de onde o princípio da necessidade de ação não condiciona algo enquanto verdadeiro, assim como a imposição da cultura de rebanho não o faz:

A grande razão [*vernunft*] em toda educação para a moral sempre foi a de que aqui se procurava alcançar a segurança de um instinto: de modo que nem as boas intenções nem os bons meios, como tais, surgiam primeiro na consciência. O homem devia aprender do mesmo modo que o soldado exercita. De fato, essa inconsciência pertence a qualquer espécie de perfeição: mesmo o matemático maneja as suas combinações inconscientemente... (WM/VP; Livro II; §430)

Desse modo, o que se pode dizer da validade de uma teoria científica dentro do espírito da filosofia nietzschiana é que essa não deve ser buscada em sua coerência lógica, nem tão pouco em sua adequação à realidade, mas na saúde dos instintos que estão por trás de sua execução. A saúde dos instintos do pesquisador, por sua vez, deve ser avaliada segundo a moral que este expressa, e por consequência, prática. Na medida em que é nessa moral que os instintos mais afirmativos se expressam com mais força. A hierarquia dos valores morais, que desempenha papel proeminente na filosofia de maturidade de Nietzsche nos leva a divisão da humanidade em dois partidos adversários, os fortes e os fracos, que defendem respectivamente valores morais afirmativos e reativos em relação à vida, o que nos faz qualificar valores em nobres e plebeus, valores de aristocrata e de escravos.

Aquilo que a tradição compreendeu como critérios determinantes para a atribuição de verdade a uma afirmação, sua correspondência a uma realidade fixa ou sua adequação aos cânones da racionalidade, são tomados pelo pensamento nietzschiano como sintomas de um enfraquecimento dos instintos que, fazendo-se passar por vontade de verdade, assume o caráter do verdadeiramente científico. Mas o fator determinante que guia a escolha de uma interpretação, é que nesse caso o pesquisador reconhece a perspectividade de sua posição, nele sabem falar seus interesses, e o fantasma da pesquisa desinteressada, do desejo desinteressado pelo conhecimento, não se lhe impõe como regra moral válida:

Pode, entretanto, acontecer doutro modo, inclusive "melhor" se se desejar entre os sábios, entre os espíritos verdadeiramente científicos, porque, penso, talvez haja neles algo parecido ao instinto do conhecimento, algo parecido a uma pequena peça de relojoaria independente e, bem montada, cumpra sua tarefa sem que os demais instintos do sábio participem dela de modo essencial. De acordo com o que vemos e pensamos, os verdadeiros "interesses" do sábio se encontram geralmente noutra

parte: por exemplo, na política, na sua família, no seu meio de subsistência. Daí torna-se inclusive indiferente que o sábio aplique seu pequeno mecanismo a um determinado problema científico, e pouco importa que o sábio do "porvir" (jovem sábio) se converta num bom filósofo, num bom conhecedor de cogumelos ou num bom químico. No filósofo, nada há que possa ser considerado impessoal. Quanto à sua moral, oferece particular e muito especialmente um testemunho claro e decisivo do que é, quer dizer, da hierarquia que seque nele os instintos mais íntimos de sua natureza. (JGB/ABM; Livro I; §6)

Esta aproximação do problema do conhecimento conduz a dúvida pela integridade intelectual para um terreno exterior ao domínio da vontade de verdade. A crença na oposição entre falsidade e verdade vista como resultado de uma consideração mecanicista da realidade, que trabalha com duas esferas distintas, governadas pela mesma lei de necessidade. Nietzsche, em seu pensamento anti-metafísico, expôs o dualismo fundamental que divide o mundo em uma realidade superior à realidade dada pelos sentidos, ao mesmo tempo em que instaura a validade perspectiva como única pretensão possível, de onde a vontade de verdade aparece como manifestação de instintos enfraquecidos. A ausência de fundamento último representa o absurdo de se buscar a verdade última, e iguala todas as interpretações como igualmente falsas, sendo que são perspectivas, produto de determinadas necessidades e interesses, e o esquecimento dessa condição demasiadamente humana de nosso conhecimento representa a sublevação de uma moral nascida dos instintos mais fracos:

Daí a idéia, por exemplo, de que tem mais valor o determinado que o indeterminado, a aparência menos valor que a "verdade". Apesar da importância normativa que tem para nós, tais juízes poderiam ser apenas superficiais, uma espécie de tolice, necessária para a conservação de seres como nós. Naturalmente, aceitando que o homem não seja, precisamente, a "medida das coisas"... (JGB/ABM; Livro II; §3)

Porém, se de modo geral é possível entender que a presunção de regularidade nos mecanismos da natureza é uma forma mais racional de compreender a realidade do que a ausência absoluta de leis, o que aqui parece mais racional é exatamente o reflexo da atividade da razão, a consciência agindo no sentido de gerar uma superestimação de seu valor, como se o homem, e sua limitada racionalidade, fosse a "medida de todas as coisas". Em Nietzsche, no entanto, tem-se que o homem não é a medida de todas as coisas, e o que consideramos verdade, apenas é verdade para nós, e porque assim o consideramos. Tal concepção de verdade como correspondência, segundo o filósofo do martelo, não subsiste senão por conta de nossos preconceitos morais, que norteiam nossas formulações teóricas. Para este, uma consequência nefasta de tal postulação seria o dualismo ontológico de que padece a filosofia, e que a impede de livrar-se de toda forma de metafísica. Todas as perspectivas são igualmente humanas e, nesse sentido, igualmente falsas. Na ausência de uma realidade a qual tais teorias

pudessem corresponder, o critério que determina a adoção de uma ou outra não é a adequação ao mundo, mas a força ou fraqueza de quem interpreta:

