UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDER RICARDO CORBANEZI

Perspectivismo e relativismo em Nietzsche

Versão corrigida

São Paulo

2013

EDER RICARDO CORBANEZI

Perspectivismo e relativismo em Nietzsche

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

Versão corrigida

São Paulo

2013

Aos meus pais, Silvio e Regina.

Ao meu irmão, Elton.

À Nina.

Agradecimentos

Diversas pessoas, cada qual a seu modo, contribuíram de maneira decisiva para a realização de meu mestrado.

Meu profundo agradecimento à professora Scarlett Marton pela orientação dedicada e solidária, exigente e estimulante, que não teve em vista exclusivamente a pesquisa de mestrado, mas minha formação de maneira geral. Sou-lhe grato por ter me proporcionado a possibilidade de viver diversas experiências acadêmicas.

Aos colegas que durante as reuniões semanais do Grupo de Estudos Nietzsche na USP contribuíram para a pesquisa: Alexander Gonçalves, André Luiz Fávero, Braian Matilde, Célia Benvenho, Danilo Bilate, Diana Decock, Eduardo Nasser, Geraldo Dias, João Neto, Márcia Oliveira, Rodolfo Ferronato, Saulo Krieger, Tiago Pantuzzi e Vinícius de Andrade.

Agradeço em especial a Emmanuel Salanskis pelas leituras rigorosas de meus textos e pelas valiosas observações a respeito de minha pesquisa. Pelo trabalho dedicado, durante o período em que coordenou as reuniões do GEN, que influenciou de modo indelével minha postura diante dos textos filosóficos.

Aos professores Márcio José Silveira Lima, pela leitura do projeto de pesquisa, e André Itaparica, pelos comentários à comunicação *Perspectivismo e relativismo em Nietzsche*, que apresentei na 31ª edição dos *Encontros Nietzsche*, assim como pelas relevantes indicações bibliográficas. Aos professores Luis Rubira e Clademir Araldi, pelo acolhimento no 30º *Encontros Nietzsche* em Pelotas e pelas instrutivas conversas sobre a filosofia de Nietzsche e sobre minha pesquisa.

Aos professores Eduardo Brandão e Vânia Dutra de Azeredo pelas valiosas contribuições no exame de qualificação.

A todos os funcionários dos programas de graduação e de pós-graduação da USP pela

imprescindível colaboração.

Ao professor Patrick Wotling pela supervisão de meu estágio de pesquisa na Université de Reims Champagne-Ardenne, na França, de setembro de 2012 a fevereiro de 2013.

Ao DAAD pela bolsa para o *Hochschulwinterkurs* na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, na Alemanha, em janeiro e fevereiro de 2012.

À Capes pela bolsa de financiamento no início do mestrado.

À FAPESP pela bolsa de financiamento para o mestrado na USP e pela Bolsa Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE) para o estágio de pesquisa na Université de Reims Champagne-Ardenne.

Agradeço de modo muito especial ao meu irmão, grande amigo e companheiro de todas as horas, Elton Corbanezi, pela convivência inestimável, por tudo o que já vivemos juntos. Também pela leitura atenta da dissertação e pelas estimulantes e valiosas conversas – não apenas sobre a pesquisa.

Não tenho palavras para agradecer aos meus pais, Silvio e Regina, sem cujo apoio incondicional eu não poderia ter realizado meus estudos da maneira como pude. Pela dedicação sem limites.

Sou imensamente grato à Nina pela convivência afetuosa e companheira. Pela compreensão, pelo apoio e pela atenção durante todo o período do mestrado, em especial nos momentos mais difíceis.

Aos meus amigos-irmãos Marcelo Campos, pela convivência nos últimos anos em São Paulo, Gustavo Favaron, pela presença marcante mesmo a quilômetros de distância, e Tiago Bin, pelos momentos de descontração. Aos amigos Adriano Mergulhão, Arakin Monteiro, Cleiton Paixão, Fabio Crocco, Gilberto Grego, Henrique Abarca, Leonardo Cruz, Leozito,

Thien Ferraz e Vitinho, pelos encontros revigorantes.

Aos meus amigos de Rio Claro: Brunei Máximo, Bruno Picarelli, Camilo Riani, Daniela Schmidt, Danilo Tebaldi, Diogo Almeida, Eduardo Guilherme, Eduardo Perissinotto, Felipe Bedran, Igor Eugênio, Lúdia Camargo, Lilian Cruz, Maíra Sant'Anna, Marcelo Rodini, Morango, Paulo Barsotti e Sofia Etchebehere.

Aos meus amigos desde o período da graduação em Filosofia, Marcos Camolezi, Pedro Franceschini, Rafael, Tiago Tedesco e Marcão, pelas ricas e prazerosas conversas. Ao Camolezi também pela leitura da dissertação.

Ao Lucas Massimo, que muito favoreceu minha estada na França.

RESUMO

CORBANEZI, E. R. **Perspectivismo e relativismo em Nietzsche**. 2013. 107 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Esta dissertação investiga, por meio de uma leitura imanente da filosofia de Nietzsche, a relação problemática entre perspectivismo e relativismo em sua obra. Inscrito na efetividade, concebida como vontades de potência que se exercem de modo perspectivístico e interpretante, o perspectivismo propõe a ideia de que não existem fatos, mas apenas interpretações perspectivísticas. Cumpre então perguntar se tal perspectivismo incorreria num relativismo radical, segundo o qual todas as interpretações seriam equivalentes. Procuraremos mostrar que não é possível responder a esse problema de modo unilateral, com um simples e taxativo sim ou não. Por um lado, o exame de seus escritos indica que Nietzsche não pretenderia assumir a posição de um relativista radical na medida em que hierarquiza as interpretações e reivindica a superioridade de sua própria interpretação de mundo. Mais do que isso, sua filosofia aponta até mesmo para a inviabilização daquele relativismo: ao associar os conceitos de perspectiva e interpretação ao de valor, indica que toda perspectiva e toda interpretação avaliam e hierarquizam, de modo que inexisteriam perspectivas e interpretações que efetivamente considerassem as demais como dotadas de mesmo valor. Por outro lado, se admitida a concepção de uma efetividade perspectivística e interpretativa, então todo e qualquer critério estabelecido para hierarquizar as interpretações teria de ser relativo a uma perspectiva e a uma interpretação determinadas, não consistindo num critério incondicionado e objetivo. Assim, uma vez considerada a relatividade de todo critério, ressurge o problema do relativismo.

Palavras-chave: Perspectiva. Interpretação. Relativismo. Valor. Critério.

ABSTRACT

CORBANEZI, E. R. **Perspectivism and Relativism in Nietzsche**. 2013. 107 f. Dissertation (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

This dissertation researches, through an immanent reading of Nietzsche's philosophy, the problematic relationship between perspectivism and relativism in his work. Intrinsic in the reality, conceived as wills to power that express themselves in a perspectivist and interpretive way, the perspectivism argues that there are no facts, but only perspectivist interpretations. So it is necessary to ask whether such a perspectivism incur a radical relativism, according to which all interpretations would be equivalent. We shall try to show that it is not possible to answer this problem unilaterally, with a simple yes or no. On the one hand, the examination of his writings indicates that Nietzsche would not intend to take the position of a radical relativist, for he ranks the interpretations and claims the superiority of his own interpretation of the world. More than that, his philosophy would point to the impossibility of that relativism: since Nietzsche associates the concepts of perspective and interpretation with the concept of value, he indicates that every perspective and every interpretation evaluate and rank, so that there would not be perspectives and interpretations that effectively could consider the others as equivalent. On the other hand, if we accept the conception of a perspectivist and interpretive reality, so any criterion fixed in order to rank the interpretations would depend on a certain perspective and interpretation, and thus it would not be an unconditional and objective one. Hence, since we consider that any criterion is relative, the problem concerning relativism resurfaces.

Keywords: Perspective. Interpretation. Relativism. Value. Criterion.

SUMÁRIO

NOTA LIMINAR	9
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: Perspectivismo e efetividade	22
CAPÍTULO 2: Critério e hierarquização das interpretações	50
CAPÍTULO 3: O estatuto da concepção nietzschiana de efetividade	76
CONCLUSÃO	98
BIBLIOGRAFIA	103

NOTA LIMINAR

1) Sobre as citações da obra de Nietzsche

As citações sem indicação do autor se referem à obra de Nietzsche.

Abreviamos os textos conforme a convenção proposta pela edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari na *Kritische Studienausgabe*, acrescentando as siglas em português. Seguimos, assim, o padrão estabelecido pelos *Cadernos Nietzsche* – publicação do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN) da Universidade de São Paulo –, disponível no site da revista (<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br>).

I. Siglas dos textos publicados por Nietzsche:

I. 1. Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie* (*O nascimento da tragédia*)

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (*Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador*)

MA I/HH I – *Menschliches, Allzumenschliches* (Erster Band) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1))

MA II/HH II – *Menschliches, Allzumenschliches* (Zweiter Band) (*Humano, demasiado humano* (vol. 2))

WS/AS - *Menschliches, Allzumenschliches* (Zweiter Band): *Der Wanderer und sein Schatten* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *O andarilho e sua sombra*)

M/A - *Morgenröte* (*Aurora*)

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*)

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zaratustra*)

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

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral* (*Para a genealogia da moral*)

WA/CW - *Der Fall Wagner* (*O caso Wagner*)

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

I. 2. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - *Der Antichrist* (*O anticristo*)

EH/EH - *Ecce homo*

II. Siglas dos escritos inéditos inacabados:

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

WL/VM - *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*)

III. Sigla dos fragmentos póstumos:

Nachlass/FP

IV. Edições:

KGW = Werke: Kritische Gesamtausgabe

KSA = Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe

V. Formas de citação:

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará a seção; no caso de **GM/GM**, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de **Za/ZA**, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; no caso de **GD/CI** e de **EH/EH**, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção.

Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso, indicará a parte do texto.

Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos, que se seguem ao ano, indicarão o fragmento póstumo.

2) Traduções

Nas citações da obra de Nietzsche, sempre que possível adotamos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho publicada no volume *Friedrich Nietzsche – Obras Incompletas* (São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000). O recurso a essa tradução é indicado pela sigla RRTF, que abrevia o nome do tradutor. As demais traduções dos textos de Nietzsche são de nossa responsabilidade.

Traduzimos também as citações extraídas dos textos cujos títulos se encontram na bibliografia em inglês, francês e alemão.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo investigar em que medida o perspectivismo de Nietzsche incorre em relativismo, entendido como a concepção de que todas as interpretações se equivalem. Por um lado, uma leitura imanente de sua filosofia parece impedir a atribuição de relativismo a ela, já que o filósofo estabelece um critério para avaliar e hierarquizar as interpretações, as quais não são consideradas como dotadas de mesmo valor. Contudo, uma leitura imanente também nos autoriza a perguntar se o pensamento de Nietzsche incorre em relativismo na medida em que, ao criticar a concepção dogmática de verdade, impossibilita a instituição de um critério absoluto para determinar objetivamente o valor e a hierarquia das interpretações.

A primeira dificuldade com a qual temos de nos ocupar diz respeito ao estabelecimento dos termos para a formulação do problema a ser investigado. Que o perspectivismo constitui um tema presente e relevante na filosofia de Nietzsche, atestam diversas passagens da obra publicada (sobretudo a partir do Livro 5 de *A gaia ciência* e de *Para além de bem e mal*), bem como fragmentos póstumos da década de 1880 em que o tema é objeto de reflexão. No caso do relativismo, todavia, não existe a mesma evidência: ao contrário, a julgar pelo número de referências textuais ao termo *Relativismus* no *corpus* nietzschiano – apenas duas¹ –, poder-se-ia considerar o assunto praticamente ausente e, assim, até mesmo negligenciável. No entanto, como não pensamos que a presença e a importância de um tema no interior de uma obra possam ser julgadas exclusivamente em função do número de ocorrências de determinados termos, não concebemos, por conseguinte, que o relativismo possa ser – ao menos de maneira tão rápida e irrefletida – descartado da filosofia de

¹ No terceiro parágrafo de *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador* e no Nachlass/FP 1885, 40[41], KSA 11.650.

Nietzsche; talvez, pelo contrário, os escritos do filósofo ofereçam elementos para se pensar esse tema de modo aprofundado. Dada, porém, a quase inexistência do termo “relativismo” na obra de Nietzsche, impõe-se a questão: de que maneira circunscrever o problema a ser investigado? É a partir da pesquisa sobre a relação entre os conceitos de efetividade (*Wirklichkeit*), vontade de potência, valor, perspectiva e interpretação que se torna possível a investigação acerca do perspectivismo e, a partir daí, a pergunta por uma possível presença do relativismo na filosofia de Nietzsche. Isso porque o exame desses conceitos nos permite formular a pergunta sobre uma possível equivocidade em Nietzsche, na medida em que seu pensamento combate o relativismo, embora, ao mesmo tempo, talvez o admita.

Se considerarmos o perspectivismo à luz do conceito de vontade de potência, é possível afirmar que Nietzsche não é relativista e, mais do que isso, que a sua filosofia interdita o relativismo. A concepção nietzschiana de efetividade como vontades de potência que se exercem de modo perspectivístico e interpretante permite que Nietzsche estabeleça um critério para avaliar e hierarquizar as perspectivas e as interpretações: “*O critério da verdade. A vontade de potência, como vontade de vida – de vida ascendente*” (Nachlass/FP 1888, 16[86], KSA 13.516). O filósofo não é relativista porque, de sua perspectiva, não considera as interpretações como equivalentes e, mais ainda, pretende que sua interpretação seja superior às demais.

Além de não ser relativista, o pensamento de Nietzsche aponta até mesmo para a inviabilização do relativismo como equivalência de interpretações. Ao afirmar que as vontades de potência se exercem de modo perspectivístico e interpretante, Nietzsche faz ver que toda perspectiva e toda interpretação atribuem valores e hierarquizam, ou seja, que não existe perspectiva ou interpretação que não atribua valor e que não hierarquize. Desse modo, não existe perspectiva ou interpretação que possa efetivamente avaliar as demais como

equivalentes. Mesmo a interpretação que apregoa o relativismo, isto é, que enuncia a equivalência de todas as perspectivas e interpretações, expressa uma maneira de hierarquizar e não deixa de aspirar à prevalência sobre outras interpretações, por exemplo, sobre aquelas que afirmam a desigualdade de valor entre as interpretações. Por analogia, pode-se dizer: assim como a interpretação dogmática que arroga a posse da verdade dissimula precisamente seu caráter interpretativo, do mesmo modo uma interpretação relativista que afirma a equivalência de todas as interpretações escamoteia sua pretensão de superioridade, ou seja, pretende encobrir a efetiva não equivalência.

Se considerarmos, porém, o conceito de vontade de potência à luz do perspectivismo, então podemos formular a segunda parte de nosso problema, isto é, o outro lado daquela equivocidade há pouco mencionada. A concepção de efetividade como perspectivística e interpretativa embasa a crítica de Nietzsche às noções de absoluto, incondicional, em si e assim por diante, de modo que nenhum critério pode ser tomado como critério em si, absoluto; em outros termos: todo critério pode ser considerado como relativo a uma determinada interpretação perspectivística. É essa relatividade do critério que autoriza nossa pretensão de investigar se a filosofia de Nietzsche incorre em relativismo, ou em que medida a determinação de um critério – qualquer que seja – é suficiente para afastar definitivamente o relativismo.

Essa investigação se justifica porque estudos que tratam do perspectivismo muitas vezes procuram indicar que Nietzsche não incorre em relativismo ao estabelecer um critério para avaliar e hierarquizar as interpretações – as quais não são, portanto, consideradas equivalentes –, mas não chegam a perguntar pela relatividade de tal critério. Ao afirmar que o critério de verdade adotado por Nietzsche é a intensificação de potência, Müller-Lauter (1974, p. 22 e 45) faz ver que, coerente, a interpretação de Nietzsche é, conforme seu critério de

verdade, superior às outras interpretações. Ao mostrar que, para efetuar a crítica dos valores, o genealogista precisa de um critério, Scarlett Marton (2000, p. 95-97) afirma que o critério a ser utilizado para avaliar o valor dos valores – e que não pode, ele próprio, ser avaliado – é a vida, entendida como vontade de potência; assim, a autora defende que “a genealogia repousa numa cosmologia” (MARTON, 2000, p. 96). Ao constatar que a ausência de um critério levaria o genealogista a enredar-se no relativismo, Patrick Wotling (2009, p. 120 e seguintes) sustenta que o conceito de saúde fornece o critério que articula “a experiência de pensamento de Nietzsche, que não é outra coisa senão a interpretação das interpretações” (WOTLING, 2009, p. 124)². A recusa de um critério metafísico-realista de verdade não conduz o perspectivismo ao relativismo, segundo António Marques (2003, p. 195), graças ao “critério fisiológico”, que evoca conceitos como “saúde”, “fraco” e “forte”, utilizados no procedimento de hierarquização das perspectivas. Céline Denat (2010, p. 9), por sua vez, se propõe a defender que, “longe de todo relativismo e de todo ceticismo, Nietzsche mostra que a inelutável variedade das interpretações é suscetível de uma avaliação de ordem ao mesmo tempo teórica e prática, cujos critérios permitem por fim compreender a legitimidade e a coerência da nova hipótese interpretativa que ele mesmo pretende propor”.

Essas investigações acerca do critério estabelecido por Nietzsche são sem dúvida relevantes, mas elas não parecem ter por objetivo principal realizar uma pesquisa específica sobre a possível ligação entre perspectivismo e relativismo. Para tanto, além de examinar o primeiro lado da equivocidade que expusemos acima, seria preciso ainda perguntar se a filosofia de Nietzsche efetivamente permite que se estabeleça um critério que não seja relativo à perspectiva e à interpretação que o institui. E caso não se chegue a outro resultado senão

² Lembremos, rapidamente, que em seu texto *O Relativismo como contraponto*, Bento Prado Jr. (2004, p. 202) também evoca a noção de saúde: não exatamente, porém, para livrar Protágoras do relativismo, mas sim para “determinar um sentido positivo mínimo para o relativismo (como atitude filosófica possível e sustentável)”.

aquele que revela a relatividade do critério, deve-se por fim questionar se essa relatividade do critério não implica um relativismo.

A metodologia adotada em nossa pesquisa consiste na leitura imanente da obra de Nietzsche. Isso implica, de imediato, duas restrições: em primeiro lugar, não nos debruçaremos sobre a história da noção de perspectiva³; em segundo lugar, não examinaremos o papel que a interlocução de Nietzsche com determinados autores (como Pascal, Leibniz, Kant, Drossbach e Teichmüller) pode ter desempenhado na constituição de seu perspectivismo. Mesmo que sejam relevantes, essas investigações ultrapassam o escopo de nosso mestrado.

O que entendemos, então, por leitura imanente da obra de Nietzsche? Aqueles que se propõem a escrever sobre o filósofo adotam procedimentos metodológicos diferenciados no trato com seus escritos: alguns desqualificam os fragmentos póstumos, outros se restringem aos fragmentos póstumos que vão ao encontro dos textos publicados e, por fim, há aqueles que consideram todos os escritos, ou seja, fragmentos póstumos, cartas, textos publicados antes do colapso do filósofo, em 1889, e textos preparados por Nietzsche para publicação. No fundo, as diferentes metodologias utilizadas procuram haver-se com a seguinte pergunta: em que consiste a obra de Nietzsche?

Diante dessa questão, amplamente discutida entre os pesquisadores da filosofia nietzschiana, restringiremos nossa tomada de posição ao que diz respeito ao tema do perspectivismo e aos autores que dele se ocupam. A abordagem de Maudemarie Clark, que

³ A esse respeito, ver PANOFSKY, E. *La perspective comme forme symbolique*. Paris: Éditions de Minuit, 1975.

baseia sua argumentação na obra publicada, é emblemática no tocante à desqualificação dos fragmentos póstumos. A redução do valor das anotações póstumas se deixa entrever na afirmação de que “Nietzsche oferece a mais importante e longa declaração sobre seu perspectivismo em *Para a genealogia da moral*” (CLARK, 1990, p.128); para sustentar essa proposição, é preciso negligenciar que as reflexões sobre o perspectivismo se dão não apenas de modo mais recorrente, mas também mais diverso nas anotações póstumas. A desqualificação dos fragmentos póstumos se torna explícita na passagem em que, depois de citar uma anotação inédita, a autora afirma: “*Porque* [grifo nosso] vem do *Nachlass*, essa passagem não constitui evidência contra minha interpretação das obras publicadas” (CLARK, 1990, p. 146). O caráter póstumo da passagem é utilizado pela autora como justificativa e argumento para sua desqualificação.

Em *Nietzsche's Perspectivism*, Steven Hales e Rex Welshon adotam basicamente o mesmo procedimento de Clark. Os autores tomam os escritos publicados como fundamentais e conferem às notas inéditas um caráter suplementar e limitado, uma vez que, segundo eles, podem ser evocadas apenas para realçar uma ideia já presente na obra publicada, mas jamais para “miná-la” (HALES; WELSHON, 2000, p. 8). Nesse sentido, uma ideia que esteja presente somente nos fragmentos póstumos, ou seja, que não se encontre igualmente nos textos publicados, revela-se, aos olhos dos autores, insustentável.

Defendemos que a investigação sobre o perspectivismo na obra de Nietzsche exige uma confrontação metodológica com todos os escritos, inclusive, portanto, com o material inédito⁴. A primeira razão é simplesmente quantitativa: o número de passagens em que Nietzsche toca no tema do perspectivismo, de modo mais ou menos direto, é maior nas anotações inéditas do que na obra publicada. Contudo, a mera superioridade numérica não

⁴ Nesse ponto, estamos ao lado de autores que, a despeito de suas abordagens diversas e até mesmo discordantes, incorporam os fragmentos póstumos às suas reflexões sobre o perspectivismo, tais como Müller-Lauter, Scarlett Marton, António Marques, Danto e Nehamas.

teria valor se não contribuísse de maneira significativa para revelar a riqueza e a diversidade na própria abordagem do perspectivismo. As anotações póstumas expõem ideias que nos textos publicados não aparecem de modo tão evidente: a relação entre perspectiva e força, por exemplo, apresenta-se de maneira muito mais explícita nas anotações inéditas do que nos textos que o autor fez aparecer ao público⁵. Mas, mais do que isso, a consideração dos escritos inéditos contribui para tornar mais evidente o perspectivismo e o experimentalismo de que o filósofo lança mão para refletir sobre o próprio perspectivismo, ou seja, faz ver como Nietzsche aborda o tema a partir de diferentes pontos de vista e assim o transforma em objeto de experimentos⁶.

Leiamos dois fragmentos póstumos redigidos em períodos próximos e notemos como a relação entre os conceitos de perspectiva e de força – para prosseguirmos no exemplo mencionado acima – é considerada de modo diferente em cada um dos textos. No primeiro, Nietzsche escreve: “Também no reino do inorgânico, para um átomo de força entra em consideração apenas sua vizinhança: as forças ao longe se equivalem. Aqui se encontra o núcleo do perspectivístico, e por que um ser vivente é totalmente ‘egoísta’” (Nachlass/FP 1885, 36[20], KSA 11.560). Em uma nota posterior, o filósofo assevera, ao contrário, que o “*mundo inorgânico é a maior síntese de forças* e por isso o mais elevado e venerável”, uma vez que “ali falta o erro, a limitação perspectivística” (Nachlass/FP 1885-1886, 1[105], KSA 12.36).

A primeira anotação indica que Nietzsche já estendera, em 1885, a aplicação do conceito de perspectiva ao domínio do inorgânico, ao passo que no fragmento posterior o

⁵ Verificar em particular o Nachlass/FP 1888, 14[184], KSA 13.370-371 e o Nachlass/FP 1888, 14[186], KSA 13.373-374.

⁶ Scarlett Marton (2000, p. 32-34) mostra que a reflexão sobre o mesmo assunto a partir de múltiplos pontos de vista é característica comum do perspectivismo e do experimentalismo de Nietzsche. Nesse sentido, pode-se dizer que, considerado a partir de múltiplos pontos de vista, o próprio perspectivismo é tratado de modo perspectivístico e experimental.

filósofo reduz a abrangência do caráter perspectivístico, considerado como inexistente na síntese de forças que constitui o mundo inorgânico. Apesar das diferentes proposições, queremos fazer ver que as duas anotações despertam interesse e devem ser levadas em conta em uma investigação sobre o perspectivismo ao menos na medida em que fornecem indícios de que Nietzsche se ocupa de maneira persistente com a pergunta sobre a extensão do caráter perspectivístico da existência e de que uma possível resposta a essa pergunta não é elaborada de uma vez por todas.

A multiplicidade das abordagens sobre o mesmo tema não significa, porém, que Nietzsche não sustente uma posição ou que atribua o mesmo peso a proposições contrárias. Não seria possível, parece-nos, utilizar o fragmento póstumo mencionado acima (Nachlass/FP 1885-1886, 1[105], KSA 12.36) para defender que Nietzsche restringe definitivamente o alcance do caráter perspectivístico ao orgânico. Se contextualizarmos esse fragmento, ou seja, se o compararmos com outros escritos – publicados e inéditos, da mesma época e de períodos subsequentes –, notaremos que, na obra de Nietzsche, a concepção de que o caráter perspectivístico se estende a toda a efetividade é preponderante.

Assim, do exame dessas passagens resulta também a ressalva de que, embora sejamos favoráveis ao recurso aos fragmentos póstumos, defendemos que os escritos inéditos em que o perspectivismo é de algum modo considerado não devem ser evocados de maneira indiscriminada e descontextualizada, como se todas as notas tivessem o mesmo peso. É preciso, antes, contextualizar cada anotação, isto é, observar o período e o modo como foi redigida e compará-la não apenas com outros escritos inéditos, mas também com textos publicados da mesma época e de outros períodos. Além de considerar os processos de elaboração dos conceitos no interior da trajetória da obra de Nietzsche, esse procedimento torna possível trazer à luz os diferentes papéis que os mesmos termos desempenham, assim

como os diferentes sentidos que recebem, conforme o contexto em que são empregados. Trata-se de jamais perder de vista que Nietzsche, “introduzindo o perspectivismo na linguagem, não hesita em empregar os mesmos termos em diferentes acepções, subverter os sentidos dos vocábulos, desterritorializar as palavras” (MARTON, 2010, p. 141).

Estruturamos nossa pesquisa em três momentos.

No primeiro capítulo, investigamos o alcance do perspectivismo no pensamento de Nietzsche: examinando a relação entre os conceitos de perspectiva, interpretação e vontade de potência, procuramos mostrar que o perspectivismo se inscreve na efetividade. Assim considerado, o perspectivismo, cuja ideia central consiste na proposição de que não existem fatos, mas apenas interpretações perspectivísticas, traz consigo a pergunta pelo relativismo radical, entendido como equivalência de interpretações.

Para livrar Nietzsche de um tal relativismo, argumenta-se com frequência que o filósofo estabelece um critério para hierarquizar as interpretações. Procuramos mostrar no segundo capítulo que esse critério se baseia na concepção de vida como vontade de potência e tem por objetivo distinguir as estimativas de valor provenientes e fomentadoras de um modo de vida ascendente daquelas provenientes e fomentadoras de um modo de vida descendente. No entanto, antes de associar o estabelecimento de um critério com a supressão do relativismo, é preciso investigar *como* essa filosofia radicalmente perspectivista estabelece seu critério.

