



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

O PAPEL DO PERSPECTIVISMO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Josemar Rodrigues da Silva

SALVADOR – BAHIA

2007



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

O PAPEL DO PERSPECTIVISMO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Josemar Rodrigues da Silva

Dissertação de Mestrado, apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof.º Dr.º. Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde

SALVADOR – BAHIA

2007

S586 Silva, Josemar Rodrigues da
O papel do perspectivismo na filosofia de Nietzsche / Josemar Rodrigues da
Silva. – Salvador, 2007.
108 f.

Orientador: Prof. Dr. Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

1. Filosofia alemã. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844 - 1900. I. Valverde,
Monclar Eduardo Góes de Lima. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD - 193

TERMO DE APROVAÇÃO

JOSEMAR RODRIGUES DA SILVA

O PAPEL DO PERSPECTIVISMO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Dissertação para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde (UFBA) - Orientador

Prof. Dr. Gilvan Fogel (UFRJ)

Prof. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira (UFBA)

Salvador, 11 de dezembro de 2007.

À minha família.

AGRADECIMENTO

De forma muito particular, agradeço à minha família por ter sido, em minha vida, uma grande promotora da educação, de maneira que este trabalho emerge como mais um dos frutos dos cuidados e preocupações que meus pais sempre empreenderam na minha trajetória acadêmica. A eles um especial e sincero sentimento de gratidão por tudo o que têm feito.

Agradeço a este Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia por ter acolhido meu projeto de pesquisa e pela formação acadêmica dentro e fora da sala de aula. Aqui, estendo minha gratidão à CAPES pela bolsa, não só pelo benefício financeiro, mas por ter sido uma porta para minha experiência no tirocínio docente.

Sou muitíssimo grato pela presença do professor Monclar Eduardo Valverde na minha trajetória acadêmica. Sua competência filosófica, sua sutileza e generosidade agraciaram a mim e a esta pesquisa. Sua competente orientação é revelada na qualidade deste trabalho, e sua generosidade na gratidão que tenho por sua paciência, e por me indicar caminhos que ainda irei percorrer.

Por fim, sou grato aos professores Fernando Gigante Ferraz e Haroldo Cajazeira, eles que não economizaram energias no incentivo, ainda na graduação, para a continuação de minha vida acadêmica. Pelo colega e amigo Marcos Vinícius Paim da Silva, estendo minha gratidão a todos os amigos, ele que compartilhou comigo as dificuldades e sucessos deste trabalho. A todos esses, um sincero reconhecimento pelo carinho e amizade.

“Lutar por *uma verdade* e lutar *pela*
verdade são coisas muito diferentes.”

Nietzsche, verão de 1872/1873 19[106].

RESUMO

O tema do perspectivismo na filosofia de F. Nietzsche revela sua pertinência na medida em que as discussões se ampliam e se diversificam sobre a compreensão do seu papel, transitando entre uma concepção cosmológica ou uma concepção epistemológica do perspectivismo. Compreende-se, nesta pesquisa, que Nietzsche não separa de maneira radical essas duas concepções, mas argumenta visivelmente a favor da relação entre elas. Para o filósofo, a compreensão epistemológica pressupõe a cosmológica. Nesse sentido, Nietzsche apresenta sua crítica à tradição filosófica, denunciando-a ou responsabilizando-a por preferir e efetivar uma ruptura na integração entre cosmologia e epistemologia, fazendo emergir uma civilização racionalista, moralista e, por fim, niilista. Para o autor, a afirmação do caráter perspectivista da existência, que compreende o mundo como vontade de potência, possibilita a crítica à metafísica conceitual que deposita no mundo suas figuras lingüísticas, traduzindo-o em idéia. Conseqüentemente, Nietzsche contrapõe seu perspectivismo ao subjetivismo moderno, quando este afirma a existência do sujeito pensante, esse espectro criado pela filosofia moderna, que também vê o mundo a partir de uma relação representacional fruto da oposição entre sujeito e objeto. Igualmente, o filósofo evidencia a relação desse sujeito moderno com os valores morais, identificando-o, por isso, como homem religioso. É nessa medida que o perspectivismo também se opõe aos valores morais, denunciando-os de uma esterilização humana frente ao mundo do devir, que faz emergir o niilismo. Portanto, este trabalho quer investigar o perspectivismo de Nietzsche à medida que ele é pensado dentro do seu argumento cosmológico, possibilitando, assim, compreender sua crítica aos conceitos metafísicos de verdade e de moral, tão fundamentais para tradição filosófica.

Palavras-chave: Nietzsche; perspectivismo; existência; subjetivismo; moral.

ABSTRACT

Perspectivism in the philosophical view of F. Nietzsche reveals its pertinence as far as the discussions become wide and diverse, passing between a cosmological or epistemological conception. In this research it is understood that Nietzsche doesn't split these two conceptions in a radical way, but he argues about their relation clearly. For him, the epistemological comprehension presupposes the cosmological one. Thus, Nietzsche criticizes the Philosophical tradition, denouncing it or holding it responsible for preferring and putting in effect the severance in the integration between cosmology and epistemology; consequently, a rationalist, moralist and, accordingly, nihilist civilization emerges. For the author, the affirmation of the perspectivist feature of the existence, that understands the world as will to power, enables to criticize the conceptual metaphysics, which puts its linguistic figures in the world, translating it into idea. As a result, Nietzsche contrasts his perspectivism to the modern subjectivism, when he affirms the existence of the subject thinking, this spectrum created by the modern philosophy, which also sees the world through a representational relation, result of the opposition between subject and object. Likewise, the philosopher shows up the relationship of this modern subject with the moral values, identifying them, then, as "religious man". It is in this context that the perspectivism opposes the moral values too, pointing them as the culpable for a humane sterilization in the face of the world of coming to be, making emerging the nihilism. Therefore, this work wants to investigate the Nietzsche's perspectivism as far as it was thought into its cosmological argument, enabling, then, the comprehension of the criticism he does about the metaphysical conceptions of true and moral, which are very fundamental to the philosophical tradition.

Keywords: Nietzsche; perspectivism; existence; subjectivism; moral.

SUMÁRIO

Nota de esclarecimento	11
Introdução	12
Capítulo 1 – O caráter perspectivo da existência	20
1.1 O mundo como acontecimento e o sendo eterno da existência	20
1.2 A luta de forças e suas conseqüências: as <i>interpretações</i> perspectivas	32
1.3 O homem de consciência como intérprete do instinto de rebanho	41
Capítulo 2 – Perspectivismo e subjetividade	50
2. 1 Perspectivismo e razão: o conhecimento como um problema frente ao devir	50
2. 2 O perspectivismo implicado na linguagem lógica	57
2. 3 Perspectivismo e pensamento trágico	66
Capítulo 3 – Perspectivismo e valor	75
3. 1 Moral e perspectivismo	75
3. 2 A perspectiva da moral	84
3. 3 O valor da perspectiva	94
Conclusão	103
Referências	108

NOTA DE ESCLARECIMENTO

No uso das obras de Nietzsche, principalmente dos fragmentos não publicados por ele, não se fez uso da edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari – Obras Completas de Nietzsche (KSA). Nesse intuito, as citações seguem as regras da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), porém, acrescentando algumas indicações particulares exigidas pela própria dinâmica das obras do filósofo. Tais obras estão citadas na seguinte seqüência: autor, obra, ano, aforismo e página. Em algumas obras é necessária uma exceção, como a *Genealogia da Moral*, onde o nome do autor vem seguido da obra, do ano, o algarismo romano indica o capítulo e o aforismo e a página indicados por algarismo arábico; as obras *Crepúsculo dos Ídolos* e *Ecce Homo*, o nome do autor é seguido pela obra, depois pelo ano, seguindo o nome do capítulo e o algarismo arábico indica o aforismo a página. Os demais autores são citados na forma autor-data como é indicado pela ABNT.

Sigla das obras de F. Nietzsche:

VM – Acerca da verdade e da mentira

GC – A gaia ciência

BM – Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro

Z – Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém

A – Aurora

CI – Crepúsculo dos Ídolos – ou como filosofar com o martelo

EH – Ecce homo: como alguém se torna o que é

ESH – Escritos sobre História

GM – Genealogia da moral: uma polêmica

HDH – Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres

LF – O Livro do filósofo

NT – O nascimento da tragédia – ou helenismo e pessimismo

SDA – Sabedoria para depois de amanhã

INTRODUÇÃO

O perspectivismo na filosofia de F. Nietzsche é um argumento sutil, intrigante, e sua presença nos textos ratifica o tom crítico e o estilo filosófico desse autor. No contexto filosófico, onde é natural a polissemia, há uma diversidade de comentários e interpretações sobre este tema, diversidade esta que apresenta concordâncias e discordâncias entre si, porém, a maioria delas é, certamente, convicta de que estão ecoando a fala do filósofo de Zaratustra. Essa dinâmica discursiva em torno do perspectivismo é necessária e exigida pelo seu próprio caráter. Por isso, impõe-se a questão: o perspectivismo é um conceito?

O real, o mundo, a existência, a verdade sempre foram questões pertinentes em toda tradição do pensamento, e como sobre toda questão filosófica emerge uma gama de conceitos, também sobre essas não é diferente. E Nietzsche, participando desta tradição, não se isenta de, em seu argumento, tecer uma sutil rede conceitual para falar dos “objetos” que lhe traziam preocupações, objetos estes que não se diferenciavam dos da tradição, porém, olhados por Nietzsche de um ângulo diferente.

Aqui, parece soar estranho afirmar que Nietzsche tece uma rede conceitual, pois sua fama de se opor aos sistemas filosóficos, à toda vontade de sistema ou de verdade revela tal estranheza. Mas tão logo esta é amenizada quando se acrescenta a esta compreensão que lhe acompanha a figura de um Nietzsche artista, filólogo e filósofo, que, como tal, participa de uma tradição, de uma sociedade e cultura às quais lança sua crítica, também escreve, publica, dá aulas, e, portanto, precisa ser compreendido, e, para isso, necessita de um método. Dessa forma, apenas como método é permitido aos leitores compreender o perspectivismo, em Nietzsche, como um conceito, assim como outros, a exemplo de vontade de potência, verdade, conhecimento, etc.

Nesse mesmo sentido, o estilo aforismático que Nietzsche adota para expor suas reflexões filosóficas é seu método por excelência. E é através dos aforismos que o autor vai aos poucos revelando sua indisposição para criar um sistema conceitual rígido, mas lança suas palavras ao seu próprio estilo, numa forma literária dinâmica, irônica, forte, multifacetada. Através desse estilo, o autor flexibiliza a articulação entre os seus argumentos, garantindo o caráter interpretativo e não canônico de seu filosofar, pois,

acreditando precisar de horizontes para ter grandes idéias, Nietzsche nega-se a encerrar o pensamento numa totalidade coesa mas fechada. Pondo-se como um pensador assistemático, e mesmo anti-sistemático, manifesta sua dissonância face a certa concepção do saber, que identifica filosofia e sistema (MARTON, 2000, p.193).

Nesse entrelaçamento de palavras e forma literária, os conceitos, em Nietzsche, nunca designam “realidades”, entidades ou substâncias estáveis, mas apenas se apresentam como rede hermenêutica. Conseqüentemente, o autor deixa de ser um filósofo sistemático – caso haja quem assim o conceba – para ser um “instrumento de trabalho”, portanto, um partícipe na compreensão do leitor ou estudioso da sua filosofia. Assim, “ler Nietzsche não é entrar num palácio de idéias, porém iniciar-se num *questionário*, habituar-se com *uma tópica* cuja riqueza e sutileza logo tornam irrisórias as ‘convicções’ que satisfazem as ideologias correntes” (LEBRUN, 1983, p.38).

É a partir dessa postura filosófica inovadora que se pretende tecer uma compreensão dos argumentos de Nietzsche em relação ao perspectivismo. Diante de aforismos ora tão enigmáticos, ora pesados por tanta clareza, ora irônicos, que este trabalho se enreda na árdua tarefa de encontrar um fio semântico que teça a relação entre o perspectivismo e os tantos outros instrumentos teóricos como existência, verdade e valor. Esta pesquisa não evoca para si a pretensão de estabelecer-se como reflexão verdadeira e canônica sobre o perspectivismo, mas insinuar-se como uma interpretação possível.

O conceito nietzschiano de perspectivismo, presente nessa pesquisa, é interpretado como relativo à compreensão cosmológica ou existencial desenvolvida pelo filósofo. Dentro da tradição filosófica, é diverso o significado do conceito cosmologia, mas dentro dessa diversidade sobressai a noção de que a cosmologia é uma “disciplina” que estuda o sentido do mundo, compreendendo-o numa idéia de totalidade e completude. Nesse sentido, cosmologia se associa a outra disciplina: à metafísica.

Diferentemente desta compreensão tradicionalista, Nietzsche repensa o significado de cosmologia. Para o filósofo, a cosmologia não deve refletir a existência e o mundo a partir de sistemas conceituais de representação que possibilitam a idéia fictícia de totalidade, mas apresentá-los em seu aparecimento, ou seja, no seu tornar-se visível, na sua evidência. Herdando os preconceitos epistemológicos da modernidade, a cosmologia acomodou-se nos signos lingüísticos da cientificidade mecanicista, em vez de reavivar-se no *pathos* frente à *physis*. Para Nietzsche, o mundo é, portanto, acontecimento, é nascimento constante, é emergência, é fluxo, é o vir-a-ser do jogo de forças.

Nesse sentido, o argumento cosmológico nietzschiano não diz respeito a uma totalidade do mundo, mas, ao contrário, ao seu caráter mutável, pois este argumento afirma que “o mundo que é constitui-se de uma ficção. Existe apenas o mundo que se torna” (NIETZSCHE, 2005, p.167). Conseqüentemente, o mundo que existe em-se-tornando não poderá ser compreendido como totalidade, mas antes como uma monstruosidade de fragmentos. É desta existência em gerúndio do mundo que emerge a compreensão perspectivista: o perspectivismo é a visibilidade desse caráter incognoscível do mundo, sua natural indisposição ao sistema lógico-categórico e representacional do conhecimento. Ou seja, o mundo em seu caráter perspectivo¹ revela o conhecimento como uma humanização – antropomorfismos.

¹ Cf. NIETZSCHE, SDA, 2005, p.180; Id., GC, 2002, §109, p.136.

O perspectivismo de Nietzsche, portanto, não diz respeito aos modos do pensamento humano, mas ao modo de como o que há é, ou seja, de como o existente existe: existindo. É pressupondo ou participando da reflexão cosmológica que o perspectivismo nietzschiano tem sentido, ampliando as discussões na medida em que ultrapassa os campos restritivos da epistemologia racionalista. Assim nos esclarece Gilvan Fogel: “(...) O que, aqui, queremos mostrar é que (...) não é o homem (o sujeito, o “eu”) que tem interesse ou perspectiva, mas, *ao contrário, é a perspectiva ou o interesse que o tem*, isto é, que o faz, que lhe dá ser (...)” (2003, p.29).

Alguns autores importantes, a exemplo de António Marques, apresentam o caráter epistemológico do perspectivismo, acreditando “que o perspectivismo de nosso autor não possa ser compreendido sem uma rigorosa investigação de sua genealogia no solo da filosofia de Kant” (2003, p.10). Não há dúvidas que essa tarefa investigativa tenha seu valor filosófico. Porém, o que Nietzsche afirma, entende-se, é que se há “(...) *apenas* uma visão perspectivista, apenas um ‘conhecer’ perspectivo” (GM, 2001, III §12, p.109) é porque o caráter do mundo é perspectivista, e não porque o perspectivismo seja, essencialmente, epistemológico.

Opondo-se às formas mais sofisticadas e dissimuladas de antropomorfismos, Nietzsche, através do seu perspectivismo, também denuncia o moralismo socrático-judáico-cristão. Se se pode conceber uma totalidade do mundo pode-se igualmente avaliá-lo a partir de idéias universalizantes como “bom” e “mau”. Mas, em Nietzsche, o mundo não sendo “eideticamente” totalizado, conseqüentemente não poderá ser avaliado, portanto, para o autor, o mundo é abertura, é possibilidade, é devir; conclui o próprio Nietzsche: “o mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (NIETZSCHE, GC, 2002, § 374, p.278).

Dessa compreensão surgem os pontos específicos de nossa pesquisa. O primeiro capítulo apresentará “o caráter perspectivista da existência”. O segundo, trabalhará a temática

que reflete a relação entre “o perspectivismo e a subjetividade” moderna. Por fim, o terceiro capítulo concluirá, apresentando o embate entre “perspectivismo e valor”. Esses três pontos, certamente, não abrangerão a amplitude da problemática em torno do perspectivismo, mas aponta para sua relação conflitante com os importantes temas da tradição. As respostas para os problemas filosóficos do perspectivismo não são apresentadas, não porque Nietzsche opta por isso, mas porque o perspectivismo não exige resposta, certeza, verdade, mas criação ao invés de repetição, filosofia ao invés de dogmatismo, novidade ao invés de ressentimento, “espírito livre” ao invés de cristão.

O primeiro capítulo deste trabalho reflete sobre o problema da existência, seu caráter ou sua natureza. Intitulado “O caráter perspectivista da existência”, este tópico lança seu olhar sobre a problemática cosmológica apresentada por Nietzsche. Nele, a reflexão atinge a compreensão sobre o mundo, concebendo-o desprovido de qualquer sentido racional-metafísico e teológico. Ele é compreendido como um turbilhão conflitivo de forças, como jogo incessante e irracional. Esse jogo de forças, metodologicamente denominado de vontade de potência, exerce-se num desenfreado querer-vir-a-ser-mais-forte, fazendo da luta e do conflito a condição da existência. A vontade de potência não escolhe exercer-se ou não, mas ela é puro efetivar-se, um constante acontecimento, ela é o próprio mundo.

O mundo é vontade de potência, portanto, o mundo é uma dinâmica de forças que, querendo expandir-se em potência, é total abertura, é lançar-se como evidência, não exclui nada, tomando tudo para si. E nesse sentido o mundo é perspectivista, porque ele é o lugar – não geográfico apenas – da abertura, das infinitas possibilidades de não só ser interpretado, mas de ser interpretação de si. Assim, o existente é o próprio mundo à medida que é parte dele. O chamado “homem” não foi introduzido no mundo por Deus, mas emerge do seio da terra, é interpretação do e com o mundo e participa do seu caráter perspectivista².

² Cf. NIETZSCHE, SDA, 2005, p. 217.

Emaranhado no mundo, em meio ao inesperado e ao devir, o homem necessitou de consciência e, concomitante a ela, da linguagem. Mas onde o homem encontrou a consciência? Ou quem lhe ofertou a linguagem? O argumento exporá como Nietzsche, no aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, evidencia a genealogia da consciência a partir da linguagem e do instinto de rebanho. Este instinto é desenvolvido como “instrumento” de segurança frente ao mundo do devir e do transitório. O homem, enquanto ser de consciência, é interpretação desse instinto, rompendo sua fidelidade com a terra através dos signos lingüísticos, constituindo um outro mundo: o das idéias.

É nesse sentido que surge o segundo capítulo. Sob o título “O perspectivismo e a subjetividade”, tenta-se compreender a crítica que Nietzsche lança sobre a razão, esse constructo humano sustentado pela linguagem lógica. Através da racionalidade, cria-se a idéia de um conhecimento capaz de, fundamentado na lógica e no esquema de correspondência, criar, revelar ou desvelar um conhecimento verdadeiro sobre a realidade. Realidade esta, como foi dito, mundana, efêmera, finita, incognoscível.

Nessa medida, contrapõe-se o perspectivismo ao conhecimento verdadeiro à medida que este comunga ou representa a idéia de uma correspondência entre o “conceito” e o “real”. Essa correspondência empreende o nascimento dos conceitos “verdade” e “sujeito” pensante, configurando uma compreensão meta-física de tudo que há no e como mundo. Contrapondo-se a estes conceitos de natureza racionalista e subjetivista, o perspectivismo de Nietzsche reapresenta a verdade e o sujeito fora do estatuto epistemológico, colocando-os no âmbito da interpretação, da efemeridade, da história, do antropomorfismo.

Entende-se que a tarefa de Nietzsche seja a de inviabilizar as interpretações que pretendem pensar o perspectivismo dentro das lógicas da subjetividade moderna. Considerando tais interpretações, o perspectivismo estaria resumido numa pura relatividade dos conceitos, configurando-se como o fundamento do sujeito pensante, estabelecendo-o

como matriz condicionante de quaisquer experiências ou pensamentos. A implicação do perspectivismo na linguagem lógica reinauguraria o sujeito cartesiano. Nietzsche, portanto, reinaugura o perspectivismo à medida que o inscreve no mundo, destituindo-o do caráter subjetivista.

O terceiro capítulo – “perspectivismo e valor” – refletirá sobre a oposição entre o perspectivismo e a moral. Para Nietzsche, o problema da moral configura-se no empreendimento de estabelecer a antinomia entre o “bem” e o “mal”, entre um “mundo ideal” e um “mundo aparente”, e, assim, entre o “verdadeiro” e o “falso”. O autor explica que essa oposição de valores desencadeia um processo dicotômico, criando a imagem de um dentro e um fora, de uma polarização radical entre homem e mundo³.

Essa arbitrária associação, esclarece Nietzsche, desenvolveu nos teólogos e filósofos a necessidade de sistematizar o conhecimento sobre a moral: a construção de uma “ciência moral”⁴. Aqui, o autor percebe uma comunhão entre ciência e moral. E na medida em que a ciência busca não enganar, Nietzsche conclui que há uma relação intrínseca entre verdade e moral.

Mas o perspectivismo de Nietzsche, que concebe o homem – este ser que aprendeu a avaliar – como vontade de potência e, portanto, como envolvido nas tramas do devir, não se coaduna com a idéia de uma radical efetividade da oposição dos valores, pois não concebe como má a diferença, porém faz dela seu modo próprio pelo qual se faz abertura na dinâmica do jogo de forças, inviabilizando qualquer fixidez na hierarquia desse jogo.

Nesse sentido, o perspectivismo acusa o sujeito culpado de ser uma ficção criada pelo instinto de rebanho que se sustenta no poder agregador da linguagem lógica. Para Nietzsche, a culpa é uma idéia que fixa o indivíduo no passado, onde seu agir é um ressentimento, uma vida que deixa-de-vir-a-ser para se tornar um ser-no-que-se-foi. O perspectivismo

³ Cf. NIETZSCHE, GC, 2002, §346, p.238.

⁴ Cf. Id., § 186, p.86

nietzschiano quer trazer a noção de responsabilidade para o homem, mas sem nenhuma ligação com a culpa.

Conseqüentemente, a perspectiva da moral funda-se num sujeito culpado e ressentido por suas ações sempre avaliadas pelas instituições socializadoras. A linguagem, como instrumento de agregação, é o meio pelo qual os valores se revelam e se estabelecem como crença fundante da vida no rebanho. A consciência que poderia ser um modo de abertura do homem, tornar-se má-consciência. Fixada no passado e num além-mundo, a perspectiva do rebanho, ou seja, a perspectiva da moral é geradora do homem doméstico, portanto, do homem doente.

Assim, diagnosticar o valor de uma perspectiva exige antes questionar esse valor, pô-lo como um problema. Para Nietzsche, o valor de uma perspectiva revela o grau da intensidade da força que quer crescer e expandir sua potência, e mais: no âmbito moral, esse valor diz respeito às interpretações de uma dada perspectiva, de forças ou de uma potência moralizante que quer ganhar domínio.