Na verdade, estamos frente à vontade forte ou fraca. Quando um pensador trata de descobrir de uma só vez em todo “encadeamento causal” algo que se pareça a uma frustração, a uma necessidade, a uma concatenação obrigada, a uma pressão, a um servilismo, é quase sempre sintoma de que há algo que falha no ente em questão e ao sentir deste modo é inquestionável que a personalidade ali se desvele. Deste modo geral. Se minhas observações são exatas o problema do determinismo é considerado a partir de dois aspectos absolutamente diferentes, porém sempre de modo absolutamente subjetivo, uns, não querendo dividir a “responsabilidade” de sua crença em si mesmos, seu direito pessoal, produto de seu próprio mérito (caso das castas vaidosas); outros, contrariamente, recusando toda responsabilidade, impulsionados pelo desprezo de si mesmos e ansiosos de livrar-se sem considerar sobre quem ou onde caia a pesada carga de seu eu. (JGB/ABM; Livro I; § 21)

Na verdade, não há que se falar em interpretações e texto, em sentido absoluto, posto que não há texto, não há necessariamente interpretação, interpretação de quê? O que se observa é que qualquer posicionamento teórico deve se organizar dentro de uma escala valorativa de infinitos graus, infinitos valores, para usar a terminologia nietzschiana, em que no grau mais baixo se encontra a maior falsidade, que força a concepção de mundo verdadeiro e, no topo, a consideração do mundo em sua estrutura inapreensível para nós. Assim, Nietzsche eleva à máxima expressão sua transvaloração dos valores, ao denunciar o mundo verdadeiro como a maior das falsidades já criadas, executando sua missão de instituir um anti-platonismo radical em teoria da verdade. Sua negação do mundo verdadeiro representa a ruptura com a mentira de séculos que instituiu um mundo separado da realidade material, como forma de fugir ao caráter limitado de nossas formulações teóricas.

A verdade de uma suposição se submete, não mais à sua adequação a uma realidade inexistente, mas ao tipo de força que motiva o indivíduo que profere tal afirmação. As afirmações de um pesquisador refletem mais do que a perspectiva de onde partem, tais afirmações refletem o tipo de pesquisador que afirma. O critério de verdade que Nietzsche vem defender aqui como elemento decisivo para a opção entre dois posicionamentos sobre a realidade é a vida, sua forma de medição é a avaliação das forças que estão por trás de cada afirmação<sup>86</sup>. Este é, inclusive, um critério decisivo para qualquer aproximação de sua filosofia, algo que o filósofo espera de seus leitores ao lerem seus livros:

---

<sup>86</sup> Schacht pensa que o critério da qualidade da vida humana fundamenta em Nietzsche sua prática filosófica, como fio condutor que orienta sua escolha e hierarquização dos problemas que trabalha em suas obras, tornando-se um critério segundo o qual interpretação e avaliação se unem como ferramentas para atingir um objetivo maior: “While the “problems” Nietzsche addresses in these various works may be distinguished, they are not entirely unrelated. Their fundamental interconnection enables Nietzsche’s treatment of each of them to shed light upon the others, either directly or indirectly. These problems spring from his basic concern with the *character and quality of human life*, as it has come to be and as it may yet become”. (SCHACHT; 2006; Pág. 154)



Nesta dissertação, como se vê, parto de um pressuposto que não tenho primeiro de justificar, em vista de leitores tal como os necessito: o de que a “natureza pecaminosa” do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica - vista *sob* uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada mais tem de imperativo. (GM/GM; Livro III; §16)

A referência ao tipo de filósofo pelo qual Nietzsche espera é inevitável, desde que este é quase sempre o critério a ser aplicado como modelo para o tipo de pesquisa que ele defende, e, assim, de sua concepção de conhecimento. Logo, o problema do perspectivismo está diretamente relacionado ao problema do pesquisador que Nietzsche idealiza, o filósofo do futuro, ou espírito livre. Tal pesquisador não se deixaria guiar pela vontade de permanência típica das considerações dos filósofos metafísicos. Sua verdade não busca atingir uma realidade inexistente, mas ampliar a sua potência criativa. Sua motivação não é o aprimoramento espiritual, mas o cuidado do corpo:

Isso decide a sorte dos povos e da humanidade se a cultura começa pelo ponto exato por onde deve começar; não pela alma (esta foi a superstição funesta dos sacerdotes e semi-sacerdotes) mas pelo corpo, pelos gestos, pelo regime físico, a fisiologia; o resto virá a seu tempo. Os gregos foram a esse respeito o primeiro *acontecimento da civilização* na história. Sabiam disso e fizeram o necessário. O cristianismo, que desdenhava o corpo, tem sido até agora a maior calamidade do gênero humano. (GD/CI; LIVRO VIII; § 47)