Apoiado na concepção de vida como vontade de potência, o critério estabelecido por Nietzsche se baseia em última instância em sua concepção de efetividade como vontade de

potência, cujo estatuto, complexo, será o objeto de investigação no terceiro capítulo. Se Nietzsche atribui a sua concepção de efetividade o estatuto de uma interpretação, de uma hipótese e de um ensaio, por outro lado o filósofo reivindica sua superioridade diante das outras concepções de mundo. Com isso, indica mais uma vez que não pretenderia sustentar a posição de um relativista radical, segundo a qual as interpretações seriam equivalentes. Faz-se necessário, no entanto, estabelecer o caráter dessa superioridade reivindicada por uma filosofia radicalmente perspectivista.

CAPÍTULO 1

Perspectivismo e efetividade

Com o objetivo de delimitar o alcance conferido por Nietzsche ao perspectivismo, pretendemos mostrar que à pergunta pela extensão do caráter perspectivístico e interpretativo da existência, formulada no parágrafo 374 de *A gaia ciência*, o filósofo responde com a indicação de que tal caráter se estende a toda a efetividade. Assim, procuramos evidenciar que os conceitos de perspectiva e de interpretação dizem respeito ao modo de exercer-se de vontades de potência, e não a uma noção de sujeito do conhecimento puro, uno e idêntico a si mesmo, tampouco à noção de homem; em outras palavras, tentamos fazer ver que, inscrito na efetividade, o perspectivismo não consiste numa teoria do conhecimento subjetivista nem antropomórfica. Por fim, em consequência das análises precedentes, propomos que, consistindo no modo de efetivar-se de vontades de potência, as perspectivas e as interpretações são dotadas de caráter radicalmente singular, o que impede a pretensão de que uma mesma perspectiva e uma mesma interpretação possam ser efetivamente compartilhadas.

Quase sempre mencionada ao se tratar do perspectivismo na filosofia de Nietzsche, a seção 374 de *A gaia ciência* é sem dúvida imprescindível para a compreensão do tema. À primeira vista, contudo, essa passagem pode chamar a atenção por conta de uma certa hesitação que Nietzsche deixa transparecer ao não oferecer uma resposta taxativa à pergunta, ali apresentada, pelo alcance do caráter perspectivístico e interpretativo da existência.

Nesse parágrafo, a despeito das irresoluções, Nietzsche estabelece de maneira peremptória um ponto fundamental, que indica uma limitação: mesmo no mais diligente exame de si próprio, “o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo nessa análise sob suas formas perspectivísticas e *apenas* nelas” (FW/GC 374, KSA 3.626). A partir desse ponto básico, Nietzsche encadeia uma série não de certezas, mas de incertezas e indeterminações:

Até onde se estende o caráter perspectivístico da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido”, não se torna justamente “absurda”, se, por outro lado, toda existência não é essencialmente uma existência *interpretante* – isso não pode, como é justo, ser descoberto nem mesmo mediante os mais diligentes e meticulosamente conscienciosos análise e exame de si do intelecto. (FW/GC 374, KSA 3.626).⁷

Por que tal decisão não cabe ao intelecto? Precisamente porque, como mencionado, o intelecto vê-se *apenas* sob suas formas perspectivísticas. Da constatação dessa limitação fundamental, decorrem mais limitações, incertezas e impossibilidades, que Nietzsche continua a enumerar:

Não podemos ver para além de nosso ângulo: é uma curiosidade desesperada querer saber quais outras espécies de intelecto e de perspectiva *poderia* haver: por exemplo, se alguns outros seres podem sentir o tempo regressivamente ou alternando progressiva e retrogradamente (com o que

⁷ Traduzimos *auslegend* e *interpretierend* por *interpretante*, que significa “interpretador”. Essa tradução evidencia a diferença entre aquilo que interpreta (“interpretante” ou “interpretador”) e aquilo que é passível de ser interpretado (“interpretável”). Na língua portuguesa, o adjetivo “interpretativo” soa de modo equívoco em relação aos sentidos – diferentes – de “interpretante” e de “interpretável”. A língua alemã possui um termo equivalente ao adjetivo “interpretativo” em português, *interpretativ*, que Nietzsche emprega no seguinte fragmento póstumo: “O caráter interpretativo [*interpretative Charakter*] de todo acontecer. Não há nenhum acontecimento em si. Tudo o que acontece é um grupo de fenômenos *escolhidos* e reunidos por um ser interpretante [*interpretierenden Wesen*]” (Nachlass/FP 1885-1886, I[115], KSA 12.38). Nessa passagem, Nietzsche explora os dois sentidos do adjetivo “interpretativo”: ao indicar o caráter interpretativo de todo acontecer, faz ver que todo acontecer é interpretável e interpretante. Como se nota, a equívocidade sugerida pelo adjetivo “interpretativo” tem relevância para a delimitação do conceito de interpretação. Em nossa dissertação, também temos em mente os dois sentidos (interpretável e interpretante) nas ocasiões em que utilizamos o adjetivo interpretativo: ao nos referirmos à efetividade como interpretativa, queremos dizer que ela consiste em configurações de vontades de potência interpretantes (que interpretam) e interpretáveis (que são, por sua vez, interpretadas por outras configurações de vontades de potência).

haveria uma outra orientação da vida e um outro conceito de causa e efeito). (FW/GC 374, KSA 3.626-627).

Em seguida, Nietzsche fornece uma informação digna de ser sublinhada: a limitação de “nosso ângulo” – ou seja, a asserção de que não podemos ver senão de nosso ângulo – abre uma “possibilidade”:

Mas penso que hoje estamos ao menos afastados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente desse ângulo se pode ter perspectivas. Ao contrário, o mundo se tornou para nós outra vez ‘infinito’: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre em si infinitas interpretações*. (FW/GC 374, KSA 3.627).

Na seção que estamos a examinar, Nietzsche afirma de maneira peremptória, portanto, o caráter perspectivístico do intelecto humano. Uma vez admitida, essa afirmação traz consigo ao menos duas consequências. A primeira delas evidencia que não podemos determinar “até onde se estende o caráter perspectivístico da existência”, isto é, não podemos garantir nem “se uma existência sem interpretação, sem ‘sentido’, não se torna justamente ‘absurda’”, nem “se toda existência não é essencialmente uma existência interpretante”. Devemos entender essa impossibilidade de determinar o caráter perspectivístico e interpretativo da existência em dois sentidos: em primeiro lugar, não podemos determinar se toda existência interpreta e põe perspectiva (para utilizar a mesma expressão que Nietzsche emprega no Nachlass/FP 1888, 14[186], KSA 13.373), ou seja, se há algum existente desprovido do caráter perspectivístico e interpretante; em segundo lugar, é impossível determinar se existe algo cujo modo de existência seja independente de uma determinada interpretação e de uma determinada perspectiva – em relação às quais esse algo existe como tal.

Todavia – eis a segunda consequência –, a afirmação do caráter perspectivístico do intelecto humano bem como da indeterminação do alcance do caráter perspectivístico e

interpretativo da existência não obriga Nietzsche a restringir a aplicação de tal caráter apenas ao homem. Ao contrário, ao conferir um caráter perspectivístico e interpretativo ao intelecto humano, Nietzsche censura a “ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente desse ângulo se pode ter perspectivas”. Em outras palavras, exatamente em virtude do caráter perspectivístico do intelecto humano permanece aberta a possibilidade – não comprovável, mas tampouco passível de ser definitivamente rejeitada – de que o caráter perspectivístico e interpretativo se estenda a outros domínios da existência que não apenas o humano⁸. Além disso, a impossibilidade de restringir o caráter perspectivístico e interpretativo da existência ao homem mantém aberta outra possibilidade, que, como a anterior, não pode ser afirmada nem descartada, a saber, a possibilidade de que o mundo encerre em si infinitas interpretações.

Se na seção 374 de *A gaia ciência* a extensão do caráter perspectivístico a toda a existência aparece somente como possibilidade, esse parágrafo, embora estabeleça pontos fundamentais do perspectivismo, apresenta uma particularidade em comparação com a maioria dos escritos em que Nietzsche trata de alguma maneira do tema: o tom hesitante em relação à determinação do alcance do perspectivismo⁹. Ora, outros textos publicados no mesmo período do Livro 5 de *A gaia ciência*, em que se encontra o parágrafo 374, dão mostras contundentes de que o efetivo alcance que Nietzsche confere ao caráter

⁸ Não obstante as irresoluções, a seção que ora analisamos estabelece elementos fundamentais do perspectivismo. Esse texto fornece subsídios suficientes para inviabilizar a tese de Gerhardt (1989, p. 279) de que o conceito de perspectiva tem validade *apenas* para o homem: “Pertence aos pressupostos lógicos do perspectivismo, se ele deve trazer à expressão a ‘especificidade’ de cada ser, que a rigor ele pode valer apenas para o ser que vincula sentido ao conceito de ‘perspectiva’”. Esse ser é o homem”. Nessa direção, Gerhardt (Ibid., p. 279) apresenta uma objeção à tentativa de Nietzsche de universalizar o princípio humano do perspectivismo, não restringindo suas considerações ao homem e afirmando que toda vontade de potência tem sua perspectiva específica. De fato, dizer que o intelecto humano vê-se apenas em suas formas perspectivísticas, como faz o autor de *A gaia ciência*, não significa restringir a aplicação do conceito de perspectiva *apenas* ao homem: trata-se, antes, de inviabilizar tal pretensão. De resto, não se pode desconsiderar que, vinculando o conceito de perspectiva ao de vontade de potência, Nietzsche empreende uma crítica à própria noção de “humano”.

⁹ A mesma hesitação se encontra no “talvez” presente no seguinte fragmento póstumo: “Que o *valor do mundo* resida em nossa interpretação (– que talvez em algum lugar sejam possíveis ainda outras interpretações que não meramente humanas –) [...] – isso perpassa meus escritos” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[108], KSA 12.114).

perspectivístico e interpretativo é mais amplo do que o assinalado naquela seção. Isso pode ser verificado por meio da articulação de algumas proposições presentes em *Para além de bem e mal*. Já no Prefácio do livro, Nietzsche designa “o perspectivístico” como “a condição fundamental de toda vida”¹⁰; adiante, o filósofo define vida como vontade de potência (JGB/BM 13, KSA 5.27); e, mais à frente, apresenta sua concepção do mundo como vontade de potência (JGB/BM 36, KSA 5.55). Com efeito, ao asseverar o caráter perspectivístico da vida, Nietzsche faz ver que não está a pensar apenas no caso específico do homem; e ao definir, em seguida, vida e mundo como vontade de potência, deixa entrever que o caráter perspectivístico se aplica a toda a existência.

Enquanto na obra publicada a extensão do caráter perspectivístico a toda a existência ainda não é apresentada de maneira explícita, as anotações póstumas permitem constatar que o filósofo já formulara de modo mais evidente a relação entre perspectiva e vontade de potência, como é possível observar no fragmento em que declara que “todo elogiar e censurar é uma perspectiva de uma vontade de potência” (Nachlass/FP 1885-1886, 1[64], KSA 12.27)¹¹.

Dois fragmentos póstumos de um período posterior – da primavera de 1888 – indicam que Nietzsche concebe a efetividade como perspectivística. Um deles faz referência ao

¹⁰ A mesma ideia reaparece na seção 34, em que Nietzsche afirma: “nenhuma vida teria subsistido, se não fosse sobre o fundamento de estimativas perspectivísticas e aparências [...]” (JGB/BM 34, KSA 5.53, trad. de RRTF modificada). Considerações semelhantes estão presentes também em outros textos publicados, como o prefácio de *Humano, demasiado humano*, elaborado na primavera de 1886, e o *Ensaio de uma autocrítica*, escrito para a segunda edição de *O nascimento da tragédia*, publicada em 1886. No que se refere aos escritos póstumos, a associação entre perspectiva e vida data de anos anteriores à publicação de *Para além de bem e mal*. Em um fragmento póstumo de 1881, o filósofo escreve sobre “nossa potência lógico-criadora de, para todas as coisas, afirmar perspectivas, em virtude das quais nos *conservamos viventes*” (Nachlass/FP 1881, 15[9], KSA 9.637). Se nesse fragmento apresenta as leis da perspectiva como “erros óticos necessários” à vida, em outra anotação do mesmo período (Nachlass/FP 1881, 15[7], KSA 9.635) Nietzsche assevera que tais “erros óticos” estão presentes já no “primeiro ser orgânico”, de modo a indicar de maneira assertiva – e não apenas como possibilidade – o caráter perspectivístico do orgânico em geral, e não apenas da vida humana. Assim, nos fragmentos póstumos mencionados, as noções de perspectiva e de ótica estão vinculadas à de erro, que, por sua vez, aparece como condição da vida em geral, e não apenas da vida humana.

¹¹ Ver também Nachlass/FP 1885, 35[68], KSA 11.540, Nachlass/FP 1885-1886, 2[77], KSA 12.97 e Nachlass/FP 1886-1887, 5[14], KSA 12.190.

“necessário perspectivismo, em virtude do qual todo centro de força – e não apenas o homem – constrói o mundo inteiro a partir de si, isto é, conforme sua força, mede, apalpa, forma” (Nachlass/FP 1888, 14[186], KSA 13.373). Nessa anotação, Nietzsche adverte ainda que os físicos deixaram de incluir no “‘ser verdadeiro’ essa força que *põe* perspectivas”. No outro fragmento, o filósofo atribui um caráter perspectivístico a todo centro de força e, mais do que isso, aponta a indissociabilidade entre perspectiva e valoração como válida para todo centro de força¹²: “Todo centro de força tem sua *perspectiva* para todo o *resto*, isto é, sua *valoração* totalmente determinada, seu modo de ação, seu modo de resistência” (Nachlass/FP 1888, 14[184], KSA 13.371)¹³.

Em ambas as anotações, Nietzsche estabelece de maneira cristalina a relação entre perspectiva e força: toda força se exerce de modo perspectivístico. Assim como o exame da relação entre perspectiva e vida em *Para além de bem e mal* nos conduziu por fim à relação entre perspectiva e vontade de potência, nos dois fragmentos póstumos de 1888 a explicitação do vínculo entre perspectiva e força abre igualmente caminho para a pergunta sobre a relação entre perspectiva e vontade de potência. Depois de afirmar que “*o perspectivístico é apenas uma forma complexa da especificidade*”, o filósofo acrescenta: “Minha concepção é que cada corpo específico aspira a tornar-se senhor do espaço inteiro e a estender sua força (– sua vontade de potência)” (Nachlass/FP 1888, 14[186], KSA 13.373). Com essas palavras, Nietzsche evidencia a relação entre força e vontade de potência, a qual já fora estabelecida há algum tempo, conforme atesta uma célebre anotação de anos anteriores: “O vitorioso conceito

¹² Com essa associação, Nietzsche sugere que o estimar valores não ocorre apenas no “domínio orgânico”.

¹³ A relação entre perspectiva e força encontra precedente, por exemplo, na anotação póstuma em que Nietzsche afirma: “Também no reino do inorgânico, para um átomo de força entra em consideração apenas sua vizinhança: as forças ao longe se equivalem. Aqui se encontra o núcleo do perspectivístico, e por que um ser vivente é totalmente ‘egoísta’” (Nachlass/FP 1885, 36[20], KSA 11.560). Essa breve anotação indica que o filósofo já estendera, em 1885, o perspectivístico ao domínio do inorgânico, bem como vinculava os conceitos de perspectiva e de força. Leiamos outro fragmento em que Nietzsche também atribui um caráter perspectivístico à força: “A *plurivocidade* do mundo como questão da *força*, que considera todas as coisas sob a *perspectiva de seu crescimento*” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[128], KSA 12.127).

de ‘força’, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, carece ainda de um complemento: é preciso atribuir-lhe um mundo interior, que eu designo ‘vontade de potência’” (Nachlass/FP 1885, 36[31], KSA 11.563)¹⁴. Esse texto, como mostra Scarlett Marton, é estratégico para entender a relação estabelecida por Nietzsche entre vontade de potência e força, bem como para compreender a ampliação do alcance do conceito de vontade de potência:

Com a teoria das forças, [Nietzsche] é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio do orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito assim ao efetivar-se da força. (MARTON, 2000, p. 68).¹⁵

A esse propósito, interessa-nos sublinhar dois pontos. Primeiro: se o caráter intrínseco da força é vontade de potência, então podemos pensar a relação entre perspectiva e força,

¹⁴ Mencionemos também a seção 36 de *Para além de bem e mal*, em que, depois de apresentar suas “suposições”, Nietzsche afirma: “com isso se teria adquirido o direito de determinar toda força eficiente univocamente como: *vontade de potência*” (JGB/BM 36, KSA 5.54-55, trad. de RRTF). Ou ainda o póstumo em que começa por afirmar que “o mundo” consiste numa soma fixa de forças sempre em fluxo e termina com a asserção de que “*este mundo é o mundo da vontade de potência – e nada além disso!*” (Nachlass/FP 1885, 38[12], KSA 11.611). Ao evocarmos essas passagens, tanto da obra publicada quanto dos fragmentos póstumos, queremos indicar que os conceitos de força e de vontade de potência estão intimamente relacionados. Embora não a abordem da mesma maneira (cf., por exemplo, a objeção de Müller-Lauter (1974, p. 35-36) à interpretação de Deleuze acerca do já mencionado Nachlass/FP 1885, 36[31], KSA 11.563), os comentadores – por mais diferentes que sejam suas leituras – não questionam a existência mesma da relação entre vontade de potência e força. A esse respeito Scarlett Marton (2000, p. 70) afirma: “É possível, pois, pensar a vontade de potência como explicitação do caráter intrínseco da força”. Müller-Lauter (1974, p. 15) chega a empregar os termos como intercambiáveis ao asseverar: “Como jogo e contrajogo de forças, ou seja, vontades de potências se revela o mundo de que Nietzsche fala”; ou ao afirmar: “toda força (isto é, toda vontade de potência) sempre está relacionada com as outras forças por conflito ou acomodação” (Ibid., p. 30). Heidegger (2007, v.2, p. 204), por sua vez, declara: “Nietzsche sempre compreende ‘força’ no sentido de poder, isto é, como vontade de poder”. Em outra chave de leitura, Wotling (2009, p. 75), ao analisar as relações entre vontade de potência e força, defende: “A linguagem da força não representa, de fato, senão a metáfora – uma das metáforas – da vontade de potência [...]”.

¹⁵ Para diversos intérpretes, ao conceber a efetividade como multiplicidade de vontades de potência e forças, Nietzsche indica que entre orgânico e inorgânico “não existe traço distintivo fundamental” (MARTON, 2000, p. 72) nem “diferença qualitativa” (MÜLLER-LAUTER, 1974, p. 40). Segundo Müller-Lauter (Ibid., p. 32), nas ocasiões em que é evocada, a divisão entre mundo orgânico e mundo inorgânico deve ser tomada como heurística: o que existe é um mundo como quantidade limitada de forças em incessante alteração, e aqueles “mundos” não existem por si. Assim, parece-nos que não é possível pesquisar o perspectivismo em Nietzsche negligenciando sua concepção de efetividade, porque é a própria efetividade (e não apenas o “domínio orgânico”) que é caracterizada como perspectivística e interpretativa. E os dois comentadores mencionados abordam o perspectivismo justamente dessa maneira. Depois de afirmar que “é no quadro da cosmologia que Nietzsche entende o interpretar”, Scarlett Marton (2000, p. 221 e p. 222) complementa: “Nietzsche acaba por ressaltar o caráter perspectivista do mundo”; Müller-Lauter (1974, p. 57), por seu turno, afirma que, para Nietzsche, “*todo* ente interpreta, é interpretação”.

estabelecida nos fragmentos póstumos 14[184] e 14[186], ambos da primavera de 1888, como uma relação entre perspectiva e vontade de potência; segundo: se o conceito de força serve, entre outras coisas, para estender a atuação do conceito de vontade de potência para tudo o que existe e se o conceito de perspectiva se encontra intrinsecamente vinculado ao de vontade de potência, então o conceito de perspectiva se aplica a tudo o que existe.

Associar os conceitos de perspectiva e de vontade de potência significa dizer que uma perspectiva é sempre perspectiva de vontade de potência. A partir disso, destacam-se dois aspectos inerentes a toda perspectiva. Se as configurações de vontades de potência se modificam constantemente, então se pode depreender que uma perspectiva não permanece a mesma, ou seja, não tem como características a identidade nem a estabilidade: a mutabilidade é, assim, caráter constitutivo de toda e qualquer perspectiva. Daí Nietzsche afirmar: “que toda fortificação e toda ampliação de potência alcançadas abram novas perspectivas e signifiquem crer em novos horizontes – isso perpassa meus escritos” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[108], KSA 12.114). O segundo aspecto diz respeito ao modo de efetivar-se das perspectivas: uma perspectiva efetiva-se sempre de modo a procurar impor-se e ampliar sua potência. A mutabilidade intrínseca a toda perspectiva não impede, por isso, que as vontades de potência que se exercem de modo perspectivístico procurem imprimir estabilidade e fixidez às outras vontades de potência com que se relacionam, facilitando assim o domínio sobre seu entorno.

Com efeito, uma vez introduzido na obra de Nietzsche, o conceito de perspectiva adquire relevância crescente no transcurso de seu pensamento. A hesitação presente na seção 374 de *A gaia ciência* com relação ao alcance do caráter perspectivístico da existência se mostra por fim aparente, pois o conjunto dos escritos publicados e póstumos indica que o caráter perspectivístico está presente em toda a existência. Isso significa dizer que todo existente é dotado de caráter perspectivístico, isto é, “põe perspectivas”: daí a menção ao

perspectivismo, segundo o qual todo centro de força constrói o mundo a partir de si (Nachlass/FP 1888, 14[186], KSA 13.373). Mas quer dizer ainda que o próprio modo de existência de tudo o que existe também é sempre relativo a uma determinada perspectiva, donde a exclamação: “Como se ainda restasse mundo, se se subtraísse o perspectivístico!” (Nachlass/FP 1888, 14[184], KSA 13.371).

A seção 374 de *A gaia ciência* – a partir de cuja análise iniciamos este capítulo – merece ainda atenção porque vincula o conceito de interpretação ao de perspectiva. Ao fazê-lo, Nietzsche também indica ali a impossibilidade de estabelecer o alcance do caráter interpretativo da existência. Isso significa, em primeiro lugar, que não podemos determinar se toda existência é essencialmente interpretante e, em segundo lugar, que não podemos determinar se existe algo cujo modo de existência não seja relativo a uma determinada interpretação. Contudo, assim como no caso do conceito de perspectiva, o tom hesitante em relação ao alcance do caráter interpretativo na existência é apenas aparente, uma vez que, segundo a ideia preponderante na obra do filósofo, toda a efetividade é interpretativa, isto é, interpretante e interpretável.

Assim, não existe acontecimento independente de interpretação, independente de um ser que o interprete: “O caráter interpretativo de todo acontecer”, anota Nietzsche, para em seguida precisar melhor o que essa sentença quer dizer: “Não há nenhum acontecimento em si. Tudo o que acontece é um grupo de fenômenos *escolhidos* e reunidos por um ser interpretante” (Nachlass/FP 1885-1886, 1[115], KSA 12.38). Só há “acontecimento”, assim como só há “mundo”, na medida em que algo é interpretado como “acontecimento” e como

“mundo”. O mundo “é diferentemente *interpretável*, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas incontáveis sentidos”, afirma em outra anotação póstuma, e arremata: “‘perspectivismo’” (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12.315)¹⁶.

Nietzsche estende o caráter interpretante a toda a efetividade ao indicar que o interpretar consiste no efetivar-se das vontades de potência: “A vontade de potência

¹⁶ Para referir-se ao conceito de interpretação, Nietzsche emprega termos como *Interpretation*, *Auslegung*, *Deutung* e *Ausdeutung*. Nas notas acrescentadas às suas traduções da obra de Nietzsche para a língua francesa, Patrick Wotling considera que, mesmo sendo impossível fazer uma distinção absolutamente estrita entre esses termos, o uso que o filósofo faz deles indica sentidos diferentes, conforme o contexto em que aparecem. Recebendo conotação mais positiva, *Auslegung* tem com frequência o sentido de explicitação e glosa de um “texto” (“texto” em seu sentido metafórico e abrangente, segundo o qual todo fenômeno e todo processo constituem um texto a ser decifrado), ao passo que *Interpretation*, *Deutung* e *Ausdeutung* carregam geralmente sentido pejorativo, expressando a crítica de Nietzsche em relação a desvios, falhas e falsificações – inconscientes ou desonestas – das leituras, traduções e interpretações (a respeito dessa diversidade de vocabulário e de sentidos, consultar algumas das notas de tradução sobre o termo “interpretação”, entre as quais as seguintes: 101, 104, 118, 132, 142, 145, 157, 195, 261, 309, 485, 556, 578, presentes em *Par-delà bien et mal*, trad. de Patrick Wotling. Paris: Flammarion, 2000). Embora em determinados momentos Nietzsche confira sentido a esses termos tal como Wotling os distingue, o próprio tradutor assinala, como mencionamos, a impossibilidade de realizar uma distinção estrita dos sentidos mobilizados pelo filósofo. Com efeito, observa-se que em certas ocasiões Nietzsche emprega 1) os termos em acepções contrárias às delimitações de Wotling, 2) como intercambiáveis termos que, conforme as observações de Wotling, possuiriam diferentes sentidos, 3) o mesmo termo com sentidos opostos. Para exemplificar o primeiro caso, leiamos o seguinte fragmento póstumo: “Contra o positivismo, que permanece no fenômeno ‘há apenas fatos’, eu diria: não, precisamente não há fatos, apenas interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos constatar nenhum *factum* ‘em si’ [...]. ‘Tudo é subjetivo’, dizem vocês: mas isso já é interpretação [*Auslegung*], o ‘sujeito’ não é nada dado, mas sim algo inventado-a-mais, colocado-por-trás. – Por fim, é mesmo necessário pôr o intérprete (*Interpreten*) atrás da interpretação [*Interpretation*]? Isso já é invenção, hipótese. Enquanto em geral a palavra ‘conhecimento’ tiver sentido, o mundo será ‘cognoscível’: mas ele é diferentemente *interpretável* [*deutbar*], ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim incontáveis sentidos[.] ‘Perspectivismo’” (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12.315). Nesse fragmento póstumo, *Auslegung* se refere a uma interpretação criticada por Nietzsche, a que postula a realidade do sujeito. Em contrapartida, o filósofo emprega o adjetivo *deutbar* na ocasião em que utiliza a afirmação de que o mundo é interpretável (*deutbar*) em favor de seu perspectivismo. Aqui, *Auslegung* e *deutbar* não têm os sentidos indicados por Wotling. Em outras ocasiões, Nietzsche utiliza como intercambiáveis termos diferentes (*Auslegung* e *interpretieren*), que, conforme as observações de Wotling, teriam sentidos opostos. Tomemos como exemplo o fragmento póstumo em que Nietzsche afirma que “a estimativa moral de valor é uma interpretação [*Auslegung*], um modo de interpretar [*interpretieren*]” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[190], KSA 12.161). Por fim, ocorrem situações em que Nietzsche emprega o mesmo termo para caracterizar técnicas de interpretação opostas. No parágrafo 22 de *Para além de bem e mal*, por exemplo, embora utilize as expressões “*schlechte Interpretations-Künste*” e “*Ausdeutung*” para se referir à “*schlechten Philologie*” da legalidade da natureza, Nietzsche também emprega o termo *Interpretation* para referir-se precisamente à arte de interpretação oposta (“*entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst*”), isto é, à sua própria arte de interpretação, assim como se refere a ele próprio como *Interpret* e à interpretação do mundo como vontade de potência como *Interpretation* (JGB/BM 22, KSA 5.37). Ou seja, o termo *Interpretation* é aplicado tanto para caracterizar a arte de interpretação criticada por Nietzsche quanto para reportar-se à própria interpretação de Nietzsche. Éric Blondel (1986, 139-140) também procura, mas de modo ligeiramente diferente, distinguir os sentidos que Nietzsche faz operar no uso de palavras diversas para se referir ao conceito de interpretação: “Portanto, há lugar para, por respeito ao texto, distinguir, se possível, a *Deutung* ou *Auslegung* (exegese, interpretação em sentido estrito) da *Interpretation*, comentário mais ou menos livre, glosa acrescentada infiel ao texto”.

interpreta”, assevera o filósofo (Nachlass/FP 1885-1886, 2[148], KSA 12.139)¹⁷. O parágrafo 12 da segunda dissertação de *Para a genealogia da moral* mostra não apenas que tudo o que existe depende de interpretação e que o interpretar é inerente às vontades de potência, mas também em que consiste propriamente o exercer-se interpretante das vontades de potência. Nessa seção, Nietzsche sublinha a necessidade de que não se negligencie

que algo de existente, algo que de algum modo se instituiu, é sempre interpretado outra vez por uma potência que lhes é superior para novos propósitos, requisitado de modo novo, transformado e transposto para uma nova utilidade; que todo acontecer no mundo orgânico é um *sobrepular*, um tornar-se *senhor*, e que, por sua vez, todo *sobrepular* e tornar-se *senhor* é um interpretar de modo novo, um ajustamento, no qual o ‘sentido’ e ‘fim’ de até agora tem de ser necessariamente obscurecido ou inteiramente extinto. [...] todos os fins, todas as utilidades, são apenas *sinais* de que uma vontade de potência se tornou senhora de algo menos poderoso e, a partir de si, imprimiu-lhe o sentido de uma função. (GM/GM II, 12, KSA 5.313-314, trad. de RRTF).