Como conceito, o papel do perspectivismo nietzschiano é exercer a função de “dinamite”. O perspectivismo pensado pelo filósofo de Zarathustra relaciona-se com os caros temas da tradição filosófica, porém, a partir de um ângulo diferente, pensa-os em ação. Em Nietzsche, o perspectivismo diz respeito diretamente ao mundo como ele é: um constante acontecimento incognoscível. Relativo ao homem, o perspectivismo não é fundamento de um subjetivismo relativista, mas a evidência de um ser corpóreo, finito e efêmero. Assim, o perspectivismo contrapõe-se a todas e quaisquer forma de moralidade antinômica, mas antes afirma o homem na sua infinita possibilidade de ser, de interpretar segundo sua perspectiva.

Capítulo I

O CARÁTER PERSPECTIVO DA EXISTÊNCIA

1.1 – O mundo como acontecimento e o sendo eterno da existência

Ao se perguntar “o que é o mundo para mim?”, Nietzsche também direciona tal questionamento à existência. Ele não a considera como uma categoria metafísica ou como um conceito abstrato: o questionamento se direciona ao que há, ou seja, ao mundo. Encontra-se dentre os fragmentos póstumos do autor sua resposta ao problema da existência. Diz ele:

E sabeis o que “o mundo” é para mim? (...) um gigante de força, sem início, sem fim, uma dimensão fixa e brônzea de forças, que não aumenta nem diminui, que não se consome, mas apenas se transforma, imutavelmente grande como um todo, um patrimônio sem gastos nem perdas, mas igualmente sem aumento, sem entradas, envolto por “nada” como por seu limite; não é nada que se desvaneça, nada que dissipe, nada infinitamente extenso, mas inscrito como força determinada num espaço determinado, e não num espaço que estivesse vazio em algum lugar, mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e de onda de força ao mesmo tempo único e “múltiplo”, (...) um mar de forças que se lançam e fluem para si mesmas, mudando eternamente (...) Quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos seus enigmas? Uma *luz* também para vós, os mais ocultos, os mais fortes, os mais destemidos, os mais familiarizados com a meia-noite? *Este mundo é a vontade de potência⁵ e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de potência – e nada além disso! (NIETZSCHE, SDA, 2005, pp.212-13).

⁵ Considerando as diversas discussões sobre a tradução do termo alemão *Wille zur Macht*, decidiu-se fazer uso da expressão “vontade de potência” em vez de “vontade de poder”. Observa-se que esta última expressão é muito usada nos discursos que versam sobre as relações sociais de poder, a exemplo de M. Foucault, relações estas que não constituem o objetivo desta pesquisa. Não é desconsiderado o fato de o termo “potência”, em português, também estar se referindo às noções de vigor sexual, de nação soberana, de física e matemática, mas entende-se que ela é mais ampla nas possibilidades de interpretação, não se restringindo apenas àquelas relações acima mencionadas.

Considerando este fragmento, faz-se necessário apresentar a compreensão que se tem de mundo na filosofia nietzschiana. Segundo Müller-Lauter⁶, em *A Doutrina da Vontade de Potência em Nietzsche*, “o mundo é um e múltiplo. O mundo é a vontade de potência” (1997, p.73). Este *um*, longe de ser uma unidade parmenídica, é uma unidade de forças gerada e organizada pela vontade de potência – ou seja, “a vontade de potência é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras... o mundo é uma firme, brônzea grandeza de força, ele forma ‘um *quantum* de força’” (Ibidem, p.74). Quanto à vontade de potência, Nietzsche não quer instituí-la como fundamento do mundo, pois ele não concebe nem mesmo a idéia de fundamento – mas como o próprio mundo.

Ora, tendo Nietzsche apresentado o mundo como vontade de potência, que por sua vez é multiplicidade e jogo de forças, ele ainda o apresenta como um acontecimento interpretativo desses jogos, pois o mundo não é somente a unidade das forças, mas cada uma delas em sua perspectividade.

O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de potência. Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, da *unidade*... O *um* não é. Então também a vontade de potência não é um (Ibidem, p.75).

Compreendendo o mundo como miríade de acontecimentos, diz-se, então, que ele não é um fato. Torna-se claro que, contra as idéias positivistas, Nietzsche rejeita o conceito “fato” como de natureza absoluta, metafísica ou substancial; pois este conceito parece trazer, em sua gênese, uma certa significação de densidade, de uma condensação, um encadeamento lógico de acontecimentos, uma unidade, um fator constitutivo para um tipo de “história”,

⁶ O autor Wolfgang Müller-Lauter apresenta a vontade de potência como um princípio metafísico nietzschiano: “... ainda assim, pode-se persistir em que Nietzsche, ‘com efeito, pensa, finalmente, as várias vontades de potência concretas como manifestações de um princípio unitário, determinante de toda efetividade’” (1997, p.70). Desta forma, as referências que se farão a Müller-Lauter suporão uma ressalva, pois esta pesquisa não pretende persistir na suposta concepção metafísica da vontade de potência de Nietzsche.

possibilitando a idéia de uma teleologia (dizer, por exemplo, “fato em si”, possibilita pensar numa história universal).

Quando, por exemplo, fala-se em fato histórico, trata-se, pois, de algum acontecimento que dá significado à história, algo que procede de um processo causal; contrariamente, concebe-se que o mundo é vontade de potência, é jogo de forças e é, portanto, uma multiplicidade de acontecimentos. Conclui-se que Nietzsche tem pouca, e talvez nenhuma, afinidade com a análise mecanicista e/ou positivista do mundo, tampouco com o princípio de causalidade ou mesmo interpretação moral. Portanto, não existe nenhum “fato em si”, ao contrário, um sentido precisa sempre ser projetado antes para que possa haver um fato. Criticando os historiadores que narram os chamados “fatos históricos” como eventos solenes, Nietzsche adverte para a compreensão de que “os fatos são todos demasiadamente pequenos para que se possa compreendê-los” (NIETZSCHE, ESH, 2005, p.306).

Reflete-se sobre a questão do mundo como conflito de acontecimentos, e tendo anunciado as vontades de potência como os acontecimentos do mundo, faz-se necessário, agora, compreender o que os constitui, seu objeto ou sua matéria. Tem-se, assim, o orgânico e o inorgânico como esse material, ou seja, o que o mundo é. A vida, em sua diversidade e a matéria bruta, é o mundo em que se vive ou em que simplesmente se está. É nesta relação, não dialética, mas de luta, que o filósofo desencadeará seu pensamento, afirmando “todo acontecimento, todo movimento, todo devir como um estabelecimento de relações de grau de força, como uma *luta...*”. (Id., SDA, 2005, p.243).

Defrontar-se com a atividade do mundo, ou com o que nele há em atividade, não é necessariamente com a vida que se depara. Atividade e vida se distinguem quando o inorgânico é também percebido como atividade. Quando Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, adverte que se deve guardar o pensamento de que o mundo é um ser vivo, é porque ele admite o não-vivo, ou seja, o inorgânico – isso não significa que o filósofo esteja desprezando a vida,

ao contrário, ele a considera muito especial. O filósofo alemão diz que “o que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade muito rara” (NIETSCHE, GC, 2002, §109); assim, compreende-se que o inorgânico antecede o orgânico.

O filósofo demonstra, assim, sua rejeição à dicotomia, esclarecendo de que modo o orgânico e o inorgânico estão intrinsecamente relacionados. Existindo a inevitável morte, o orgânico seria subsumido pelo inorgânico, revelando que vida e morte, apesar de lutarem entre si, não são de modo algum opostas. Compreende-se, que, nesse contexto, o destino do orgânico é o inorgânico, revelando a vida como uma exceção: “a ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico” (Ibidem).

Há possibilidade da vontade de potência estar presente na matéria inorgânica. O filósofo de *Assim Falava Zaratustra* identifica vontade de potência com a própria vida, mas é num fragmento póstumo que o autor mostrará a outra face da vontade de potência em relação à vida: “Vontade de viver? Em seu lugar, sempre encontrei a vontade de potência” (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.134). O que aqui aparece como uma contradição de Nietzsche, em afirmar que ora vontade de potência e vida são o mesmo, ora a vida é uma variedade da vontade de potência, não deixa de ser uma formulação das diferentes relações e aspectos da vontade de potência com a vida.

Esta reflexão, que compreende o orgânico e o inorgânico, quer mostrar, no seu âmago, que a superação da dicotomia ou separação entre estes elementos, que mesmo lutando entre si não se opõem, faz-se pela vontade de potência, e esta se constitui como a condição existencial, ou seja, o modo, ou o como, ou até mesmo o ser⁷ do orgânico e do inorgânico, ou seja, do mundo.

⁷ Este “ser” não pertence à semântica metafísica ou do juízo lógico-racional. Ele quer apenas designar a condição existencial e contingente do orgânico e inorgânico, ou seja, sua estrutura existencial como finitude e puro *devoir*. Portanto, esse “ser” não pertence à ordem do Ser, mas do “sendo” (ente).

O orgânico participa, todavia, do mesmo princípio que constitui o inorgânico. Em ambos, faz efeito (*wirkt*) a vontade de potência. “Com isso se teria adquirido o direito de determinar toda força eficiente univocamente como *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso”. *Desse ponto de vista*, deixa de ter sentido a distinção entre inorgânico e orgânico. Com a teoria das forças, o filósofo pretende resolver o que constitui um dos problemas centrais para a ciência da época (MARTON, 2000, p.66).

Referindo-se à vontade de potência como força eficiente, Nietzsche não quer propor a concepção de uma força metafísica, que aja eficientemente sobre os corpos, provinda de um mundo supralunar, mas dizer que a vontade de potência é eficiente, faz-se à medida que ela não é um motor, causa de toda ação, mas a luta e jogo de forças em seu modo de existir – efetivando-se. Sua eficiência está justamente no fato de a luta ser o traço fundamental da vida; e se há luta, há, conseqüentemente, eficiência: “Força e vontade de potência são indissociáveis. Pôr uma é propor a outra: num só gesto as duas cintilam” (KOSSOVITCH, 1979, p.21).

“Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina (...), e guardemo-nos de dizer que há leis na natureza” (NIETZSCHE, GC, 2002, §109, p.135). Estas expressões de Nietzsche revelam-no parcialmente como inimigo de duas grandes referências teóricas sobre o conhecimento do mundo: Aristóteles e Darwin⁸. O primeiro, trazendo uma idéia teleológica do mundo, pois a palavra máquina lhe confere demasiada honra, diferenciando-se do argumento do filósofo alemão que afirma que o mundo, se criado, foi construído sem objetivo; no segundo caso há uma crítica à “concepção darwiniana de natureza (...), ‘pois’ a luta pela existência, que segundo Darwin promove a evolução da espécie, não pode ser uma lei da vida” (FREZZATTI, 2001, p.61).

Concebendo o mundo como vontade de potência e não como um fato, convém pensá-lo desprovido de teleologia. O orgânico e o inorgânico não querem um fim, mas apenas se afirmar na existência; não como luta pela existência, mas como vontade de potência. Mas, se

⁸ Não se fará aqui nenhuma reflexão detalhada sobre a relação de Nietzsche com tais autores e suas respectivas correntes, mas apenas insinuar tal relação que, entende-se, demonstra oposição.

ainda se fizer necessário responder à idéia aristotélica de finalidade, dir-se-á que os mundos⁹ teriam como finalidade a potência, sendo a evolução da espécie, ou a luta pela existência – no caso darwiniano –, um mero acaso da vontade de potência – talvez um caso de sua doença.

Não seria antes bem provável que justamente o que é mais superficial e exterior na existência – o que ela tem de mais aparente, sua sensualização, sua pele – fosse a primeira coisa a se deixar apreender? Ou talvez a única coisa? Uma interpretação do mundo “científica”, tal como a entendem, poderia ser uma das *mais estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido!* (NIETZSCHE, GC, 2002, § 373, p.277).

Entendendo, portanto, que o mundo e os mundos são as complexas vontades de potência, Nietzsche tê-los-á não só como a conjuntura orgânica e inorgânica, mas também como o lugar da luta das forças. Sendo luta de forças, então não se compreende uma única força, mas multiplicidade e pluralidade discreta, enxame, e isso está inscrito em seu conceito, em sua existência. Esta multiplicidade não quer simplesmente referir-se à quantidade, mas à diferença¹⁰, gerando tensão e luta. Assim, temos um mundo acontecendo como forças, ou seja, um certo campo constituindo-se como tensão da pluralidade; ou seja, “o espaço só surgiu como suposição do *espaço vazio*. *Este* não existe. Tudo é força” (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.121).

“Guardemo-nos de atribuir-lhe, ‘ao mundo’, insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem!” (Id., GC, 2002, §109, p.136). Neste fragmento, há uma clara apresentação de inversão na relação mundo e homem. Então, se ao mundo não

⁹ A palavra “mundos”, no plural, encontra-se na obra de Müller-Lauter, ao tratar da questão dos mundos e do único mundo, faz a seguinte afirmação: “A questão dos pequenos e ínfimos mundos surge do pluralismo da vontade de potência de Nietzsche” (1997, p. 99).

¹⁰ O conceito de “diferença” é, ao que parece, fundamental para compreender certos aspectos da filosofia de Nietzsche. Com este conceito, o autor não só evidencia as problematizações que envolvem a questão da vontade de potência, mas, algo mais radical, porque com este conceito o filósofo desconstrói um outro: o de “igualdade”, como mostra sua obra *Assim falava Zaratustra*, no capítulo “O homem superior”.

se deve conferir uma condição antropomórfica, isto significa que o mundo tem precedência em relação ao homem, pois este, em última análise, também é um daqueles meros acontecimentos. Nietzsche apresenta a questão nestes termos:

O homem é uma pluralidade de forças que se situam numa hierarquia (...) As que mandam devem, por sua vez, estar de alguma forma subordinadas e, em casos mais sutis, temporariamente lhes é preciso mudar de papel; quem geralmente manda deve, por uma vez, obedecer (NIETZSCHE apud MARTON, 2000, p.66).

Para se compreender como o perspectivismo estrutura a existência do homem no mundo, ter-se-á também que auscultar a luta de forças no homem; e mais, responder a questão “que é o homem?”. É certo que as perspectivas não dependem exclusivamente do homem, pois se dependessem, poder-se-ia tender para a reflexão subjetivista de que elas dependeriam da razão. Porém elas dependem exatamente desse jogo das forças, da potência, sobretudo da condição perspectivista, pois não só o homem, mas todo ser vivo tem sua(s) perspectiva(s) e interpretação (ões).

O mundo, visto, sentido e interpretado dessa ou daquela forma, de modo que, nessa perspectiva de interpretação, a vida orgânica se conserva. O homem é *não apenas* um indivíduo, mas a totalidade do orgânico que continua a viver numa determinada linha. O fato de ele existir demonstra que uma espécie de interpretação também existiu (embora sempre em contínua construção), que o sistema da interpretação não mudou. “Adaptação”. (NIETZSCHE, SDA, 2005, p. 231).

Agora, tem-se o homem não como elemento distinto do mundo, mas como elemento do mundo, um componente orgânico e como um mundo. Ora, essa constatação não serve para fixar nenhum valor, mas apenas para mostrar a força que em um instante vence e interpreta. Essas forças conflitantes reúnem-se formando complexos de potência, de impulsos que querem a todo custo dominar. Os impulsos são o sustento da luta, promovendo aqui e ali deslocamentos de potências, na medida em que estes complexos ora cedem, ora se impõe, ora resistem.

Se cada homem é essa multiplicidade, essa pluralidade, esses complexos pulsionais, ele aparece como desprovido de calmarias, de apaziguamento, de paz, de unidade identitária. Assim, compreende-se melhor a emergência das perspectivas. Elas, como emergentes, não querem evidenciar a dicotomização de um dentro e um fora, mas a incapacidade da razão em alcançar a luta de forças irracional e ilógica em todo acontecer.

As perspectivas, mostrando-se imanentes, tendem, por sua condição, possibilitar a crítica à metafísica, tanto em sua relação com o mundo como em sua relação com o homem. Essa condição perspectiva implica também a condição do suposto sujeito, isto é, de um centro que funcione como sede ou fundamento das perspectivas. Estas, portanto, não são puramente um produto racional do sujeito pensante sobre o objeto, mas, sem dúvida, o espaço em que ambos coexistem, pois há vontade de potência em ambos.

Em *Aurora*, Nietzsche revela, com simplicidade e clareza, a sua compreensão sobre o que seja o sujeito. Dois textos dessa obra apresentam, nitidamente, a estrutura perspectivadora da existência dos entes. Diz o primeiro:

Minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a uma certa distância, e neste espaço eu vivo e ajo, a linha deste horizonte é meu destino imediato, pequeno ou grande, a que não posso escapar. Assim, em torno a cada ser há um círculo concêntrico, que lhe é peculiar. De modo semelhante, o ouvido nos encerra num pequeno espaço, e assim também o tato. É de acordo com esses horizontes, nos quais, como em muros de prisão, nossos sentidos encerram cada um de nós, que *medimos* o mundo, que chamamos a isso perto e àquilo longe, a isso grande e àquilo pequeno, a isso duro e àquilo macio: a esse medir chamamos “perceber” – e tudo, tudo em si é erro! (...) Os hábitos de nossos sentidos nos envolveram na mentira e na fraude da sensação: estas são, de novo, os fundamentos de todos os nossos juízos e “conhecimentos” – não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo *real*! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa* teia. (NIETZSCHE, A, 2004, § 117, p.90).

Em seguida, reafirma:

Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. Mal conseguirá dar nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade

deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *alimentação*, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém. Esta alimentação será também obra do acaso (...) Nossas experiências, como disse, são todas, neste sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega, sem saber quem passa fome e quem está saciado (...) que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não “sabível”, porém sentido? (...) O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar? (Ibidem, § 119, p. 91-2).

Assim, compreende-se que o argumento de Nietzsche sobre as perspectivas foge da questão de elas serem meras “visões de mundo” – pois se confundiriam com as ideologias –; mas quer significar que as perspectivas, inseridas num campo de batalha, definem a força de maior intensidade que a um dado instante quer interpretar, emergir, pois “todo aumento de vigor e de potência abre perspectivas novas e faz crer em horizontes novos” (NIETZSCHE apud KOSSOVITCH, 1979, p.31).

Entende-se, pois, que o perspectivismo é também entendido como condição existencial, identificando-se como luta de forças, vontade de potência e interpretação. Isto é possível porque as interpretações são interpretações-força, então, vontade de potência. E, por isso, a razão lógica não consegue dar conta deste movimento, pois ele é simultâneo e sem princípio causal: acreditar, pois, que o mundo é cognoscível, é acreditar numa inteligência divina que o teria dotado de racionalidade.

Por isso, não é novidade e não causa estranheza afirmar a falta de sentido – também de ordem e objetivo – no(s) mundo(s) e no(s) homem(s)¹¹, compreendendo-os existencialmente, pois o próprio Nietzsche declara a inexistência de leis na natureza. Essa incognoscibilidade faz do mundo um caos eterno para a razão, como fora apresentado em *A Gaia Ciência*. Enxergar uma regularidade dos fatos não autoriza sugerir leis na natureza, apenas possibilita dizer que certas coisas não podem ser de outra forma – por enquanto! A necessidade passa a ser conveniente, pois não há exigência de leis, mas de tragicidade e irracionalidade.

¹¹ Cf. NIETZSCHE, BM, 2002, § 09, p.15.

Compreende-se o mundo como um eterno *devenir*, um eterno sendo, um eterno gerúndio¹². Assim, todo acontecimento é enigmático, não por possuir um *nômeno*, mas por não haver um fundamento que suporte todo acontecer/acontecendo. Explicar um evento seria remetê-lo a uma causa e revelar uma necessidade. A dinâmica da vontade de potência não permite qualquer tipo de racionalidade lógica, repouso metafísico ou lei mecanicista. Tomando Heráclito como referência grega, Nietzsche diz que

o *devenir* único e eterno, a inconsistência total de todo real, que somente age e flui incessantemente sem alguma vez *ser*, é, como Heráclito ensina, uma idéia terrível e atordoadora – muitíssimo afim (...) ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme (NIETZSCHE apud ROCHA, 2003, p.56).

O não-ser é, nesse sentido, a condição da existência, trata-se do mundo como puro *devenir*. Nenhuma coisa pode ser, apenas foi-sendo ou será-sendo; pois, enquanto presente, só há sendo. O mundo passa a ser compreendido, nietzschianamente, como uma existência em pleno gerúndio, ou seja, sendo, acontecendo, vivendo, morrendo, etc. O *devenir* não quer significar algo que devém, algum espírito absoluto teleológico, mas um turbilhão de movimentos irracionais, ilógicos, sem sentido, um puro acontecer. A existência compreendida neste aspecto devém mas passa, e pela luta de forças faz de seus excrementos seu próprio alimento.

Com tantas evidências desta compreensão nietzschiana de que o mundo é puro *devenir*, ou seja, acontecimentos, mostra-se o limite de se pensar este mundo por meio da tradicional metafísica, ou seja, de pensar em um fundamento cognoscível ou místico do mundo: compreendê-lo metafisicamente pode sugerir que se pense o *devenir* como ser. Isto só é possível se for à medida que o mundo não pode ser de outra forma, ou melhor, tê-lo apenas a partir do *devenir*. A recusa de Nietzsche a esses tipos de interpretações metafísicas do mundo explica-se

¹² A palavra gerúndio quer mesmo significar a forma nominal do verbo, segundo a gramática, o modo no qual o mundo deve existir, ou seja, o modo existindo do mundo.

pelo fato de que elas supõem um ser, ou um princípio, ou uma inteligência, ou uma divindade fundante do mundo, de um mundo que, em si mesmo, rejeita a idéia de fundamento.

“Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo” (NIETZSCHE, GC, 2002, §109, p.136). O autor neste trecho evidencia que, se o mundo tivesse fundamento, princípio, ordem e finalidade, já se teria conhecido este fundamento e princípio, obedecido a esta ordem, e chegado a tal finalidade. Ora, se o mundo não possui progresso ou processo teleológico, torna-se, então, injustificada a idéia de novidade. Como fora dito anteriormente, o mundo alimenta-se de seus excrementos e é a vontade de potência que garante o eterno-retorno, pois a força que agora vence é a mesma que mais tarde estará subordinada por esta que se faz vencida.

Esse mundo perspectivista, esse mundo para os olhos, para o tato e para os ouvidos é muito falso (...) Porém, sua inteligibilidade, sua clareza, seu caráter prático e sua beleza começam a *cessar* quando *refinamos* nossos sentidos: do mesmo modo, a beleza cessa quando se pensa a fundo a respeito dos acontecimentos da história; a ordem da *finalidade* já é uma ilusão. Enfim, quanto mais superficial e mais grosseiramente for resumido, mais o mundo *parecerá valioso*, determinado, belo e significativo. Quanto mais profundamente olharmos dentro dele, tanto mais desaparecerá nossa apreciação. *A falta de significado se aproxima!* Fomos nós que criamos o mundo que tem valor! Ao reconhecer isso, reconhecemos também que a veneração da verdade já é um *resultado* de uma ilusão e que, mais do que ela, temos de estimar a força formadora, simplificadora, configuradora e criadora (...). (Id., SDA, 2005, p.180).

Este argumento do autor justifica seu projeto de desantropomorfizar a natureza e naturalizar o homem, não sendo mais cauteloso em ser além, ou seja, além-do-homem. Assim, a metafísica teológica, ou a cosmo-moralidade da teoria criacionista, não se constitui como perspectiva afirmadora do olhar filosófico nietzschiano. Este olhar verá a naturalidade do mundo, sua atividade em potência, sua interpretação-perspectivada-forte. Enfim, o homem deixará de se orgulhar de sua razão lógica ou divinizadora para viabilizar o surgimento de seu espírito dionisíaco, constituir-se como “espírito livre”, pois

[...] quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, *esse* monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como “o ser desconhecido”? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidades *não divinas* de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos... (NIETZSCHE, GC, 2002, §374, p.278).

