

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FELLIPE ÁVILA DE OLIVEIRA**

**O PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE:  
UMA ABORDAGEM CRÍTICA À METAFÍSICA**

**CURITIBA**

**2019**

**FELLIPE ÁVILA DE OLIVEIRA**

**O PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE:  
UMA ABORDAGEM CRÍTICA À METAFÍSICA**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

**Orientador:** Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira

**CURITIBA**

**2019.**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 /1636

O48p  
2019

Oliveira, Fellipe Ávila de  
O perspectivismo de Nietzsche : uma abordagem crítica à metafísica /  
Fellipe Ávila de Oliveira ; orientador, Jelson Roberto de Oliveira. -- 2019  
120 p. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2019.  
Bibliografia: f. 115-120

1. Filosofia alemã. 2. Perspectiva (Filosofia). 3. Metafísica. 4. Verdade. 5.  
Teoria do conhecimento. 6. Racionalismo. 7. Nietzsche, Friedrich Wilhelm,  
1844-1900. I. Oliveira, Jelson Roberto de. II. Pontifícia Universidade Católica  
do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Escola de Educação e Humanidades  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

## ATA N.º 180/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos sete dias do mês de outubro de dois mil e dezenove, às quinze horas na sala 1 de Pós, no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Fellipe Ávila de Oliveira** intitulada: O PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE: UMA ABORDAGEM CRÍTICA À METAFÍSICA. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Oliveira, Dr. Léo Peruzzo Júnior e Dr. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson Oliveira, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca CONFERE o candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 00 min. Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. O avaliador professor Doutor Ricardo Bazilio Dalla Vecchia teve participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e está de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR			9,0
Prof. Dr. Léo Peruzzo Júnior – PUCPR			9,0
Prof. Dr. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia – UFG		Parecer anexo a esta ata	8,0
MÉDIA FINAL	8,6	CONCEITO	B

Prof. Dr. Jelson Oliveira

Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia – *Stricto Sensu*

Para Deus  
e aos meus pais Almir de Oliveira e Mariley Ávila de Oliveira,  
com amor e gratidão.

## AGRADECIMENTOS

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior), fundação vinculado ao Ministério da Educação, que atua na expansão e consolidação dos programas de pós-graduação *strictu sensu* (mestrado e doutorado) em todos os estados brasileiros, pelo financiamento integral da presente dissertação de mestrado.

A todos os professores e pessoas que de alguma forma participaram da minha formação educacional formal, desde a infância até os dias atuais. Às escolas municipais e ao colégio federal que me ofereceram uma excelente educação básica – Escola Municipal Vila Militar (Rio Negro-PR), Centro de Educação do Município de Mafra (Mafra-SC) e Colégio Militar de Curitiba (Curitiba-PR). A minha madrinha Marli D'Ávila Xavier, pelo tempo de acolhimento, apoio e incentivo, durante minha residência na graduação filosófica em Curitiba.

Ao meu orientador Dr. Jelson Roberto de Oliveira, pela recepção na PUCPR e pelas oportunidades de pesquisa que me ofereceu, além do incentivo e promoção. Esta dissertação é fruto de nossas duas pesquisas do PIBIC inscritas nos editais 2014/2015 e 2015/2016, intituladas, respectivamente, “O Problema da Objetividade Metafísica em Nietzsche” e “A Instância Racional no *Humano, Demasiado Humano* de Nietzsche”. Também agradeço à professora Dra. Fernanda Pires Bertuol Mateus Scheer, cujas aulas deram origem ao primeiro projeto desta pesquisa.

Aos meus amigos e aos professores de trajetória nos estudos filosóficos desde 2010: José Sávio Mariano (PUCRS), Teylor Balboeno de Carli (PUCRS), Marcelino Mendes Betin (PUCPR), Bruno Santos Costa (PUCSP), Me. Denis André Bez Bueno (PUCPR), Dr. Matheus Martins Silva (UFRGS), Dr. Pergentino Stefano Pivatto (Universidade Paris-Sorbonne), Dr. Sérgio Augusto Sardi (Unicamp), Dr. Desidério Murcho (King's College de Londres), Emerson Carlos Valcarenghi (PUCRS) e Dr. Cláudio Gonçalves de Almeida (Universidade Rutgers de Nova Jersey). Sem suas contribuições teóricas e fraternas, esta pesquisa não teria êxito.

Aos primeiros filósofos que despertaram em mim, por meio de suas obras, a vontade de alcançar um espírito investigativo e crítico, independentemente de suas teses: William

Lane Craig, Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Bertrand Russel, G.E. Moore, Saul Kripke, John Rawls, Michael Sandel, Thomas Nagel, John Searle, Peter van Inwagen, Paul Boghossian, E.J. Lowe, Steven Hales e Anthony Kenny.

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.

**Friedrich Nietzsche em *Para a Genealogia da Moral* (III, §12)**



## RESUMO

Esta dissertação versa sobre a natureza daquilo que a literatura crítica nietzschiana denomina como *perspectivismo*. Tendo em conta que a obra de Friedrich Nietzsche pode ser dividida didaticamente em três períodos distintos, pretende-se analisar o desenvolvimento de tal questão a partir da crítica à metafísica levada a cabo a partir da fase intermediária da produção filosófica nietzschiana (1876-1882), precisamente aquela na qual Nietzsche adota um espírito hostil à investigação da metafísica clássica ocidental para, então alcançar os desdobramentos efetivos no chamado último período de sua produção, ao qual recorreremos no último capítulo, principalmente por meio do conceito de “vontade de poder”. Quando tais princípios metafísicos, que compõem uma hermenêutica, são postos sob o escrutínio de Nietzsche, como a existência da realidade independente das representações, a verdade enquanto precisão na representação linguística, a objetividade do conhecimento e a formalidade da razão humana, delineiam-se os traços gerais do seu perspectivismo, o qual seria uma forma de abordagem crítica em relação à tradição hermenêutica metafísica do Ocidente. Nosso objetivo, nesse caso, é demonstrar que as obras do segundo período apresentam os primeiros esboços dessa estratégia. Como desfecho, apresentaremos sumariamente algumas interpretações de filósofos contemporâneos acerca do perspectivismo e apontaremos a importância da contribuição teórica do perspectivismo de Nietzsche para alguns problemas da filosofia atual, independentemente de qual concepção filosófica seja assumida no processo reflexivo.

**Palavras-chave:** Perspectivismo; Metafísica; Verdade; Epistemologia; Racionalidade; Nietzsche.

## ABSTRACT

This paper will focus on the nature of what the Nietzschean critical literature calls *perspectivism*. The work of Friedrich Nietzsche can be didactically divided into three distinct periods, being such division originally assigned to Lou-Salomé. Our research is focused on the intermediate phase (1876-1882) precisely the one in which Nietzsche adopts a hostile spirit to the research of Western classical metaphysics. When such metaphysical principles are put under the scrutiny of Nietzsche, as the existence of a reality independent of representations, the truth as the accuracy of linguistic representation, the objectivity of knowledge and the formality of human reason, will outline them general features of his perspectivism, which would be a form of critical approach to metaphysical philosophical tradition of the West. As outcome we will briefly present some interpretations of contemporary philosophers about perspectivism and we will point out the importance of the theoretical contribution of Nietzsche's perspectivism to current philosophy regardless of which philosophical conception is assumed in the reflective process.

**Key-words:** Perspectivism; Metaphysics; Truth; Epistemology; Rationality; Nietzsche.

## LISTA DE ABREVIATURAS DOS ESCRITOS DE NIETZSCHE

Elencamos nesta lista todos os escritos de Nietzsche citados ao longo desta dissertação de mestrado. Todas as devidas especificações em relação ao número do aforismo e/ou a página do volume, serão colocadas posteriormente às citações. Quanto à tradução utilizada, ela constará nas referências, ao final do trabalho. Foi necessário elencar aqui a obra completa de Nietzsche, nomeando siglas para cada uma delas, devido à alínea 2.1 (composição temporal dos escritos) deste trabalho, na qual descreveremos a separação tradicional dos três períodos na obra de Friedrich Nietzsche oriunda da comentarista Lou Andreas-Salomé e aceita por vários intérpretes posteriores.

<b>HH I</b>	<i>Humano, Demasiado Humano I</i>
<b>OS</b>	<i>Humano, Demasiado Humano II: Opiniões e Sentenças Diversas</i>
<b>AS</b>	<i>Humano, Demasiado Humano II: O Andarilho e sua Sombra</i>
<b>A</b>	<i>Aurora</i>
<b>GC I-V</b>	<i>A Gaia Ciência</i>
<b>EH</b>	<i>Ecce Homo</i>
<b>NT</b>	<i>O Nascimento da Tragédia</i>
<b>CE I</b>	<i>Considerações Extemporâneas I: David Strauss, o Devoto e o Escritor</i>
<b>CE II</b>	<i>Considerações Extemporâneas II: Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida</i>
<b>CE III</b>	<i>Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como Educador</i>
<b>CE IV</b>	<i>Considerações Extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth</i>
<b>DM</b>	<i>O Drama Musical Grego</i>
<b>ST</b>	<i>Sócrates e a Tragédia</i>
<b>VDM</b>	<i>A Visão Dionisíaca de Mundo</i>
<b>TS</b>	<i>Introdução à Tragédia de Sófocles</i>
<b>NDT</b>	<i>O Nascimento do Pensamento Trágico</i>
<b>FEE</b>	<i>Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino</i>
<b>CP I-V</b>	<i>Cinco Prefácios a Cinco Livros Não Escritos</i>
<b>FTG</b>	<i>A Filosofia na Época Trágica dos Gregos</i>
<b>VM</b>	<i>Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral</i>
<b>ZA I-IV</b>	<i>Assim Falou Zaratustra</i>
<b>ABM</b>	<i>Além do Bem e do Mal</i>

<b>GM I-III</b>	<i>Para a Genealogia da Moral</i>
<b>CW</b>	<i>O Caso Wagner</i>
<b>MD</b>	<i>Advertência para os Alemães</i>
<b>CI</b>	<i>O Crepúsculo dos Ídolos</i>
<b>AC</b>	<i>O Anticristo</i>
<b>DD</b>	<i>Ditirambos de Dionísio</i>
<b>NW</b>	<i>Nietzsche contra Wagner</i>

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>Introdução</b> .....	<b>14</b>
<b>2</b>	<b>PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO - UMA ABORDAGEM CRÍTICA À METAFÍSICA OCIDENTAL</b> .....	<b>20</b>
2.1	A SEDIMENTAÇÃO DA TRADIÇÃO METAFÍSICA NA FILOSOFIA OCIDENTAL – ALGUMAS REFLEXÕES HISTÓRICAS .....	20
2.2	PARA UMA GENEALOGIA DO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO .....	34
2.3	COMPOSIÇÃO TEMPORAL DOS ESCRITOS .....	42
2.4	PERÍODO INTERMEDIÁRIO – AS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS .....	46
2.5	"HUMANO, DEMASIADO HUMANO" - A INSTAURAÇÃO DA CRÍTICA NIETZSCHIANA À METAFÍSICA .....	51
<b>3</b>	<b>FILOSOFIA COMO "ESCOLA DA SUSPEITA" – PRINCÍPIOS DA METAFÍSICA CLÁSSICA SOB PERSPECTIVA</b> .....	<b>55</b>
3.1	ILUMINISMO – A HISTÓRIA DE UM ERRO HERDADO DOS METAFÍSICOS ...	55
3.2	A REALIDADE EXISTENTE INDEPENDENTE DAS REPRESENTAÇÕES .....	65
3.3	A VERDADE ENQUANTO PRECISÃO NA REPRESENTAÇÃO LINGUÍSTICA ..	68
3.4	A OBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO .....	71
3.5	A RACIONALIDADE ENQUANTO FORMAL .....	75
3.6	A CAUSALIDADE É UMA RELAÇÃO REAL .....	78
<b>4</b>	<b>PERSPECTIVISMO COMO FILOSOFIA – A VONTADE DE PODER E ALGUNS DESDOBRAMENTOS INTERPRETATIVOS CONTEMPORÂNEOS</b> .....	<b>82</b>
4.1	O SUBSTRATO OCULTO DA VONTADE DE PODER DESVELADO PELO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO .....	83
4.2	ALGUMAS INFLUÊNCIAS DO PERSPECTIVISMO NA FILOSOFIA PÓS-MODERNA .....	85
4.3	PERSPECTIVISMO COMO OBJEÇÃO À VERDADE – A INTERPRETAÇÃO DE RICHARD RORTY .....	89
4.4	PERSPECTIVISMO ENQUANTO DESDOBRAMENTO DA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL KANTIANA E RADICALIZAÇÃO DO PROCESSO DE AUTOAFIRMAÇÃO DO SUJEITO MODERNO: A INTERPRETAÇÃO DE ANTÔNIO MARQUES .....	94

4.5	CONFRONTO COM HEIDEGGER E ABERTURA À MULTIPLICIDADE INTERPRETATIVA – A INTERPRETAÇÃO DE WOLFGANG MÜLLER-LAUTER....	101
4.6	A POLISSEMIA DO VOCÁBULO “PERSPECTIVISMO” EM NIETZSCHE – A INTERPRETAÇÃO DE STEVEN HALES & REX WELSHON .....	105
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>111</b>
<b>6</b>	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>114</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Ao nos defrontarmos pela primeira vez com os textos da longa e produtiva obra de Friedrich Nietzsche, ficamos frente a uma miríada de abordagens, análises, conceitos, estilos, erudição e modelos de crítica literário-filosófica. Adentrar nesse panteão de ideias é uma tarefa gratificante sob o aspecto intelectual, porque podemos acrescentar muito ao nosso repertório cultural. Contudo, a espada corta para os dois lados, e se é tarefa grata aprender com ele, igualmente penoso é conseguir captar suas nuances mentais em meio a um labirinto teórico, que, segundo alguns críticos, é inescapável ou ao menos extremamente complexo de se encontrar um fim.

Por onde começar uma pesquisa em Nietzsche que seja um fio condutor adequado? Nessa dissertação, iniciamos a reflexão conjuntamente com o filósofo alemão, no trecho “crítica da mentira sagrada”: “dois sistemas, contraditórios em todos os pontos principais, mas revezando-se, preenchendo-se e completando-se segundo fins educativos.” (VP, 140). Que Nietzsche adota um estilo paradoxal, cujo primeiro momento parece gerar inconsistências de plano, é fato notório entre seus intérpretes. Porém, a solução não é tão simples, pois como bem recorda a professora Vânia Dutra de Azeredo:

Tal procedimento, para alguns, implica em recusar critérios para avaliar, precipitando o homem no absurdo, no sem sentido, no nada. O pensador alemão, entretanto, diria que quaisquer critérios já decorreriam de um avaliar, mesmo o sentido ou a sua recusa constituem a imposição de uma perspectiva, o introduzir de uma interpretação. Nesse sentido, a dificuldade em formular uma resposta conclusiva acerca da produção de significações é remetida à inexistência de um domínio obscuro no qual elas estariam guardadas e à afirmação de uma condição a partir da qual elas são estabelecidas. Ora, se houvesse uma natureza humana apta a dar conta da significação, da verdade e da realidade, então ela forneceria todas as explicações. Contudo, para Nietzsche, não formulamos nem mesmo explicações, já que elas pressupõem uma fixação do ser que só abstratamente se pode atingir. (AZEREDO, 2002, p. 72)

Nietzsche é um amante da paradoxal condição humana, e no que diz respeito ao seu estilo gramatical, metáforas antagônicas são recorrentes. Quando Azeredo aponta um “domínio obscuro” inexistente que guarda os significados objetivos e que tal domínio nos oferece as explicações teóricas de como o mundo é, por não existir de fato, nada explica por consequência natural. O que existe é uma pressuposição de princípios abstratos como o ser e suas derivações que concretamente não se podem alcançar enquanto humanos enraizados no mundo físico. As perspectivas humanas é o que temos em mãos, e, portanto, é com o

perspectivismo que temos que nos preocupar. É dado assim o nosso objeto de pesquisa, e com ele iremos nos ocupar ao longo desse trabalho.

Apesar de o perspectivismo de Nietzsche ser um tema em voga e analisado sob muitos ângulos diferentes, ele ainda não é algo exaustivamente esgotado, pois admitir isso seria ir de encontro a própria visão perspectiva do filósofo, visto que, nessa visão, o mundo é composto não por indivíduos que partilham uma essência idêntica, mas por pessoas que interpretam personagens numa longa e variável narrativa, sendo em cada análise realizada uma leitura válida e renovada que se adapta a um novo contexto teórico. Longe dessa situação, o perspectivismo nietzschiano, mais do que uma circunferência geométrica, assemelha-se mais com uma espiral, metáfora comparativa de Ortega y Gasset ao se referir a boa atividade filosófica, que a cada nova abordagem nos conduz ao centro, mas mesmo que chegue cada vez mais perto, ainda assim não encontrou seu término. A presente pesquisa pretende com modesta finalidade, embora com rigor, levar essa espiral do perspectivismo para mais próxima de seu fulcro.

O problema principal do perspectivismo é colocar em questão a ideia de que algumas ideias são melhores que outras por diferentes adjetivações, como, por exemplo, essa frase é verdadeira e essa é falsa, essa opinião está justificada e essa é irrazoável, esse comportamento é bom e esse é mal, esse raciocínio é válido e esse é falacioso, dentre outras considerações. A questão que se põe então é a seguinte: de onde vem a autoridade que garante tal pressuposto do mundo como ele é? Quais princípios se derivam dessa noção cosmológica objetiva de mundo? Por que esses princípios e não outros devem conduzir a nossa hermenêutica que interpretará todas as coisas? Nietzsche coloca da seguinte forma: “O que confere autoridade, caso não se tenha em mãos o poder físico[...]?” (VP, 140). Não apenas num momento de sua obra, mas ao longo de toda ela, incisivamente a partir da publicação de *Humano, Demasiado Humano*, o filósofo alemão conclui que a metafísica introjetou tais princípios hermenêuticos na interpretação das coisas do mundo, envenenando de partida as reflexões: “Em suma, a mais horrível ‘mutilação’ do homem que se pode imaginar, supostamente como ‘homem bom’”.

Sendo assim, Nietzsche entendeu que quando não há poder físico coagindo, algo não físico deve estar atuando para exercer autoridade nas ações humanas, e os ideais metafísicos são o substrato que constroem tais ações e crenças. Pensa ele “como se obtém, nomeadamente, a autoridade ‘sobre’ aqueles que possuem a força física e a autoridade? (VP, 140). E responde que “conseguem isso apenas enquanto despertam a crença de ter em mãos uma força mais elevada e poderosa” (VP, 140) – a metafísica.



No primeiro capítulo desta dissertação iniciaremos com uma circunscrição do debate metafísico na filosofia, demonstrando como desde os pré-socráticos, passando pelo idealismo platônico e realismo aristotélico, e posteriormente com o alargamento das questões metafísicas na modernidade com o idealismo transcendental kantiano, manteve-se intocável, ao menos explicitamente, alguns princípios metafísicos que compõe uma hermenêutica moderna iluminista, como a existência de uma realidade independente das representações humanas, a verdade enquanto precisão na representação linguística, a formalidade da razão, a objetividade do conhecimento e a causalidade como um princípio imanente do mundo. Faremos essa leitura dando ênfase as passagens do período intermediário, segundo divisão didática estipulada por Lou-Salomé, que abarca *Humano, Demasiado Humano, Opiniões e Sentenças Diversas, O Andarilho e sua Sombra, Aurora e Gaia Ciência*. Algumas passagens de *Ecce Homo*, embora pertencentes ao período tardio, mas que se referem às obras do período intermediário, além é claro de outros comentadores, serão utilizados. A conclusão é que os contornos teóricos e as bases do perspectivismo estão largamente presentes durante esse período médio.

O segundo capítulo da pesquisa versará acerca dos princípios metafísicos que foram elencados no capítulo anterior tacitamente, mas agora serão expostos explicitamente, seguindo uma das teses de Alexander Nehamas, professor de Princeton, na sua obra *Nietzsche: Life as Literature*, o qual defende a literatura como abordagem filosófica e o perspectivismo como uma chave interpretativa dos conceitos centrais da obra nietzschiana, como a vontade de poder, eterno retorno, super-homem, “amor fati”, dentre outros. Esse capítulo se inicia com uma descrição do período histórico do Iluminismo, por meio do qual se manteve orientado pelo ideal metafísico de verdadeira natureza do mundo e que a razão humana é poderosa o suficiente para desvelar seus enigmas teóricos, herdando assim grande parte dos princípios metafísicos dos filósofos antigos, principalmente derivados de sistemas clássicos como os de Platão e Aristóteles. Posteriormente, tendo por referencial teórico uma síntese de um artigo de John Searle, que atribui a Nietzsche como o grande fomentador inicial de tal quebra histórica, do que é, afinal, *lato sensu*, aquilo que nos referimos ao falarmos de uma interpretação fundamentada em princípios metafísicos clássicos platônico-aristotélicos, explicitando tais princípios, os quais são ao menos colocados sob suspensão de juízo por Nietzsche, quando não negados, e que tal abordagem crítica do perspectivismo se dá em torno de tais princípios metafísicos da antiguidade clássica e que foi a base teórica do movimento Iluminista.

Iniciaremos o terceiro, e último capítulo desta pesquisa, delineando o conceito de vontade de poder enquanto execução teórica que tem como pressuposto o perspectivismo. A ideia aqui é estabelecer algumas relações desse conceito com as nuances supostamente objetivas da verdade, do conhecimento, da linguagem, da racionalidade, dentre as quais permitem motivar narrativas de determinadas culturas, e dentro desses grupos há aqueles com poder político e social, os quais almejam manter sob o controle seu *status quo* estabelecido, visando, obviamente, a preservação dessas teses metafísicas de caráter objetivo justamente devido ao poder que delas advêm.

Após apresentarmos algumas influências da contribuição de Nietzsche ao desenvolvimento da filosofia pós-moderna, faremos a primeira interpretação do perspectivismo, na qual descreveremos sinteticamente a de Richard Rorty, proeminente filósofo analítico que defende teses eminentemente combativas às noções de verdade e realidade objetiva comumente assumidas por seus colegas de tradição analítica. Embora Rorty não faça uma interpretação partindo estritamente da literatura primária nietzschiana, como os demais intérpretes que abordaremos em seguida, inegável é o fato de que ele representa um desdobramento do perspectivismo na medida em que objeta noções centrais do pensamento metafísico. Seguimos sua exegese de objeção ao conceito de verdade objetiva, fulcral ao perspectivismo de Nietzsche e evidenciamos como ela pode ser uma forma de desafio intelectual à tradição metafísica do ocidente.

A segunda interpretação do perspectivismo que apresentaremos sumariamente é a de António Marques, prestigiado intérprete português e pesquisador de obras clássicas como as de Kant e do segundo período de Wittgenstein. Marques propõe na sua obra *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, que a filosofia transcendental kantiana - e inclusa nela a proposta da estética transcendental -, é um marco crítico importante da natureza da metafísica clássica. Em Kant, não é a percepção humana que deve se conformar à realidade externa, mas o aparato cognitivo, intermediado pelos dados dos sentidos e uma estrutura racional objetiva *a priori*, que modelará a realidade percebida. Não se trata, porém, de negar a existência de uma realidade independente das representações, e isso é ratificado por Kant ao estabelecer o conceito da existência de uma “ding an sich” (coisa em si) – trata-se de defender que quando nos referimos a um objeto do conhecimento, não nos referimos ao objeto de modo independente da percepção, mas de um objeto de natureza mental, e por isso mesmo a tese kantiana é uma forma de idealismo epistemológico. Todavia, Marques interpreta que é justamente nesse ponto em que Nietzsche dá um passo a mais, por meio do perspectivismo, o qual Kant não efetivou na sua filosofia transcendental, que é justamente negar a ideia de uma

coisa em si, um objeto da realidade independente das representações humanas. Defende Marques que o:

[...] conceito de *perspectivismo* pode talvez resumir-se nas duas asserções seguintes: 1) a característica mais fundamental do pensamento filosófico da época moderna até nossos dias é seu perspectivismo, e Nietzsche é o autor que radicalizou até um extremo limite essa mesma característica, 2) o perspectivismo tem uma qualidade niilista, na medida em que supõe a consciência generalizada do caráter instrumental dos instrumentos de conhecimento, quer sejam categorias mentais, quer a linguagem (MARQUES, 2003, p. 09)

Essa passagem deixa claro que Marques considera a negação do primeiro princípio que constitui o quadro clássico da metafísica – a existência de uma realidade independente das representações humanas – como o elemento de radicalização nietzschiana da filosofia transcendental de Kant e a pedra angular do perspectivismo<sup>1</sup>.

A terceira interpretação do perspectivismo que descreveremos é a de Wolfgang Müller-Lauter, filósofo alemão e renomado pesquisador de Martin Heidegger, na sua obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (2009). Müller-Lauter parte sua análise dos escritos tardios de Heidegger, que seriam a condenação da metafísica ocidental, que em Nietzsche teria encontrado seu último estágio na história da filosofia, mas que ainda assim mantinham suas raízes nessa metafísica. O diagnóstico heideggeriano é a leitura que entendeu a filosofia nietzschiana como a rejeição abrupta a quaisquer pressupostos axiomáticos tidos pela filosofia metafísica do Ocidente como parâmetro em sua metodologia, mas que, no entanto, não efetivou isso no seu próprio discurso. Lauter não aceita essa interpretação de Heidegger, e defende que não permaneceram elementos metafísicos nas conceitualizações de Nietzsche, como no “eterno retorno” ou “vontade de potência”, pois o procedimento de análise não era feito almejando alcançar verdades indissolúveis, mas escrutinar a causação das crenças e ações humanas pela sua fisiopsicologia histórica. Nesse contexto, Müller-Lauter entende que o perspectivismo não é a negação da veracidade das proposições, mas a abertura para a multiplicidade indeterminada das interpretações acerca daquilo que constitui a natureza da realidade, cada qual trazendo um aspecto dela em relação a sua própria experiência. Ou seja, os antagonismos no pensamento de Nietzsche, para Müller-Lauter, são importantes para se estabelecer um corpo teórico orgânico no qual cada perspectiva individual enriquece a outra, não se excluindo mutuamente.

---

<sup>1</sup> Uma estratégia similar é usada por Lima (2010) ao se referir ao perspectivismo como “a apropriação de Kant” e tentar argumentar que o perspectivismo não se dilui por uma versão forte do relativismo epistêmico. Uma outra intérprete brasileira que segue os passos de Marques com sua própria originalidade é Pimenta (2003).

A interpretação de Heidegger teria sérias objeções na literatura contemporânea, pois negar a possibilidade de metafísica seria, ela mesma, um modo de exercício metafísico, e, portanto, seria auto-refutante<sup>2</sup>. Logo, a leitura de Müller-Lauter, que adota uma forma de relativismo epistêmico, parece ter mais razões para ser aceita do que a interpretação heideggeriana, porém, ela também parece ter um ponto fraco ao querer negar a presença de elementos metafísicos na filosofia de Nietzsche<sup>3</sup>.

Por fim, dando desfecho à presente dissertação, desenharemos os aspectos relevantes da leitura realizada por Steven Hales e Rex Welshon a partir da sua obra conjunta *Nietzsche's perspectivism*. Tendo como distinção conceitual a lógica, a verdade, o conhecimento e a ética, os intérpretes almejam demonstrar como o perspectivismo se desdobra em diferentes âmbitos da filosofia, sendo um desafio teórico muito mais amplo do que podemos supor a partida. Sendo assim, descrevemos como Hales e Welshon oferecem um plano de ação para entender tais desdobramentos. A abordagem desses intérpretes se insere numa tradição filosófica analítica, mas interessante notar como Nietzsche é colocado como um pensador central e influente para os filósofos contemporâneos, além de uma literatura crítica e rigorosamente construída.

Obviamente, não será possível analisar cada uma dessas propostas interpretativas devido ao restrito escopo dessa pesquisa, no entanto, elas são relevantes na medida em que salientam que o perspectivismo é mais do que uma interpretação fechada - é uma ampliação das possibilidades de interpretação, incluindo também a rejeição de uma única leitura de mundo fomentada e permeada por termos e conceitos metafísicos que flertam com a atemporalidade das coisas e à suposição de um estado de coisas suprassensível. A univocidade pode dar lugar à ambiguidade semântica, a polissemia linguística e uma possibilidade de perspectivas da razão e do conhecimento. Sendo assim, o perspectivismo de Nietzsche é uma plausível chave de abordagem crítica à metafísica ocidental que pode ser pautada em princípios que não são tão resilientes como se pode pressupor a partida.

---

<sup>2</sup> Para uma defesa minuciosa disso, ver Lowe (2001).

<sup>3</sup> Dois comentaristas brasileiros aprofundam essa interpretação de Müller-Lauter, como Marton (1999) e Bittencourt (2013).

## 2 PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO - UMA ABORDAGEM CRÍTICA À METAFÍSICA OCIDENTAL

### 2.1 A SEDIMENTAÇÃO DA TRADIÇÃO METAFÍSICA NA FILOSOFIA OCIDENTAL – ALGUMAS REFLEXÕES HISTÓRICAS

O perspectivismo de Nietzsche pode ser lido, sob um aspecto, como a espinha dorsal que sustenta suas obras completas. Contudo, tal asserção diluiria em demasia diversas ramificações reflexivas do conjunto totalizante de seus escritos. Embora seja possível encontrar pesquisadores que defendam tal tese radical, não nos parece ser uma boa rota para percorrermos, haja vista o caráter potencialmente redutor de tal perspectiva – há outras perspectivas, e isso sim parece ser uma espinha dorsal mais adequada para iniciarmos a presente pesquisa.

A professora Imaculada Marins, da UFRJ, elenca algumas considerações relevantes acerca do termo perspectivismo nas obras nietzschianas, como sendo num sentido mais amplo “um modo de se conhecer criticamente o ‘valor’ e os ‘domínios do conhecimento’”, os quais se apresentam já “nos primeiros escritos de Nietzsche, especialmente nos ‘fragmentos póstumos’ de 1872/1875” (MARINS, 2008, p. 124). A descrição das coisas por meio de uma linguagem pautada em axiologias de verdadeiro e falso, certo e errado, justificado e injustificado, razoável e irrazoável, justo e injusto, belo e feio, isto é, ambivalências antagônicas de representação discursivas, são colocadas em xeque pelo filósofo alemão gradativamente ao longo de seus escritos, de modo especial a partir do período intermediário.

Alguns pesquisadores vão além, e demonstram que, em Nietzsche, o perspectivismo pode ser interpretado como uma teoria epistemológica, que ora versa em caminhos relativistas ora se conduz em estradas de ceticismos. Nesse mesmo sentido, ratifica a professora Sílvia Pimenta:

A tradição dos comentadores consagrou o termo “perspectivismo” para designar a teoria nietzschiana do conhecimento, geralmente compreendido como um relativismo epistemológico de tipo cético ou sofístico, segundo o qual as formas de apreensão do mundo variam conforme o ponto de vista. Paralelamente a essa interpretação e solidária a ela, o perspectivismo é visto como um fenomenismo que afirma a impossibilidade de atingirmos a realidade por trás de nossas perspectivas. (PIMENTA, 2004, p. 213)

No entanto, o filósofo alemão deve ser lido também como alguém que vai aquém de alguma versão de relativismo ou ceticismo epistêmico – Nietzsche é um pensador que questiona a estrutura ôntica sobre a qual foram e são levantados edifícios teóricos ao longo da história da filosofia, e tal metafísica subjacente não apenas se infiltra, como inclusive filtra aquilo que pode ou não ser dito nas respectivas reflexões que dela derivam. E Nietzsche quer se libertar desses grilhões, dessas regras trazidas do passado e que cerceiam o discurso. Pimenta destaca esse fenômeno próprio do filósofo:

Por mais que essas características estejam de fato presentes na reflexão nietzschiana, elas não dão conta de um aspecto fundamental: pois a radicalidade do perspectivismo não reside na concepção epistemológica de que o conhecimento varia de acordo com o ponto de vista, mas no saber ontológico de que não existe um ponto de vista exterior ao mundo. (PIMENTA, 2004, p. 213)

E mais, o perspectivismo nietzschiano pode ser lido como um rompimento com esses princípios metafísicos basilares que rememoram a antiguidade clássica platônico-aristotélica, e essas exegeses metafísicas caducas, segundo o filósofo, seguem a modernidade histórica por meio do movimento Iluminista, e por isso tais princípios metafísicos serão explicitados adiante nessa dissertação para que entendamos como, pelo menos numa forma de análise, o perspectivismo se desenha em torno e por meio deles. Antes, porém, faremos algumas reflexões históricas que devem auxiliar na compreensão do fenômeno metafísico aqui destacado, qual seja, a pretensão humana de encontrar um conhecimento do que há na estrutura fundamental da realidade, mesmo que tal fundamento final sejam as categorias da própria consciência humana.