Ao término desse parágrafo, Nietzsche declara que a essência da vida é “sua *vontade de potência*” e destaca “a supremacia que têm, por princípio, as forças espontâneas, agressivas, invasoras, criadoras de novas interpretações, de novas direções e de formas” (GM/GM II, 12, KSA 5.316, trad. de RRTF)¹⁸. Uma “coisa” não tem *um* sentido, *uma* direção, *uma* finalidade, *uma* função, *uma* utilidade *em si*. Ao dizer que não há “um” sentido, “uma” direção e assim por diante, Nietzsche constata pluralidade onde normalmente se vê unidade. Além disso, ao afirmar que não há sentido, função etc. “em si”, o filósofo quer fazer ver que sentido, função etc. são atribuídos, criados, introduzidos: ou seja, não se encontram dados de antemão para serem descobertos e extraídos. Aqui, interpretar significa introduzir

¹⁷ A relação entre as noções de interpretação e de vontade de potência é tão intrínseca que Patrick Wotling (2009, p. 79) chega ao ponto de considerar que Nietzsche elabora “um conceito fortemente sintético, no qual reúne todas as determinações da vontade de potência: o conceito de interpretação”.

¹⁸ Nietzsche também faz referência às forças interpretantes no parágrafo 12 da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*.

sentido, e não extrair sentido. “Não procurar o sentido nas coisas: mas *introduzi-lo!*”, exclama o filósofo (Nachlass/FP 1886-1887, 6[15], KSA 12.238)¹⁹.

A multiplicidade das configurações das vontades de potência, mais precisamente, o interpretar dessas vontades de potência determina a multiplicidade de sentidos, de funções que constituem a história de uma “coisa”, seja ela uma palavra, um órgão, uma instituição, e assim por diante. O subjugar de determinadas vontades de potência sobre outras vontades de potência consiste num processo interpretativo, de atribuição de sentidos, de direções. Assim,

¹⁹ Em outro fragmento póstumo (Nachlass/FP 1885-1886, 2[82], KSA 12.100), Nietzsche afirma: “Introduzir sentido [*Sinn-hineinlegen*] – na maioria dos casos uma nova interpretação sobre uma antiga interpretação tornada incompreensível, que agora é ela própria apenas um signo”. A concepção de que interpretar significa introduzir – e não extrair – sentido se faz notar no próprio modo como o filósofo se expressa, a saber, utilizando de maneira insistente o prefixo *hinein*, que transmite a ideia de introdução, associado a diversas palavras, o que resulta em termos como *hineininterpretirt*, *hineingedeutet*, *hineingelegt*, *hineingedichtet*, *sehen hinein*. Além disso, Nietzsche emprega nessas situações o caso acusativo, reforçando a alusão ao movimento de introdução. Esse procedimento se verifica de modo exemplar no Nachlass/FP 1887, 9[91], KSA 12.383-387, no qual se lê: “a ‘necessidade mecânica’ não é um fato: nós, somente, a introduzimos por interpretação [*hinein interpretirt*] no acontecer” (Ibid., p. 383). Do mesmo modo, “nós introduzimos [*hineingedeutet*] sujeito[.] ‘agente’[.] nas coisas” (Ibid., p. 383). E, “apenas conforme o modelo do sujeito, nós inventamos e introduzimos por interpretação [*hineininterpretirt*] a *coisidade* na confusão de sensações” (Ibid., p. 383). Adiante, escreve: “Verdade não é com isso algo que estivesse aí e algo que se pudesse encontrar, descobrir, – mas sim algo *que se deve criar* e que dá o nome para um *processo*, mais ainda, para uma vontade de dominação, que em si não tem nenhum fim: introduzir [*hineinlegen*] verdade, como um *processus in infinitum*, um *ativo determinar*, não um se tornar consciente de algo que fosse ‘em si’ fixo e determinado” (Ibid., p. 385). Em outro fragmento póstumo (Nachlass/FP 1888, 14[152], KSA 13.335), o filósofo afirma: “Acreditamos na vontade como causa até o ponto de, conforme nossa experiência pessoal em geral, introduzirmos [*hineingelegt*] uma causa no acontecer”. A ideia de introdução de sentido e de valor parece constituir intrinsecamente o conceito de interpretação, mesmo nos casos em que Nietzsche recorre aos termos *Auslegung* e *auslegen*, quer dizer, nos casos em que a palavra que designa o conceito de interpretação é composta com o prefixo *aus*, que indica, entre outros, os sentidos de exteriorização e de extração. Se assim é, então não há uma pura extração, isenta de toda introdução de sentido: em outras palavras, todo *auslegen* é também um *hineinlegen*. No parágrafo 353 de *A gaia ciência*, Nietzsche explora morfológica e semanticamente esses termos. Ali, depois de afirmar que a autêntica invenção dos fundadores de religião consiste em fixar uma espécie de vida e conferir-lhe uma interpretação (*Interpretation*), fazendo com que pareça possuir o mais elevado valor, exemplifica: “Jesus (ou Paulo), por exemplo, encontrou a vida da gente pequena numa província romana [...]: ele a interpretou, ele introduziu o mais elevado sentido e valor [*er legte es aus, er legte den höchsten Sinn und Werth hinein*] – e com isso a coragem para desprezar qualquer outra espécie de vida [...]” (FW/GC 353, KSA 3.589). A ideia de que todo *auslegen* consiste num *hineinlegen* está presente de modo explícito também num dos poemas acrescentados à segunda edição de *A gaia ciência*. Intitulado justamente *Interpretation*, o poema começa assim: “*Leg ich mich aus, so leg ich mich hinein / Ich kann nicht selbst mein Interprete sein*” (*Scherz, List und Rache. Vorspiel in deutschen Reimen*, 23, KSA 3.357). Esses versos sugerem que o interpretador se introduz no interpretado, quando interpretador e interpretado são os mesmos. Mas para além desse caso específico – de identidade entre interpretador e interpretado –, o filósofo continuará a expor, com frequência em tom crítico, outras situações em que o “intérprete” se introduz no interpretado: aos olhos de Nietzsche, a Revolução Francesa aparece como um texto que desapareceu sob as interpretações daqueles que nele “por tanto tempo e de maneira tão apaixonada introduziram, por meio de interpretação [*hinein interpretirt*], seus próprios entusiasmos e revoltas” (JGB/BM 38, KSA 5.56). Se interpretar consiste em introduzir sentido – isto é, se todo *auslegen* é um *hineinlegen* –, parece impossível que o interpretador não se imiscua, de alguma maneira, no interpretado.

uma interpretação sempre consiste em processos de subjugação, em que uma configuração de vontades de potência domina outra ou outras. Daí se depreende que a concepção de interpretação como introdução de sentidos, fins etc. se encontra subsumida por uma concepção mais fundamental: interpretar significa assenhorar-se.

A vontade de potência *interpreta*: na formação de um órgão se trata de uma interpretação; a vontade de potência delimita, determina graus, diferenças de potência. Em verdade, *a interpretação é ela mesma um meio para se tornar senhor de algo*. (Nachlass/FP 1885-1886, 2[148], KSA 12.139).

Como toda a efetividade – e não apenas o “domínio orgânico” – consiste em vontades de potência, o interpretar se exerce não somente no “âmbito orgânico”: ele se dá em toda a efetividade. Se mantivermos em vista a ideia de que o conceito de força serve para ampliar a aplicação do conceito de vontade de potência a tudo o que existe (MARTON, 2000, p. 68), tem-se, por conseguinte, que não apenas o “domínio orgânico”, mas sim toda a efetividade consiste em vontades de potência, de modo que o interpretar se exerce não somente no “âmbito orgânico”, mas em toda a efetividade; deduz-se ainda que, mesmo nas ocasiões em que Nietzsche faz referência às “forças interpretantes” (GM/GM III, 12, KSA 5.365), trata-se, a rigor, de vontades de potência interpretantes.

Ao afirmar que “sentidos”, “direções”, “utilidades” e “funções” são sempre redeterminados em novos processos interpretativos, em que umas vontades de potência dominam outras, Nietzsche indica também que a interpretação, existente como vontade de potência, tem caráter processual: “A própria interpretação, como uma forma da vontade de potência, tem existência (não, porém, como um ‘ser’, mas como um *processo*, um *vir-a-ser*) como um afeto” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[151], KSA 12.140). Dado que uma interpretação sempre se constitui no efetivar-se de uma determinada configuração de vontades de potência, e já que as configurações de vontades de potência alteram-se constantemente, então a

mudança, a não fixidez, faz parte da caracterização da interpretação. A pluralidade e a multiplicidade estão a tal ponto inscritas na concepção nietzschiana de interpretação, na concepção nietzschiana de efetividade como interpretante e como interpretável, que, como já vimos, o filósofo afirma: “não podemos rejeitar a possibilidade de que ele [o mundo] *encerre em si infinitas interpretações*” (FW/GC 374, KSA 3.627). E se adverte que nessa infinidade também se inclui alguma “tolice de interpretação – a nossa própria humana, demasiado humana, que nós conhecemos” (FW/GC 374, KSA 3.627), por outro lado, precisamente o caráter processual e múltiplo das interpretações permite a Nietzsche pensar a superação dessa “tolice de interpretação”. Onde o filósofo pretender “que toda *elevação do homem* traga consigo a superação de interpretações mais estreitas” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[108], KSA 12.114).

A investigação sobre a maneira como os conceitos de perspectiva e interpretação estão relacionados ao de vontade de potência indica que tais conceitos estão a serviço não da promoção, mas sim da crítica a noções como sujeito, subjetividade, subjetivismo e intersubjetividade. A menos que se pretenda defender que a crítica empreendida pelo filósofo à noção de sujeito não realiza sua intenção, então não há por que vincular perspectiva e interpretação a sujeito²⁰.

²⁰ Ao colocarmo-nos ao lado de intérpretes que inscrevem o perspectivismo de Nietzsche na efetividade, como Müller-Lauter (1974), ou na cosmologia, como Scarlett Marton (2000), distanciamo-nos de outros intérpretes que restringem a abordagem do perspectivismo ao domínio do “conhecimento” ou que examinam o tema por meio de noções, que consideramos inapropriadas, como as de “sujeito” e de “subjetividade”, sem dar voz à função crítica que o perspectivismo desempenha precisamente contra essas noções. No capítulo dedicado ao perspectivismo em *Nietzsche on truth and philosophy*, Clark não menciona o conceito de vontade de potência e, além disso, sugere que os termos “perspectivístico” e “subjetivo” são intercambiáveis ao falar em “caráter perspectivístico ou ‘subjetivo’” (CLARK, 1990, p. 134). Também Gerhardt (1989), em seu artigo *Die Perspektive des Perspektivismus*, não se desembaraça das noções de “sujeito” (Ibid., p. 267 e p. 268) e

Com frequência Nietzsche conclama os filósofos a se guardarem da “antiga, perigosa fabulação conceitual que coloca um ‘sujeito do conhecimento puro, sem vontade, indolor, intemporal’”, assim como de “conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’” (GM/GM III, 12, KSA 5.365). Com esses conceitos, exige-se que se pense algo impensável acerca do olhar: um olhar voltado para nenhuma direção. Tal exigência se revela um contrassenso inconcebível na medida em que “há *apenas* um ver perspectivístico, *apenas* um ‘conhecer’ perspectivístico” (GM/GM III, 12, KSA 5.365)²¹.

Nietzsche denuncia o intuito de supressão do caráter perspectivístico do olhar presente em uma determinada concepção de sujeito, cujas características são unidade, identidade, permanência, desinteresse, pura racionalidade. A crítica a essa tentativa de supressão do caráter perspectivístico do olhar está presente na seguinte anotação: “‘Eu’[,] ‘sujeito’ como linha de horizonte. Inversão do olhar perspectivístico” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[67], KSA

“subjetividade” (Ibid., p. 268), assim como das de “homem” (Ibid., p. 281) e “antropomorfismo” (Ibid., p. 281), o que o leva a defender a tese de que o perspectivismo não é senão uma perspectiva antropológica e humana. Gerhardt (Ibid., p. 273) chega a mencionar que uma perspectiva é expressão de forças, isto é, de vontades de potência, cuja prática é dispor e dominar. No entanto, em vez de explorar o potencial crítico dessa afirmação – em relação, por exemplo, à própria concepção de sujeito –, o autor dela conclui que o fundamento prático do perspectivismo é assegurado pela “especulativa metafísica da potência de Nietzsche”. E, mesmo vinculando a noção de perspectiva à de força, mantém o conceito de sujeito: “O ‘perspectivístico’ é apenas uma ‘atividade específica de ação e reação’ de um sujeito, de um centro de forças, como diz Nietzsche” (Ibid., p. 273). Em *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, Antônio Marques (2003, p. 10) insiste no perspectivismo como uma epistemologia que desenvolve e radicaliza a filosofia transcendental, particularmente a de Kant, ao refletir sobre o modo pelo qual o sujeito conhece. O perspectivismo representaria a tomada de consciência das “condições antropológicas de todo conhecer humano” (Ibid., p. 9), bem como a radicalização do uso regulador – e não mais constitutivo – das categorias cognitivas, em função agora da vontade de potência. No entanto, a despeito de associar perspectiva e vontade de potência, Antônio Marques trata o perspectivismo sobretudo como uma teoria do conhecimento. Além disso, estabelece um vínculo estreito entre as noções de perspectiva e de sujeito e considera o perspectivismo como antropomórfico (Ibid., p. 10) e antropocêntrico (Ibid., p. 66), sem mencionar que, no limite, o perspectivismo implica a crítica a tais noções. Em uma direção oposta se encontra Deleuze, que confere ao perspectivismo e ao conceito de vontade de potência um caráter extremamente crítico, inclusive à noção de sujeito. Deleuze (1973, p. 103) sustenta que “Nietzsche [...] pensa ter encontrado o único princípio possível de uma crítica total naquilo que ele chama seu ‘perspectivismo’”. E, mais adiante, afirma: “Não o ser racional, funcionário dos valores em curso [...]. Mas então *quem* faz a crítica? Qual é o ponto de vista crítico? A instância crítica é a vontade de potência, o ponto de vista crítico é aquele da vontade de potência” (Ibid., p. 107-108).

²¹Nessa passagem, ao utilizar aspas para caracterizar as noções de sujeito e de conhecimento em si, alvejadas por sua crítica, Nietzsche acentua o quão estrangeiras elas são em relação ao seu próprio pensamento: trata-se meramente de fabulações conceituais, conceitos contraditórios e afinal inconcebíveis, ou seja, literalmente não conceitos. “Coisa em si é tão pouco *lícita* enquanto conceito quanto ‘conhecimento em si’”, afirma num fragmento póstumo do período de *Para a genealogia da moral* (Nachlass/FP 1886-1887, 5[14], KSA 12.189).

12.91). A imagem do horizonte possui nesse caso uma conotação negativa: mais do que a ideia de limitação, ela sugere a disposição na mesma linha, disposição em que tudo se nivela, em que se perdem as nuances que o perspectivístico traz consigo. Em outras palavras, a imagem denuncia a pretensão do sujeito de dispor tudo diante de si de maneira aparentemente objetiva, neutra, impessoal, desinteressada. Todavia, essa ambição de, por meio daquela noção de sujeito, suprimir o caráter perspectivístico não passa de mera pretensão, pois, na medida em que “há *apenas* um olhar perspectivístico”, exige do olhar um contrassenso, algo inconcebível. A constatação do caráter perspectivístico do intelecto permite a Nietzsche afirmar que “o perspectivístico do mundo vai tão fundo quanto alcança hoje a nossa ‘compreensão’ do mundo”, assim como a classificar como “apenas formas perspectivísticas” uma série de noções com as quais trabalham físicos e metafísicos: átomo, número, causa e efeito, espaço e tempo, meio e fim, ativo e passivo, substância, indivíduo, alma, faculdades da alma, objeto e, por fim, sujeito (Nachlass/FP 1885, 40[39], KSA 11.648).

Assim, Nietzsche sustenta não só que os conceitos de interpretação e de perspectiva não pressupõem a noção de sujeito, mas que o próprio “sujeito” é “apenas forma perspectivística” (Nachlass/FP 1885, 40[39], KSA 11.648), interpretação e invenção (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12.315)²². Destinado a criticar a crença positivista segundo a qual “há apenas fatos”, o enunciado de que “não há fatos, apenas interpretações” não incorre, portanto, em subjetivismo. À “objeção” de que “tudo é subjetivo”, Nietzsche responde antecipadamente: “mas isso já é *interpretação*, o ‘sujeito’ não é nada dado, mas sim algo inventado-a-mais, colocado-por-trás”. E, em seguida, complementa: “Por fim, é mesmo

²² Por isso, a despeito da válida intenção de indicar o caráter múltiplo intrínseco aos conceitos de perspectiva e de interpretação em Nietzsche, Hofmann (1994, p. 50) utiliza noções a nosso ver inadequadas, como sujeito e intersubjetividade, ao afirmar: “*Diferentes* perspectivas existem, portanto, não apenas ao nível *intersubjetivo*, mas também *no* próprio sujeito, ao qual Nietzsche atesta multiplicidade e pluralidade perspectivísticas”.

necessário pôr o intérprete atrás da interpretação? Isso já é invenção, hipótese” (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12.315)²³.

Desvinculadas dessa noção de sujeito, perspectivas e interpretações se relacionam a quê? No fragmento póstumo que acabamos de mencionar, Nietzsche afirma que são “nossos impulsos e seu pró e contra” que interpretam, e complementa: “Cada impulso é uma espécie de ambição por domínio, cada um tem sua perspectiva, que ele gostaria de impor como norma a todos os impulsos restantes” (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12.315). Em outra anotação póstuma, o filósofo afirma que “a interpretação mesma é um *sintoma* de determinados estados fisiológicos”; em seguida pergunta “*Quem interpreta?*”, e responde: “Nossos afetos” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[190], KSA 12.161).

É por relacionar perspectivas e interpretações a impulsos e afetos que, “em lugar da ‘teoria do conhecimento’”, Nietzsche pensa em “uma *doutrina das perspectivas dos afetos* (à qual pertence uma hierarquia dos afetos)” (Nachlass/FP 1887, 9[8], KSA 12.342). Se retornarmos ao há pouco mencionado parágrafo 12 da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, leremos que a futura “objetividade” não dependerá nem de um “puro sujeito do conhecimento”, nem de uma “contemplação desinteressada”, mas da “*diversidade* de perspectivas e interpretações dos afetos” (GM/GM III, 12, KSA 5.364-365): “*Quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos empregar para essa mesma coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dessa coisa, nossa ‘objetividade’” (GM/GM III, 12, KSA 5.365).

Ainda resta, porém, a pergunta: o que entende Nietzsche por impulsos e afetos? A passagem de *Para a genealogia da moral* de que ora nos ocupamos oferece alguns indícios.

²³ Leia-se, também, a seguinte passagem: “Por que o mundo, *que nos diz respeito*, não seria uma ficção? E a quem pergunta: ‘Mas à ficção não pertence um autor?’ – não se poderia responder redondamente: *Por quê?* Não pertence esse ‘pertence’, talvez, à ficção? Então não é permitido, para com o sujeito, assim como para com o predicado e o objeto, tornar-se com o tempo um pouco irônico?” (JGB/BM 34, KSA 5.54, trad. de RRTF).

Nela, o filósofo faz ver que uma determinada concepção de sujeito e de conhecimento não pode ser sequer imaginada porque quer conceber um olhar e um “conhecimento” que não sejam perspectivísticos: para tanto, além de ser preciso “suspender todos os afetos”, “as forças ativas e interpretantes devem ser inibidas, devem estar ausentes”, afirma Nietzsche, fazendo em seguida a ressalva de que se trata de “forças, porém, por meio das quais, somente, ver se torna um ver-algo” (GM/GM III, 12, KSA 5.365). O filósofo vincula perspectivas e interpretações não apenas aos afetos, mas também à força, cujo caráter intrínseco é vontade de potência. As indicações para uma resposta à pergunta sobre o que são impulsos e afetos, aos quais se vinculam perspectivas e interpretações, são encontradas nas afirmações de que, “no animal, é possível derivar todos os seus impulsos da vontade de potência” (Nachlass/FP 1885, 36[31], KSA 11.563), e de “que a vontade de potência é a forma primitiva do afeto”, de modo que “todos os outros afetos são somente suas configurações” (Nachlass/FP 1888, 14[121], KSA 13.300).

O parágrafo 36 de *Para além de bem e mal* mostra que a reflexão sobre os afetos e os impulsos está vinculada à reflexão sobre os conceitos de força e de vontade de potência. A partir da única realidade para a qual temos acesso, a dos impulsos e afetos, Nietzsche faz nesse texto o ensaio de perguntar se o mundo mecânico, “material”, não teria a “mesma ordem de realidade que nossos afetos têm”, se não seria “uma forma mais primitiva do mundo dos afetos”, “uma espécie de vida de impulsos”, em que as funções orgânicas estivessem sinteticamente interligadas. Suposto que se conseguisse explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de uma única vontade, a vontade de potência, e suposto que se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas à vontade de potência, então se teria “adquirido o direito de determinar *toda* força eficiente univocamente como: *vontade*

de potência” (JGB/BM 36, KSA 5.54-55, trad. de RRTF modificada²⁴). Assim, partindo da única realidade que nos é dada, a dos impulsos e afetos, Nietzsche pensa o mundo inorgânico como uma forma primitiva desse mundo de afetos e impulsos; reconduzindo o mundo orgânico dos afetos e impulsos à vontade de potência, determina toda força eficiente, isto é, não apenas o mundo orgânico, mas também o inorgânico, como vontade de potência²⁵.

Agora podemos compreender de maneira mais clara que o conceito de perspectiva não se vincula às noções de sujeito e de subjetividade, tampouco à de homem, mas sim a afetos e impulsos e, portanto, a vontades de potência.

De cada um de nossos impulsos fundamentais há uma diferente estimativa perspectivística de todo acontecer e vivência. [...] *O homem como uma multiplicidade de ‘vontades de potência’: cada uma com uma multiplicidade de meios de expressão e formas.* (Nachlass/FP 1885-1886, 1[58], KSA 12.25).

Da mesma maneira, a pergunta por quem interpreta não pode, em sua resposta, evocar as noções de sujeito e de subjetividade. Melhor: na medida em que o interpretar é o exercer-se de vontades de potência e de forças, interdita-se a própria pergunta “quem interpreta?”: “Não se pode perguntar: ‘quem, pois, interpreta?’, mas o próprio interpretar, como uma forma da vontade de potência, tem existência (não, porém, como um ‘ser’, mas como um *processo*, um *vir-a-ser*) como um afeto” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[151], KSA 12.140).

Afirmar que a própria interpretação tem existência como vontade de potência significa dizer que *não* há “algo” que interpreta, “algo” entendido como “um intérprete”, “um sujeito”,

²⁴ Traduzimos *Affekt* por afeto, e não por emoção, como faz Rubens Rodrigues Torres Filho.

²⁵ Nosso objetivo aqui consiste apenas em indicar que, ao relacionar os conceitos de perspectiva e interpretação aos de afeto, impulso e, poderíamos acrescentar, instinto, Nietzsche os vincula aos conceitos de vontade de potência e de força. Com razão, Vânia Dutra de Azeredo (2008, p. 86-91) defende que Nietzsche atribui a esses conceitos uma significação próxima, até mesmo sinônima em algumas passagens. Mas nem por isso, precisa a intérprete, o emprego de um determinado conceito deixa de apresentar peculiaridades. Assim, se na maior parte dos casos é possível substituir impulso por vontade de potência, por outro lado impulso “remete, com mais facilidade, à rede complexa de que os existentes seriam formados e não implica a compreensão de uma unidade, à primeira vista suscitado pelo termo vontade de potência (Ibid., p. 89)”. Embora semanticamente próximos, aqueles conceitos comportam, portanto, nuances, cuja investigação não é nosso objetivo.

“um indivíduo”, “uma coisa”, “uma causa”, “um agente”. A interpretação é o próprio exercer-se das vontades de potência, isto é, de determinadas configurações de vontades de potência. Nietzsche quer evitar que caiamos, uma vez mais, num equívoco cuja origem é gramatical, a saber, no engano de pensarmos o sujeito por detrás da ação, o sujeito separado da ação, o sujeito como causa da ação. No caso particular da interpretação, o equívoco consistiria em colocar o sujeito por detrás da interpretação, em compreender o interpretar como a ação de um intérprete, em separar a interpretação (como ação ou como efeito) de um sujeito (como agente ou causa da interpretação). Interpretação não é ação de um agente, não é efeito de uma causa – aliás, é útil lembrar que “sujeito e objeto”, bem como “causa e efeito”, são, eles próprios, interpretações, e não fatos (Nachlass/FP 1885-1886, 2[147], KSA 12.139).