Até aqui se tratou de uma constituição cosmológica do(s) mundo(s) e do(s) homem(s), mas é no tópico seguinte que se refletirá sobre as interpretações também como produto da consciência, revelando-a como acontecimento da vontade de potência e das forças perspectivadoras. Nele, haverá uma necessária correspondência com este tópico, pois, tratando-se lá, no âmago da reflexão, de uma interpretação consciente é preciso pressupor este acontecimento mundano (ou da vontade de potência) que compreende a consciência como “o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (Ibidem, §11, p. 62).

1.2 – A luta de forças e suas conseqüências: as *interpretações* perspectivas

Concebendo, pois, a existência do mundo como acontecimento, derivado da vontade de potência, tentar-se-á agora refletir sobre como essa atividade, ou esse *devir*, gera as interpretações que são as forças em sua efetividade. É a partir das lutas de forças que se chega a tal compreensão sobre a interpretação, apresentando-a como atividade ou efetividade dessas lutas.

Têm-se as forças caracterizadas como atividade e intensidade da vontade de potência¹³. Essa configuração não se caracteriza por uma dicotomização rigorosa dos elementos: ela, como já se refletiu, é completamente simultânea, permitindo que ao se falar de um dos elementos fale-se de todos. Com isso, Nietzsche pensa a “Vontade”, concebida anteriormente por Schopenhauer, fora do âmbito metafísico, quando diz:

É a “vontade de potência” uma variedade de “vontade” ou é idêntica ao conteúdo de “vontade”? É o equivalente do desejo? Da necessidade de mandar? É ela essa “vontade” que Schopenhauer pensa ser o “em si das coisas”? Meu princípio é que a vontade dos psicólogos anteriores é uma generalização injustificada, que essa vontade não existe, que, em vez de conhecer as expressões diversas de uma vontade determinada sob diversas formas, apagou-se o caráter da vontade ao amputá-la de seu conteúdo, de sua direção; tal é eminentemente o caso de Schopenhauer. Trata-se menos ainda de um “querer-viver”, porque a vida não passa de um caso particular da vontade de potência; é uma afirmação arbitrária dizer que tudo tende a se reduzir a esta forma particular da vontade de potência (NIETZSCHE apud KOSSOVITCH, 1979, p.22).

Nietzsche compreende a força como algo que quer crescer, expandir-se, aumentar sua potência. Isto se deve à vontade de potência que intensifica as forças em sua potência – concebe-se que em cada força particular há uma vontade de potência. Sendo a vida um caso particular da vontade de potência, a luta entre as forças não visa à conservação da vida, mas à conservação e aumento de seu domínio, de sua potência, de seu crescimento.

¹³ Cf. NIETZSCHE, SDA, 2005, p.210.

Assim, a vontade de potência, em seu campo, evidencia que não há apenas uma força, mas uma multiplicidade discreta, um enxame. A existência se faz atividade, luta. Esta acontece porque, existindo uma multiplicidade de forças e cada força possuindo uma intensidade e variação de potência, gera, nessa multiplicidade, uma natural instabilidade que se faz condição do campo, e é esta instabilidade que impulsiona a luta, pois cada intensidade quer se sobrepor às outras. Assim,

semear forças em toda parte, constituir um campo para que haja “quantidades de força em relação de tensão com todas as outras quantidades de forças: a natureza delas consiste na sua relação com todas as outras forças, na ‘ação’ que exercem sobre estas”. Mais: para que haja variedade, multiplicar as diferenças de intensidade, pois “é preciso que existam forças diferentes e não iguais porque estas se manteriam num neutralizador equilíbrio” (KOSSOVITCH, 1979, p.41).

Nietzsche não concebe de uma maneira metafísica o mundo, afirmando que há, então, uma crença num pseudo-equilíbrio, repouso, permanência, causalidade, identidade ou teleologia, pois a multiplicidade de forças revela uma infinidade de diferenciações. O desequilíbrio existencial é essencial, faz de cada diferença, ou seja, de cada força um reinado da vontade de potência produzindo aquele mesmo campo, agora mostrado como de tensão. Na luta, que busca equilíbrio, há sempre uma vitória determinada por um *quantum* intensivo, que define as modalidades de ação das forças. Ora, não é apenas a potência que determina essa vitória das forças, mas a luta mesma estabelecida no campo, em suas variações de potência e tensão.

Isso mostra que a estrutura de potência estabelecida nessa luta não se faz absoluta. Há mesmo uma necessária instabilidade. Se não houvesse instabilidade não haveria luta, pois as forças dominadoras sempre estariam subordinando as outras. O deslocamento de potência gerado pela tensão afirma a contingencialidade e a fatualidade de todas e quaisquer forças, revelando, em geral, o caráter não-absoluto das mesmas. O campo é justamente a liça dos

deslocamentos, porque ele é essencialmente instabilidade. Portanto, a força que domina também habita o campo instável; e assim as hierarquias nunca são definitivas.

Se a instabilidade é a essência do campo, já que as forças em suas lutas nunca chegam a uma síntese, a uma identidade, então é possível afirmar que na tentativa de “síntese”¹⁴ (do que resulta) dessas lutas há algo que se expressa, que pode ser visível, que se entende como a emergência¹⁵ dessa luta. Essa emergência entende-se por “interpretação”.

A interpretação não é uma característica ou sentido que se dá às forças, mas são elas mesmas em sua efetividade no campo de tensão e dominação. Segundo Nietzsche, a vontade de potência interpreta: a formação de um órgão resulta de uma interpretação. Assim, vê-se como a interpretação serve como um índice da variação da intensidade das forças, de modo que tudo o que existe, ao mesmo tempo em que é luta das forças, é também interpretação. Portanto, cada existente sendo uma perspectiva é também uma interpretação, pois, para Nietzsche, a existência de algo procede de uma determinada interpretação¹⁶.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirma ser a existência “essencialmente interpretativa” (2002, §374, p.278). Ora, tem-se aqui uma reflexão sobre a existência e a interpretação como efetividades da luta de forças, mas pode-se verificar que a luta mesmo já é uma interpretação, como afirma Kossovitch:

Conflito de forças. Mas também conflito de interpretações. Em toda parte opera a diferença. Assim como no campo não há potência absoluta, também não há perspectiva nem interpretação absolutas. Não basta, portanto, derivar a interpretação, quer como meio de crescimento, quer como índice, de uma potência singular. Não há, assim, interpretação livre, derivada de uma força absoluta. A especificidade de cada interpretação não exalta uma singularidade única, mas o sistema em que estão

¹⁴ Quando se fala de “síntese” não está se referindo ao mesmo conceito da dialética hegeliana, mas ao acontecimento mesmo da luta. Porém, quando aparece este conceito, pretende-se mesmo é responder à compreensão dos leitores que geralmente estão afinados a uma linguagem lógica. Na luta das forças não há síntese porque ela é instável, o que se chama aqui de síntese é, na verdade, *Entstehung*, ou seja, emergência.

¹⁵ Diz-se *Entstehung*. Este termo, em alemão, quer trazer a mesma significação concebida por Michel Foucault em seu livro *Microfísica do Poder*, para explicar o conceito “genealogia”; neste, Foucault diz que “a emergência se produz sempre em um determinado estado das forças”, e mais: “A emergência é portanto a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude” (1995, p.23).

¹⁶ Cf. NIETZSCHE, SDA, 2005, p.231.

distribuídas as singularidades. E, se o perspectivismo é sempre relativo a um campo de dominação, a interpretação não pode ser associada a um autor (1979, p.32).

Nestes termos, verifica-se que o perspectivismo coloca em suspeita as características metafísicas, teleológicas e racionais, quando aplicadas às interpretações; os conflitos destas, suas variações e derivações desmoronam ou inviabilizam qualquer tentativa de identificação autoral – a não ser que seu autor seja considerado o próprio conflito. Destarte, a pergunta “quem interpreta?” foge completamente do caráter da reflexão nietzschiana, pois nesta é preciso perguntar “o que interpreta?”, ou melhor, “de que lugar provêm as interpretações?”.

A resposta para essas perguntas, referentes à questão das interpretações, encontra-se na reflexão sobre o campo, o lugar da perspectiva. É neste lugar de tensão, conflito e luta das forças que também emergem as interpretações, elas constituem a estrutura perspectivadora da existência. Têm-se as interpretações como constituintes da atividade intensiva da vontade de potência, da luta de forças, das perspectivas.

São muitas as variações de formas nas quais se podem perceber as interpretações da vontade de potência. Aqui, pretende-se mostrar que uma das efetividades emergidas deste complexo conflitivo é a “consciência”. Para Nietzsche, este elemento humano faz-se interpretação daquela luta de forças que está dentro de cada ser vivo, também no homem. Ele explica como a consciência apareceu no homem e se constituiu.

O aforismo evidencia que natureza pertence à consciência, revelando sua genealogia enquanto *Entstehung*:

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário (...). Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar (...) Assim a consciência é tiranizada – e em boa parte pelo orgulho que se tem dela! Pensam que nela está o *âmagô* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas

intermitências! Vêem-na como “unidade do organismo”! (NIETZSCHE, GC, 2002, §11, p.62).

Faz-se claro, portanto, o que Nietzsche diz através deste aforismo sobre a genealogia da consciência. Trata-se aqui de uma consciência que ainda não é racional, mas uma tênue consciência-de-si, como se verificará mais adiante. O filósofo a compreende como “inacabada” e “menos forte”. Fora dito que a consciência é a expressão doentia da vontade de potência, insinuando o declínio do homem, não só por sua consciência, mas por sua religião, sua moral, sua filosofia e sua civilização¹⁷, frutos do “instinto de rebanho”.

Dizer, pois, que a consciência é produto do desenvolvimento orgânico, é mostrar o processo da constituição e atividade da vontade de potência como “origem” da emergência da própria consciência que é, portanto, interpretação da luta das forças. Scarlett Marton afirma: “assim deixa de ter sentido, em termos fisiológicos, a idéia de um aparelho neurocerebral responsável pelo querer” (2000, p.44).

Com esta compreensão, percebe-se que o aparelho neurocerebral não fora constituído como dom sobrenatural especificamente para a fabricação de pensamentos, de sentimentos, ou do próprio querer, mas, ao contrário, dir-se-á que estes elementos constituem tal aparelho, como se o próprio orgânico tomasse parte no pensar, no sentir e no querer.

Sob todo pensamento esconde-se um afeto. *Nenhum pensamento*, nenhum sentimento, nenhuma vontade nasce de um único impulso determinado, mas é um *estado total*, uma superfície completa de toda consciência e resulta de uma constatação momentânea de potência de *todos* os impulsos que nos constituem – portanto, do impulso atualmente dominante, bem como dos que lhe obedecem ou se opõem a ele. O próximo pensamento é um sinal de como toda a situação de poder se deslocou nesse ínterim. (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.217).

Mesmo sendo filósofo, e talvez por isso mesmo, Nietzsche concede à fisiologia uma esfera importante para a compreensão da existência. É com essa compreensão fisiológica que

¹⁷ O termo civilização é entendido neste trabalho como a forma de transformar o homem em animal doméstico ou de rebanho, pois, segundo Carlos Alberto de Moura, “o ‘animal de rebanho’, este produto final do laboratório civilizador, exprime a decadência” (2005, p.211).

ele irá recolocar sua concepção de vontade, agora, concebendo-a como vontade orgânica. Com efeito, ele entende que não pode comungar com qualquer transcendência – e é este um dos pontos essenciais em que se distancia do antigo mestre Schopenhauer¹⁸. Suspeitando da metafísica como reflexão para todas as realidades existenciais, o autor de *A Gaia Ciência* mostra a consciência não mais como condição de possibilidade para a formação do sujeito, mas como uma multiplicidade de almas, provinda de uma multiplicidade de microorganismos, e até mesmo do inorgânico.

Diante da luta pela existência, pela sobrevivência, por causa do apuro e das ameaças que o homem vivera – e ainda vive – é que surge e se mantém a consciência. Percebe-se que sua emergência corresponde ao sentimento de medo, de uma vontade de potência que não conseguia ser eficiente, afirmar-se, dominar, comandar. Os indivíduos mais fracos perceberam ser necessário encontrar um meio para conservarem-se. Assim, teria início o desenvolvimento do intelecto humano.

O intelecto, como meio para a conservação do indivíduo, desenvolve as suas forças dominantes da dissimulação, pois este é o meio graças ao qual os indivíduos mais fracos, os menos robustos, conservam-se e aos quais está vedado lutar pela existência com o auxílio dos chifres ou dos dentes afiados das feras. No homem, esta arte da dissimulação atinge seu ponto mais alto; nele a ilusão, a lisonja, a mentira e a fraude (...), o representar (...), o usar uma máscara, a convenção que oculta, o jogo de cena diante dos outros e de si próprio, o esvoaçar constante em torno dessa chama única, numa palavra, a vaidade, são de tal modo a regra e a lei que não há quase nada mais inconcebível do que o aparecimento nos homens de um impulso honesto e puro para a verdade. (NIETZSCHE, VM, 2005, p.08)

Para Nietzsche, admirador dos pré-socráticos, vida é vontade de potência, portanto, luta de forças. Considerando as análises até aqui expostas, pode-se concluir que vida e pensamento se opuseram durante a história da Filosofia, diferenciando-se dos primórdios. Esse “pensamento” não era um elemento lógico. O filósofo compreende que vida e conhecimento

¹⁸ Cf. NIETZSCHE, BM, 2002, §19, p.23.

devem ser uma e mesma coisa, assim como se disse da vontade de potência, do perspectivismo e da interpretação.

Portanto, a *força* do conhecimento não está em seu grau de verdade, mas na sua antigüidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida. Quando viver e conhecer pareciam entrar em contradição, nunca houve sérias lutas; a negação e a dúvida eram consideradas loucura (NIETZSCHE, GC, 2002, §110, p.137).

Concebendo a realidade existente como pura luta, *devir*, mutação, contingencialidade, não é admissível entender o pensamento como algo fora dessa dinâmica. Vê-se, então, que o homem não escapa – mesmo inventando a lógica – dessa existência essencialmente instável. A luta entre seus diversos impulsos manifesta-se aqui até mesmo como pensamento. O surgimento de pensamentos, imaginações, etc., é produto do processo de luta dos impulsos, mesmo que estes sejam ilógicos e aqueles lógicos; porém, só resta saber quem venceu nesse combate. Ora, os conflitos existentes nos tecidos, órgãos e células, não seriam os mesmos quando diversos também são os pensamentos? Neste contexto, Nietzsche constata tanto na vida social quanto na individual, tanto na vida mental quanto na fisiológica, uma única e mesma maneira de ser da vida: a luta.

Conseqüentemente, a consciência como interpretação das lutas de forças é inviabilizada à total concretude e o encontro de um ego, tanto o cartesiano como o psicológico – enquanto aquele é erro, o psicológico é ilusão. No homem, o em-si é luta e conflito, nunca identidade dada. Na sociedade moderna, a consciência elaborada, lógico-racional, busca incessantemente por um *télos*, por um eterno-reposo. “Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser” (NIETZSCHE, A, 2004, §119, p.91). Na tentativa de autoconhecimento, a imagem que se tem do “eu” é tão complexa, quanto complexo é pensar a vontade de potência com as categorias da razão.

A luta de forças, a vontade de potência, a perspectiva e a interpretação não se dão somente no homem mas, simultaneamente, em tudo – no mundo e nos mundos particulares. Poder-se-á dizer que os grandes complexos orgânicos¹⁹ também lutavam entre si, seja na busca de mais potência – como é comum desse processo –, seja na luta pela sobrevivência. É compreendendo estes acontecimentos na história que se entenderá a participação da consciência nas lutas entre os existentes, e como ela se constituiu como gaia – como “gaia ciência”.

Referiu-se acima às condições relacionais do homem, nas quais emergiu a consciência: vontade de potência enfraquecida, medo, ameaças, apuro. Não se trata de negar a emergência da consciência nas lutas de forças internas, ou melhor, nas lutas que constituem o homem ou o mundo existindo, mas de acrescentar, trazendo dados externos da realidade em que o homem vivera, o que ela proporcionou à consciência.

A consciência, portanto, compreendida como um acontecimento interpretativo da perspectiva presente da luta de forças, ganha força à medida que também é luta, perspectivista e interpretante. Conseqüentemente, a consciência interpreta o homem e também o constitui. O homem é ser de consciência porque, sendo interpretado pela vontade de potência, interpreta; e interpreta porque ele mesmo é, também, perspectiva da luta que o constitui. Mas, “o problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela” (NIETZSCHE, GC, 2002, §354, p.247).

A experiência que se faz do equilíbrio como virtude só é realizada por quem vive na civilização; é a vida social que moraliza aquele que obedece ou que se retrai na luta. A moralidade institui a virtude como a melhor regra ou modo de ser. Essa é a medida que justamente se faz critério para falar da consciência como a “pior” interpretação da vontade de

¹⁹ O termo “grandes complexos orgânicos” quer fazer referência, sobretudo, aos animais como organismos vivos, incluindo os homens, que lutam para conservar-se.

potência. No próximo tópico, se evidenciará o porquê da suposta ou pseudo-necessidade de se ter consciência. Perceber-se-á em que medida a luta pela existência tornou a consciência pública ou cada vez menos privada, gerando a Civilização. Assim, a crítica de Nietzsche à consciência atinge, por sua consequência, o “instinto de rebanho”. O homem de consciência é aquele que constitui, ou seja, interpreta a sociabilidade. Sem ele, a Civilização não existiria; sem instinto de rebanho não existiria consciência.

1.3 - O homem de consciência como intérprete do instinto de rebanho

Consoante com o que fora dito da vontade de potência, reafirma-se que ela é a própria existência. Se ela se constitui como tal, faz-se necessária sua preservação; mais: sua afirmação. A consciência é uma interpretação da vontade de potência e deve fazer com que “a luta grande e pequena ‘gire’ sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de potência, conforme a vontade de potência, que é justamente vontade de vida” (NIETZSCHE, GC, 2002, §349, p.244). Porém, por várias circunstâncias, até mesmo pela vontade de vida, o homem negou sua vontade de potência, declinando, assim, sua consciência.

Para Nietzsche, a consciência é uma contingência fatídica e não necessária, verificando-se a possibilidade de se viver toda a vida sem a participação ativa da mesma, sem pensar a existência como uma imagem reproduzida no espelho. Esse suposto espelhamento, como esse tal processo de racionalização, torna estéril a vontade de potência, fazendo do homem um escravo da consciência.

Faz-se preciso, portanto, responder à pergunta nietzschiana: “*para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*?” (Ibidem, § 354, p.248). Nietzsche diz que a sutileza e a força da consciência parecem se relacionar com a “capacidade de comunicação” de uma pessoa (ou animal), e essa capacidade se relaciona com a “necessidade de comunicação”. Apresenta-se, sutil, a diferença que Nietzsche acentua entre capacidade e necessidade de comunicação. A compreensão de *capacidade* quer significar a condição existencial do homem para o exercício de tal elemento que o constitui; enquanto a *necessidade*, longe de ser um juízo categórico metafísico, traz à vista a condição contingencial, circunstancial e/ou histórica do homem.

A luta de forças que anteriormente se concebeu no universo micro-orgânico, agora é percebida entre aqueles grandes complexos orgânicos. Existindo no mundo com outros

existentes, os homens perceberam-se ameaçados e em apuros. Conservar a si mesmos e à espécie tornou-se uma luta desafiadora: fugir dos predadores, dos mais fortes e famintos, possuidores de vontade forte, vontade superior. Essa situação da realidade vivida pelos homens fê-los recorrerem uns aos outros. Sugere Nietzsche: “parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indignação, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil” (NIETZSCHE, GC, 2002, § 354, p.248).

É nesse aspecto que a consciência deixa de ser um simples conhecer as necessidades fisiológicas – como o comer, beber e dormir – para se tornar uma consciência de estratégias, de produção de sentido – do sentido de causalidade²⁰. Fora preciso que os homens estabelecessem signos de referências entre eles, signos fixos e universais que comunicassem os perigos e previsões, assim como para comunicar os sentimentos, as emoções, sensações, para vencer os apuros e ameaças. Muitas vezes, os homens precisaram lutar juntos.

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer compreensível – e para isso tudo ele precisava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência (Ibidem, § 354, p.248).

Nietzsche ainda mostra a razão de ser da consciência, quando afirma ser ela uma “rede de ligação entre os homens” (Ibidem). Ora, fazendo-se rede de ligação, a consciência emerge como coisa pública que não pertence a cada homem, mas à comunidade social de que cada um se permite fazer parte. Conseqüentemente, compreende-se que não pode ser diferente com a linguagem, ou seja, os signos mesmos, as palavras. “Em suma, o desenvolvimento da

²⁰ Cf. NIETZSCHE, GC, 2002, § 112, p.140.

linguagem e o desenvolvimento da consciência [...] andam lado a lado” (Ibidem). Se antes o olhar, o toque e o gesto também queriam comunicar, agora estes cedem lugar às palavras sonorizadas, possibilitando rapidez e sutilezas nas articulações das estratégias de sobrevivência.

O estabelecimento dos signos ou das palavras, enfim, dos sons orais que significam, não acontece de forma simples e pacífica. Não fora pela emergência das ameaças de outros animais que os homens rapidamente constituíram uma assembléia para eleição do melhor signo. Esse estabelecimento é longo, dá-se ao longo da história, pois muitíssimas lutas são travadas entre os homens e os animais e, sobretudo, entre eles mesmos. O mundo muitas vezes fora dominado por aqueles que melhor exerciam sua força, pois, como os animais, também os homens se reconheciam – consigo e com os outros – nos embates de ataques e defesas. No estabelecimento da comunicação, as vontades de potência se entrecruzam num campo que não é mais restrito aos microorganismos do corpo humano, mas agora entre os corpos humanos. Uma determinada vontade de potência vence e impõe seu signo de comunicação.

Somente a força dominante satisfaz o princípio genérico: a atividade não é limitada pela força dominada mas, ao contrário, intensificada. Essa força – o senhor – tem, assim, um modo próprio de interpretar: sua interpretação é produção a partir de Si. Diferentemente do senhor, o escravo, entravado em seu crescimento, não pode interpretar assim, necessitando do Outro que, relativamente a ele, é uma força mais intensiva (KOSSOVITCH, 1979, p. 39).

Portanto, o signo estabelecido para a comunidade é o signo de alguém que, como um senhor, interpreta segundo a intensidade de sua potência, e isso é o que exemplifica a *Genealogia da Moral*. Mas é importante mostrar que, tendo sido exclusivamente de uma perspectiva, significa que aqueles que cederam a este novo signo tiveram que suprimir, ou até mesmo aniquilar, seu som comunicativo, seu signo, sua perspectiva e perspectividade, sua interpretação próprios. Há um trauma na comunicação do cedente: aquela interpretação (ou

signo) que vencera torna-se a verdade afirmadora da comunidade e negadora de cada membro, pois somente através daquele signo de comunicação imposto é que os homens terão possibilidade de se comunicar e se salvar daqueles apuros, necessidades e indigências.

Nessa relação, percebe-se que a interpretação sempre provém de um “si”, de uma perspectiva totalmente particular – não de um em-si absoluto, mas da emergência de cada “si”. Por conseguinte, ser homem de consciência é ter consciência de si²¹, de sua perspectiva, de sua potência. Estando simultâneas, consciência e linguagem estão relacionadas a uma ação de dominação. Constituir a comunicação é o mesmo que dominar, portanto, agregar, já que nesta comunicação dominadora há uma agregação, uma impositiva necessidade de agregar. O homem só tem necessidade de constituir signos à medida que tem necessidade de viver socialmente.

O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. – Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas daquilo que nele é natureza comunitária e gregária (NIETZSCHE, GC, 2002, §354, p.249).