Ao contemplarmos a história da humanidade, uma ínfima parte na circunscrição temporal da história do universo, sendo este último originado, segundo os cálculos dos físicos contemporâneos, com datação pretérita de aproximadamente 13 bilhões de anos pela teoria mais aceita nos meios acadêmicos (a famosa teoria do “Big Bang”), e aquela, a origem do ser humano, há pouco menos do que 200 milhões de anos, ocorrida, como pensam tais cientistas, na região oriental do atual continente africano, com a espécie *Homo sapiens*, percebemos uma importante etapa no desenvolvimento histórico das espécies que habitaram o *locus vivendi*, que é o planeta Terra. Com capacidade reflexiva e cognitiva alçando patamares distintivos do restante da natureza, sejam por competências abstrativas ou por habilidades técnicas, não qualificando ou desqualificando tais faculdades mentais ou habilidades ímpares em relação as

demais espécies (este estudo não se retém as diferenças entre homens e os demais animais, isto é, uma exclusiva antropologia filosófica), criam-se situações interessantes e que podem ser reivindicadas como próprias das pessoas. O nascimento da escrita, como forma mais eficiente de comunicação entre os seres humanos, e uma linguagem oral com maiores peculiaridades, permitem que haja uma alavancagem positiva das relações entre pares e de instituições sociais constituídas e diversas, positiva no sentido de que possibilitam a sobrevivência e o alargamento do escopo da espécie humana. Com o tempo, no âmbito intelectual, formularam-se questionamentos para compreender melhor o meio em que habitavam e teorias foram edificadas com o propósito de responder a esses questionamentos. Não só, contudo, o ser humano levanta questionamentos, por meio de sua linguagem, acerca do meio em que vive, mas também pergunta pela natureza da própria pergunta que utiliza para desvelar esse meio e, além disso, também pergunta sobre a própria linguagem que usa nessas ponderações. Por que se deveria problematizar as coisas? Não seria mais fácil apenas sobreviver sem questionar? Logo, porém, deram-se conta, homem e mulher, que embora falíveis na sua ânsia de conhecer, havia vantagens práticas na formulação de questões acerca da realidade que habitavam, vantagens essas não somente sob o viés da sobrevivência, mas sobretudo para ocupar o ócio durante os momentos em que não estavam caçando, plantando ou descansando. Salienta-se, então, um espécime de capacidade abstrata e imaginativa, ou num sentido mais amplo, um ser metafísico, que rompe a barreira de sua intrínseca percepção sensorial e adentra possibilidades não tangíveis ou inconcretas.

Yuval Noah Harari, professor israelense de História, em *Sapiens: uma breve história da humanidade*, brinda-nos com essa constatação:

A imensa diversidade de realidades imaginadas que os sapiens inventaram e a diversidade resultante de padrões de comportamento são os principais componentes do que chamamos “culturas”. Desde que apareceram, as culturas nunca cessaram de se transformar e se desenvolver, e essas alterações irrefreáveis são o que denominamos “história”. A Revolução Cognitiva é, portanto, o ponto em que a história declarou independência da biologia. [...] Isso não significa que o *Homo sapiens* e a cultura humana tenham se tornado isentos de leis biológicas. [...] A biologia estabelece os parâmetros básicos para o comportamento e as capacidades do *Homo sapiens*. [...] No entanto, essa arena é extraordinariamente grande, [...] Graças à sua habilidade de criar ficções, os sapiens inventam jogos cada vez mais complexos, que cada geração desenvolve e elabora ainda mais. (HARARI, 2016, pp. 46-47)

O termo usado por Harari, “Revolução Cognitiva”, conecta-se à ideia “de novas formas de pensar e se comunicar, entre 70 mil anos atrás a 30 mil anos atrás” (HARARI,

2016, p. 30). Apesar de explicar diferentes teorias a respeito da relevância da linguagem na progressão histórica dos indivíduos ou de sua coletividade como fator preponderante da sua prevalência sobre os demais seres, o historiador supracitado sublinha algo que, ao nosso ver, vai de encontro ao que definimos como “ser metafísico” em sentido amplo:

É relativamente fácil concordar que só o *Homo sapiens* pode falar sobre coisas que não existem de fato e acreditar em meia dúzia de coisas impossíveis antes do café da manhã. [...] Mas a ficção nos permitiu não só imaginar coisas como também fazer isso *coletivamente*. [...] Tais mitos dão aos sapiens a capacidade sem precedentes de cooperar de modo versátil em grande número. [...] Como o *Homo sapiens* conseguiu ultrapassar esse limite crítico, fundando cidades com dezenas de milhares de habitantes e impérios que governam centenas de milhões? O segredo foi provavelmente o surgimento da ficção. Um grande número de estranhos pode cooperar de maneira eficaz se acreditar nos mesmos mitos. [...] Contar histórias eficazes não é fácil. A dificuldade está não em contar a história, mas em convencer todos os demais a acreditarem nela (HARARI, 2016, pp. 33.35.40)

A observação perspicaz de Harari é entender o poder advindo de um conjunto de crenças partilhadas por uma comunidade de pessoas, no qual se possibilita que milhões de indivíduos desconhecidos cooperem para atingir determinadas finalidades sociais ou políticas, pois seria extremamente dificultoso criar Estados ou sistemas jurídicos sem esse comum acordo ideológico, num *lato sensu*. Essa superação do genoma humano em detrimento das demais espécies, desde a “Revolução Cognitiva”, faz com que os seres humanos vivessem numa realidade dual, sendo “por um lado, a realidade objetiva dos rios, das árvores e dos leões”, e sendo “por outro, a realidade imaginada de deuses, nações e corporações”, que ao “passar do tempo, a realidade imaginada se tornou ainda mais poderosa, de modo que hoje a própria sobrevivência de rios, árvores e leões depende de entidades imaginadas, tais como deuses, nações e corporações.” (Id., 2016, p. 41). Nietzsche já alertava para tal fenômeno ao escrever que “muitos pensamentos vieram ao mundo como erros e fantasias, mas tornaram-se verdades porque depois os homens lhes conferiram um substrato real” (HH II, OS, 190).

O conjunto de crenças metafísicas de uma comunidade humana, “aquele consenso que muitas vezes chega até nós na forma de tradição” (CHESTERTON, 2010, p. 32), nem sempre é compreendido como uma ferramenta pragmática, como um martelo ou um machado o são enquanto objeto físico. Diversas crenças metafísicas estabelecidas na tradição cultural, tendo por referência o mundo do Ocidente, ganham ares de uma seriedade tão grande quanto o é a comida para a manutenção do corpo humano. Filósofos da Antiguidade, a iniciar pela Grécia, destacam em suas reflexões que alguns conceitos são mais do que meras figuras de linguagem, mas sim matizes da realidade, mais sutis e simples, entretanto, são emolumentos



para uma teoria completa de tudo o que há, como veremos adiante com alguns exemplos emblemáticos de Platão e Aristóteles.

Uma passagem literária capta bem a facticidade com que as crenças metafísicas começaram a ser admitidas pelos pensadores ocidentais:

Não pode entender isso quem não tenha provado o que só se pode chamar de ânsia do artista de encontrar algum sentido e alguma história nas coisas bonitas que ele vê [...] O teste, portanto, é puramente imaginativo. Mas imaginativo não significa imaginário. Não resulta que seja tudo aquilo que os modernos chamam subjetivo, e com isso eles querem dizer falso. Todos os verdadeiros artistas, consciente ou inconscientemente, sentem que estão tocando verdades transcendentais; que suas imagens são sombras de coisas vistas através de um véu. Em outras palavras, o místico natural de fato sabe que existe algo *ali*; algo por trás das nuvens ou dentro das árvores; mas ele acredita que a maneira de encontrá-lo está na busca da beleza; que a imaginação é uma espécie de encantamento que pode evocá-lo. (HARARI, 2010, pp. 110.111)

Nietzsche, na obra *A Gaia Ciência*, ao considerar as reflexões de terceiros com o intuito de desvelamento do oculto e descoberta da realidade suprassensível, enxerga-as com certa desconfiança, como lhe é peculiar, como quaisquer outras formas de pensamentos metafísicos, ao dizer que “quem sabe que é profundo, busca clareza; quem deseja parecer profundo para a multidão, procura ser obscuro” (GC, 173). O aspecto que o filósofo alemão coteja ao afirmar tal asserção é que a humanidade tipicamente sempre se apropria como complexo daquilo que não vê claramente e, por isso, é hesitante para questionar tais filosofias metafísicas, seja por medo ou por aceitação passiva.

Em relação à dependência humana, das coisas concretas às criações abstratas, Nietzsche também é ácido ao observar que essa “necessidade é tida como a causa do surgimento de algo”, quando “na verdade, com frequência, não passa de um efeito daquilo que surgiu” (GC, 205). Talvez a causa, pensa o filósofo, esteja na pergunta que é formulada, ou no modo estabelecido pela tradição ocidental de como devemos questionar. Assim pensa Nietzsche:

Há uma forma de nos perguntarmos por nossas razões que nos faz não apenas esquecermos nossas melhores razões, mas também sentirmos crescer em nós uma aversão e má vontade para com razões em geral: - uma forma bestificante de perguntar, e um artifício de pessoas tirânicas! (GC, 209)

Nesse momento, relevante é entender o pressuposto que Nietzsche percebeu em suas análises, especialmente em seu perspectivismo, e que o conduz a essa crítica à tradição dos filósofos metafísicos.

O pressuposto seria a noção de que as considerações confusas sobre o que significa de fato a metafísica, e aquilo que não o é, são importantes para compreender a discussão dos clássicos, modernos e contemporâneos acerca da temática, pois o filósofo alemão é enfático diversas vezes em suas obras sobre o fato de que não é tanto a crença em verdades ou na verdade que gera o inimigo, mas as convicções inabaláveis nesses ideais metafísicos – esse é o ser metafísico que é o alvo nietzschiano. É quase um truísmo observar que os homens e mulheres têm a tendência de acreditar naquilo que lhe dá valor ou naquilo que valoriza suas atividades práticas do que “ser capaz de manter um inimigo secreto” (GC, 211), que é a aceitação de uma realidade multifacetada e talvez não reduzível a um conjunto de axiomas ou teoremas. Eis o que torna falaciosamente, pensa Nietzsche, algumas reflexões maiores que outras, as quais por sua vez, são sustentadas por supostos “grandes homens”. Assim,

Pelo fato de alguém ser ‘um grande homem’, não podemos concluir que seja um homem [...] desse modo raciocinam secretamente os grandes buscadores de efeito, que com muita frequência foram incluídos entre os grandes homens. (GC, 208)

Os “grandes homens”, referidos no aforismo, são tidos como mais fortes, mais perspicazes, prevalentes em inteligência e ativos, quando o que há é tão somente uma cultura embasada em mitos criados que se distanciam da pessoa comum e faz com que parte dessas pessoas se sintam menores do que aqueles seres metafísicos por excelência. É importante perceber a função da perspectiva nesse momento que

é a constituição (ou representação) da imagem de um objeto ou de uma cena em função do ponto de vista do observador. A perspectiva clássica tem por característica um único foco – “ponto de fuga” a – centralizador do olhar, que traça um horizonte de possibilidades, condicionando um campo perspectivo. (MARINS, 2008, p. 125)

Richard Taylor, na obra *Metafísica*, esclarece aspectos fundamentais para se entender o debate filosófico metafísico, pontuando algo essencial no contexto que nos interessa aqui, ao afirmar que o pensamento metafísico “é pensar, sem arbitrariedade nem dogmatismo, nos mais básicos problemas da existência”, pois tais problemas “são básicos no sentido em que

são fundamentais e muita coisa depende deles”, e, portanto, todo ser humano carrega em seu flanco epistêmico um conjunto de crenças metafísicas que sustenta todo seu aparato teórico (TAYLOR, 1992).

Ao construir ao longo da vida um conjunto de crenças, uma categoria doxástica constitui o arcabouço desse conjunto de cada ser humano, e tais opiniões poderiam, de modo amplo, serem consideradas a metafísica de cada indivíduo, como por exemplo as ideias de sentido da vida, de religião ou de moral. E como bem salienta Taylor,

[...] a metafísica é um alicerce da filosofia e não o seu coroamento. Se for longamente exercido, o pensamento filosófico tende a resolver-se em problemas metafísicos básicos. Por isso o pensamento metafísico é difícil. Com efeito, seria provavelmente correto afirmar que o fruto do pensamento metafísico não é o conhecimento, mas a compreensão. (TAYLOR, 1992)

Entender e não necessariamente responder aos problemas metafísicos, é um caminho nietzschiano para descrever a sabedoria e o ser humano sábio, a amizade com a sabedoria, própria da etimologia do vocábulo ‘filosofia’, que é resgatada pelo filósofo a partir da metodologia crítica perspectivista:

O que eu faço ou deixo de fazer agora é tão importante, para ‘tudo o que está por vir’, quanto o maior acontecimento do passado: nesta enorme perspectiva do efeito, todos os atos são igualmente grandes e pequenos. (GC, 233)

Taylor acompanha Nietzsche nessa perspectiva, ao asseverar que

Advirta-se o leitor, neste particular, de que quando ouvir um filósofo proclamar qualquer opinião metafísica com grande confiança, ou o ouvir afirmar que determinada coisa, em metafísica, é óbvia, ou que algum problema metafísico gravita apenas em torno de confusões de conceitos ou de significados de palavras, então poderá estar inteiramente certo de que esse homem está infinitamente distante do entendimento filosófico. Suas opiniões parecem isentas de dificuldades apenas porque ele se recusa obstinadamente a ver as dificuldades. (TAYLOR, 1992)

A desconfiança nos caminhos do pensar é algo importante em qualquer reflexão, mas em relação à metafísica a situação é mais delicada, pois devido a sua dimensão iminente intangível, há uma tendência ao apego às ficções e às ilusões produzidas pelos seus pensadores originais. Aliás, como bem diz Nietzsche, a originalidade “é ‘ver’ algo que ainda não tem nome”, pois “apenas o nome lhes torna visível uma coisa. – os originais foram, quase sempre, os que deram os nomes.” (GC, 261). Portanto, os denominados ‘grandes homens’ nessas passagens da filosofia nietzschiana, ‘originais’ em suas descobertas, nada mais são do

que os forjadores da realidade última que deram vida ao nomeá-las gramaticalmente e que as fazem parecer tão concretas quanto são as percepções dos sentidos do mundo concreto não suprassensível.

Estando atentos a esses alertas relevantes ao estudo da tradição metafísica do Ocidente, concentremo-nos na formação histórica dos problemas metafísicos que foram objeto de escrutínio de alguns filósofos clássicos e modernos, como Platão, Aristóteles e Kant, e suas respectivas propostas de tratamento, os quais partiram de uma base comum de pressupostos que será horizonte da reação nietzschiana enquanto abordagem crítica de cunho perspectivista.

Muito há o que se analisar e esclarecer acerca das filosofias metafísicas pré-socráticas, platônica, aristotélica, dos medievos, racionalistas, dos empiristas modernos e atingindo seu clímax na abordagem crítica kantiana. Contudo, tal escopo iria muito além das pretensões da presente dissertação. Porém, há uma parte importante que deve ser emergida para que possamos entender a estratégia argumentativa de Nietzsche no tocante ao perspectivismo enquanto formação histórica, que tem parte significativa de sua gênese a partir do embate entre a ‘metafísica transcendente’ e a ‘metafísica crítica’.

Um dos problemas mais pujantes no nascer do sol filosófico do Ocidente é a questão da *arché*, isto é, uma busca dos pensadores antigos pelo primeiro princípio da realidade ou, segundo as teses materialistas, um questionamento acerca da primeira matéria da estrutura cosmológica. Um fato a ser destacado é que não havia uma distinção clara, à época, de problemas científicos, de problemas filosóficos ou de temas religiosos. O método experimental ainda não havia sido alçado ao patamar de condição *sine qua non* na investigação dos problemas da natureza<sup>4</sup>. Um resumo historiográfico relevante para entender a abordagem da questão da *arché* é do próprio Aristóteles e está no primeiro livro da *Metafísica*, no qual o estagirita realiza um apanhado dos ensinamentos de seus predecessores intelectuais. Anthony Kenny, importante historiador da filosofia, afirma que

Aristóteles oferece uma classificação dos primeiros filósofos gregos de acordo com a estrutura de seu sistema das quatro causas. Para ele, a investigação filosófica é acima de tudo uma investigação sobre as causas das coisas, das quais há quatro diferentes tipos: a causa material, a causa eficiente, a causa formal e a causa final. (KENNY, 2011, p. 25)

---

<sup>4</sup> O escopo do método experimental na resolução de problemas científicos também não é um problema sanado na discussão da filosofia da ciência contemporânea. Uma introdução concisa e relevante a esse debate está em (CHALMERS, 1993).

Evidentemente, existiram diferentes escolas nesse período, desde os milésios, passando pelos pitagóricos e chegando aos atomistas. E nesse momento histórico, dois personagens ilustres, Heráclito e Parmênides, foram fundamentalmente responsáveis pela elaboração dos sistemas metafísicos de Platão, com seu “idealismo objetivo”, e de Aristóteles, com seu “realismo objetivo”. Enquanto “Heráclito era o proponente da teoria de que tudo estava em movimento”, Parmênides, em oposição, defendia que “nada estava em movimento”, e assim “Platão e Aristóteles se empenharam, de diferentes modos, a defender a audaciosa tese de que algumas coisas estavam em movimento e algumas estavam em repouso.” (KENNY, 2011, p. 41).

Nietzsche se coloca frente a essas teorias que foram construídas pelos clássicos da filosofia, e o perspectivismo é a derradeira trincheira às cosmovisões metafísicas de Platão e Aristóteles, na medida em que

[...] o parâmetro de Nietzsche para “perspectiva” não é de fato o de nossa contemporaneidade, mas o da perspectiva clássica. Porém, a referência de Nietzsche a esta tem por intento desestabilizá-la [...] Nietzsche faz clara apologia ao estilo clássico; paradoxalmente, critica com mordaz voracidade a metafísica racionalista clássica. Usando a metáfora visual de perspectiva para sua concepção de “conhecimento” e de “Ser”, Nietzsche ataca ainda a preponderância, que remonta a Platão, da visão (ocular) sobre os outros sentidos: a tendência centrada na visão que caracteriza a tradição intelectual do Ocidente. [...] Mas o “olhar”, a “visão”, no perspectivismo, abarca de modo mais integral todos sentidos (MARINS, 2008, p. 126)

No “idealismo objetivo”, proposta platônica de conciliação entre o fluxo contínuo e a imutabilidade das coisas, houve três versões sistemáticas distintas ao largo de sua obra, como a “teoria das ideias” conforme apresentada em *Fédon*, *Banquete* e *República*, ou a tentativa na obra *Parmênides*, em que demonstra as aporias da teoria das ideias, ou até mesmo uma terceira tentativa de resolução em *Sofista*. Para entender essa interpretação metafísica de Platão, Kenny esclarece com propriedade:

[...] as Ideias, nos modos como representados nos primeiros diálogos do período médio, fazem parte de um mundo eterno que é tão imutável quanto o Ser [...] de Parmênides. As entidades que habitam o mundo empírico, por outro lado, estão em um fluxo heraclítico, constantemente alternando-se entre o ser e o não-ser. (KENNY, 2011, p. 245)

Nietzsche não é um censor de Platão nesse aspecto. O que faz o filósofo alemão pontuar criticamente essa filosofia é justamente essa elevação valorativa das entidades abstratas eternas e imutáveis como superiores às entidades sensíveis, sendo o mundo concreto apenas e tão somente uma sombra e pálida aparência do mundo ideal, que é mais real do que o mundo sensorial, adquire mais valor, colocando aquilo que é mais próximo do humano como inferior. Isso é salientado também por Kenny ao destacar que

Platão, contudo, não é completamente imparcial [...]: o mundo parmediano é muito superior ao heraclítico; o mundo imutável das Ideias é mais real, e contém mais verdade, que o cambiante mundo da experiência. Somente a percepção intelectual com origem nas Ideias gera conhecimento; os sentidos não podem oferecer nada além da crença real. (KENNY, 2011, p. 245)

Contra isso, a filosofia nietzschiana se ergue como uma defesa das coisas humanas relegadas a um segundo plano na filosofia platônica, ao dizer que “a árvore do conhecimento não pode ser confundida com a árvore da vida”, porque esse tipo de pensamento metafísico que coloca ficções acima de sensações produz apenas “verossimilhança, mas não verdade; aparência de liberdade, mas não liberdade” (AS, 1). Uma objeção de tal aforismo do *Andarilho e sua Sombra* poderia pretender alvejar Nietzsche com uma acusação de incoerência entre crítica à verdade supondo outra verdade que a defendida por ele, mas tal observação se equivoca ao confundir o estilo artístico provocativo, que de fato apenas traz à tona uma arguição cética, que implicitamente diz: por que a sua verdade e sua liberdade, coercitiva e restritiva, está mais próximo daquilo que deve ser aceito pelos seres humanos? Por que não admitir as sensações as coisas mais próximas? Eis o ponto fulcral em disputa.

No “realismo objetivo” de Aristóteles, temos a tentativa hermenêutica de elaboração de um tratado acerca do ser relacionando a tese das *Categorias* sobre substância e predicação com a doutrina da *Física* sobre matéria e forma. Para separar a tese platônica dessa tese, deve-se perceber que para Aristóteles as formas não são separadas e habitam um plano ideal, pois “qualquer forma é a forma de algum particular real” (KENNY., 2011, p. 255). Nesse sentido, a conclusão do filósofo de Estagira é eminentemente antiplatônica: “se as formas cotidianas que não são matéria não vêm pôr fim à existência, não há motivo para se convocar Formas Ideais, separadas, para explicar as formas que vêm a existir” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 8, 1033b26 *apud* KENNY, 2011, p. 260). É posto, pois, o problema metafísico e os primórdios das teorias universalistas e nominalistas de propriedades. Interessante notar que os primeiros pré-socráticos se detinham na análise da causa material, que colocada em outras palavras, era o esclarecimento, em um nível fundamental, de como o mundo material seria

composto (água, terra, fogo, ar, ou uma combinação desses elementos do cosmos), além de desvelar o agente causador das mudanças visíveis, podendo ser uma outra matéria, ou até mesmo ser um ou mais agentes abstratos ou imaginados (*e.g.*, Bem e o Mal). Outros pré-socráticos se concentravam na causa formal, os quais generalizavam as implicações qualitativas no mundo material a partir das consequências numéricas, como os pitagóricos<sup>5</sup>. Não seria nenhum posicionamento polêmico também afirmar que a leitura de Aristóteles acerca de Sócrates é de alguém que priorizou questões éticas ou morais e acerca de Platão de alguém que efetuou uma mistura dialógica entre as escolas dos milesianos e dos pitagóricos. No entanto, a característica distintiva de Aristóteles se evidencia ao fazer esse apanhado na literatura existente para demonstrar que os filósofos predecessores não observaram a causa final. Embora a causa final não seja uma intersecção intelectual expressiva com Nietzsche, há uma aproximação em relação ao “eterno retorno”, se interpretado de um ponto de vista temporal, quando, “para Aristóteles, seja o que for que exista ao longo de um tempo infinito é necessário, porque ele defendia que ao longo de um tempo infinito todas as possibilidades acabariam por se efetivar” (CAMPBELL, 2006).

O papel do perspectivismo é acachapante nesse contexto de debate, pois

O perspectivismo nietzschiano reenvia, assim, a dois pólos de uma mesma metafísica arcaizante que ele intenta superar: de um lado, o ‘realismo’ - pelo qual conhecer é apoderar-se do mundo tal qual ele é em sua verdade: “a convicção inabalável de que o pensamento, pelo fio da causalidade, poderá penetrar na essência íntima do Ser, até seus abismos mais profundos” (NT §15). Por outro, o ‘idealismo’ - pelo qual o real concorda com o pensamento que é o produto de um sujeito. Para Nietzsche, não há nem uma realidade substancializada, anterior ao sujeito (ao eu) e fora deste, e nem um sujeito anterior (um eu substancializado), gerador de realidade. (MARINS, 2008, pp. 126-127)

Apesar dessa dialética platônico-aristotélica, nota-se que ambas as posições teóricas adotam implicitamente uma “metafísica geral”, no sentido de que ambas possuem um objeto

---

<sup>5</sup> Há uma discussão interessante na filosofia da matemática contemporânea que remonta essa temática posta pelos pitagóricos, na qual se discute a natureza das entidades discretas e contínuas e sua relação com o mundo, sejam da aritmética ou da geometria, nas suas mais variadas teorias, como a realista conjuntista, ficcionalista, construção modal, estruturalismo, dentre outras vertentes. Para uma introdução de qualidade, ver (SHAPIRO, 2016)

de estudo do “ser enquanto ser”<sup>6</sup> como “pano de fundo”, utilizando por método os argumentos logicamente orientados, como o uso silogístico de raciocínio em diversas passagens. Também surge nesse interim filosófico um estudo do ser, *on*, do grego, que é participípio presente de *einai*, o verbo “ser”, e seus diferentes sentidos de aplicação, na obra de Parmênides. Aqui estudo do ser é a totalidade dos seres individuais, ou aquilo que está presente em todos os particulares. Nietzsche, com a acidez que lhe é característica, deixa uma passagem sarcástica em relação a esses projetos tão louvados pela tradição metafísica do ocidente:

Glorificar a gênese – esse é o broto metafísico que torna a rebentar quando se considera a história, e faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial. (AS, 3)

E não só, objeta Nietzsche, o modo como a investigação da *arché* dos antigos foi empreendida, como inclusive suspeita da possibilidade da própria razão humana ser habilitada para tal empreitada se essa for possível, ao afirmar categoricamente que

[...] o mundo ‘não’ é a quintessência de uma racionalidade eterna, é algo demonstrado definitivamente pelo fato de que esta ‘porção de mundo’ que conhecemos – refiro-me à nossa razão humana – não é muito racional. (AS, 2)

Entretanto, os filósofos posteriores não desistiram de seus projetos metafísicos, havendo um significativo alargamento dos problemas acerca da realidade última pelos medievos e racionalistas, acrescentando ao conjunto da “metafísica transcendente”, além da já supracitada e delineada “metafísica geral”, uma “metafísica especial”. É relevante explicar esse aspecto. Enquanto o conceito de “metafísica geral” abarca os tratamentos investigativos das causas primeiras de tudo que há ou do estudo ontológico do ser enquanto ser, o termo “metafísica especial” adentra aos problemas teóricos para distinção entre corpo e mente, acerca do livre-arbítrio e também sobre a imortalidade da alma, relacionados, em diversos momentos, a questão filosófica da existência de Deus, de sua natureza e possibilidade de definição terminológica apropriada e consistente.

É relevante salientar que o mapeamento conceitual dos problemas filosóficos por esses dois termos, “metafísica geral” e “metafísica especial”, não é polêmico na medida em que não trata de uma formulação ou resposta à ideia de desvelar uma suposta realidade última. Essa

---

<sup>6</sup> Uma síntese conceitual acerca do significado em sentido amplo do estudo do “ser enquanto ser” aqui utilizado: “A ontologia é a ciência ou estudo mais geral do Ser, Existência ou Realidade. Um uso informal do termo significa o que, em termos gerais, um filósofo considera que o mundo contém. [...] Mas no seu significado mais formal, a ontologia é o aspecto da metafísica que visa caracterizar a Realidade identificando todas as suas categorias essenciais e estabelecendo as relações que mantém entre si.” (SHAPIRO, 2016)



terminologia procura tão somente conjugar problemas que lá estão na história da filosofia metafísica do ocidente e foram tratados por diversos filósofos até a Idade Moderna, a despeito de sua validade ou equívocos.

Uma passagem do livro de Michael Loux delineia com traços fortes esse ponto:

Como isto representa a perspectiva mais geral a partir da qual se pode considerar o ser, a divisão da metafísica que considera o ser a partir desta perspectiva foi designada *metafísica geral*. Mas os racionalistas insistiram que também podemos examinar o ser a partir de uma diversidade de perspectivas mais especializadas. Quando o fazemos, damos continuidade a uma ou outra divisão daquilo a que os racionalistas chamaram *metafísica especial*. Assim, podemos considerar o ser como o encontramos nas coisas mutáveis; podemos, isto é, considerar o ser a partir da perspectiva da sua mutabilidade. Fazê-lo é empenhar-se na *cosmologia*. Podemos, também, considerar o ser como o encontramos em seres racionais como nós. Considerar o ser a partir desta perspectiva é dar continuidade a uma divisão da metafísica especial a que os racionalistas chamam *psicologia racional*. Por fim, podemos examinar o ser como se mostra no caso do divino, e examinar o ser a esta luz é empenhar-se na *teologia natural*. (LOUX, 2006)

Apesar da bandeira de guerra dos metafísicos ocidentais, que abordam a realidade a partir de uma visão em terceira pessoa, afastado do objeto de análise, sendo composta tal ‘metafísica transcendente’ de tópicos tanto da “metafísica geral”, dos antigos, quanto da “metafísica especial”, dos medievos e racionalistas, faz desflorar uma nova metodologia com Kant. Esse marco kantiano instaurado na história do pensamento, o qual ele denomina ‘metafísica crítica’, é uma análise da realidade a partir da primeira pessoa, isto é, uma abordagem da própria estrutura mental que descreve os objetos analisados e as categorias últimas dessa mesma estrutura subjetiva. Evidentemente, é uma forma contraposta à metodologia até então utilizada. O idealismo transcendental kantiano, que não se confunde com transcendente, tem seu sistema original e inovador inaugurado na publicação de 1781, após os primeiros onze anos de professor, com a obra *Crítica da razão pura*. É consensual que Kant almejava recolocar a filosofia dentre a respeitabilidade epistemológica das demais ciências, que absorveram a experimentação e replicação de testes observáveis em seu bojo de atuação ou dos teoremas e axiomas matemáticos. Ao se inclinar à metafísica, Kant a diagnostica como imatura. Portanto, necessário se fazia, pensava ele, uma revolução como a de Copérnico na cosmologia.

Nietzsche também enxerga em Kant um adulator metafísico, apesar deste tentar estabelecer novas bases de reflexão, pois no perspectivismo nietzschiano há uma tentativa de demonstração que

[...] a fenomenalidade da consciência e a ‘superficialidade’ do pensamento representa destruir o solo onde erguem a certeza do ‘cogito’ cartesiano e da dedução transcendental e metafísica efetuadas por Kant. Dessa forma, Nietzsche entende seu combate à verdade, pois tanto o conhecimento em si do mundo, quanto o ‘cogito’ cartesiano e a lógica transcendental kantiana serão refutados desde os seus fundamentos. (LIMA, 2010, p. 101)

Mesmo que aguice a curiosidade adentrar no sistema kantiano, isso sairia do escopo da presente dissertação. Para obter a ideia genérica que aqui satisfaz nossos propósitos, basta entender que Kant, ao abandonar o projeto antigo da metafísica transcendente e elaborar o novo projeto transcendental, pretende esclarecer a natureza e os limites da capacidade da mente humana. Como seus predecessores, ele diferencia os sentidos do intelecto, porém, ao versar acerca do intelecto, Kant o distingue, com originalidade própria, entre entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*).

Anthony Kenny, em sua história da filosofia, realiza uma breve síntese dessa teoria kantiana:

O entendimento opera em combinação com os sentidos de modo a prover o conhecimento humano: por intermédio dos sentidos, os objetos são dados a nós; por meio do entendimento eles se tornam pensáveis. A experiência tem um conteúdo, fornecido pelos sentidos, e uma estrutura, determinada pelo entendimento. A razão, em contraste com o entendimento, é o esforço do intelecto para ir além do que o entendimento pode obter. Quando divorciada da experiência é “razão pura”, e é esta o alvo da crítica de Kant. (KENNY, 2014, p. 127)

Os três alvos de Kant, ou seja, a psicologia metafísica, a cosmologia metafísica e a teologia metafísica, ao sistematizar sua ‘metafísica crítica’, são atingidos justamente porque a abordagem kantiana tenta demonstrar que os objetos analisados por seus alvos, que estão aquém daquilo que a experiência real possibilita entregar, são construtos fictícios, isto é, além do poder de acesso da mente que os descrevem. Daqui nasce o famoso bordão “o mundo em si”. A ideia kantiana afronta a ideia dos metafísicos transcendentais, gerais ou especiais, na medida em que desenha um campo de investigação restrito a “objetos de conhecimento”, que não são independentes da subjetividade ou algo exterior, mas efeitos diretos da estrutura cognitiva com esse mundo externo que produz esses estados subjetivos. Apreendemos, assim, o mundo como nos aparece, não como ele é em si mesmo. Temos acesso a um mundo fenomênico, e essa é a realidade que deve nos ocupar nas investigações, ou essas relações últimas entre as faculdades subjetivas sensoriais e o mundo externo a essas faculdades.