Desvinculadas de noções como sujeito, indivíduo e homem, perspectivas e interpretações consistem no exercer-se de configurações de vontades de potência radicalmente singulares. Não se deve entender que uma determinada configuração de vontades de potência – e, por conseguinte, sua perspectiva e sua interpretação – é singular porque consiste numa unidade simples, pois, para Nietzsche, como Müller-Lauter insiste, tudo aquilo que aparece como unidade, como simples, é efetivamente multiplicidade, organização, conjunto em incessante processo de modificação (MÜLLER-LAUTER, 1974, p. 14-18)²⁶. Uma determinada configuração de vontades de potência é singular em virtude de três fatores: porque ela não é igual a nenhuma outra configuração de vontades de potência, porque ela não pode colocar-se simultaneamente no mesmo lugar de nenhuma outra configuração de

²⁶ “*Toda unidade é unidade apenas como organização e conjunto* (Nachlass/FP 1885-1886, 2[87], KSA 12.104).”

vontades de potência e, por fim, porque é impossível que alguma outra configuração de vontades de potência se coloque ao mesmo tempo em seu lugar, a fim de partilhar a *mesma* perspectiva e a *mesma* interpretação. Do mesmo modo, uma determinada perspectiva – ou uma determinada interpretação – é radicalmente singular porque não é igual a nenhuma outra, porque não pode ocupar simultaneamente o mesmo lugar de nenhuma outra e porque não pode ter seu lugar ocupado concomitantemente por nenhuma outra.

Mesmo que singulares, perspectivas e interpretações não se encapsulam em si mesmas numa espécie de solipsismo. Não se pode falar em solipsismo porque, em primeiro lugar, não há efetivamente algo como um sujeito ou um eu, que, para Nietzsche, são invenções, como já procuramos mostrar; em segundo lugar, porque estamos a tratar de perspectivas e interpretações de vontades de potência, que são necessariamente inter-relacionais: uma determinada configuração de vontades de potência não coloca em dúvida a existência de outras configurações, mas, ao contrário, até mesmo a pressupõe, pois só existe em relação. Vontades de potência, assim como perspectivas e interpretações, só existem em relação umas com as outras²⁷.

Nietzsche procura determinar o caráter dessa relação em diversas passagens. Num fragmento póstumo, imediatamente antes de definir vontade de potência como *pathos*, como um produzir efeitos, o filósofo afirma que tudo o que existe são “*quanta* dinâmicos em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos, cuja essência em sua relação com todos os outros *quanta* consiste em seu ‘efetivar-se’ sobre os mesmos” (Nachlass/FP 1888, 14[79], KSA 13.259). Em outro fragmento do mesmo período, Nietzsche assevera que “a única realidade é o querer-tornar-se-mais-forte de todo centro de força – não a autoconservação, mas sim apropriação, querer-tornar-se-senhor, querer-tornar-se-mais,

²⁷ Deleuze (1973, p. 7) é preciso acerca desse ponto: “O ser da força é o plural; seria propriamente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce”.

querer-tornar-se-mais-forte” (Nachlass/FP 1888, 14[81]), KSA 13.261). Pouco adiante, precisa o que quer dizer com “quanta de força” ao afirmar que sua “essência consiste em exercer potência sobre todos os outros quanta de força”. Em ambos os fragmentos póstumos que acabamos de evocar se trata de uma relação de tensão, de exercício de potência e dominação. Se os quanta de força sempre estão em busca de mais potência, esse processo não é, porém, exclusivamente conflituoso: em alguns casos existem também arranjo e “unificação” de forças. Forças que se arranjam ou “se unificam” estabelecem, por sua vez, relações tensas com outras forças, de modo que podemos constatar dois tipos de relação: de uma parte, arranjo e “unificação”, e de outra parte, conflito e tensão. É o que se depreende de outro fragmento póstumo do mesmo período:

Todo corpo específico aspira a tornar-se senhor de todo espaço e estender sua força (– sua vontade de potência:) e repelir tudo o que resiste à sua extensão. Porém, encontra-se constantemente com esforços iguais de outros corpos e acaba por arranjar-se (‘unificar-se’) com aqueles que lhe são afins o bastante – assim, então, eles conspiram juntos por potência. E o processo prossegue... (Nachlass/FP 1888, 14[186], KSA 13.373-374).

O que significa “unificação”? Talvez se pudesse imaginar que o verbo “unificar” servisse para explicar o verbo “arranjar”, depois do qual vem imediatamente, entre parênteses, grafado. Não fossem as aspas, porém, a indicar que não se trata exatamente de “unificação”. Não se deve perder de vista que aquilo que se denomina unidade é sempre uma simplificação de uma efetiva multiplicidade arranjada e hierarquizada. Assim, nem mesmo aquilo que Nietzsche designa – entre aspas – como “unificação” de diferentes configurações de vontades de potência implica a asserção de que elas efetivamente compartilham a *mesma* perspectiva e a *mesma* interpretação, ocupam simultaneamente o mesmo lugar, um lugar comum²⁸. Para que

²⁸ Aqui, mostra-se pertinente perguntar se existe efetivamente comunicação entre perspectivas e interpretações diferentes e radicalmente singulares. Questionamos a possibilidade de perspectivas e interpretações diferentes e radicalmente singulares comporem entre si uma “intersecção”.

houvesse essa intersecção entre perspectivas diferentes, uma determinada perspectiva teria de ser, ao mesmo tempo, ela própria e outra; assim também no caso das interpretações²⁹. Isso não é possível, como atesta o seguinte fragmento póstumo:

Ele [o mundo] é essencialmente mundo de relações: ele tem, sob certas circunstâncias, de cada ponto seu aspecto distinto: seu ser é essencialmente diferente em cada ponto: ele pressiona cada ponto, cada ponto lhe resiste – e essas somas são em todo caso totalmente *incongruentes*. (Nachlass/FP 1888, 14[93], KSA 13.271).

É esse caráter singular das perspectivas e das interpretações que permite a Nietzsche designar, no parágrafo 374 de *A gaia ciência*, a aspiração de conhecer outras perspectivas como uma “curiosidade desesperada”. E é exatamente contra essa passagem que Nehamas precisa se posicionar para defender a tese de que é possível conhecer outras perspectivas. Em seu artigo *Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche*, o autor afirma que a aliança com outras criaturas com “o *mesmo* propósito” (grifo nosso) “depende de uma habilidade para entender aqueles organismos e suas perspectivas” (NEHAMAS, 1983, p. 477). E acrescenta: “Nesse sentido, nosso ponto de vista não é limitado”. Segundo Nehamas (1983, p. 480-481), todo ser humano é particular na medida em que possui características que não partilha com ninguém (o autor as denomina fatos mais subjetivos); por outro lado, possui características que comunga com outros seres humanos (designadas como fatos mais

²⁹ Depois de propor que é possível unificar perspectivas *comuns*, assim como ocorre com interesses e posições *comuns*, Gerhardt (1989, p. 267) admite que se trata de uma difícil questão querer saber *como* é possível uma tal unificação: “Ademais, podemos nos unificar a perspectivas comuns, assim como podemos nos entender sobre posições e interesses comuns. Como uma tal unificação é de fato possível é uma difícil questão, que eu infelizmente tenho aqui de deixar em aberto”. A dificuldade de Gerhardt é justificável na medida em que não há efetivamente perspectivas comuns, tampouco interesses e posições comuns. Por conseguinte, o que Gerhardt denomina *união* ou *unificação* de perspectivas, interesses e posições não pode ser entendido como *comunidade* de perspectivas, interesses e posições: interesses e posições são sempre relativos a determinadas perspectivas, jamais comuns. É isso que se depreende do “necessário perspectivismo, em virtude do qual todo centro de força [...] constrói o mundo inteiro a partir de si, isto é, conforme sua força, mede, apalpa, forma” (Nachlass/FP 1888, 14[186], KSA 13.373); ou, ainda, da afirmação de que “todo centro de força tem sua *perspectiva* para todo o resto, isto é, sua *valoração* totalmente determinada, seu modo de ação, seu modo de resistência” (Nachlass/FP 1888, 14[184], KSA 13.371).

objetivos). Além disso, os seres humanos têm características que partilham com outros animais, como é o caso dos mamíferos. Nehamas defende que, em função dessa “comunidade”, podemos entender algo sobre o ponto de vista do que é, por exemplo, ser um morcego. Mas, para sustentar essa tese, Nehamas (1983, p. 477) é obrigado a dizer, a respeito do parágrafo 374 de *A gaia ciência*, que “a metáfora de não ser capaz de olhar para além de nosso próprio ângulo é, aqui, infeliz”. Assim, põe-se abertamente de encontro à letra do texto em que Nietzsche assevera: “Não podemos ver para além de nosso ângulo: é uma curiosidade desesperada querer saber quais outras espécies de intelecto e de perspectiva *poderia* haver” (FW/GC 374, KSA 3.626).

Levando em conta essa afirmação de Nietzsche, não podemos efetivamente responder à pergunta “*what is it like to be a bat?*” senão de nossa própria perspectiva: quer dizer, jamais partilharemos a perspectiva daquilo que denominamos morcego, pois é sempre a partir da própria perspectiva – e não de seu exterior – que se considera uma outra.

Em outra direção, todavia, o próprio Nietzsche utiliza expressões como “*ótica humana*” (Nachlass/FP 1880, 6[433], KSA 9.309 e Nachlass/FP 1881, 15[9], KSA 9.637), “interpretação humana” (Nachlass/FP 1886-1887, 6[14], KSA 12.238) e “intelecto humano” (FW/GC 374, KSA 3.626), entre muitas outras, sugerindo uma generalização e, acima de tudo, a partilha por uma multiplicidade da *mesma* perspectiva ou da *mesma* interpretação, o que vai de encontro à concepção de que as perspectivas e as interpretações são radicalmente singulares. Para compreender essa tensão, é preciso levar em conta que, assim como, segundo Müller-Lauter (1974, p. 32), a divisão entre os domínios orgânico e inorgânico cumpre uma função heurística, expressões como “ótica humana” e “interpretação humana” desempenham o mesmo papel. Cabe, pois, ao leitor contextualizar tais expressões, assim como todo tipo de generalização: isto é, deve considerá-las sem perder de vista aquela compreensão de

efetividade segundo a qual vontades de potência e suas respectivas perspectivas e interpretações são radicalmente singulares.

Os escritos de Nietzsche indicam que aquilo que se denomina “ótica humana” – que, no contexto das passagens mencionadas, quer dizer o mesmo que “perspectiva humana” – significa uma efetiva miríade de nuances, ou seja, simplifica toda uma complexidade de perspectivas existentes, bem como todas as consequências que decorrem da constatação da multiplicidade de perspectivas: diferentes maneiras de conceber o mundo e atribuir-lhe valor e sentido, diferentes modos de vida etc.³⁰ No decorrer de seus textos, Nietzsche faz referências a perspectiva moral, perspectiva religiosa, perspectiva do sacerdote, perspectiva da culpa, perspectiva da casta cavaleiresca, perspectiva do monoteísmo, perspectiva(s) do politeísmo, perspectiva gregária, perspectiva singular, perspectiva do escravo, perspectiva do senhor, perspectiva transcendente, perspectiva da imortalidade, perspectiva da recompensa, perspectiva do castigo, perspectiva de rã (cujo olhar vai de baixo para cima), perspectiva de pássaro (que, ao contrário, olha de cima para baixo), perspectiva mais ampla, perspectiva mais estreita, perspectiva da consciência, perspectiva dos impulsos, e assim por diante. A variedade de termos que nessas expressões acompanham e determinam a palavra perspectiva revela que Nietzsche tem em vista uma efetividade complexa. Isso se verifica se observarmos a complexidade da relação entre as diferentes perspectivas: sob a perspectiva religiosa, por exemplo, há a perspectiva do monoteísmo ou as perspectivas do politeísmo, a perspectiva do transcendente, a perspectiva da culpa etc.; aquilo que se denomina perspectiva da consciência – para mencionarmos outro caso – é efetivamente a perspectiva de um impulso (ou de

³⁰ Acerca desse ponto, Nehamas (1983, p. 476) tem o mérito de considerar, em seu artigo *Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche*, que “o ponto de vista humano ou a perspectiva humana é um amplo e inhomogêneo corpo de opiniões, crenças, preconceitos, teorias, hábitos, modos e padrões de comportamento. [...] sua soma está em constante alteração e movimento, [...] descartando e incorporando informações sobre nós mesmos e o mundo”. Em *Life as Literature*, Nehamas (2002, p. 68) afirma: “O perspectivismo de Nietzsche é então uma recusa a graduar pessoas e opiniões em uma escala simples”. Mas, além de destacar a multiplicidade de perspectivas, queremos sublinhar seu caráter radicalmente singular.

impulsos) que predominou (ou predominaram) em relação a outros impulsos. Assim, na expressão “ótica humana”, a noção de “humano”, em função de seu caráter generalizador, esconde uma efetividade complexa, de modo a tornar-se, no limite, uma noção vazia. Considerando-se expressões como essa, é preciso, pois, ter em mente não apenas que Nietzsche entende “homem” como multiplicidade de vontades de potência, mas também que cada uma daquelas expressões simplifica e homogeneíza de modo grosseiro uma efetividade repleta de nuances e multiplicidades, que a linguagem é incapaz de significar.

Tal como no caso da expressão “perspectiva humana”, é necessário também nuançar a expressão “percepção humana” de mundo. Relevante à investigação sobre o perspectivismo em Nietzsche, a concepção da existência de uma percepção humana de mundo, à qual estamos presos, já é mencionada em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*:

Custa-lhe [ao homem] esforço para reconhecer como o inseto ou o pássaro percebem um mundo totalmente diferente que o do homem, e que a pergunta sobre qual das duas percepções do mundo é a mais correta é totalmente sem sentido, porque para isso precisar-se-ia ter medido com o critério da *percepção correta*, ou seja, com um critério *não existente*. (WL/VM 1, KSA 1.884).

O tema da percepção de mundo continua a ser objeto de reflexão na obra de Nietzsche, inclusive em textos em que o filósofo trata do perspectivismo. No parágrafo 374 de *A gaia ciência*, o filósofo afirma que uma diferente maneira de sentir o tempo implica outra noção de causa e efeito e outra orientação de vida. E ainda assevera numa anotação póstuma: “É evidente que todo ser diferente de nós sente outras qualidades e, por conseguinte, vive em um mundo diferente do que nós vivemos” (Nachlass/FP 1886-1887, 6[14], KSA 12.238).

Embora Nietzsche faça referência à percepção de mundo do homem, uma vez mais é preciso evitar simplificações. O próprio filósofo faz ver que não existe “a” percepção humana. Mais ainda: se as perspectivas, interpretações e percepções não são idênticas “entre os

homens”, elas não são idênticas (isto é, não permanecem as mesmas) “em cada homem”. É o que podemos depreender desta passagem em que Nietzsche trata da percepção do tempo e do espaço:

O sentimento do homem de duração do tempo, assim como o sentimento de espaço, é certamente diferente ao de cada animal, e quanto a esse ponto cada homem será diferente de cada homem. Uma hora *nunca* é a mesma que uma outra hora em uma outra cabeça: e também nunca para nós mesmos novamente. Mas também a média do sentimento de uma hora é para cada homem diferente! [...]. (Nachlass/FP 1880, 6[420], KSA9.306).

Nietzsche radicaliza o caráter de multiplicidade, singularidade e diferença das perspectivas e das interpretações: unidade, igualdade, identidade (permanência do mesmo), universalidade dão lugar a multiplicidade, diferença, fluxo, singularidade. No limite, isso impede que se fale em “uma perspectiva humana” ou em “uma interpretação humana”: é preciso considerar essas expressões, assim como outras generalizações muitas vezes inevitáveis, como simplificação de uma efetividade extremamente mais complexa.

Assim, perspectivas e interpretações são singulares não na medida em que se reportam a um “homem” ou a um “indivíduo”, mas a configurações singulares de vontades de potência³¹. A constatação da intransponível singularidade das perspectivas e interpretações não implica que essa singularidade possa ser superada, que se possa interpretar a partir de outra perspectiva. Mas aquela constatação tampouco tem por consequência necessária a resignação a essa limitação: ao contrário, ela não impede que uma perspectiva se esforce para olhar para outras perspectivas:

³¹ Ao término de seu artigo, Gerhardt (1989, p. 281) afirma: “Ele [Nietzsche] quer informar as limitações do humano e, por isso, não pode resistir ao ensaio de tentar ultrapassar essas limitações”. É preciso dizer, no entanto, que mais do que indicar a limitação do humano, o perspectivismo de Nietzsche assevera a limitação de toda perspectiva, isto é, a impossibilidade de que uma perspectiva ultrapasse sua singularidade, de que seja mais do que efetivamente é.

A partir da ótica do doente, olhar para os conceitos e valores *mais sadios* e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica*, olhar para baixo e ver o secreto trabalho do instinto de *décadence* – esse foi meu mais longo exercício, minha experiência propriamente dita, e, se é que em algo, foi nisso que me tornei mestre” (EH/EH, *Por que sou tão sábio*, I, KSA 6.266, trad. de RRTF).

No entanto, é somente da própria perspectiva que se pode olhar para outras. Assim, ainda que se olhe *para* outras perspectivas, isso não significa que se enxergue *para além* do próprio ângulo, conforme se lê no parágrafo 374 de *A gaia ciência*.

Procuramos mostrar que o perspectivismo se estende a toda a efetividade, a qual consiste em vontades de potência que se exercem de modo perspectivístico e interpretante. E é justamente a partir da concepção de uma efetividade perspectivística e interpretativa que Nietzsche formula uma das ideias centrais de seu perspectivismo, a saber, a proposição de que não existem fatos, mas apenas interpretações perspectivísticas. A constatação do caráter singular e limitado das interpretações perspectivísticas nos conduz, porém, ao problema do relativismo radical, que consiste em perguntar se todas as interpretações seriam equivalentes.

CAPÍTULO 2

Critério e hierarquização das interpretações

É sua concepção de efetividade que fornece a Nietzsche um critério para avaliar e hierarquizar as interpretações: “*O critério da verdade*. A vontade de potência, como vontade de vida – de vida ascendente” (Nachlass/FP 1888, 16[86], KSA 13.516). Ao estabelecer um critério, o filósofo explicita a pretensão de hierarquizar as interpretações e de reivindicar a superioridade de sua própria interpretação³². Com efeito, a afirmação de que Nietzsche estabelece um critério e hierarquiza as interpretações exerce com frequência a função de um argumento visando a indicar que o filósofo não incorre em relativismo³³.

Esse argumento traz consigo, porém, dois pressupostos principais. Em primeiro lugar, pressupõe, nos casos em que não se expõe explicitamente, uma definição de relativismo como equivalência de interpretações: se se consideram o estabelecimento de um critério e a hierarquização das interpretações suficientes para livrar Nietzsche de um relativismo, então relativismo tem de significar nesse caso a indistinção das interpretações e a inexistência de

³² Ao afirmar que o critério de verdade adotado por Nietzsche é a intensificação de potência, Müller-Lauter (1974, p. 22 e p. 45) defende que a interpretação do filósofo é, conforme seu próprio critério de verdade, superior às outras interpretações. Considerando que, para efetuar a crítica dos valores, isto é, para avaliar o valor dos valores, o genealogista precisa de um critério que não pode, ele próprio, ser avaliado, Scarlett Marton (2000, p. 95-97) sustenta que esse critério é a vida entendida como vontade de potência, de modo que “a genealogia repousa numa cosmologia” (Ibid., p. 96). “Nessa ótica”, prossegue Marton (Ibid., p. 98), “fazer qualquer apreciação passar pelo crivo da vida equivale a perguntar se contribui para favorecê-la ou obstruí-la; submeter ideias ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inquirir se são signos de plenitude de vida ou de sua degeneração; avaliar uma avaliação, enfim, significa questionar se é sintoma de vida ascendente ou declinante.”

³³ Ao observar que a ausência de um critério conduziria o genealogista ao relativismo, Patrick Wotling (2009, p. 120 e seguintes) afirma que a noção de saúde fornece o critério que articula “a experiência de pensamento de Nietzsche, que não é outra coisa senão a interpretação das interpretações” (Ibid., p. 124). Para António Marques (2003, p. 195), a recusa de um critério metafísico-realista de verdade não conduz o perspectivismo ao relativismo na medida em que o “critério fisiológico”, evocando noções como as de “saúde”, “fraco” e “forte”, norteia a hierarquização das perspectivas. Céline Denat (2010, p. 9), por sua vez, sustenta que, “longe de todo relativismo e de todo ceticismo, Nietzsche mostra que a inelutável variedade das interpretações é suscetível de uma avaliação de ordem ao mesmo tempo teórica e prática, cujos critérios permitem por fim compreender a legitimidade e a coerência da nova hipótese interpretativa que ele mesmo pretende propor”.

hierarquização, ou seja, a equivalência das interpretações³⁴. O segundo pressuposto consiste em considerar que livrar Nietzsche do relativismo como equivalência de interpretações significa livrá-lo de todo e qualquer relativismo.

Ao estabelecer um critério e hierarquizar as interpretações, o filósofo indica de fato que não pretenderia assumir a posição de um relativismo radical, ou seja, não pretenderia sustentar a ideia de que todas as interpretações se equivalem. Mesmo assim, não nos parece que o estabelecimento de um critério e a hierarquização das interpretações impliquem necessariamente o afastamento de todo e qualquer relativismo. Para saber se isso ocorre, é preciso antes investigar *como* esse pensamento peculiarmente caracterizado por um perspectivismo e um antidogmatismo radicais institui o seu critério de avaliação e de hierarquização. Eis o principal objetivo deste segundo capítulo.

As reflexões de Nietzsche sobre o estabelecimento de critérios apresentam dois aspectos principais: um crítico e outro propositivo. No que concerne ao primeiro, um

³⁴Essa é a definição de relativismo oferecida, explícita ou implicitamente, por boa parte dos comentadores que mencionam a relação entre perspectivismo e relativismo em Nietzsche. Segundo Nehamas (1985, p. 49), “o perspectivismo [...] não é equivalente ao relativismo”, pois “o fato de que outros pontos de vista são possíveis não os faz por si só igualmente legítimos”. O comentador insiste: “Perspectivismo não resulta no relativismo que considera que qualquer visão é tão boa quanto qualquer outra” (Ibid., p. 72). Para Clark (1990, p. 144), sendo compatível com a ideia de que uma ou algumas perspectivas podem ser consideradas cognitivamente superiores em relação a outras, o perspectivismo não implica incomensurabilidade e, assim, não incorre num relativismo entendido como a concepção de que “qualquer interpretação é tão boa quanto qualquer outra” (Ibid., p. 139). Monique Dixsaut (2012, p. 139), por seu turno, ao afirmar que “toda perspectiva é avaliação, portanto põe o problema da hierarquia das diferentes avaliações”, sustenta que “as vontades de potência não se equivalem”. E pouco adiante, ao escrever que “a *multiplicidade* das avaliações não implica nenhum relativismo, mas evoca uma hierarquia” (Ibid., 141), sugere que o relativismo implicaria a ausência de hierarquização, ou seja, a equivalência das avaliações. Em sua tese de doutorado, intitulada *Perspectivismo e verdade em Nietzsche: da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo*, Márcio José Silveira Lima (2010, p. 146) defende que Nietzsche combate o relativismo na medida em que “ele posiciona-se contra a sua ideia fundamental: a de que todos os pontos de vista se equivalem”. Para André Itaparica (2010, p. 244), os comentadores que investigaram a ligação entre perspectivismo e relativismo pressupuseram uma “noção de relativismo segundo a qual todas as interpretações seriam equivalentes”.

procedimento recorrente consiste em desmascarar a inadequação entre um determinado critério e a função que se lhe atribui. Assim procede Nietzsche ao insistir durante toda a sua obra que a lógica não é um critério da verdade em si nem da realidade em si³⁵. Com a linguagem, “o homem colocou um mundo próprio ao lado do outro” e “acreditou [...] nos conceitos e nomes das coisas como em *aeternae veritates*”, afirma o filósofo, e acrescenta: “Mesmo a *lógica* repousa sobre pressupostos, aos quais nada no mundo efetivo corresponde” (MA I/HH I 11, KSA 2.30-31, trad. de RRTF). Para responder afirmativamente à pergunta sobre a adequação entre os axiomas lógicos e a efetividade, escreve Nietzsche em um fragmento póstumo de anos posteriores, seria preciso possuir de antemão um conhecimento sobre o ente. Assim, tais axiomas servem somente como critérios e meios para “*criar o conceito de ‘efetividade’ apenas para nós*”, de modo que eles não contêm “nenhum *critério da verdade*, mas sim um *imperativo sobre o que deve valer como verdadeiro*” (Nachlass/FP 1887, 9[97], KSA 12.389)³⁶. A crença na lógica e nas categorias da razão como critérios da verdade e da realidade em si repousa na “ingenuidade” de “tomar a idiossincrasia antropocêntrica como *medida das coisas*, como norma sobre ‘real’ e ‘irreal’: em suma, [em] absolutizar uma condicionalidade” (Nachlass/FP 1888, 14[153], KSA 13.336).

Mas com essa última afirmação, mais do que evidenciar a inadequação entre o critério particular em questão – a lógica – e a função que se lhe atribui – a de servir como critério da verdade e da realidade em si –, Nietzsche indica a impossibilidade, em última instância, de todo e qualquer critério realizar essa função. E isso pela seguinte razão: como a efetividade é,

³⁵ Embora perpassasse a obra de Nietzsche, essa ideia recebe diferentes abordagens conforme o contexto em que figura: em *A filosofia na época trágica dos gregos*, o filósofo evidentemente não reflete sobre o critério lógico à luz do conceito de vontade de potência, como fará, por exemplo, nos fragmentos póstumos de 1888. Reflexões sobre critério lógico estão presentes, entre outros, nos seguintes textos: PHG/FT 11, KSA 1.844-847, PHG/FT 12, KSA 1.847-850, MA I/HH I 11, KSA 2.30-31, JGB/BM 4, KSA 5.18, Nachlass/FP 1887, 9[97], KSA 12.389-391 e Nachlass/FP 1888, 14[153], KSA 13.336-338.

³⁶ Não se trata de uma desqualificação absoluta da lógica, mas sim da pretensão de que ela valha como critério da verdade e da realidade em si. Nietzsche reconhece o papel das falsificações lógicas para a conservação de um determinado modo de vida (ver, por exemplo, JGB/BM 4, KSA 5.18 e Nachlass/FP 1888, 14[153], KSA 13.336-338).

para Nietzsche, constituída por vontades de potência que se exercem de modo perspectivístico e interpretante, quer dizer, de modo condicionado e limitado, então nenhum critério, sendo perspectivístico e interpretativo, pode ser absolutizado. Portanto, o caminho para a verdade e a realidade em si, existam elas ou não, se encontra de antemão inviabilizado não apenas para o critério lógico, mas para todo e qualquer critério.

Depois de tal crítica, como pode Nietzsche estabelecer um critério? O primeiro ponto a se considerar é que o filósofo não conserva a mesma concepção de critério por ele criticada: Nietzsche lhe atribui um outro papel. O critério não tem mais por função distinguir a verdade do erro, que não são mais considerados em oposição. “‘Verdade’: segundo o meu modo de pensar, isso não designa necessariamente uma oposição ao erro, mas, nos casos mais fundamentais, apenas uma posição de diferentes erros em relação uns com os outros”, afirma, acrescentando em seguida que “um [erro] é mais antigo, mais profundo do que outros, talvez até mesmo inextinguível, na medida em que um ser orgânico de nossa espécie não poderia viver sem ele” (Nachlass/FP 1885, 38[4], KSA 11.598). Aquilo que se denominara “verdade” são precisamente os erros dos quais depende uma determinada espécie de seres vivos: “É o valor para a vida que finalmente decide” (Nachlass/FP 1885, 34[253], KSA 11.506).