Ao afirmar que a consciência não constitui a existência individual, Nietzsche declara também o fim da supremacia do *cogito* cartesiano. Se antes a crença era de que pensar é existir, com Nietzsche é o sentir, o querer, o mandar que identifica o existir. A consciência está nos homens apenas por um caráter pragmático, de utilidade e conservação da espécie, da grege humana. Mais um motivo há para a destituição da idéia de sujeito: se antes era pelo *devoir* eterno, agora se percebe que o sujeito está inviabilizado pela própria consciência, pois na tentativa de saber de si o que aparece à consciência é o que lhe é mais público – “médio”.

O gênio da espécie é justamente aquilo que no homem diz respeito à espécie e não ao particular. Interpretar pela consciência significa interpretar pelos signos; logo quem interpreta

²¹ Aqui, não se quer fazer referência à “consciência de si” como pensaram Descartes, Hegel e outros, mas apenas insinuar a condição contingente da consciência de si, e não de uma afirmação ao subjetivismo moderno.

é a perspectiva gregária e não a vontade de potência gerada naquele campo primário e particular. Apesar de todas as ações serem praticadas por cada homem, consideradas individuais, ao traduzi-las para a consciência, ao torná-las esclarecidas, deixam de ser individuais, e passam a ser emergidas da consciência de natureza gregária.

Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais [...] mas, tão logo traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo [...] (NIETZSCHE, GC, 2002, §354, p.249).

Ora, se os signos precisam ser universais para o entendimento de todos da grege, então nasce a necessidade de uma verdade lógica e universal e com ela sua conseqüente comodidade: uma suposta paz e/ou apaziguamento das forças. Pois a verdade estabelece leis – aliás, os próprios signos instituem-se como tipos de leis. O perigo que a consciência crescente produz é justamente uma vontade para a verdade, um amor à verdade. A interpretação do que melhor dissimula é verdade para todos, impõe-se como critério de avaliação, julgamento e decisão. Acontece a instituição do clã. A vida é subordinada, mas permanece contrária aos signos de verdade – esta entendida como correspondência. Agora se compreende quando Nietzsche diz: “ficamos admirados e concebemos como inconcebível aquilo que nos movimenta a partir de dentro: então inventamos o som e uma palavra para isso, e achamos que eles também ficaram incompreensíveis. Essa superstição (...) vontade de verdade?” (Id., SDA, 2005, p.155).

Assim, a opinião pública não é geradora da vontade de potência, mas influenciada por ela. O público é constituído de vontade impotente que não consegue se impor às opiniões alheias, então cede sua potência, instituindo em si, e para cada si, o compromisso de obediência e alienação, características indispensáveis para o rebanho. Dar opinião, constituir

opiniões, necessita do estabelecimento, conhecimento e reconhecimento dos signos da grege. Portanto, dizer algo só é possível se se corresponde com a perspectiva gregária. Até “a ‘experiência interior’ só chega à nossa consciência depois de ter encontrado uma linguagem que o sujeito possa *compreender* – ou seja, a transposição de um estado em outro mais *conhecido*” (NIETZSCHE apud ROCHA, 2003, p.109).

Estes conflitos acontecem porque os homens vivem no mundo, em relação com ele, pois os homens são fragmentos do mundo – são mundos. É em relação com o mundo, e por causa disso, que os homens buscam construir a linguagem como coisa mediadora²², pois todos querem dominar o mesmo: o(s) mundo(s). As vontades de potência não buscam simplesmente manter seus domínios, querem, antes, dominar tudo o que se acha à sua volta e, por isso, entre elas há também conflito: elas são constituídas de conflito, luta. Sendo fragmento do mundo, o homem não pode estar num além nem num aquém, mas no mundo mesmo, sendo ele também mundo, pois “já rimos, ao ver ‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha ‘e’” (NIETZSCHE, GC, 2002, §346, p.239).

Tomando como exemplo esta última citação, Nietzsche evidencia como as palavras ganharam fixidez absoluta. A palavra “e” determina assim um além mundo, é ela que também justifica o mundo ideal platônico, e, com isso, a supremacia do indivíduo que estabelece e separa na comunidade o sujeito e o objeto, a causa e o efeito, o bem e o mal. Mas todos esses processos são longos. No entanto, é justamente nesses acontecimentos que, como também foi dito, nasce o sentido de Verdade. A linguagem não só congrega os da espécie como também os signos às coisas, e estas em relação aos signos, pois sem essa congregação o clã nunca poderá ser fundado – a linguagem é um supremo poder de concentração.

Este sistema de signos constitui a sua superioridade, justamente porque é o oposto dos detalhes dos fatos. A redução das experiências a *signos*, e a massa crescente das coisas que se deixam apreender assim, constituem a sua *força suprema*. A

²² Essa mediação acontece não só entre os homens, mas, também, entre o corpo e a consciência.

“intelectualidade”: capacidade de se tornar senhor através de signos de uma massa enorme de fatos (NIETZSCHE apud KOSSOVITCH, 1979, p.57).

Fazer uso da verdade é ser comum, é ser camelo²³ perante o rebanho; mentir, portanto, é contrariar os signos estabelecidos, é ser incompreensível e incompreendido dentro do clã. Marton explica que a decisão pela verdade dá-se porque esta traz a comodidade e a vantagem para a conservação da espécie. Enquanto a mentira exige invenção porque traz a necessidade de luta, de confronto, daquelas estratégias de sobrevivência. Falou-se da necessidade ocorrida para o agrupamento: as ameaças, os apuros, etc., mas para que esse agrupamento ocorresse, foi preciso haver alguém que acolhesse o estranho, e que este cedesse sua força dizendo a verdade, ou seja, assumindo um outro signo de comunicação que não fosse, majoritariamente, o seu. Se se diz a verdade se é aceito – e, também por isso, pode-se pensar verdade como adequação. É preciso que a maioria minta para as suas próprias vontades de potência, e só assim é possível a Civilização.

O homem de consciência estabelece a verdade porque estabelece relação representacional com as coisas e seus semelhantes – mesmo que esta relação seja sempre fundada nos conflitos. A convenção, construtora da verdade, é uma imposição que acontece como interpretação do conflito entre as diversas vontades de potência. O instinto de rebanho é como a virtualidade dessa interpretação. E se a verdade é “um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim uma soma de relações humanas” (NIETZSCHE, VM, 2005, p.13), então o instinto de rebanho se funda sobre estas mesmas características.

O afeto estabelecido, a adesão ao rebanho, o sentimento de pertença e segurança depositados à espécie fazem dos homens verdadeiros veneradores do convívio social – afirmando o instinto de rebanho –, ainda que os conflitos permaneçam no interior de cada um

²³ Nietzsche usa o camelo, em sua obra *Assim Falava Zaratustra*, quando se refere às três transmutações, para figurar o comportamento daquele que vive cumprindo a vontade do rebanho, ou do “tu deves”, compreendendo o sentido moral que rege o conceito Verdade.

deles. Muitos são os aforismos de *A Gaia Ciência* que mostram como este instinto tem sido venerado ao longo da história, e um deles revela-se ao dizer que

a repreensão da consciência, mesmo entre os mais conscienciosos, é fraca em relação ao sentimento que diz: “Isso ou aquilo é contrário aos bons costumes de *sua* sociedade”. Um olhar frio, uma boca retorcida, por parte daqueles entre os quais e para os quais se foi educado, é algo *temido* também pelos mais fortes. Mas que coisa é realmente temida? O isolamento! Eis o argumento que derrota mesmo os melhores argumentos em favor de uma pessoa ou uma causa! – Assim fala em nós o instinto de rebanho (2002, §50, pp.90-1).

Pode parecer que o “eu”, compreendido como uma realidade subjetiva, esteja contrário a este instinto, já que este lembra necessariamente o fator coletividade. Certamente que a subjetividade, também, produz um sentimento de ameaça para o rebanho. Mas fica evidente como tudo surge do indivíduo – desde os impulsos à moral do rebanho. A moral, ou seja, as regras comportamentais são estabelecidas por uma determinada vontade de potência que, por sua vez, estabelece os signos de comunicação. Logo, os signos também se relacionam necessariamente com as regras do comportamento que passam a ser a Verdade. Conseqüentemente, signo, moral e verdade estão intrinsecamente convergidos para o estabelecimento do rebanho, e tudo isso é possível porque o homem é ser de consciência (uma subjetividade).

Se a consciência é produtora de toda essa falsificação – linguagem, moral, lógica, razão, rebanho, eu –, é possível concordar com Nietzsche na idéia de que a verdade é antropomorfismo. A vontade de verdade vem a ser uma determinada vontade de potência, uma vontade que se afirma em sua negatividade, ou seja, é a vontade se efetivando contra a potência. Afirma-se porque é vontade efetivando-se, querendo efetivar-se; nega-se porque nega a própria potência, a potência de cada perspectiva – nega a possibilidade da interpretação de cada esquina²⁴.

²⁴ Aqui, a palavra “esquina” quer traduzir-se como perspectiva, como mostra Nietzsche no aforismo 374 de *A Gaia Ciência*.

Essa verificação de que a vontade de potência gera uma perspectiva levou à compreensão de que a consciência é uma formação orgânica de uma perspectiva – a pior. Ora, se a consciência é o campo da verdade, conclui-se o saber sobre a verdade: uma interpretação doente. E se o campo da consciência é o homem, por conseguinte, ele é uma esquina também doente. Logo, percebe-se que contra a vontade de potência está a vontade de verdade – e esta é a mais declinante interpretação da vontade de potência.

O homem de consciência, de razão, é um ser em declínio, visto que coloca sua consciência como medida para todas as coisas; quando, na verdade, deveria colocar sua vontade, sua vontade de potência, de domínio, de crescimento. O além-do-homem nega qualquer possibilidade de qualificar e quantificar sua identidade, pois ele “não é um Ser, mas um devir” (ROCHA, 2003, p. 113). Contra toda razão: vontade de potência; contra toda vontade de verdade: perspectivismo; contra toda verdade: interpretação; contra todo rebanho: esquina; contra todo sujeito: devir; contra toda alma: corpo²⁵.

Diante, pois, dessa realidade cosmológica, em que é confirmado o caráter perspectivista da existência, abre-se um conflito sobre a verdade, já que esta se propõe em dizer exatamente o tudo de tudo, fazendo emergir uma real contradição entre verdade e perspectivismo. No próximo capítulo, tratar-se-á desse conflito, evidenciando a incapacidade de efetivação do caráter absoluto da verdade, de modo que ela se torna uma interpretação de uma determinada vontade de potência enfraquecedora ou moralizante.

²⁵ A importância que Nietzsche oferece ao corpo não é sinônimo de uma suposta inversão metafísica da oposição alma *versus* corpo, mas tal importância quer apresentar-se como método de uma interpretação que rejeita a dicotomia platônica e cartesiana do chamado “sujeito”. Em Nietzsche, o corpo, comungando com conceitos como instinto, impulso e afeto, revela-se como instrumento que inviabiliza pensar o espírito como entidade imaterial, portanto, criticando os discursos da tradição que afirmam canonicamente a autonomia desse espírito.

Capítulo II

O PERSPECTIVISMO E A SUBJETIVIDADE

2.1 – Perspectivismo e razão: o conhecimento como problema frente ao devir

Reafirma-se a concepção de que, em Nietzsche, o perspectivismo está diretamente ligado à finitude, à vontade de potência, e, portanto, entendendo-o por um profundo caráter contingente, e até mesmo orgânico. Conseqüentemente, percebeu-se que a perspectiva não significa apenas um ponto de vista do homem, mas, sobretudo, a dominação de um centro de luta de forças, cosnequencializando a destituição da supremacia do *eu* subjetivista. Então, o perspectivismo é presente no campo de dominação, ou seja, do lugar onde a vontade de potência *é* ou interpreta.

Com isso, viu-se que o perspectivismo está emaranhado em todo acontecer da luta de forças, que é atividade e efetividade. Ele precede e é condição existencial do acontecimento interpretativo. Constatou-se esse acontecer porque, como já se viu, as interpretações são interpretações-força. Portanto, têm-se as interpretações como referências da intensidade da perspectiva que as geram, isto é, do campo onde está a luta de forças, que é vontade de potência.

Verificou-se que a consciência é interpretação de *uma* perspectiva, de *uma* vontade de potência; mais: a consciência é uma má interpretação da vontade de potência²⁶. Pensa-se, então, que esta má interpretação dá-se porque a consciência, objetivamente, nascera em relação intrínseca com o instinto de rebanho. Por isso, Nietzsche compreende esse instinto

²⁶ Cf. NIETZSCHE, GC, 2002, § 11.

como negador da efetivação das outras vontades de potência que buscam também dominar e efetivar-se.

Assim, tendo explicitado o surgimento das perspectivas a partir do orgânico, numa compreensão cosmológica e fisiológica, tem-se agora o começo de uma reflexão sobre a perspectiva da consciência, ou seja, a perspectiva gerada pela consciência racional, ou intelecto. Porém, tentar-se-á evidenciar em que medida essas perspectivas geram o conhecimento²⁷, que por sua vez constitui-se como interpretação, e está contra a vontade de potência (que, neste caso particular, é orgânica) que, tendo produzido a própria consciência, vê-se agora coagida; e se antes se disse que a vontade de potência é vida, tem-se, agora, a coação à vida pela vontade de verdade, pela vontade de conhecimento.

O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que o conhecimento e os antiqüíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem. O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta (...) Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento (NIETZSCHE, GC, 2002, § 110, pp.138-9)

Verificou-se, também, o surgimento da consciência a partir da vontade de potência que garantia a necessidade de sobrevivência. Fora pelas lutas travadas, em vista das ameaças de vida, que os homens articularam-se entre si, sob conflito, instaurando os signos de comunicação e outras formas de dominação para a formação do clã. Ainda na relação estabelecida entre os homens, e estes com o mundo, fora também preciso relacionar, conhecer, pois, no enfrentamento com o outro e com o mundo, os homens tiveram que fixar aqueles mesmos signos.

²⁷ A palavra conhecimento tem uma significação não como um simples ato cognitivo do qual qualquer ser dispõe, já que no capítulo anterior falou-se de que “todo ser toma parte no pensar”, mas fala-se agora do conhecimento como *pensamento* formado, fundado em categorias racionais, conceituais, sistemas de conhecimento, *verdade*.

Assim, os signos passaram a se constituir como o conhecimento sobre o mundo. Ora, se antes se percebeu que o conhecimento, que está na consciência, surge também do orgânico, agora se tem a clareza de como essa consciência razoável cria o valor sobre o conhecimento, tornando-o conhecimento valorado e valorativo, sendo justamente o conhecimento que está contra a vida. Marton explicita esta relação que o conhecimento tem com a fisiologia e o antropomorfismo nos seguintes termos:

O conhecimento tem sentido biológico, porque é a biologia que mostra, do ponto de vista da natureza, como ele pôde surgir e transformar-se. Tem sentido antropomórfico, porque é o homem que, do ponto de vista da história, lhe imprime novas formas e confere diferentes valores. Portanto, a constituição biológica do homem dá o sentido *do* conhecimento, porque o explica; a atividade avaliadora do homem dá sentido *ao* conhecimento, porque lhe atribui valor (2000, p. 201).

O perspectivismo, como se viu, é o campo em que justamente a vontade de potência atua fazendo surgir a interpretação. A razão, como atividade da consciência, é interpretação da consciência que, por sua vez, é interpretação da vontade de potência. Pensar, pois, perspectivismo e razão é pensar a razão como interpretação de uma perspectiva. De que perspectiva afinal? Da perspectiva da consciência. Então, se a consciência interpreta a razão, esta, por sua vez, interpreta o conhecimento. E, sugerindo que a consciência razoável está contra a vida, à medida que serve ao instinto de rebanho, também constituindo os signos universais de comunicação, então, necessariamente, o conhecimento está contra a vida, pois conhecer é relacionar, adequar os signos às coisas de maneira razoável – tanto é assim que o ato de conhecer se define como entrar em relação condicional com algo. Nessa medida, é vão pretender o conhecimento absoluto: o ser humano é incapaz de libertar-se dos erros e distorções inerentes à sua óptica.

Continuando a reflexão de que a perspectiva surge primeiramente daquele processo orgânico (da luta de forças), concretiza-se, então, uma crítica à razão ou “faculdade do espírito”. Conceber tal faculdade é supor alguma coisa que existe independente do corpo e

que age com autoridade sobre este. Conseqüentemente, acreditar no espírito é validar a metafísica e suas categorias; e mais: é conceder, sobretudo, valor ao conhecimento que procede dessa faculdade, legitimando-o em sua natureza lógica, fixa, calculável e categórica – posteriormente concebida também como científica. O espírito institui-se como *eu*, pois ele é referência identitária para os seres, como se percebe na célebre afirmação aristotélica de que o homem *é* um animal político (racional). O corpo que permanece com a mesma natureza do mundo, ou seja, em devir constante – pois é a luta de forças que o constitui – faz-se contrário a esse espírito racional. Essa dicotomia é criticada por Nietzsche, em *Assim Falava Zaratustra*, quando declara:

Aos que menosprezam o corpo quero expor a minha opinião [...] Porém o que está desperto e atento diz: – “Tudo é corpo e nada mais; a alma é simplesmente o nome de qualquer coisa do corpo”. O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de seu corpo é também a sua razão pequena, a que você denomina espírito: um instrumentozinho e um brinquedozinho da sua grande razão. Você diz “Eu” e orgulha-se dessa palavra. Porém, maior – coisa em que você não quer crer – é o seu corpo e sua grande razão. Ele não diz Eu, mas sim: – procede como Eu [...] Os sentidos e o espírito são instrumentos e joguetes; por detrás deles encontra-se o nosso próprio ser [...] O próprio ser sorri do seu Eu e dos seus saltos arrogantes [...] O nosso próprio ser diz ao Eu: “Prove dores!” [...] “Prove alegrias!” [...] Quero dizer uma coisa aos que menosprezam o corpo: desprezam aquilo a que devem a sua estima [...] Eu não sigo o vosso caminho, menosprezadores do corpo! Vós, para mim, não sois pontes que se dirigem para o super-homem! Assim falava Zaratustra (2006, p.59).

Ora, se tudo é corpo e nada mais, então tudo é perspectiva já que o corpo é interpretação de uma perspectiva – da vontade de potência. Sabe-se que a vontade de potência gera uma perspectiva interpretativa, pois ela tem de efetivar-se porque é de natureza orgânica. A efetividade, como se viu, é a atividade da vontade de potência – ela mesma já é atividade à medida que é luta de forças. Não há efetividade sem perspectiva, ou seja, não há interpretação sem vontade de potência.

Assim, todo conhecimento procede de uma dada perspectiva. E esta, direcionada pelo ato perceptivo, toma o percebido como seu objeto privilegiado, tornando-o visível a sua

referência simbólica e, portanto, “reconhecida”. E é nessa medida que Nietzsche ao se perguntar “o que significa ‘perceber’?” afirma que é “*tomar algo por verdadeiro: dizer sim para alguma coisa*” (SDA, 2005, p.203).

Sugere-se, desse modo, que a perspectiva se inscreve numa condição contingencial pela qual, necessariamente, existe. Esta contingencialidade é a mesma que caracteriza o mundo como devir, ou aquele sendo eterno da existência. E se o homem acredita ver no mundo vivo alguma permanência, isto se deve apenas à pequenez de sua escala de medida, ou seja, de sua perspectiva. Mas, considerando ainda o mundo como *sendo* torna-se menos perigoso pensar a relatividade dessas escalas, pois, se assim é o mundo, torna-se ele inapreensível à razão, pois há a “possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (Id., GC, 2002, § 374, p.278).

Diante da contingencialidade que é a condição ontológica do mundo, faz deste perspectivo, perspectivado e perspectivador. Colocando o perspectivismo em relação à razão ter-se-á, no mínimo, duas possibilidades: a primeira está em conceber o mundo como incognoscível, caracterizando, talvez, um ceticismo; a segunda, imprimir sobre o mundo as categorias da razão, gerando um perspectivismo definido como um ponto de vista do homem, concluindo que todo conhecimento tem lugar a partir de um/seu ponto de vista.

A reflexão nietzschiana revela o perspectivismo como condicionado à vida, em sua contingencialidade, e não ao caráter relativista da racionalidade no qual a tradição filosófica se apóiam. Portanto, está condicionado à vida – que é devir – exige que a renúncia à verdade absoluta e incondicionada seja necessária. Mesmo porque, as verdades produzidas pela razão não são tão absolutas assim, pois elas estão relacionadas à luta e à necessidade de sobrevivência, como se compreende. Assim, a razão é a combinação de instintos de uma espécie animal; como ela poderia transcender aquilo mesmo que a condiciona? O homem é, antes de tudo, ser vivo e sua razão é instrumento do corpo. Contudo, as categorias da razão

não são absolutamente independentes do mundo, como pensou Kant²⁸, mas produzidas pelo processo de adaptação da espécie humana às condições de sobrevivência.

Este condicionamento do perspectivismo à vida não se faz somente pela questão fisiológica que o envolve, mas, conseqüentemente, pela finalidade prática que o perspectivismo busca realizar: a efetividade. Isso também conseqüencializa a recusa que Nietzsche faz à distinção entre teoria e prática, pois a necessidade teórica de conhecer nada mais é do que uma manifestação da necessidade prática de sobreviver. Se o sujeito estabelecesse como unicamente cognoscente ele revela o conhecimento vazio e indiferente.

O perspectivismo como conhecimento diz respeito diretamente ao homem, pois, assim como Kant, Nietzsche compreende que o conhecimento submete o mundo às categorias da razão, possibilitando o ponto de vista. Assim sendo, ver no mundo algum sentido é reencontrar neste o que o próprio homem introduziu, e é o que ocorre com a ciência, que descobre na natureza suas próprias leis. É o que ocorre com a filosofia, que acredita alcançar a essência do mundo quando o reduz a seus próprios conceitos. É o que acontece ainda com a percepção sensível, que só vê “coisas” e relações causais porque estas foram inicialmente criadas pelo olhar humano. A realidade empírica, constituída de coisas e objetos, delimitada por formas e superfícies, organizada no tempo e no espaço, constitui um produto da atividade de conhecer – logo, já uma construção humana.

Ainda mostrando esta compreensão de que a razão impõe suas categorias no/ao mundo, Nietzsche afirma que

nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações (...) O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos! – Mas justamente este saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo: desconhecemos nossa melhor capacidade e

²⁸ Cf. KANT, *A Crítica da Razão Pura*, Introdução, p. 53.

nos subestimamos um pouco, nós, os contemplativos – não somos tão *orgulhosos* nem tão *felizes* quanto poderíamos ser (GC, 2002, § 301, p.204).

Enquanto, pois, o perspectivismo nietzschiano está condicionado à realidade existente, o perspectivismo racional está condicionado às categorias lógicas, universais e necessárias. Eis, então, o fato de o pensamento estar contra a vida: esta está diretamente confundida com a fisiologia, compreendendo-se como devir, luta de forças, vontade de potência, perspectiva; por outro lado, o pensamento é caracterizado como atividade da razão, que por sua vez, é lógica, progressiva e ordenada, portanto, oposta ao devir. Assim, contraria-se às interpretações sobre o pensamento de Nietzsche, quando estas afirmam “(...) que se quisermos traçar a genealogia da teoria nietzschiana do conhecimento, tal como esta se exprime no *perspectivismo*, encontraremos em sua matriz o *sujeito auto-afirmativo* da modernidade filosófica” (MARQUES, 2003, p.16).

Esse conflito, compreendido entre vida e pensamento, faz emergir a reflexão sobre a problemática que o perspectivismo tem com a linguagem lógica. Evidencia-se como as categorias lógicas, universais e necessárias inviabilizam, em muitas circunstâncias, a liberdade do homem-perspectivo que busca afirmar-se como além-do-homem. Assim, compreender-se-á de que forma a lógica da linguagem não corresponde à dinâmica do devir – este que é tão fundamental para se entender a filosofia do perspectivismo.