Contudo, Nietzsche entende isso como uma “funesta contestação de Kant, que não conseguiu nos levar, os filósofos, a um terreno mais sólido e menos enganador” (A, *prólogo*, 3). Analisando a linguagem por meio dessas associações kantianas ao fenomenalismo da consciência, Nietzsche, com o perspectivismo, almeja encontrar uma solução própria, pois reinterpreta a linguagem como um processo de aquisição humana do desenvolvimento orgânico para fins de sobrevivência, “cuja expressão exteriorizada resulta da luta entre impulsos” (LIMA, 2010, p. 106).

Podemos concluir, dessa breve síntese da história do pensamento metafísico anterior a Nietzsche, que tanto a proposta aristotélica quanto a proposta kantiana de investigação metafísica, ambas partilham de um substrato objetivo em suas respectivas análises, seja ela na noção do ser enquanto ser ou das causas primeiras, seja ela nas relações últimas da estrutura cognitiva com o mundo externo inacessível em si mesmo. Contudo, embora seja inegável que Kant tenha formulado explicitamente a questão acerca da possibilidade da metafísica, seria possível pensar que talvez não haja uma realidade última? Que talvez os objetos sejam construções ou ficções elaboradas com finalidades outras que não um desvelamento objetivo? Está preparado o terreno para Nietzsche sedimentar o seu perspectivismo como uma saída filosófica a esse dilema. Um desfecho avesso a princípios metafísicos como até então se havia compreendido a metafísica no ocidente.

## 2.2 PARA UMA GENEALOGIA DO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO

“Esta é a funesta contestação de Kant, que não conseguiu levar-nos a nós, os filósofos, a um terreno mais sólido e menos enganador” (A, *prólogo*, 3). Para Nietzsche, no largo escopo de sistemas de pensamentos que se arquitetaram na história da filosofia, há indivíduos com tal ácie, sagacidade e engenhosidade nos seus processos criativos, cuja representação no flanco avançado das batalhas de mudar paradigmas estabelecidos, permitiram legitimar as mais diferentes e ousadas posições teórico-intelectuais, impactando o período e o contexto social no qual estavam inseridos, além de extrapolar os limites de seu *locus temporalis*, perpassando aos ciclos posteriores de sua inserção. Circunscrever com acuidade o devido valor da contribuição de tais filósofos para o diálogo e dialética nas *ágoras* acadêmicas contemporâneas é uma meta demasiado ambiciosa, quiçá inconclusiva. Entretanto, o romper da duração do presente, por meio de ideias críticas e incisivas, faz com que determinados filósofos adentrem o panteão daqueles que alcançaram um degrau a mais na

influência da história do pensamento, pois “Alguns homens nascem póstumos.” (AC, *prólogo*). Não é exagero elencar Friedrich Nietzsche como um desses homens, haja vista várias e distintas figuras de envergadura intelectual de muita expressividade o citarem como instrumento de maturação das reflexões deles, seja para revelar o quão beberam na fonte nietzschiana ou o quanto a rejeitaram, e que, independente de qual lado permaneceram, não ficaram indiferentes às máximas do filósofo alemão. Dentre tais figuras magnas do pensamento, podemos citar Freud, Deleuze, Derrida, Lacan, Foucault, dentre outros, os quais, por sua vez, fomentaram e sedimentaram novos aspectos de discussão, mas que carregaram consigo marcas indeléveis de Nietzsche em suas próprias teorias filosóficas.

Efetuar uma genealogia, *prima facie*, é identificar a linhagem de uma pessoa ascendentemente, porém, na metodologia etimológica, visa-se obter as primícias de um termo linguístico, cuja pretensão é analisar a história da alteração dos significados das palavras utilizadas no vernáculo atual. Temos, portanto, uma genealogia conceitual. Diversos são os temas filosóficos abordados por Nietzsche ao decorrer de suas obras, escritos e cartas, e é fato notório entre os pesquisadores interessados na filosofia nietzschiana, que a genealogia conceitual dele ultrapassa não somente o objetivo de adentrar em tais origens, mas também filtrá-las com o devido olhar crítico. Nigel Warburton, em *Grandes Livros da Filosofia*, assim disserta:

A sua formação em filologia (o estudo das línguas e da origem das palavras) habilitou-o para descobrir os significados das palavras que pretendia investigar. A aplicação do método genealógico levada a cabo pelo filósofo [...] pretende fornecer não apenas uma história destes conceitos, mas, também, uma crítica dos mesmos. Ao expor as suas verdadeiras origens, Nietzsche tem o objetivo de revelar a sua ascendência suspeita e, conseqüentemente, questionar o nobre lugar por eles ocupado (WARBURTON, 2001, pp. 188-189)

Pensamos, desse modo, ser significativo adequar a formulação do perspectivismo nietzschiano, o tema subjacente nos textos do filósofo e foco da presente pesquisa, por meio de uma espécie de genealogia do conceito, rastreando-o ao longo de seus escritos e caracterizando o problema posto por ele. Não será, porém, uma genealogia de selecionar apenas vocábulos explícitos, mas antes as figuras de linguagem e metáforas que permitem deduzir inferências válidas acerca do perspectivismo em seus aspectos gerais e delineadores. Contudo, antes de embarcarmos na literatura primária, aquela à qual foi dada tinta por Nietzsche, iremos apresentar algumas considerações acerca do que é um problema filosófico, pois é justamente na subversão do entendimento tradicional de alguns conceitos pressupostos

nessa definição, os quais derivam, em última instância, da escola socrática, é que está implícita uma complexidade teórica que não deve ser ignorada, e não o foi pelo filósofo alemão, o qual percebeu que os “gregos viam a natureza de maneira diferente de nós”, e que “ainda hoje certos indivíduos se esforçam (...) para chegar a uma visão mais rica e a uma maior diferenciação” (A, 426). O perspectivismo é uma visão ampla do espectro de caminhos e possibilidades da construção teórica e, portanto, uma condição que descondiciona o modo de olhar dos conceitos filosóficos que serviram de arcabouço e fundamento dos pensadores metafísicos do ocidente.

Dentre as diferentes áreas de investigação filosófica, emerge uma multiplicidade considerável de questões cujo meio apropriado de esclarecimento conceitual e escrutínio crítico não pode ser realizado através de experimentos de laboratório. Esse tratamento conceitual e argumentativo *a priori* pode ser uma forma de entender o que constitui uma problemática filosófica e aquilo que a diferencia de uma problemática científica experimental. Como exemplo disso, temos problemas éticos, como o que é a justiça, o que é fazer a coisa certa ou errada, a existência de regras morais universalmente aplicáveis ou a possibilidade de todas elas serem relativas; também temos problemas sobre o homem, como o que é a mente humana, qual o propósito da vida, o que exatamente a vida ou morte significam, se o ser humano tem livre-arbítrio em suas ações; há outros problemas linguísticos, como o que é o significado, se os sentidos das frases declarativas são independentes do pensamento humano, se é possível haver indeterminação na tradução entre línguas diferentes, entre muitos outros. A realidade e o conhecimento humano acerca dessa realidade têm sido compreendidos ao longo da história como o motor causal das construções teóricas que pretendem desvelar o mundo e as coisas que nele estão contidas. Esses conceitos, a saber, realidade e conhecimento, são outros dois exemplos que podem ser enquadrados numa perspectiva filosófica de análise. Desde a antiguidade clássica, tais conceitos já são trabalhados em filósofos como Platão e Aristóteles. Por exemplo, neste, a realidade é discutida na obra *Metafísica*, já naquele o conhecimento é discutido na obra *Teeteto*. Evidentemente, existem aspectos empíricos acerca desses conceitos que são investigados pelos cientistas experimentais, os quais não interessam a esse trabalho filosófico, embora sejam aspectos interessantes a serem estudados por outros investigadores, como físicos, químicos ou biólogos. Tendo em conta estas considerações iniciais, é notória a divisão nos departamentos de Filosofia de duas grandes áreas que têm como norte investigativo os conceitos de realidade e de conhecimento, denominadas, respectivamente, de “Metafísica” e “Teoria do

Conhecimento” (ou “Epistemologia”, haja vista determinados departamentos adotarem “Filosofia da Ciência” para os fundamentos conceituais da ciência empírica).

Ao buscar soluções para esses problemas, estabelece-se uma metodologia com determinadas opções de linguagem e estilo, havendo diferentes contextos ou tradições filosóficas, as quais refletem, dentro de seu *modus operandi*, essas opções. Por ora, não adentraremos detalhes desse problema<sup>7</sup>. Todavia, é relevante apontar que enquanto existe uma tradição filosófica herdeira do ideal socrático-platônico de análise semântica regida por regras formais de raciocínio, há outra que é herdeira dos sofistas, artistas e retóricos, à qual Nietzsche parece se familiarizar. É importante demonstrar nesse momento o elo dessa opção a partir da trajetória intelectual inicial dele.

Não obstante sua carreira docente sólida na Universidade da Basileia como titular da matéria de Filologia em 1869, escreveu o seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*, somente em 1872. Nessa obra, Nietzsche apresenta influências decisivas de ao menos duas figuras relevantes: uma delas, foi Arthur Schopenhauer, após a leitura de *O Mundo como Vontade e Representação*; a outra, foi Richard Wagner, cuja ópera *Tristão e Isolda* ouvira aos dezesseis anos e o fascinara desde então. Sir Anthony Kenny, ao comentar essa obra nietzschiana, descreve-a bem:

Nessa obra Nietzsche estabelecia um contraste entre os dois aspectos da psique grega: as paixões racionais personificadas em Dionísio, que encontravam sua expressão na música e na tragédia, e a beleza harmônica e disciplinada representada por Apolo, cuja expressão se dava na épica e nas artes plásticas. O triunfo da cultura grega iria conseguir a síntese dos dois – uma síntese que foi rompida pela incursão racional de Sócrates. A decadência que tomou a Grécia a partir de então havia infectado a Alemanha contemporânea de Nietzsche, que somente poderia alcançar a salvação se seguisse a pista aberta por Wagner, a quem o livro era dedicado. (KENNY, 2014, p. 48)

De 1873 até 1876, Nietzsche escreve as suas quatro *Considerações Extemporâneas*, sendo duas delas com tom mais crítico (*David Strauss, o Devoto e o Escritor* e *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*) e duas delas com encômio (*Schopenhauer como Educador* e *Richard Wagner em Bayreuth*). A partir de 1876, o filósofo alemão se distancia da metafísica estética de Wagner, dentre algumas razões, por causa de sua repulsa à composição de *Parsifal*, e também devido ao afastamento do pessimismo schopenhauriano.

---

<sup>7</sup> A demarcação das tradições filosóficas analítica e continental será retomada no terceiro capítulo desta dissertação. Para uma introdução acerca de metodologias básicas de análise semântica, ver Ruas (2004). Para uma introdução avançada, ver Lycan (2008). Para uma introdução aos modos estilísticos de escrita filosófica, ver Cossutta (2001).

Nietzsche, com a publicação de *Humano, Demasiado Humano*, em 1878, insinua um abono à moral utilitarista e adota uma postura apologética em relação à ciência. No entanto, é notável ao decorrer desse livro sua “convicção subjacente de que a arte era o supremo objetivo da vida”, pois “apresentava a si própria no formato dessa obra, que é poética e aforística antes que argumentativa ou dedutiva” (KENNY, 2014, p. 48). Logo depois, nos anos de 1881 e 1882, ao publicar *Aurora* e *A Gaia Ciência*, respectivamente, Nietzsche vislumbra a possibilidade da afirmação da vida, com todas as suas vicissitudes e, mesmo assim, carregando o baluarte do otimismo, denunciando os elementos hostis à vida. Ali, repele tacitamente a asserção de Eurípedes de que “a razão pode lutar corpo a corpo com os terrores, e derrubá-los”, e expressa claramente sua repulsa à tradição filosófica socrática a racionalidade sistemática, porque “o demônio de Sócrates” (HH, 126) combateu o “espírito livre” da tragédia grega. Há outros momentos definidores do arbítrio nietzschiano por uma filosofia que rejeita um discorrer puramente semântico, ausente das figuras de linguagem que enriquecem por estética os textos elaborados. Tanto é assim que Nietzsche retorna a uma prosa menos amante de um estilo científico e mais próximo da poesia nos anos de 1883 em diante. Primeiro, na emblemática obra oracular *Assim falou Zaratustra*, que trouxe à baila ao menos três temas imprescindíveis a compreensão do pensamento geral do autor: a transvaloração dos valores, que revisa a moral tradicional da cultura ocidental judaico-cristã; o eterno retorno, que estabelece uma crítica existencial para alguns críticos, ou um tratamento histórico-temporal para outros; o “*übermensch*” ou “super-homem”, que seria grosso modo a abertura do homem atual ao desdobramento para uma classe superior no futuro, ou como descreveu no *Assim falou Zaratustra*, os mais altos, mais fortes, mais triunfantes, mais felizes, edificados precisamente em corpo e alma. Ao discorrer as ideias contidas na “moral do senhor e do escravo”, dentre outros elementos como o enaltecimento das virtudes da nobreza e da bravura e o infortúnio da humildade, simpatia, benevolência e compaixão, o filólogo da Basileia escreve as obras *Além do Bem e do Mal* e *Para a Genealogia da Moral*, nos anos de 1886 e 1887, respectivamente<sup>8</sup>. Por fim, em 1888, a doença o assalta de sobremaneira, e encontramos nesse curto espaço de tempo até 1889, os últimos escritos de Nietzsche, a saber, *O caso Wagner*, *O Crepúsculo dos Ídolos* e sua obra semiautobiográfica *Ecce Homo*. Até nos títulos de suas obras, o filósofo alemão destila sua preferência pela literatura, arte e música, e fica patente sua opção por uma filosofia que rejeita ideias clássicas-tradicionais da cultura

---

<sup>8</sup> Contudo, não perderemos de vista que, durante o período intermediário, apresenta-se um Nietzsche mais afeito a condescendência aos mais oprimidos e uma valorização da solidariedade e da amizade, aspecto esse que será melhor abordado no item 1.3, acerca do período intermediário, deste mesmo capítulo de nossa dissertação.

ocidental, conforme chegaram até nós, o qual relegou, segundo Nietzsche, à obscuridade o projeto dionisíaco e sofístico.

Voltando ao ponto já elencado, isto é, sobre a pretensão do ser humano de desvelar o que é a realidade e o conhecimento sobre essa realidade, utilizando-se para isso de construtos intelectuais com a sua linguagem formalizada, nascem outros conceitos mais simples na ordem explanatória do real e do saber, tais como representação, verdade, justificação, racionalidade, entre outros, e a partir dos quais é possível formular questões legítimas acerca das condições de possibilidade do ser humano desvelar por meio de sua cognição a natureza geral da realidade e do próprio conhecimento – isso descreve principalmente o modo da cultura ocidental de investigação filosófica, conforme tratamos no tópico anterior da presente dissertação. É nesse sentido que surge uma série de suspeitas filosóficas de Friedrich Nietzsche dessa maneira típica do Ocidente de tratamento investigativo (herdada em parte significativa dos gregos clássicos, com sua noção de “teoria” e suas devidas implicações), as quais, tomadas conjuntamente, caracterizarão o que a literatura especializada no filósofo alemão nomeia de Perspectivismo<sup>9</sup>.

O conceito de perspectivismo, enquanto termo expresso nos escritos nietzschianos, evidencia-se de modo escasso ao longo de sua obra, mas pode ser exemplificado em alguns trechos, como o a seguir:

Até que a palavra "conhecimento" tenha sentido, o mundo é cognoscível; mas este é *interpretável* de modos diversos, e não existe nele um sentido, mas inumeráveis sentidos. "Perspectivismo". São os nossos desejos *que interpretam o mundo*: os nossos instintos com seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de sede de domínio, cada um deles possui a sua perspectiva, que sempre deseja impor como norma a todos os outros instintos. (KSA 12, 7[60], de 1886-1887, p. 315)

Embora tal passagem supracitada seja de 1886, podemos também rastrear já na fase inicial nietzschiana tal reflexão. Na obra *A filosofia na época trágica dos gregos*, após abordar o ideal de Heráclito de um dever eterno da inconsistência total de todo o real, que age e flui incessantemente, e referindo-se ao primeiro tomo, livro segundo, de *O Mundo como Vontade e Representação*, de Schopenhauer, que pensa que a luta própria de todo devir é justamente essa flutuação eterna da vitória, na qual todas as coisas materiais se movem e existem, Nietzsche coteja essa ideia de inúmeros sentidos de Heráclito e alavanca a

---

<sup>9</sup> Abordaremos o conceito de teoria e sua aplicação na tradição socrática no segundo capítulo desta dissertação.



possibilidade de perspectivas múltiplas em face da unidade, em sintonia com o filósofo da Antiguidade:

[...] a imaginação de Heráclito perscrutava o universo agitado infatigavelmente, a ‘realidade’, com o olhar do expectador encantado que vê lutar com alegria inúmeros pares sob a vigilância de árbitros severos, teve um pressentimento ainda mais sublime [...] ousou exclamar: ‘a própria luta dos seres múltiplos é a pura justiça!’ E, de resto, o uno é o múltiplo. [...] Não se deveria voltar à fraqueza peculiar do conhecimento humano, quando falamos do devir – enquanto na essência das coisas talvez não haja devir algum, mas unicamente a coexistência de múltiplas realidades verdadeiras que se subtraem ao devir" (FTG, VI)

O filósofo alemão também realizava leituras ambivalentes como uma forma de destacar esse perspectivismo hermenêutico, ao exaltar o espírito artístico na sua fase inicial, como em *O nascimento da tragédia*, mas em posterior fase intermediária, como na obra *Opiniões e sentenças diversas*, louvar aqueles indivíduos da cultura grega que ele classificam como exceção, denominando-os como heroicos em seu âmbito social. Um trecho que clarifica essa última situação é quando Nietzsche escreve: “E agora aprecie-se a grandeza dos gregos de exceção que criaram a *ciência*! Quem falar sobre eles, contará a história mais heróica do espírito humano!” (OS, 221). No entanto, seria interpretá-lo erroneamente ao pensar que ele sempre vê com bons olhos o espírito sério e sólido da ciência, mesmo que na fase intermediária ele não a tenha visto, frequentemente, como uma deformação.

Uma das primeiras vezes que Nietzsche introduz explicitamente a temática do Perspectivismo, no qual expõe as relações de conhecimento, do desvelamento da realidade pela linguagem e das metodologias formais, emerge na escrita uma tônica crítica à ideia científica objetivante da cultura ocidental:

O nosso conhecimento não é conhecimento em si e, em geral, não é tanto um conhecer quanto uma cadeia de deduções de teias de aranha: é a grandiosa dedução que cresce a milênios a partir de toda uma série de necessários erros ópticos - necessários, dado que em geral queremos viver - erros, dado que todas as leis da perspectiva devem ser erros em si [...]. A ciência descreve a potência até então exercitada pelo homem e continua a exercitá-la - a nossa potência poético-lógica de fixar as perspectivas para todas as coisas, mediante a qual nos conservamos vivos. (KSA 9, 15[9], de 1881, p. 637)

Compreender que o perspectivismo nietzschiano é uma forma de colocar em voga as ideias implícitas de “necessidades metafísicas”, e então rejeitá-las. Essa é uma primeira leitura que nos aproxima dos primeiros passos genealógicos para chegarmos ao perspectivismo,

porque ele é um movimento de intensidade dentro das obras, que vibra com mais ou menos frequência em determinados momentos das análises do filósofo alemão.

O ser humano acaba por se conformar a poucos prazeres que a vida oferece, pois a modéstia, suposta virtude incutida na sociedade, presente está no agir humano dentro desse contexto. Nietzsche, então, faz vibrar com intensidade seu perspectivismo, mesmo que tacitamente, ao asseverar que diante das certezas se impõe necessária incerteza em face da necessidade metafísica:

Nada seria mais absurdo que querer aguardar o que a ciência estabelecerá definitivamente sobre as primeiras e últimas coisas, e até então pensar (e sobretudo crer!) da forma tradicional – como frequentemente se aconselha. [...] uma forma oculta e só aparentemente cética da “necessidade metafísica”, acoplada ao pensamento de que ainda por muito tempo não haverá possibilidade dessas certezas sobre os horizontes mais remotos para viver de maneira plena e capaz a nossa humanidade (AS, 16)

Ora, “se são nossos desejos que interpretam o mundo”, Nietzsche percebe que o resgate de uma história dos sentimentos éticos, morais e religiosos, perspectivados em culturas e épocas distintas, descortinam a possibilidade do esclarecimento de onde vem a importância dada, durante tanto tempo, pelos indivíduos que atribuíram a essas coisas a relevância que hoje possuem.

A solução perspectivista, assim sendo, sugere o seguinte conselho: “Temos que novamente nos tornar ‘bons vizinhos das coisas mais próximas’ e não menosprezá-las”, porque para Nietzsche, desse modo, reapreciaremos “o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo – e nós, que habitamos as campinas ‘mais claras’ da natureza e do espírito”, poderemos nos libertar do veneno que ainda recebemos, pensa o filósofo, dessa herança “do desprezo pelo que é mais próximo.” (AS, 16). O perspectivismo é um antídoto contra a infecção genealógica da cultura presa às necessidades metafísicas, sejam elas transcendentais aristotélicas-platônicas ou transcendentais kantianas.

Pensamos ser relevante, no passo seguinte da presente dissertação, apresentar a composição temporal geral dos escritos nietzschianos, a partir de uma divisão didática tão somente, para posteriormente explicitarmos algumas passagens do período intermediário, pois nessa seara encontraremos um momento de vibração enfática na elaboração de Nietzsche enquanto crítico aos ideais metafísicos que o precederam.

### 2.3 COMPOSIÇÃO TEMPORAL DOS ESCRITOS

As diversas linguagens e construções gramaticais utilizadas, um conhecimento aprofundado da literatura clássica grega e latina, textos que efetuam mesclas estilísticas variadas, da poesia à prosa, da explicação argumentativa à narração, além de outros importantes aspectos, caracterizam as obras compostas por Friedrich Nietzsche, um escritor profícuo e polivalente, seja na tipologia textual, nas ideias explicitadas ou nas críticas incisivas.<sup>10</sup> “A última coisa que eu prometeria seria ‘melhorar’ a humanidade” (EH, *prefácio*, 2), assevera o filósofo alemão no seu texto autobiográfico de 1888 e publicado apenas postumamente em 1908. A questão da humanidade permaneceu fulcral ao longo de todas as abordagens do autor, mesmo que implicitamente, e, sendo assim, sempre viva a tentativa de abordagem da possibilidade do desvelamento desta natureza, milenarmente trabalhada pelos mais variados filósofos, enquanto investigação das condições que poderiam ser satisfeitas para entender o conceito antropológico fundamental – o que é o humano?<sup>11</sup> –, ao mesmo tempo em que procurava desconstruir teorias resilientes a uma explanação satisfatória por meio de sua marca emblemática, que é a filosofia do martelo - “[...] a minha tentativa de filosofar às marteladas” (EH, *Porque sou tão sábio*, 1) – e tornou-se, do seu modo,

[...] um mestre. Está agora em meu poder, tenho mão para ‘inverter perspectivas’: primeira razão por que só a mim será talvez possível em geral uma ‘transmutação de valores’. (EH, *Porque sou tão sábio*, 1)

Gravitam em torno desta temática, da indagação sobre o ser humano, problemas peculiares da discussão antropológica nietzschiana: a questão das fundações das religiões e da moralidade normativa; da pergunta pela verdade e pelos métodos lógico-rationais no escrutínio das ideias; da investigação acerca das relações entre o indivíduo e a cultura social em que está inserido; da filosofia que afirma a vida por meio de um questionamento honesto das doutrinas que almejam drenar de algum modo a energia expansiva da existência; da influência histórica nas experiências vitais e fisiológicas do ser humano, o qual é modelado no seu modo de pensar e agir a partir de um *pathos* psíquico, que seria um desvio prejudicial na

<sup>10</sup> Uma fidedigna apresentação biográfica pode ser encontrada no verbete *Friedrich Nietzsche*, escrito por Robert Wicks, no sítio da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Daqui em diante será referida como Wicks (2016).

<sup>11</sup> A importância de se ater à noção de “humano” e não apenas do substantivo masculino “homem” é devidamente explicada na segunda nota de rodapé da tese de Oliveira (2009). Sinteticamente, a utilização se deve por ser um termo rico para a interpretação no contexto da obra nietzschiana, porque, segundo Oliveira, “[...] ele evoca a superação da ideia humanista de humano através do próprio humano. Trata-se de um conceito, nesse sentido, antimetafísico *par excellence*, por resgatar o valor antropológico do ser humano.” Oliveira (2009, p. 14).

adequada formação psicológica do sujeito e que poderia impedi-lo de efetuar sua autoafirmação; entre outros assuntos.<sup>12</sup> Como exemplificação do último tópico citado, que remete a uma análise histórico-fisio-psicológica nietzschiana, demonstra-se pelas próprias palavras do filósofo:

[...] aprendi a examinar as causas, a partir das das quais até agora se moralizou e idealizou, de um modo muito diverso do que era de desejar: a história ‘oculta’ dos filósofos, a psicologia dos grandes nomes da filosofia iluminou-se para mim. (EH, *prefácio*, 3)

A filosofia histórica, que inclui uma fisio-psicologia, propaga um horizonte de crítica à metafísica e aos idealismos presentes nas várias instâncias de tratamento filosófico, como a Ética, a Estética e a cultura do ocidente de modo geral - é histórica no sentido de que a análise filosófica nietzschiana busca identificar as causas na formação das crenças e dos hábitos culturais, e tem uma componente de fisio-psicologia no sentido que essa identificação é realizada por meio de observações comportamentais e idiossincráticas de uma determinada época. Retomando mais alguns apontamentos da sua autobiografia, Nietzsche revela ostensivamente sua meta de demolir ideais que fluíram desse contexto ocidental que detinha uma hegemonia cultural de valores e de verdades fictícias e o qual retirava o brio da percepção fática da realidade, que segundo ele é um fluxo contínuo, uma constante de mudanças arcabouçais, e que na incerteza da certeza se traduz numa linguagem apta a desvelar a essência das coisas humanas. Confessa o filósofo: “[...] sou, bem pelo contrário, uma natureza oposta àquela espécie de homens que até agora se louvaram virtuosos.” (EH, *prefácio*, 2) –, e descreve a situação teórica arcaica que precisa ser modificada:

[...] ‘mundo verdadeiro’ e ‘mundo aparente’, tal contraposição significa: mundo fictício e realidade [...] na medida em que se inventou um falso mundo ideal [...] retirou-se à realidade valor, retirou-se-lhe sentido, veracidade (EH, *prefácio*, 2)

Por conseguinte, esse ideal mentiroso falsifica a humanidade, levando-a a “adorar valores opostos àqueles com que lhe estaria garantido próspero porvir, o excelso direito do porvir.” (EH, *prefácio*, 2). Portanto, estaria justificado Nietzsche em levar a cabo seu objetivo de derrubar esses ideais velhos, e assim o diz: “Abater ídolos (eis como eu chamo aos ‘ideais’) é meu principal ofício.” (EH, *prefácio*, 2)

---

<sup>12</sup> Há inúmeras boas introduções à Nietzsche que especificam cada um destes tópicos, como livros, teses, dissertações e artigos. Para mais detalhes, ver Marton (1990), Pearson (2006), Magnus & Higgins (2006), Oliveira (2013), Corbanezi (2013), Lima (2010), Hales (2000), entre outras.

Não obstante existir um fio condutor temático que perpassa, explícita e implicitamente, as obras completas de Friedrich Nietzsche (a questão do “humano” e o método de escrutínio, ao “filosofar a marteladas”), além de outros tópicos periféricos serem atraídos por este eixo fulcral, conforme foi supracitado neste trabalho, nota-se, ao nos dirigirmos aos comentadores mais aclamados da filosofia nietzschiana, uma séria discussão acerca das possibilidades de delimitarmos ciclos temporais na produção bibliográfica do famoso filólogo da Universidade da Basileia. No processo de composição unívoca das intuições daquilo que seria a cosmovisão de Nietzsche sobre os variados elementos filosóficos de seus textos, surgem algumas propostas de “fases”, coerentes e plausíveis, para serem assumidas por um pesquisador sério. Todavia, tal processo ainda não alcançou uma maturidade desejável que abranda os críticos neste debate. Não se pode concluir disso, no entanto, que as teorias propostas não permitam uma adesão racional, porquanto tais recortes facilitam didaticamente elencar pontos que emergem com uma maior tônica em determinado momento, e não em outros. Evidentemente, assumir uma das teorias como um modo de partida para a reflexão filosófica não impedirá a leitura contextual dos textos nietzschianos no que tange à sua transversalidade.

Sem perder de vista, portanto, as advertências exegéticas citadas anteriormente (as diferentes e coerentes teorias acerca da divisão entre fases temporais, além de ser uma adoção que visa o didatismo na exposição), podemos descrever, desse modo, uma das principais propostas na literatura crítica acerca dos períodos que compõem a obra de Nietzsche. Na busca de aglomerar um conjunto de ideias que delineiem a face filosófica nietzschiana, há uma sugestão interessante adotada por alguns críticos, que é uma divisão em três grandes períodos, atribuída a uma canônica comentarista, Lou Andreas-Salomé<sup>13</sup>. Tal divisão abrange a seguinte ordem:

- (i) 1º Período (1872-1876): NT; CE I; CE II; CE III; CE IV; DM; ST; VDM; TS; NPT; FEE; CP I-V; FTG; VM;
- (ii) 2º Período (1876-1882): HH; AS; OS; A; GC I-IV;
- (iii) 3º Período (1883-1888): GC V; ZA I-IV; ABM; GM I-III; CW; MD; CI; AC; EH; DD; NW.

---

<sup>13</sup> Ver Salomé (1894).

É possível destacar dois aspectos da classificação de Salomé. O primeiro é o abarcamento exclusivamente temporal das publicações editadas, dos manuscritos autorizados para edição e dos escritos póstumos. Tal periodização elencada por Salomé não supre, obviamente, todas as nuances conceituais e teóricas para uma apropriada hermenêutica (ABBEY, 2000, pp. 159-160). O segundo aspecto é a falta de um critério de decisão sobre quais obras deverão ser utilizadas na interpretação. Uma alternativa é usar apenas os escritos publicados e autorizados para a publicação por Nietzsche. Uma segunda opção, mais radical, é utilizar somente os textos não publicados, incluindo suas cartas privadas. Uma terceira via interpretativa seria considerar as obras completas nietzschianas, publicadas ou não<sup>14</sup>. Voltamos ao ponto anterior, ratificando que a despeito da sugestão sobre a composição temporal das obras ser classicamente compreendida dessa maneira, ainda assim devemos assumi-la apenas na sua dimensão didática, já que na sua dimensão científica e investigativa há muitas qualificações filosóficas que necessitam serem abordadas para um entendimento coerente do pensamento do filósofo alemão<sup>15</sup>.

Contudo, mesmo tendo em conta a disputa acerca da composição temporal das obras de Nietzsche, é difícil negar a passagem da primeira para a segunda fase, principalmente no tocante a uma virada sobre algumas ideias e em relação ao estilo que era adotado pelo filósofo até então. Isto é demonstrado com as palavras dele próprio em alguns momentos, como na nota da contracapa da primeira edição da *Gaia Ciência*, apresentando inovadoramente uma pictórica sobrepujante existencial denominado “espírito livre”, e até mesmo na sua autobiografia, quando assevera sobre a escrita do *Humano, Demasiado Humano*, sendo essa a obra inauguradora da segunda fase:

Conheço melhor o homem... Eis o sentido em que deve entender-se a expressão ‘espírito livre’: um espírito que ‘chegou a ser livre’, que voltou a tomar posse de si próprio. A voz é completamente outra, o tom diferente: o livro seria considerado sutil, ágil, e em certos momentos duro e sarcástico. Uma nobre espiritualidade aparece constantemente defrontando [...] a corrente passional que corre nas profundidades. (EH, *Humano, Demasiado Humano*, 1)

Essa filosofia propedêutica do espírito livre, que pretende elaborar a partir dos elementos históricos e culturais, como verdade, racionalidade e sistematicidade, uma análise

<sup>14</sup> Para a primeira estratégia argumentativa, ver Hales & Welshon (2000). Para a segunda estratégia, ver Heidegger ([FORENSE], 2014). Para a terceira estratégia, existem inúmeros trabalhos, como os de Marton, (1990), Oliveira (2009), Marques (2003), Lima (2010), Corbanezi (2013), entre outros.