Em contrapartida, a concepção ascética da verdade é refutada por Nietzsche junto à sua concepção dualística da realidade. Seu posicionamento em relação à vida, sua formulação de valores conforme o critério da espiritualidade, que conduz inevitavelmente a negação da corporeidade, elemento mais fundamental da vida, é denunciado como parte de um programa moral, cuja última expressão é o niilismo. A recusa ao ideal ascético, como contra-parte teórica da filosofia trágica, do filósofo do futuro, parte de uma consideração deste como defendendo uma moral cujo caráter mais permanente é sua atitude negativa em relação à vida. Nesse sentido, ela é irremediavelmente falsa, embora seu valor mais alto seja a verdade. Falso aqui não significa falso em relação a um mundo tal como ele é, mas na sua tentativa de ir contra o elemento mais fundamental da realidade humana. De modo que, aquilo que sempre se tem tomado como o que há de mais verdadeiro representa a maior falsidade, desde que a conceitualização ascética acerca da vida gerou o mundo verdadeiro, maior erro de todos os erros cometidos contra a vida:

O pensamento em torno do qual aqui se pejeja, é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”,

“mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. (GM/GM; Livro III; §11).

#### 4.4- Seria a saída moral uma solução definitiva?

A uma primeira avaliação, pode parecer que o pensamento nietzschiano sofre ainda de falta de coerência, na medida em que subjaz a sua argumentação a necessidade de uma perspectiva superior as perspectivas em disputa, para a solução do problema pela opção entre estas. De certo modo, o papel desempenhado pelo velho filólogo constitui uma recaída com relação à concepção da hegemonia da interpretação. De modo geral, o papel crítico em que o filósofo se posiciona em sua problematização do caráter da verdade parecer depender da aceitação de uma perspectiva mais elevada, de onde as outras perspectivas podem ser qualificadas enquanto interpretações. Mas, a concepção nietzschiana de experimentalismo supõe que, nesse caso não se trata tanto de se colocar em uma perspectiva mais elevada, mas de deslocar perspectivas, poder se movimentar entre interpretações divergentes com certa liberdade. A esse respeito, Müller-Lauter esclarece que, Nietzsche, baseado no constante questionar de todas as suas posições, é levado a assumir o caráter experimental de sua filosofia, sem com isso rejeitar sua validade. Através das perguntas fundamentais sobre a validade e alcance das posições nietzschianas, Müller-Lauter representa a posição experimental do pensamento nietzschiano como a inclusão de sua filosofia enquanto interpretação válida entre outras interpretações válidas:

A perspectividade de toda interpretação torna-se um problema que, por fim, ricocheteia sobre o próprio filosofar nietzschiano, quando pensamos que entre as inumeráveis interpretações de um texto, não há “nenhuma interpretação ‘correta’”. Não temos qualquer direito de admitir um “conhecedor absoluto”; “o caráter perspectivo, enganoso, pertence à existência”. Então, toda explicação do mundo é também uma interpretação perspectivamente enganosa, a mecanicista não menos do que aquela que compreende todo acontecer do mundo como o caos de vontade de poder cooperantes e combatentes. Em consequência disso, “o” mundo, concebido como uma soma de forças, seria uma interpretação perspectivista do mundo, ao lado de inúmeras outras, Em face da fundamental relatividade de explicar-o-mundo, o que poderia ser aduzido em favor da “verdade” da interpretação nietzschiano? (MÜLLER-LAUTER; 1997; Pág 126.)

Apesar de, a validade do perspectivismo enquanto posição acerca do conhecimento, em face do caráter interpretativo de suas conclusões permanecer inalterada, parece persistir a contradição entre a aceitação da validade das posições oriundas do ascetismo científico e sua

condenação moral. Esta contradição só pode ser solucionada, aparentemente, pela consideração de sua opinião em relação à postura metafísico/científica, e sua adesão ao programa ascético, assim como, pelo caráter experimental de toda sua filosofia. Em primeiro lugar, através da análise genealógica do ideal ascético que o filósofo executa nas três dissertações que compõe a *Genealogia da Moral*, ele filia o comportamento de negação da corporeidade, o caráter mais imediato da vida, ao método de pesquisa e critério de validade que fundamentam a ciência positiva e o pensamento metafísico, de onde sua contraposição à tal postura, mediante a especulação de uma atividade científica e filosófica, é contrária aos princípios desta.

Em segundo lugar, não há algo como uma posição definitiva, nem em se tratando do conhecimento, nem em se tratando de nada mais, no nosso agir limitado só nos cabe o papel experimental, segundo o qual vivemos para testar possibilidades, sem garantias de solução de problemas teóricos. A preocupação fundamental de um pesquisador comprometido com a vida não é a sua elucidação definitiva, mas a prática de métodos que lhe possibilitem experimentar um maior contato com a vida, através do sentimento de ampliação da potência. Assim, concordamos com o modo de ver de Scarlet Marton, que compreende o pensamento nietzschiano como uma postura frente ao conhecimento e sua relação com a vida que justifica o experimentalismo de sua filosofia, assim como sua opção pelo método de escrita que o filósofo adotou:

Ora, perspectivismo e experimentalismo estão, de certa forma, relacionados. Tanto Löwith quanto Kaufmann ressaltam o caráter fundamentalmente experimental do pensamento nietzschiano e insistem no fato de o filósofo ter colocado o estilo aforismático a serviço de seu experimentalismo. Os aforismos, tentativas renovadas de refletir sobre algumas questões, possibilitariam experimentos com o próprio pensar. São vários os textos em que Nietzsche convida o leitor à experimentação, seja por entender que nós, humanos, não passamos de experiências ou por acreditar que não nos devemos furtar a fazer experiências com nós mesmos. Em *Para além de bem e mal*, refere-se aos novos filósofos como experimentadores, como os que têm o dever “das cem tentativas, das cem tentações da vida”. E, num fragmento póstumo, chega a declarar: “sempre escrevi minhas obras com todo o meu corpo e minha vida; ignoro o que sejam problemas ‘puramente espirituais’” (IX, 4 (285)). Concebendo a vida como possibilidade de “experimentação de conhecimento”, percorre múltiplos caminhos. (MARTON; 1990; pág. 22)

Nietzsche dá exemplo de sua consideração experimental acerca do conhecimento através de sua própria prática filosófica, que lhe levou a optar por uma forma de expressão contrária a todas as determinações últimas, o que confere a seus trabalhos o caráter de pilha de escombros, sobretudo se comparado com os elegantes edifícios teóricos da tradição metafísica. Sua assistemática e sua opção pelo aforismo são exemplos vivos da atividade

de uma mente inquieta, que jamais procurou a calma de determinações absolutas, mas que fez de sua filosofia um manifesto de uma prática experimental plena e afinada com sua vida nômade. Nesse sentido, Schacht conclui que:

A abordagem perspectivista de Nietzsche está ligada ao caráter experimental que, segundo ele, esse tipo de pensamento filosófico possui. O problema é tratado pelo filósofo de forma experimentalmente provisória e aberta. A conclusão de seus argumentos a respeito de problemas específicos em quaisquer de seus trabalhos nunca é completa ou final; pois permanece sempre aberta à revisão quando investigações posteriores forem conduzidas, envolvendo outras abordagens que poderiam iluminar ainda mais a questão.<sup>87</sup> (SCHACHT; 1996; Pág. 154.)

Assim, sua filosofia, em seu caráter mais refinado, enquanto pensamento acerca do valor da verdade, ou seja, da verdade vista como valor, requer uma nova visão do verdadeiro, onde a crença no mundo ideal, no “mundo verdadeiro”, comportaria a maior falsidade, a mais grosseira covardia, e assim se torna o erro por excelência. A coragem de que deve ser dotado todo pesquisador se mede pela sua saúde, sua saúde pela sua tolerância a verdade, como renúncia a todo finalismo, a toda ânsia pelo conhecimento verdadeiro. A verdade se encontra sempre além, no proibido, para onde tendem os “sem medo”:

Quanta verdade suporta, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais para mim tornou-se isso a medida de valor. Erro (a crença no ideal) não é cegueira, erro é *covardia*...cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é consequência da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo...eu não refuto os Ideais, apenas ponho luvas diante deles... Nitimur in vetitum com esse signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora proibiu-se em princípio, somente a verdade. (EH/EH; Prólogo; § 2)

O perspectivismo torna-se assim uma descrição provisória das concepções de verdade e conhecimento que pode ser extraída do pensamento nietzschiano, e que supõe a fragilidade de qualquer postulação de verdades. Por isso, esta interpretação não pretende ser definitiva, mas reconhece na impossibilidade de se chegar a uma resposta definitiva um elemento fundamental da ética da pesquisa, o último teste para o pesquisador realmente comprometido com a pesquisa. A concepção de Eterno Retorno parece trazer consigo a idéia da inutilidade do agir de todo pesquisador, na medida em que a roda da existência sempre faz surgir de novo formas ultrapassadas, que tornam inútil toda concepção de progresso. Mesmo o conceito de

---

<sup>87</sup> “Nietzsche's perspectivist approach is connected with the “experimental” character he ascribes to his kind of philosophical thinking. His treatment of problems is avowedly merely provisional and openended. The upshot of what he has to say about specific problems in any of these works is never complete and final; for it always remains open to revision when subsequent investigations are undertaken, involving yet other approaches that may shed further light upon them.”

Super-Homem parece ser um lembrete de que por mais alto que consigamos ir, por mais elevada que seja nossa ciência, ainda somos algo como imitações de homem, verdadeiros macacos, quando comparados com o que ainda há por conquistar. Mas esta consideração do conhecimento, que talvez faça com que o pesquisador da tradição desespere, não abala o verdadeiro filósofo, aquele que nunca enclausura seu pensamento em padrões rígidos, pois a verdade é fugidia, e qualquer busca da verdade é sempre processo e não método consolidado com resultados fixos e antecipáveis. E a filosofia cumpre seu papel enquanto o filósofo procede: “Usando o aprendido para a vida, não para o conhecimento erudito” (PHG/FTG; §1).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para se dar algum crédito à teoria perspectivista, precisamos fazer uma distinção entre “persuasão” e “convencimento”. Embora tais palavras sejam consideradas como sinônimos em nosso idioma, parece haver uma distinção sutil a ser feita acerca de suas consequências. A persuasão parece estar relacionada ao encantamento, à sedução, a uma atitude de querer conduzir alguém a realizar certa coisa, além do que parece implicar uma constância, um nunca atingir seu objetivo definitivamente; enquanto que o convencimento parece tentar apenas se estabelecer definitivamente, mudar uma idéia, uma opinião, ou mesmo justificar-se diante de determinada atitude que fomos levados a assumir. Pode-se persuadir alguém, mas nunca por muito tempo, enquanto que após convencido, se está convencido de vez, e para sempre.