2.2 – O perspectivismo implicado na linguagem lógica

A crítica que Nietzsche exerce sobre o subjetivismo, o conhecimento e, conseqüentemente, sobre a verdade, está no fato de que estes conceitos estão em dependência da linguagem, sendo esta, para o filósofo, configurada como meio de correspondência entre as categorias do pensamento lógico e a realidade, além de também ser concebida como força constituidora do rebanho. Criticando o pensamento por sua logicidade, o autor afirma:

De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiram de maneira diversa da que agora inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse mais verdadeira![...] Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido [...] O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo (NIETZSCHE, GC, 2002, § 111, pp.139-40).

A diferença entre perspectivismo nietzschiano e perspectivismo racional está na evidência de sua oposição, pois enquanto o racional se estabelece como um tipo de antropocentrismo fundado na razão, onde mais uma vez o homem se reinaugura como medida de todas as coisas, o perspectivismo nietzschiano rejeita esse antropocentrismo porque entende que o conhecimento, concebido como a própria linguagem, é apenas um instrumento com o qual o homem lida com o mundo e se fortalece no rebanho.

Não se trata de uma dialética entre corpo e consciência, mas à contingencialidade da qual o corpo é afetado e constituído; tampouco quer ratificar a reflexão dicotômica entre corpo e alma. A consciência, sendo produto do orgânico, também não é síntese, mas emergência da luta de forças, da vontade de potência. A dialética é lógica, pois segue a idéia

de processo, de progresso e de *télos*; porém a luta é contingente, ilógica e irracional sem nenhuma pretensão teleológica, mas emergencial, portanto, sempre nova e renovadora.

A pergunta fundamental de Nietzsche neste aforismo mostra a natureza da intenção de sua filosofia. Perguntar *de onde surgiu?* quer ao mesmo tempo perguntar de onde emergiu, e não o que *é*. Esta compreensão é para se saber o porquê de o lógico emerge do ilógico. Confirma-se, portanto, que o “curso dos pensamentos e inferências lógicas [...] corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos” (NIETZSCHE, GC, 2002, § 111, pp.139-40).

A reflexão nietzschiana mostra a palavra surgida de uma excitação nervosa²⁹. Esta excitação quer significar, certamente, esta ou aquela luta entre os impulsos. O autor diz que na excitação surge uma transformação gerando a imagem mental que desta faz um som articulado. Assim, entre a experiência do indivíduo e o seu balbuciar existe uma distância. Criada para expressar as sensações individuais, a palavra cria abismos à medida que se refere à exterioridade. Ou seja, entre sujeito e objeto, a palavra é o caos, pois ela nem fala das sensações interiores dos indivíduos nem diz exatamente as coisas. A logicidade gregária que rege a palavra não diz absolutamente nada sobre o homem em seus impulsos, nem das coisas em sua contingência.

Porém, é o instinto de rebanho e suas necessidades que impõe à palavra ou à linguagem, um poder e um valor. Assim sendo, instaura-se a crença na identidade entre ser e discurso. Cada signo designa uma precisão lógica, matemática. Estabelecendo logicidade às palavras e às coisas, inviabiliza-se diversos sentidos que se poderia exercer. A própria emergência da linguagem conseqüencializa a fixação lógica nos signos em relação às coisas, de maneira pragmática, de validade e obrigatoriedade para todos, uniformizando as vontades de potência, as perspectivas, as interpretações e, conseqüentemente, os pensamentos. Esta fixidez

²⁹ Cf. NIETZSCHE, LF, 2001, p.10.

pragmática da linguagem denomina-se verdade. A canônica verdade se descobre pragmática na análise nietzschiana.

Explica-nos Viviane Mosé:

Ao denunciar a palavra como conceito, Nietzsche explicita a função valorativa de todo nome, de todo conceito. Conceituar é simplificar, reduzir, então conceituar, assim como representar, é escolher, ressaltar, rejeitar; nomear é atribuir valor. E o valor implicado em todo e qualquer nome, em todo e qualquer conceito é a identidade. Nomear é impor identidade ao múltiplo, ao móvel, é forjar uma unidade que a pluralidade das coisas não apresenta. A palavra, por juntar coisas distintas em um único signo, sustenta-se na negação da diferença. O fundamento da crença na identidade é o universo convencional e, em última instância, moral da linguagem. (2005, p.72).

Dizer que o perspectivismo está implicado pela linguagem lógica quer dizer que, na sua contingencialidade, ele se faz uniformizado, e se ele já é limitado por natureza torna-se, na *implicação*, mais limitado ainda. O homem de consciência, o homem civilizado-religioso tem necessidade de uniformizar as perspectivas em vista da sobrevivência da espécie. Implicado neste querer da consciência lógica o perspectivismo não é livre em seu interpretar, pois ele é condicionado à lógica. O homem-perspectivo consciente não interpreta sua vontade de potência, mas a vontade da linguagem, a vontade do rebanho, a vontade do Estado, a vontade de verdade.

Tendo compreendido a genealogia da consciência, percebe-se que a linguagem, que tem como objetivo comunicar, impõem-se como conteúdo necessário da consciência³⁰. Deixando evidente o caráter público e gregário da consciência-linguagem, pois os mecanismos gregários são constituídos em vista da comunicação, esta, por sua vez, constitui-se apenas como poder conservativo. Dessa forma, a comunicação (ou a consciência) faz-se como um apelo das vontades de potência fracas ou enfraquecidas; conseqüentemente, no apelo dessas forças a comunicação também se constitui num caráter solidário entre as consciências, viabilizando a unidade do rebanho.

³⁰ Cf. NIETZSCHE, GC, 2002, § 354.

Instaurado o rebanho e justificado em sua finalidade – que é de conservar a espécie – a linguagem torna-se obrigatória e natural ao rebanho, resistindo a qualquer possibilidade de facultatividade. A ausência de linguagem produz a inutilidade da consciência e o vazio da/na comunicação. A consciência, que tem como finalidade comunicar, só se realiza na linguagem e no seu interior, evidenciando o império das palavras, pois “introduzimos dissonâncias e problemas nas coisas porque só podemos *pensar* nas formas da linguagem” (NIETZSCHE apud KOSSOVITCH, 1979, p. 54).

A consciência em seu exercício, ou seja, em pensamento, não faz nada mais do que combinar as categorias gramaticais, instituindo os conceitos pelos mesmos sistemas da emergência da consciência, revelando-os, agora, não mais como pré-existentes ou em-si, mas, sobretudo, contingentes e pragmáticos. A lógica que perpassa esses esquemas da consciência traz às claras que, na história da filosofia, os filósofos atuam no reconhecimento e não na descoberta, diversificando a mesmice – ou seja, fala-se sobre diferentes coisas com o mesmo critério ou fundamento: a lógica. “Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática [...], tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos” (NIETZSCHE, BM, 2002, § 20, p.26); mais:

Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; [...] Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia (Id., HDM, 2003, §11, p.21).

O pensamento está contra a vida por meio do caráter mesmificante da lógica. O princípio de identidade e igualdade que está na lógica não coincide com a vida quando esta é identificada com a vontade de potência. A vida em sua diversidade não iguala nem uniformiza, mas confirma e afirma a diferença; mais: constitui o próprio gerúndio da

existência, seu devir e sua permanente mutabilidade. O pensamento está contra a vida à medida que o pensamento é lógico, racional, carregado de categorias apriorísticas.

Também a *lógica* se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição de igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (Ibidem).

A perspectiva da luta de forças faz-se, simultânea à vontade de potência, infinita no criar interpretações. Assim, tem-se o perspectivismo nietzschiano como a possibilidade criativa permanente, auto-resistindo à lógica que para nada cria, mas apenas age num simples repetir, onde nela não se contempla nada de novo, pois tudo por ela é mesmificado. Na Filosofia, por exemplo, há um circuito fechado no dizer as coisas, pois a linguagem força a história da filosofia à repetição. A linguagem é inércia. Assim como nos conceitos o é também na filosofia: uma combinação gramatical. Tem-se, portanto, o pensamento como um estático voltando em-si. Cada pensamento filosófico revela a majestade do mesmo, em cada uma filosofia toda a Filosofia está presente. A diversidade delas é um efeito de superfície.

Essa crítica que Nietzsche faz à linguagem, à lógica, à razão e ao pensamento não pode soar estranho aos ouvidos no sentido de não se saber do que ele está falando. Na história da filosofia, poder-se-á encontrar facilmente teorias, ou até mesmo filosofias, que acreditam que o conhecimento é mesmo um reconhecer. O filósofo grego, Platão, afirma que o conhecimento é *anamnese*, ou seja, uma forma de recordação do que já existe desde sempre no interior da alma. O reconhecimento, então, tem papel fundamental para o processo de conservação e agregação da espécie. É preciso reconhecer para se estabelecer a paz e a ordem na grege.

Nesse sentido, Nietzsche critica o conhecimento nestes termos:

(...) o que entende mesmo o povo por “conhecimento”? O que quer ele quando quer “conhecimento”? Não mais do que isto: algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*. E nós filósofos – já entendemos *mais* do que isso, ao falar de conhecimento? O conhecido, isto é, aquilo a que estamos habituados, de modo que não mais nos admiramos, nosso cotidiano, alguma regra em que estamos inseridos, toda e qualquer coisa em que nos sentimos em casa. – como? Nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo o que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? (...) Eis um filósofo que deu o mundo por “conhecido”, tendo-o remetido à “idéia” (...) Pois “o que é familiar é conhecido”: nisso estão de acordo. (...) que o método exige, por exemplo, que se parta do “mundo interior”, dos “fatos da consciência”, pois este é um mundo *mais familiar para nós!* Erro dos erros! O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de “conhecer”, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, “fora de nós”... (GC, 2002, § 355, pp.250-1).

Colocando o conhecimento ou pensamento a serviço da lógica do reconhecimento, o perspectivismo fica impossibilitado de exercer sua finalidade: criar interpretações segundo as vontades de potência. Anteriormente, falou-se sobre as escalas de medida do perspectivismo, onde se mostrou que, estando as perspectivas condicionadas à estrutura lógica da linguagem ou da consciência, tem-se uma perspectiva mais limitada, filtrando as vontades de potência, viabilizando somente aquelas que podem afirmar o rebanho, incidindo valor, conseqüentemente, moralizando as interpretações.

Surgindo como consciência, o homem, inventor de signos³¹, aprende a esquematizar a vida em vista da conservação da espécie. Esses esquemas lógicos e racionais tornam o homem cada vez mais senhor e ao mesmo tempo escravo: senhor da natureza, porque a domina tecnicamente; escravo de si mesmo porque, tendo ele próprio criado seus esquemas, não pode mais fugir deles. O que são os esquemas para o homem? Para que servem?

[...] Um meio de se apoderar com signos de uma multidão imensa de fatos e de gravá-los na memória. Este sistema de signos constitui a sua superioridade, justamente porque é o oposto do detalhe dos fatos. A redução das experiências a *signos*, e a massa crescente das coisas que se deixam apreender assim, constituem sua *força suprema*. A “intelectualidade”: capacidade de se tornar senhor através de signos de uma massa enorme de fatos (NIETZSCHE apud KOSSOVITCH, 1979, p. 56).

³¹ Cf. NIETZSCHE, GC, 2002, §354.

A pragmaticidade da lógica legitima o universo científico, evidenciando-o como verdadeiro, pois a ciência ingressa no mundo das pulsões gregárias³². O perspectivismo está a favor da ciência à medida que ela desinstala a verdade mitológica, inserindo-se no campo das possibilidades; por outro lado, o perspectivismo se opõe à medida que ela impõe leis à natureza, instaurando outra ordem de verdade simbólica: como, por exemplo, a física e a matemática. Esta, por sua vez, tendo também sido mitificada, serve à grege, revelando o reconhecimento como *a* possibilidade de efetivação da vontade de potência.

[...] de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência [...] O mesmo acontece com a *matemática*, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza (NIETZSCHE, HDH, 2003, § 11, p.21).

Estando no mundo, onde sua ontologia caracteriza-se como devir – o mundo existindo – a consciência, em vez de existir num eterno vir-a-ser, escolhe a lógica e institui no reconhecimento seu princípio de identidade. A ciência também se realiza no princípio de identidade à medida que hipotetiza as leis e impõe-nas à natureza, buscando nela o reconhecimento.

Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira? (Id., GC, 2002, § 344, p.236)

Nietzsche, no aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, revela uma estreita e necessária ligação genealógica da consciência com a linguagem. Percebe-se lá este entrelaçamento da consciência com a linguagem através dos signos de comunicação que dominam, percebendo-

³² Cf. KOSSOVITCH, 1979, p. 57.

se, conseqüentemente, que o princípio dominativo está diretamente permeando esse entrelaçamento, revelando a efetividade da vontade de potência – lembrando-se que nessa questão da consciência (lógica) a vontade de potência é declinante.

A implicação do perspectivismo na linguagem lógica se dá justamente porque, para Nietzsche, na lógica não pode haver uma total expressividade da perspectiva efetivando-se como quer a vontade de potência, pois esta é luta de forças. Reafirma-se, que para o autor “a consciência não faz parte realmente da existência individual – ‘perspectiva’ – do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária” (NIETZSCHE, GC, 2002, §354, p.249). Ora, a perspectiva quer efetivar-se como condição para a interpretação dos impulsos. Sendo única, a perspectiva não dar conta de outras perspectivas, mas apenas de si mesma; dominada pelas estratégias da consciência lógica, tornou-se, a perspectiva, impossibilitada de interpretar segundo àqueles impulsos. Agora, “cada um de nós, com toda vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível [...], sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é ‘médio’ [...] pelo ‘gênio da espécie’” (Ibidem).

A implicação traz como conseqüência “uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização” (Ibidem) da existência, do homem e do mundo. Por que? Porque esta implicação não traz à consciência um/o mundo em devir, eterna e infinitamente criativo³³, mas um outro mundo, “um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor” (Id., HDM, 2003, §11, p.21). Pois, reafirmando, se o homem acredita ver no mundo vivo alguma permanência, isto se deve apenas à pequenez de sua escala de medida, ou seja, de sua limitada perspectiva, limitada pela lógica, que ao invés de enxergar devir, mutação, eterno-retorno, encontra linhas e retas, números e causalidade num mundo onde tudo *é* em gerúndio.

³³ Esta criatividade do mundo não é uma atividade que traga algo de novo, pois “*guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo*” (NIETZSCHE, GC, 2002, § 109), mas é uma criatividade caracterizada na existência interpretativa do mundo, como seu eterno interpretar.

Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e feitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isso não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro (NIETZSCHE, GC, 2002, § 121, p.145).

Entendendo, portanto, que o perspectivismo identifica-se com o devir, e que ele não é livre à medida que se confronta/confunde com a linguagem, torna-se necessário investigar a possível relação que há entre perspectivismo, linguagem e verdade. Ver-se-á, portanto, como a verdade, confrontando-se com o perspectivismo, torna-se uma questão interpretativa. Se o caráter da existência é perspectivo, e a linguagem uma convenção construída historicamente, pensa-se, então, que se há verdade ela é apenas uma interpretação dentre as infinitas possibilidades de interpretações.

2.3 – Perspectivismo e pensamento trágico

A reflexão sobre a vida mostrou-se relevante dentro da filosofia de Nietzsche, a exemplo de alguns argumentos que identificam a vontade de potência com a própria vida³⁴, outros que apresentam a vida ligada, de maneira fundamental, à arte³⁵. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, o autor declara sua ruptura com os grandes sábios – a exemplo de Sócrates – por eles afirmarem que a vida não possui, sobre si, valor afirmativo. Nietzsche diz:

em todos os tempos os grandes sábios sempre fizeram o mesmo juízo sobre a vida: *ela não vale nada...* Sempre e por toda a parte se escutou o mesmo tom saindo de suas bocas. Um tom cheio de dúvidas, cheio de melancolia, cheio de cansaço da vida, um tom plenamente contrafeito frente a ela. O próprio Sócrates disse ao morrer: “viver significa estar há muito doente – eu devo um galo a Asclépio curador”. (CI, 2000, *o problema de Sócrates*, p.17).

É observando o argumento de Sócrates sobre a vida que Nietzsche, logo depois, declara-o *decadente*. Assim, inicia-se a suspeita e a crítica nietzschianas sobre o modo socrático de todo filosofar frente a vida, a existência e a tragédia. Assim, os filósofos, a partir de Sócrates, empreenderam o pensamento de modo que este estivesse designado a sempre fantasiar a existência, impossibilitando o enfrentamento e, até mesmo, a possibilidade de assumí-la.

O pensamento estabelecido pelo socratismo funda um tipo de conhecimento que pretende se firmar, objetivamente, em sua oposição à vida e, sobretudo, por se colocar como necessário instrumento de medida e julgamento da vida. É a partir desse deslocamento do conhecimento de subordinado à vida para seu juiz, que Nietzsche se apresenta como opositor desse tipo de conhecimento. O pensamento fruto dessa racionalidade é o pensamento do qual o filósofo alemão tão tem nenhum apreço.

³⁴ Cf. NIETZSCHE, SDA, 2005, p.288.

³⁵ *Ibidem*, p.276.

Mas este pensamento que se opõe à vida não emerge, ao que parece, de outra realidade, mas é um outro tipo de vida (vontade de potência) que quer se afirmar, pois encontra na razão seus fundamentos necessários. É como se a razão oferecesse à vida uma condição cômoda, onde a fruição desordenada do devir estivesse agora em outro plano. Assim, a vida afirmada pelo pensamento racional é uma vida constituída de ressentimento, portanto, doente.

Ora, é suspeitando do socratismo e do seu produto – a vontade de verdade – que Nietzsche, diagnosticando, prescreve: “*Como surge a arte? Como remédio do conhecimento*” (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.13). É à medida que o pensamento se embriaga da arte que ele retoma a vida dionisíaca, retoma o turbilhão de forças sem submetê-lo à lógica do rebanho, do ressentimento. É na medida da arte que Nietzsche compreende que todo conhecimento, como criação artística, não tem fim.

Esta arte, no entanto, a que Nietzsche se refere insistentemente naquela época, não é a arte dos artistas, a arte como instituição e como obra, mas uma atividade propriamente criadora, uma força artística presente não somente no homem, mas em todas as coisas. Esta atividade estética não resulta de uma escolha, não é produto da vontade, mas consiste no movimento próprio do mundo. (MOSÉ, 2005, p.79).

Nietzsche verifica dois tipos de pensamento: o racional e o trágico. O autor caracteriza este último pensamento como que subordinado à vida, tornando-se pensamento livre das categorias lógicas, gramaticais e, por fim, da moral. Dessa forma, o pensamento que o filósofo alemão sugere em sua reflexão não é mais o pensamento conceitual ou cartesiano, ou seja, o pensamento como forma ou atividade da racionalidade, mas o pensamento sem sujeito, o pensamento que flui do jogo caótico das forças, o pensamento que acompanha o jogo irracional da própria natureza.

Tudo aquilo que entra na consciência é o último elo de uma corrente, um fim. Que um pensamento fosse a causa imediata de outro pensamento é apenas uma aparência. O acontecimento realmente conectado se dá por baixo de nossa consciência: as séries e sucessões de sentimentos, pensamento etc. que aparecem são sintomas do verdadeiro acontecimento! Sob todo pensamento esconde-se um afeto. *Nenhum*

pensamento, nenhum sentimento, nenhuma vontade nasce de um único impulso determinado, mas é um *estado total*, uma superfície completa de toda consciência e resulta de uma constatação momentânea de poder de *todos* os impulsos que nos constituem – portanto, do impulso atualmente dominante, bem como dos que lhe obedecem ou se opõem a ele. O próximo pensamento é um sinal de como toda situação de poder se deslocou nesse ínterim (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.217).

Dessa forma, Nietzsche compreende que não é mais o sujeito que pensa, mas seu corpo. O pensamento trágico é aquele que sai da carne, da terra, do sentido da terra. É o pensamento que assume o trágico, que não tem ressentimento algum pela tragédia, pois é um pensamento imoral – no sentido socrático-cristão. O pensamento trágico reinventa o conceito “verdade”, pois agora o submete à vida em sua dinâmica mais contraditória à epistemologia conceitual. A vida é assumida como força do pensamento, e este como poder afirmativo daquela. Esse elo fundamental entre vida e pensamento estaria inaugurando um esforço criativo autêntico.

O pensamento trágico contradiz, por exemplo, dois tipos de compreensão da realidade: a dialética e a cristã. Àquela por causa da logicidade, e esta por sua moralidade e niilismo. Nietzsche ressalta que, no cristianismo, compreende-se que a existência já é essencialmente injusta, pois há sofrimento no interior da própria vida, revelando-a desde sempre injusta e sua justificação se daria com o próprio sofrimento, ou seja, a triste ironia de pagar o sofrimento essencial com o próprio sofrimento. Nesse sentido, o filósofo percebe que a o pensamento cristão sobre a vida encerra a culpa como caráter fundante da vida e que sofrer é a justificação necessária; a vida sofre desde sempre porque desde sempre é culpada.

Explica Carlos de Moura:

De fato, o que fazia o sacerdote, na sua mais fecunda terapia, aquela que Nietzsche não classificava entre as “inocentes”? vimos que ele inventava o “pecado” e, em um só gesto, transformava o sofrimento em “castigo”, fazia do sofredor a causa do sofrimento (...): para onde quer que nos dirijamos encontramos sempre o olhar hipnótico do pecador, fixado na mesma direção, na culpa como única causa do sofrimento; em toda parte o olhar ruim sobre toda ação, sempre o pavor, o castigo, a disciplina, a contrição. E agora o pecador já não reclama da dor, ele deseja a dor merecida. (...) A terapia torna o doente mais doente, e o ideal ascético só promove uma debilitação. (2005, p.219).

Por isso Nietzsche recorre a Heráclito na tentativa de recolocar o pensamento trágico ao dizer que “o sentido do devir precisa ser cumprido, alcançado e completado a todo instante” (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.263). Ora, se é preciso “repetir” este processo a todo instante, significa igualmente dizer que ele nunca é “cumprido”, “alcançado” ou “completado”, portanto, o pensamento trágico assumindo o devir da existência, é o pensamento constituído pela falta, pela incompletude, pela contingência e, por isso, assume o devir pois este, ao invés de criar a ilusão do conhecimento absoluto, cria as livres e infinitas possibilidades de interpretação. O pensamento trágico reavalia o mundo ao dizer:

que o valor do mundo está na nossa interpretação (que talvez em algum lugar também sejam possíveis interpretações diferentes daquelas meramente humanas); que as interpretações existentes até agora são avaliações de perspectiva, em virtude das quais nos conservamos na vida, ou seja, na vontade de poder, de crescimento do poder; que toda *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações estreitas, que todo fortalecimento alcançado e toda ampliação de poder abre novas perspectivas e acredita em novos horizontes: tudo isso passa por meus escritos. O mundo que *nos importa em certa medida* é falso, ou seja, não é um estado de coisas, mas o resultado da invenção e do arredondamento de uma escassa soma de observações; ele se encontra “no fluxo” como algo que se transforma, como uma falsidade que está sempre se deslocando, que nunca se aproxima da verdade: pois não existe “verdade” alguma (Ibidem, p.223-24).

Assim, o pensamento trágico não tem nenhum interesse pela verdade enquanto correspondência entre palavra e realidade, ao contrário, a verdade que o pensamento trágico se interessa é a verdade enquanto devir, a verdade da incerteza, da criatividade, da arte, da perspectiva. Esse pensamento acompanha a transitoriedade da existência, não se estabelece em nenhuma fixidez, mas se enfastia com o mesmo, com os “ídolos eternos”³⁶.