<sup>15</sup> A complexidade dessa classificação possibilita uma abertura para pesquisas que versem exclusivamente sobre tal temática. Logo, iria muito além do escopo deste trabalho. Para algumas propostas diferentes ver Abbey (2000), Wicks (2016), Sánchez (2003) e Wotling (2008).

fisiopsicológica do humano, almeja evidenciar as raízes que sustentam constructos teóricos frágeis e idealizados de uma ocidentalidade embasada em metafísicas caducas, ou, ao menos, a caminho do abismo. Assim pensava Nietzsche. Entretanto, nesse momento, é importante elencar com maior quantidade de detalhes o que seria, afinal, esse espírito livre que é uma das nuances centrais do período intermediário, e explicar o porquê “a voz é completamente outra, o tom diferente” (EH, *Humano, Demasiado Humano*, 1). Com isso explanado, conseguiremos expor, não exaustivamente, porém suficientemente, as principais características do período intermediário.

#### 2.4 PERÍODO INTERMEDIÁRIO – AS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS

O chamado segundo período da produção nietzschiana, que vai de 1876 até 1882, englobando títulos como *Humano, Demasiado Humano* (1878), *Opiniões e Sentenças Diversas* (1879), *O Andarilho e sua Sombra* (1880), *Aurora* (1881) e *Gaia Ciência* (1882)<sup>16</sup>, dá continuidade ao marco didático da periodização escolhida que, segundo hipótese geral da pesquisa, está demarcado por uma tentativa de combate aos ideais metafísicos ocidentais. Para Nietzsche, o objeto laborioso filosófico seria uma retomada do processo histórico que denuncia os valores que desembocaram no desprezo do ser humano pelas coisas humanas. Fruto de uma tentativa frustrada de se colocar acima de todas as coisas, o ser humano quis salvar ele mesmo da sua visão distorcida do humano, elevada e superior ao mundo em que vive, e tal crença partiu de outra crença, que seria a consciência enquanto “unidade orgânica”, isto é, pela “consciência”<sup>17</sup> o ser humano miopemente pensou ter adquirido legitimidade para olhar e avaliar a totalidade do mundo e também de criar valores de forma incontestável. Preso em um círculo formativo vicioso, o “homem” é aquele que veio a ser “educado por seus erros” (GC, III, 115).

Sobre a natureza antropológica e a formação educacional errônea na perspectiva nietzschiana, criticada incisivamente no período médio e citada no desfecho do parágrafo anterior, o filósofo alemão explica de maneira pormenorizada a falha do homem, o qual criou para si mesmo uma ilusão metafísica:

<sup>16</sup> Em 1886, já na terceira fase, Nietzsche irá acrescentar prólogos para HH, A e GC, e reunirá em um único volume as obras OS e AS, dando o título de *Humano, Demasiado Humano II*.

<sup>17</sup> O conceito de “consciência” é entendido no ser humano, por Nietzsche, como “[...] o último e derradeiro desenvolvimento 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, ‘contrariando o destino’, como diz Homero.” (GC, I, 11)

[...] primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribuiu-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação. (GC, III, 115)

E conclui, *a fortiori*, que “excluindo o efeito desses quatro erros, exclui-se também humanidade, humanismo e ‘dignidade humana’.” (GC, III, 115). Apesar de soar forte uma percepção da vacuidade nietzschiana a respeito de termos como “humanidade”, “humanismo” ou “dignidade humana”, a intencionalidade de Nietzsche não é rebaixar o humano como indigno, vil ou torpe, mas afirmar a dignidade da vida enquanto junção de todos os fenômenos vivenciados. E isso se dá por meio de uma imagem que o autor denominou “espírito livre”, que é apresentada no prólogo de *Humano, Demasiado Humano I*.

Nesse período identificamos também um procedimento que pode ser denominado de “científico”<sup>18</sup>, que seria uma forma de alocar a própria vida, enquanto campo das pulsões, no centro da produção do conhecimento e, especialmente, da moralidade. Há uma pretensão do filósofo de dizer que o arcabouço moral é a interpretação e o escrutínio das coisas humanas, e que nelas estão fundamentadas a própria razão e as demais experiências vitais. A batalha teórica de Nietzsche contra a metafísica clássica tem como forma o desmascaramento das forças ilusórias que se ocultam por detrás do sistema filosófico e moral, através de vários vocábulos de adestramento do ser humano pelo conceito distorcido do humano, tais como “verdade” e “justificação racional”, “certo” e “errado”, “bem” e “mal”, entre outros. Ora, para o filósofo alemão, o itinerário do desmascaramento das ilusões metafísicas não é nada mais do que dar-lhes autorização na dimensão filosófica, posto que a figura da máscara nos remete a uma imitação de algo ou alguém, e a mimetização aqui denunciada por Nietzsche é a constatação da ausência do princípio unificador do todo, ou seja, uma completa ausência de um fundo “último”. Portanto, o alvo principal do “proceder científico” é a invenção da metafísica, originada em erros da razão, fraquezas, idiossincrasias e psicopatologias de seus inventores.

Friedrich Nietzsche, no aforismo 635 do livro *Humano, Demasiado Humano I*, oferece-nos mais indícios acerca da importância da sua metodologia científica, típica nos seus

---

<sup>18</sup> Conforme é praticada no período médio, a filosofia científica (ou procedimento científico) é aqui entendida como uma mescla das abordagens histórica e psicológica, afastando-se um pouco da compreensão das ciências naturais. Como exemplos disso, podemos elencar alguns aforismos: HH 1, HH 8, OS 13 e GC 335. Tal sugestão é oriunda de Abbey (2000, p. 17).



textos da fase intermediária, sendo essa uma fonte imprescindível de revelação das confusões metafísicas instaladas pelos pensadores ocidentais:

[...] os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método [...] Pessoas [...] podem *aprender* o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas [...] nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a distintiva desconfiança no caminho em relação aos descaminhos do pensar (HH, 635)

Ao clarificar as investigações sobre o ser humano, assumindo-o como propenso à adoção de fundamentos certos, Nietzsche se abre à possibilidade de desenraizamento da atitude doxástica de infalibilismo própria da pessoa não científica e, partindo de tal posicionamento teórico, não a permite ficar reclusa na impossibilidade das falhas de suas crenças e de suas opiniões. Deste modo, irrompe-se o caminhar em direção à mudança paradigmática almejada pelo filósofo<sup>19</sup>.

Em *Aurora*, uma vez mais, o filólogo da Basileia nos introduz aos aspectos amargos de recuperação do humano perdido na história, e pelo mesmo proceder na história quer destituir a tese instaurada do humano que foi amordaçada pela metafísica ocidental. Ao se referir a essa obra na sua autobiografia, destaca que “Com *Aurora* empreendi eu, pela primeira vez, uma luta contra a moral da renúncia” (EH, *Aurora*, 2) e acrescenta que resistiu “contra os instintos naturais [...] que até agora se chamou moral” (EH, *Aurora*, 2). De certa maneira, defendem alguns críticos, o niilismo de Nietzsche é positivo enquanto o niilismo da cultura ocidental é negativo, pois no primeiro caso “alcança o limite extremo da afirmação” enquanto no segundo há uma negação “de todos os valores estéticos” (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 1). Quando apresenta a metáfora do “homem subterrâneo”, logo no prólogo de *Aurora*, mira em direção a Immanuel Kant e ao sistema ético do “imperativo categórico”.

A passagem do “homem subterrâneo” é uma tentativa de implodir os sistemas éticos envenenados pelos conceitos caros à metafísica, objetivando “conservar uma longa obscuridade, a obscuridade das coisas que lhe são próprias [...], incompreensíveis, ocultas, enigmáticas” (A, *prólogo*, 1). Aquilo que é incompreensível, oculto, enigmático, não é necessariamente pejorativo, mas pode produzir “recompensa”, “redenção”, “aurora” (A,

---

<sup>19</sup> Interessante apontar que Nietzsche é um teórico que pende mais para a adoção do “falibilismo epistemológico” do que o “ceticismo epistemológico”. O falibilismo epistêmico é assumir o princípio de que nossas razões para crer em uma proposição apenas probabiliza o conhecimento da asserção. Tal princípio é amplamente adotado por epistemologias contemporâneas. Como exemplo, ver Feldman (2003), Boghossian (2012), Greco & Sosa (1999), entre outros.

*prólogo*, 1). É por meio do homem de aparência subterrânea que Nietzsche vai reencontrar a trilha que levará ao humano, porquanto “aquele que segue estes singulares caminhos não encontra ninguém [...] É possível que avance? Há ainda... um caminho?” (A, *prólogo*, 2). Diante da obstrução kantiana de normatizar um conjunto de ações morais, as quais se impõem deontologicamente ao ser humano, Nietzsche afirma que Kant “não conseguiu levar-nos a nós, os filósofos, a um terreno mais sólido e menos enganador” (A, *prólogo*, 3). A queixa do filósofo alemão é exatamente que a cultura, desde longa data, “conhece toda classe de diabolismo na arte de convencer” (A, *prólogo*, 3) e “[...] que todos os filósofos construíram seus edifícios sob a sedução da moral, tanto Kant como os outros” (A, *prólogo*, 3, p).

Ainda nesse aspecto, da relação entre verdade e moral, há um trecho elucidativo para ser comentado, intitulado “Para quem existe a verdade?”:

Até o presente, os erros foram a forças mais **ricas** em consolo; agora esperamos os mesmos efeitos das verdades reconhecidas e a demora já foi bastante. [...] a verdade, como entidade e conjunto, só existe para as almas ao mesmo tempo poderosas e desinteressadas, alegres e contentes [...] serão essas almas as únicas a **buscá-la**, pois as outras buscam **remédios** para seu uso [...] não buscam a verdade. (A, V, 424)

O requerimento da crença veraz, uma das duas primeiras condições para se atingir a *episteme* platônica, só ganha sentido no plano nietzschiano para as pessoas que têm desejos satisfeitos, e por isso mesmo são indiferentes, “desinteressadas”, haja vista as necessidades estarem estabilizadas. A satisfação é uma característica que tende a estagnar o ser humano. Em Nietzsche, a insatisfação cria interesse, desejo, busca, movimento. A simples busca pela verdade, assim pensa o filósofo alemão, não é a busca que gera de fato movimento, que nasce na vida imergida no mar das dificuldades, da penúria e do sofrimento. Para estas últimas pessoas, há urgência de “remédios”, de mudanças, e não de verdades.

Outro fator crucial na passagem da primeira para a segunda fase é o estilo de escrita por “aforismos”. Aforismos são máximas, as quais variam em tamanho, em que as ideias são postas em uma ordem não necessariamente linear de conteúdo, porém mantendo em alguma medida uma circunscrição em torno da temática tratada. Paulo César de Souza tece algumas boas palavras a respeito: “alcançar a liberdade de pensamento e [...] Conhecimento que tende a se expressar de modo anti-sistemático, em obras que são mosaicos de idéias” (HH II, *posfácio*, pp. 329-330). Sem dúvida, a multiplicidade das tratativas em Nietzsche, captando um modo não sistêmico de expressão, parece enriquecer sua dissertação através de aforismos.

Por fim, é oportuno trazer à baila algumas características do período intermediário elencadas na tese de Ruty Abbey (2000), uma das grandes comentadoras dessa fase da filosofia nietzschiana. Deste modo, descreveremos, somando a tudo o que já foi exposto, não exaustivamente, porém suficientemente, aquilo que faz com que este tempo das obras de Nietzsche tenham uma “voz” e um “tom” diferente dos demais (EH, *Humano, Demasiado Humano*, 1).

Ao dissertar sobre o período intermediário, Abbey versa sobre a falta de alguns conceitos amadurecidos e que são, em muitos comentadores, a essência fundante no filósofo alemão – como vontade de poder, Apolo e Dionísio, a revolução dos escravos, o ressentimento, Zaratustra e o super-homem. Todavia, este é o Nietzsche da fase média, diz Abbey, e as intuições sobre quem ele é normalmente negligenciam ideias expostas nesse período, principalmente a obra *Aurora* (ABBEY, 2000, pp. 11-12). Ela também assevera que é inadequado pensar que existe uma “quebra epistemológica” entre os períodos, pois os conceitos da primeira fase serão retomados na terceira fase de modo distinto, como o “dionisíaco”, por exemplo, além de não existir uma perfeita homogeneidade entre os livros do próprio período médio, não obstante o tema geral do “humano” perpassar esta fase e a metafísica ocidental passar por um critério reprovável de justificação à vista nietzschiana. Ruth Abbey defende também que as reflexões desqualificadoras da visão de senso comum de vários intérpretes nietzschianos ou que não aceitam a ideia de que o período médio é somente um prelúdio em relação aos trabalhos amadurecidos, e devem ser seriamente consideradas, haja vista o fato de que Nietzsche teve mudanças teóricas ao longo de sua produção, e portanto seria errado apresentar uma visão genérica sobre a filosofia dele a partir de concepções e atitudes específicas de um período ou de um texto (ABBEY, 2000, p. 13).

Algumas exemplificações óbvias da advertência supracitada de Ruth Abbey são as leituras descontextualizadas que colocam Nietzsche como um crítico radical da filosofia ocidental desde Sócrates, ou a condenação total da piedade e benevolência, ou a hostilidade ao amor e ao casamento. Outra leitura equivocada é a exegese parcializada acerca da individualidade, contrapondo o filósofo alemão a qualquer forma de relação social, incluindo a confiança no outro ou a impossibilidade da amizade.<sup>20</sup> A razão disso não é apenas militar contra as interpretações estáticas ou essencialistas de Nietzsche, mas iluminar o processo que tornou Nietzsche quem ele é, e não quem pensam que ele é (ABBEY, 2000, p. 13). Curiosamente, um ponto desvalorizado por críticos são as análises psicológicas de Nietzsche,

---

<sup>20</sup> Colocando-se a favor da leitura de Ruth Abbey e ratificando a proposta positiva da autora a respeito da interpretação do conceito de “amizade” dentro de uma ética nietzschiana, ver Oliveira (2009).

que seriam uma espécie, diz Abbey, de misto entre história e fisiologia. O autor demonstra nessas análises uma fascinação com o mistério e a complexidade da psique humana, e é justamente quando ele argumenta com mais cuidado e sem aquela tônica do martelo. Ainda não tínhamos um campo com pretensão científica no que tange a psicologia, como temos hoje, porém os escritos de Friedrich Nietzsche são uma das primícias disto. O filósofo dá ênfase à filosofia do comportamento e da ação e suas críticas recaem mais sobre a aplicação dessas intuições do que propriamente sobre intuições em si e também existe um interesse de Nietzsche pela origem da moralidade já no período médio, porém a complexidade da psique tem uma expressão maior (ABBEY, 2000, p. 15).

Por que as investigações são menores no tocante ao período intermediário, se nele encontramos escritos superiores aos trabalhos subsequentes em alguns aspectos, e alguns desses aspectos são próprios de Nietzsche? O filósofo alemão desse momento parece ter mais abertura à possibilidade de amor, bondade e amizade. Ruth Abbey responde a isso, asseverando que os críticos se focam na primeira e na terceira fase pela falta de radicalismo em relação à tradição filosófica em diversos pontos, os quais são menos polêmicos, e que partindo desses pontos é revelado um Nietzsche que se contrapõe à imagem de muitos críticos, sendo menos amargo e tendo uma maior abertura à investigação e ao conhecimento (ABBEY, 2000, p. 16).

Compreendidas algumas características do período intermediário, passemos ao evento embrionário das intuições avessas à metafísica ocidental, o qual permitirá planificar um terreno para a elaboração do “perspectivismo” enquanto conceito amadurecido.

## 2.5 "HUMANO, DEMASIADO HUMANO" - A INSTAURAÇÃO DA CRÍTICA NIETZSCHIANA À METAFÍSICA

Para leitores nietzschianos que têm contato com seus primeiros escritos, ocorre uma estranheza ao notar que determinados conceitos emblemáticos de sua filosofia não estejam solidificados, amadurecidos na sua fase média. Ideias tão impactantes como a vontade de poder, o eterno retorno, a moral dos escravos, o ressentimento, entre outras, que de certa forma são constitutivas, para diversos intérpretes, de uma filosofia nietzschiana propriamente dita, ainda repousam letargicamente nesses manuscritos. Nietzsche se distancia do momento romântico metafísico com Richard Wagner em *O Nascimento da Tragédia* (1872) e das *Considerações Extemporâneas* (1872-1876), e adota o movimento pessimista

desromantizado, afastando-se da noção de realidade classicamente interpretada por platônicos e aristotélicos, remetendo-nos a um afastamento do “ente”, seja concreto ou abstrato, para um cotejar do “vir-a-ser”, do “dever”. Aliás, em um diálogo com Wagner, logo após a doença que fez com que o filólogo da Basileia fosse afastado da prática docente, acometê-lo em 1876, Nietzsche descreve a sua obra *Humano, Demasiado Humano* como aquela em que trouxe à luz minha mais íntima percepção dos homens e das coisas, e pela primeira vez delimito os contornos do meu próprio pensamento.” (HH, *posfácio*, p. 299).

O “tom” e a “voz” diferente, conforme descreveu em sua autobiografia *Ecce Homo*, ao se referir a esse período, de fato aconteceu. Paul Rée, um filósofo contemporâneo a Nietzsche, foi uma das pessoas que estavam mais próximas ao filósofo alemão nesse tempo, sendo um dos principais interlocutores de Nietzsche durante a gênese de *Humano, Demasiado Humano I*. Reuniu-se com Rée e a mais um discípulo na Itália, em Sorrento, a convite da amiga Malwida von Meysenbug para recuperar sua saúde e efetuar estudos<sup>21</sup>. Ao ser publicada em abril de 1878, a obra trazia uma homenagem a Voltaire, a quem o filósofo alemão homenageava a memória como o “grande libertador do espírito”, recordando o centenário de seu falecimento. Percebe-se na tônica da escrita de *Humano* que Nietzsche queria transmitir, desde a apresentação na capa, o anúncio de sua maioridade intelectual reflexiva, na qual conseguiu, em larga escala, uma independência no pensar.

Defrontar-nos com uma interpretação da obra *Humano, Demasiado Humano I* nos autoriza a ter acesso a um dos eventos nietzschianos de importância singular – a filosofia do “espírito livre”. Ao se referir a essa obra na autobiografia, diz Nietzsche que “[...] Tem como subtítulo ‘livro para espíritos livres’ e [...] exprime uma vitória: a libertação do que não era próprio da minha natureza” (EH, *Humano, Demasiado Humano*, 1). Ao continuarmos em sua reflexão nesse mesmo trecho, defende que nela “[...] se congela ‘a coisa em si’” (EH, *Humano, Demasiado Humano*, 1), que “[...] as ‘realidades’ estavam justamente ausentes do meu saber” (EH, *Humano, Demasiado Humano*, 3) e é “[...] o machado de ataque à ‘necessidade metafísica’ do homem.” (EH, *Humano, Demasiado Humano*, 5). Embebida em um *methos* adversário à metafísica, num percurso de suspeita por meio de conceitos tradicionais na cultura filosófica do ocidente, como “verdade”, “realidade”, “objetividade”, “racionalidade”, e demais termos que se ligam a essas noções, Friedrich Nietzsche tenta ser a “dinamite” que implodirá o frágil edifício filosófico ocidental. Não devemos entender

---

<sup>21</sup> Para aprofundamentos desse período, ver D’Iorio (2014). Em tradução, o subtítulo é “A viagem de Nietzsche a Sorrento. Gênese da filosofia do espírito livre” (tradução nossa). No original, em francês: “*Le voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l’esprit libre*”.

erroneamente o aspecto da “implosão” da filosofia nietzschiana como um radicalismo que recusa a aceitar a longa tradição dos pensadores, haja vista que recairíamos na má exegese elencada por Ruth Abbey, exegese essa a qual já expomos neste trabalho.

*Humano, Demasiado Humano I* é composto por nove livros<sup>22</sup>, nos quais é abordada uma série de temáticas sob o viés da crítica e da suspeita, como religião, moral, arte e política. No entanto, é no livro primeiro, denominado “Das coisas primeiras e últimas”, que vemos a apresentação de uma “filosofia histórica” que faz contraposição à “filosofia metafísica”. Pelo procedimento histórico, Nietzsche desenvolve uma tentativa de compreensão das “coisas humanas” partindo dos afetos fisiopsicológicos, com a intenção de mostrar que todas as conjugações culturais daí derivadas estão carregadas de “vir-a-ser”. Portanto, crê Nietzsche, que a história dos sentimentos morais precisam da psicologia enquanto método, porém não entendida apenas como uma ciência da alma, mas uma somatória integral desta com o corpo. Por esse caminho, pensa o filósofo, seria possível desvelar as origens das valorações humanas cujo arcabouço é metafísico.

Demonstrando o porquê de ser necessário fazer uma filosofia histórica para combater o “[...] exagero habitual da concepção [...] metafísica” (HH, 1), escreve Nietzsche:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar de seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? (HH, 1)

A reclamação nietzschiana é que “[...] a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro” (HH, 1) e “[...] supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diferentemente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (HH, 1). A análise antropológica parte de um pressuposto falso, que é estabilidade na natureza humana frente a qualquer momento da história. A seguinte passagem, que é o segundo aforismo do *Humano, Demasiado Humano I*, chamado “Defeito hereditário dos filósofos”, é elucidativa a esse respeito:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual [...] Involuntariamente, imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* (verdade eterna), como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas [...] o homem, no fundo, não passa [...] de um espaço de tempo *bem limitado*. [...] Não querem aprender que o homem veio a ser, e

---

<sup>22</sup> Respeitamos a terminologia nietzschiana, embora para fins didáticos pudéssemos usar o termo “capítulo” ao invés de “livro”.

que mesmo a faculdade de cognição veio a ser [...] tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. (HH, 2)

Tendo em conta esta premissa, é plausível entender a importância da temporalidade histórica na análise filosófica do “humano”. Sendo assim, “o *filosofar histórico* é doravante necessário” (HH, 2) e mantém uma relação direta com o que se chamará mais tarde de perspectivismo: reconhecer que tudo tem história e é produto de interpretações humanas e de necessidades metafísicas, é reconhecer que não há um ponto unívoco a partir do qual a verdade sobre uma coisa pode ser dita de forma inequívoca; mais ainda: significa reconhecer que mesmo uma tal “coisa”, não é mais do que um modo de concebê-la, forjado por um olho que vê a partir da sua própria perspectiva, sem nunca encontrar um “texto” último por detrás das interpretações perspectivas.

Apesar do seu namoro metafísico no primeiro período, e essa “quebra epistemológica” para o segundo, seria errado pensar que Nietzsche é um inimigo radical da metafísica em si mesma, como pode se levar a concluir dos trechos supracitados. O estilo escorregadio que emerge nas obras do filósofo alemão, em que explicita uma dada crença, depois se opõe fortemente a ela, e ulteriormente assume a sua defesa, faz com que muitos intérpretes se percam numa concepção parcial daquilo que Nietzsche expressou em seus textos<sup>23</sup>. Como podemos observar em um dos aforismos, o problema que Nietzsche aponta não a metafísica em si mesma, mas seu conteúdo errôneo que passa despercebido como proposição verdadeira: “[...] a ciência que trata dos erros fundamentais dos homens, mas como se fossem verdades fundamentais” (HH, 18). Em outras palavras, o problema não é que haja uma metafísica, mas que ela se reconheça como verdade última e única, quando, na verdade, não passaria de uma ilusão, de uma perspectiva em meio a outras possíveis. É esse o seu erro central, portanto.

Nessa altura, é mister esclarecer, afinal, o que está em jogo quando a metafísica ocidental é posta sob o crivo da indagação de Nietzsche. A filosofia de Nietzsche parece delinear um conjunto de suspeitas acerca dos princípios que constituem a cultura do ocidente. Por isso, a filosofia enquanto “escola da suspeita” precisa ser melhor explicada. Assim, ao final desta explicação, poderemos entender a gênese do perspectivismo de Friedrich Nietzsche, que será realizada no próximo capítulo deste trabalho. Posteriormente a isto, no último capítulo, poderemos apresentar algumas perspectivas hermenêuticas do perspectivismo na contemporaneidade.

---

<sup>23</sup> Essa observação sobre o estilo nietzschiano é feita por Hales (1996, p. 819).

### 3 FILOSOFIA COMO "ESCOLA DA SUSPEITA" – PRINCÍPIOS DA METAFÍSICA CLÁSSICA SOB PERSPECTIVA

#### 3.1 ILUMINISMO – A HISTÓRIA DE UM ERRO HERDADO DOS METAFÍSICOS

Se o perspectivismo, sob um viés, pode ser uma intensidade das pulsões vitais postas em atividade interpretativa, com diferentes frequências e vibrações ao longo da obra de Friedrich Nietzsche, tendo o período intermediário como emblemático na instauração dessas críticas às teorias metafísicas que atuam no fundamento reflexivo dos filósofos ao longo do tempo, é relevante então demonstrar o contexto teórico-hermenêutico do Iluminismo, herdeiro direto das tradições metafísicas platônicas e aristotélicas em larga escala, porque tais princípios metafísicos são motivadores da reação do filósofo alemão a eles e as construções interpretativas que derivam deles, os quais impulsionaram um dos fios orientadores principais para o surgimento do perspectivismo. Ou seja, o perspectivismo nietzschiano atua como críticas incisivas introjetadas aos princípios dessa tradição metafísica platônico-aristotélica, que subjazem ao Iluminismo, na medida em que tais princípios clássicos da metafísica ocidental são postos sob a hermenêutica nietzschiana.

É preciso esclarecer que um princípio hermenêutico pode ser uma tese, teoria, hipótese ou conceito pressuposto numa descrição acerca de algo, cuja atuação produz novas interpretações, contudo, na narrativa gerada pela sua atuação descritiva, tais princípios não emergem de modo claro – sua presença no discurso está muitas vezes oculta, como fatos fundantes da representação dos pensadores, e aqui o perspectivismo age de modo a desvelá-los e a colocá-los em disputa no debate de ideias. A distinção entre hermenêutica e interpretação nesse caso é relevante porque, enquanto a hermenêutica de Nietzsche é constituída por objeções a tais princípios metafísicos que orientam e balizam a significação das análises efetuadas pelo filósofo, a interpretação seria a releitura realizada por Nietzsche sem tais princípios clássicos, e essa abordagem crítica nietzschiana possibilita o caminho para uma nova forma de análise, pautada sob a suspeita desses princípios metafísicos iluministas que permitem uma reinterpretação dos vocábulos “realidade” e “conhecimento”. A partir da adoção do perspectivismo, que é ao mesmo tempo uma proposta hermenêutica, mas também interpretativa, o sujeito pode se desvincular da existência da realidade que se impõe independente de sua subjetividade, o agente pode arguir razões múltiplas para se atingir suas conclusões variadas, o raciocínio deixa de ser um conjunto formal de regras *a priori*



estabelecidas por axiomas e teoremas, o significado das asserções não mais é constringido a uma representação precisa da linguagem (pois não há realidade una e indivisível a ser captada pelas descrições verbais ou escritas) e não há o porquê se referir às causas reais dos fenômenos como realidades subjacentes a tais eventos.

Alexander Nehamas, professor de Princeton, ao publicar a obra *Nietzsche: Life as Literature*<sup>24</sup>, defende a tese supramencionada, que coloca o perspectivismo como um modo de organizar os períodos da literatura nietzschiana, tendo como base crítica uma oposição em relação à hermenêutica clássica metafísica. Nehamas, ao observar que Nietzsche entende que “se deve ‘contestar’ o nosso direito a uma separação entre um mundo dos fenômenos e um mundo-em-si.” (VP, 786), e que “boas ou más ações não existem em si, mas só devem ser nomeadas como boas e más sob a perspectiva das tendências de conservação de certas espécies” (VP, 789), enxerga no perspectivismo a chave de leitura para explorar os paradoxos encontrados na escrita do filósofo alemão, o qual, ao rejeitar princípios metafísicos que influem na interpretação do mundo, como a verdade independente de subjetividades ou como forma de precisão na representação da linguagem, guiados por uma racionalidade formal e uma conexão lógica real de causa e efeito, faz com que Nietzsche, pensa Nehamas nessa obra, conecte uma estética ao perspectivismo, pois é a vida no mundo partilhada por cada indivíduo que nos fornece um modelo de hermenêutica apropriado, que tem fundamentos experienciais além da própria hermenêutica, integralizando-a (NEHAMAS, 2002, pp. 17-27).

O professor Nehamas descreve logo no primeiro capítulo acerca do estilo nietzschiano, como um domínio de vários estilos literário-filosóficos, da falsidade como uma condição da existência e da natureza se revoltando contra a própria natureza, para concluir nos capítulos derradeiros que para se chegar a ser aquilo que é, rastreando em cada coisa que constitui o humano como uma soma de todos os seus efeitos, é preciso romper com a ambivalência pujante da narrativa metafísica que se impõe pelos princípios clássicos (NEHAMAS, 2002, p 9). Nehamas não admite que o perspectivismo seja uma teoria pragmática da verdade, sendo verdadeiras aquelas asserções que possuem uma utilidade, pois ele descreve Nietzsche como

---

<sup>24</sup> A publicação dessa obra em 1985, pela editora da Universidade de Harvard, brindamos com uma perspicaz análise de como Nietzsche, por meio de seus conceitos de eterno retorno, vontade de poder, morte de deus, entre outros, defendendo que o perspectivismo, e por meio deste, conduz-nos a uma forma de compreender a interpretação de tais conceitos centrais.

um defensor da utilidade do erro, “formulemos como formulemos, é mais valioso e útil do que a verdade”<sup>25</sup> (NEHAMAS, 2002, p. 75).

O aforismo da *Gaia Ciência*, em determinado trecho, parece se alinhar a teoria pragmática quando diz

[...] Não temos nenhum órgão para ‘conhecer’, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie, e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos. (GC, 354)

Extraí-se daqui, segundo Nehamas, uma característica do perspectivismo, que não é oferecer uma teoria geral que substitua os princípios metafísicos que são alvejados por Nietzsche, pois, defende Nehamas, o filósofo alemão não quis analisar a verdade como utilidade, ao contrário do que muitas vezes se afirma, mas demonstrar que a verdade está associada a correlação dela com a “sensação de poder”, pois

[...] para caracterizar como verdadeiras ou falsas as convicções, atitudes ou ideias particulares, não é necessário dispor de uma teoria ‘geral’ sobre o que constitui a verdade e a falsidade. [...] Nietzsche combina as noções de conhecimento, opinião e imaginação. E não sustenta que a utilidade constitui, ou sequer explique, a verdade. Escreve, ao contrário, que nossa opinião a respeito da utilidade de um pensamento, opinião que pode em si mesma ser falsa, é o que nos faz considerar esse pensamento como verdadeiro, seja ou não seja esse o caso.<sup>26</sup> (NEHAMAS, 2002, p. 76)

Voltemos ao ponto do Iluminismo como um movimento histórico que leva a cabo alguns princípios metafísicos clássicos, de um modo geral, e após isso iremos explicitar como

---

<sup>25</sup> Tradução nossa. Do original, em espanhol: “*Com frecuencia escribe Nietzsche que el error, formulémoslo como formulemos, es más valioso y útil que la verdad*”

<sup>26</sup> Tradução nossa. Do original, em espanhol: “*para caracterizar como verdadeiras o falsas a convicciones, actitudes o ideas particulares, no es necesario disponer de una teoria general sobre qué constituye la verdad y qué la falsidade. (...) Nietzsche combina las nociones de conocimiento, opinión e imaginación. Y no sostiene que la utilidad constituya, o siquiera explique, la verdad. Escribe, por el contrario, que nuestra opinión respecto de la utilidad de un pensamiento, opinión que ensí misma puede ser falsa, es lo que nos hace considerar dicho pensamiento como verdadero, sea o no sea de hecho este él caso.*”

Nietzsche conduz sua abordagem suspeita em torno desses princípios que repousam às sombras dessa hermenêutica, a qual é alvo do perspectivismo.