Em nossa interpretação do pensamento nietzschiano notamos que o filósofo vê com maus olhos a necessidade de se justificar, de convencer, de ser aceito mesmo como pesquisador sério. Aparentemente qualquer tentativa de convencer se choca com os pilares de seu procedimento teórico, desde que a forma curta de expressão que escolheu não inspira confiança, e o modo não sistemático de sua abordagem não facilita a compreensão de suas idéias, não é algo que vá destruir convicções, sendo que o filósofo parece mesmo assumir a necessidade de convencer como uma atitude de plebeu, como tentar parecer sério a uma multidão que estima a seriedade em assuntos de ciência como virtude suprema. Diante de uma consideração crítica da seriedade que acomete os pesquisadores de seu tempo, como contrária à atitude necessária para se atingir a verdade, o filósofo apresenta uma outra virtude que faltava ao pesquisador de sua época:

Supondo-se que a verdade seja feminina — e não é fundada a suspeita de que todos os filósofos, enquanto dogmáticos, entendem pouco de mulheres? Que a espantosa seriedade, a indiscrição delicada com que até agora estavam acostumados a afrontar a verdade não eram meios pouco adequados para cativar uma mulher? (JGB/ABM; Prólogo; §1)

Diante da seriedade dos filósofos dogmáticos, Nietzsche ergue sua *Gaia Ciência*, como anúncio da filosofia do futuro, como tentativa de seduzir leitores seletos, de seduzir a própria verdade. Trata-se realmente de uma nova atitude frente à verdade: a verdade nos quer destemidos, ela nos quer soldados, ela não pretende ser capturada, convencida, mas seduzida, persuadida por poucos instantes, e não de uma vez por todas. Aqui não interessa ao filósofo

provar que a sua teoria é melhor ou mais verdadeira que qualquer outra. Se assim o fizesse, estaria incorrendo no mesmo erro que apontou nos seus antecessores, ou seja, sendo dogmático, dogmático no sentido de fixar uma verdade que paira acima de todo questionamento, assim como de assumir a possibilidade de se atingir um conhecimento através de um instrumento cujo mecanismo desconhecemos. Esta atitude frente ao conhecimento transparece na própria forma como o filósofo nos apresenta seu pensamento, sua recusa em derivar verdades absolutas de seus próprios aforismos, pois assim estaria invalidando a sua própria crítica da verdade. Sua teoria não pretende, em fim, convencer, revolucionar a pesquisa filosófica, estabelecer novos critérios ou métodos. Sua preocupação mais fundamental, a revolução necessária ao avanço da cultura, se vale de sua concepção do conhecimento para atrair um novo tipo de filósofo.

Seu pensamento destitui a busca da metafísica pela verdade de validade, baseada na divisão dualística da realidade, que finda por ocasionar o enfraquecimento do pesquisador, enquanto que, pela proposição de sua concepção de vontade de poder, ele abandona a busca pela verdade inatingível para seres limitados, centrando-se naquilo que somos, tornando nosso proceder afirmativo, criativo. Sua concepção perspectivista tem como objetivo mais imediato expor os limites das nossas formas metafísicas de pensar, que nos constroem aos limites da filosofia enquanto uma busca do racional e do verdadeiro. Desse modo, sua crítica nos leva a entender que os pressupostos do pensamento filosófico não nos levam à verdade tal como a concebemos, mas sim a uma teoria moral da verdade ou uma verdade moral que é muito mais um dever ser do que um ser efetivamente.

Nesse sentido, a questão parece pender para o lado da interpretação de Roberto Machado, para quem, mais do que a busca de uma nova concepção de ciência interessaria a Nietzsche a defesa da arte em oposição à ciência. Só podemos defender a proposição de uma nova concepção científica no interior do pensamento nietzschiano na medida em que, através da figura do filósofo do futuro, vislumbramos uma aproximação entre o artista e o filósofo, um híbrido, alguma espécie de centauro conceitual. A função deste pesquisador seria reconhecer que, enquanto ser comunicativo, sua forma de vida depende da ilusão, o que constroem de partida suas conclusões teóricas ao caráter de não-verdades.

Enquanto tido como animal social, o homem depende da comunicação, e comunicação implica nessa leitura falsificação. Na verdade, uma parte considerável da teoria perspectivista se torna válida enquanto postura crítica, na medida em que tais reflexões conferem um sentido interessante para a consideração de nossa forma de viver e seu caráter falseador da realidade. A tese nietzschiana de que nossa espécie necessita de falsidade, de que nosso modo de vida

implica falseamento, sustentando que, enquanto seres comunicativos, não importa tanto à nossa espécie que aquilo que dizemos do mundo seja verdadeiro, no sentido de lhe corresponder perfeitamente, mas importa que ao falarmos do mundo, sejamos compreendidos entre nós, e que comuniquemos estados de crença passíveis de serem compartilhados, é fonte constante de controvérsia entre as correntes epistemológicas contemporâneas que suportam uma concepção de verdade subordinada à prática comunicativa.