Nietzsche tampouco procura um critério para distinguir a realidade da aparência (ou o mundo real do mundo aparente), já que suprime também essa suposta oposição: “Eu não ponho, portanto, ‘aparência’ em oposição à ‘realidade’, mas, ao contrário, tomo aparência como a realidade. [...] Um nome determinado para essa realidade seria ‘a vontade de potência’” (Nachlass/FP 1885, 40[53], KSA 11.654). Em um fragmento póstumo de anos posteriores, defende que “a oposição entre o mundo aparente e o mundo real se reduz à oposição ‘mundo’ e ‘nada’” (Nachlass/FP 1888, 14[184], KSA 13.371). E “mundo aparente”, explicita o filósofo, significa “um mundo considerado, ordenado, selecionado segundo

valores, [...] segundo o ponto de vista da utilidade com respeito à conservação e à intensificação de potência de uma determinada espécie de animal” (Nachlass/FP 1888, 14[184], KSA 13.370).

Por fim, um critério não poderia ter por função distinguir a certeza da incerteza, uma vez que a preferência pela certeza em detrimento da incerteza repousa, segundo Nietzsche, em preconceitos morais ou em motivos de utilidade (Nachlass/FP 1885, 40[10], KSA 11.632). “Perguntando pelo critério da certeza”, anota então o filósofo, “eu constatei [...] que a própria pergunta pela certeza já é uma pergunta *dependente*, uma pergunta *secundária* (Nachlass/FP 1885-1886, 2[169], KSA 12.152).” E em outro fragmento póstumo esclarece: “a pergunta pelos valores é *mais fundamental* do que a pergunta pela certeza” (Nachlass/FP 1886-1887, 7[49], KSA 12.311).

Com efeito, para Nietzsche, o conhecimento não consiste em um domínio puro, desinteressado, objetivo, independente: em todo pensamento consciente, inclusive no aparente autodomínio de movimento da lógica, exprimem-se estimativas de valor, que traduzem “exigências fisiológicas para a conservação de uma determinada espécie de vida” (JGB/BM 3, KSA 5.17). Desse modo, a reflexão sobre o critério diz respeito aos valores e, portanto, à vida: “Se falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos coage a instituir valores; a vida mesma valora através de nós, *quando* instituímos valores” (GD/CI, Moral como contranatureza, 5, KSA 6.86, trad. de RRTF).

Não basta, porém, dizer que as estimativas de valor são sempre estimativas de valor d“a” vida; deve-se ainda perguntar, como faz o próprio Nietzsche na sequência do texto: “*de que* vida? *De que* espécie de vida?” (GD/CI, Moral como contranatureza, 5, KSA 6.86, trad. de RRTF). Essas perguntas indicam que as estimativas de valor não são estimativas de valor d“a” vida, mas “de uma determinada espécie de vida” (GD/CI, Moral como contranatureza, 5,

KSA 6.86, trad. de RRTF). E é necessário sempre manter em vista essa precisão, ainda que ela frequentemente não apareça de maneira explícita nos escritos do filósofo. Pois, enquanto a primeira formulação sugeriria a concepção de uma “vida em si”, a segunda evidencia o caráter plural da vida: a unidade da palavra vida significa uma efetiva multiplicidade de modos de vida.

Nietzsche reúne e ao mesmo tempo distingue os diversos modos de vida em duas denominações gerais, a saber, vida ascendente e vida decadente: “Eu distingo um tipo de vida ascendente de um outro de decadência, decomposição, fraqueza” (Nachlass/FP 1888, 15[120], KSA 13.481). Doravante, a função do critério nietzschiano será, portanto, avaliar as avaliações e distinguir as estimativas de valor provenientes e fomentadoras de um modo de vida ascendente das estimativas de valor provenientes e fomentadoras de um modo de vida decadente³⁷.

Segundo Nietzsche, viver consiste em estimar valores (Nachlass/FP 1882-1883, 5[1] 234, KSA 10.214)³⁸. Mas então temos de perguntar o que são estimativas de valor e de que maneira elas se relacionam com a vida. Os valores não são dados de antemão, para então serem descobertos, nem são absolutos, incondicionais e universais. Os valores são, ao contrário, necessariamente constituídos a partir de estimativas: “somente pelo estimar [*das Schätzen*] há valor [*Werth*]” (Za/ZA I, Dos mil e um alvos, KSA 4.75, trad. de RRTF). E toda estimativa de valor (*Werthschätzung*) tem caráter perspectivístico³⁹ e interpretativo; mais precisamente, toda estimativa de valor é relativa a uma determinada perspectiva e a um determinado modo de interpretar. O conceito de interpretação indica, nesse contexto, que os

³⁷ Trata-se da pergunta genealógica pelo valor dos valores (GM/GM Prefácio 6, KSA 5.253), que são tomados como signos de degeneração ou de plenitude de vida (GM/GM Prefácio 3, KSA 5.250).

³⁸ Ver também o Nachlass/FP 1883, 12[9], KSA 10.401.

³⁹ “[...] Existem apenas estimativas perspectivísticas [...] (Nachlass/FP 1884, 26[119], KSA 11.181).” No prefácio de *Humano, demasiado humano* (6, KSA 2.20, trad. de RRTF), o filósofo chama a atenção para a necessidade de “conceber o perspectivístico de toda estimativa de valor”.

valores são introduzidos: “Nossos valores são *introduzidos por interpretação (hineininterpretirt)* nas coisas” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[77], KSA 12); o conceito de perspectiva, por sua vez, faz ver que esse processo interpretativo de introdução de valores tem uma proveniência determinada: “Em toda estimativa de valor se trata de uma determinada perspectiva: *conservação* do indivíduo, de uma comunidade, de uma raça, de um Estado, de uma igreja, de uma crença, de uma cultura” (Nachlass/FP 1884, 26 [119], KSA 11.181).

As estimativas de valor são, por conseguinte, múltiplas. Mesmo a unidade de uma palavra empregada para designar um determinado valor pode abrigar uma pluralidade de sentidos, conforme a perspectiva avaliadora⁴⁰. Na perspectiva avaliadora da moral nobre, o valor “bom”, por exemplo, não possui o mesmo significado que na perspectiva avaliadora da moral escrava. Ao perguntar-se quem é “mau” no sentido da moral do ressentimento, Nietzsche responde: “*Precisamente* o ‘bom’ da outra moral, precisamente o nobre, o poderoso, o dominante, apenas recolorido, reinterpretado, revisto pelo olho venenoso do ressentimento” (GM/GM I, 11, KSA 5.274).

Do mesmo modo, não existe uma hierarquia em si dos valores, pois a hierarquização também depende da perspectiva avaliadora: a pergunta pelo valor dos valores se aplica tanto à instituição dos valores quanto a sua hierarquização. Pensemos no valor “verdade”. Conforme uma determinada perspectiva avaliadora, interpreta-se o “verdadeiro” como algo uno, imutável, universal, necessário, absoluto, desinteressado, dado, benéfico etc., enquanto se vincula o “erro” ao transitório, ao sensível, ao prejudicial etc. Então, procede-se à hierarquização, o que em alguns casos quer dizer: confere-se à verdade valor em si, supremo.

⁴⁰ No segundo capítulo de *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, Scarlett Marton (2000, p. 94) desenvolve a ideia de que uma mesma palavra pode designar valores diferentes, conforme a perspectiva avaliadora que a considera. O conflito entre perspectivas avaliadoras distintas também é examinado em *A morte de deus e a transvaloração dos valores*, em *Extravagâncias* (2009, p. 69-84). Aqui, a autora mostra que Nietzsche contrapõe, por exemplo, a perspectiva avaliadora do “homem” à do “além-do-homem”. É desses dois livros que retiramos a expressão “perspectiva avaliadora”.

Ora, a filosofia do próprio Nietzsche critica esse modo de estimar e hierarquizar os valores ao apontar que aquilo que se denominou verdade consiste numa determinada espécie de erros – a dos indispensáveis a determinados modos de vida – e ao sustentar assim que o erro tem até mesmo o valor de uma condição vital.

Múltiplas, as estimativas de valor são sempre sintomas de diferentes modos de vida: “As estimativas de valor estão necessariamente relacionadas de alguma maneira às condições de existência”, assegura Nietzsche, advertindo em seguida, porém, que nem por isso “elas [as estimativas de valor] seriam *verdadeiras*, ou seriam *precisas*” (Nachlass/FP 1885, 34[247], KSA 11.503)⁴¹. As estimativas de valor são sintomas em dois sentidos, uma vez que é possível compreender a expressão “condições de existência” também de duas maneiras.

De acordo com o primeiro sentido, “condição” quer dizer “exigência”: as estimativas de valor são sintomas das exigências necessárias para que um determinado modo de vida se conserve e/ou cresça em potência⁴². Todavia, diga-se de passagem, um modo de estimar valores não se desvencilha da crítica de Nietzsche pelo simples fato de conservar um determinado modo de vida. Ademais, ainda que um determinado modo de estimar valores favoreça a conservação de um determinado modo de vida, daí não decorre que tal modo de estimar valores seja verdadeiro⁴³.

A vida não é argumento. – Armamos para nós um mundo, em que podemos viver – ao admitirmos corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém toleraria agora viver! Mas com isso ainda não são nada de demonstrado. A

⁴¹ Ver também o Nachlass/FP 1884, 26[45], KSA 11.159.

⁴² Sobre as estimativas de valor consideradas como condições de conservação e/ou crescimento de vida ou de vontade de potência: Nachlass/FP 1887, 9[38], KSA 12.352 e 9[39], KSA 12.353, assim como Nachlass/FP 1888, 11[73], KSA 13.36 e 11[96], KSA 13.45. Empregamos a fórmula “e/ou” ao falarmos em conservação e/ou crescimento de potência para indicar que crescimento de potência não significa necessariamente conservação: “A autoconservação é somente uma das consequências indiretas e mais frequentes” do impulso por crescimento de potência (JGB/BM 13, KSA 5.27, trad. de RRTF). O impulso por mais potência pode, ao contrário, conduzir uma certa configuração de vontades de potência à dissolução.

⁴³ Nietzsche insistirá nessa ideia, como se lê, por exemplo, no Nachlass/FP 1884, 26[12], KSA 11, 152-153.

vida não é argumento; entre as condições da vida poderia estar o erro. (FW/GC 121, KSA 3.477-478, trad. de RRFT).

Por outro lado, mesmo não sendo verdadeiras, se todas as estimativas de valor fossem pelo menos “precisas” (Nachlass/FP 1885, 34[247], KSA 11.503), então elas necessariamente traduziriam as exigências de conservação e/ou de crescimento de potência de um determinado modo de vida: assim, em princípio bastaria que um modo de vida estimasse valores para que ele necessariamente garantisse sua conservação e/ou seu crescimento. No entanto, embora o próprio viver consista em estimar valores, não é toda estimativa de valor que necessariamente garante a conservação e/ou o crescimento de potência do modo de vida ao qual ela se reporta. É o que sugerem as últimas palavras do parágrafo 354 de *A gaia ciência*, destinadas a um modo de estimar valores que supervaloriza uma consciência que se desenvolveu e se refinou “em referência à utilidade do rebanho”:

Não temos, justamente, nenhum órgão para o conhecer, para a ‘verdade’; ‘sabemos’ (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser *útil*; e até mesmo o que aqui é denominado ‘utilidade’ é, por último, simplesmente uma crença, uma imaginação, e talvez precisamente aquela estupidez a mais fatal de todas, de que um dia sucumbiremos. (FW/GC 354, KSA 3.593, trad. de RRTF).

Não há “útil em si”: o que se entende por “utilidade” já depende de uma interpretação perspectivística e, como tal, está sujeito ao engano⁴⁴. Nesse caso, uma vez que a mencionada

⁴⁴ Nesse sentido, é preciso ler com cautela afirmações como as de Grimm (1977, p. 70): “Se, como Nietzsche diz, o mundo é uma ilusão, uma falsificação, uma projeção ou interpretação de uma perspectiva particular, por que devemos preferir uma interpretação particular acima de qualquer outra? No final das contas, elas são todas falsas, como Nietzsche nos lembra constantemente. É claro que o critério a ser encontrado por qualquer um desses ‘erros’ não é um critério de veracidade, mas antes um de utilidade”. E ainda: “A utilidade de uma crença particular (e todas as crenças são finalmente falsas em qualquer sentido absoluto) para a vida é o único critério com base no qual podemos julgar. [...] A ‘verdade’ de uma ideia repousa em sua utilidade para o crescimento e o realce da vida e da potência, não em quão adequadamente corresponde a um parâmetro fixo, eterno (Ibid., p. 73)”. Com efeito, Nietzsche defende que aquilo que se toma como critério de verdade, a lógica e as categorias da razão, serve de fato à conservação e/ou ao aumento de potência de uma determinada espécie de vida (Nachlass/FP 1888, 14[122], KSA 13.302 e Nachlass/FP 1888, 14[153], 13.336); isso não significa, contudo, que o próprio Nietzsche estabeleça a utilidade como critério. Em primeiro lugar, deve-se ter em mente que não existe

maneira de estimar valores pode levar o modo de vida ao qual ela se relaciona a sucumbir, esse modo de estimar valores não é sintoma das “condições de vida” conforme aquele primeiro sentido de que falamos acima, isto é, como *exigências necessárias* para a conservação desse modo de vida; ainda assim, tal modo de estimar valores continua a ser sintoma de “condições de vida”, mas agora num segundo sentido, meramente circunstancial, a saber, na medida em que aponta para um determinado *modo* de vida, para *como* se vive. Mesmo não traduzindo necessariamente as exigências de conservação e/ou de aumento de potência de um modo de vida, as estimativas de valor são sempre, pelo menos, signos que apontam para determinados modos de vida, sejam eles destinados a se conservar, a crescer ou a sucumbir.

O desconhecimento ou o esquecimento – ou ainda a dissimulação – de que as estimativas de valor são constituídas de maneira perspectivística e interpretativa por diferentes modos de vida conduzem ao dogmatismo, ou seja, à crença em valores universais dados e verdadeiros e à pretensão de apresentar-se como o único modo válido de estimar valores. Nietzsche critica precisamente essa “defeituosa ótica” que “exige que nenhuma *outra* espécie de ótica possa mais ter valor, depois de tornar sacrossanta a sua própria com os nomes ‘Deus’, ‘redenção’, ‘eternidade’” (AC/AC 9, KSA 6.175). Essa reivindicação de exclusividade pressupõe o ocultamento daquilo que assinalamos algumas páginas acima, isto é, de que “em

uma utilidade em si, mas utilidade segundo determinadas perspectivas avaliadoras, segundo determinados modos de vida, que não são necessariamente aqueles considerados superiores por Nietzsche. Além disso, como a pergunta “o que é utilidade?” terá sempre como resposta uma interpretação perspectivística, a própria determinação do que seria ou não útil estará sempre sujeita ao engano. Por fim, gostaríamos de nos reportar ao quarto capítulo de *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, em que, ao examinar a crítica do filósofo ao utilitarismo inglês, representado por Stuart Mill, Scarlett Marton (2000, p. 154) mostra como “Nietzsche destrói, uma a uma, todas as diretrizes da moral dos utilitaristas: utilidade, felicidade, igualdade”: “Empenha-se em mostrar que adotam a perspectiva dos ressentidos, quando consideram um *fato* o valor ‘bom’ ter sido criado por aqueles a quem as ações foram úteis, quando pretendem derivar a moralidade do *fato* de que a felicidade alheia é desejável enquanto um fim, quando pressupõem como *fato* a igualdade dos agentes, avaliando as ações por suas consequências. E por isso não só ratificam os valores apregoados pelos ressentidos como ainda assumem o modo de proceder por eles adotado”. Marton (Ibid., p. 156) faz ver que Nietzsche “recorre, então, ao procedimento genealógico: relaciona os valores que apregoam com a avaliação de que procedem (é a perspectiva dos ressentidos que os coloca) e julga essa avaliação tendo por critério a vida (é o esgotamento fisiológico que nela se manifesta)”.

toda estimativa de valor se trata de uma determinada perspectiva: *conservação* do indivíduo, de uma comunidade, de uma raça, de um Estado, de uma igreja, de uma crença, de uma cultura” (Nachlass/FP 1884, 26 [119], KSA 11.181).

Nietzsche se contrapõe à crença dogmática na universalidade de valores absolutos e verdadeiros porque ela é hostil à vida – lembrando que a unidade da palavra vida sempre significa uma efetiva pluralidade de modos de vida. No prefácio de *Para além de bem e mal* (KSA 5.12), o filósofo caracteriza a invenção platônica do “bem em si” como o pior, mais persistente e mais perigoso dos erros dogmáticos. Ao designar a ideia de “bem em si” não apenas como erro, mas também como “invenção”, Nietzsche faz ver em primeiro lugar que não existe “bem em si” como algo dado. Ao adjetivá-la como “o mais perigoso de todos os erros”, indica que falar em “bem em si” significa “negar o *perspectivístico*, a condição básica de toda vida”. Tomar os valores como absolutos implica, pois, ir de encontro à condição básica de toda vida, ou seja, ao caráter perspectivístico de toda vida⁴⁵.

Temos de deter-nos por um momento nesse ponto para articulá-lo com o que dissemos três parágrafos acima, onde afirmamos que, sendo perspectivístico e interpretativo, um modo de estimar valores não garante necessariamente a conservação do modo de vida ao qual é relativo. Levando isso em conta, é legítimo perguntar primeiramente em que sentido “o perspectivístico” é “a condição básica de toda vida” e, em seguida, por que uma estimativa de valor dogmática pode ser hostil à vida.

No que diz respeito à primeira questão, procuraríamos respondê-la dizendo que toda vida necessariamente se conserva a partir de estimativas de valor perspectivísticas, determinadas por condições singulares – e nesse sentido o perspectivístico é condição de toda

⁴⁵ É preciso, portanto, que se considere “bem e mal como perspectivísticos” (Nachlass/FP 1884, 26[178], KSA 11.196). Assim, Nietzsche também caracteriza a moral cristã, que se pretende em posse de “medidas absolutas”, como “o perigo dos perigos” e como hostil à vida, na medida em que “toda vida repousa em aparência, arte, engano, ótica, necessidade do perspectivístico e do erro” (GT/NT Prefácio 5, KSA 1.18).

vida; por outro lado, um modo perspectivístico de estimar valores não conserva necessariamente o modo de vida ao qual se relaciona – e nesse sentido, embora seja condição de vida, o caráter perspectivístico não é garantia de vida.

Mas então, para retomarmos a segunda questão, por que um modo dogmático de estimar valores é hostil à vida, ou é mais hostil do que uma estimativa perspectivística de valor, que pode não garantir a conservação da vida à qual se relaciona? Um modo dogmático de estimar valores pretende estar em posse de valores universais, o que não significa que efetivamente esteja; ao contrário, uma estimativa de valores pretensamente universais também é perspectivística e interpretativa, embora se ignore ou se dissimule enquanto tal. Sendo perspectivístico, um modo dogmático de estimar valores pode até mesmo conservar um determinado modo de vida; no entanto, justamente por ser perspectivístico, ele não conservará necessariamente outros modos de vida, de sorte que poderá ser hostil se for generalizado. E é precisamente aqui, na universalização de valores supostamente universais, que reside o perigo do dogmatismo à vida, concebida como multiplicidade de modos de vida.

No caso de uma estimativa dogmática de valores, a “universalidade” comporta, pois, estes dois aspectos: trata-se de universalizar a crença de que os valores são universais e de universalizar os próprios valores; assim, defende-se, por exemplo, que há um bem em si e então se determina o que é o bem em si, que deveria ser considerado como tal por todas as perspectivas. Por outro lado, a universalização do caráter perspectivístico como condição de todos os modos de vida não significa a universalização de uma perspectiva singular, isto é, de um modo singular de estimar valores, que deveria então ser compartilhado por todos os modos de vida; antes, se o caráter perspectivístico é condição de todos os modos de vida, cada um dos diferentes modos de vida depende de sua perspectiva singular, de seu modo singular

de estimar valores⁴⁶. É nesse sentido que Nietzsche dirige “ainda uma palavra contra Kant como *moralista*”:

Uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* legítima defesa e *nossa* necessidade personalíssimas: em qualquer outro sentido, ela é meramente um perigo. O que não condiciona nossa vida a *prejudica*: uma virtude, por um mero sentimento de respeito ao conceito de ‘virtude’, como quis Kant, é prejudicial. A ‘virtude’, o ‘dever’, o ‘bem em si’, o bem com o caráter da impessoalidade e da validade universal – quimeras em que se expressam o declínio, a derradeira perda de forças da vida, o chinesismo königsberguiano. O contrário é ordenado pelas leis mais profundas de conservação e crescimento: que cada um invente para si *sua* virtude, *seu* imperativo categórico. (AC/AC 11, KSA 6.177).

Como se nota, o conceito de vida ocupa um papel decisivo no procedimento nietzschiano de avaliação e de hierarquização das estimativas de valor. Nós já indicamos a existência de uma relação intrínseca entre vida e estimativas de valor: viver consiste em estimar valores e as estimativas de valor, por sua vez, reportam-se a determinados modos de vida, os quais dependem de seus respectivos e singulares modos de estimar valores.

Acrescentemos agora que todo modo de estimar valores traduz a afirmação de um determinado modo de vida e a negação de outros modos de vida: “Se não se tem um ponto de vista determinado, não se pode falar sobre o valor de nenhuma coisa: isto é, uma determinada *afirmação* de uma determinada vida é o pressuposto de todo *estimar*” (Nachlass/FP 1884, 26[55], KSA 11.162). Enquanto, para Sócrates e seus seguidores, “toda concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz *para baixo*” (GD/CI, O problema de Sócrates, 10, KSA 6.72), Nietzsche, por seu turno, afirma: “*Ter de combater os instintos* – eis a fórmula para a

⁴⁶ Também podemos compreender dessa maneira a ideia de que a conservação e a superação de cada povo dependem de *seu modo* de estimar valores, de estabelecer *seu* “bem” e *seu* “mal”, os quais são “a voz de sua vontade de potência”. Assim, não é permitido a um povo, que tem em vista *sua* conservação, estimar valores do *mesmo modo* que o povo vizinho os estima: pois aquilo que para um povo é digno de elogio, para outro merece censura (Za/ZA I, *Dos mil e Um Alvos*, KSA 4.74-76).

décadence: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto” (GD/CI, O problema de Sócrates, 11, KSA 6.73, trad. de RRFT modificada).

No entanto, embora necessariamente julguemos a vida, os juízos de valor sobre a vida são “injustos” (MA I/HH I 32, KSA 2.51) e “nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros” (GD/CI, O problema de Sócrates, 2, KSA 6.68, trad. de RRFT). E por quê? Precisamente por conta do caráter perspectivístico da vida e das estimativas de valor: o caráter perspectivístico das estimativas de valor é a condição básica de toda vida, porém esse mesmo caráter perspectivístico da vida e das estimativas de valor impede que o valor da vida possa não apenas ser avaliado, mas ser avaliado de modo justo e verdadeiro.

Depois de afirmar que “*o valor da vida não pode ser avaliado*”, Nietzsche prossegue: “Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por uma outra razão” (GD/CI, O problema de Sócrates, 2, KSA 6.68, trad. de RRFT). Mais adiante, o filósofo apresenta as exigências necessárias para que se possa ter acesso ao problema do valor da vida, mas ao mesmo tempo afirma a impossibilidade de que tais condições sejam cumpridas:

Seria preciso ter uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos, que a viveram, para poder em geral tocar o problema do *valor* da vida: razões bastantes para se compreender que este problema é um problema inacessível a nós. (GD/CI, Moral como contranatureza, 5, KSA 6.86, trad. de RRFT).

A fim de tentarmos compreender por que essas exigências não podem ser satisfeitas, examinemos o parágrafo 32 de *Humano, demasiado humano*. Nesse texto o filósofo já indica a impossibilidade de se conhecer tão bem a vida quanto um, quanto muitos e, por fim, quanto

todos os que a viveram⁴⁷. Intitulado “Ser necessariamente injusto”, o parágrafo começa com a afirmação de que “todos os juízos sobre o valor da vida são illogicamente desenvolvidos e, por isso, injustos” (MA I/HH I 32, KSA 2.51). A “impureza do juízo”, argumenta Nietzsche, deve-se primeiramente à incompletude com que o material – no caso, a vida – se apresenta. Em segundo lugar, tal impureza se deve ao modo como, a partir daquela apresentação incompleta, produz-se uma soma que resultará no juízo sobre o valor da vida. Para entendermos o que isso significa, é útil recorrermos a uma passagem do fragmento póstumo com base no qual Nietzsche escreveu o parágrafo que ora examinamos; nele, o filósofo afirma que “a expressão lógica daquela soma é falsa” na medida em que “a soma de nossas experiências *nunca pode* dar o direito a um juízo sobre a vida” (Nachlass/FP 1875, 9[1], KSA 8.135-136). Aqui, a expressão “nossas experiências” pode referir-se tanto à soma das experiências de um vivente singular quanto à soma das experiências de todos os viventes, mas em nenhum dos dois casos se tem o direito lógico à soma das experiências a partir da qual se pudesse elaborar um juízo justo sobre o valor da vida. Conforme sugere o terceiro argumento apresentado no parágrafo 32, a impureza dos juízos de valor sobre a vida decorre não apenas do modo incompleto em que o material aparece, mas *a fortiori* do fato de que cada pedaço do material já resulta necessariamente de um conhecimento impuro: quer dizer, a impureza não resulta apenas de uma limitação quantitativa da aparição do material, mas também da própria qualidade das avaliações, que falsificam. Por fim, os juízos de valor sobre a vida são impuros porque “a medida com a qual medimos, nosso ser, não é uma grandeza inalterável”, ao passo

⁴⁷ O parágrafo 32 de *Humano, demasiado humano* foi elaborado a partir do Nachlass/FP 1875, 9[1], KSA 8.131-181, que diz respeito à leitura do livro de Eugen Karl Dühring intitulado precisamente *Der Werth des Lebens* (*O valor da vida*). Nesse fragmento póstumo, Nietzsche afirma que todos os juízos sobre o valor da vida são “conhecimentos impuros” (Nachlass/FP 1875, 9[1], KSA 8.135). Com isso, o filósofo já indica a impossibilidade de se cumprir a exigência de “conhecer a vida tão bem”, apresentada na passagem de *Crepúsculo dos ídolos* que citamos acima.

que “deveríamos conhecer a nós mesmos como uma medida fixa para avaliar de maneira justa a nossa relação com uma coisa qualquer” (MA I/HH I 32, KSA 2.51-52).

Para defender a ideia de que os juízos de valor sobre a vida são impuros e injustos, Nietzsche apresenta no parágrafo examinado quatro argumentos que antecipam diversos elementos que posteriormente serão associados ao conceito de perspectiva. Sustentando o aspecto perspectivístico de toda avaliação, o filósofo sublinhará não apenas o caráter limitado (indicado no primeiro argumento do parágrafo 32), mas também o caráter falsificador de toda avaliação (presente no terceiro argumento)⁴⁸. E essas ideias continuarão a orientar suas reflexões sobre a vida. No parágrafo 354 de *A gaia ciência*, em que faz referência ao seu perspectivismo e fenomenalismo, Nietzsche sustenta que “a parte preponderante dessa vida se desenrola sem esse espelhamento”, quer dizer, sem “entrar na consciência” (FW/GC 354, KSA 3.590, trad. de RRTF), para então associar todo tornar-se consciente a um processo de “falsificação” (FW/GC 354, KSA 3.593, trad. de RRTF). Ademais, o filósofo continuará a indicar que, perspectivísticas, as avaliações traduzem condições radicalmente singulares, o que torna a sua soma incongruente (como apontado no segundo argumento do parágrafo 32), assim como seguirá sugerindo que as avaliações têm caráter transitório (conforme indicado no quarto argumento)⁴⁹.