Nietzsche pensava que o ser humano por ser conduzido pela consciência a partir de suas ações e sentimentos, e tais atos e emoções chegarem novamente à sua consciência, ou ao menos parte deles, isso não lhe dava precedência perante os outros animais, mas isso foi necessário justamente devido à sua sobrevivência, onde a consciência funcionaria, na visão nietzschiana, como “uma rede de ligação entre as pessoas”, pois sendo o animal mais frágil necessitava da consciência, “isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava.” (GC, 354).

Então, conclui Nietzsche:

[...] 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. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da ‘razão’, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. (GC, 354)

Nehamas, na esteira de Nietzsche, pontua que embora se encontrem similaridades em análises platônico-aristotélicas, “as diferenças entre ambas as concepções seguem sendo surpreendentes”, porque em Nietzsche as descrições dos indivíduos fogem a sistemática dos metafísicos clássicos e seus respectivos princípios fundantes, além de “rechaçar veemente a convicção (...) de que deve ser a razão que prevaleça” (NEHAMAS, 2002, pp. 218-219).

A saída de Nehamas, ao ter o perspectivismo nietzschiano no horizonte, é perceber nas pulsões e sentimentos, que formam uma estética do humano, como indissociável de cada experiência individual, mas que não se fecha a possibilidade das experiências intersubjetivas com os demais seres, já que “a natureza, portanto, não se volta contra si mesma”, e Nietzsche inscreve o humano dentro da história do mundo, não o tornando dissonante de tudo o que há com o atributo da razão (NEHAMAS, 2002, p. 277). Nietzsche está em harmonia com tal interpretação, quando diz

[...] Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão

logo as traduzimos para a consciência, ‘não parecem mais sê-lo’... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo. [...] E menos ainda é a oposição entre fenômeno e ‘coisa em si’: pois estamos longe de ‘conhecer’ o suficiente para poder assim separar. (GC, 534)

Em contraponto a Nietzsche e seu leitor Nehamas, o Iluminismo foi um momento importante para explorar o escopo e os limites da razão humana, pois supunha a crença no poder exuberante da razão humana, a qual poderia habilitar qualquer pessoa, após instrução adequada, a alcançar o mais elevado estatuto epistêmico e compreender as mais diferentes nuances do universo, isto é, o escrutínio pela razão e intelecto dariam condições de possibilidade para qualquer pessoa bem instruída vir a conhecer em minúcias o mundo em que habita. Sendo assim, o Iluminismo é uma desvinculação clara das formas místicas e religiosas de se entender natureza das coisas, suas causas e efeitos, mesmo que houvessem integrantes desse movimento histórico que não abandonaram suas crenças nesse sentido (CASTRO, 2008, p. 16).

Contudo, é mister tornar explícito dois pressupostos do arcabouço conceitual iluminista da modernidade:

- (i) O universo é integralmente inteligível aos seres humanos dotados de razão;
- (ii) O ser humano é habilitado a sistematizar o conhecimento acerca do universo.

Enquanto o movimento iluminista retoma e interpreta a realidade com esses pressupostos, alguns filósofos contemporâneos, como Jürgen Habermas, já defendem que o pensamento de Nietzsche representa uma renovada visão acerca do conceito de razão e funciona como uma barreira a dialética promovida pelo Iluminismo, inaugurando assim uma reformulação e rejeição completas das esperanças supostas na hermenêutica da Época das Luzes (MAGNUN, HIGGINS, 2006, p. 252). Admitimos que, de fato, Nietzsche vai contra os princípios metafísicos desse período, período histórico este motivado e embasado em pressupostos altamente questionáveis para o filósofo alemão. E não poderia ser diferente, já que a defesa de um universo integralmente compreensível e traduzível objetivamente a todas as pessoas em consequência de seu atributo racional, não auxiliaria de modo algum no fenecimento da Época das Luzes, esta sustentada pelos princípios metafísicos de realidade independente e de conhecimento dela, princípios estes rejeitados por Nietzsche em seu perspectivismo.

Tais suposições hermenêuticas tácitas advindas do Iluminismo, herdeiro dos princípios clássicos metafísicos de realidade e conhecimento, parecem ter ainda sido fortalecidos por trabalhos posteriores, no século XIX e início do XX, já fora do Iluminismo histórico, contudo apoiados nas mesmas suposições de leitura, com formulações matemáticas, como as de Gottlob Frege, e de elaborações lógicas, como as de Bertrand Russell. Também a física encontrou grandes representantes dessa intelectualidade, como Max Planck e Albert Einstein, respectivamente, com o estudo quântico e a teoria da relatividade. Isso fez com que houvesse um pêndulo teórico interessante. Enquanto o Iluminismo nasce como afronta às interpretações místico-religiosas que o antecederam, por outro lado cai em um extremo oposto de objetificar qualquer tema de estudo, crendo fideísticamente, por diversas vezes, num otimismo racional que poderia desvelar o estado de coisas vigente e que nossa capacidade cognitiva de compreensão desse estado de coisas era ilimitado e irrepreensível. Porém, do ponto de vista cultural, duas grandes guerras no século XX afetam sobremaneira a fé na razão humana como a fonte inesgotável de resolução das problemáticas antropológicas. E Nietzsche parece ter antevisto tal desfecho da racionalidade quando assevera que “a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença.” (GC, 534)

Saindo do âmbito cultural e focando o bojo intelectual, algumas teses pareceram levantar fortes suspeitas acerca dessa onideterminação de respostas pela razão, como a já citada teoria da relatividade, que ameaçaria os pressupostos de espaço-tempo e matéria-energia; os paradoxos matemáticos e lógicos, os quais objetariam a racionalidade matemática e seu sistema objetivo de provas, como o paradoxo dos conjuntos de Russell e a incompletude de Gödel; a supracitada mecânica quântica, que aparentemente torna ininteligível as concepções tradicionais de determinação e de uma existência independente do universo; os trabalhos de Kuhn e Wittgenstein, cujo ataque argumentava que a própria ciência estava corrompida por descrições da realidade que são mundos diferentes e que utilizam jogos de linguagem mutuamente intraduzíveis e incomensuráveis; os antropólogos culturais, que asseveram não existir uma racionalidade válida para todos, mas que cada cultura produz a sua própria racionalidade; as filosofias do pós-modernismo, que desafiam a tese iluminista com teorias relativistas acerca da verdade e justificação; entre outros fatores (SEARLE, 2000, pp. 12s).

O perspectivismo, portanto, ergue-se como uma resposta aos ideais iluministas, os quais supõem diversas das teses metafísicas transcendentais, de estudar o ser enquanto ser da realidade última ou das causas primeiras, ou transcendentais, de investigar a estrutura

cognitiva que apreende objetos de conhecimento e que admite um mundo em si externo, mesmo sendo cético em relação à inteligibilidade dessa exterioridade. O perspectivismo é uma objeção que neutraliza as perspectivas contrárias justamente por se pôr não como a melhor ou mais coerente, mas como uma entre todas e de igual valor normativo. Nietzsche antevê as consequências dessa postura superior derivada do Iluminismo, e nos brinda com essa passagem:

*O mais perigoso ponto de vista.* – O que eu faço ou deixo de fazer agora é tão importante, para ‘tudo o que está por vir’, quanto o maior acontecimento do passado: nesta enorme perspectiva do efeito, todos os atos são igualmente grandes e pequenos. (GC, 233)

Não seria nenhuma afirmação leviana dizer que uma das formas argumentativas contemporâneas mais comuns contra alguns dos princípios metafísicos clássicos do ocidente, os quais abordaremos a seguir nesse capítulo, é o perspectivismo, respeitando, evidentemente, o estilo de cada autor e a finalidade de cada obra. Mas, não perceber que um referencial *sine qua non* dessa temática é Nietzsche, seria uma forma desfigurada de entendimento. John Searle explicita como tais visões díspares se coadunam, referindo-se diretamente e explicitamente ao perspectivismo nietzschiano:

Os argumentos tomam formas diferentes, mas o ponto comum a todos é que não temos acesso, não temos como representar e não temos meios para lidar com o mundo real exceto de um determinado ponto de vista, partindo de um determinado conjunto de pressuposições, sob um determinado aspecto, uma determinada postura. Se não existe acesso não mediado à realidade, então, assim reza o argumento, não há realmente por que falar na realidade e, de fato, não há realidade independente de posturas, aspectos ou pontos de vista. (SEARLE, 2000, p. 28)

O ponto aqui é notar que não há que se falar em fenômenos que são fatos em si, mas sim em descrições destes fenômenos feitos de determinadas formas. Dos mais diversos acontecimentos que presenciamos com nossa capacidade cognitiva, há um modo epistemológico que age dentro de certos limites estabelecidos por esquemas conceituais, os quais nos permitem explicar o que chamamos de realidade. As pessoas, por fim, apenas enxergam com sua própria perspectiva, ou seja, com seus próprios pontos de vista carregados, mesmo que inconscientemente, de suposições e preconceções valorativas., valores esses travestidos de vocábulos dos metafísicos, como a verdade, a justificação, a demonstração, o certo e errado da moral, o belo e feio da estética, e assim por diante. É relevante salientar que o perspectivismo, conforme descrito, não afeta somente as interpretações de mundo pelos

sentidos, mas afetam as interpretações no campo abstrato, haja vista que há também uma perspectiva conceitual em voga. Aqui Searle também sintetiza a noção de esquemas conceituais, típicos do desdobramento do perspectivismo de Nietzsche:

Eis como funciona. Todos os nossos conceitos são criados por nós, seres humanos. Não há nada inevitável a respeito dos conceitos que temos para descrever a realidade. Mas, [...] a relatividade de nossos conceitos, se compreendida corretamente, mostra que o realismo externo é falso porque não temos acesso à realidade externa a não ser por intermédio de nossos conceitos. Estruturas conceituais diferentes fornecem descrições diferentes da realidade, e essas descrições não estão de acordo umas com as outras. [...] Não existe fato exceto em relação a um esquema conceitual, e portanto não há mundo real exceto em relação a um esquema conceitual. (SEARLE, 2000, pp. 30s)

Nietzsche brada a esse tipo de atitude epistêmica, e não mede palavras para denunciar essa ação, e aconselha vivamente para não pouparmos a nós mesmos, pois “se quiser colocar sua opinião numa luz digna de crédito, incendeie primeiramente sua própria casa!” (AS, 319). Essa autodesconstrução da estrutura interna do discurso narrativo é um dos aspectos da ferramenta perspectivista, cuja crítica se legitima desde que aplicada a si mesma. A invalidação da representação de um determinado conjunto de concepções de mundo é validada porque coloca a si mesma como autora e vítima – uma leitura perspectiva que é em si uma perspectiva.

Muito se falou acerca das filosofias metafísicas ocidentais sob o alvo da suspeita filosófica nietzschiana do perspectivismo, porém pouco se explicou sobre o que especificamente Nietzsche teria em mente quando pensava acerca da metafísica – quais seriam os pontos essenciais dessas visões de realidade última ou estrutura geral cognitiva que estariam sob a suspensão de juízo e, em diversos momentos, objeção de Nietzsche. Este capítulo versará acerca de alguns dos princípios mais relevantes que caracterizam, de modo geral, aquilo que é o pano de fundo sobre o qual a metafísica do ocidente foi construída, e como referencial teórico condutor dessa reflexão partimos do artigo de John Searle “Racionalidade e Realismo – o que está em jogo?”<sup>27</sup>, o qual explica em detalhes quais seriam, segundo ele, os princípios fulcrais da metafísica ocidental na sua encarnação contemporânea, e nesse artigo Searle parte do perspectivismo nietzschiano como referencial teórico para problematizar alguns princípios centrais daquilo que seria uma crítica a metafísica ocidental, sem tomar partido, porém, da viabilidade ou não de tal projeto. Nietzsche não faz cerimônias

---

<sup>27</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*Rationality and Realism, What is at Stake?*”

de neutralidade como Searle o faz nesse artigo em específico, e posiciona-se ao menos suspeitando de cada um deles.<sup>28</sup>

A concepção tradicional da metafísica ocidental é delineada a partir de importantes considerações sobre a realidade e das relações entre a realidade, por um viés, e do pensamento e da linguagem, por outro, sendo essa concepção edificada por uma longa história de filósofos. Claramente, como observa John Searle (1993, p. 57), “a metafísica ocidental não é uma tradição unificada nem na sua história, nem na sua aplicação presente.”<sup>29</sup>, porém, levando em conta os conceitos fundamentais do arcabouço metafísico dessa tradição, “envolve uma concepção muito particular de verdade, razão, realidade, racionalidade, lógica, conhecimento, justificação e demonstração”<sup>30</sup>. Diversas vezes os pressupostos que fundamentam essa caracterização da metafísica ocidental foram postos em disputa e evoluíram como forma de adaptação às objeções enfrentadas. Logo, a caracterização da metafísica ocidental não é uma tarefa que pode ser realizada de modo exaustivo, pois ela poderá sofrer uma simplificação excessiva de um ponto de vista de um determinado filósofo dessa tradição e até mesmo indesejáveis distorções. Todavia, isso não impediu que um terreno comum de diálogo e dialética pudesse ser estabelecido, principalmente pela introdução da noção de “teoria” pelos gregos, pais da reflexão filosófica.

A “teoria” é a tentativa cognitiva de explicar, por um conjunto apropriadamente articulado de asserções, uma série de fenômenos aparentemente díspares presentes na realidade, sendo a realidade, no sentido filosófico, um abarcamento não apenas dos fenômenos empíricos, como, por exemplo, a queda dos objetos físicos (o fenômeno empírico) e a gravidade (a teoria que reúne o conjunto das asserções que unifica e explica cognitivamente este fenômeno), mas também dos fenômenos não tangíveis pelos sentidos, como a natureza do significado, do raciocínio, da verdade, do número, entre outros. Conforme defende Searle (1993, p. 58), “a introdução da ideia de uma teoria permitiu que a tradição ocidental produzisse algo único”, que são justamente as “construções sistemáticas intelectuais que foram concebidas para descrever e explicar vastas áreas da realidade”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Evidente que Searle tem tese acerca da temática dos princípios metafísicos que derivam da antiguidade clássica do ocidente, contudo isso será encontrado em outros artigos e livros específicos.

<sup>29</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*The Western Rationalistic Tradition is not a unified tradition in either its history or in its present application.*”

<sup>30</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*It involves a very particular conception of truth, reason, reality, rationality, logic, knowledge, evidence, and proof.*”

<sup>31</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*the introduction of the idea of a theory allowed the Western tradition to produce something quite unique, namely systematic intellectual constructions that were designed to describe and to explain large areas of reality*”



Essa absorção da ideia grega de “teoria”, e derivações correlatas, sofria uma constante ameaça de uma “sombra asiática”. Uma passagem de *Opiniões e sentenças diversas* deixa muito explícito tal prognóstico nietzschiano:

*O caráter adquirido dos gregos.* – A famosa clareza, transparência, simplicidade e ordem dos gregos, [...] nos levam facilmente a crer que tudo foi presenteado aos gregos[...] Nada é mais precipitado e insustentável, porém. [...] Por isso o promulgar leis em versos, algo chocante para nós, era tão estimado, como autêntica tarefa apolínea para o espírito helênico, a fim de tornar vencedor dos perigos da métrica, da obscuridade que normalmente é própria da poesia. A singeleza, a ductilidade, a sobriedade foram *arrancadas* à disposição natural do povo, não eram dádivas – o perigo de uma recaída no asiático sempre pairou acima dos gregos, e, realmente, de quando em quando lhes sobrevinha como que uma escura, transbordante corrente de impulsos místico, de selvageria e trevas elementares. (OS, 219)

A prisão por teorias constituídas, ou pelo conjunto de princípios que orientam a visão de mundo do pensador, acaba por dificultar o autoconhecimento, a autodeterminação e autoeducação que impedem as condições para o nascimento de “espíritos mais livres e longividentes” (OS, 223).

Ora, não é difícil perceber algumas implicações filosóficas ao assumir a ideia grega da “teoria”, exposta anteriormente. Tal ideia é formulada a partir de um conjunto de princípios que constituem uma hermenêutica própria. Podemos elencar, acompanhando a visão nietzschiana de Alexander Nehamas e a explicitação por Searle, de no mínimo cinco dessas implicações principiológicas: a realidade existe independentemente das representações; a verdade é representar a realidade pela linguagem com precisão; o conhecimento é objetivo; existe uma racionalidade humana formalmente estabelecida; a causalidade é uma relação que compõe a realidade. Abordar cada uma dessas implicações filosóficas da concepção grega de teoria, herdadas pela tradição metafísica ocidental, além de entender o diagnóstico de Nietzsche acerca delas, através de suas indagações e suspendendo em parte o seu juízo, faz com que compreendamos de modo explícito aquilo que são os fundamentos teóricos do perspectivismo, salientando que a suspeita nietzschiana de tais princípios hermenêuticos, que subjazem as interpretações de filósofos predecessores, necessitam ser questionados, pois a interpretação já é a atividade hermenêutica em ação. Obviamente, a busca por uma interpretação plausível e coerente do perspectivismo enquanto releitura do real e do saber se faz necessária ulteriormente. No entanto, tais tentativas interpretativas serão apresentadas de modo descritivo apenas no último capítulo deste trabalho. Por ora, no atual capítulo, explicaremos sumariamente as implicações dos princípios subjacentes da noção de “teoria” e

demonstraremos que as críticas desses princípios, que é uma das formas que a filosofia nietzschiana pode assumir, enquanto uma “escola da suspeita” em relação a eles, resultam no delineamento geral e gênese do perspectivismo.

### 3.2 A REALIDADE EXISTENTE INDEPENDENTE DAS REPRESENTAÇÕES

O primeiro aspecto a ser caracterizado sumariamente e que faz parte de uma concepção metafísica ocidental é a existência da realidade independentemente das representações humanas<sup>32</sup>. John Searle observa que, apesar de haver uma impressão de ser impossível elencar um sumário desta tradição devido a uma rede de nuances, um dos critérios simples de estabelecer uma análise plausível é distinguir as ideias centrais daquelas que são periféricas (SEARLE, 1993, p. 59). Como exemplo, a teoria da correspondência acerca da verdade é o ponto de partida para uma distinção entre aquilo que é central e aquilo que está na periferia do debate sobre o que caracteriza a tradição metafísica ocidental. Para analisarmos o problema da verdade, partimos da teoria da correspondência e ampliamos o leque para as demais teorias – deflacionárias, coerentistas, pragmáticas, entre outras. Sendo assim, nota-se a inviabilidade de fazer uma caracterização sumária partindo das doutrinas dos grandes filósofos, porque, como explica Searle, o importante nessa tarefa de descoberta dos elementos essenciais da tradição metafísica ocidental não é aquilo que o filósofo disse explicitamente, mas justamente aquelas coisas que o filósofo considerava tão evidentes e que, portanto, não precisavam ser ditas (SEARLE, 1993, p. 59).<sup>33</sup> Uma vez atentos a estas ressalvas, voltemos ao princípio da existência da realidade independente das representações humanas.

Uma implicação da noção de teoria grega é o elemento que chamamos de “crítica”, o qual consiste em colocar sob escrutínio, tendo em conta os padrões de racionalidade, justificação e verdade, qualquer tipo de crença, pretensão ou pressuposto. Essa qualidade está presente na primeira suspeita nietzschiana aqui abordada e se volta à própria noção de realidade aquém do humano. Somente uma passagem da obra *Crepúsculo dos Ídolos* será suficiente para condensar uma série de derivações críticas a respeito da tradição metafísica ocidental posta em causa por Nietzsche, e julgamos ser necessária citá-la por completo para

<sup>32</sup> “Representação humana” deve ser entendido nesse momento como a “faculdade subjetiva de um sujeito tomar conhecimento do mundo ou dos objetos que o rodeiam” (BRANQUINHO, MURCHO, GOMES, 2005, p. 689).

<sup>33</sup> Interessante observar que diversos filósofos ficaram famosos precisamente porque atacaram elementos tradicionais específicos, como Kant e seu “idealismo transcendental”, Hume e seu “ceticismo epistemológico acerca do raciocínio indutivo” ou Berkeley e seu “idealismo que nega a existência da matéria”.

que a partir dela se possibilite desdobrar a formulação crítica e autofundante do perspectivismo, e alvejando cada um dos subitens deste capítulo que apresentam um princípio dúbio, para o filósofo alemão, que intoxica uma série de categorizações mentais acerca da do que é o real e o conhecer do que há.

Diz Nietzsche:

O mundo verdadeiro, acessível ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso; este vive nele, *é ele*. [...] O mundo verdadeiro, inacessível por agora, mas prometido ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso [...] O mundo verdadeiro, inacessível, indemonstrável, mas já pensado como uma consolação, um dever, um imperativo. [...] O mundo verdadeiro – Inatingível? De qualquer modo, não alcançado. E enquanto não alcançado, também *desconhecido*. [...] O “mundo verdadeiro” – uma ideia que já não é útil para nada, e também já não é imperativa – uma ideia que se tornou supérflua, prescindível, *por conseguinte*, uma ideia refutada: toca a eliminá-la! [...] O mundo verdadeiro foi por nós destruído: que mundo resta? Talvez o mundo aparente? ... Mas não! *Com o mundo verdadeiro destruimos igualmente o aparente!* (CI, *História de um erro*, 1-6)

A passagem supracitada parece ilustrar bem a suspeita em relação à existência ou, no mínimo, em relação à acessibilidade ao conhecimento da realidade em si mesma. Como o princípio em pauta neste momento é a existência da realidade independente da representação humana, foquemos por ora apenas nele.

Tal princípio, o qual pode ser encontrado na literatura filosófica metafísica sob a denominação de “Realismo”, não deve ser confundido com a noção epistemológica de “realismo”, com “r” minúsculo. Explicaremos melhor. Peter van Inwagen, no seu livro *Metaphysics*, no capítulo 5, intitulado *Objectivity*, aponta que Realismo é em parte o assentimento do pressuposto de que o Mundo (a totalidade dos objetos, sejam eles concretos ou abstratos) existe e tem as características próprias independentemente de nossas crenças e asserções a respeito dele. Isto é muito diferente da noção epistemológica de realismo, com “r” minúsculo, que disputa com o idealismo a natureza do conhecimento acerca da realidade, sendo este último uma defesa de que a natureza de tudo o que conhecemos é mental (INVAGEN, 2009, pp. 96-97). É útil deixar os três conceitos bem definidos explicitamente e tecer alguns comentários para evitarmos possíveis equívocos interpretativos.

- (i) *Realismo*: um objeto O existe independentemente de um sujeito S se, e somente se,
  - (a) Se S não existisse, O existiria.
  - (b) Se S deixasse de existir, O existiria.

- (c) A natureza de O não é determinada por aquilo que S pensa acerca de O.
- (ii) *realismo*: algo no conhecimento acerca da realidade existe independentemente de ser concebido por alguém<sup>34</sup>.
- (iii) *idealismo*: nada no conhecimento acerca da realidade existe independentemente de ser concebido por alguém.

Nota-se uma importante diferença entre o princípio (i) e os princípios (ii) e (iii). Enquanto o primeiro é metafísico, o segundo e terceiro são epistemológicos. Essas definições explícitas nos fazem perceber com clareza a diferença do aspecto metafísico para o aspecto epistemológico do princípio da existência da realidade independentemente das representações humanas. Tal confusão é comum na literatura especializada, tendo sido apontada primeiramente por Bertrand Russell na obra *Os Problemas da Filosofia*, e mesmo assim tal erro foi posteriormente recorrente em outros filósofos acadêmicos. Sobre isto, seguindo a trilha de Russell, Donald Davidson denominou a confusão de “vírus epistemológico” em sua obra *Subjective, Intersubjective, Objective*, no capítulo *Epistemology and Truth*, e acusa W. Quine, Nelson Goodman e Hilary Putnam de estarem contaminados por este “vírus”: “[...] um sintoma de infecção pelo vírus epistemológico; isto parece ser verdade nos casos de Quine, Goodman e Putnam.”<sup>35</sup>. Considere-se uma frase como “Há extraterrestres inteligentes”. A questão epistemológica é: como podemos saber, se é que podemos, que a frase é verdadeira? Isso é totalmente diferente da questão metafísica, que é muito mais abstrata e desinteressante para quem só tem interesses mais práticos e quotidianos. A questão metafísica é só esta: o que a faz ser verdadeira, se o for, ou falsa? E que relação exatamente tem a frase com isso que a torna verdadeira ou falsa? Essa questão é totalmente independente da questão epistemológica. O “vírus epistemológico” consiste em confundir a questão metafísica com a epistemológica. É uma confusão elementar, mas que é recorrente. É importante observar que o “vírus epistemológico” não é fazer epistemologia; a epistemologia é interessante em si. O “vírus” é confundir o aspecto epistemológico de um problema filosófico com o seu aspecto metafísico, e é precisamente isso que não pode ser feito ao compreender o Realismo, sendo necessário para uma correta interpretação distanciá-lo do realismo.

Aplicando essa noção de “vírus epistemológico” à análise dos três princípios elencados anteriormente, concluímos que, metafisicamente, tanto o “realismo” quanto o

<sup>34</sup> Deve-se entender aqui concepção de modo amplo, como crenças, assentimento ou percepção.

<sup>35</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “[...] a symptom of infection by the epistemological virus; this seem to be true in any case for Quine, Goodman, and Putnam.”

“idealismo” concordam que a natureza geral da realidade (o modo como o Mundo é ou a maneira como as coisas são) é algo que não depende do conhecimento humano. Portanto, a divisão conceitual entre “realismo” e “idealismo” só tem serventia no sentido epistemológico, pois ambos podem abarcar o termo “Realismo”, que é um princípio metafísico incluso logicamente em ambos os princípios epistemológicos, não havendo assim incoerência.

A suspeita nietzschiana que dá gênese ao perspectivismo ganha o seu primeiro traço geral ao colocar em indagação o princípio metafísico do “Realismo”, que parece subjazer na tradição filosófica ocidental. Nietzsche questiona essa existência de um mundo independente do humano, inventado e “pensado como uma consolação” (CI, p. 35).

### 3.3 A VERDADE ENQUANTO PRECISÃO NA REPRESENTAÇÃO LINGUÍSTICA

O segundo aspecto a ser caracterizado sumariamente e que faz parte de uma concepção metafísica ocidental é a verdade enquanto precisão na representação linguística. Esse princípio faz parte da tríade conceitual “mundo-mente-linguagem”, a qual constitui a forma como o ser humano tenta representar as diferentes nuances da realidade. No subitem anterior, abordamos o conceito de mundo, um dos elementos da composição da relação triádica já citada. Agora, neste subitem, faremos uma sintética apresentação do conceito de verdade, cuja manifestação se dá a partir do contato entre a mente e a linguagem.

A queixa de Nietzsche, descrita no trecho do *Crepúsculo dos Ídolos*, que é “o mundo verdadeiro, inacessível, indemonstrável [...] não alcançado” (CI, *História de um erro*, 6), remete, em uma leitura plausível, à insuficiência linguística de alcançar, demonstrar ou acessar as verdades do mundo. De certa forma, o desvelamento da realidade pela linguagem, classicamente entendido, traz a ideia de que ao menos uma das funções linguísticas é criar uma ponte intersubjetiva capaz de comunicar significados entre oradores e ouvintes. Basicamente isto implica que os objetos e estado de coisas<sup>36</sup> do mundo que existem independentemente da linguagem podem ser referidos pela comunicação interpessoal através de tais significados. É o que Searle chama de “o caráter comunicativo e o caráter referencial da linguagem”, pois estes dois elementos apresentam “a concepção básica de linguagem da metafísica ocidental” (SEARLE, 1993, p. 61). Entretanto, o significado é aquilo que pretende

---

<sup>36</sup> A noção objeto, seja ele concreto ou abstrato, pode ser entendida como sinônimo de “particular”. Toda combinação entre uma “propriedade” ou “relação” com um particular adequado produz “estado de coisas”. Por exemplo, “Nietzsche é um filósofo”, é um estado de coisas que se verifica na realidade, pois o particular ou objeto “Nietzsche” pode ter a atribuição da propriedade “filósofo”.

ser expresso pela linguagem, e quando isso acontece por meio de asserções que almejam ser precisas na expressão da realidade, surge o conceito de verdade.

Até meados do século XIX a noção de verdade era compreendida como uma correspondência entre os fatos e as asserções linguísticas – a famosa teoria da verdade por correspondência. Definindo-a explicitamente, temos:

- (i) Teoria da verdade por correspondência: uma asserção é verdadeira se, e somente se, a asserção corresponde aos fatos.

Desde então, há muita discussão entre filósofos acadêmicos a respeito desta teoria clássica. Algumas das questões que se levantaram sobre a temática foram se a noção de correspondência realmente explica alguma coisa, ou se os fatos são realmente independentes das afirmações, ou também se toda asserção verdadeira corresponde realmente a um fato. Nietzsche às vezes, numa versão mais moderada, é interpretado como alguém que rejeita a noção de verdade por correspondência a partir de passagens como “o mundo verdadeiro foi por nós destruído” (CI, *História de um erro*, 6). No entanto, pensamos que a fim de entender o “perspectivismo” na sua circunscrição mais aberta, precisamos nos abrir à ideia de uma crítica mais profunda ao conceito de verdade. Logo, descreveremos como se formula com rigor o problema metafísico da verdade e que ponto a crítica nietzschiana pode atingir com maior força.

A investigação acerca da verdade se inicia pela aceitação de que as frases verdadeiras são um fenômeno evidente na nossa linguagem e o que se espera é uma explicação unificada, isto é, uma teoria, a qual dê conta de esclarecer esse fenômeno. O problema metafísico da verdade, assim sendo, não é questionar se existem frases verdadeiras, pois se pressupõe que o fenômeno é óbvio, mas sim explicar o porquê de uma frase verdadeira qualquer ser verdadeira. Uma boa analogia é com a gravidade na física. Os objetos físicos lançados ao ar retornam ao solo por uma força gravitacional (força-peso), e tal fenômeno é evidente. Os físicos pressupõem que há a ocorrência do fenômeno ao observar a queda constante dos objetos. O problema físico da gravidade não é perguntar se existe tal fenômeno, mas antes explicar o porquê de os objetos caírem. Assim também o é em relação ao problema da verdade. Aliás, uma das confusões ao entender esse problema é justamente o fato de que ele é colocado de modo resumido já na sua expressão. A maneira completa de ser intitulado é “o problema metafísico das frases verdadeiras”, e não apenas “o problema da verdade”. Dessa forma, evita-se o equívoco de entender o conceito verdade como um substantivo e o vê

adequadamente como um adjetivo. Outras duas qualificações importantes são não confundir o problema metafísico das frases verdadeiras com “o problema físico da verdade” (por exemplo, perguntar se a afirmação de que o homem evoluiu do macaco é realmente verdadeira), nem com “o problema epistemológico” (por exemplo, perguntar como sabemos que o universo se iniciou no Big Bang).

Esse fenômeno da frase verdadeira pressuposto em qualquer teoria acerca da verdade é chamado na literatura metafísica de “truísmo da verdade”, e podemos defini-lo como:

- (i) Truísmo da verdade: “ $p$ ” é verdadeira se, e somente se,  $p$ .

Onde: “ $p$ ” pode ser substituída por uma “frase declarativa” qualquer, ou seja, que não é nem interrogativa e nem exclamativa;  $p$  é uma “proposição” (entendida como o sentido da frase declarativa) que define as diferentes propostas de teorias; “é verdadeira” será o valor de verdade da frase declarativa que surge na “relação” entre essa frase e a proposição ou sentido da frase (valor de verdade se refere de modo indiscriminado a frases verdadeiras ou falsas).

Um dos pontos cruciais do truísmo da verdade, assumido pelas diferentes teorias sobre a frase verdadeira, é que grande parte da realidade é quem atribui o valor de verdade às nossas crenças e asserções, e não as próprias crenças e asserções em si mesmas, porque o valor de verdade independe daquilo que assertamos ou daquilo em que cremos. Existe, assim, um “verificador” que faz com que as frases sejam verdadeiras. Por exemplo, eu asserir ou acreditar que não há vida extraterrestre não torna verdadeira minha asserção ou crença simplesmente pela própria asserção ou crença. É a existência ou não de vida extraterrestre que torna minha asserção verdadeira ou falsa. O truísmo da verdade é incompatível com as seguintes ideias: “ $p$ ” é verdade se, e somente se, pensarmos que  $p$ ; “ $p$ ” é verdade se, e somente se, todos pensarem que  $p$ ; “ $p$ ” é verdade se, e somente se, tivermos boas razões para pensar que  $p$ .