Em sua constatação final da indissociabilidade entre o agir teórico e o agir prático, ambos fundados em uma consideração fisiológica, coloca o filósofo diante da necessidade de uma nova moral assim como de um novo agir teórico, assim ele se posiciona como o anunciador de um futuro, em sua opinião, inevitável. Considerando inevitável o surgir de um novo tipo de filósofo, não prepara seus leitores, ele espera pelo leitor adequado, persuasivo como um demônio, como manifesto vivo de uma revolução cultural ainda não deflagrada, como anunciador de uma nova humanidade ainda por vir.

Ele nos diz: “há nos seus escritos sempre algo de passarinho, como que laços e redes para pássaros incautos”<sup>88</sup>. Do fundo de sua profunda solidão, sua escrita se dirige para o leitor do futuro, o espírito livre, aquele que o entenderia enfim. Para esses foi que escreveu, e foi para eles que escreveu do modo como escreveu. Aqueles que ele não deixaria escapar, e não precisaria convencer, mas seduzir, desde que esses não se interessariam por verdades definitivas, mas seriam atraídos pela possibilidade de se lançar ao desconhecido. Para estes, talvez, ele faça algum sentido. De que o filósofo andarilho não os achou entre os de sua época, ele mesmo nos dá testemunho em sua autobiografia, na terceira parte, na seção intitulada *Porque escrevo livros tão bons*:

As minhas finalidades para os anos seguintes estavam fixadas com a máxima precisão. Terminada a parte afirmativa de meu objetivo, surgia agora a meta negativa, quer na palavra, quer na ação: a inversão de todos os valores que tiveram curso e vez nesse período, a guerra suprema, a evocação de um dia decisivo. Neste período, efetiva-se a busca de caracteres semelhantes ao meu, pesquisa lenta e demorada, de individualidades transbordantes de energia que pudessem ajudar-me no *mister de destruição*. A partir de então, todas as minhas obras assemelham-se a anzóis: tenho a pretensão de entender melhor que qualquer outro dessas coisas relativas a caniços... Se a isca não foi abocanhada, a culpa não é minha. Não *havia peixe*...

Sua filosofia era destinada para um tipo novo, ainda por vir, aos quais ora se referiu como espíritos livres, ora como filósofos do futuro. O que é certo, e que tais indivíduos teriam na teoria perspectiva o fundamental para sua atuação no campo teórico. Seu tipo trágico de

---

<sup>88</sup> Conforme prólogo de *Humano, Demasiado Humano*.



pesquisador não se deixa demover da pesquisa por considerá-la mera criação, mas o próprio *pathos* criativo guia sua conduta na pesquisa.

Na abertura de seu *Além do bem e do Mal*, o filósofo estipula o que seria o filósofo do futuro, para tanto, ele se utiliza largamente dos termos perspectiva e interpretação, assim como de termos derivados destes. A característica fundamental destes pesquisadores residiria na superação da metafísica e na concepção perspectiva da verdade. É neste espírito que, no prefácio, Nietzsche fala da condição fundamental da vida como perspectividade: “Seria preciso colocar a verdade de pernas para o ar, renegar a perspectiva, a condição fundamental da vida, para falar do espírito do bem como o faz Platão”. Nos aforismos dois e três do primeiro livro, ele confronta o valor da verdade com os valores morais como uma visão de superfície.

A todas estas certezas, oriundas da contemplação metafísica do mundo, o filósofo trágico oporia sua visão liberta de todo antropocentrismo, e colocaria o seu talvez: “mas há quem se preocupe com esses perigosos, ‘talvez’? Esse, terá que esperar a chegada de uma nova espécie de filósofos, diferentes em gostos e inclinações a seus predecessores: filósofos do perigoso ‘talvez’, em todos os sentidos da palavra. Falo com toda sinceridade, pois vejo a vinda desses novos filósofos...”. Este “talvez” é o produto direto de uma contemplação de tudo que foi construído até agora em se tratando do conhecimento, como oriunda de uma mera perspectiva humana, demasiado humana.

Estas reflexões tomam um impulso novo, na medida em que reconhecemo-nos no centro da crítica nietzschiana. Ainda causa estranhamento e profundo desconforto pensar que talvez não sejamos o ápice da criação, dotados da capacidade exclusiva para ditar o que é e não é verdadeiro. Ainda é perigosamente contraditório asseverar-nos de que não possuímos um acesso privilegiado à verdade, de que em fim, a razão não é um órgão para a verdade. A revolução copernicana do conhecimento ainda está por se fazer, a retirada do homem do centro do universo do conhecimento não se fez em Kant, bem ao contrário, e não é provável que se faça tão cedo, como Nietzsche nos diz:

O homem utilizou bem logo a teoria kantiana do conhecimento para a glorificação do homem: o universo não tem realidade a não ser nele. Como uma bola, lançada e relançada nas cabeças humanas. Na verdade isto significa apenas que: pensa-se que existe uma obra de arte e um homem estúpido para contemplá-la. Sem dúvida, ela só existe, enquanto fenômeno cerebral para este homem estúpido à medida que ele próprio ainda é artista e retém consigo as suas formas, ele poderia afirmar atrevidamente: fora de meu cérebro esta obra de arte não tem nenhuma realidade. (LF; 106)

Mas, enfim, Nietzsche não contava que se lhe rendessem honras, “se paga mal um mestre se continuamos seu discípulo” (Za/ZA; Primeira Parte, Da Virtude Dádivosa) ele faz Zarathustra dizer, como último mandamento a seus discípulos. O caráter paradoxal, auto-destrutivo e a-sistemático de sua produção tem um alvo certo, um objetivo claro, Nietzsche não queria ser idolatrado, mas superado. No mais, desde que o “Nietzsche verdadeiro se tornou em fim uma fábula”<sup>89</sup> desde que haja ainda pouco consenso sobre o que foi o fenômeno Nietzsche, seria impróprio pressupor que nestas poucas e mal escritas linhas se tenha dado cabo da temática do perspectivismo. Basta que se esteja um pouco além.