Sendo assim, a verdade não é algo que estaria aí e que poderia ser encontrada e descoberta, mas algo que *deve ser criado* e que nomeia um *processo*, mais ainda, uma vontade de dominação, que em si não tem fim: infundir a verdade como um *processus in infinitum*, como uma *determinação ativa*, não como uma conscientização de algo, que “em si” seria fixa e determinada. Trata-se de uma palavra para a “vontade de potência” (NIETZSCHE, 2005-c, p.243).

³⁶ Cf. NIETZSCHE, GC, 2000, *prefácio*, p.07.

Tal pensamento afirmado por Nietzsche inocenta a existência, pois é nela e dela que ele se alimenta. O pensamento trágico é o pensamento da criança anunciada por Zaratustra que brinca sem fazer distinção, obedecendo apenas ao jogo de forças momentâneo; não é a criança feita sujeito que pensa, que quer, que escolhe, mas revelada em sua espontaneidade, em seus impulsos, pois “os pensamentos são forças” (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.181). A necessidade e o acaso são a lei do agir do pensamento trágico, anulando a universalidade, perdendo a veneração pelo todo, desejando apenas a possibilidade. Essa inocência e espontaneidade do pensamento trágico fazem a existência livre de qualquer culpabilidade, de qualquer agir ressentido ou niilista.

A luta contra a má consciência ou contra o ressentimento faz do pensamento trágico um empreendimento cheio de desafios. A má consciência e o ressentimento constituem o chamado espírito de vingança que, para Nietzsche, é o fundamento da metafísica socrática, cristã e moderna. Assim, o pensamento trágico ganha seu terreno na medida em que ele não possui possibilidades de ressentimento ou de niilismo. Esse pensamento inaugura a transvaloração de todos os valores.

Pensamento-conhecimento é o porta-voz, o interprete do sentido da Terra. O conhecimento é, precisa ser, fala do sentido da Terra. Ele é uma realização possível, então necessária, do sentido da Terra. Sentido fala sempre de uma amarração e de implicação entre um “de onde” e um “para onde” – ou seja, uma orientação e uma destinação. (FOGEL, 2003, p.215).

O conhecimento tido como verdadeiro, portanto, consiste em constatar a impossibilidade do conhecer objetivo. O conhecimento metafísico ou racional aparece com Sócrates, que institui o conhecimento como produtor ou desvelador da verdade; por isso, Nietzsche o considera *decadente*. Mas Nietzsche compreende que esta epistemologia socrática não passa de uma fábrica de representação ilusória³⁷, que, em última consequência, mostrou-

³⁷ Cf. NIETZSCHE, NT, 2000, § 15, p.93.

se, durante a História, incapaz de atingir seu objetivo – a realidade. O pensamento trágico de Nietzsche não pode ser confundido com ignorância por sua falta de conteúdo, pois a ignorância não produz ética, enquanto o pensamento trágico incita o indivíduo a instituir, sempre, novos valores, exercendo sua condição de espírito livre, caminhando para o sendo do além-do-homem; “uma *transvaloração de todos os valores*, este ponto de interrogação tão negro, tão monstruoso, que chega até mesmo a lançar sombras sobre quem o instaura” (NIETZSCHE, GC, 2000, *prefácio*, p.07).

A transvaloração de todos os valores se faz necessária porque Nietzsche compreende que conhecimento e moral são entrelaçados numa dinâmica permanente de sustentabilidade. Nesse sentido, o filósofo aproxima essa atividade – da transvaloração – à “metafísica de artista”. É a única concepção de metafísica que se pode encontrar na reflexão nietzschiana. Essa metafísica estaria empreendendo a luta contra a metafísica conceitual e contra a ciência.

“Metafísica de artista” é a concepção de que a arte é a atividade propriamente metafísica do homem, a concepção de que apenas a arte possibilita uma experiência da vida como sendo no fundo das coisas indestrutivelmente poderosa e alegre, malgrado a mudança dos fenômenos (MACHADO, 1999, p.29).

Nesse sentido, Nietzsche parece encontrar a arte como sentido, vamos dizer, ontológico do homem. O filósofo anuncia o homem trágico como professor de todos os homens³⁸, o que parece dizer que apenas o homem trágico pode ensinar como se deve ser. Esse homem, que também é artista, é o que permanece. Nietzsche diria que “o que resta é um artista: o que acrescenta é um caluniador” (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.52). O princípio artístico torna-se o elemento diferenciador fundamental para se pensar o fundamento do homem em sua perspectividade. Esclarece Nietzsche:

³⁸ Cf. NIETZSCHE, SDA, 2005, p.08.

parece ser o mesmo impulso artístico que obriga o artista a idealizar a natureza e todo homem a uma contemplação figurativa de si mesmo e da natureza. Por fim, ele precisa ter dado lugar à construção do olho. O intelecto se mostra como *conseqüência* de um aparato em princípio artístico. O despertar do impulso artístico diferencia as criaturas animais. Não compartilhamos com nenhum animal nossa visão da natureza como tal, de modo tão artístico. No entanto, há também uma gradação artística dos animais. Ver as formas é o meio para escapar do constante sofrimento do impulso. (SDA, 2005, p.19).

Aqui, parece que Nietzsche compreende que o olho humano tem uma história. Esta compreende a condição animal como aquela condição que está voltada apenas para as necessidades de subsistência. Ou seja, o animal homem olha, mas não contempla. Mas é justamente aquele princípio artístico que faz do animal homem o homem artista, e, neste, o olho contempla as formas, as aparências e a beleza.

É no jogo entre aparência e beleza que o real, no seu fluxo, perde relevância diante das formas, pois estas sendo fixas, como imagens para a memória, estabelecem-se como idéias imutáveis, geometricamente seguras e, portanto, verdadeiras. Essa verdade do pensamento racional tornou-se para o mundo um perigo à medida que instaura a verdade das formas – belas. A beleza corresponde, paradoxalmente, agora, àquilo que foge do fluxo, da incerteza, do temporal.

É nessa medida que o belo fica sob responsabilidade do apolíneo, enquanto o transitório, a possibilidade de deixar de ser belo fica sob a responsabilidade do dionisíaco, pois este se contenta com a embriaguez, com o vir-a-ser, o passageiro. Essa beleza apolínea individualiza, torna consciente. Assim,

substituir a verdade do mundo pelas belas formas, a arte apolínea deixa de lado algo essencial; virando as costas para a realidade, dissimulando a verdade, ela desconsidera o outro instinto estético da natureza que não pode ser esquecido – o dionisíaco (MACHADO, 1999, p.20-1).

Machado lembra que Dioniso não é uma entidade grega, mas que aos poucos foi assumido pelos gregos. A importância disto é que Nietzsche não encontra no genuíno mundo

grego socrático o elemento diferenciador – o dionisíaco – para sua filosofia, mas justamente num elemento estrangeiro que, assim como as forças da natureza, enfrenta e resiste às formas que contradizem a vida. Dioniso entra na Grécia porque é o portador da alegria trágica, da verdade do mundo que quer resistir a qualquer dissimulação ressentida.

As musas das artes da “aparência” empalideciam diante de uma arte que em sua embriaguez falava a verdade, a sabedoria do Sileno a bradar “ai deles! Ai deles!”, contra os serenojoviais olímpicos. O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos. O *desmedido* revela-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza. E foi assim que, em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado (NIETZSCHE, SDA, 2000, p.41).

É dessa forma que a reflexão sobre o caráter dionisíaco da existência se une àquela do perspectivismo: na medida em que as duas reflexões, convergindo para o pensamento trágico, desautoriza o *principium individuationis*, desintegrando a idéia de “eu”, portanto, suspeitando de toda tradição filosófica fundamentada no racionalismo socrático e no subjetivismo moderno. Dioniso e o perspectivismo estão ligados às forças, às vontades de potência que afirmam a vida tal como é em sua nudez, possibilitando, pelo princípio artístico, a afirmação de um pensamento: o trágico.

O perspectivismo e o pensamento trágico se unem quando a arte, orientada pelos impulsos dionisíacos, representa a realidade a partir da vida em suas infinitas possibilidades de ser. Dessa forma, o olhar perspectivo contempla a vida como fenômeno estético, como arte e não como projeto definido, planejado e destinado a um único tólos. O pensamento trágico, sendo também perspectivista, faz da tragédia uma produtora de alegria, de contentamento, de aumento da potência, de vir-a-ser. E se o perspectivismo se opõe ao saber absoluto que não afirma a vida, tornando-a sem valor, doente, oprimida, Nietzsche reafirmará: “o saber absoluto leva ao pessimismo: a arte é o melhor remédio contra ele” (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.22); e ainda acrescenta justificando:

Eu mesmo busquei minha justificação estética: como é possível a fealdade do mundo? Tomei a vontade de beleza, de persistir em formas *iguais*, como meio temporário de conservação e salvação: no entanto, pareceu-me fundamentalmente ligado à dor aquele que cria eternamente como *quem deve destruir eternamente*. O feio é a forma de considerar as coisas sob a vontade, de dar um sentido, um *novo* sentido ao que passou a ser sem sentido: a força acumulada obriga o criador a sentir o existente até agora como intolerável, malgrado, digno de ser negado e como feio. O engano de *Apolo*: a *eternidade* da forma bela; a legislação aristocrática “*assim deve ser sempre!*”.

Dioniso: sensualidade e crueldade. A efemeridade poderia ser interpretada como prazer da força criadora e destruidora, como a criação constante (Ibidem, p.223).

Portanto, o pensamento trágico subsume a condição perspectivista e, por isso, revela-se como o pensamento da liberdade e da criatividade. Dioniso aparece como o deus que possibilita tal subsunção, pois ele, como deus da embriaguez não pode escapar do seu corpo, do seu espaço e de sua perspectiva. A embriaguez quebra o encadeamento consciente e lógico, permitindo cada vez mais a afirmação do olhar trágico e, nele, a alegria de poder se lançar no turbilhão atual de forças e, com isso, livre para infinitamente interpretar.

Capítulo III

PERSPECTIVISMO E VALOR

3.1 – Moral e perspectivismo

A crítica que Nietzsche realiza contra a “verdade” não corresponde apenas à compreensão de que ela signifique tão somente uma cristalização conceitual e por seu caráter universalista, mas entende-se que essa crítica observa com grande suspeita os fundamentos de tal cristalização e tal caráter. Assim, o autor alemão chama atenção para a relação necessária que a tradição estabelece entre verdade e valor, ou seja, de que a verdade, para ser compreendida como tal, necessita ser avaliada e ter o “melhor” valor. Explica o filósofo:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! (...) *Quem*, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental: nós questionamos o valor dessa vontade. (NIETZSCHE, BM, 2002, § 01, p.09)

É também nesse texto inicial de *Além do bem e do mal* que Nietzsche chama seus leitores à observação dessa relação intrínseca entre a verdade e a moral. Nesse sentido, o autor observa a precedência do ato de avaliar em relação à verdade, pois antes mesmo de se decidir entre verdadeiro e falso é preciso antes saber dos critérios para essa distinção: um deles é a crença fundamental na antinomia dos valores. É a partir dessa crença que, para o filósofo alemão, inaugura-se a reflexão metafísica e, portanto, a manifestação da vontade com respeito à verdade³⁹.

³⁹ Cf. NIETZSCHE, BM, 2002, § 02, p.10.

A partir do estabelecimento dessa polarização dos valores, o homem metafísico, moral e objetivo designa no mundo as coisas boas e as más, relacionando-as com o que é verdadeiro (essência) e falso (aparência). Tais relações configuram uma associação na qual o que é bom é igual à verdade, enquanto o que é mau – e até mesmo ruim –⁴⁰ é igual ao falso. Retrucando tal associação, Nietzsche afirma:

Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. (...) Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? (NIETZSCHE, BM, 2002, § 34, p.41).

A moral, portanto, adquiriu um espaço fundamental na vida humana, sobretudo quando esta está voltada à vontade de verdade. É nesse sentido que Nietzsche observa o nascimento de uma ciência voltada à moral, ou seja, a necessidade de uma “ciência moral”. Tendo a suspeita como método de análise filológica e filosófica, o autor adverte que esta ciência moral não trata a moral como objeto, mas antes, como tesouro.

Pressupondo a moral como algo dado pela própria natureza, a tradição filosófica preocupava-se tão somente na fundamentação teórica ou conceitual dessa moral. Nesse sentido, ela corroborava à idéia de que a moral é, portanto, universal e necessária. A ciência moral, então, corresponde, segundo Nietzsche, apenas a uma cientificidade descritiva dos chamados “fenômenos morais”. A crítica nietzschiana percebe que essa tradição conhece grosseiramente os fatos morais, tendo como referência apenas a própria moralidade de seus contextos históricos, revelando uma ignorância sobre a existência de outros povos e, portanto, de outras posturas morais. A crítica à ciência moral é tecida nos seguintes termos:

Por estranho que possa soar, em toda “ciência moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os

⁴⁰ Nietzsche estabelece não só na *Genealogia da Moral* como também em *Além do bem e do mal* § 260 as sutis diferenças entre o “mau” e o “ruim”. Porém, aqui, não há uma apresentação exata desta diferença porque se observa o caráter geral dessas oposições de valores e não das relações intrínsecas das mesmas.

filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e, portanto, o fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivisseccção dessa mesma fé. (NIETZSCHE, BM, 2002, § 186, p.86).

É dessa forma que Nietzsche revela a contingência da moral, destronando-a de seu aspecto natural e universalista, circunscrevendo-a no caráter fátuo da história, suspeitando de sua condição metafísica. Para o autor, “tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo (...)” (Id., § 107, p.83). Assim, a pressuposição de seu estatuto absoluto é desautorizado pela evidência de sua condição histórica, convencional, provisória, finita e circunstancial.

Além disso, o filósofo estende sua crítica à moral, demonstrando sua relação com a ciência moderna. Ele revela o quanto esta última está voltada para a questão moral quando estabelece como objetivo do sujeito (moral ou cognitivo) não enganar a si nem ao próximo. É nessa regra de não enganar, de querer dizer “a verdade” que Nietzsche tece sua crítica à ciência. Há, segundo o autor, um empreendimento da ciência em dizer a verdade a todo custo, de fazê-la necessária. Encontrar no âmbito da ciência uma vontade de verdade é suficiente para Nietzsche estabelecer uma suspeita e com ela afirmar:

Portanto – a crença na ciência, que inegavelmente existe, não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim *apesar* de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da “vontade de verdade”, da “verdade a todo custo”. “A todo custo”: oh, nós compreendemos isso muito bem, depois que ofertamos e abatemos uma crença após a outra nesse altar! – por conseguinte, “vontade de verdade” *não* significa “Não quero me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: – *e com isso estamos no terreno da moral*. (NIETZSCHE, GC, 2002, § 344, pp.235-36).

Mas Nietzsche não reduz sua crítica à moral apenas a este contexto epistemológico e metafísico, contudo encontra na moral uma definição antropológica: o homem moral é o indivíduo de ações simpáticas, desinteressadas, sociais, de utilidade geral; esta, portanto, é a definição antropológica da ciência moral. Nietzsche resumirá essa definição na expressão

“moral do rebanho”, ou melhor, “*moral de animal de rebanho*”; e esta moral se afirma e quer sempre se afirmar ao se proclamar: “eu sou a moral mesma, e nada além é moral” (NIETZSCHE, BM, 2002, § 202, p.101).

Esta afirmação e autoafirmação da moral do rebanho revelam o quanto ela se institui contra as perspectivas singulares, ou seja, contra os indivíduos mesmos. A moral do rebanho é a força de um exército de cordeiros, de um tipo de homem fraco, que afirma sua vontade de potência no rebanho, em outrem, no Estado, em Deus, em algo sobrenatural. A força ideológica da moral de rebanho está na sua convicção de que todos são iguais, de que todos pensam e devem pensar igualmente e de que não há e não é lícito conceber a autonomia dos particulares, a autonomia de cada perspectiva⁴¹.

O que o agrupamento, no entanto, exige, em troca da comodidade prometida, é a eliminação da diferença, da singularidade. A vida social não produz mais homens, mas um único rebanho. Destacar-se, ser visto, tornar-se essencial, à medida que produz uma compreensão ao nivelamento a que todos são submetidos. A necessidade da “publicidade” decorre do valor conferido ao rebanho: ser reconhecido pelo rebanho é o valor maior. (MOSE, 2005, p.123).

Essa moral do rebanho, esse exército de cordeiros, encarrega-se de criar seus próprios mecanismos de defesa contra os indivíduos. Incutir nestes o sentimento de culpa por agirem segundo suas perspectivas, de agirem autonomamente, de agirem porque querem agir é um dos instrumentos fundamentais da estratégia moralizadora do rebanho; gerar o sentimento de culpa por se sentir só, por se sentir indivíduo, por se sentir autônomo e por reconhecer sua condição perspectiva. Entre o cordeiro e o indivíduo, este será sempre o culpado, pois “na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*” (NIETZSCHE, HDM, 2003, §57, pp.58-9).

Essa moral, portanto, exige que os indivíduos não se sintam como tais, porém, deseja-os como “*dividuum*”, como partícula, como fragmento em meio à massa, e nesse sentido como

⁴¹ Cf. NIETZSCHE, Z, 2006, pp.333-34

algo que se assemelhe a uma parte ou função de uma grande máquina – o rebanho. Função, porque o *dividuum* tem de corresponder às necessidades da máquina, tem de ser visto como parte necessária dela. Não se submeter à verdade do rebanho, mentir, faz do sujeito⁴² um devedor, um culpado. Nietzsche compreende que a moralidade, nesses termos, é o instinto de rebanho no indivíduo. Um de seus textos explica, de maneira mais ampla, essa culpa por ser indivíduo:

(...) Durante o mais longo período da humanidade, no entanto, não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular. Estar só, sentir-se particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo – naquele tempo isso não era um prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a “ser indivíduo”. A liberdade de pensamento era o mal-estar em si. Enquanto nós sentimos a lei e a integração como coerção e perda, sentia-se o egoísmo como algo doloroso, como verdadeira desgraça. Ser si próprio, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era algo que ofendia o gosto. Um pendor para isso era tido como loucura; pois à solidão estavam associados toda miséria e todo medo. Naquele tempo, “livre-arbítrio” era vizinho imediato da má consciência: e quanto mais se agia de forma não livre, quanto mais transparecia no ato o instinto de rebanho, em vez do senso pessoal, tanto mais moral a pessoa se avaliava. Tudo o que prejudicava o rebanho, seja que o indivíduo o tivesse desejado ou não, dava remorso ao indivíduo – e também a seu vizinho, e mesmo ao rebanho todo! – foi nisso, mais do que tudo, que nós mudamos. (NIETZSCHE, GC, 2002, § 117, pp.142-43).

Assim, Nietzsche compreende que na moral há uma tarefa de tornar o indivíduo um sujeito – no rigor da palavra. Dessa forma, a moral cria o sujeito da ação, estabelecendo uma responsabilidade⁴³ sobre os fatos. O sentimento de culpa, portanto, também nasce de uma convicção de que as ações ou os fatos possuem seu sujeito, seu responsável, seu culpado. Porém, são culpados porque “primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às conseqüências úteis ou prejudiciais que tenham” (Id., HDM, 2003, § 39, p.47).

Segundo a moral, as qualidades atribuídas às ações são tidas como inerentes a elas, à sua natureza, configurando uma essencialidade nas mesmas e, assim, instituindo um caráter

⁴² A palavra “sujeito” aparece aqui para bem diferenciar o indivíduo que se localiza fora daquele que se reconhece dentro do rebanho. Fora do rebanho, ele é apenas o indivíduo singular; mas dentro do rebanho ele é o indivíduo sujeitado, do qual, portanto, diz-se que é um sujeito.

⁴³ O conceito de responsabilidade quer ser, neste contexto, sinônimo de culpa, pois o perspectivismo não se opõe completamente à amplitude desse conceito.

metafísico nas ações. E se as ações já possuem qualidades essenciais, isto significa que os sujeitos já conhecem a natureza delas e, se agem desse ou daquele modo, são, portanto, responsabilizados e/ou culpados pelas mesmas. Acreditar numa qualidade essencial das ações é, *a priori*, considerar o sujeito culpado – culpado não só pela ação, mas também por si à medida que, acreditando saber da qualidade da ação, é responsável por suas intenções.

Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. (NIETZSCHE, HDM, 2003, § 39, p.47).

Conseqüentemente, acreditar na qualidade essencial de uma ação e em seu sujeito-autor pressupõe a existência desse sujeito que sabe, que é pensante, portanto, um sujeito consciente. Esse sujeito exerce supostamente seu livre arbítrio e, por isso, pode e deve ser responsabilizado. A crença na liberdade dá ao sujeito a possibilidade de escolher, de ter de escolher, de pensar sobre sua escolha e de decidir. Escolher isto ou aquilo não passa mais pela esfera do querer, mas do pensar, do raciocinar e, portanto, do dever de escolher aquilo que já é pré-estabelecido pelo rebanho como essencialmente bom. Por conseguinte, escolher agir dessa ou daquela maneira não só revela a ação e sua qualidade, mas antes revela o sujeito como bom ou mau.

Nesse mesmo texto de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche criticará Schopenhauer dizendo:

(...) Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de *ser* desse ou daquele modo, não *agir* dessa ou daquela maneira. Do *esse* [ser], da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o *operare* [operar], a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade (...); o homem se torna o que ele *quer* ser, seu querer precede sua existência. (...) Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso. (Ibidem).

Porém, Nietzsche não considera o homem distinto do mundo, que é vontade de potência⁴⁴, mas antes o coloca como produto deste mundo, como parte dele. Dessa forma, assim como não se pode culpar ou mesmo responsabilizar o mundo pelos acontecimentos da própria natureza, segundo o autor, igualmente não se pode culpar os indivíduos por suas ações, pois estas se constituem como produto de seus quereres, de sua vontade de potência, de sua perspectiva e não de um puro raciocínio. Esclarece:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso *supomos* uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. Além disso, nem a ação propriamente nociva é considerada sempre imoral. (NIETZSCHE, HDH, 2003, § 102, pp.77-8).

Certamente, soará estranho aos ouvidos eruditos essa quase que defesa de Nietzsche àquilo que é considerado nocivo, cruel, desintegrador, porém, partindo da concepção de que mundo é vontade de potência e que o homem é integrante deste mundo, possuidor desse mesmo caráter mundano, não parece incoerente tal defesa. Assim, o autor não compreende a ação humana em termos de uma moralidade, mas de sua existência despida de (pré) conceitos e de civilidade. Assim como o mundo, o homem em suas relações com o “outro” não pode isentar-se de sua condição existencial.

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade a do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo). (...) Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de potência encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar domínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de potência. (Id., § 259, p.171)

⁴⁴ Cf. NIETZSCHE, BM, 2002, § 186, p.85.

É a partir desta concepção de que homem e vontade de potência são sinônimos que o autor vai suspeitar da idéia de sujeito e, com ela, da sua condição de culpado, ou melhor, da própria culpa. A precedência do querer frente à racionalidade, ao livre-arbítrio, faz do indivíduo um ser inocente, isento de responsabilidades e da má consciência. Sua ação pode ser livre dos sentimentos morais, mas nunca desligada de seu querer explorar, pois “a ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de potência, que é precisamente vontade de vida”. (NIETZSCHE, HDH, 2003, § 39, p.47).

Sendo indissociável de uma perspectiva (corpo), o indivíduo não pode ter uma visão global e universal de coisa alguma. Sua visão e interpretação são sempre fragmentadas, diluídas em meio a tantos fatos minúsculos que envolvem cada ação e estão sempre imersas numa dada circunstância temporalizada e espacializada. Caracterizando-se como incapaz de um conhecer pleno, o indivíduo que é sempre perspectivo não poderá estabelecer universalmente o bom, e suas avaliações serão sempre concebidas como meras interpretações, como “avaliações de fachada”, pois “toda e qualquer estimativa de valor é expressão do crescimento ou retração das vontades de potência atuantes em cada contexto de vida”. (ONATE, 2000, p.107).