Portanto, ao analisar o truísmo da verdade, percebemos que o problema metafísico da frase verdadeira é a junção de três perguntas, sendo cada uma delas direcionada a uma das três partes do truísmo, e são elas:

- (i) Quais entidades podem portar o valor de verdade?  
 (ii) O que são os verificadores?  
 (iii) Qual a relação entre o portador e o verificador?

Essa forma de categorizar o problema da verdade, parece tornar o processo de conhecimento uma simplificação dos estados internos e generaliza as multifaces do mundo, que, em Nietzsche, só expressaria uma perspectiva limitada por meio de signos linguísticos.

Nesse sentido, a dissertação do professor Lima é esclarecedora:

Tratar o problema da verdade a partir do perspectivismo como um fenomenalismo da consciência significa para Nietzsche confrontar o que esteve ausente em suas primeiras obras. A crítica a verdade, tal como se dá inicialmente, é marcada pela apropriação de Kant e Schopenhauer, por isso o êxito de seu combate ficar limitado a uma versão realista-dogmática da verdade. O que as obras a partir do período intermediário revelam é uma radicalização. Assim, a questão da certeza e justificação, traços característicos da modernidade, serão alvos constantes dos ataques de Nietzsche. (LIMA, 2010, p. 101)

Não entraremos na abordagem de nenhuma das três perguntas que colocam a problematização da verdade segundo a ótica iluminista moderna, haja vista que o objetivo aqui era apenas expor com rigor o problema metafísico da verdade ou das frases verdadeiras<sup>37</sup>. A suspeita de Nietzsche que dá origem ao perspectivismo obtém seu segundo traço geral, que é uma indagação, numa versão mais radical, acerca do truísmo da verdade e sua possível implausibilidade. A seguir, abordaremos o terceiro traço do substrato metafísico ocidental elencado por John Searle – a objetividade do conhecimento.

### 3.4 A OBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO

O terceiro aspecto a ser caracterizado sumariamente e que faz parte de uma concepção metafísica ocidental é a objetividade do conhecimento. Para explicitarmos a suspeita nietzschiana desse pressuposto, é mister esclarecer o que se entende por conhecimento num quadro metafísico ocidental clássico. A Teoria do Conhecimento, também chamada de Epistemologia<sup>38</sup> em departamentos de filosofia analítica, trata de problemas filosóficos sobre

<sup>37</sup> Diversos livros introdutórios de Metafísica explicam minuciosamente essas três questões, como Inwagen (2009), Murcho (a ser publicado), entre outros.

<sup>38</sup> Por vezes, em departamentos não analíticos, encontra-se a terminologia Gnosiologia para a Teoria do Conhecimento e Epistemologia para a Filosofia da Ciência.



o conhecimento e a racionalidade humana. Por conseguinte, os epistemólogos<sup>39</sup> investigam a natureza do conhecimento e os princípios normativos que regem a crença racional porque pretendem elaborar uma teoria geral das condições sob as quais poderemos atribuir ou não a qualidade de conhecimento às crenças das pessoas. Existem diversas posições acerca do que conhecemos e de como podemos conhecer, e essas duas questões são justamente aquilo que separa pelo menos quatro posições epistemológicas importantes (FELDMAN, 2003, pp. 6-13). São elas:

- (i) *Senso comum*: é possível conhecer muitas coisas, como meio-ambiente imediato, pensamentos, sentimentos, fatos científicos, estados mentais dos outros, verdades conceituais, matemáticas, históricas e morais, e há fontes primárias de conhecimento imperfeitas de que se colhem informações e essas implicam verdades, e essas fontes são percepção, memória, testemunho, introspecção e raciocínio;
- (ii) *Cética*: não é possível conhecer ou ao menos é apenas possível conhecer muito pouco sobre as coisas do mundo, como verdades conceituais, lógicas ou matemáticas;
- (iii) *Naturalista*: é necessário para conhecer se utilizar da metodologia científica experimental ou empírica, ou ao menos enfatizá-la sobre a análise estritamente conceitual;
- (iv) *Relativista*: é possível conhecer de vários modos distintos, mas igualmente válidos, ou no mínimo grande parte de nossas crenças estão abertas para desacordo racional.

Revisitando a antiguidade filosófica, encontramos tentativas interessantes de abordagem da discussão teórica acerca do conhecimento<sup>40</sup>. Por exemplo, o cético pirrônico Sexto Empírico, nas suas obras *Hipótiposes Pirrônicas* e *Contra os Matemáticos*, nos oferece o argumento cético conhecido na literatura por “Trilema de Agripa”, no qual se defende a impossibilidade da justificação epistêmica (DANCY & SOSA, 1997, pp. 475-477). No

---

<sup>39</sup> Quando nos referirmos neste trabalho aos filósofos de Teoria do Conhecimento, a fim de evitar ambiguidade na leitura do texto, denominá-los-emos de epistemólogos.

<sup>40</sup> No tocante à distinção entre tipos de conhecimento, a literatura filosófica de Teoria do Conhecimento contemporânea separa a tipologia em três: habilidade ou saber como fazer; contato ou familiaridade; significativo ou proposicional. Tal separação é proposta explicitamente por Russell (2008) e adotada por estudiosos contemporâneos como Feldman (2003), Dancy (1985), e vários outros. O perspectivismo de Nietzsche aqui descrito se refere somente ao conhecimento proposicional ou significativo.

*Teeteto* de Platão, os personagens Sócrates e Teeteto almejam definir satisfatoriamente o que é conhecimento de uma perspectiva proposicional, cuja definição estabelece como a condição necessária e suficiente para o conhecimento a “opinião verdadeira articulada por razões”, ou numa linguagem contemporânea, a “crença verdadeira justificada”, também referenciada como a análise tripartite platônica.

É interessante esclarecer os elementos que compõem a definição tripartite de Platão da *episteme*. Um sujeito qualquer, S, possui um conjunto de crenças e descrenças, o qual é denominado de “sistema doxástico”, inspirado na *doxa* grega. A atitude de S em relação ao conteúdo expresso por uma frase declarativa, a proposição *p*, seja ela de aceitação, rejeição, indiferença ou dúvida, é a “atitude doxástica” de S em relação à *p*. Proposição é “algo que é semanticamente avaliável e que possui um valor de verdade” (BRANQUINHO, MURCHO, & GOMES, 2006, p. 72). Apesar do debate sobre a não existência de proposições semânticas que aparece em *Palavra e Objeto* de Williard Quine, pois sairíamos do escopo deste trabalho, podemos definir as três atitudes doxásticas de S:

- (i) *Crença*: assentimento de S sobre a verdade de *p*;
- (ii) *Descrença*: assentimento de S sobre a falsidade de *p*;
- (iii) *Suspensão de juízo*: dúvida de S sobre a verdade ou falsidade de *p*.

No diálogo *Teeteto*, ter opinião ou crença, é a primeira condição necessária ao conhecimento. Todavia, pensemos que tivéssemos a crença de que “existe vida inteligente na Lua” ou a descrença de que “não há ser humano com mais de dois metros de altura no planeta Terra”. Apesar de nossa crença ou descrença, ainda assim não poderíamos atribuir valor de conhecimento a elas, porque são falsas. Portanto, surge uma segunda condição necessária para a *episteme* - a verdade. Tomemos a partir de agora a crença como inclusão de “crença” e também de “descrença”, para sermos sintéticos. Seria suficiente termos as condições necessárias crença e verdade para termos conhecimento? Certamente não. Vejamos o porquê no exemplo de dois apostadores fanáticos. Martinho, da família Oliveira, e Alcebíades, da família Ávila, nossos apostadores hipotéticos fanáticos, apostam todo jogo que Stephen Curry, jogador de basquete profissional, fará 60 pontos. Não importa o jogo, Martinho e Alcebíades sempre apostam no mesmo resultado, e não só apostam, como creem que é verdade que tal resultado se efetivará. Por acaso, por sorte, em um determinado jogo de basquete, Curry faz exatamente 60 pontos, e Martinho e Alcebíades finalmente ganham suas apostas, ficam milionários e vivem felizes para sempre cada qual com suas respectivas

famílias. As duas condições, crença e verdade, foram satisfeitas. Podemos atribuir conhecimento aos dois apostadores? Novamente, certamente não! Eles não sabiam que Curry marcaria 60 pontos na partida, só acertaram por um golpe de sorte. Surge, conseqüentemente, a última condição necessária – a justificação. Justificação é a ideia de que é preciso outras crenças articuladas adequadamente para que a crença seja veraz, no entanto, com uma ligação entre a crença e a verdade dela sem o elemento de sorte. Sendo assim, as três condições, crença, verdade e justificação, são conjuntamente suficientes para asseverar que S sabe que  $p$ <sup>41</sup>.

Paul Boghossian descreve com precisão o que caracteriza um quadro metafísico ocidental clássico a respeito do conhecimento em três subitens no seu livro *Medo do Conhecimento*, e pensamos ser importante elencá-lo na integralidade para entendermos o que está sob a suspeita de Nietzsche:

Quadro clássico do conhecimento:

*Objetivismo sobre os fatos*: o mundo que tentamos compreender e conhecer é o que é, em grande medida, independentemente de nós e de nossas crenças a respeito dele. Mesmo que jamais tivessem existido seres pensantes, o mundo ainda teria muitas das propriedades que ele presentemente tem.

*Objetivismo sobre a justificação*: fatos do tipo “informação E justifica crença C” são fatos independentes da sociedade. Em particular, se algum item de informação justifica ou não dada crença é algo que não depende das necessidades e dos interesses contingentes de qualquer comunidade.

*Objetivismo sobre a explicação racional*: sob as circunstâncias apropriadas, nossa exposição à evidência é capaz, sozinha, de explicar por que cremos no que cremos. (BOGHOSSIAN, 2012, p. 42)

Esses pressupostos da metafísica ocidental, os quais derivam da objetividade do conhecimento, são alvos da crítica perspectivista nietzschiana. Nietzsche, como vimos, não aceita pacificamente a distinção do “[...] ‘mundo verdadeiro’ e ‘mundo aparente’”, haja vista que “tal contraposição significa: mundo fictício e realidade” (EH, *prefácio*, 2), e os fatos ditos reais, independentes do humano, são meras ficções ou ilusões. Por conseguinte, assentir os conceitos de “fatos objetivos” ou “fatos justificatórios objetivos”, que são os dois primeiros subitens da descrição de Boghossian do quadro clássico do conhecimento, torna-se problemático. Tanto os fatos do mundo que almejamos conhecer como os fatos de quais informações justificam nossas crenças são meras construções sociais de uma maneira que

---

<sup>41</sup> Existe, na literatura epistemológica contemporânea, uma refutação da análise tripartite platônica, que é conhecido como o problema de Gettier. Há um debate extenso no que tange a ele, devendo, conseqüentemente, ficar de fora de nosso trabalho. Para nossos propósitos, isso não seria relevante, embora as tentativas de resolução dele são relevantes para a Epistemologia.

refletem nossos interesses, desejos e necessidades contingentes. Em relação ao terceiro subitem descrito por Boghossian, que pretende explicar por que cremos naquilo que cremos, o filósofo alemão considera que as pessoas “não possuem a distintiva desconfiança no caminho em relação aos descaminhos do pensar” (HH, 635), e por isto são iludidas por uma explicação objetiva da racionalidade no que acreditam, e “não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser” (HH, 2). Deste modo, a explicação objetiva da crença racional, suspeita Nietzsche, dilui-se no contexto em que ela está inserida e *sine qua non* seria constituída.

A suspeita nietzschiana que dá gênese ao perspectivismo ganha o seu terceiro traço geral ao colocar em indagação o princípio da objetividade do conhecimento. Finalizaremos esta abordagem elencando o último princípio proposto por Searle como o constituinte fundamental do quadro metafísico ocidental, que é a formalidade da razão do ser humano no processo decisivo de quais crenças é razoável aceitarmos e quais é razoável rejeitarmos.

### 3.5 A RACIONALIDADE ENQUANTO FORMAL

O quarto aspecto a ser caracterizado sumariamente e que faz parte de uma concepção metafísica ocidental é a racionalidade humana enquanto algo formal. Finalmente chegamos ao último delineamento geral da tradição metafísica ocidental proposta por John Searle, que é a formalidade da razão humana, isto é, a suposta existência de métodos imparciais de decisão para, deste modo, selecionar quais seriam as melhores proposições em que todo ser humano racional deveria crer e quais são aquelas proposições irrazoáveis em que nenhum ser humano deveria crer.

Na tradição metafísica clássica ocidental, expõe Searle, pressupõem-se pelo menos dois tipos distintos de razões: teóricas e práticas (SEARLE, 1993, p. 67). Quando nos referimos às razões teóricas, enquadram-se as que visam àquilo em que é razoável crer. Quando nos referimos às razões práticas, enquadram-se as que visam àquilo que é razoável fazer. A ideia principal nessa caracterização é perceber que existem asserções, no sentido de juízos afirmativos e negativos, que são concorrentes no tocante às coisas que devemos pensar ou agir, o que é banal, mas o que não é trivial é notar a inclusão de métodos ou padrões avaliativos imparciais que nos permitiriam decidir, entre os juízos em conflito, quais deles seriam aceitáveis e quais seriam reprováveis, e esse assentimento não poderia ser, nessa acepção metafísica tradicional, contaminado por nenhuma perspectiva pessoal ou social

contingente na maioria dos casos. Daqui surge, portanto, a necessidade de uma lógica ou racionalidade formal.

É necessário não perder de vista que há maciça literatura que não aceita pacificamente teorias objetivistas da verdade, da justificação epistêmica ou da explicação racional, porém essas mesmas literaturas críticas não rejeitariam a possibilidade de adoção de alguma forma racional de metodologia que orientaria o processo teórico de subjetivismo quanto à verdade, justificação ou explicação. O texto de John Searle, no que tange isso, explica com clareza essa forma de conceber a racionalidade humana pelo viés formal e o não comprometimento dessa concepção com qualquer tese objetivista:

A lógica e a racionalidade ofertam meios de prova, validade e razoabilidade, mas os meios somente operam sobre um conjunto previamente dado de axiomas, pressupostos, fins e objetivos. A racionalidade em si não faz asserções substantivas. [...] O caráter formal da racionalidade tem a importante consequência de que, enquanto tal, a racionalidade não pode ser “refutada” porque não faz qualquer afirmação que possa ser refutada.<sup>42</sup> (SEARLE, 1993, p. 67)

Estabelecer regras para o modo apropriado de pensar ou raciocinar é algo que rememora os textos platônicos e o debate com os sofistas, que eram aqueles indivíduos acusados por Sócrates de usarem técnicas ilícitas de persuasão. Já Aristóteles, na obra *Organon*, mais do que travar um combate intelectual com os embusteiros do saber, segundo a visão socrática, tenta sistematizar alguns axiomas que serviriam como uma espécie de algoritmo no raciocínio humano, ou seja, Aristóteles almejava estabelecer processos automáticos e metodológicos de decisão que distinguiriam, de um ponto de vista lógico, boas crenças de más crenças. A proposta lógica aristotélica ficou conhecida na literatura filosófica como “silogística”, na qual quatro formas lógicas, que ele denominou A, E, I e O, constituíam o modo apropriado de raciocinar, e que tinha como objetivo dar um instrumento imparcial e que filtrasse, metaforicamente, o joio do trigo<sup>43</sup>. O paradigma silogístico atravessou a história sem grandes reformulações. Até mesmo Kant reconheceu na modernidade que a lógica seria uma ciência estabilizada e amadurecida<sup>44</sup>. Contudo, nos séculos XIX e XX, tempo em que Nietzsche viveu parcialmente, a lógica sofreu profundas mudanças e progressos importantes

---

<sup>42</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*Logic and rationality provide standards of proof, validity, and reasonableness but the standards only operate on a previously given set of axioms, assumptions, goals, and objectives. Rationality as such makes no substantive claims. [...] The formal character of rationality has the important consequence that rationality as such cannot be “refuted” because it does not make any claim to refute.*”

<sup>43</sup> Para ter acesso à minuciosa exposição da aristotélica silogística, ver Aristóteles ([EDIPRO], 2016).

<sup>44</sup> Tal asserção kantiana pode ser encontrada em Kant ([TEMPO BRASILEIRO], 1992).

por estudiosos como George Boole, Augustus de Morgan, Gottlob Frege, John Venn, C. S. Peirce, Bertrand Russell, entre outros nomes (HALES, 1996, p. 820). A lógica começou a ser interpretada como a linguagem substrata formal que jazia em nossa linguagem natural, ou, dito de outra maneira, ela era uma força “sintática” que delimitava as melhores rotas inferenciais dedutivas, distinguindo conceitos fulcrais para a disciplina, dentre os quais a “validade”, a “forma lógica” e os “tipos de falácia” estão entre os mais investigados<sup>45</sup>. E não apenas a dimensão “sintática”, como também havia pretensões de dar uma “semântica” ao sistema lógico que se desenvolvia, isto é, uma classe de objetos que eram interpretados com o sistema lógico desenvolvido. Disso se derivaram, então, diversos sistemas lógicos distintos, como as lógicas proposicional, predicativa, modal, paraconsistente, difusa, entre outras, assim como existiam, por analogia, vários sistemas matemáticos distintos.

O estilo ácido da retórica de Nietzsche, emergindo e imergindo em oscilações constantes ao longo do corpo de seus textos, ao escrever sobre a lógica e a racionalidade, diz que todos os filósofos “são tiranizados pela lógica” (HH, 6). Interessante perceber que os comentadores do filósofo alemão adentram em muitas temáticas que se revelam no decorrer de sua obra completa, porém, sobre o tópico da lógica, enquanto tal, não há muitas investigações (HALES, 1996, p. 819). Podemos destacar passagens do período intermediário em que Nietzsche se apresenta hostil à racionalidade formalizada, como no *Humano, Demasiado Humano I*:

[...] os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. [...] Também a *lógica* se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real). (HH, 11)

Todavia, na mesma obra *Humano, Demasiado Humano I*, ele assente com a ideia de que “o maior progresso feito pelo homem foi aprender a ‘raciocinar corretamente’” (HH, 271), ou que “uma ‘ciência rigorosa’ [...] produz um aumento [...] de capacidade dedutiva”, pois “aprende-se a ‘alcançar um fim de modo pertinente’” (HH, 256). Outra passagem que ratifica o cotejamento de Nietzsche acerca da lógica é quando ele diz que “a escola não tem tarefa mais importante do que ensinar o pensamento rigoroso, o julgamento prudente, o raciocínio coerente” (HH, 265).

---

<sup>45</sup> Há diversas e excelentes fontes para o estudo da Lógica e de sua importância para a filosofia acadêmica. Em língua portuguesa, destacamos Murcho (2003) e Branquinho, Murcho & Gomes (2006).

Tal situação aparentemente contraditória realiza aquilo que o filósofo mais gosta de provocar nos seus leitores, que é a suspeita sobre o problema em discussão, seja no sujeito favorável ou naquele que é contrário a uma determinada resposta. Steven Hales constrói um cenário teórico interessante no tocante a algumas possíveis teses nietzschianas que podem ser inferidas na leitura. Destaco, a seguir, este cenário proposto por Hales:

Aquí estão algumas asserções que Nietzsche parece estar fazendo:

(1) A lógica pressupõe a existência de coisas; (2) as coisas são meras ficções inventadas por humanos; (3) a lógica pressupõe a identidade persistente das coisas através do tempo; (4) a lógica pressupõe a identidade das coisas em um instante; (5) não há identidade através do tempo; e (6) nada é auto-idêntico, ou apenas as “ficções” o são<sup>46</sup>. (HALES, 1993, p. 824)

Cada uma dessas teses exigiria um tratamento aprofundado, mas a fim de nossa exposição ser breve, e por isso não ser necessário aos nossos propósitos, explicita-se mais um dos princípios sob a suspeita do perspectivismo. Cada um dos quatro itens deste capítulo do trabalho, sugeridos por John Searle como o arcabouço de suposições que assentam a metafísica clássica ocidental, são questionadas por Nietzsche, direta ou indiretamente. Esse clima instaurado pelas indagações nietzschianas implica a dúvida sobre um conjunto de propriedades avaliativas que permitiriam assegurar produtos intelectuais estáveis, sejam elas teses, juízos, teorias, interpretações, argumentos objetivos, verdades objetivas, provas, demonstrações, justificações independentes de contextos sociais, enfim, impinge uma suspensão de juízo sobre padrões racionais que avaliam o mérito intelectual. O último traço geral do perspectivismo de Nietzsche, assim, é delineado neste capítulo, não esgotando, obviamente, todas as nuances possíveis de debate que estes traços podem gerar.

### 3.6 A CAUSALIDADE É UMA RELAÇÃO REAL

Escreve Nietzsche acerca da causalidade no seguinte aforismo de *Humano, Demasiado Humano*:

---

<sup>46</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “Here are some claims Nietzsche appears to be making: (1) logic presupposes the existence of things; (2) things are only fictions invented by humans; (3) logic presupposes the persisting identity of things through time; (4) logic presupposes the identity of things at an instant; (5) there is no identity through time; and (6) nothing is self-identical either, or only ‘fictions’ are.”

Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há ‘coisas iguais’ [...]. A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel. – Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da ‘causalidade’ se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo ‘isolado’, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. [...] Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original” (HH, 18)

Para ilustrar esse ponto acerca da suposta liberdade da vontade, Nietzsche demonstra que tal hipótese é fruto de contingências latentes a percepção humana, condicionada pelo ideal do “uno e imóvel”, o qual induz ao silogismo de acatar outro ideal derivado do anterior – o livre-arbítrio.

A razão para isso, após uma aproximação prolongada com os textos nietzschianos, permite-nos auferir a conclusão de que dentre as concepções metafísicas de mundo, existe aquela que tornou o homem uma distinção entre dois planos, material e mental, isto é, uma *anima* distinta do *corporis*, e tal separação produziu uma possibilidade equivocada de que no âmago humano há algo que está para além de condicionamentos circunstanciais. Aqui está a gênese, segundo Nietzsche, da ideia de discricionariedade volitiva, da liberdade das ações e das escolhas do homem. Para Nietzsche, assim, a metafísica tem dois prejuízos: o primeiro ter inventado a “mentira” do mundo verdadeiro; o segundo, o de ter desvalorizado o mundo imanente pelos supostos valores de tal mundo.

Mais do que resumir a causalidade como uma dualidade de ato-efeito físico, o princípio metafísico clássico, sob a suspeita nietzschiana, pretende nos conduzir ao horizonte que possibilita ao homem a faculdade de modificar os rumos do fluxo temporal por meio de opções abertas e disponíveis a ele. Contudo, a causalidade pode não ser real, pois o espectro de ofertas à disposição talvez seja mera ilusão da vontade de liberdade. As leis da natureza são tão intrínsecas ao humano, mais do que a cultura ocidental condiciona a supor, de tal monta que tais leis determinam a constituição futura. Não se conclui disso que Nietzsche seja um determinista, mas o filósofo salienta sim que nossas escolhas estão muito mais restringidas do que imaginamos ao realizar uma ação ou optar por uma tese ou conceito. As nossas crenças e desejos, portanto, e nosso comportamento como um todo, são causados por circunstâncias alheias a nós e ao nosso controle.



Seguindo os passos dos itens anteriores, iremos expor sinteticamente e de modo explícito as saídas teóricas ao se problematizar tal princípio metafísico da causalidade real. Dentre elas, temos:

- (i) *Libertismo*: somos agentes livres nas escolhas que efetuamos, não estando sujeitos ao passado e as leis da natureza na determinação de nosso futuro;
- (ii) *Determinismo*: não somos agentes livres nas escolhas que realizamos, estando nosso futuro sujeito a determinação imposta pelos fatos passados e as leis da natureza.

Alguns proeminentes filósofos defendem a ideia de que as duas posições teóricas não são conflitantes, no sentido de que se uma for verdadeira, a outra deve ser falsa. Seria, pois, uma terceira saída, denominada *compatibilismo*. A frase condicional “se o determinismo é verdadeiro, então não temos livre-arbítrio”, sendo assim, não será admitida pelo compatibilista. Existem versões distintas dentre cada uma dessas possibilidades de solução ao embate entre livre-arbítrio e determinismo, como o fatalismo, o determinismo radical, o determinismo moderado, enfim, um amplo escopo que se desvia do objetivo da presente dissertação. Porém, é importante destacar ao menos mais alguns esclarecimentos acerca desse princípio metafísico.

Um aspecto causalidade é que uma causa nem sempre é uma condição suficiente para seu efeito. Um outro aspecto é que, por vezes, as causas não são condições necessárias para seus efeitos. Basta pensarmos, por exemplo, um veículo automotor e seu processo de partida. Girar a chave na ignição é uma causa que produz o efeito de ligar o automóvel. No entanto, essa causa não é condição suficiente para ligá-lo. Também é preciso, além disso, que os demais mecanismos da ignição até o motor estejam em perfeito funcionamento, como, por exemplo, a bateria não estar descarregada. Em relação ao segundo aspecto e utilizando a mesma ilustração, girar a chave na ignição nem mesmo é uma causa necessária para que o veículo automotor seja ligado. Basta observar o caso onde um ladrão faz conexões diretas sem passar pelo mecanismo da ignição.

Isso nos leva à conclusão de que não basta olharmos os efeitos para termos clareza sobre as suas causas, mesmo que tais causas estejam correlacionadas a determinados efeitos. Aqui Nietzsche é relevante na medida em que rejeita as verdades e regras normativas em vigência no plano da coletividade ou moralidade, e o perspectivismo é um referencial constante no desmembramento de tal *status quo*.

Cada um dos cinco itens deste capítulo da dissertação, sugeridos por John Searle como o arcabouço de suposições que assentam a metafísica clássica ocidental, podem ser contrapostos pela crítica de Nietzsche, direta ou indiretamente. Esse clima instaurado pelas indagações nietzschianas implica a dúvida sobre um conjunto de propriedades avaliativas que permitiriam assegurar produtos intelectuais estáveis, sejam elas teses, juízos, teorias, interpretações, argumentos objetivos, verdades objetivas, provas, demonstrações, justificações independentes de contextos sociais, enfim, impinge uma suspensão de juízo sobre padrões racionais que avaliam o mérito intelectual. O último traço geral do perspectivismo de Nietzsche, assim, é delineado neste capítulo, não esgotando, obviamente, todas as nuances possíveis de debate que estes traços podem gerar.

Por fim, no próximo e último capítulo deste trabalho, o qual abordaremos a seguir, efetuiremos a exposição sintética de algumas influências do perspectivismo de Nietzsche na filosofia contemporânea pós-moderna, além de algumas tentativas relevantes de hermenêuticas por filósofos de destaque como Richard Rorty, António Marques, Steven Hales & Rex Welshon, os quais oferecem uma possibilidade sistemática do perspectivismo a partir de tradições filosóficas da qual fazem parte. Iniciaremos, porém, com o desenvolvimento geral da noção de vontade de poder, pois é um substrato importante para o entendimento do perspectivismo nietzschiano. Sigamos, pois.

#### **4 PERSPECTIVISMO COMO FILOSOFIA – A VONTADE DE PODER E ALGUNS DESDOBRAMENTOS INTERPRETATIVOS CONTEMPORÂNEOS**

O perspectivismo, caracterizado anteriormente a partir de seus traços gerais, tendo em vista os diversos aforismos e passagens nas obras de Friedrich Nietzsche, gerou, de forma contundente, consequências explícitas ou tácitas em tradições e sistematizações filosóficas que se seguiram cronologicamente a essas suspeitas teóricas provocativas de Nietzsche. Concepções distintas de filosofia surgiram no cenário do século XX, dentre as quais estruturalismo, desconstrutivismo, existencialismo, positivismo lógico, fenomenologia, pós-modernismo, filosofia analítica, entre outras. Inseridas em tais tradições metodológicas de filosofia, encontram-se figuras magnas que carregavam a bandeira de seu respectivo modo de conceber o processo reflexivo filosófico, como Lacan, Derrida, Foucault, Heidegger, Sartre, Wittgenstein, Ayer, Husserl, Ponty, Frege, Russell, Moore, Rorty, Putnam, Nagel, enfim, um enorme arcabouço de filósofos contemporâneos que construíram o substrato no qual a filosofia enquanto disciplina iria se direcionar em suas investigações – e foram tradições filosóficas díspares que levaram a resultados evidentemente diferentes, cada qual com o seu mérito e com seus limites.

Uma apresentação exhaustiva – quanto mais uma análise – de cada tradição com seus proeminentes filósofos, clarificando em que ponto a influência de Nietzsche e do seu perspectivismo pode ser encontrada, seria uma pretensão demasiada ambiciosa e longe da possibilidade do escopo deste trabalho. Como recorte metodológico desta pesquisa, após demonstrarmos nos capítulos anteriores como Nietzsche aplica uma hermenêutica vital, pautada nas experiências do mundo, reinterpretando-o num novo arcabouço estruturante das pulsões vitais, para torná-la viável aos nossos propósitos, primeiro elencaremos a pedra angular da qual se edifica grande parte da obra nietzschiana, que é por meio da apresentação do conceito de “vontade de poder”. Depois, optamos por apresentar algumas influências do perspectivismo na chamada filosofia pós-moderna, uma sumária caracterização da interpretação de Richard Rorty acerca da verdade, inspirada em Nietzsche, na tradição filosófica analítica, além de algumas objeções a essa leitura rortiana. Concluímos o presente capítulo, posteriormente, apresentando três exegeses acerca do perspectivismo de destaque no cenário internacional, sejam elas inseridas na tradição continental ou na tradição analítica, de António Marques, Wolfgang Müller-Later e Hales & Welshon. A ideia desse desfecho é mostrar como a vontade de poder, sedimentada pelo perspectivismo, mostra-se maior que uma

hermenêutica metafísica, mas não apenas como uma nova forma hermenêutica, mas como uma constituição de cosmovisão.

#### 4.1 O SUBSTRATO OCULTO DA VONTADE DE PODER DESVELADO PELO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO

Em *Além do bem e do mal* Nietzsche assevera: “O mundo visto de dentro, o mundo determinado por seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’, e nada mais” (ABM, 36). Os afetos humanos, como caminho por meio do qual perpassam o valor de verdadeiro nas análises teóricas, cujo valor de verdade das asserções nada mais são do que as consequências dos impulsos vividos e experienciados por cada indivíduo interpretante, são o sentido das reflexões nietzschianas que nos levam a considerar o valor superior e essencial à vida – fato é fato interpretado. Imiscível o conjunto de ideias que enxergam o mundo da vida, pois as ideias são lentes por meio das quais vemos a realidade, e lentes construídas a partir das necessidades afetivas.

Ao trazer à baila um raciocínio que parte da existência das coisas dadas, Nietzsche observa como as urdiduras conceituais se enlaçam, mas não o enganam:

O intelecto não pode, ele mesmo, criticar-se, justamente porque não pode ser comparado com intelectos diferentemente constituídos e porque sua capacidade de conhecer viria à luz somente em face da “verdadeira realidade” [*wahren Wirklichkeit*], isto é, porque, para criticar o intelecto, precisaríamos ser um ser mais elevado, com “conhecimento absoluto”. Isso já pressupõe que *haveria algo*, um “em si”, para além de todas as espécies de perspectivas de consideração e de apropriação sensível-espiritual. – Mas a dedução psicológica da crença em *coisas* nos proíbe falar de “coisas em si”. (VP, 3, 473)

As aparências, por sua vez, atingem uma vontade de ilusão, pois os valores estabelecidos pelos afetos individuais ou propagados na coletividade ganham ares de infalibilidade ou de alta probabilidade, talvez derivado de alguns felizes efeitos práticos em determinadas circunstâncias. Todavia, aparência, por seu turno, significa uma apropriação do mundo para o homem e pelas suas necessidades contingenciais, Então ele vê as coisas do real. Coisas criadas, mas que somente pelo vislumbre do perspectivismo faz com que haja uma coerência. Porém, a medida em que a vontade de poder conquista espaço no homem, pois lá está como uma semente oculta que cresce silenciosamente em meio as suas crenças com pretensões de objetividade, a dinâmica inexaurível dessa vontade de poder acaba sempre por

buscar mais poder, e tal fluxo contínuo inunda o homem a ponto de ele entender que preservação de tal afeto é condição necessária para sua própria preservação vital.