---

<sup>89</sup> Para essa reflexão foi fundamental a leitura da terceira parte da introdução de *Nietzsche's perspectivism* de Hales/Welshon, onde a problemática acerca da grande quantidade de interpretações da filosofia nietzschiana é trabalhada com grande justiça.

## REFERÊNCIAS

### *Bibliografia primária.*

Em geral, consultamos as obras originais em alemão da edição: [Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari.](#) Disponível em: [www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org). Porém, na necessidade de uma tradução mais precisa, e reconhecida da comunidade acadêmica, recorreremos às seguintes obras:

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo C. de Souza. Ed. Cia das letras, São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*, Trad. Paulo César de Souza, Ed. Cia das Letras, São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano*, Trad. Paulo César de Souza, Ed. Cia de Bolso, São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas, coleção “Os Pensadores”*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 2ª edição. Traduzido por Pedro Sussekind. Editora 7letras.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo, como chegar a ser o que sou*. Trad. por Pietro Nasseti. Ed. Martin Claret, São Paulo-SP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*, Trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Cia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zarathustra*. Ed. Martin Claret, São Paulo-SP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Epistolário*, Edição de Jacobo Muñoz, Tradução Luis López-Ballesteros y de Torres Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Finais*. Tradução de Flávio R. Kothe, Ed. UNB, Brasília- DF, 2002.

### ***Bibliografia secundária***

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

COPLESTON, Frederick Charles. *A history of Philosophy: 18th an 19th century German Philosophy*, Ed. Continuum, London, 2003.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins, Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.1995.

COX, Christoph. *Nietzsche, Naturalism and interpretation*, Ed. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California 1999.

CRAGNOLINI, M.B. *Nietzsche por Heidegger, Contrafiguras de uma Perda*, Conferência proferida em 21 de agosto de 2000 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, Tradução de Wilson Antonio Frezzatti Jr. Cadernos Nietzsche, Nº 10, págs. 11-25, São Paulo- SP, 2001.

\_\_\_\_\_. *Estranhos Ensinos: Nietzsche-Deleuze*. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>. Educ. Soc., Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1195-1203, Set./Dez. 2005.

DANESI, Marcel. *The Liar Paradox and the Towers of Hanoi, The Ten greatest Math Puzzles of All Time*, Ed. John Wiley & Sons Inc, Hoboken, New Jersey, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Pensamento nômade*. In: Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy. Org. e rev. técnica Scarlett Marton. Trad. Milton Nascimento e Sônia S. Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 56-76

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. 1ª edição brasileira, Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Ed. Rio, Rio de Janeiro, 1976.

DESCARTES, René. *Meditações*, Trad. Fausto Castilho, Campinas, IFCH/UNICAMP, 1993. Cia de Bolso, 2000.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Trad. Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior, (col. Pensadores), São Paulo, Abril Cultural, 1983.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Ed. Imago, Rio de Janeiro-RJ, 1994.

DOSTOIEVSKI, Fiodor M. *Os Irmãos Karamázovi*, Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes, Coleção: os Imortais da literatura universal, Fascículo nº1, Ed. Abril Cultural, Rio de Janeiro, 1971.

ELLISSEN, O. A. *Friedrich Albert Lange: Eine Lebensbeschreibung*, Wohlfeile Ausgabe, Leipzig: Julius Baedeker, 1894.

FILIFE, Rafael Gomes. *De Nietzsche a Weber, Hermenêutica de uma Afinidade Electiva*. Coleção Pensamento e Filosofia, ISBN: 9727717519.

FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. Associação editorial humanitas. Coleção filosofia. São Paulo. Ijuí editora unijuí/FAPESP. 2005.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a Genealogia e a História*, in *Microfísica do Poder*. Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1979.

GARCIA, José Luis. *Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social: Georg Simmel e a autonomia da tecnologia*. In *SCIENTLE studia*, v.5,n.3, p 287-336, , São Paulo, 2007.

GIACOIA, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, Ed.UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Da coleção: folha explica, Ed. Publifolha, São Paulo, 2000.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

GRANIER, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Ed. Seuil, Paris, 1966.

HABERMAS, Jurgen. *La critica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. In: *Sobre Nietzsche e otros ensayos*. Trad. Castellano C. G. Trevijano; S. Cerca. Ed. Tecnos, Madrid, 1982.

HALES, Steven D. WELSHON, Rex. *Nietzsche's Perspectivism*. Ed. University of Illinois Press, Urbana, Chicago, 2000.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, Gunther Neske, 1961; tr. fr.: Paris, Gallimard, 1971.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa,2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. por Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger (Col. Pensadores). São Paulo, Nova Cultural, 2000.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura e Outros Escritos Filosóficos*. Col. Pensadores, Trad. Rubens Torres Rodrigues Filho. Editora Abril, São Paulo, 1974.