Consequentemente, se não se tem conhecimento pleno, não se pode agir de modo absolutamente correto, e, por conseguinte, não se poderá assumir a culpa. Contra o homem do saber e da transcendência surge o homem perspectivo e mundano, fiel à terra, assim, “a total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade”. (NIETZSCHE, HDH, 2003, § 107, p.81).

Nesse sentido, Nietzsche deixará de conceber uma antinomia de valores, mas uma hierarquização e uma diferenciação provisórias. Pois, assim como ele destituiu a idéia de fundamento, pode-se duvidar agora que existam absolutamente opostos⁴⁵ valores. Para ele, a história mostra a necessidade dessa hierarquia e ao mesmo tempo a sua efemeridade e o seu caráter provisório⁴⁶. Nessa transitoriedade histórica que inocenta o homem e o liberta de seus entraves epistemológicos e morais, o autor declarará:

Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das conseqüências. (NIETZSCHE, HDH, 2003, § 39, pp.48-9).

O que Nietzsche acentua em sua reflexão não é apenas a superioridade do estado natural, mas a necessária “diferença” de um mundo de vontade de potência, um mundo de perspectivas, frente ao mundo da moral. Assim, essa hierarquia pensada por Nietzsche não implica sua cristalização, mas reconhece a flexibilidade do próprio jogo de forças que a envolve. Enquanto o animal de rebanho deseja e luta pelo “bem-estar-geral”, o filósofo dirá “que o que é justo para um não *pode* absolutamente ser justo para outro, que a exigência de *uma* moral para todos é nociva precisamente para homens elevados, em suma, que existe uma *hierarquia* entre homem e homem, e, em conseqüência, entre moral e moral”. (Id., BM, 2002, § 228, p.134).

⁴⁵ Cf. NIETZSCHE, BM, 2002, § 2, p.10; ou Id., ESH, 2005, p.242.

⁴⁶ Cf. Id., HDH, 2003, § 107, p.83.

3. 2 – A perspectiva da moral

Fundamentada na antinomia dos valores, a moral estabelece objetivos, tendências e finalidades. A partir disso, ela elege uma série de valores equivalentes e deles configura um ideal de homem e de mundo. Assim, a moral os avalia e estabelece qualidades e graus de relação entre os mesmos. Ainda vinculada às questões epistemológicas, essa moral confere ao mundo menos valor, compreendendo o homem como coisa distinta porque pensa, e, portanto, como coisa de maior valor.

A transvaloração de todos os valores pensada por Nietzsche não quer ter como finalidade uma simples inversão dos valores, pois se assim fosse ainda se permaneceria num regime antinômico. Antes, ela quer questionar o valor moral do que fora superestimado. Nesse sentido, Nietzsche compreende que a perspectiva moral tende a conferir valor às coisas desprovidas dele. Sendo assim, a tarefa nietzschiana consiste na destituição desses valores quando associados a coisas efetivamente amorais. Portanto, diz Nietzsche: “minha tarefa: a desumanização da natureza e depois a naturalização do homem”. (SDA, 2005, p. 111).

Ao recusar a proposição de um ideal de bem supremo, Nietzsche almeja devolver o sentido à terra, por ser a dimensão doadora de sentidos. Imagem do processo atribuído à existência, a terra processa, alterna, amplia, em suma, doa sentidos. Não há perenidade em noções, em ações e em seres, porque a doutrina da vida é a eterna superação e o ético do sujeito seria justamente a sua expressão. (AZEREDO, 2003, p.76).

Separando o homem do mundo como coisa distinta e de maior valia, a moral cria o ideal de homem. Esse ideal compreende o homem universal, uma idéia na verdade que inclui como iguais todos os indivíduos sem considerar suas singularidades. Assim, Nietzsche evidencia a integração que há entre moral e linguagem (conceitual), à medida que elas comungam da mesma perspectiva: unir os indivíduos e associá-los de forma tão intrínseca que pensem ser

essa associação natural, constituindo, assim, uma interpretação, segundo a perspectiva da moral.

Não se trata de um empreendimento filosófico que vise apenas a emancipação do indivíduo ou a nostalgia em relação à natureza animal do homem em seus tempos primordiais, mas Nietzsche quer chamar a atenção, de forma contundente, para condição existencial do homem, na qual a relação com os semelhantes não deriva de uma regra ou lei natural, mas de uma circunstância historicamente vivida, querida e sustentada sobre um aparato artificial e sofisticado que não pertence ao mundo do devir. A razão, o intelecto, a linguagem, os valores, a matemática, etc., não se constituem como “elementos naturais”, mas são fruto de uma construção histórica, interessada, convencional.

Todo esse mundo, que realmente nos importa, no qual estão enraizados nossas necessidades, nossos desejos, nossas alegrias, nossas esperanças, nossas cores, nossas linhas, nossas fantasias, nossas orações e nossas maldições – todo esse mundo foi *criado* por nós *homens*, e nos *esquecemos* disso, de modo que posteriormente inventamos um criador próprio pra tudo. (NIETZSCHE, SDA, 2005, p. 116)

É nesse sentido, portanto, que Nietzsche critica a perspectiva moral por ela conjugar o verbo “agregar” em todos os tempos e modos, conjugação violenta à medida que nega com todas as forças a integração que há entre homem e mundo, nega a procedência do homem do seio da terra, atribuindo sua genealogia a um mundo atemporal e não-espacial. Assim, a tarefa da moral se constitui em agregar os homens em um redil, onde seus alimentos são idéias, conceitos e valores.

A perspectiva da moral é, portanto, congrega e fortalece os vínculos entre os homens fracos, necessitados de ajuda, de auxílio, de companhia. Nesse intuito, a vontade de potência nesses homens é afirmada, paradoxalmente, em suas fraquezas que, unidas, tornam-se “fortes”. Falando em termos quantitativos, o rebanho sempre significará uma maioria, por

isso, um maior domínio, caracterizando aquele que não participa do rebanho, ou por vontade sua ou por alguma circunstância, como um indivíduo detestável. Por isso, Nietzsche afirmará:

A domesticação (“a cultura”) do homem não chega muito fundo... Onde ele aprofunda torna-se logo degenerescência (tipo: o cristão). O homem “selvagem” (ou, moralmente falando: o homem *mau*) é seu retorno à natureza e, em certo sentido, sua restituição, sua *salvação* da “cultura”... (NIETZSCHE, SDA, 2005, p. 288).

A moral tem como objetivo afirmar o “sujeito”, ou seja, o homem civilizado, superficial, objetivo, degenerado, cristão. Este sujeito, diz Nietzsche, é o homem educado moralmente para dizer a verdade, sobretudo prometer dizer a verdade, ser veraz, conseqüentemente, nunca esquecer de dizer a verdade, de garantir o que diz, de fixar no tempo a palavra pronunciada. “Criar um homem que pode *fazer promessas* – (...) não é este o verdadeiro problema do homem?” (Id., GM, 2001, II § 01, p.47).

Nesse sentido, a moral se revela como pedagoga do homem fiel a uma promessa, do homem que crê na possibilidade efetiva de realizá-la. Essa moral necessita do homem crente, pois aí também se verifica seu pendor à confiança cega, a confiar em “outrem” de tal maneira que esta confiança se caracteriza como alienação absoluta da vontade própria, designando a outrem a tarefa de governar e decidir o destino, seja do sujeito ou do rebanho.

(...) No Ocidente, a doença-homem – o humanismo greco-cristão ou o projeto metafísico enquanto estória do “homem doente do homem” (Nietzsche) – constitui-se no programa estórico, à medida que este homem ocidental-europeu propõe como meta e dever-ser (como “ideal”, pois!) o infinito, o ilimitado, a saber, o “absoluto”, o “espírito puro” (a alma”), a “consciência pura”, a autoconsciência como pura transparência de si e para si, a “eternidade”, etc., etc... Ético-religiosamente, melhor, teologicamente, tudo isso parece como “além”, “céu”, “salvação”, “redenção”. Com tudo isso é identificada a verdade, a busca *da* ou a aspiração *à* verdade... Enfim, assim faz-se, dá-se *Filosofia*. (FOGEL, 2003, p.60).

Também se percebe, contemplado pela perspectiva moral, o pendor do sujeito à obediência. Aliás, soa redundante, em Nietzsche, a tentativa de aproximar esses dois termos: sujeito e obediência! O homem de rebanho, o cordeiro, deve sentir-se e se sente feliz em

obedecer, e sua vontade de potência se satisfaz à medida que obedece, pois assim se tem a garantia de permanecer no caminho correto, que, seguindo, assegurará que todo objetivo será alcançado com segurança e sabedoria. A desobediência abre caminho para questionamentos, inclusive sobre a própria moral, ou seja, desobedecer pode significar colocar a moral sob suspeita.

(...) na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se *deve* pensar, menos ainda falar: aí – se *obedece!* Desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica; e criticar a moral, tomá-la como problema, como problemática: o quê? isso não era – não é – imoral? – Mas a moral não dispõe somente de toda espécie de meios de apavoramento para conservar longe de si as mãos críticas e os instrumentos de tortura: sua segurança repousa mais ainda em certa arte do encanto, na qual é entendida – ela sabe “entusiasmar”. (NIETZSCHE, A, 2004, pr. 03, p.10).

Nesse jogo de afirmação e autoafirmação da moral, do instinto de rebanho que comanda e é comandado⁴⁷, Nietzsche compreende que a moral não só possui uma perspectiva pela qual age, mas que há uma perspectiva da qual ela também emerge. Esta perspectiva está configurada dentro de uma vontade de potência declinante, enfraquecida e enfraquecedora que faz emergir uma moral denominada “moral de escravo”, caracterizada, segundo o autor, pelo ressentimento. Assim,

a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. (Id., GM, 2001, I §10, pp.28-9).

O ressentimento, fundante da moral de rebanho, é a perspectiva, o vértice pelo qual esta moral diz não. Essa moralidade enxerga o outro como seu opositor, como diferença que

⁴⁷ Em vários textos, a exemplo do aforismo 199 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche usa a expressão “carneiros-guia” para demonstrar que aquele que comanda o rebanho não poderá ser confundido com o além-homem, mas trata-se de alguém que também obedece mesmo na condição de mando: a exemplo de Jesus, Buda ou mesmo os governantes.

ameaça; portanto, tal perspectiva faz o sujeito esquecer de si, de sua auto-afirmação para empreender um sempre-dizer-não ao outro. Tal vontade de potência se afirma numa elaboração constante de estratégias, de cálculos, de ações que requer, assim, não uma espontaneidade, não uma liberdade, mas antes um retraimento. Definindo mais uma vez a condição antropológica dessa moral, Nietzsche afirma:

(...) o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma olha *de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; (...) uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento – pois neles ela está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*, ou mesmo uma certa imprudência (...). (GM, 2001, I §10, pp.28-9).

Nesse sentido, percebe-se a aproximação dessa moralidade, desse ressentimento com um tipo de inteligência, de racionalidade constituintes do tipo sujeito. O pensamento racional, portanto, está relacionado à perspectiva moral escrava, pois é responsável pelo seu progresso e sua manutenção. Este pensamento não esquece, portanto não perdoa, mas revive seu ideal, acalenta e promete sua realização. Necessitado da linguagem, esse pensamento vê o mundo como coisa distinta, como um problema, pois a lógica da linguagem não coincide com este mundo que é vontade de potência.

Agora lemos desarmonias e problemas nas coisas, pois *só* pensamos de forma lingüística, de modo que acreditemos na “verdade eterna” da “razão” (por exemplo, sujeito, predicado, etc.). *Deixamos de pensar quando não queremos fazê-lo na obrigação lingüística*; chegamos justamente a duvidar de ver aqui um limite como limite. *O pensamento racional é um interpretar segundo um esquema, do qual não podemos nos desfazer.* (NIETZSCHE, SDA, 2005, p. 229).

Essa tríade – moral, consciência (pensamento) e linguagem – constituem a perspectiva na qual o rebanho se sustenta. Mesmo concebida pelo rebanho como coisa em si ou mesmo natural, a moral não está desvinculada da consciência e da linguagem – mesmo porque para o

homem do conhecimento consciência e linguagem também são em si. Na consciência, emerge o sentimento de culpa através da promessa; na linguagem, o poder de agregar, a capacidade e necessidade de comunicar aos outros aquilo que se promete.

Mas a consciência⁴⁸, segundo Nietzsche, nasce da dor. Ter sentido dor e ter de não esquecer essa dor constituiu o processo da emergência da consciência. Nesse sentido, não esquecer a dor também significa senti-la, significa ter constantemente o medo e o terror de reviver esta ou aquela experiência dolorosa – geralmente personificada em um outro. Assim, a perspectiva moral constitui o outro como mau, portanto, como algo que deverá ser excluído, desagregado, excomungado e sobre ele deve recair também o sofrimento – por isso a vingança, a reação.

O ressentimento dessa má consciência do rebanho consiste num reviver o passado reiteradamente, atualizá-lo, fazendo-o presente a todo custo, tendo o novo como algo a ser sempre temido e indesejado. Esse aprisionamento no passado congrega o rebanho, constrói e fortalece seus costumes. Assim, o rebanho ganha seu conceito mais caro como realidade: a identidade. Na perspectiva moral, o novo ameaça a consistência à medida que questiona a veracidade dessa identidade.

O costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à santidade, indiscutibilidade do costume. E assim, este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido. (NIETZSCHE, A, 2004, §19, p.26).

Dessa forma, a perspectiva da moral está para a língua assim como está para essa perspectiva. É nesse produto histórico-convencional – a língua – que a moral se sustenta e dele realiza suas interpretações. Sem linguagem não há moral de rebanho, não há

⁴⁸ Consciência aqui também é entendida como memória – esta não se refere apenas ao ato de não esquecer, mas, também, como um repertório de fatos e costumes de um grupo. Cf. NIETZSCHE, GM, 2001, II §03, p.50.

cristalizações conceituais que configurem uma única verdade para todos; sem a linguagem lógica não há Deus e, sendo assim, “temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática”. (NIETZSCHE, CI, 2000, *a razão na filosofia*, p. 29).

Tal perspectiva não encontra no indivíduo ou no mundo seu ato e poder criadores, ela não encontra “aqui” as razões de sua emergência, mas antes hipotetiza um além, um mundo totalmente outro, um Ser, uma realidade oposta em todos os aspectos. A perspectiva da moral de rebanho funda-se não só na polarização dos valores, mas em toda oposição, em toda dicotomia, em todo dualismo. A linguagem, para essa perspectiva, é instrumento fundador de toda separação: homem *versus* mundo; espírito *versus* corpo; bom *versus* mau, etc.

(...) já rimos, ao ver “homem e mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha “e”! Justamente com esse riso, porém, não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? E também no pessimismo, no desprezo à existência por nós cognoscível? Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de uma oposição, uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *suportávamos* viver – e um outro mundo *que somos nós mesmos*: numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos (...). (NIETZSCHE, GC, 2002, § 346, p.239).

Esse poder agregador da linguagem – perspectiva pela qual a moral de rebanho também interpreta –, torna improvável a autonomia dos sujeitos do rebanho. A língua cristaliza essa interdependência entre os sujeitos, criando a idéia de um homem universal, desinteressado, que se contrapõe ao homem real, presente, histórico, que vive, interpreta e age segundo sua perspectiva, seu “lugar”, seu interesse. A perspectiva dessa moral cria um sujeito impessoal, que age não segundo sua perspectiva, mas segundo a perspectiva de um outrem (Idéia, Estado, Deus, etc.). Por isso, Nietzsche afirma que “até agora a impessoalidade foi vista como verdadeira característica da ação moral”. (Id., HDH, 2003, § 95, p.72).

O perspectivismo de Nietzsche, no qual sua crítica aos conceitos universais se estabelece, opõe-se à perspectiva da moral de rebanho. Enquanto nesta moral o sujeito é desinteressado porque não olha o mundo com seus olhos, mas na perspectiva do rebanho, em

Nietzsche é o indivíduo mesmo quem olha, a partir de seu corpo, com seus olhos carnisais, é ele mesmo quem deve avaliar e interpretar segundo sua perspectiva, segundo sua particular tábua de valores.

O corpo é a própria abertura, interesse, perspectiva. Dá-se sentir, ver, perceber, “avaliar”, conhecer porque há ou se faz abertura (interesse, afecção), e não o contrário, a saber, não é um eu constituído que se *abre* e então vê, sente, “avalia”, etc. sentir, ver, conhecer, “avaliar” isso é *obra* de corpo; jogo de incorporação. (FOGEL, 2003, p.158).

Vivendo ainda os efeitos de uma sociedade revolucionada pela indústria e pelas idéias iluministas, Nietzsche atenta para esse pendor à impessoalidade ou neutralidade. Nesse sentido, o autor observa que não só a moral de rebanho exige a ação desinteressada, mas também a ciência moderna (positivista); a exemplo da ciência social e de outras ciências que defendem a neutralidade como método fundamental para observação e análise.

Assim, a tríade ganha mais um elemento. Moral, consciência, linguagem mais ciência constituem, para Nietzsche, o conjunto de elementos interpretativos demasiadamente humanos e, portanto, sem nenhuma fidelidade à terra. Todos voltados para o além, para a verdade, menosprezam e desconsideram a liberdade dos instintos, a solidão e a mentira.

A metafísica, a moral, a religião, a ciência serão consideradas como formas diferentes da mentira: com sua ajuda, passa-se a *acreditar* na vida. “A vida *deve* infundir confiança”: colocada dessa forma, a tarefa é gigantesca. Para resolvê-la, o homem tem de ser um mentiroso por natureza, precisa ser *artista* mais do que qualquer outro... E ele o é: metafísica, moral, religião, ciência – tudo não passa de criações de sua vontade de arte, de mentira, de fuga da “verdade”, de *negação* da “verdade”. Essa mesma faculdade, graças à qual ele *violenta a realidade com a mentira*, essa *faculdade artística par excellence* do homem, ele tem em comum com tudo o que existe: com efeito, ele próprio é fragmento de realidade, de verdade, de natureza – ele próprio é também um fragmento do *gênio da mentira*... (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.276).

É nesse jogo irônico e contraditório entre “verdade” e “mentira” que Nietzsche demonstra como a perspectiva moral está diretamente vinculada às questões religiosas, epistemológicas e científicas. Não se trata de um arbitrário jogo relacional, mas do

empreendimento de uma dada perspectiva, de um determinado interesse. Exigindo que os sujeitos sejam desinteressados, a moral de rebanho revela-se como a grande interessada, como aquela que, de tão pretenciosa, assume o lugar de todos, proclamando-se como a melhor perspectiva.

Manipulando a vontade de potência no plano individual, a moral engendra um ideal, fazendo convergir para ele aquela individualidade. Este ideal não anula ou nega as vontades de potência, mas tem como propósito dominar essas vontades com seus ideais. Além da demonstração de poder e domínio, essa moral também revela seu medo, seu temor para com os indivíduos; ela fica na espreita de cada pensamento individual, impondo culpa sempre quando um sujeito se revela individualmente. Assim, “o quanto de perigoso para a comunidade, para a igualdade, existe numa opinião, num estado ou afeto, numa vontade, num dom, passa a constituir a perspectiva moral: temor é aqui novamente o pai da moral”. (NIETZSCHE, BM, 2002, § 201, p.100).

A “perspectiva moral”, portanto, não passa de uma efetiva ação contra o indivíduo. Visando sempre o rebanho, essa moral encontra na razão, na religião e na ciência os elos e os meios pelos quais estende seus tentáculos a todos, constituindo um exército de cordeiros empenhados numa autonegação, num subordinar-se, num alienar-se. A perspectiva dessa moralidade gregária é fundamentada na covardia, no medo, e sua força está na afirmação desses valores.

Afirmando o indivíduo em sua perspectividade, Nietzsche quer pensar um mundo e um homem fora dos antropomorfismos. A perspectiva moral não passa, a partir do medo, de um exercício constante de idealizações, superficializações e projeções do humano. “Em toda parte o objetivo da moral é agora definido aproximadamente assim: é a conservação e promoção da humanidade”. (Id., 2004-a, § 106, p.77). Opondo-se a essa moralidade, o perspectivismo

pensado por Nietzsche quer se afirmar na absoluta despreocupação com a cultura, na hipótese de lhe servir como fundamento.

3.3 – O valor da perspectiva

Dar valor ou dizer que algo tem valor poderá significar, dentro da tradição filosófica dualista, a designação de um bom ou um mau. Certamente que Nietzsche não corrobora esta tradição! Para ele, o valor de algo poderá então revelar não só a sua procedência – também passível de avaliações –, mas significar, sobretudo, seu êxito. O valor de uma perspectiva, portanto, não consiste em sua “bondade” ou “maldade”, mas no êxito em afirmar e amplificar a vontade de potência em um determinado organismo.

Dessa forma, falar do valor da perspectiva, em Nietzsche, é ter em vista seu diagnóstico sobre a tradição do pensamento ocidental e, assim sendo, sobre nossa civilização. À medida que os conceitos caros e fundamentais à metafísica vão perdendo sua força, seu êxito, é que o filósofo de Zarathustra surge com uma nova e polêmica reflexão: o questionamento sobre o valor desses valores, o valor desses conceitos. O valor não é posto aqui, então, como troféu dessa batalha, mas como sua causa. Ele é, portanto, tornado um problema. Este questionamento não só trata especificamente do valor, mas de tudo a que ele está relacionado. Nesse sentido, o filósofo não trata do valor como algo “em si”, como concebem os clássicos críticos da moral, mas aponta sua relatividade, exigindo que se pense agora em “valores”.

Assim, dizer que os valores são relativos é também afirmar a relatividade de suas procedências, de suas origens, dos lugares de onde eles emergem: mundanos, localizáveis no tempo e no espaço terrenos. É dessa maneira que Nietzsche rejeita o caráter absoluto, essencial, unificador, consistente desses valores ou conceitos. Eles são sempre de alguém que pertence a este mundo material, alguém que é finito, limitado, que o interpreta criativamente, segundo suas forças, circunscrito à existência contingente e efêmera: “a efemeridade poderia ser interpretada como prazer da força criadora e destruidora, como a criação constante” (NIETZSCHE, SDA, 2005-c, p.223).

É certo que os valores não estão caracterizados apenas como formas conceituais (bem, mau, ruim etc.), mas também correspondem a “atos” de escolha, de apropriação, de eleição, pois, “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (NIETZSCHE, BM, 2002, §03, p.11). É através esta relação entre o êxito de uma valoração com a fisiologia que Nietzsche afirma a efemeridade dos valores e sua procedência: o corpo.

Reconhecendo o papel da fisiologia, Nietzsche revela o corpo como um dos marcos de sua filosofia. Diferente da tradição clássica, ele apresenta o corpo como turbilhão de forças, como vontade de potência, como única possibilidade de existência. Assim compreendido, esse corpo é atividade intensa, isento de qualquer possibilidade de repouso. O corpo que é vontade de potência quer agir, quer interpretar. Ele se revela como a perspectiva desse jogo de forças, o meio e vértice pelos quais as forças agem, ou seja, interpretam. Nietzsche reafirma:

O que é o homem? Um monte de paixões, que penetram no mundo pelos sentidos e pelo espírito: um novelo de serpentes selvagens, que raramente se cansam de lutar; depois contemplam o mundo a fim de buscar sua presa. (SDA, 2005, p.135).

O valor da perspectiva está justamente em ela não ter o caráter de mero ponto de vista, mas de ser a condição pela qual o corpo é e interpreta. Como ponto de vista, ela estaria no âmbito das opiniões, de uma relatividade de conceitos, idéias, concepções etc. A perspectiva revela seu valor à medida que é existência e não apenas uma limitação epistemológica, e se há apenas um conhecer perspectivo é porque, antes, existe-se apenas por perspectiva, segundo a vontade de potência; ou seja: é porque a existência só pode ser perspectivista que tudo mais também o é – inclusive o conhecimento.