No prefácio escrito em 1886 para uma nova edição de *Humano, demasiado humano*, além de chamar a atenção para “o perspectivístico de toda estimativa de valor”, Nietzsche afirma “a injustiça *necessária* de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a vida mesma como *condicionada* pelo perspectivístico e sua injustiça” (MA I/HH I Prefácio, 6, KSA 2.20, trad. de RRTF). Com essas palavras, o filósofo indica uma vez mais que temos de

⁴⁸ Sobre a associação do conceito de perspectiva com as ideias de erro, ilusão e limitação, ver o Nachlass/FP 1880, 6[441], KSA 9.311-312.

⁴⁹ Sobre o caráter incongruente da soma de perspectivas, ver Nachlass/FP 1888, 14[93], KSA 13.271. A respeito da transitoriedade das perspectivas, o parágrafo 119 de *Aurora* (KSA 3.111-114) mostra de modo exemplar como as avaliações, relacionadas à hierarquização sempre reconfigurada dos impulsos, são transitórias.

“ser necessariamente injustos”, para lembrarmos o título do parágrafo 32. A vida é condicionada pelo perspectivístico, e o perspectivístico é injusto: perspectivísticas, as estimativas de valor são, portanto, injustas. Se por um lado a vida depende de estimativas de valor perspectivísticas e injustas, por outro lado as estimativas sobre o valor da própria vida, pró ou contra, também serão perspectivísticas e injustas.

Enquanto no parágrafo 32 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche se detém de maneira mais prolongada na argumentação a respeito do caráter injusto dos juízos de valor sobre a vida, nas passagens de *Crepúsculo dos ídolos* em que trata do tema o filósofo insiste principalmente no aspecto sintomatológico de tais juízos. Depois de afirmar que os “juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros”, acrescenta que tais juízos “só têm valor como sintomas” (GD/CI, O problema de Sócrates, 2, KSA 6.68, trad. de RRFT). Na medida em que “a vida mesma valora através de nós, *quando* instituímos valores”, as estimativas de valor sempre se reportam a um determinado modo de vida. Além disso, um modo de estimar valores constitui no limite uma afirmação ou uma negação não da vida em geral, mas de um determinado modo de vida. Essas ideias básicas se configuram da seguinte maneira no procedimento de avaliação das avaliações empreendido por Nietzsche: se afirma a concepção nietzschiana de vida, um determinado modo de estimar valores é considerado sintoma de uma vida ascendente; se, porém, nega a concepção nietzschiana de vida, é considerado sintoma de uma vida decadente.

Esse procedimento transparece precisamente nos dois capítulos de *Crepúsculo dos ídolos* em que, defendendo que os juízos de valor sobre a vida entram em consideração apenas como sintomas de modos de vida, Nietzsche procura mostrar, respectivamente em *O problema de Sócrates* e em *Moral como contranatureza*, que o modo de valorar dos reputados “mais sábios” e o modo cristão de valorar são sintomas de um modo de vida decadente.

No capítulo *O problema de Sócrates*, Nietzsche sustenta que em todos os tempos os mais sábios julgaram que a vida “*não vale nada*” e, por isso, são decadentes (GD/CI, O problema de Sócrates, 1, KSA 6.67). Como assinala o próprio título do capítulo, o filósofo se detém sobretudo no exame do caso de Sócrates, considerado paradigmático na medida em que representa o caso extremo de uma situação geral de degenerescência entre os atenienses (GD/CI, O problema de Sócrates, 9, KSA 6.71). Segundo Nietzsche, indicam a decadência em Sócrates não apenas o desregramento e a anarquia dos instintos, confessados pelo próprio Sócrates, mas também a superfetação do lógico (GD/CI, O problema de Sócrates, 4, KSA 6.69). Para estabelecer a relação entre esses dois aspectos, Nietzsche evoca, no terceiro e no nono parágrafos do capítulo, o testemunho do “fisionomista” Zópiro, segundo o qual a feiúra da face de Sócrates revelava que ele era “um antro de maus apetites” (GD/CI, O problema de Sócrates, 9, KSA 6.71, trad. de RRTF)⁵⁰. Embora concordasse com esse testemunho, Sócrates afirmou que dominara tais apetites (GD/CI, O problema de Sócrates, 9, KSA 6.71, trad. de RRTF) por meio da “racionalidade a todo preço” (GD/CI, O problema de Sócrates, 11, KSA 6.73, trad. de RRTF).

Ocorre que o meio utilizado por Sócrates – “seu remédio, sua cura, seu artifício pessoal de autoconservação”⁵¹ – foi visto como solução geral, conforme atesta o moralismo da filosofia grega a partir de Platão, que, como Sócrates, equipara razão, virtude e felicidade, assim como pretende contrapor aos desejos obscuros a luz clara da razão (GD/CI, O problema de Sócrates, 10, KSA 6.72). É certo que, para Nietzsche, a anarquia, o desregramento ou a tirania dos instintos são indícios de decadência; mas o meio tomado como suposta salvação,

⁵⁰ Esse episódio já fora mencionado no curso *Introdução ao estudo dos diálogos platônicos* (KGW II, 4.152).

⁵¹ Embora Sócrates tenha se percebido e tenha sido percebido por todos como médico e salvador – daí o fascínio que exerceu –, Nietzsche sugere que o próprio Sócrates compreendeu, por fim, que não era efetivamente médico e salvador (GD/CI, O problema de Sócrates, 11 e 12, KSA 6.72-73). No momento dessa autocompreensão, Sócrates, “o mais esperto de todos os autoenganadores”, teria tido alguma “*sabedoria*” (GD/CI, O problema de Sócrates, 12, KSA 6.73). Estrategicamente Nietzsche insinua a “anuência” do próprio Sócrates à sua interpretação.

isto é, a contratirania exercida pela racionalidade a todo preço, também consiste numa “expressão de *décadence*” (GD/CI, O problema de Sócrates, 11, KSA 6.72, trad. de RRTF). Assim como não se deve permitir a tirania dos instintos, não se deve preconizar a tirania da razão, sobretudo na medida em que a racionalidade a todo preço traduz aqui a interdição de toda e qualquer concessão aos instintos (GD/CI, O problema de Sócrates, 10, KSA 6.72). Ora, essa proibição generalizada de toda e qualquer concessão aos instintos teria de pressupor a possibilidade de uma vida livre dos instintos, o que, para Nietzsche, é inconcebível. Além disso, sendo generalizada, tal proibição teria por consequência a interdição até mesmo dos instintos dos quais depende a vida – ou ao menos a vida tal como Nietzsche a concebe⁵².

Desse modo, ainda que a tirania dos instintos ou da razão assim como a anarquia e o desregramento dos instintos sejam índices de decadência, não se trata, para Nietzsche, de travar uma guerra aos instintos ou à racionalidade em si mesmos, mas à *tiranía* dos instintos ou da razão, bem como à *anarquia* e ao *desregramento* dos instintos. É por isso que, enquanto para aqueles filósofos “toda concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz para *baixo*” (GD/CI, O problema de Sócrates, 10, KSA 6.72), Nietzsche afirma, em contraposição: “*Ter de combater os instintos – eis a fórmula para a *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto*” (GD/CI, O problema de Sócrates, 11, KSA 6.73, trad. de RRTF modificada). Proibindo qualquer concessão aos instintos em nome de uma racionalidade a todo preço, Sócrates e seus seguidores negam a vida – ou negam ao menos o que, para Nietzsche, constituiria uma vida ascendente. Como os juízos de valor sobre a vida entram em

⁵² “Mas suposto que alguém tome os afetos de ódio, inveja, avareza, despotismo como afetos condicionantes da vida, como algo que deve estar presente de modo fundamental e essencial na economia global da vida, que por conseguinte deve mesmo ser intensificado, se a vida mesma deve ser intensificada – esse alguém sofre de uma tal direção de seu juízo como de uma maréação (JGB/BM 23, KSA 5.38).” Nietzsche afirma ainda: “Vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, subjugação do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e no mínimo, no mais brando dos casos, exploração [...]” (JGB/BM 259, KSA 5.207). Ver também GM/GM II, 12, 313-316.

consideração apenas como sintomas, Nietzsche conclui que, ao negarem a vida – ou, mais precisamente, a concepção nietzschiana de vida –, tais “sábios” são decadentes.

No capítulo *Moral como contranatureza*, por sua vez, Nietzsche defende que quase toda moral existente se voltou “*contra* os instintos da vida” (GD/CI, *Moral como contranatureza*, 4, KSA 6.85). Nesse contexto, toma como caso paradigmático a moral cristã. Ao visar à aniquilação e à castração das paixões e dos desejos, a prática da igreja é, segundo Nietzsche, “hostil à vida”: “Atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz” (GD/CI, *Moral como contranatureza*, 1, KSA 6.82). A prática da igreja é hostil à vida não apenas porque vê nas paixões um inimigo e faz guerra contra ele, mas sobretudo em função do próprio modo como a igreja combate seus inimigos, ou seja, visando a sua aniquilação: “Em todos os tempos a igreja quis a aniquilação de seus inimigos” (GD/CI, *Moral como contranatureza*, 3, KSA 6.84).

Mas, para Nietzsche, um dos triunfos sobre o cristianismo consiste justamente na “espiritualização da *inimizade*”, que, contrariamente à prática da igreja, traduz-se na compreensão do valor de se ter inimigos e de ser rico em antagonismos (GD/CI, *Moral como contranatureza*, 3, KSA 6.84) – ideia que está em concordância com o caráter dinâmico da vida concebida como vontades de potência que se ultrapassam a si mesmas defrontando-se com resistências e superando-as. Assim, Nietzsche não se opõe à guerra em geral, pois “renuncia-se à vida *grandiosa*, se se renuncia à guerra” (GD/CI, *Moral como contranatureza*, 3, KSA 6.84); antes, conforme mencionamos, o filósofo se contrapõe mais precisamente a um certo modo de fazer guerra que procura aniquilar todo e qualquer inimigo, tal como é o modo cristão de combater.

Dessa maneira, longe da “espiritualização da sensibilidade” e da “espiritualização da *inimizade*” (GD/CI, *Moral como contranatureza*, 3, KSA 6.84), a moral cristã toma as paixões

e os desejos como inimigos e lhes declara guerra com o objetivo de aniquilá-los, o que constitui, na visão de Nietzsche, uma prática hostil à vida. Com efeito, se quase todas as morais existentes se voltaram “contra os instintos da vida” e representaram uma “condenação desses instintos” (GD/CI, Moral como contranatureza, 4, KSA 6.85), a moral cristã tornou “quase sacrossanta” essa “rebelião contra a vida” (GD/CI, Moral como contranatureza, 5, KSA 6.86, trad. de RRTF).

A partir desse ponto, o filósofo procede do mesmo modo que no capítulo *O problema de Sócrates*: já que o problema do valor da vida é inacessível, aquela “condenação da vida” só entra em consideração enquanto “sintoma de uma determinada espécie de vida”. Como é sempre um determinado modo de vida que institui valores,

Disto se segue que também essa *contranatureza de moral*, que capta Deus como contraconceito e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida – *de que vida? De que espécie de vida?* – Mas eu já dei a resposta: da vida declinante, da vida enfraquecida, cansada, condenada. Moral, como foi entendida até agora [...] – é o próprio instinto de *décadence*, que faz de si um imperativo: ela diz: ‘*pereça*’. (GD/CI, Moral como contranatureza, 5, KSA 6.86, trad. de RRTF modificada).

Uma vez que o problema do valor da vida se mostra inacessível, os julgamentos a respeito do valor da vida só entram em consideração como sintomas. Em primeiro lugar, um determinado modo de estimar valores não afirma ou nega a vida em geral, mas um determinado modo de vida. A afirmação ou a negação de um determinado modo de vida é, por sua vez, considerada como sintoma de um determinado modo de vida, ascendente ou decadente. Portanto, o procedimento nietzschiano de avaliação das estimativas de valor não pode prescindir de uma determinada concepção de vida, isto é, de uma determinada interpretação a respeito do que é a vida. Ao avaliar o valor das estimativas de valor, Nietzsche procura avaliar se um determinado modo de estimar valores afirma ou nega a sua própria (a

de Nietzsche) concepção de vida. O critério do filósofo não apenas distingue, mas pressupõe uma decisão: as estimativas de valor que afirmam a concepção nietzschiana de vida são superiores às estimativas de valor que a negam.

O próprio Nietzsche oferece indicações de que o critério que estabelece depende de sua interpretação perspectivística a respeito do que é a vida. Após afirmar que se deve considerar o valor das estimativas de valor em relação à vida, ele pergunta: “Mas *o que é vida?*”, e em seguida responde: “Aqui se faz necessária uma nova e mais determinada versão do conceito ‘vida’: minha fórmula para isso diz: vida é vontade de potência” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[190], KSA 12.161). Formulada de maneira dogmática, a pergunta “o que é isto?” pretende obter uma resposta que revele a essência de “isto”. No entanto, Nietzsche toma o cuidado de explicitar o caráter perspectivístico da pergunta “o que é isto?”: “No fundo, trata-se sempre de ‘o que é isto para *mim?*’” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[149] KSA 12.140). Esse caráter perspectivístico, explicitado pelo acréscimo da modalização “para mim”, é ocultado não apenas na formulação dogmática da pergunta, mas igualmente na resposta dogmática, que se pretende impessoal e incondicionada. Procedendo de outro modo, ao perguntar “*o que é vida?*”, Nietzsche introduz sua resposta, segundo a qual “vida é vontade de potência”, precisamente por meio da modalização “minha fórmula para isso”. Dessa maneira, o filósofo indica o caráter perspectivístico da resposta e ao mesmo tempo da pergunta.

É justamente a partir de sua própria concepção de vida, novamente apresentada por uma modalização – “para mim” –, que em *O anticristo* Nietzsche examina o modo cristão de estimar valores: “A vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *potência*” (AC/AC 6, KSA.172, trad. de RRTF). Em concordância com sua concepção de vida, caracteriza como bom “tudo o que eleva o sentimento de potência, a vontade de potência, a potência mesma no homem”, ao passo que considera ruim

“tudo o que provém da fraqueza” (AC/AC 2, KSA 6.170). Segundo Nietzsche, “o cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco, baixo, malgrado e fez um ideal a partir da *contradição* com os instintos de conservação da vida forte” (AC/AC 5, KSA 6.171). Fazer da compaixão, por exemplo, uma virtude – como fez o cristianismo – implica ser hostil à vida: “esse instinto depressivo e contagioso cruza aqueles instintos que visam a conservação e elevação de valor da vida” (AC/AC, 7, KSA 6.173, trad. de RRTF). Opondo-se aos “afetos tônicos que elevam a energia do sentimento vital” (AC/AC, 7, KSA 6.172, trad. de RRTF modificada), a compaixão tem por consequência a perda de força; além disso, afirma Nietzsche: “o padecer [*das Leiden*] mesmo se torna, com a compaixão [*das Mitleiden*], contagioso” (AC/AC, 7, KSA 6.173, trad. de RRTF). O “caráter perigoso para a vida” da compaixão se mostra sobretudo na medida em que ela “cruza a lei do desenvolvimento, que é a lei da *seleção*”: “instrumento capital para a intensificação da *décadence*”, a compaixão “conserva o que está maduro para sucumbir, arma-se em favor dos deserdados e condenados da vida e, pela multidão de malogrados de toda espécie que *mantém firmes* na vida, dá à vida mesma um aspecto sombrio e problemático” (AC/AC, 7, KSA 6.173, trad. de RRTF).

É também a partir de sua concepção de vida que Nietzsche designa seu “oposto”: “os teólogos e tudo o que tem sangue de teólogo no corpo – nossa inteira filosofia...” (AC/AC 8, KSA 6.174, trad. de RRTF). Para o filósofo, “humildade, castidade, pobreza, *santidade*, em uma palavra”, causaram “indizivelmente mais danos à vida do que quaisquer terribilidades e vícios”, de modo que o padre não é outra coisa senão “negador, caluniador, envenenador da vida” (AC/AC 8, KSA 6.175, trad. de RRTF). Por isso Nietzsche assevera:

O que um teólogo sente como verdadeiro *tem* de ser falso: com isso se tem quase um critério da verdade. [...] Até onde alcança a influência dos teólogos, o *julgamento de valor* está colocado de cabeça para baixo, os conceitos de “verdadeiro” e “falso” estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida se chama aqui “verdadeiro”, o que a eleva,

intensifica, afirma, justifica e faz triunfar se chama “falso”. (AC/AC, KSA 6.175-176).

Tem-se “quase um critério de verdade” na medida em que se trata de um critério negativo: o que um modo de avaliar influenciado pelo teólogo julga como verdadeiro é, conforme a perspectiva avaliadora de Nietzsche, falso, pois aquela maneira de estimar valores condena o que realça e eleva a vida tal como Nietzsche a compreende. Assim, o critério de Nietzsche para avaliar e hierarquizar as estimativas de valor depende de sua própria interpretação a respeito da vida: “*O critério da verdade*. A vontade de potência, como vontade de vida – de vida ascendente” (Nachlass/FP 1888, 16[86], KSA 13.516).

Ao falar em “critério da verdade”, não nos parece que Nietzsche tenha em vista o critério de uma verdade em si, como era a pretensão da lógica, por exemplo. Ao contrário, o filósofo considera dogmática a pretensão de estar em posse de uma verdade em si, incondicionada. A despeito do predomínio dessa pretensão, sustenta que “até agora todos os filósofos amaram *suas* verdades” (JGB/BM 43, KSA 5.60, grifo nosso). Por isso, os filósofos do futuro serão novos amigos da “verdade”, mas de *sua* verdade, sem ignorar ou dissimular, como os dogmáticos, que aquilo que se determina como verdade sempre depende de uma interpretação perspectivística, sempre possui uma proveniência determinada, conforme sugere no parágrafo 43 de *Para além de bem e mal* o uso de um pronome possessivo ao lado da palavra verdade⁵³. Se o critério nietzschiano da verdade depende de uma interpretação da vida como vontade de potência, no parágrafo 36 do mesmo livro (KSA 5.55), ao elaborar a hipótese do mundo como vontade de potência, hipótese sobre a qual repousa aquela concepção de vida, o filósofo destaca: “vontade de potência – como é *minha* proposição”, indicando com o pronome possessivo sublinhado que tal concepção também resulta de uma interpretação perspectivística.

⁵³ Ver também, por exemplo, Nachlass/FP 1884, 26[15], KSA 11.153 e 1885, 40[39], KSA 11.649.

Mas não basta conceber a vida como vontade de potência, pois as vontades de potência se exercem como vida ascendente e como vida decadente. Assim, a intensificação de potência não implica necessariamente um modo de vida ascendente. Daí Nietzsche precisar: “A vontade de potência, como vontade de vida – de vida ascendente” (Nachlass/FP 1888, 16[86], KSA 13.516).

As vontades de potência se exercem como um modo de vida decadente na medida em que inventam uma outra vida e um outro mundo considerados melhores e mais verdadeiros, a partir dos quais estimam valores. A esse respeito Nietzsche assevera:

Fabular sobre um “outro” mundo, que não este, não tem nenhum sentido, pressupondo que um instinto de calúnia, apequenamento, suspeição contra a vida não tenha potência em nós: neste último caso *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma “outra” vida, de uma vida “melhor”. (GD/CI, A “razão” na filosofia, 6, KSA 6.78, trad. de RRTF).

E em seguida o filósofo afirma que a divisão entre um mundo “verdadeiro” e um mundo “aparente” constitui “somente uma sugestão da *décadence*, – um sintoma de vida *declinante*” (GD/CI, A “razão” na filosofia, 6, KSA 6.79, trad. de RRTF). Segundo a avaliação do filósofo, como vimos, quase toda moral traduz a negação e a condenação dos instintos da vida; mas o cristianismo, caso paradigmático, “diz não para os desejos mais baixos e mais elevados da vida e toma Deus como *inimigo da vida*” (GD/CI, Moral como contranatureza, 4, KSA 6.85), pois do conceito de Deus são eliminados os “pressupostos da vida *ascendente*”, isto é, “tudo o que é forte, bravo, senhorial, orgulhoso” (AC/AC 17, KSA 6.184, trad. de RRTF).

Um modo de estimar valores que traduz um modo de vida ascendente diz sim a esta vida e a este mundo, sem inventar outra vida e outro mundo. “O artista trágico *não* é um pessimista” porque “diz precisamente *sim*, até mesmo, a todo problemático e terrível, é

dionisíaco” (GD/CI, A “razão” na filosofia, 6, KSA 6.79, trad. de RRTF). E na mesma direção Nietzsche insiste:

A tragédia está tão longe de demonstrar algo sobre o pessimismo dos helenos no sentido de Schopenhauer que ela tem de valer, ao contrário, como sua decisiva rejeição e *contrainstância*. O dizer sim à própria vida mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida se alegrando no *sacrifício* de seus tipos mais elevados à própria inesgotabilidade – *isso* eu denominei dionisíaco, *isso* eu adivinhei como a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. (GD/CI, O que devo aos antigos, 5, KSA 6.160).

Ao estabelecer um critério para avaliar e hierarquizar as interpretações, Nietzsche indica que não pretenderia assumir a posição de um relativista radical, isto é, não contaria sustentar que as interpretações são equivalentes. No entanto, ao investigarmos *como* a filosofia perspectivística de Nietzsche instaura esse critério, procuramos mostrar que não se trata de um critério neutro, objetivo, independente e absoluto, mas sim relativo a uma determinada interpretação perspectivística. Com efeito, baseado na concepção de vida como vontade de potência, o procedimento de avaliação das interpretações repousa em última instância na concepção nietzschiana da efetividade como vontade de potência, cujo estatuto temos de investigar de modo mais aprofundado.

CAPÍTULO 3

O estatuto da concepção nietzschiana de efetividade

Ao apresentar sua concepção de mundo como interpretação, hipótese e ensaio, Nietzsche sublinha seu caráter antidogmático e ao mesmo tempo oferece indicações sobre seu estatuto, que se revela, de fato, complexo. Se confere a essa concepção de mundo um estatuto interpretativo, não pretende, todavia, que sua interpretação seja apenas mais uma, mas, ao contrário, reivindica sua superioridade diante das demais; se a designa como hipótese e ensaio, com isso não quer sugerir que resulta de uma formulação arbitrária, mas, antes, de um procedimento rigoroso. Assim, mais uma vez o filósofo não se coloca na posição de um relativista radical que afirmaria a equivalência de todas as interpretações de mundo: além de hierarquizar as outras interpretações, ele considera a sua própria superior às demais. Cumpre agora examinar a complexidade do estatuto da concepção nietzschiana de efetividade e tentar estabelecer o caráter daquela superioridade reivindicada por uma filosofia radicalmente perspectivista.

Ao atribuir um estatuto interpretativo a sua concepção de mundo como vontade de potência, Nietzsche procede de modo coerente com sua própria concepção de mundo. De um lado, o filósofo apresenta seu pensamento da “vontade de potência” como “ensaio de uma nova interpretação de todo acontecer” (Nachlass/FP 1885, 39[1], KSA 11.619); de outro, afirma “o caráter interpretativo de todo acontecer” (Nachlass/FP 1885-1886, 1[115], KSA 12.38) e sustenta que as vontades de potência se exercem de modo interpretante: “A vontade

de potência *interpreta*” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[148], KSA 12.139). Assim, o estatuto da doutrina concorda com o conteúdo da doutrina; mais do que isso: o conteúdo da doutrina determina seu estatuto⁵⁴.

À luz dessa concepção de mundo, Nietzsche defende que mesmo as pretensas verdades absolutas e explicações de mundo não são senão interpretações de mundo⁵⁵, as quais resultam de diferentes configurações de vontades de potência. Mas o filósofo hierarquiza as interpretações, mostrando que não as toma como equivalentes. Procede assim, por exemplo, no parágrafo 14 de *Para além de bem e mal*. Ali, afirma que a física é “apenas uma interpretação e uma disposição do mundo [...] e *não* uma explicação do mundo” (JGB/BM 14, KSA 5.28). No entanto, adverte que, para a sua época, “ela vale como mais, [...] como explicação” (JGB/BM 14, KSA 5.28). Isso porque a física repousa na crença nos sentidos, tendo os olhos e os dedos a seu favor. Assim, está em conformidade com o “sensualismo popular” que serve como o cânone de verdade numa época de gosto plebeu, para a qual o que “explica” é “o que se deixa ver e tocar” (JGB/BM 14, KSA 5.28). A física então fascina e persuade.

Em oposição a esse “sensualismo popular”, Nietzsche evoca o “modo platônico de pensar, que era um modo *nobre* de pensar”, cujo “fascínio” repousa desta vez “na resistência *contra* a evidência dos sentidos” (JGB/BM 14, KSA 5.28). Embora considere o modo

⁵⁴ Nesse sentido, concordamos com a afirmação de Vânia Dutra de Azeredo: “Introduzir a interpretação nos domínios do mundo a partir de uma interpretação foi, a nosso ver, o exercício filosófico de Nietzsche, consistindo seu empenho em aniquilar as noções de fato e de fundamento” (2008, p. 45).

⁵⁵ “Interpretação de mundo, não explicação de mundo”, anota frequentemente o filósofo (por exemplo, no Nachlass/FP 1885, 42[1], KSA 11.691 e no Nachlass/FP 1885-1886, 1[121], KSA 12.39). Nietzsche escreve ainda “interpretação, não explicação” (ver Nachlass/FP 1885-1886, 2[78], KSA 12.98, Nachlass/FP 1885-1886, 2[82], KSA 12.100-101 e Nachlass/FP 1886-1887, 5[50] (30), KSA 12.203). Encontra-se também a fórmula: “interpretação, não conhecimento” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[70], KSA 12.92 e Nachlass/FP 1885-1886, 2[82], KSA 12.101). Nessa direção, sustenta que o mundo não é passível de conhecimento, mas sim interpretável (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12.315). Lê-se ainda: “o que, somente, pode ser *conhecimento*? – ‘Interpretação’, *não* ‘explicação’” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[86], KSA 12.104). Além disso, Nietzsche defende que o que se acredita tratar-se de “explicação” consiste a rigor em “descrição” (por exemplo, em FW/GC 112, KSA 3.472).

platônico de pensar superior, Nietzsche não o toma por isso como uma explicação de mundo, mas sim como uma “interpretação do mundo” (JGB/BM 14, KSA 5.28). Nem a filosofia dogmática, nesse caso representada por Platão, nem a ciência, representada pela física, produzem explicações de mundo, mas apenas interpretações de mundo. A superioridade de uma determinada interpretação em relação a outra não a transforma, pois, numa explicação.