Como supracitado, não há nada “para além de todas as espécies de perspectivas de consideração e de apropriação”. O valor interpretativo, enquanto caminho e horizonte perspectivístico, é escondido pela vontade de poder inesgotável do ser humano que sobrepuja os demais. O perspectivismo, como luz que revela a multiplicidade hermenêutica dos “intelectos diferentemente constituídos”, traz à tona e a superfície a vontade de poder.

A verdade e o verdadeiro, nessa seara produzida por Nietzsche, aponta-nos para uma noção daquilo que temos por verdade ou verdadeiro, daquilo que vemos como conhecido ou sabido, daquilo que admitimos como certo e errado, não por ser algo em si, mas como um jogo de forças externas e de *pathos* internos, ambas indissociáveis na prática, enquanto um jogo que constitui a realidade e o homem. Ao se referir a verdade e falsidade das proposições nascidas pelo intelecto, elas se evidenciam como aparência perspectiva, cuja origem jaz em nós.

Ora, o homem que faz preponderar seus desejos, muitas vezes não o explicita, de forma que oculta o substrato da vontade de poder que habita seu intelecto, consciente dessa vontade ou não. Essa vontade se transfigura para ele em vontade de verdade, porque a verdade é algo que a cultura ocidental filosófica sugere ser válida a todos, una e indivisível. Nietzsche é claro ao analisar tal situação ao iniciar *Além do bem e do mal* com o primeiro aforismo:

A vontade da 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! [...] Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? (ABM, 1)

É como apenas o começo, mesmo tendo uma longa tradição, porque o rótulo simbólico de verdade, esconde o afeto da vontade. E que seja o egoísmo ou a indiferença altruística que motive tal vontade, mas o que o perspectivismo faz é desvelar tal substrato, de modo a deixar claro que:

A incondicional vontade da verdade, [...] é a fé em um valor metafísico, um valor em si da verdade [...] Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? [...] porque a verdade e foi entronizada [...] porque a verdade não podia em absoluto ser um problema. (GM, III, 24)

Portanto, a vontade de poder, tácita no plano da vontade de verdade, conduz indutivamente o filósofo embebido na cultura metafísica ocidental a não levantar como um problema, como algo questionável, justamente aquilo que é a fonte da qual se desdobram todas as ramificações que ludibriam a clara reflexão. A armadilha está em não ver os grilhões da objetividade e não estar aberto, assim, a subjetividade perspectiva de cada pessoa.

Isso leva Nietzsche a uma conclusão relevante: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência” pois, segue o filósofo alemão, “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas” (ABM, 34).

A ideia de Nietzsche não é relegar a cultura a uma condição de degeneração que deve ser superada. O que deve ser superado, pensa o filósofo, é aquilo que degenera a cultura. E o perspectivismo não é uma saída meta-perspectiva dentre todas as perspectivas, mas sim uma imunização contra a concepção de que uma crença é superior as demais. Por fim, nota-se com propriedade o porquê a vida não é vida plena sem a consciência da perspectiva das coisas, do conhecimento e da realidade. Pois cada indivíduo deve ter a liberdade de escolha, a qual permanece constrangida e coagida no ambiente em que a vontade poder de alguns se alastram de encontro aos pontos de vista contrários.

#### 4.2 ALGUMAS INFLUÊNCIAS DO PERSPECTIVISMO NA FILOSOFIA PÓS-MODERNA

A discussão sobre a natureza da filosofia, seu escopo e seus limites na investigação humana, tem uma história milenar. Dificilmente encontraremos filósofos clássicos que não tenham nada a dizer acerca desse problema, que por ser uma pergunta filosófica a respeito da própria filosofia, recebe na literatura o nome de “Metafilosofia”. Filósofos contemporâneos como Timothy Williamson, Colin McGinn, Richard Feldman, Hilary Kornblith, entre muitos outros, deram contribuições substanciais no tocante a essa área fundamental.<sup>47</sup> Ter clareza sobre o que se entende por filosofia é condição necessária para se iniciar metodologicamente uma investigação de caráter filosófico, pois seria estranho pensar um modo de se jogar “truco” sem ao menos saber uma caracterização geral do que se enquadra como “truco” e quais os passos metodológicos para que se caracterize como “truco”, e não como “canastra”,

---

<sup>47</sup> Ver Timothy Williamson (2007); Colin McGinn (1993); Richard Feldman e Hilary Kornblith (GRECO & SOSA, 1999). Uma outra obra interessante de caráter introdutório metafilosófico, a qual apresenta diferentes ferramentas de interpretação e análise para textos, é Cossutta (2001).

“pontinho”, “pôquer”, ou quaisquer outros jogos de cartas distintos do jogo de “truco”. Logo, pensar uma concepção geral acerca da natureza filosófica e métodos apropriados de se fazer filosofia é uma condição necessária do ato de filosofar.

No cenário da filosofia do século XX, posterior a Nietzsche, emergem diferentes concepções filosóficas, com suas respectivas metodologias de análise e estratégias argumentativas, dentre as quais podemos elencar para fins de exemplificação: o estruturalismo e o desconstrutivismo (por vezes denominado pós-estruturalismo) de Lacan, Derrida e Foucault; o existencialismo de Heidegger, Sartre e Jaspers; o positivismo lógico de Ernst Mach, o primeiro Wittgenstein e A. J. Ayer; a fenomenologia de Edmund Husserl, Edith Stein e Merleau Ponty; a filosofia analítica de Bertrand Russell, G. Frege e G. E. Moore; entre outras concepções, sendo que existem mais filósofos, além dos citados, dentro de cada *modus operandi* filosófico e nuances relevantes as quais, surpreendentemente, diferenciam indivíduos inseridos numa mesma escola de filosofia. Levando em consideração este cenário, é possível destacarmos uma determinada concepção filosófica a qual tem alguns elementos característicos próprios e que circunscreve, de uma maneira difícil de delimitar, diversos filósofos que estão espalhados nessas diferentes escolas, os quais se coadunam justamente por partilharem, em suas obras, dessas características em comum – referimo-nos aqui à concepção pós-moderna de filosofia.

Delimitarmo-nos na apresentação sintética de algumas influências do perspectivismo de Nietzsche na filosofia pós-moderna ao invés de em outras concepções, não é medida arbitrária, haja vista que são inúmeras as bibliografias acerca da gênese do pós-modernismo filosófico que apontam o pensador alemão como uma das pedras de arcabouço dessa corrente reflexiva. Podemos destacar, como ilustração, parte dessas fontes bibliográficas: Hans-Johann Glock, no seu livro *O que é a filosofia analítica?*, assevera que “o ataque à objetividade da ciência é claramente alimentado por uma suspeita pós-moderna que, em última instância, deriva-se de Nietzsche” (2011, p. 194); Paul Boghossian, na sua obra *Medo do conhecimento*, ao se referir ao contexto pós-moderno na filosofia diz que “Friedrich Nietzsche pode ser lido como alguém que se questiona se somos realmente levados a crer pelas evidências em oposição a [...] ideologia” (2012, pp. 23-24); Gary Aylesworth, ao escrever o verbete sobre o pós-modernismo filosófico para o sítio da Enciclopédia Stanford, cita Nietzsche praticamente em todo o subitem dos precursores desta concepção de filosofia (AYLESWORTHY, 2016);

Cornel West, no artigo *A Prefiguração de Nietzsche na Filosofia Pós-moderna Americana*<sup>48</sup>, discute abertamente como Nietzsche é o impulso para algumas teorias que constituem a pós-modernidade filosófica – e muitas outras referências acerca da temática poderiam ser aqui citadas.

Nesse momento, é mister esclarecer as características gerais da filosofia pós-moderna e apontar em sequência qual é a intersecção com o perspectivismo de Nietzsche. Glock compreende que o “termo ‘pós-moderno’ certamente [...] se refere a uma família histórica de posições”, além de uma rejeição de atitudes modernas do Iluminismo como a “possibilidade do progresso humano e a confiança de que a razão humana seja capaz de revelar os segredos da natureza” (2011, p. 194). Gary Aylesworthy também nos oferece uma caracterização pertinente que deve ser citada na íntegra:

Que o pós-modernismo seja indefinível é um truísmo. No entanto, pode ser descrito como um quadro de críticas, estratégias e práticas retóricas [...] para desestabilizar outros conceitos tais como presença, identidade, progresso histórico, certeza epistêmica e a univocidade do significado<sup>49</sup>. (AYLESWORTHY, 2016, ??)

A noção de “crítica” deste quadro pós-moderno introjeta, pois, um novo sentido que se afasta da tradição filosófica corrente, a saber, aquela ideia de submeter às crenças aos supostos padrões de verdade, justificação, objetividade e racionalidade, típicos do quadro clássico da metafísica ocidental, e então passa a entender o senso crítico como a construção ou relativização do conhecimento e dos elementos que o constituem, identificando que sempre é possível encontrar no interior de cada crença uma marca indelével do contexto social a qual ela emergiu ou da subjetividade individual de quem a sustenta como saber objetivo. Ao descrever essa situação, Hans Johann-Glock mostra que esse combate a formas objetivas de conhecimento, incluindo a própria ciência, é um dos pontos centrais da ação pós-moderna, e mais uma vez atribui um protagonismo a Nietzsche:

Há também uma utopia nietzscheana em jogo, uma utopia que tem menos afinidades com as perspectivas de Foucault e Derrida do que com o tipo “feliz-da-vida” do neopragmatismo. É a revolta contra a ideia de que nossas crenças devem prestar homenagem a uma realidade independente de nós e a

---

<sup>48</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*Nietzsche’s Prefiguration of Postmodern American Philosophy*”. Este artigo faz parte do livro *Why Nietzsche Now?*, pp. 241-269, publicado pela editora da Universidade de Indiana em 1985, cuja organização foi feita por Daniel O’Hara.

<sup>49</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*That postmodernism is indefinable is a truism. However, it can be described as a set of critical, strategic and rhetorical practices [...] to destabilize other concepts such as presence, identity, historical progress, epistemic certainty, and the univocity of meaning.*”



insistência provocativa de que nós seres humanos é que estamos encarregados das coisas. (GLOCK, 2011, p. 194)

Desses elementos caracterizadores da concepção pós-moderna de filosofia, evidencia-se a negação de alguns princípios como “certeza epistêmica”, “univocidade do significado”, “realidade independente de representações”, “conhecimento objetivo”, dentre outros, que acabam por englobar, em grande medida, as suspeitas do Perspectivismo de Nietzsche conforme vimos anteriormente. Esse aparato conceitual pós-modernista, forjado pelas suspeitas nietzschianas, pode ser satisfatoriamente circunscrito na “doutrina da igual validade” explicitada por Paul Boghossian no livro *Medo do conhecimento*. A “doutrina da igual validade” versa sobre o conhecimento, e é a seguinte:

“Existem vários modos de se conhecer o mundo, radicalmente diferentes porém ‘igualmente válidos’, e a ciência é tão somente um deles” [...] Na medida em que reconhecemos o *status* convencional e artefactual de nossas formas de conhecimento, nós nos tornamos capazes de perceber que somos nós mesmos, e não a realidade, os responsáveis pelo que sabemos. [...] não vê as crenças sustentadas racionalmente ou irracionalmente como duas classes de coisas distintas e qualitativamente diferentes. (BOGHOSSIAN, 2012, p. 17-18)

Tal doutrina supracitada abarca tacitamente vários aspectos do que seria a concepção pós-moderna filosófica, sendo essa influenciada pelo perspectivismo. Boghossian admite que a “doutrina da igual validade” é implicada pela ideia de que o conhecimento é fruto de uma construção social, que seria a asserção de que a crença que valoramos como conhecimento depende “necessariamente, ao menos em parte, do ambiente social e material contingente em que tal crença é produzida”, e conclui que “se o fato de uma crença ser conhecimento é sempre uma função do ambiente social contingente em que foi produzida”, então a “doutrina da igual validade” é perfeitamente inferível (2012, p. 22-23).

Nesse clima de concepção filosófica pós-moderna, pairam figuras importantes que parecem adotar algumas características subjetivas ou construtivistas do conhecimento. A escola pós-estruturalista ou desconstrutivista, com Derrida, o desenvolvimento de epistemologias feministas na contemporaneidade, como a de Helen Longino, ou até mesmo o conceito de revolução de paradigmas na ciência empírica, com Thomas Kuhn, são exemplos de adoções, senão integrais, pelo menos em parte de princípios dessa corrente filosófica. Entretanto, tal forma de conceber a filosofia enfrenta importantes objeções. O famoso artigo que foi publicado em 1996 de Alan Sokal, cuja reputação é de um ilustre físico, denominado *Transgredindo as fronteiras: Para uma hermenêutica transformadora da mecânica*

*quântica*<sup>50</sup>, endereçado a um periódico importante, o *Social Text*, o qual era assumidamente pós-moderno, maculou a seriedade acadêmica dessa corrente de pensamento. O texto de Sokal ficou mundialmente conhecido como um trote em que ele “começando desde a microfísica, [...] gera conclusões políticas e culturais que têm o suporte de nada além de jogos de palavras [...], analogias forçadas e falsidades egrégias” (GLOCK, 2011, p. 193). Paul Boghossian também levanta críticas incisivas para o aspecto relativizador da verdade e da racionalidade do pós-modernismo filosófico, como na obra *Medo do conhecimento* e no artigo *O que o embuste de Sokal nos deve ensinar*<sup>51</sup>, publicado em 1997 na revista de filosofia norte-americana *Disputatio*. Há também outros filósofos com obras inteiras ou com longas partes delas dedicadas a rechaçar a ideia de um relativismo radical acerca da verdade, justificação e racionalidade, como John Searle, Thomas Nagel, William Alston ou Peter van Inwagen<sup>52</sup>. Pode parecer que a rejeição a “doutrina da igual validade” e as suas nuances implícitas sejam hostilizadas apenas por filósofos analíticos, todavia, existem filósofos inseridos na tradição analítica que endossam essa ideia, como Hilary Putnam, Nelson Goodman ou Richard Rorty<sup>53</sup>.

Se o perspectivismo influenciou a concepção pós-moderna de filosofia e a “doutrina da igual validade” sobre o conhecimento é um dos elementos substanciais dessa influência nietzschiana, então explicitar alguma tentativa hermenêutica dos filósofos contemporâneos acerca de tal doutrina ou de algum aspecto implícito nela seria também uma espécie de tentativa contemporânea de dar forma ao perspectivismo de Nietzsche. Como existe uma vasta literatura a respeito, selecionamos um dos mais relevantes intérpretes, o qual argumenta severamente contra a ideia da existência de verdades objetivas – Richard Rorty. Faremos apenas uma apresentação sumária da teoria de Rorty acerca da verdade e traremos três objeções de Paul Boghossian como contraponto a ela.

#### 4.3 PERSPECTIVISMO COMO OBJEÇÃO À VERDADE – A INTERPRETAÇÃO DE RICHARD RORTY

---

<sup>50</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*”

<sup>51</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*What the Sokal Hoax Ought to Teach Us*”

<sup>52</sup> Ver John Searle (1995), Thomas Nagel (1999), William Alston (1979) e Peter van Inwagen (2009).

<sup>53</sup> Ver Hilary Putnam (1990), Nelson Goodman (1978) e Richard Rorty (1981).

Conforme explicamos anteriormente no subitem 3.3 do capítulo 3, acerca da objetividade do conhecimento, que é um dos princípios que constitui de modo geral a metafísica clássica do Ocidente sob a suspeita de Nietzsche, inferimos pelo menos três aspectos que especificam esse pressuposto: objetivismo sobre os fatos; objetivismo sobre a justificação; objetivismo sobre a explicação racional – os quais já foram devidamente definidos. A objeção de Richard Rorty que apresentaremos a seguir abordará somente o primeiro aspecto, a saber, a objetividade acerca dos fatos. Existem discussões relevantes sobre a objetividade da justificação e da explicação racional, mas que iriam aumentar demasiadamente o escopo deste trabalho e não seriam relevantes para os nossos propósitos<sup>54</sup>.

Quando Rorty defende que as verdades são construções ou produtos contingentes do contexto social ou individual em que são expressas, ecoa-se ao fundo o aforismo de Nietzsche de que não há fatos, mas apenas as interpretações deles. A construção factual que está sendo proposta por Rorty – ou teoria do fato-construtivismo – visa desmascarar as pretensas subjetividades que estão enraizadas em cada crença ou hábito transmitido de uma geração a outra ou de uma cultura a outra, as quais apenas aparentemente refletem objetividade, porém, ao serem investigadas de modo profundo, revelam necessidades e interesses volúveis e arbitrários. Construir algo é a noção de trazer a existência alguma coisa que não existia e envolve uma intenção de alguém que causou ou fez causar esta coisa, e este alguém carrega consigo necessidades, valores e interesses contingentes que são refletidas na sua construção. Um fato-construtivista seria, assim, um defensor da teoria de que “um fato é [...] construído se e somente se for *necessariamente verdadeiro* que ele só poderia ter prevalecido pelas ações contingentes” ou particulares de alguém (BOGHOSSIAN, 2012, p. 37).

Paul Boghossian cita *ipsis literis* algumas passagens escritas pelo próprio Rorty que evidenciam isto:

Os dinossauros, por exemplo. Uma vez que você descreve alguma coisa como um dinossauro, sua cor de pele e sua vida sexual são causalmente independentes de você tê-lo descrito. Mas antes de você descrever [alguma coisa] como um dinossauro, ou como qualquer outra coisa, não faz sentido alegar que ela está “por aí”, tendo propriedades. [...] pessoas como Goodman, Putnam e eu mesmo [...] pensamos que não existe algum modo de existência do mundo existir independentemente de descrição, nenhum modo dele ser sob descrição nenhuma (1998, p.87 apud BOGHOSSIAN, 2012, p. 50)

---

<sup>54</sup> Para um tratamento minucioso desses aspectos, os quais não serão abordados neste trabalho, ver Boghossian (2012, pp. 89-179).

O que está sendo alegado por Rorty é que somente após um acordo a respeito de qual modo de descrição empregaremos acerca do mundo é que, então, poderemos perceber que há fatos no mundo, pois não há sentido, defende ele, em conceber a existência de fatos independentes do ser humano que ditem quais descrições são verdades e quais delas são falsidades sem antes se estabelecer como descreveremos este mundo. Essa denúncia rortiana contra a objetividade dos fatos talvez tenha a pretensão de identificar aspectos ideológicos e discricionários que penetraram nas sociedades com uma camuflagem de incontestabilidade, infalibilidade ou de autoevidência – e Rorty prossegue na sua teoria fato-construtivista:

[...] descreveremos as girafas como fazemos, *como* girafas, por causa de nossas necessidades e interesses. Falamos uma língua que inclui a palavra “girafa” porque convém aos nossos propósitos fazer isso. O mesmo vale para as palavras como “órgão”, “célula”, “átomo” e assim por diante – os nomes das partes das coisas de que a girafa é feita, por assim dizer. Todas as descrições que nós damos das coisas são convenientes aos nossos propósitos [...] De modo mais geral, não é claro que qualquer um dos milhões de modos de descrever o trecho espaço-temporal ocupado pelo que chamamos de girafa seja mais próximo do modo como as coisas são em si e por si mesmas do que qualquer outro. (1999, apud BOGHOSSIAN, 2012, pp. 52-53.54)

Novamente voltamos à ideia de que os fatos ou estados de coisas que pertencem ao mundo são uma seleção arbitrária do ser humano e de que não existe uma realidade a qual nossas descrições devam “prestar homenagem”. Disso surge uma negação ao princípio do objetivismo acerca dos fatos, que inclusive foi batizado nos estudos de metafísica na filosofia contemporânea como “antirrealismo” ou “irrealismo”<sup>55</sup>. Explicitaremos tal teoria:

(i) *Irrealismo*: o mundo entendido como a totalidade dos fatos que tentamos conhecer não é independente do ser humano e do contexto social; ao contrário, todos os fatos são construções subjetivas que carregam os valores, necessidades e interesses contingentes de onde foram construídos.

Uma variação linguística interessante dessa definição seria:

(i\*) *Irrealismo*: um objeto O existe contingencialmente em relação a um sujeito S se, e somente se,

---

<sup>55</sup> Existem várias defesas na literatura que visam dar forma a essa perspectiva. Para uma introdução ao problema, ver o capítulo *Objectivity* de Inwagen (2009).

- (a) Se S não existisse, O não existiria.
- (b) Se S deixasse de existir, O não existiria.
- (c) A natureza de O é determinada por aquilo que S pensa acerca de O.

Essa segunda definição de “irrealismo”, que é uma variação linguística da primeira, remete a negação explícita da definição que demos do Realismo, com “r” maiúsculo, quando caracterizamos o primeiro princípio – a realidade independente das representações humanas – da metafísica clássica ocidental e que é um dos princípios colocados sob a suspeita nietzschiana. Isso demonstra que se o perspectivismo pode tomar uma forma filosófica atual, a proposta de Rorty é uma das candidatas hermenêuticas. Para Nietzsche, inferindo a partir de seus escritos, o Realismo traz em si resquícios da cultura anterior à “morte de Deus”<sup>56</sup>, um conceito que aparece na obra *A Gaia Ciência* e que ao contrário do que muitos leitores pensam, não é um argumento contra a existência de Deus – pelo menos não explicita isso naquela passagem –, mas a ideia de que com o advento da modernidade e a inserção do espírito científico iluminista na sociedade se gerou uma descrença na divindade cultural ocidental e, desta descrença, seguiu-se uma ausência de propósito objetivo nas vidas humanas. Parte de um aforismo deixa isso incontroverso, quando Nietzsche brada e indaga “Deus está morto! [...] Como nos consolar a nós, assassinos entre os assassinos?” (GC, III, 125, p. 138). A perspectiva de Deus, entendida como um ponto de visão onde poderíamos descrever completamente as verdades do mundo tal como ele é, pensa Nietzsche, é ainda uma “sombra” responsável por fomentar as tentativas de defesa do Realismo. Steven Hales, importante comentarista de Nietzsche, sacramenta essa interpretação ao dizer que:

A defesa de Nietzsche é que não existe uma única e privilegiada descrição do mundo, e não existem objetos já acabados nos quais possamos tropeçar. [...] Nietzsche não faz distinção entre objetos que realmente existem por si [...] Para ele, tudo é uma invenção ou ficção [...] Assim, “o mundo ‘aparente’ é o único: o mundo ‘real’ foi apenas *mentirosamente adicionado*”<sup>57</sup> (HALES, 1996, p. 829)

Conseguimos demonstrar como o perspectivismo de Nietzsche tem relevância não apenas à concepção pós-moderna de filosofia como também para a concepção analítica, tendo

---

<sup>56</sup> Isso é ratificado na seguinte passagem: “*Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada.*” (GC, III, 108, p. 126)

<sup>57</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*Nietzsche’s contention is that there is not one unique and privileged description of the world, and there are no ready-made objects for us to bump into. [...] Nietzsche makes no distinction between objects that really exist in their own right [...] Thus “the ‘apparent’ world is the only one: the ‘real’ world was only been lyingly added”*”

Richard Rorty como um dos seus principais representantes. Existem outros analíticos que partilham do mesmo entusiasmo pela rejeição da verdade objetiva de Rorty, como Hilary Putnam, Nelson Goodman e recentemente, numa versão original que busca escapar das objeções efetuadas contra estes três filósofos, John McFarlane<sup>58</sup>. No entanto, essa teoria radical fato-construtivista não é majoritária nessa tradição filosófica e também há argumentos, sem sermos hiperbólicos, com pretensões devastadoras no tocante a ela. Filósofos como Thomas Nagel, John Searle, Peter van Inwagen e Paul Boghossian são alguns dos detratores dessa tese que relativiza de modo radical a existência de fatos no mundo. Várias outras nuances deveriam ser ponderadas a favor da interpretação de Rorty, a qual foi exposta de maneira resumida, mas por questão de escopo do trabalho e justiça para com as objeções, apresentaremos as três principais críticas de Paul Boghossian ao fato-construtivismo, embora também, por ser uma apresentação sumarizada, assim como fizemos com a interpretação rortiana, deixaremos a margem aspectos interessantes dessas objeções.

Na sua obra *Medo do conhecimento*, Boghossian nos oferece três críticas acerca do fato-construtivismo, as quais ele pensa serem substanciais para a refutação dessa teoria: os problemas da “causação”, da “competência conceitual” e da “discordância”. O problema da “causação” é a objeção de que se aceitarmos o fato-construtivismo, então teremos que negar o truísmo de que a existência da “maioria dos objetos e fatos dos quais falamos – [...] montanhas, dinossauros, girafas, rios e lagos” antecederiam nossa própria existência (2012, p. 64). Ou seja, se a existência da maioria dos fatos do mundo é dependente do ser humano, ficaríamos, pensa o filósofo, comprometidos “com uma forma bizarra de causação retroativa, em que a causa [...] vem depois de seus efeitos” (2012, pp. 64-65). O segundo problema, da “competência conceitual”, é a objeção de que muitos conceitos que utilizamos em nossa linguagem pressupõe neles o aspecto de independência do ser humano. Indaga Boghossian: “não faz parte do próprio ‘conceito’ de [...] de montanha que essas coisas ‘não’ foram construídas por nós?” – e prossegue dizendo que “se insistirmos em dizer que eles foram construídos pelas descrições [...] corremos o risco de dizer algo [...] ‘conceitualmente incoerente’” (2012, p. 65). O último problema aventado é o da “discordância”, o qual objeta a possibilidade de coadunar dois fatos que foram estipulados por pessoas ou comunidades distintas dentro do mesmo mundo quando esses fatos se contradizem. Tal situação controversa é ilustrada por Boghossian quando pergunta: “como poderia se dar ambos os

---

<sup>58</sup> Ver McFarlane (2005) e McFarlane (2014).

casos de que o mundo seja plano (fato construído pelos gregos pré-aristotélicos) ‘e’ que seja redondo (fato construído por nós)?” (2012, p. 66-67).

Agora já estamos em condições de trazer à baila outros intérpretes importantes do perspectivismo de Nietzsche, não necessariamente analíticos, como António Marques e Müller-Lauter, e outros intérpretes que cotejam a concepção analítica, como Steven Hales e Rex Welshon. Uma vez mais, por restrição do escopo deste trabalho, faremos uma apresentação sintética das leituras feitas por esses filósofos, os quais oferecem hermenêuticas relevantes para a discussão sobre a plausibilidade do perspectivismo, e concluiremos este trabalho com algumas considerações finais.

#### 4.4 PERSPECTIVISMO ENQUANTO DESDOBRAMENTO DA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL KANTIANA E RADICALIZAÇÃO DO PROCESSO DE AUTOAFIRMAÇÃO DO SUJEITO MODERNO: A INTERPRETAÇÃO DE ANTÔNIO MARQUES

O intérprete português António Marques é conhecido por suas pesquisas acerca de obras clássicas como as de Immanuel Kant e de Ludwig Wittgenstein – particularmente as do segundo período. Na obra *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, destaca o papel fundamental que a filosofia transcendental kantiana desempenha como marco crítico do pensamento metafísico clássico, e por conseguinte caracteriza o perspectivismo nietzschiano como desdobramento da mesma, enquanto também define o perspectivismo como radicalização do processo de autoafirmação do sujeito moderno. É pertinente, portanto, iniciar este subtópico explicitando os principais aspectos subjacentes à filosofia transcendental kantiana, mais especificamente à estética transcendental, o que nos possibilitará assimilar de maneira adequada o primeiro desdobramento da interpretação de Marques, para posteriormente tratarmos o segundo.

A configuração da filosofia transcendental kantiana e, por conseguinte, da estética transcendental, se encontra na obra *Crítica da razão pura* (1781-1787), onde Kant tem como desígnio examinar o uso legítimo a extensão e os limites da faculdade de conhecer *a priori* na qual não se encontra nada que pertença à experiência sensível. Em outras palavras, almeja rechaçar as exigências da razão que são desprovidas de fundamento e, simultaneamente,

garantir suas legítimas pretensões, a saber, fundamentar a ciência, discernindo o que a razão pode – ou não pode – realizar (RUSS<sup>59</sup>, 2015, p. 241).

O itinerário traçado por Kant para estabelecer este exame do uso legítimo da razão inicia-se na primeira grande parte da obra denominada *Doutrina transcendental dos elementos*, onde ele elucida os materiais constitutivos do conhecimento ou as duas fontes de conhecimento, isto é, a intuição – ou sensibilidade – e o entendimento, das quais emergem as condições de possibilidade ou formas *a priori* de toda experiência possível.

As formas *a priori* da sensibilidade, que são as que nos interessam para explorar os pressupostos da hermenêutica de Marques sobre o perspectivismo nietzschiano, são tratadas na primeira parte da *Doutrina transcendental dos elementos*, a *Estética transcendental*<sup>60</sup>, onde Kant afirma que o conhecimento especulativo é limitado aos simples objetos da experiência sensível. Não é possível conhecer nenhum objeto como *coisa em si* (*ding an sich*), mas apenas enquanto objeto da intuição sensível, ou seja, como *fenômeno*, porquanto:

Seja de que modo e com que meio um conhecimento possa referir-se a objetos, o modo como ele se refere imediatamente aos mesmos e ao qual todo pensamento como meio tende, é a *intuição*. Esta, contudo, só ocorre na medida e que o objeto nos for dado; a nós homens pelo menos, isto só é por sua vez possível pelo fato do objeto afetar a mente de certa maneira. A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Portanto, pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece *intuições* [...] (KANT, 1999, p. 71).

Não é com um objeto externo independente de suas representações que o sujeito tem contato no ato de conhecer, mas com um objeto de natureza mental, produto da interação entre conceitos inatos às faculdades cognitivas humanas e os dados oriundos da experiência sensível, o que Loux<sup>61</sup> (2002, pp. 5-6) condensa nos seguintes termos:

Os dados sensoriais são os efeitos sobre nossas faculdades sensoriais subjetivas de um mundo externo àquelas faculdades. Os dados são estruturados ou organizados por meio de conceitos inatos, e o resultado é um objeto de conhecimento. Assim, o que nós chamamos um objeto de conhecimento não é uma coisa externa e independente de nosso mecanismo cognitivo; é o produto da aplicação de estruturas conceituais inatas a

<sup>59</sup> Jacqueline Russ (1934-1999) é historiadora da filosofia, autora de obras como *Os métodos em filosofia e Filosofia: os autores, as obras*.

<sup>60</sup> As formas *a priori* do entendimento, por sua vez, são abordadas na segunda parte da *Doutrina transcendental dos elementos*, denominada *Lógica transcendental*. Dado nosso escopo temático, não dispomos de espaço para analisar minuciosamente todas as nuances da filosofia transcendental kantiana. Para uma introdução concisa e esclarecedora, ver Russ (2015, pp. 241-250).

<sup>61</sup> Michael Loux (1942-) é um filósofo contemporâneo autor de obras como *Metaphysics: a contemporary introduction e Substance and attribute*.



estados subjetivos de nossas faculdades sensoriais. O mundo que produz aqueles estados subjetivos é algo que, como é em si mesmo, é inacessível a nós; nós o compreendemos apenas enquanto ele nos afeta, apenas como ele aparece a nós<sup>62</sup>.

O aparato conceitual e representacional do sujeito modela, portanto, a realidade percebida de modo que o objeto conhecido é o resultado dessa modelagem. A diversidade dos *fenômenos* é coordenada na *intuição* pelas formas do *fenômeno*, as quais estão *a priori* no entendimento, sendo elas o espaço e o tempo, representações necessárias para fundamentar todas as *intuições*, haja vista que organizam a experiência antes de qualquer atividade do entendimento, posto que:

O espaço de modo algum representa uma propriedade de coisas em si, nem tampouco estes em suas relações recíprocas; isto é, não representa qualquer determinação das mesmas que seja inerente aos próprios objetos e permaneça ainda que se abstraia de todas as condições subjetivas da intuição. [...] O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa. [...] O tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir a nós mesmos e a nosso estado interno. Com efeito, o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos; não pertencem nem a uma figura ou posição etc., determinando ao contrário a relação das representações em nosso estado interno (KANT, 1999, p. 75-79).

Em suma, o acesso à realidade por parte do sujeito se dá apenas indiretamente, quando ele representa a si os *fenômenos*, e os objetos conhecidos não são, portanto, coisas em si mesmas, ao passo em que suprimido o sujeito ou a constituição subjetiva dos sentidos em geral, desapareceriam toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo espaço e tempo, enquanto condições de possibilidade *a priori* do conhecimento (KANT, 1999, p. 83).