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de

vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; (...) Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?... (NIETZSCHE, GM, 2001, III §12, p.109).

Neste conhecido texto da *Genealogia da Moral*, Nietzsche esclarece mais uma vez as relações que há entre seu perspectivismo e a problemática cognoscitiva. Evidencia-se, portanto, que a condição perspectiva engloba a do conhecimento porque este é apenas uma interpretação que se dá por meio daquela. Nesse sentido, a crítica do filósofo às questões epistemológicas é um modo de recolocar ou reavaliar tais questões. Ou seja, a crítica não está anulando essa problemática, mas, reposicionando-a na vida do homem.

A perspectiva sendo existente é, portanto, corpo, visão, finitude e se afirma por si mesma; seu valor não tem base moral, porque ela existe sem nenhuma pré-condição, sem nenhuma necessidade supraterrena – a perspectiva é o próprio corpo existente. Citar um é ao mesmo tempo citar o outro, e tudo o que há é perspectivo porque tem uma existência corpórea. “Esse mundo perspectivista, esse mundo para os olhos, para o tato e para os ouvidos” é o mundo que há e nós “pertencemos ao caráter do mundo, não há dúvida disso!” (NIETZSCHE, ESH, 2005, p.180/217). O indivíduo é mundo, corpo, perspectiva, vontade de potência, forças, interpretação.

Não sendo de ordem epistemológica, mas existencial, corporal, a perspectiva não tem valor em si, ela é amoral. Em Nietzsche, não havendo algo como um “valor em si”, não há coisa alguma que traga consigo um valor incondicional. Assim, todo valor traduz uma escolha da vontade de potência, de uma interpretação, de um interesse – individual ou do rebanho. A perspectiva é a efetiva demonstração da relatividade dos valores, de que eles correspondem às projeções humanas: os valores não pertencem à perspectiva em si, mas corresponde a antropomorfismos: “*meu princípio fundamental: não há fenômenos morais, mas apenas uma*

interpretação moral desses fenômenos. Essa interpretação em si é de origem extramoral". (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.227).

Antes de se conceber um sujeito que pensa, um *cogito* autônomo, o que há é corpo. Essa antecedência do corpo e essa dependência da consciência ao corpo, para existir, demonstram a predominância deste e o grau de necessidade daquela. Criada, segundo Nietzsche, por uma questão de necessidade de sobrevivência, a consciência⁴⁹ se revela igualmente casual, como um instrumento que também se estabelece como uma perspectiva.

Nesse sentido, a consciência, como perspectiva, seleciona e fixa as forças e suas direções respectivamente, porque ela é um modo como se percebe o mundo, um modo como as forças agem ou como uma determinada vontade de potência interpreta. A consciência se estabelece, seguindo o instinto de sobrevivência, como meio, como vértice, como perspectiva pela qual o indivíduo seleciona e guia as próprias forças, direcionando-as a isto ou àquilo. Para Nietzsche, a consciência "*não é a direção, mas um órgão da direção*" (Ibidem, p.266).

Conseqüentemente, perguntar-se sobre o valor de uma perspectiva não significará perguntar-se sobre o valor da perspectiva enquanto modo da existência do corpo, mas perguntar-se-á sobre o valor da sua procedência a partir da vontade de potência da interpretação que está em jogo. Pensar, pois, o valor da perspectiva, nesse contexto, requererá identificar a qual interpretação tal perspectiva estará relacionada, ou melhor, qual discurso se apresenta como próprio a esta perspectiva.

Sendo a consciência uma rede de ligação entre as pessoas, toda interpretação consciente estará a serviço do rebanho, mesmo quando o pensamento for uma ação particular, pois estará submetido às regras da língua⁵⁰ em que se expressa. Mesmo sendo a consciência uma perspectiva, sua ação negará as perspectivas individuais, pois sua pretensão é de ser a perspectiva universal. As interpretações emergidas da consciência não deixam de ser um

⁴⁹ Esta relação do corpo com a consciência é amplamente tematizada por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* como também em *A gaia ciência*.

⁵⁰ Cf. NIETZSCHE, GC, 2002, §354.

instrumento para sua própria afirmação e universalização. Assim, tais interpretações são os resultados que se tornam alimento de um mesmo elemento. Nietzsche adverte:

Acho que cada pessoa deve ter uma opinião própria sobre cada coisa a respeito da qual é possível ter opinião, porque ela mesma é uma coisa particular e única, que ocupa em relação a todas as coisas uma *posição* nova, sem precedentes. Mas a indolência que há no fundo da alma do homem (...) impede o ser humano de tirar água de sua própria fonte. (HDH, 2003, §286, pp.192-93).

Dessa forma, Nietzsche dirá que o valor afirmativo de uma perspectiva está no fato dela não deixar de se reconhecer como perspectiva, como finitude, ou seja, tal valor significaria a impossibilidade de universalização. Conseqüentemente, segundo o autor, a perspectiva que tende a generalização, universalização e uniformização poderia também apresentar-se como de valor negativo, revelaria ainda uma vontade de potência direcionada pela moral do homem do conhecimento, pelo instinto de rebanho e ainda revelaria um estreitamento nas interpretações, pois, contrariamente, “todo fortalecimento alcançado e toda ampliação de poder abre novas perspectivas e acredita em novos horizontes” (Id., SDA, 2005-c, p.223).

Afirmar a perspectiva não significa defender um fechamento, um isolamento estéril, mas, ao reconhecer a própria existência como perspectivista, o autor mostra que o seu valor está na relação que ela se permite com outras perspectivas, o autor coloca a suspeição como método de avaliação sobre si e sobre as outras⁵¹. Assim, o valor afirmativo de uma perspectiva também estaria no seu grau de suspeita.

Nascida da constatação de que a existência é perspectivista, a suspeita se torna o instrumento pelo qual as perspectivas se afirmam. Sem suspeita, uma dada perspectiva pode se afirmar a tal ponto de se cristalizar como única, universal e necessária, criando a ilusão de um sujeito puro e, conseqüentemente, da possibilidade de um conhecimento absoluto. Assim,

⁵¹ Cf. NIETZSCHE, BM, 2002, § 34, p.41.

a suspeita garante a dinâmica da luta entre as diversas vontades de potência, inviabilizando a hegemonia de uma perspectiva determinada. E dessa maneira Nietzsche afirma:

“Meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” – (...) É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos. “Bem” não é mais bem, quando aparece na boca do vizinho. E como poderia haver um “bem comum”? (BM, 2002, §43, p.47).

Suspeitando do caráter absoluto tanto do sujeito cognoscente como do conhecimento, e afirmando a perspectividade da existência, Nietzsche substituirá a autoridade desse sujeito e desse conhecimento pela autoridade do corpo, ou seja, pela autoridade da perspectiva que se impõe, não porque seja o “melhor”, mas porque é a própria condição de existência. Conseqüentemente, tal sujeito e conhecimento que compartilham a mesma idéia de fundamento, vêm-se, agora, desautorizados, sem sentido e, portanto, sem fundamento.

Ligada à vontade de potência, a perspectiva (corpo) está emaranhada num jogo sem fim de forças, e mesmo o pensamento lógico não escapa desse devir. Comenta o filósofo:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. (Ibidem, §17, p.23).

O estabelecimento de uma perspectiva como a mais verdadeira poderá significar a frustração de tantas outras, impossibilitando uma dinâmica espontânea de trocas, de superação, de novidades. Nietzsche identifica que a história do Ocidente foi marcada pela vitória de uma dada perspectiva, a saber, a interpretação subjetivista, lógica, metafísica, cristã e científica.

Com o êxito desse tipo de perspectiva constituiu-se um direcionamento e um alvo resumidos na expressão “vontade de verdade”. Por outro lado, Nietzsche afirma que “até hoje, toda história foi escrita desde a perspectiva do êxito e, por certo, pressupondo uma razão no

êxito” (SDA, 2005-c, p.43). Compreende-se, então, que o êxito da vontade de verdade estabeleceu uma perspectiva como a melhor visão sobre a realidade, sobre o mundo e até mesmo sobre o próprio homem.

A vitória da racionalidade como a perspectiva por excelência, tanto submeteu o corpo às novas formas de vida como criou um tipo de homem, melhor dizendo, criou o tipo *homem*. Esse conceito autocontraditório afirma uma perspectiva que não é mais aquela existencial, mas agora uma perspectiva artificial, produzida na história com interesses voltados para um além-mundo. Essa perspectiva vitoriosa constituiu-se com a tradição platônica. Numa crítica à tradição filosófica, Nietzsche afirma:

Platão (...) quis, com toda energia – a maior energia que um filósofo empregara! –, provar a si mesmo que razão e instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a “Deus”; e desde Platão todos os teólogos e filósofos seguem a mesma trilha – isto é, em questões morais o instinto, ou “a fé”, como dizem os cristãos, ou “o rebanho”, como digo eu, triunfou até agora. Uma exceção poderia ser Descartes, o pai do racionalismo (e portanto avô da Revolução), que reconheceu autoridade apenas à razão: mas a razão não passa de instrumento, e Descartes era superficial. (BM, 2002, §191, p.91).

Essa tradição criou o efeito homem. Conseqüentemente, percebe-se emergir dessa tradição tipos de pensamento de natureza antropocêntrica. O antropocentrismo, portanto, criou a ilusão de que a humanidade é a finalidade da própria natureza, a exemplo dos pensamentos judaico e platônico. Em Nietzsche, o mais curioso é a evidência de que esse tipo de antropocentrismo não visa a afirmação do indivíduo, mas de um rebanho, de uma classe, de uma espécie.

Opondo-se a este tipo de operação que privilegia sempre uma mesma perspectiva, repetindo a história numa mesmice sem fim, Nietzsche introduz uma diferente postura frente à reflexão filosófica tradicional: repensar a existência não a partir do pensamento, mas a partir dela mesma, daquilo que a evidencia, no caso, o corpo. Diferentemente de Descartes, a

dúvida, ou melhor, a suspeita nietzschiana poderá recair sobre ela mesma, mas não poderá recair sobre o corpo, pois ele mesmo será condição e fonte de possibilidades.

Redefinir o corpo é redimensionar o perspectivismo. E esta redefinição do corpo e a novidade da sua perspectividade exige de Nietzsche pensar em algo que se oponha ao fenômeno *homem*. Nessa medida, o filósofo de Zarathustra pensa num além-do-homem, num ser vivo, ou melhor, num ente que assuma sua vida, tendo a existência nua e despida de qualquer pré-conceito como sua referência. Este ser pensado por Nietzsche não é um projeto, não é um destino ou uma finalidade da humanidade; ele é um tipo que emerge sem anúncios, sem cerimônias; não se trata de rei ou pastor, pois ele é solitário, não porque viva fora do rebanho, mas porque sua existência consiste em sua perspectiva, sua perspectiva é seu corpo e seu dizer um “talvez”.

Talvez! – Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos “talvezes”? para isso será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso “talvez” a todo custo – E, falando com toda seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem. (NIETZSCHE, BM, 2002, § 02, pp.10-11).

O valor desse além-do-homem consistirá na sua fidelidade à terra. Fiel à terra, ele será um desprezador das formas essenciais e dos valores extraterrenos. Este homem da exceção não é o homem do conhecimento, o homem objetivo ou o homem moral, ele é filho de um tempo sem Deus, ele não fará parte do rebanho que poderá delinquir contra Deus, seu novo mundo exige fidelidade à terra, pois Deus está morto: “o mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra!” (Id., Z, 2006, p.36).

Diferente do homem de rebanho, o além-do-homem fará um outro movimento: enquanto aquele olhava com desdém o corpo, este o terá como a única forma de existir e de

encontrar seu sentido⁵². A superação do homem está em assumir sua existência junto ao mundo, despir-se das pretensões de ter um olhar extra-perspectivo, voltar-se para a terra, para seu corpo e olhar o mundo com seu olho, a partir de sua perspectiva.

Este além-do-homem é a expressão mais alta do valor dessa perspectividade existencial. Ele, mesmo submetido à finitude da existência, pensará e interpretará suas vivências fora dessa história encharcada de valores, signos lingüísticos, métodos e lógicas, pois sua história será construída sempre no presente, a partir das interpretações proporcionadas por sua peculiar forma de encarnar a vontade de potência. Seu passado não será lembrado em formas de ressentimento, e seu futuro não é um *télos*, mas um destino à incertezas porque ele será capaz de se entregar ao fluxo do devir.

⁵² Cf. NIETZSCHE, Z, 2006, p.37.

CONCLUSÃO

Ao longo desta pesquisa, procurou-se mostrar que o perspectivismo não se constitui como uma dogmática da epistemologia, afirmado o conhecimento como de caráter relativista, mas buscou-se apresentá-lo como uma reflexão cosmológica que evidencia o mundo em seu acontecimento como vontade de potência, em seu vir-a-ser constante e infinito.

Nesse sentido, o perspectivismo nietzschiano recusa a idéia de um mundo inteligível que sirva de fundamento a um mundo sensível e, assim, também rejeita a idéia de uma racionalidade garantidora dessa inteligibilidade. Com isso, Nietzsche parece afastar de si a possibilidade de constituir uma nova teoria do conhecimento ou uma crítica à razão a partir do perspectivismo, mas antes mostrar a ilegitimidade desta teoria e crítica.

É nessa medida que Nietzsche apresenta sua crítica: refletir sobre a problemática epistemológica a partir de uma cosmologia, compreendendo mundo como vontade de potência, portanto, vir-a-ser. Assim, afirmando que apenas este mundo existe e que não há outro, o filósofo admite não ter sentido haver teoria do conhecimento, a não ser que ela seja criada para inventar a existência de um mundo possível de ser pensando e conhecido.

O perspectivismo não pode ser, em Nietzsche, a ratificação de uma crítica aos limites da razão humana, mas ele, dizendo respeito ao mundo, garante a impossibilidade de isolar a reflexão epistemológica da reflexão cosmológica. E garantir a relação dessas reflexões implica numa crítica à racionalidade lógica para afirmar um pensamento que não se oponha ao mundo, mas que se evidencie por meio dele, que acompanhe sua arte, sua tragicidade e sua força, pois “os pensamentos são forças” (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.181).

Compreendendo que o pensamento deve fazer parte do caráter do mundo, o perspectivismo não quer apresentar-se como uma afirmação do relativismo epistemológico, nem do pragmatismo e tampouco do antropocentrismo. A mundanidade do perspectivismo

revela o caráter infundado de todo conhecimento, sua natureza ilusória e falsificadora. Também não se disfarça num ceticismo ou agnosticismo, pois não se trata da indiferença ou impossibilidade de se conhecer uma verdade epistemológica, mas quer negar a existência dessa verdade.

Portanto, se antes se falou do perspectivismo como um conceito metodológico, pode-se, agora, pensá-lo como uma verdade nietzschiana? Seria contraditório pensar numa verdade em Nietzsche, desde quando sua crítica a este conceito perpassa todas as suas obras, revelando o paralelo comunal entre verdade e moral. Certamente que o perspectivismo não é uma verdade epistemológica, pois ele não é uma teoria ou um dogma. Estando emaranhado ao mundo que é vontade de potência, o perspectivismo se opõe à verdade universal, trazendo este conceito para o âmbito do jogo de forças, tornando-o relativo a elas, pois “lutar por *uma verdade* e lutar *pela Verdade* são coisas muito diferentes” (NIETZSCHE, SDA, 2005, p.23).

Apesar de pesado, crítico, pretensioso, incisivo e áspero, Nietzsche, não impõe sua filosofia como uma certeza canônica. O limite de suas idéias está inscrito na natureza da sua filosofia. Assim como Zarathustra, Nietzsche que não é querido pelos homens da praça, alegra-se por saber que a montanha é o seu lugar. *Ecce Homo* é a expressão de uma modéstia, revela não apenas o objeto de sua filosofia como também seu orgulho:

– Mas ainda em outro sentido escolhi para mim a palavra *imoralista* como distintivo, distinção; orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda humanidade. Ainda ninguém sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longividência, uma até então inaudita profundidade ou “abissalidade” psicológica. A moral cristã foi até agora a Circe de todos os pensadores – eles estiveram a seu serviço. Quem, antes de mim, adentrou as cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie de ideal – *a difamação do mundo*? Quem ousou sequer pressentir que *são* cavernas? Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, “superior embusteiro”, “idealista”? Antes de mim não havia absolutamente psicologia. – Ser nisto Primeiro pode ser uma maldição, é em todo caso um destino: *por ser também o Primeiro a desprezar...* O *nojo* do homem é o meu perigo... (NIETZSCHE, EH, 2003, *por que sou um destino* §6, p.114).

A crítica à moral, entende-se, é o norte de todo o discurso filosófico de Nietzsche. Essa sua experiência com a moral cristã estende-se e mistura-se a todos os temas importantes da filosofia. Na expressão “homem religioso”, o autor é incisivo na demonstração da relação do discurso moral cristão com o discurso filosófico, seja no âmbito cosmológico seja no âmbito epistemológico. Talvez seja esse obstinado empreendimento antimoralista o primeiro limite de seu pensamento, apesar de ser seu grande mérito e a novidade de sua filosofia.

Tendo refletido, no primeiro capítulo, sobre “o caráter perspectivo da existência”, verificou-se a afirmação nietzschiana que o mundo é vontade de potência e nada além disso. Essa afirmação não só desautoriza a possibilidade de um conhecimento verdadeiro ou inteligível sobre o mundo como também o destitui de qualquer moralidade. Essa identificação com a vontade de potência apresenta alguma obscuridade que não é esclarecida de maneira detalhada ou sistematizada.

No que se refere à vontade de potência, afirmada como jogo incessante e irracional das forças, Nietzsche não explicita claramente o que seja a força ou cada força. Certamente que seus comentários à física indicam uma dada compreensão, mas não garantem nenhuma certeza, ficando apenas no âmbito da especulação. Depois, afirmar que o mundo é vontade de potência, poderia também cair no erro de interpretação. Isto poderia significar uma idéia que afirma a totalidade do mundo, assumindo a vontade de potência como seu fundamento metafísico. Este trabalho optou em não tratar dessas sérias questões, não por descaso, mas porque reconhece a amplitude do tema exigente de uma exclusiva empreitada filosófica.

Argumenta Müller-Lauter sobre tais interpretações:

Nas interpretações de Nietzsche predomina a concepção a qual vontade de potência deve ser entendida como fundamento metafísico. Mesmo quando nos recusamos a conceber a vontade de potência como “inequívoca” vontade metafísica, no sentido de Schopenhauer (...), ainda assim pode-se persistir em que Nietzsche, “com efeito, pensa, finalmente, as várias vontades de potência concretas como manifestações de um princípio unitário, determinante de toda efetividade”, como o faz W. Weischedel (...). Quero entretanto, a partir dessa determinação, desenvolver um

outro entendimento de vontade de potência e mundo. Sou de opinião de que ele é mais adequado àquilo que a Nietzsche importa (1997, pp.70-73).

Sendo o mundo constituído de forças, vontade de potência, Nietzsche declara seu caráter incognoscível, assim, o filósofo afirma que “o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade” (NIETZSCHE, GC, 2002, §109, p.136), destituindo de sentido um conhecimento verdadeiro sobre o mundo. Coerente e carregando um sentido plausível, o autor enreda-se numa crítica à consciência (racional), associando-a à linguagem lógica. Com isso, evidencia-se a crítica ao sujeito moderno encapsulado nas malhas da gramática.

Preferindo acentuar o tom crítico à linguagem e, portanto, ao sujeito pensante, esta pesquisa apenas insinuou o pensamento trágico como aquele pensamento que reaviva a fidelidade do homem à terra. Essa insinuação aponta para a necessidade de que a pesquisa em Nietzsche deva se ampliar no intuito de esclarecer aquilo que ainda é demasiadamente obscuro: a linguagem, em Nietzsche, é mesmo uma limitação, um apequenamento ou inferiorização do homem? Ela é apenas um instrumento do instinto de rebanho? Esses questionamentos por ora ficam esclarecidos no texto, mas, certamente, não pretendem ser um ponto final.

Porém, se a linguagem, ou melhor, se a lingüística tornar-se o meio de abertura por excelência do homem, certamente que esta pesquisa traz razoáveis esclarecimentos sobre o caráter patológico da linguagem. A crítica de Nietzsche direcionada a essas questões lingüísticas estão cunhadas na interpretação de que a linguagem lógica cria o encapsulamento do sujeito – o chamado “eu” –, ao tempo em que também cria o animal de rebanho, o animal domesticado.

Nesse sentido, esse animal domesticado, que sente necessidade de se comunicar através dos signos lingüísticos, é a condição de possibilidade para a emergência e o vigoramento da moral, tornando-a, num movimento posterior, sustentáculo da vida em rebanho. A linguagem se associa à moralidade à medida que esta declara os valores – que são puro signo lingüístico

– como o fundamento da vida⁵³. E, aqui, onde vida e valores se confundem, é que Nietzsche aparece nesta pesquisa como o filósofo que mais claramente argumenta sobre o tema, trazendo à cena a suspeita sobre a legitimidade de uma ciência voltada à moral.

Assim, quando a perspectiva da moral se transforma em fechamento ao invés de abertura e inclusão da diferença, ela cria no homem a denominada má-consciência. A perspectiva moral alimenta-se do ressentimento, revelando um jogo de forças que dinamiza sua afirmação a partir e dentro de uma negatividade, de um dizer-não a tudo o que parece estranho e contrário.

Nietzsche não evidencia se seu objetivo com a crítica à moral é uma projeto de retorno à natureza. Suas críticas a Rousseau estendem-se em muitas de suas obras, onde seu tom de simpatia ao *homo natura* apresenta dúvidas em se saber se se trata de uma defesa porque ele – Nietzsche – deseja-o em seu projeto ou porque sua defesa ao *homo natura* significa apenas uma acusação a Rousseau de antropomorfizar aquilo que é apenas vontade de potência, ou seja, luta e exploração.

Porém, em meio a tantos sérios questionamentos, o perspectivismo de Nietzsche abre a possibilidade de se refletir o mundo e a existência a partir de outros ângulos. Afirmando a idéia de que o mundo é uma pluralidade infinita de interpretações, o perspectivismo também afirma que toda interpretação tem sua genealogia no próprio mundo, suspeitando de qualquer verdade transcendental. Destituindo o ser do paradigma epistemológico, o perspectivismo reapresenta a figura humana, inserindo-a no mundo do vir-a-ser. O perspectivismo de Nietzsche é abertura e, por isso, suspeita de toda certeza canônica, evocando o filósofo do futuro – aquele que pensa sob abismos de suspeita⁵⁴.

⁵³ Cf. NIETZSCHE, CI, 2000, *a razão na filosofia*, §5, p.29.

⁵⁴ Ibidem, BM, 2002, §34, p.41.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **Acerca da verdade e da mentira** – no sentido extra-moral. Tradução de Heloisa de Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos – ou como filosofar com o Martelo**. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Escritos sobre História**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Humano, demasiado humano – um livro para Espíritos Livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **O Livro do Filósofo**. Tradução de Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **O nascimento da tragédia – ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Sabedoria para depois de amanhã**. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

OBRAS DE COMENTADORES

AZEREDO, (Org.) Vânia Dutra de. **Encontros Nietzsche**. Rio Grande do Sul: UNIJUÍ, 2003.

FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. Coleção *Sendas & Veredas*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche**. São Paulo: Ática, 1979.

LEBRUN, Gérard. **Por que ler Nietzsche hoje?, in Passeios ao léu**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MARQUES, António. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: GEN; Discurso Editorial; UNIJUÍ, 2003.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias – ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2000.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MOURA, Carlos Alberto de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.

ONATE, Alberto Marcos. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica**. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2000.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.