Nietzsche procede de modo semelhante ao conferir um estatuto interpretativo a sua própria concepção de mundo como vontade de potência. Apresentando-se como “velho filólogo”, ele inclui a concepção de “legalidade da natureza” dos físicos entre as “artes-de- interpretação ruins”: tal concepção, diz aos físicos, “só subsiste graças a vossa interpretação e ‘filologia’ ruim – não é nenhum fato, nenhum ‘texto’” (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. de RRTF modificada). Tomando a interpretação dos físicos como algo a ser, por seu turno, interpretado, Nietzsche afirma que ela constitui “somente um arranjo ingenuamente humanitário e uma distorção de sentido, com que dais [os físicos] plena satisfação aos instintos democráticos de alma moderna” (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. de RRTF). Para o filósofo, a concepção de “legalidade da natureza” quer ver “por toda parte igualdade diante da lei”, donde a conclusão de que se trata de “um maneiroso pensamento oculto, em que mais uma vez está disfarçada a plebeia hostilidade contra tudo o que é privilegiado e senhor de si [...]” (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. de RRTF).

Em seguida, Nietzsche evoca a sua própria concepção de mundo como vontade de potência, introduzindo-a, no entanto, como o resultado de uma arte de interpretação oposta à dos físicos, isto é, como o resultado de uma boa arte de interpretação. Ao atribuir um estatuto interpretativo a sua concepção de mundo, não a apresenta como uma explicação: nesse sentido, ela continuar a ser, portanto, “somente interpretação” (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. de RRTF). Mas nem por isso o filósofo a considera como apenas mais uma interpretação, ou

seja, como equivalente às outras interpretações. Antes, considera sua interpretação superior às demais: e não apenas porque ele a reconhece como uma interpretação, ao passo que os dogmáticos pretendem fazer com que suas interpretações se passem por explicações ou verdades absolutas, mas sobretudo porque sua interpretação decorre, segundo ele, de uma boa arte de interpretação.

Com efeito, o conceito de interpretação não significa um procedimento homogêneo. De modo geral, as interpretações se distinguem em artes boas de interpretação e em artes ruins de interpretação. É bem verdade que Nietzsche qualifica as interpretações mais frequentemente de modo depreciativo do que elogioso: “exaltada e artificial” (MAI/HH I 143, KSA 2.139), “infame” (M/A 13, KSA 3.26, trad. de RRTF), “falsa” (Nachlass/FP 1885, 34[48], KSA 11.435) e “arbitrária” (Nachlass/FP 1888, 14[151], KSA 13.333) são alguns dos adjetivos empregados para desqualificar determinados modos de interpretar. Mas a depreciação de uma interpretação pode ser ainda mais específica: ao referir-se a uma “desavergonhada arbitrariedade da interpretação” (M/A 84, KSA 3.79), por exemplo, o filósofo sugere que a própria caracterização de uma interpretação como “arbitrária” pode comportar nuances, havendo desde arbitrariedades mais sutis até outras mais grosseiras, desde arbitrariedades involuntárias até outras voluntárias, as quais configuram casos extremos, veementemente criticados por Nietzsche. De resto, em boa parte das ocasiões em que menciona a arte de ler e de interpretar corretamente, trata-se justamente de apontar para a raridade desses casos (Nachlass/FP 1876-1877, 23[22], KSA 8.441 e 23[108], KSA 8.441) e de incitar a um tal procedimento de leitura e interpretação.

Desde o período em que era professor de filologia na Basileia, notando que os filólogos haviam desaprendido a ler, Nietzsche já exortava: “Temos de aprender novamente a

ler” (KGW II, 3.373)⁵⁶. Como não considerava os procedimentos de leitura equivalentes, insistia na necessidade de se adquirir um “método correto” de transmissão e de hermenêutica (KGW II, 3, 388). Para o estabelecimento e a interpretação dos documentos escritos, que devem por fim visar a uma compreensão total da antiguidade, seriam necessários, entre outros requisitos, lógica rigorosa, conhecimento linguístico e sentido sutil para as possibilidades de corrupção do texto (KGW II, 3.375) – sentido que Nietzsche continuará a exercitar, criticando tanto a corrupção de textos em sentido estrito (do texto bíblico, por exemplo, corrompido pela igreja, que, desonesta, introduz de maneira fraudulenta uma passagem a ser posteriormente utilizada no sentido da profecia cristã, cf. M/A 84, KSA 3.80) quanto a corrupção de textos em sentido amplo (tal como do “texto da natureza”, preparado previamente pelos metafísicos para que se adapte à “explicação” que eles têm pronta de antemão, cf. WS/AS 17, KSA 2.551-552, trad. de RRTF). Em seu curso de filologia, Nietzsche já exigia “rigor moral” e preconizava uma leitura lenta e desconfiada, que põe à prova cada fato e cada passagem (KGW II, 3.375). E tais recomendações continuarão a ecoar em textos posteriores, nos quais o filósofo exigirá o cultivo de uma boa arte de leitura e de interpretação: “Não se foi filólogo em vão, é-se ainda talvez, quer dizer, um professor da lenta leitura”, escreve no último parágrafo do prefácio de *Aurora* (KSA 3.17). A filologia, prossegue Nietzsche ali, “ensina a ler *bem*, isto é, a ler lenta e profundamente, de modo atento e cuidadoso, com segundas intenções, deixando portas abertas, com dedos e olhos delicados” (M/A Prefácio 5, KSA 3.17)⁵⁷.

Assim, não é sem motivo que no parágrafo 22 de *Para além de bem e mal* Nietzsche se coloca na posição de um “velho filólogo”, qualificado para apontar artes ruins de

⁵⁶ Trata-se aqui de anotações para o curso intitulado *Encyclopädie der klassischen Philologie*.

⁵⁷ Nietzsche designa a filologia, “em um sentido muito geral”, como “a arte de ler bem” e de “poder decifrar fatos [...] sem falsificá-los com interpretação, sem perder, na exigência de compreensão, o cuidado, a paciência, a sutileza” (AC/AC 52, KSA 6.233). Sobre a filologia como a arte da lenta leitura, ver ainda o Nachlass/FP 1876, 19[1], KSA 8.332.

interpretação – entre as quais se encontra a concepção de “legalidade da natureza” dos físicos –, incapazes até mesmo de estabelecer fatos ou textos. Mas se no curso de introdução aos estudos de filologia clássica Nietzsche já mostrava que o estabelecimento de um texto ou de um fato depende de um rigoroso procedimento interpretativo, os conceitos de texto e de interpretação se tornarão cada vez mais plurívocos e desempenharão papéis diversos no pensamento do filósofo; o que permanecerá sempre, contudo, será a exigência de uma boa arte de interpretação e de leitura, assim como, em contrapartida, a crítica às artes ruins de interpretação e de leitura.

É certo que Nietzsche continuará a servir-se dos conceitos de interpretação e de texto em seu sentido estrito, isto é, relacionados a documentos escritos: isso ocorre, por exemplo, nas ocasiões em que exige uma leitura interpretativa de seus próprios textos (GM/GM Prefácio, 8, KSA 5.255-256) ou em que critica o procedimento cristão de estabelecimento e de interpretação de textos, “*arte de ler mal*” caracterizada pela “improbidade” e pela “desavergonhada arbitrariedade da interpretação” (M/A 84, KSA 3.79). Mas Nietzsche amplia consideravelmente o uso desses conceitos: a ponto de considerar todo tipo de fenômeno como um texto a ser interpretado. É assim que o filósofo toma as disposições, inclinações e ações do santo como uma “escrita”, que foi, no entanto, “falsamente interpretada”, “segundo uma arte de interpretação tão exaltada e artificial quanto a pneumática interpretação da bíblia” (MA I/HH I 143, KSA 2.139); que designa a consciência como um “comentário mais ou menos fantástico sobre um texto desconhecido, talvez incognoscível” (M/A 119, KSA 3.113); que se refere à Revolução Francesa como um texto que, todavia, desapareceu sob as interpretações daqueles que nele “por tanto tempo e de maneira tão apaixonada introduziram, por meio de interpretação, seus próprios entusiasmos e revoltas” (JGB/BM 38, KSA 5.56); que define a filologia, “em um sentido muito geral”, como “a arte de ler bem” e de “poder decifrar fatos”:

sejam eles “livros, notícias de jornais, destinos ou fatos meteorológicos” (AC/AC 52, KSA 6.233). Por fim, Nietzsche se referirá ao próprio mundo como um texto ou um fato a ser interpretado (JGB/BM 22, KSA 5.37)⁵⁸.

As passagens em que Nietzsche trata da relação entre texto e interpretação dão, porém, margem a algumas dificuldades. Em uma série de escritos, o filósofo sugere que não há fatos (e, portanto, textos)⁵⁹ em si mesmos e que, por isso, é preciso que primeiramente se introduza um sentido por meio de interpretação para que, somente então, tenha-se um fato ou um texto: “Não há nenhum ‘fato em si’, *mas sim um sentido deve sempre primeiramente ser introduzido para que possa haver um fato*” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[149], KSA 12.140). Nesse caso, o próprio estabelecimento de um fato ou de um texto, em sentido estrito ou amplo, já consiste num procedimento interpretativo; em outras palavras: a interpretação não é um procedimento posterior ao estabelecimento de um fato ou de um texto. E embora não seja necessário estabelecer todos os textos do mesmo modo como a filologia clássica os estabelece, ainda assim podemos dizer que toda leitura (tanto a leitura que visa a estabelecer um texto quanto a leitura de um texto já estabelecido) consiste num procedimento interpretativo.

Por outro lado, diversos escritos de Nietzsche apontam, ao menos aparentemente, para outra direção: ao afirmarem que a boa arte de leitura é aquela que não falsifica o texto com interpretações, essas passagens sugerem uma separação entre texto e interpretação. Depois de

⁵⁸ A respeito dessa extensão dos conceitos de texto e de interpretação, Müller-Lauter (1974, p. 44) indica que Nietzsche “utiliza com prazer a relação filológica texto-interpretação para o esclarecimento das relações fundamentais da efetividade”. Éric Blondel (1986, p. 145), por sua vez, sustenta que “Nietzsche estende os métodos da filologia” a tal ponto que a cultura e a realidade devem ser consideradas como textos a serem filologicamente interpretados (Ibid., p. 137). Também atribuindo um papel central a uma concepção mais ampla de filologia na filosofia de Nietzsche, Patrick Wotling (2009, p. 58) defende que, depois de criticar o conceito idealista de realidade, o pensador alemão estabelece “o texto da realidade-aparência”, o qual se mostrará “legível como vontade de potência”.

⁵⁹ Nas notas para o curso *Enciclopédia da filologia clássica*, Nietzsche utiliza, entre outros, o termo *Thatsache* (KGW II, 3.375) como sinônimo de texto em sentido estrito, isto é, como documento escrito. Posteriormente o mesmo termo continuará a ser empregado, ao menos em algumas passagens, como sinônimo de texto: não mais apenas em sentido estrito, mas também em sentido amplo, como é o caso do parágrafo 52 de *O anticristo*, que citamos pouco acima. Nietzsche também empregará o termo *Thatbestand* como sinônimo de “texto”, como se verifica no já mencionado parágrafo 22 de *Para além de bem e mal*, no qual o filósofo afirma que a concepção da “legalidade da natureza” dos físicos não é “nenhum fato (*Thatbestand*), nenhum ‘texto’”.

defender que a concepção de “legalidade da natureza” dos físicos “não é nenhum fato, nenhum ‘texto’”, o filósofo insiste: “isso é interpretação, não texto” (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. de RRTF modificada). E nessa mesma direção caracteriza a filologia, “em um sentido muito geral,” como “poder decifrar fatos *sem* falsificá-los com interpretação” (AC/AC 52, KSA 6.233).

Seria possível então separar texto de interpretação? Parece-nos que não. Como, para Nietzsche, todo acontecer tem caráter interpretativo, é efetivamente impossível suprimir a interpretação da leitura (e, assim, até mesmo do estabelecimento) de um texto ou de um fato (sejam tais conceitos considerados em seu sentido estrito ou em seu sentido amplo). Contudo, como vimos, o conceito de interpretação não designa um procedimento homogêneo, mas uma multiplicidade de modos de interpretação que podem ser, de maneira geral, caracterizados como artes ruins de interpretação ou artes boas de interpretação. Assim, nas ocasiões em que afirma que uma boa arte de leitura é aquela que não falsifica o texto com interpretações, o filósofo exige que se evite uma arte ruim de interpretação, mas não que se suprima toda interpretação, o que seria efetivamente impossível. Ao dizer que a “‘legalidade da natureza’ [...] não é nenhum fato, nenhum ‘texto’”, Nietzsche se refere a um determinado modo de interpretar, precisamente à interpretação dos físicos, ou seja, à “vossa interpretação e ‘filologia’ ruim”, que fazem parte das “artes-de-interpretação ruins” (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. de RRTF modificada). Os físicos não conseguem sequer estabelecer um texto ou um fato não porque interpretam – pois todos, inclusive Nietzsche, interpretam –, mas sim porque procedem segundo uma arte ruim de interpretação.

A filologia ruim, que se vale de uma arte ruim de interpretação, seria caracterizada por três infrações metodológicas principais⁶⁰. A primeira delas, indicada no parágrafo 17 de *O*

⁶⁰ Essa é a interpretação de Patrick Wotling (2009, p. 45-48).

andarilho e sua sombra (WS/AS 17, KSA 2.551-552), consiste na violação das regras de estabelecimento do texto por falsificação, manipulação e corrupção; essa violação, designada como falta de probidade, prepara o texto para que ele se adapte a uma “explicação” previamente formulada. A segunda infração é a confusão entre texto e interpretação, que caracteriza a “falta de filologia”: ao “texto original” se sobrepõe uma interpretação, que passa a ser considerada como texto, sob o qual desaparece, por fim, aquele “texto original”; essa segunda infração é cometida, por exemplo, pelos físicos (JGB/BM 22, KSA 5.37). Estreitamente vinculada às duas precedentes, a terceira infração, desqualificada como mentirosa e delirante, “consiste em abordar o texto munido de uma interpretação global inteiramente pré-estabelecida, que é então sobreposta ao texto a ser interpretado” (WOTLING, 2009, p. 48); essa última infração é exemplificada pela exegese cristã do texto bíblico (Nachlass/FP 1885, 34[48], KSA 11.435)⁶¹.

Mas seria possível evitar absolutamente essas infrações? De que maneira? Para tentar evitá-las, deve-se em primeiro lugar tomar consciência de que todo procedimento de confrontação com um texto, em sentido estrito ou em sentido amplo, é necessariamente um procedimento interpretativo. Assim, mesmo que não seja possível separar texto e interpretação, evitar-se-á tomar a própria interpretação como um texto isento de interpretação, como fizeram os físicos (JGB/BM 22, KSA 5.37) e os intérpretes da Revolução Francesa (JGB/BM 38, KSA 5.56): não, contudo, porque se considere possível chegar a um texto ou a um sentido originais, livres de toda e qualquer interpretação, mas sim porque se terá

⁶¹ Ver ainda FW/GC 357, KSA 3.600, trad. de RRTF: “Considerar a natureza como se ela fosse uma prova da bondade e custódia de Deus; interpretar a história em honra de uma razão divina, como constante testemunho de uma ordenação ética do mundo com intenções finais éticas; interpretar as próprias vivências, como a interpretavam há bastante tempo homens devotos, como se tudo fosse providência, tudo fosse aviso, tudo fosse inventado e ajustado por amor da salvação da alma: isso agora *passou*, isso tem *contra* si a consciência, isso, para toda consciência mais refinada, passa por indecoroso, desonesto, por mentira, efeminamento, fraqueza, covardia – é por esse rigor, se é que é por alguma coisa, que somos justamente *bons* europeus e herdeiros da mais longa e mais corajosa autossuperação da Europa”.

consciência de que toda relação com um texto constitui um procedimento interpretativo, ou seja, de que sempre se trata de interpretação.

É certo que, como vimos, Nietzsche critica frequentemente a arbitrariedade de determinadas interpretações (Nachlass/FP 1888, 14[151], KSA 13.333), a introdução do próprio “intérprete” naquilo que interpreta (JGB/BM 38, KSA 5.56) e, de maneira geral, o acréscimo, por meio de interpretação, de algo exterior ao processo interpretado (JGB/BM 17, KSA 5.31 e Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12.315). E, com efeito, ao se tomar consciência de que é impossível deixar de interpretar e de que, mesmo quando se procura extrair sentido, interpretar consiste basicamente em introduzir sentido a partir de uma perspectiva determinada⁶², então se pode, na medida do possível, procurar evitar ao máximo proceder de modo arbitrário, adotando-se um procedimento metódico, guiado por cautela, paciência, atenção, desconfiança, lentidão, rigor moral e tudo o que prescreve Nietzsche nas passagens em que trata da arte de ler e interpretar bem.

Todavia, assim como a tomada de consciência do caráter perspectivístico da existência não implica a “superação” ou a supressão de tal caráter, a tomada de consciência do caráter interpretativo não possibilita sua “superação” ou supressão: sendo todo interpretar perspectivístico e consistindo em introduzir sentido, é legítimo duvidar que mesmo um procedimento que seja consciente de seu caráter interpretativo e que proceda com rigor metodológico resulte numa leitura sem qualquer arbitrariedade, sem distorções e sem introdução de sentido. Antes, sendo interpretativa e perspectivística, toda leitura implica introdução de sentido, arbitrariedade e distorção, ainda que involuntariamente e ainda que tais procedimentos passem despercebidos. Assim, se há elementos constituintes das artes ruins de interpretação que não podem ser completamente suprimidos, então esses elementos terão de

⁶² Ver nota 19, no primeiro capítulo.

estar em alguma medida presentes também nas artes boas de interpretação: portanto, no limite, não é possível efetuar uma distinção absoluta entre artes de interpretação boas e artes de interpretação ruins.

Essas considerações não têm por consequência, contudo, o desprezo ao rigor metódico, como se não importasse o modo como uma interpretação, uma hipótese e um ensaio são formulados. Ao contrário: ao mesmo tempo em que atribui a sua concepção de mundo como vontade de potência o estatuto de interpretação, de hipótese e de ensaio, Nietzsche toma o cuidado de insistentemente explicitar o rigor metodológico com que procede em sua formulação. Pois é também com base nesse rigor metodológico que o filósofo considera sua concepção de mundo superior às demais. A leitura do parágrafo 22 de *Para além de bem e mal* nos mostrou que Nietzsche toma sua concepção de mundo não como apenas mais uma interpretação, mas como resultante de uma boa arte de interpretação, o que lhe confere superioridade diante das demais interpretações. A leitura do parágrafo 36 do mesmo livro, por sua vez, indica de modo exemplar que Nietzsche apresenta sua concepção de mundo não como uma hipótese e um ensaio precipitados (JGB/BM 192, KSA 5.113) e incompletos (Nachlass/FP 1888, 14[188], KSA 13. 176), como outros por ele criticados, mas como uma hipótese e um ensaio formulados com rigor metodológico.

Esse rigor repousa na “parcimônia de princípios”, já evocada no parágrafo 13 de *Para além de bem e mal* (KSA 5.28, trad. de RRTEF). No parágrafo 36 do mesmo livro (KSA 5.54-55, trad. de RRTEF), a atenção a essa economia de princípios se revela em diversos momentos da argumentação: por exemplo, quando, após supor que “*nada* outro está ‘dado’ como real, a não ser nosso mundo de apetites e paixões” (grifo nosso), Nietzsche pergunta se “esse ‘dado’ não *basta* para, a partir de seu semelhante, entender o assim chamado mundo mecânico” (grifo do autor); ao afirmar que “esta é uma moral do método”, a saber: “não admitir várias

espécies de causalidade, enquanto o ensaio de *bastar-se com uma única* não tiver sido levado até seu limite extremo” (grifo nosso); ao escrever: “*é quanto basta*, para termos de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos ‘efeitos’ não é vontade que faz efeito sobre vontade” (grifo nosso); ao dizer: “suposto, enfim, que desse certo explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de *uma* forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência” (grifo do autor); e, por fim, ao concluir o parágrafo com a proposição de que “o mundo [...] seria justamente ‘vontade de potência’, e *nada além disso*” (grifo nosso). Como se nota, a exigência de parcimônia de princípios deve resultar numa hipótese que se aplique ao maior número possível de fenômenos: e, com efeito, Nietzsche formula uma hipótese cujo alcance é o próprio mundo.

Ao concluir o parágrafo com a afirmação de que “o mundo [...] seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso”, Nietzsche reitera, empregando o verbo no modo conjuntivo, o caráter hipotético de sua concepção. É preciso notar, no entanto, que o filósofo atribui um caráter de necessidade – como atesta o emprego do verbo modal *müssen* – à formulação hipotética de pontos fundamentais da argumentação que resultará na concepção de mundo como vontade de potência: isso ocorre, por exemplo, na passagem em que afirma que “*temos [müssen] de fazer* o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única”; e também linhas abaixo, onde escreve: “é quanto basta, para termos [*muss*] de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos ‘efeitos’ não é vontade que faz efeito sobre vontade” (JGB/BM 36, KSA 5.54-55, trad. de RRTF). Em suma: hipóteses, mas hipóteses necessárias.

O caráter necessário da formulação dessas hipóteses decorre, entretanto, da admissão de determinadas proposições, as quais, por seu turno, são apresentadas como suposições e até mesmo como crenças:

A pergunta é, por último, se reconhecemos efetivamente a vontade como *eficiente*, se acreditamos na causalidade da vontade: se o fazemos – e no fundo a crença *nisso* é justamente nossa crença na própria causalidade –, *temos de* fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única. (JGB/BM 36, KSA 5.55, trad. de RRTF).

Precisemos que aquelas proposições, das quais Nietzsche retira hipóteses apresentadas como necessárias, não parecem usufruir do mesmo estatuto aos olhos do filósofo, se se leva em conta o conjunto de seus textos. Por um lado, algumas proposições poderiam ser consideradas como subscritas pela própria filosofia de Nietzsche, a saber: a suposição de que “não podemos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, a não ser precisamente a realidade de nossos impulsos”, sendo possível pensar o chamado mundo mecânico “como uma *pré-forma* da vida”; da mesma maneira, a suposição de que seria possível “explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de *uma* forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência, como é *minha* proposição”⁶³; e, por fim, a suposição de que seria possível “reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência e [de que] nela também se encontrasse a solução do problema da geração e nutrição” (JGB/BM 36, KSA 5.55, trad. de RRTF)⁶⁴.

Não seria fácil, porém, sustentar que a crença na causalidade, que é no fundo a crença na causalidade da vontade, desfruta igualmente do assentimento de Nietzsche: mesmo reconhecendo a utilidade prática da noção de causalidade, o filósofo não deixou de, com frequência, apontar seu caráter ilusório, que provém precisamente da crença na causalidade da vontade. E esse ponto não lhe passou despercebido durante a formulação do parágrafo 36 de *Para além de bem e mal*, como atesta o seguinte fragmento póstumo:

⁶³ “A vida, como a forma do ser que nos é mais conhecida, é especificamente uma vontade de acumulação de força [...] A vida, como um caso singular: daqui a hipótese sobre o caráter global da existência (Nachlass/FP 1888, 14[82], KSA 13.262).”

⁶⁴ Ver Nachlass/FP 1885, 36[31], KSA 11.563 e Nachlass/FP 1888, 14[174], KSA 13.360.

A pergunta é, por fim: se nós reconhecemos a vontade efetivamente como *eficiente*? Se nós a reconhecemos como tal, então naturalmente ela só pode fazer efeito sobre algo que é de *sua espécie*: e não sobre ‘matéria’. *Ou* se deve considerar todo efeito como ilusão (pois nós nos formamos a representação de causa e efeito apenas segundo o modelo de nossa vontade como causa!) e então nada é de modo algum compreensível: *ou* se deve tentar pensar todo efeito como sendo de mesma espécie, como atos de vontade, portanto fazer a hipótese, se todo acontecer mecânico, na medida em que contém uma força, é precisamente ato de vontade. (Nachlass/FP 1885, 40[37], KSA 11.647).

Nietzsche afirma de fato que “um quantum de potência é caracterizado pelo efeito (*Wirkung*) que ele produz e ao qual ele resiste” e que a relação entre os *quanta* dinâmicos “consiste em seu ‘efetivar-se’ (*Wirken*)” uns sobre os outros (Nachlass/FP 1888, 14[79], KSA 13.258 e 259). No entanto, o filósofo não parece conceber o “efetivar-se” dos quanta de potência baseado em “nossa crença na causalidade” (JGB/BM 36, KSA 5.55), mas simplesmente em termos de “exercer (*auszuüben*) potência sobre todos os outros quanta de força” (Nachlass/FP 1888, 14[81], KSA 13.261). Mas por que, mesmo correndo o risco de evocar o tão criticado par causa e efeito e de associar o efetivar-se dos quanta de potência à noção de causalidade, o filósofo admite no parágrafo 36 de *Para além de bem e mal* “nossa crença na causalidade” para então afirmar que “*temos de fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única*”?

Procedendo assim, Nietzsche lança mão de mais um meio para evidenciar a superioridade de sua hipótese de mundo diante das outras, pois mesmo admitindo a crença na causalidade, a partir da qual se formam outras concepções de mundo, como a mecanicista, o filósofo chega necessariamente à formulação da hipótese da vontade de potência. Uma vez admitida a crença na causalidade⁶⁵, torna-se então necessário fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única, o que conduzirá necessariamente à

⁶⁵ A crença na causalidade não é uma crença qualquer, pois sem ela a espécie poderia perecer; assim, ela faz parte daquelas “admissões” denominadas “verdades” (Nachlass/FP 1884, 26[12], KSA 11.152-153).

formulação das seguintes hipóteses: “se por toda parte onde são reconhecidos ‘efeitos’ não é vontade que faz efeito sobre vontade – e se todo acontecer mecânico, na medida em que uma força é ativa nele, não é justamente força de vontade, efeito de vontade” (JGB/BM 36, KSA 5.55, trad. de RRTF); e a sequência da argumentação levará, por fim, à determinação de toda força eficiente e do próprio mundo como vontade de potência.

Admitindo o pressuposto do adversário, isto é, a crença na causalidade, Nietzsche faz ver que tal adversário não retira de seu próprio pressuposto a consequência necessária, ou seja, a formulação da concepção do mundo como vontade de potência. Mas temos de precisar ainda que, embora conduza necessariamente à formulação da hipótese do mundo como vontade de potência, a crença na causalidade não desempenha o papel de uma condição *sine qua non*, pois a formulação da hipótese da vontade de potência não depende da crença na causalidade, a qual será de fato frequentemente criticada por Nietzsche. Assim, mesmo podendo formular a hipótese da vontade de potência sem supor a crença na causalidade, o filósofo a admite no contexto do parágrafo 36 com o propósito de derrotar o adversário a partir do pressuposto do próprio adversário.

O caráter hipotético da concepção de mundo como vontade de potência é, portanto, complexo. Nietzsche coloca em sua base suposições de diferentes estatutos: algumas delas podem ser consideradas proposições de sua própria filosofia, ao passo que a suposição da causalidade, apresentada como uma crença, não representa uma proposição do próprio Nietzsche, embora seja incorporada para desempenhar uma função específica no parágrafo 36 de *Para além de bem e mal*. Mesmo que a crença na causalidade não seja uma condição necessária para a elaboração da hipótese da vontade de potência, se aquela crença for admitida, então se deve necessariamente formular a hipótese da vontade de potência: desse modo, Nietzsche mostra que as concepções de mundo baseadas na crença na causalidade não

retiram de seu próprio pressuposto aquela consequência necessária, ou seja, a elaboração da hipótese da vontade de potência. Já a admissão das outras suposições – isto é, das suposições que consideramos proposições do próprio pensamento de Nietzsche – é necessária para a formulação da hipótese da vontade de potência: e não se trata apenas de dizer que a admissão daquelas suposições implica necessariamente a formulação da hipótese da vontade de potência, mas de dizer também que sem a admissão daquelas proposições a formulação da hipótese da vontade de potência seria impossível.