\_\_\_\_\_. *Realidade e Existência: Lições de Metafísica*. Tradução de Adauray Fiorotti, São Paulo, Ed. Paulus, 2002.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4a edição, Princeton University Press, Princeton,1974.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Trad. Hortencia S. Lencastre, Ed. Pazulin, Rio de Janeiro, 2000.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Le problème de la véracité chez Nietzsche*. La Vérité, Paris, Nauwelaerts, 1966.

KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Trad. por Tereza B. Carvalho da Fonseca. Ed. Record, Rio de Janeiro, 1983

LANGE, F.A. *A History of Materialism*. Tradução autorizada por Ernest C. Thomas, Ed. Baillantlyne, Hanson and CO. Edinburg and London, 1875.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A Monadologia e Outros Escritos*, Organização e Tradução de Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza, Ed. Hedra, São Paulo, 2009.

LOPES, Rogério. *Filosofia e Ciência: Nietzsche Herdeiro do Programa de Friedrich Albert Lange*, Palestra proferida no VI Simpósio Internacional de Filosofia Assim Falou Nietzsche, em novembro de 2009, UNIRIO, In BARRENECHEA, Miguel Angel. FEITOSA, Charles. PINHEIRO, Paulo. SUAREZ, Rosana (org.), Nietzsche e as ciências, Ed. 7letras, Rio de Janeiro, 2011.

LÖWITH, Karl. *Nietzsche, Philosophie de l'éternel retour du même*, Ed. Calmann Lévy, Paris, 1991.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Edições Graal, Rio de Janeiro, 1999.

\_\_\_\_\_. *A polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro-RJ, 2005.

MARQUES, Antônio. *A filosofia Perspectivista de Nietzsche*, Coleção Sendas & Veredas; GEN/Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2003.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_. *Por uma genealogia da verdade*. In Discurso n° 9, Ed.USP, nov. 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia e percepção*. 3ª edição, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. O. Giacóia Jr. Ed. Annablume, São Paulo, 1997.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Harvard University Press, London, 1985.

OLIVEIRA, Nythamar de. *Genealogia da Razão Política: Nietzsche e o Perspectivismo*. Versão original publicada no Tractatus ethico-politicus. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

\_\_\_\_\_. *On the genealogy of modernity*. Ed. Nova Science Publishers. New York. Págs: 70 a 77, 89- 97, 100 – 104.

ONATE, Marcos Alberto. *O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche ou como Abrir-se ao Filosofar Sem Metafísica*. Coleção Sendas e Veredas, Ed. Discurso Editorial, Ed. Unijuí, São Paulo, 2000.

REBOUL, Olivier. *Nietzsche, Crítico de Kant*, Tradução para o castelhano de Julio Quesada y José Lasaga, Ed. Anthropos, Barcelona, 1993.

RIBEIRO, Eduardo Ely Mendes. *Individualismo e Verdade em Descartes: O processo de estruturação do Sujeito Moderno*, Edit. EDIPUCRS, Porto Alegre, 1995.

ROCHA, Sílvia P. V. . *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. 1a. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2003.

SÁEZ, Oscar Calavia. *Moinhos de Vento e Varas de Queixadas, O Perspectivismo e a Economia do Pensamento*. Artigo publicado na revista Mana, Nº 10 (2), Págs. 227-256. 2004.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche's Kind of Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, (Págs. 151-179), 1996.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*, In: \_\_\_\_\_. Schopenhauer: seleção de textos. – SP: Abril Cultural, 1978 (Col. Os Pensadores).

SOLOMON, Robert C. *Nietzsche ad hominem: Perspectivism, personality, and resentment*. in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, (págs. 180-222), 1996.

SOUSA, Péricles Pereira. *Deleuze: do pensamento trágico à nova imagem do pensamento em Nietzsche*. São Carlos: UFSCar, 2005.

STACK, George J. *Lange and Nietzsche, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Berlin and New York, Ed. Walter de Gruyter, 1983.

STERN, J. P. and Silk, M. S. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

TEO, Thomas. *Friedrich Albert Lange, On Neo-Kantianism, Socialist Darwinism, and a Psychology Without a Soul*, In. *Journal of History of the Behavioral Sciences*, Vol. 38(3), pág. 285–301, Published online in Wiley InterScience (www.interscience.wiley.com). DOI: 10.1002/jhbs.10062\_2002 Wiley Periodicals, Inc, Summer 2002.

TORRES Filho, R. R. *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula*. Cadernos de Filosofia Alemã. São Paulo, nº7, agosto de 2001. “O simbólico em Schelling”. \_In Ensaio de filosofia ilustrada. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

VATIMO, Giani. *Diálogos com Nietzsche: Ensayos 1961-2000*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2002.

WAIZBORT, Leopoldo. *As Aventuras de George Simmel*, Ed. 34. São Paulo-SP, 2000.

WISE, Isaac M. *The Cosmic God: A fundamental philosophy in popular lectures*, Office American Israelite and Deborah, Cincinnati-Ohio, 1876.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. José C. Bruni. São Paulo: Nova cultural, 1996.