As consequências retiradas de determinadas proposições, apresentadas como suposições, são necessárias, mas ainda assim hipotéticas; e uma hipótese continua a ser uma interpretação, e não uma explicação ou uma verdade absoluta. As últimas palavras do parágrafo 22 de *Para além de bem e mal* evidenciam que Nietzsche não recebe como uma acusação a atribuição de um estatuto interpretativo à sua concepção de mundo: “Posto que também isto seja somente interpretação”, diz aos físicos, “– e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor!” (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. de RRTF). Contrária seria a atitude de um dogmático, para o qual a afirmação do caráter interpretativo de suas pretensas explicações e verdades absolutas soaria como uma grave objeção. As últimas palavras do mencionado parágrafo mostram também que o fato de Nietzsche considerar sua concepção de mundo superior às demais interpretações, na medida em que resulta de uma boa arte de interpretação, não o conduz a pretender que ela seja mais do que uma interpretação: ao contrário, ela continua a ser “somente interpretação”.

Do mesmo modo, na sequência do livro, no parágrafo 36, a atribuição de um estatuto hipotético à concepção de mundo de Nietzsche não lhe soa como objeção: antes, o próprio filósofo insiste em conferir esse estatuto a sua proposição. Com efeito, essa maneira de proceder se encontra em consonância com uma postura mais geral de Nietzsche, que consiste

não apenas em defender que as pretensas verdades e explicações não são mais do que hipóteses, mas também em deslegitimar a própria aspiração de transpor o domínio das hipóteses:

Na ciência as convicções não têm nenhum direito de cidadania [...]: somente quando elas se resolvem a rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista provisório de ensaio, de uma ficção regulativa, pode ser-lhes concedida a entrada e até mesmo um certo valor dentro do reino do conhecimento. (FW/GC 344, KSA 3.574, trad. de RRTF).

Por isso Nietzsche designa o mecanicismo, por exemplo, como hipótese (Nachlass/FP 1885, 34[247], KSA 11.504), interpretação ou descrição de mundo, mas não como uma explicação de mundo (JGB/BM 14, KSA 5.28 e Nachlass/FP 1885, 36[34], KSA 11.564-565) e ainda menos como uma verdade absoluta.

Tomar uma hipótese como hipótese é, para Nietzsche, um sinal de força e, portanto, de superioridade. “Eu considero *todas* as morais existentes até agora como construídas a partir de *hipóteses* sobre os meios de conservação de um *tipo*”, afirma o filósofo em uma anotação póstuma (Nachlass/FP 1884, 26[263], KSA 11.219), para em seguida advertir: “Mas a espécie de espírito existente até agora era ainda demasiadamente fraca e incerta de si mesma para captar uma *hipótese como* hipótese e, no entanto, tomá-la como regulativa – necessitou da *crença*”. Em contrapartida, declara: “Até que ponto alguém é capaz de viver baseado em *hipóteses*, como navegando em mares abertos, em vez de ‘crenças’, eis a mais elevada medida de plenitude de força. Todos os espíritos inferiores perecem” (Nachlass/FP 1884, 25[515], KSA 11.148).

Considerar um índice de plenitude de força a capacidade de reconhecer que se vive baseado em hipóteses não significa sugerir que as hipóteses têm o mesmo valor: antes, aos olhos de Nietzsche as hipóteses não se equivalem e devem ser julgadas também conforme o

rigor de sua elaboração. Com efeito, ao designar uma determinada interpretação como hipotética, o filósofo frequentemente lhe confere um sentido depreciativo. Depois de afirmar que a noção de “sujeito” consiste numa “interpretação”, em algo “inventado-a-mais”, Nietzsche acrescenta: “Por fim, ainda é necessário pôr o intérprete atrás da interpretação? Isso já é invenção, hipótese” (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12.315). Nessa passagem, hipótese significa invenção e interpretação – ou melhor, para dizer de modo mais preciso e retomando o vocabulário do parágrafo 22 de *Para além de bem e mal*: trata-se de uma hipótese resultante de uma arte ruim de interpretação. Em outro texto, o parágrafo 192 de *Para além de bem e mal* (KSA 5.113), Nietzsche afirma que no início de “todo ‘saber e conhecer’ [...] se desenvolveram primeiramente hipóteses precipitadas, invenções, a boa e estúpida vontade de ‘crença’, a falta de desconfiança e paciência”. Também nesse caso as hipóteses são desqualificadas e, poderíamos novamente dizer, associadas a artes ruins de interpretação⁶⁶.

É por isso que, além de reconhecer o caráter hipotético de sua proposição, postura que indica plenitude de força, Nietzsche se esforça também para proceder com rigor metodológico e assim elaborar uma hipótese que possa se pretender superior às demais.

A concepção de mundo como vontade de potência pode ser considerada superior não apenas porque resulta de uma boa arte de interpretação e porque consiste numa hipótese rigorosamente formulada, mas também porque se trata de uma concepção de mundo passível

⁶⁶ Veja-se ainda a referência depreciativa de Nietzsche às hipóteses de Paul Rée (GM/GM Prefácio, 4 e 7, KSA5.250-251 e 254).

de ser afirmada pelas estimativas de valor provenientes e fomentadoras de um modo de vida ascendente.

As concepções de mundo traduzem modos de estimar valores e, inversamente, os modos de estimar valores partilham de certos pressupostos presentes em determinadas interpretações de mundo. Assim, a concepção de “legalidade da natureza” dos físicos é, para Nietzsche,

Somente um arranjo ingenuamente humanitário e uma distorção de sentido, com que dais plena satisfação aos instintos democráticos de alma moderna! “Por toda parte igualdade diante da lei – nisso a natureza não está de outro modo nem melhor do que nós”: um maneiroso pensamento oculto, em que mais uma vez está disfarçada a plebeia hostilidade contra tudo o que é privilegiado e senhor de si [...]. (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. de RRTF).

Ao satisfazer os instintos democráticos e ao pretender a igualdade por toda a parte, uma concepção de mundo que propõe a “legalidade da natureza” traduz um modo de valorar que é hostil ao que é privilegiado e senhor de si.

Por outro lado, com “a intenção e a arte de interpretação opostas”, Nietzsche se apresenta como um intérprete capaz de, “tendo em vista os mesmos fenômenos, decifrar precisamente a imposição tiranicamente irreverente e inexorável de reivindicações de potência”, “a falta de exceção e a incondicionalidade que há em toda ‘vontade de potência’” (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. de RRTF). No domínio moral, essa concepção de mundo só pode ser afirmada por um modo senhorial de estimar valores, marcado não pela aspiração por igualdade, mas sim pelo “*pathos* da distância”:

Foram antes “os bons”, eles próprios, isto é, os nobres, poderosos, mais altamente situados e de altos sentimentos, que sentiram e puseram a si mesmos e a seu próprio fazer como bons, ou seja, de primeira ordem, por oposição a tudo o que é inferior, de sentimentos inferiores, comum e plebeu. Desse *pathos da distância* é que tomaram para si o direito de criar valores [...]. O *pathos* da nobreza e da distância, como foi dito, o duradouro e dominante sentimento global e fundamental de uma espécie superior de senhores, posta em proporção com uma espécie inferior, com um “abaixo” –

essa é a origem da oposição “bom” e “ruim”. (GM/GM I, 2, KSA 5.259, trad. de RRTF modificada).

No entanto, no âmbito da moral, aquela concepção de mundo apresentada por Nietzsche, segundo a qual “cada potência, a cada instante, tira sua última consequência” (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. de RRTF), tem de ser negada pelo modo de atribuir valores proveniente de uma espécie fraca de homens, que “separa a força das exteriorizações da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente, ao qual fosse *livre* exteriorizar ou não a força” (GM/GM I, 13, KSA 5.279). Conduzidos por um instinto de autoconservação e seduzidos pela gramática, os fracos postulam o sujeito como um substrato livre, separado e autor da ação; desse modo, eles, os fracos, podem responsabilizar os fortes por exteriorizarem sua força e ao mesmo tempo podem interpretar sua própria impotência e sua própria fraqueza como algo voluntário. Mas, adverte Nietzsche,

Exigir da força que *não* se exteriorize como força, que ela *não* seja um querer-dominar, um querer-subjugar, um querer-assenhorar-se, uma aspiração por inimigos e resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que ela se exteriorize como força. (GM/GM I, 13, KSA 5.279).

É justamente a “medida de força” de uma época que determina, afirma Nietzsche ao dar a ver seu “conceito de *moderno*”, quais virtudes lhe são proibidas ou permitidas: ou uma época possui as virtudes da vida ascendente e resiste às virtudes da vida declinante, ou uma época, equivalendo a uma vida declinante, necessita das virtudes de declínio e “odeia tudo o que se justifica apenas a partir da plenitude, da abundância de forças” (WA/CW, Epílogo, KSA 6.50). Na esfera dos valores morais, a maior oposição se dá entre a moral cristã, que “*nega o mundo*” – “(‘Deus’, ‘além’, ‘abnegação’, meras negações)” –, e a moral dos senhores, que, sendo linguagem simbólica “da vida *ascendente*, da vontade de potência como princípio

da vida”, traduz uma afirmação do mundo (WA/CW, Epílogo, KSA 6.51), precisamente do mundo como vontade de potência.

Já procuramos mostrar que o critério estabelecido por Nietzsche – “A vontade de potência, como vontade de vida – de vida ascendente” (Nachlass/FP 1888, 16[86], KSA 13.516) – visa a distinguir as estimativas de valor provenientes e fomentadoras de uma espécie de vida ascendente daquelas provenientes e fomentadoras de uma espécie de vida decadente. Superior, o primeiro modo de estimar valores traduz a afirmação da concepção nietzschiana de vida e de mundo como vontade de potência, ao passo que o segundo, sua negação. A concepção de mundo como vontade de potência, por sua vez, é superior precisamente na medida em que é afirmável apenas por um modo de estimar valores proveniente de uma espécie de vida ascendente.

Mas, considerado desse modo, o pensamento de Nietzsche não incorreria em circularidade? Relevante, esse tema não escapou ao próprio filósofo. Deixa-se ver, por exemplo, na seção 9 de *Para além de bem e mal*, em que dirige a seguinte afirmação aos estoicos: “com todo seu amor pela verdade, vocês se forçam de modo tão duradouro, tão persistente, tão hipnoticamente inflexível a ver a natureza de modo *falso*, isto é, estoico, até que vocês não podem mais vê-la diferentemente”. Em seguida, porém, a crítica direcionada particularmente aos estoicos é generalizada:

Mas esta é uma antiga, eterna história: o que então ocorreu com os estoicos ocorre ainda hoje, tão logo uma filosofia comece a acreditar em si própria. Ela sempre cria o mundo conforme a sua imagem, ela não pode fazer diferentemente; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de potência, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*. (JGB/BM 9, KSA 5.22).

Nessa passagem, Nietzsche atribui circularidade a toda filosofia ao afirmar que, “tão logo uma filosofia comece a acreditar em si própria”, ela “sempre cria o mundo conforme a

sua imagem”. E o filósofo sugere que isso se aplica inclusive a ele, na medida em que explica até mesmo o tema da circularidade à luz de sua própria interpretação do mundo como vontade de potência: toda filosofia é circular, criando o mundo à sua própria imagem, porque toda filosofia é vontade de potência.

A atribuição de circularidade soaria como objeção a Nietzsche? Assim como aquela pretensa acusação de que a concepção do mundo como vontade de potência seria “somente interpretação” não consiste efetivamente, aos olhos de Nietzsche, numa objeção; assim como, portanto, a sua filosofia reconhece o seu caráter interpretativo em vez de procurar dissimulá-lo – talvez seja legítimo dizer que a filosofia de Nietzsche também se reconheceria como circular, sem entender por isso uma objeção, em vez de tentar dissimular esse caráter (o da circularidade), que é, conforme indica o parágrafo 9 de *Para além de bem e mal*, constitutivo de toda filosofia. A circularidade parece vinculada à constatação de que toda filosofia se encontra presa a sua perspectiva, a sua interpretação, a sua maneira de valorar, a partir das quais constrói o mundo – seu mundo.

Assim, circunscrito em sua perspectiva, Nietzsche é consequente ao reivindicar a superioridade de sua interpretação, de acordo com o critério por ela engendrado. Porém, isso não significa que, para além da perspectiva do pensamento de Nietzsche, essa pretensão seja necessariamente legítima⁶⁷.

⁶⁷ “Que direito Nietzsche pode fazer valer”, pergunta Müller-Lauter (1974, p. 56), “para sua pretensão de que sua interpretação da efetividade como antagonismo de interpretações perspectivísticas seja mais do que uma perspectiva meramente humana, seja até mesmo mais do que apenas a singular perspectiva do filósofo Nietzsche?” Não há, parece-nos, direito para que essa pretensão seja mais do que uma mera pretensão. O perspectivismo de Nietzsche parece indicar que uma perspectiva singular não pode ser mais do que é: até pode pretendê-lo, mas isso não significa que efetivamente seja. A constatação do caráter perspectivístico não implica a superação desse caráter perspectivístico. Uma perspectiva até pode olhar para outras ou tentar ocupar o lugar de outras, mas sempre fará isso a partir de sua própria perspectiva. Por outro lado, dado o caráter dinâmico e limitado das perspectivas, concordamos com a afirmação de Müller-Lauter (Ibid., p. 58) segundo a qual “a interpretação das interpretações de Nietzsche não se entende a si própria como uma filosofia absoluta”, de modo que “a interpretação de Nietzsche inclui em si mesma, como um aspecto essencial, a possibilidade, sim, a necessidade de sua própria ampliação e, com isso, modificação” (Ibid., p. 59).

CONCLUSÃO

O perspectivismo se encontra inscrito na efetividade, concebida por Nietzsche como vontades de potência que se exercem de modo perspectivístico e interpretante. Assim compreendido, o perspectivismo traz consigo a pergunta pelo relativismo radical, que pode ser formulada da seguinte maneira: se não há senão interpretações perspectivísticas, seriam então as interpretações equivalentes?

Para livrar Nietzsche de um tal relativismo, argumenta-se com frequência que o filósofo estabelece um critério para avaliar e hierarquizar as interpretações – argumento que deixa transparecer, nos casos em que não aparece explicitamente, a pressuposição da mencionada concepção de relativismo como equivalência de interpretações. De fato, ao vincular o perspectivismo ao “problema da ordenação hierárquica” (MA I/HH I Prefácio, 6, KSA 2.20, trad. de RRTF) e ao estabelecer um critério – “A vontade de potência, como vontade de vida – de vida ascendente” (Nachlass/FP 1888, 16[86], KSA 13.516) – para avaliar e hierarquizar as interpretações, a filosofia de Nietzsche indica que ele não pretenderia sustentar um relativismo entendido como equivalência de interpretações. Com esse critério, ao contrário, o filósofo distingue as estimativas de valor provenientes e fomentadoras de um modo de vida ascendente das estimativas de valor provenientes e fomentadoras de um modo de vida decadente, sendo aquelas superiores a estas.

É certo que aquele critério depende da concepção nietzschiana de efetividade como vontade de potência, à qual o filósofo confere um estatuto interpretativo e hipotético. Por outro lado, Nietzsche pretende a superioridade de sua concepção de efetividade, que resulta de uma boa arte de interpretação, que consiste numa hipótese rigorosamente formulada e que, por fim, apresenta-se como uma concepção de mundo afirmável pelas estimativas de valor

provenientes e fomentadoras de um modo de vida ascendente. Com isso, Nietzsche não considera as interpretações de mundo equivalentes e, mais ainda, reivindica a superioridade de sua própria interpretação, indicando uma vez mais que não sustentaria um relativismo compreendido como equivalência de interpretações.

No limite, a concepção nietzschiana de efetividade aponta até mesmo para a inviabilização daquele relativismo. A pergunta pela equivalência das interpretações traz em seu bojo a ideia de valor, pois consiste literalmente em perguntar se as interpretações têm o mesmo valor. Mas, ao afirmar que as vontades de potência se exercem de modo perspectivístico e interpretante e ao vincular os conceitos de perspectiva e interpretação ao de valor, Nietzsche indica que toda perspectiva e toda interpretação atribuem valores e hierarquizam, de modo que não existem perspectivas e interpretações que, abstendo-se de hierarquizar, pudessem efetivamente avaliar as demais como equivalentes. Ademais, inexistia um ponto de vista transcendente às interpretações que pudesse objetivamente afirmar sua equivalência.

No entanto, embora indique que Nietzsche não defenderia um relativismo entendido como equivalência de interpretações, o estabelecimento de um critério para hierarquizar as interpretações não esgota a investigação sobre a ligação entre perspectivismo e relativismo. O estudo sobre *como* esse pensamento radicalmente perspectivista e antidogmático estabelece um critério oferece elementos para determinar o próprio estatuto do critério, qualquer que seja ele: se o perspectivismo se encontra inscrito na concepção nietzschiana de efetividade, então todo e qualquer critério será relativo a uma determinada interpretação perspectivística, não consistindo, de modo algum, num critério absoluto e incondicionado; por conseguinte, a hierarquia estabelecida por tal critério também será relativa a uma determinada interpretação

perspectivística. Essa relatividade de todo e qualquer critério implica, portanto, um certo relativismo, não mais entendido, porém, como equivalência de interpretações.

Assim, mesmo se o estabelecimento de critério indica que Nietzsche não professaria um relativismo como equivalência de interpretações, por outro lado o problema do relativismo ressurgiria se o considerarmos em outra acepção, que o aproxima do perspectivismo. Nesse sentido, pode-se considerar a existência de um relativismo em Nietzsche que, assim como o perspectivismo, afirma que os valores não são absolutos nem dados de antemão para serem descobertos, mas sim instaurados relativamente a interpretações perspectivísticas. Um relativismo que, da mesma maneira que o perspectivismo, daí não extrai como consequência a asserção de que as estimativas de valor se equivalem, mas antes as avalia e as hierarquiza, não deixando de reconhecer que essa avaliação e essa hierarquização são relativas a uma determinada interpretação perspectivística. Pode-se pensar um relativismo que, seguindo na mesma direção que o perspectivismo, da relatividade das interpretações não conclui por sua coexistência pacífica, mas por uma coexistência conflituosa, em que as interpretações procuram impor-se umas às outras. Pode-se, por fim, considerar um relativismo que, de maneira semelhante ao perspectivismo, não preconiza o conformismo a respeito dos valores em vigor, mas antes assume a tarefa de criticá-los.

Desse modo, procuramos defender que, embora o exame de seus textos indique que Nietzsche não sustentaria um relativismo entendido como equivalência de interpretações, o estabelecimento de um critério não é suficiente para que se deixe de atribuir um relativismo a seu pensamento. Em primeiro lugar, porque nem todo relativismo afirma a equivalência de interpretações; em segundo, porque é possível formular uma concepção de relativismo coincidente com o perspectivismo de Nietzsche.

Mas resta ainda uma consideração que, apesar de filosoficamente menos importante e frutífera, não pode deixar de ser feita. Essa observação nos permite indicar que, se a filosofia de Nietzsche não incorre diretamente num relativismo entendido como equivalência de interpretações, por outro lado ela deixa aberta a possibilidade para um tal relativismo.

Como procuramos mostrar, por um lado a concepção nietzschiana de efetividade caminha até mesmo na direção da inviabilização do relativismo como equivalência de interpretações. No entanto, essa concepção de efetividade, ainda que coerente, é relativa a uma determinada interpretação perspectivística – sem dúvida uma interpretação que o filósofo avalia como superior às demais, mas ainda assim uma interpretação e não uma verdade incondicional. Relativa a uma perspectiva e a uma interpretação determinadas, a concepção de efetividade que aponta para a inviabilização do relativismo como equivalência de interpretações deixa, por outro lado, aberta a possibilidade para a existência de outras interpretações, inclusive a do relativismo enquanto equivalência de interpretações.

Isso não significa, porém, que a concepção de efetividade nietzschiana seja incoerente ou incorra em autocontradição e em autorrefutação: não se pode empregar contra Nietzsche os mesmos argumentos que o Sócrates de Platão mobiliza contra Protágoras em *Teeteto*. Toda interpretação, segundo Nietzsche, é relativa a uma determinada perspectiva. Se Nietzsche apresenta sua concepção de efetividade como uma interpretação e não como uma verdade incondicional, isso não significa que ele admita que uma outra concepção de efetividade, válida para uma outra perspectiva determinada e contrária a sua, possa contradizer e refutar a sua própria concepção enquanto válida para si próprio; e, inversamente, a concepção de efetividade de Nietzsche, válida para ele, não pode contradizer e refutar a outra concepção de efetividade enquanto válida para a perspectiva que a engendra. Portanto, o que vale para Nietzsche é a sua concepção de efetividade, que não professa o relativismo radical, mas que,

por outro lado, apresenta-se como uma interpretação e não como uma verdade incondicional, de modo que ela se relativiza e, por conseguinte, deixa aberta a possibilidade para uma outra concepção de efetividade que possa valer para a perspectiva que a engendra. Considerada, porém, do ponto de vista da concepção nietzschiana de efetividade, a concepção de um relativismo como equivalência de interpretações se revela afinal como algo literalmente inconcebível.

BIBLIOGRAFIA

ABEL, G. Verdade e interpretação. In: **Cadernos Nietzsche**. Tradução de Clademir Luís Araldi. São Paulo, n. 12, 2002.

ALBRECHT, J. Friedrich Nietzsche und das “sprachliche Relativitätsprinzip”. In: **Nietzsche-Studien 8**. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1979.

AZEREDO, V. D. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008.

BIRUS, H. Wir philologen... Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretation. In: **Revue Internationale de Philosophie**, n. 151, 1984.

BLONDEL, E. **Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique**. Paris: PUF, 1986.

BRÄUTIGAM, B. Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren. In: **Nietzsche-Studien 6**. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1977.

CLARK, M. **Nietzsche on Truth and Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CONWAY, D. Disembodied Perspectives: Nietzsche contra Rorty. In: **Nietzsche-Studien 21**. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1992.

_____. Perspectivism and Persuasion. In: **Nietzsche-Studien 17**. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1988.

DANTO, A. C. **Nietzsche as Philosopher**. Nova York: Columbia University Press, 2004.

DAVEY, N. Nietzsche's Doctrine of Perspectivism. In: **Journal of the British Society for Phenomenology 14**, 1983.

DENAT, C. “Notre nouvel ‘infini’”: Connaissance et interprétations dans la pensée de Nietzsche. In: WOTLING, P. **L’interprétation**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.

DIXSAUT, M. **Nietzsche. Par-delà les antinomies**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012.

DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 5^a ed. ‘Quadrige’, 2007.

DÜHRING, E. K. **Der Werth des Lebens : eine philosophische Betrachtung**. Breslau: Eduard Trewendt, 1865.

FIGAL, G. Nietzsches Philosophie der Interpretation. In: **Nietzsche-Studien 29**. Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 2000.

FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. In: **Dits et écrits**. Paris: Gallimard, 2001, v. 1.

_____. Nietzsche, la généalogie, l’histoire. In : **Hommage à Jean Hyppolite**. Paris: PUF, 1971.

GERHARDT, V. Die Perspektive des Perspektivismus. In: **Nietzsche-Studien 18**. Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 1989.

GRANIER, J. Perspectivism and Interpretation. In: ALLISON, D. (Ed.) **The new Nietzsche**. Londres: MIT Press, 1985.

GRIMM, R. **Nietzsche’s Theory of Knowledge**. Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 1977.

_____. Circularity and Self-reference in Nietzsche. In: **Metaphilosophy 10**. Nova York, 1979.

HALES, S.; WELSHON, R. **Nietzsche’s Perspectivism**. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2000.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche II.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HOFMANN, J. N. **Wahrheit, Perspektive, Interpretation: Nietzsche und die philosophische Hermeneutik.** Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1994.

IBÁÑEZ-NOÉ, J. World and Creation: on Nietzsche's Perspectivism. In: **Nietzsche-Studien 28.** Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1999.

IBBEKEN, C. **Konkurrenzkampf der Perspektiven: Nietzsches Interpretation des Perspektivismus.** Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2008.

ITAPARICA, A L. M.. Relativismo e circularidade: a vontade de potência como interpretação. **Cadernos Nietzsche.** São Paulo, n. 27, 2010.

JANZ, C. P. **Nietzsche: Biographie. Tome I: Enfance. Jeunesse. Les années bâloises.** Tradução de Marc B. de Launay. Paris: Éditions Gallimard, 1984.

_____. **Nietzsche: Biographie. Tome II: Les dernières années bâloises. Le libre philosophe.** Tradução de Pierre Rusch. Paris: Éditions Gallimard, 1984.

_____. **Nietzsche: Biographie. Tome III: Les dernières années du libre philosophe. La maladie.** Tradução de Pierre Rusch e Michel Vallois. Paris: Éditions Gallimard, 1985.

JR. Bento Prado. O relativismo como contraponto. In:_____. **Erro, ilusão, loucura: ensaios.** São Paulo: Editora 34, 2004

KAULBACH, F.. **Philosophie des Perspektivismus I.** Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

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

MAGNUS, B. Nietzsche's Mitigated Skepticism. In: **Nietzsche-Studien 9**. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1980.

MARQUES, A. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2ª ed., 2000.

_____. **Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 3ª ed., 2009.

_____. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.

MISTRY, F. An Aspect of Nietzsche's Perspectivism in 'Die Geburt der Tragödie'. In: **Nietzsche-Studien 8**. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1979.

MÜLLER-LAUTER, W. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: **Nietzsche-Studien 3**. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1974.

NEHAMAS, A. Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche. In: **Nietzsche-Studien 12**. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1983.

_____. **Nietzsche: Life as Literature**. Londres: Harvard University Press, 2002.

NIETZSCHE, F. **Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1999.

_____. **Kritische Gesamtausgabe Werke**. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1995.

_____. **Friedrich Nietzsche: Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

_____. **Par-delà bien et mal**. Tradução, apresentação e notas de Patrick Wotling. Paris: Flammarion, 2002.

PANOFSKY, E. **La perspective comme forme symbolique**. Tradução sob a direção de Guy Ballangé. Paris: Éditions de Minuit, 1975.

PLATÃO. **Théétète**. Tradução e apresentação de Michel Nancy. Paris: Flammarion, 1995.

RORTY, R. Relativismo: encontrar e fabricar. In: CÍCERO, A.; SALOMÃO, W. D. (Org.). **Banco Nacional de ideias: o relativismo enquanto visão do mundo**. Tradução de Eliana Sabino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

ROTH, R. A. Nietzsche's Metaperspectivism. In: **International Studies in Philosophy** (XXII/2). Nova York.

SCHRIFT, A. Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic. In: **Nietzsche-Studien 16**. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1987.

TORRES FILHO, R. R. **Ensaios de filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

VAIHINGER, H. **Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus**. Saarbrücken: Verlag Dr. M:üller, 2007.

WOTLING, P. **La philosophie de l'esprit libre: introduction à Nietzsche**. Paris: Éditions Flammarion, 2008.

_____. **Nietzsche et le problème de la civilisation**. Paris: PUF, 2009.