A posição kantiana não implica, assim, uma negação da existência de uma realidade independente das representações, mas limita-se a defender que quando nos referimos a um objeto do conhecimento, não nos referimos a um objeto independente da percepção, mas a um objeto de natureza mental, e por essa razão a tese kantiana é uma forma de idealismo epistemológico. E é justamente nesse ponto que, segundo Marques (2003, p. 9), Nietzsche dá

---

<sup>62</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*The sensory data are the effects on our subjective sense faculties of a world external to those faculties. The data get structured or organized by way of the innate concepts, and the result is an object of knowledge. So what we call an object of knowledge is not a thing external to and independent of our cognitive machinery; it is the product of the application of innate conceptual structures to the subjective states of our sensory faculties. The world that produces those subjective states is something that, as it is in itself, is inaccessible to us; we grasp it only as it affects us, only as it appears to us.*”

um passo a mais no perspectivismo, o qual Kant não efetivou na sua filosofia transcendental, a saber, negar a ideia de uma coisa em si, um objeto da realidade que existe independentemente das representações humanas, uma vez que:

[...] conceito de *perspectivismo* pode talvez resumir-se nas duas asserções seguintes: 1) a característica mais fundamental do pensamento filosófico da época moderna até nossos dias é seu perspectivismo, e Nietzsche é o autor que radicalizou até um extremo limite essa mesma característica, 2) o perspectivismo tem uma qualidade niilista, na medida em que supõe a consciência generalizada do caráter instrumental dos instrumentos de conhecimento, quer sejam categorias mentais, quer a linguagem.

A passagem supracitada esclarece o diagnóstico de Marques de que a negação do primeiro princípio que constitui o quadro clássico de suposições metafísicas, isto é, a existência de uma realidade independente das representações humanas, equivale à radicalização nietzschiana da filosofia transcendental de Kant, sendo, ao mesmo tempo, a pedra angular do Perspectivismo.

A estratégia hermenêutica de Marques que caracteriza o perspectivismo como radicalização do processo de autoafirmação do sujeito moderno na esteira da filosofia kantiana é apontada por Vecchia (2016, pp. 223-224), que assevera:

Marques (2003) defende que a filosofia de Nietzsche, sobretudo sua “teoria do conhecimento” – o perspectivismo, representa a radicalização do processo de autoafirmação do sujeito moderno, o que o coloca a par e passo com a tradição racionalista crítica. Mesmo antes de sua estreia filosófica em *O Nascimento da Tragédia*, e isso atesta ZT, por sua preocupação com as “teses sobre a historicidade”, Nietzsche se revela não somente um pensador que herdou problemas modernos, mas um (radical) pensador moderno a lidar com problemas modernos.

Para sustentar sua tese, o comentador justifica ser necessário captar na própria estrutura da autoafirmação moderna uma direção, um conjunto de potencialidades que se vinculem ao eclodir do perspectivismo nietzschiano, e o ponto de conexão sugerido por ele é a filosofia kantiana, isto é:

[...] a “figura-tipo” da razão kantiana, que encarna a autoafirmação do sujeito. Para ele, a razão kantiana representa um verdadeiro “epítome da autoafirmação da modernidade”, na medida em que desfaz algumas oposições fundamentais da racionalidade moderna (como a que polariza a teleologia e o mecanicismo), apresentando uma novidade absoluta e uma ruptura com a tradição da teleologia do substancialismo de procedência aristotélica (VECCHIA, 2016, p. 224).

O sujeito auto-afirmativo é concebido no limiar de uma situação antinômica, a saber, é concebido como o culminar do processo em que a razão compreende a si mesma como sendo constituída por antinomias que devem ser resolvidas, assimilando suas contradições e colocando a si mesma como objeto de crítica, dado que:

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

Vale notar que, embora demarcada por sua própria crítica – negativa –, a razão kantiana encontra um fundamento para a sustentação de seu empreendimento teórico e prático na medida em que estabelece a forma segundo a qual o sujeito conhece. Situando a lei, o universal, do lado do sujeito e não mais do objeto, do em-si, a revolução copernicana kantiana alcança algo intrinsecamente positivo, que por sua vez auxilia a razão no procedimento de superar seus próprios pontos de vista ilusórios, seus excessos unilaterais (VECCHIA, 2016, p. 225).

Em meio aos excessos unilaterais da razão, situa-se a oposição entre teleologia e mecanicismo, frente à qual o próprio Kant se posiciona variavelmente no decorrer de sua produção filosófica, o que nosso comentador se ocupa de declarar:

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

Em coerência com sua teoria da experiência e com o paradigma newtoniano da ciência da natureza, Kant permanece associado ao formalismo, o que é sintetizado na seguinte passagem:

A razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as

observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta (KANT *apud* VECCHIA, 2016, pp. 225-226).

Conforme Marques (2003, pp. 17-18), no formalismo da primeira crítica a resposta às interrogações da razão se configura em plenitude quando a natureza e também a vida social, jurídica e ética são inteiramente submetidas a uma legislação de caráter universal que um sujeito autônomo encontra em sua esfera. A autonomia desse sujeito, por sua vez, corresponde à universalidade de suas leis, se tratando, portanto, de um sujeito formal, possuidor de leis gerais, de um espaço onde se organizam e se sistematizam essas leis.

Consequentemente, a solução encontrada por Kant na terceira crítica para o antagonismo entre teleologia radical e mecanicismo radical consiste em manter a teleologia nos limites do sujeito legislador, ainda que seja uma teleologia “fraca” (MARQUES, 2003, p. 45), no âmbito da qual o sujeito legislador possa considerar as leis da natureza como suas leis, o meio no qual tudo aparece como o seu plano transcendental, e as sínteses, as ligações operadas nesse meio, no espaço e no tempo, como sendo feitas de acordo com as suas categorias (MARQUES, 2003, p. 50).

Na esteira do itinerário delineado por Marques (2003), na história da “radicalização da modernidade” a emergência de um princípio de finalidade da natureza enfraquecido como o que se apresenta na terceira crítica de Kant fornece os pressupostos para que Schopenhauer substancialize no conceito de Vontade a categoria suprema de ser, subjetivizada por Kant (VECCHIA, 2016, p. 228). Assim, de acordo com o § 18 d’ *O mundo como vontade e como representação*:

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

da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa [...]. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157).

Asseverando que todo ato de vontade individual é uma objetivação da vontade metafísica através do corpo, Schopenhauer radicaliza um certo subjetivismo contido no idealismo transcendental de Kant, retirando substancialidade a certas categorias que possibilitavam a objetividade como tal e, por conseguinte, restaurando uma teleologia forte, um finalismo da substância, ao definir a Vontade como coisa em si (MARQUES, 2003, p. 53).

A teleologia de Schopenhauer, mediante a distinção na natureza orgânica em geral entre duas espécies de finalidades, a interna e a externa, instituirá um precedente crucial para a assimilação do perspectivismo nietzschiano como radicalização do processo de autoafirmação do sujeito moderno. Dirá Schopenhauer:

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

A dupla finalidade dos produtos orgânicos da natureza permite transparecer, então, não só a ideia da intenção final de autopreservação presente na natureza, mas também que o conceito de fim em Schopenhauer consiste numa mera vontade de viver, e é precisamente nesse ponto que nos aproximamos de Nietzsche, diante do que Marques (2003, p. 54) afirma:

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

Segundo Marques, finalmente, a teoria nietzschiana do conhecimento incorpora os dois elementos presentes na citação anterior, isto é, a impossibilidade de uma explicação teleológica e a intensificação do lado subjetivo dos conceitos supremos da razão. Por esse motivo, então, o perspectivismo nietzschiano pode ser considerado como a radicalização extrema do processo de autoafirmação do sujeito moderno.

#### 4.5 CONFRONTO COM HEIDEGGER E ABERTURA À MULTIPLICIDADE INTERPRETATIVA – A INTERPRETAÇÃO DE WOLFGANG MÜLLER-LAUTER

É pertinente reiterar que dada a escassez de uso do termo “perspectivismo” e correlatos no conjunto da obra nietzschiana, não há minimamente consenso acerca do que se compreende por perspectivismo em Nietzsche. Toda e qualquer investigação a respeito da temática reconhecida como um amontoado de fragmentos, peças soltas de um quebra-cabeça cujas possibilidades de interpretação são muitas, é vista como uma reconstrução peculiarmente criativa. Nesse sentido, o pesquisador Mota<sup>63</sup> (2010, p. 216) declara que:

*O quebra-cabeça do perspectivismo é marcado por uma incompletude característica, que leva o intérprete a colher em algum lugar fora da imanência dos textos nietzschianos as peças que faltam. Portanto, o trabalho de interpretação do perspectivismo nietzschiano jamais se restringe ao mero esforço exegético, tendo, por conseguinte, um aspecto inevitavelmente propositivo, incomum na pesquisa filosófica padrão. Com relação ao perspectivismo, portanto, torna-se particularmente pertinente a ideia de que interpretar é criar.*

A estratégia hermenêutica de Mota sugere que o perspectivismo seja desmembrado em *perspectivismo metafísico*, *perspectivismo hermenêutico-fenomenológico*, *perspectivismo transcendental*, *perspectivismo semântico* e *perspectivismo pragmático*, e é a partir deste desmembramento que temos condições de explorar a recepção heideggeriana da filosofia nietzschiana e, por conseguinte, a hermenêutica de Müller-Lauter, mais precisamente a partir do item *perspectivismo metafísico*.

São vários os intérpretes que assimilam o perspectivismo não como uma teoria do conhecimento, mas como uma doutrina ontológica. O desafio de tais intérpretes consiste em

---

<sup>63</sup> Thiago Mota (*Université Catholique de Louvain*) é pesquisador da obra de Friedrich Nietzsche. Entre suas produções, destacamos *Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo*, presente nos *Cadernos Nietzsche*.

lidar com o fato de que o próprio Nietzsche atacou severamente a ontologia e a metafísica – que ele parece não dissociar –, alegando, por exemplo, que:

A força inventiva, que tem poetado categorias, labora a serviço da necessidade, ou seja, da segurança, do entendimento rápido à base de sinais e sonidos, de reducionismos: – não se trata de verdades metafísicas nos casos de “substância”, “sujeito”, “objeto”, “ser”, “devir”. – Os poderosos é que do nome de coisas fizeram leis: e entre os poderosos foram os grandes artistas da abstração que elaboraram as categorias (KSA 12.237, Nachlass/FP 6[11]).

É difícil perceber, portanto, como uma recepção do perspectivismo nietzschiano como doutrina ontológica encontraria fundamento. Os defensores de tal posição, todavia, se valem de outras passagens da obra do filólogo da Basileia para endossá-la, nas quais ele suprime a possibilidade de uma teoria do ser em nome de uma teoria do devir, a que se refere em seus últimos escritos com o conceito de vontade de potência, a saber: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’, e nada mais.” (ABM, 36).

Se trataria de uma ontologia da pluralidade em detrimento da unidade, da diferença em detrimento da identidade, da imanência em detrimento da transcendência. Müller-Lauter (1997, p. 72), nesse sentido, declara que:

Do pensar não-metafísico de Nietzsche, falo apenas quando apresento, de modo imanente, seu entendimento de metafísica. Se compreendemos, porém, metafísica de modo muito mais abrangente, como o perguntar pelo ente em sua totalidade e enquanto tal, então temos que, segundo minha concepção, designar também Nietzsche como metafísico.

A questão que emerge, então, é como se dá, em Nietzsche, o acesso a essa realidade *perspectivisticamente* estruturada e em que sentido o perspectivismo ontológico não repõe aquilo mesmo que intenta negar. Esse é um dos problemas cruciais a serem enfrentados numa reconstrução do perspectivismo, a saber, o problema da referência ao devir.

Tal problema é enfrentado por Heidegger, uma vez que elabora uma interpretação que poderia ser definida como *perspectivismo metafísico*. O que o autor de *Ser e tempo* faz seria uma “reconstrução desconstrutivista” (MARQUES, 2003, p. 120), isto é, uma interpretação eminentemente crítica do perspectivismo. Para ele, apesar de todo o esforço para demonstrar um posicionamento antimetafísico, o pensamento de Nietzsche é tão metafísico quanto o de Platão, pois:

A metafísica de Nietzsche representaria o acabamento da tradição metafísica na medida em que atualiza e esgota todas as possibilidades dessa mesma tradição. A crítica que Heidegger dirige a Nietzsche é, assim, a mesma que ele opõe à tradição metafísica em conjunto: a filosofia nietzschiana seria, também ela, uma forma de *esquecimento do ser* (MOTA, 2010, p. 218).

O esquecimento do ser se daria, em Nietzsche, por meio da metafísica da vontade de potência. Dirá Heidegger (*apud* MOTA, 2010, pp. 218-219): “a vontade de potência é o caráter fundamental do ente enquanto tal (...) é o caráter fundamental da vida. ‘Vida’ é para Nietzsche outra palavra para dizer ser”. Dessa maneira, “todo ente, posto que se essencializa como vontade de potência, é ‘perspectivista’” (HEIDEGGER *apud* MOTA, 2010, p. 219). Nesse contexto, o perspectivismo emerge como um dos aspectos do pensamento metafísico nietzschiano. Heidegger endossa seu posicionamento recorrendo a um fragmento póstumo, a saber: “por meio do qual todo centro de força – e não somente o homem – construiu, partindo de si mesmo, todo o resto do mundo, quer dizer que o homem mede, apalpa e aplaina o mundo segundo sua própria força [...]” (KSA 13.373, Nachlass/FP 14[186]).

Na esteira da interpretação heideggeriana, Perspectivismo é definido, então, como “constituição do ente como ver que põe pontos de vista e calcula” (HEIDEGGER *apud* MOTA, 2010, p. 219). O perspectivismo é o caráter do ente, é a vontade de potência inerente a cada ente em particular que estabelece sobre a totalidade do ente sua perspectiva para organizar a partir de si essa totalidade em função de seu desígnio de poder, de conservação e de expansão, ao passo em que “a vontade de potência é, em sua essência mais íntima, um contar perspectivista com as condições de sua possibilidade, condições que ela mesma põe como tais” (HEIDEGGER *apud* MOTA, 2010, p. 219).

O pendor metafísico do perspectivismo se desvela precisamente porque para uma teoria perspectivista do conhecimento não se trata de conhecer o ser, nem sequer o ente, mas de exercer poder sobre ele. Conhecimento designaria o processo mediante o qual o ser que conhece se apodera, em função de seus desígnios vitais, do ser em geral. Assimilando esse ser que conhece como o sujeito a partir do qual se estabelecem as perspectivas, Heidegger entende o perspectivismo como uma forma de subjetivismo, posto que “a vontade de potência se desvela como a subjetividade que se distingue por pensar em termos de valor. Apenas se experimenta o ente enquanto tal no sentido desta subjetividade, isto é, como vontade de potência” (HEIDEGGER *apud* MOTA, 2010, p. 220).

O perspectivismo nietzschiano revela plenamente o propósito fundamental da metafísica, isto é, não conhecer o ser, mas dominá-lo, explicitando que a relação entre sujeito



e objeto é essencialmente uma relação de poder, que necessita ser pensada em termos de vontade de potência. A história da metafísica chega a seu termo, então, com Nietzsche e, após ele, o esquecimento do ser passa a se identificar com a técnica<sup>64</sup> (MOTA, 2010, p. 220).

A essa altura, vale recordar que Müller-Lauter reconhece a acepção metafísica que Heidegger faz do Perspectivismo a partir do conceito de vontade de potência, visto que se preocupa em declarar:

Nas interpretações de Nietzsche predomina a concepção segundo a qual a vontade de poder deve ser entendida como o fundante metafísico. [...] também Heidegger parte da unicidade da vontade de poder, que se mantém e se supera a si mesma. No superar-se a si mesma, destaca-se o “caráter intensificador” da vontade de poder interpretada por Nietzsche. [...] aquilo contra o que se volta a vontade de poder “não seria mais nada exterior, mas sempre apenas ela mesma”. Ela ultrapassaria sempre só a si numa auto-supressão que eternamente se repõe. Que tais indicações possam bastar (MÜLLER-LAUTER, 1997, pp. 70-71).

Conforme declara Bittencourt<sup>65</sup> (2013, p. 93), Müller-Lauter desenvolve um projeto intelectual com o intuito de criticar o sistema interpretativo operado por Heidegger, o qual enraíza Nietzsche na tradição metafísica da filosofia ocidental. A hermenêutica heideggeriana seria inadequada, uma vez que o filólogo da Basileia cria uma experiência de pensamento que se fundamenta justamente na edificação de um discurso filosófico que prescinde de qualquer vinculação com a transcendência e os resquícios teológicos da metafísica.

Até mesmo conceitos como “eterno retorno”, “vontade de potência” e “além do homem” desenham-se em perspectivas imanentes, fisiológicas e mesmo éticas, afastando-se dos ranços metafísicos que a leitura heideggeriana preconiza. Ademais, Müller-Lauter se determina a analisar de que maneira a formulação dos conceitos nietzschianos se caracteriza por uma coerência interna, a despeito da pretensa fragmentação de sua estrutura filosófica oriunda da aplicação de um estilo literário avesso ao modelo sistemático.

Isso não implica que a obra nietzschiana seja desprovida de rigor conceitual ou de um projeto filosófico genuíno, mas apenas que almeja a superação da necessidade de uma organização intelectual monolítica, estando a potência das ideias para além da formalidade discursiva. Nesse contexto, algumas interpretações frágeis do pensamento nietzschiano

---

<sup>64</sup> Outro pesquisador que salienta a concepção de Heidegger de acordo com a qual a metafísica da vontade de potência equivale à consumação da metafísica ocidental é Wanderley Ferreira Jr (UNICAMP). Para uma introdução, ver (FERREIRA JR., 2013).

<sup>65</sup> Renato Nunes Bittencourt (UERJ/UNIESP) é pesquisador da obra de Nietzsche, autor do texto *Os antagonismos fundamentais de Nietzsche: a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter*.

sugeriam que, pelo fato de seu discurso filosófico conter perspectivas contraditórias, ambas se anulariam, impedindo, assim, que suas ideias encontrassem uma coesão argumentativa.

Tal erro também é desmistificado por Müller-Lauter, uma vez que a filosofia nietzschiana, a partir da axiologia do perspectivismo, jamais pressupõe o estabelecimento de conceituações e reflexões cristalizadas sobre um determinado tema, mas sim interpretações múltiplas das questões propostas, diante do que é pertinente afirmar:

Tal viés justifica o fato de Nietzsche ao longo de sua obra apresentar análises críticas de problemas que, comparados estruturalmente, demonstrariam contradições, mas que vistos de forma ampla, representam uma forte coerência de pensamento. Não existe univocidade no tratamento de uma questão (BITTENCOURT, 2013, p. 94).

Dentre os vários temas que se encaixam nesse foco argumentativo, poderíamos mencionar a questão de Jesus na obra nietzschiana. Talvez nenhuma figura histórica tenha sido passível de interpretações tão distintas por parte de Nietzsche em sua trajetória intelectual. Se em *Assim falou Zaratustra* Jesus é caracterizado como o hebreu que somente tinha lágrimas, no *Anticristo* ele é caracterizado como o alegre mensageiro, diante do que é possível reconhecer dois estados de espírito eminentemente antagônicos (BITTENCOURT, 2013, pp. 94-95).

A aparente contradição pode ser esclarecida, então, na medida em que compreendemos que o lastro crítico de Nietzsche se ampliou consideravelmente no período de redação das duas obras citadas acima, o que possibilitou-lhe desenvolver outras perspectivas hermenêuticas acerca do mesmo problema. A questão dos antagonismos é, assim, fundamental na conjuntura da filosofia nietzschiana, uma vez que permite assimilar a capacidade intelectual de sempre fornecer interpretações novas sobre problemas definidos.

#### 4.6 A POLISSEMIA DO VOCÁBULO “PERSPECTIVISMO” EM NIETZSCHE – A INTERPRETAÇÃO DE STEVEN HALES & REX WELSHON

Estabelecer a importância de Friedrich Nietzsche para a filosofia se apresenta como tarefa inexaurível ao dirigirmos o olhar a tudo quanto foi produzido dentro da academia científica, seja no passado ou no presente, além de seu impacto na cultura popular – até mesmo indivíduos não afeitos ao estudo sistemático tiveram algum tipo de contato com os pensamentos dele. Estima-se que na última década do século XX, o qual recém saímos, foi

escrito pelo menos um livro por mês acerca do filósofo alemão (HALES, 2000, p. 313). Isso se deve talvez pela multiplicidade de tópicos filosóficos e literários abordados no trabalho nietzschiano, desde temas como: o questionamento da objetividade dos valores morais e a sua proposta de “transvaloração” para alcançarmos uma cultura liberta de estigmas advindos de um fideísmo herdado do passado; a ideia de um poder político constrangedor cujo entendimento deve ser expresso como uma autossubmissão interna de cada indivíduo, submissão essa que advém de uma aceitação da cultura transmitida pela geração anterior, a qual está internalizada acriticamente no próprio indivíduo; o conceito de “revolução dos escravos”, que é uma proposição nietzschiana antevendo a mudança nos paradigmas éticos de uma cultura tendo por causa o despertar da ignorância de seu povo, o qual reconheceria e combateria a força degenerativa da estrutura social na qual está inserido; enfim, há teorias que perpassam desde ética e política, até metafísica, epistemologia, filosofia da mente e outras importantes áreas de investigação. Nietzsche reconhece esse fato: “considerando que a variedade de estados de ânimo é em mim extraordinária, tenho muitas possibilidades de estilo” (EH, p. 67).

Dentre os tópicos mais investigados pelos intérpretes nietzschianos, pelo menos quatro são evidentes na literatura especializada recente: “perspectivismo; sistematicidade, racionalidade e lógica; a transvaloração dos valores; e o eu”<sup>66</sup> (HALES, 2000, p. 313). Devido às muitas obras que compõem o acervo completo de Nietzsche, é árduo para qualquer intérprete se arrogar no direito de defender com exatidão o que o filósofo entendia como sendo determinado conceito, ou como um problema é circunscrito a partir de seus textos, ou ainda asseverar sobre qual foi o estratagema de argumentação que ele utilizou para resolver esses problemas filosóficos. É necessário fazer um estudo completo das obras nietzschianas se há a pretensão exegética de dar forma precisa ao seu pensamento sobre qualquer temática (HALES, WELSHON, 2000, p. 8). Hales & Welshon apontam que como sabemos que o conjunto dos escritos de Nietzsche é extenso, os intérpretes os tateiam visando encontrar informações relevantes para suas investigações, as quais, por sua vez, são ordenadas num sentido coerente de leitura para, só então, realizar-se uma interpretação direta das fontes deixadas pelo filósofo alemão. Isso é denominado de hermenêutica primária – e foi dessa maneira que trabalhamos no primeiro capítulo deste trabalho. Contudo, dois caminhos metodológicos plausíveis são apresentados após a hermenêutica primária – uma condição necessária para se iniciar história da filosofia – que são: enquanto primeira via, aprofundar

---

<sup>66</sup> Tradução nossa. No original, em inglês: “*perspectivism; systematicity, rationality, and logic; the revaluation of values; and the self*”

mais a exegese dos textos originais, objetivando esclarecer com um rigor ainda maior o que determinado filósofo pensava sobre determinados problemas filosóficos; enquanto segunda via, após oferecer os traços filosóficos gerais, os quais devem estar bem fundamentados nos escritos originais do filósofo perscrutado, partir para os intérpretes do filósofo na contemporaneidade e analisar suas propostas hermenêuticas primárias – as discussões metainterpretativas. A metainterpretação é toda hermenêutica acerca de outra hermenêutica. No caso dos historiadores da filosofia, eles não abordam diretamente os problemas filosóficos, mas são intérpretes das interpretações de outros filósofos clássicos que abordaram diretamente esses problemas. E foi exatamente a segunda via que adotamos no segundo capítulo deste trabalho ao contextualizar, por meio da discussão contemporânea, os princípios que constituem a metafísica ocidental sob a suspeita de Nietzsche, e também quando apresentamos sumariamente uma concepção da natureza da filosofia em nossos dias – o pós-modernismo – que foi estimulada pelo perspectivismo, além de apresentarmos sumariamente uma tentativa de Rorty, inserido em uma escola analítica de filosofia, oferecendo uma interpretação do perspectivismo por meio de sua teoria “fato-construtivista”. É justo, quase ao fim deste trabalho, elencar sinteticamente mais uma metainterpretação relevante dos comentadores canônicos acerca das provocações perspectivistas nietzschianas para, assim, darmos uma noção da amplitude e complexidade da tratativa exaustiva dessa abordagem crítica à metafísica ocidental, tratamento exaustivo esse o qual seria inviável ao escopo deste trabalho, embora também não seja necessário ao nosso objetivo presente.

A última interpretação que apresentamos sumariamente, depois de abordarmos as visões de Rorty, Marques e Müller-Lauter, é a de Steven Hales e Rex Welshon, pesquisadores da Universidade de Brown e ilustres historiadores da filosofia de Friedrich Nietzsche, cujas respectivas publicações atingem dezenas de artigos nas principais revistas sobre Nietzsche no mundo. Na obra *Nietzsche's Perspectivism*, publicada em 2000 e em co-autoria, esses intérpretes dão uma contribuição substancial à discussão, a qual traremos algumas ideias importantes. Hales e Welshon distinguem várias formas de perspectivismo que emergem ao longo das obras de Nietzsche, e alertam que não levar isso em consideração torna a hermenêutica confusa e razoavelmente inatingível. Pelo menos, apontam Hales e Welshon, devemos separar três tipos de perspectivismo: sobre a verdade; sobre a lógica; sobre a justificação racional; sobre a ética; sobre a consciência; sobre o “eu”. Se for adotada uma análise anacrônica entre os textos de Nietzsche e dialogá-los com a filosofia contemporânea, cada um desses tipos de perspectivismo serão abordados em uma área específica da filosofia, isto é, na metafísica, na lógica, na epistemologia, na ética e na filosofia da mente.

Quando se trata de relacionar o perspectivismo ao conceito de verdade, não se pode confundir a discussão com o modo como conhecemos essas verdades, e nem o inverso. Hales e Welshon parecem seguir à risca o conselho de Russell e Davidson, que elencamos no segundo capítulo deste trabalho, que é evitar cair no “vírus epistemológico”, o qual produz confusões conceituais e torna intelectualmente improdutivo tudo o que se seguiria dessa confusão. Os intérpretes destacam que uma versão forte do perspectivismo enquanto verdade tem problemas de inconsistência e auto-refutação, há uma versão mais branda que não segue o mesmo destino, porque “sua solução depende da distinção entre perspectivismos e absolutismos em diferentes graus” (HALES, WELSHON, 2000, p. 31)<sup>67</sup>. A verdade dentro de determinados contextos linguísticos se torna perspectiva, portanto.

A lógica também não é concebida por Nietzsche, defendem eles, como uma inimiga do ser humano, mas algo desejável na formação intelectual humana – a principal queixa nietzschiana, pensam eles, é em relação à inexistência dos objetos na realidade, os quais seriam aceitos de modo realista na semântica do sistema lógico. No entanto, como bem defendem, um sistema lógico não implica a adoção de uma semântica realista, e não podemos culpar a lógica, mas no máximo os filósofos que adotam tal semântica.

Diz Hales & Welshon:

A crítica de Nietzsche à lógica é fundamentalmente sobre a semântica, e centra-se na sua equação da semântica existente com uma semântica realista. Argumenta contra a metafísica realista com a sua afirmação de que os objetos são ficções convenientes, construídos a partir das propriedades agrupadas em feixes que satisfazem os interesses de uma dada perspectiva. Os objetos são deste modo perspectivísticos, tal como afirma que a verdade é perspectivista. Nietzsche afirma ainda que a lógica é a estrutura escondida da linguagem, e tal como a lógica pode ser enganadora devido à semântica realista, sustenta também que a linguagem engana as pessoas, fazendo-as aceitar o realismo dos objetos. (HALES, WELSHON, 2000, p. 55)<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Tradução nossa. Do original, em inglês: “*This solution depends upon distinguishing between perspectivism and absolutism of differing strengths.*”

<sup>68</sup> Tradução nossa. Do original, em inglês: “*Nietzsche’s critique of logic is fundamentally one about semantics, and centers around his equation of extant semantics with realist metaphysics. He argues against realist metaphysics with his claim that objects are convenient fictions, constructed in some manner to satisfy the interest of some particular perspective. Objects are in this way perspectival just as he claims truth is perspectival. Similarly, Nietzsche claims that logic is the buried structure of language, and just as logic can be misleading because of realist semantics, so too he maintains that language misleads people into accepting object realism.*”

Para os autores, esses problemas não desabilitam a lógica enquanto estrutura formal da linguagem. Segundo eles, o que Nietzsche pretende é alertar os incautos de que a lógica e a linguagem são enganadoras, fazendo-nos acreditar em coisas em si ao invés do irrealismo dos objetos. O ponto aqui, pensam Hales e Welshon, é que as questões da lógica em si desviam o foco da relevante questão da genealogia dos conceitos metafísicos realistas, pois “as preocupações fundamentais de Nietzsche são a metafísica e a fé dos lógicos”<sup>69</sup> nesse suposto realismo dos objetos por meio da qual a lógica trabalha, e não a lógica em si (HALES, WELSHON, 2000, p. 55).

Do ponto de vista da ética, a relação do perspectivismo parece extrair sua força da doutrina de “vontade de poder”. Os intérpretes afirmam que “a concepção nietzschiana do conhecimento das coisas é aquilo que os sujeitos ativos envolvidos nas complexas relações com as sociedades de poder” são constrangidos a acreditar, mesmo que inconscientes disso (HALES, WELSHON, 2000, p. 129). A ideia é implicada da noção de que os valores morais são meros produtos contingenciais e, portanto, arbitrários na sua natureza. Uma vez identificado esse relativismo moral, os modos de proceder de uma cultura poderiam ser esvaziados de sua autoridade impositiva. Existem defesas elegantes na filosofia contemporânea que vão ao encontro do perspectivismo ético de Nietzsche e parecem fundamentá-lo, como os argumentos de Gilbert Harman<sup>70</sup>, só para título de exemplificação. Relativizar fatos morais é objeto controverso de aceitação na discussão filosófica contemporânea, e isso é um aspecto positivo para Nietzsche. Fatos metafísicos e epistêmicos, entretanto, parecem não ter a mesma força teórica e argumentativa, pensam Hales e Welshon.

Muitas outras interpretações poderiam ser trazidas à baila e, igualmente, muitos outros comentaristas acerca dessas interpretações. Contudo, esse não é o objetivo deste trabalho, que foi tão somente: efetuar uma exegese primária a partir do período intermediário, demonstrando onde surgem alguns aforismos da abordagem de Nietzsche acerca da metafísica clássica ocidental; explicitar sumariamente os princípios que estão sob a suspeita de Nietzsche e que delineiam os traços gerais do seu perspectivismo; e, enfim, apresentar sinteticamente algumas interpretações relevantes na filosofia contemporânea que visam dar corpo teórico apropriado ao perspectivismo nietzschiano, como a de Rorty e o fato-construtivismo, a de Marques e o desdobramento radical da filosofia transcendental kantiana e a autoafirmação do

---

<sup>69</sup> Tradução nossa. Do original, em inglês: “*Nietzsche’s root concerns turn out to be metaphysics and Faith of logicians*”

<sup>70</sup> Ver (Harman, Thomson, 1996), no qual há uma apresentação minuciosa desta concepção que endossa pontos do perspectivismo moral nietzschiano, além de um contraponto teórico exposto por Judith Thomson.

sujeito, a de Müller-Lauter e sua forma de relativização epistêmica, e alguns aspectos da leitura de Hales e Welshon, com a distinção das distintas polissemias do perspectivismo, cada aspecto devendo ser tratado na sua respectiva área filosófica.

Longe de abordar conclusivamente o perspectivismo de Nietzsche enquanto abordagem crítica à metafísica em todas as suas perspectivas, tema de nossa pesquisa, pensamos ter atingido suficientemente os nossos objetivos e ter contribuído na continuidade da espiral que conduz a compreensão do tema. Afinal, o que nos movimenta, “nós, filósofos (...) não é justamente essa necessidade do conhecido”, mas sim a necessidade de conhecer perspectivas estranhas, inabituais, duvidosas, e “não descobrir algo que não mais nos inquiete” (GC, 355).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O perspectivismo, sob um viés niilista, pode ser interpretado como esvaziamento da busca pelo sentido de tudo que há. E embaixo, nas ruínas do que sobrou dos edifícios sistematizadores, pautados em princípios metafísicos antigos, surge a possibilidade de se reconstruir, cada qual filósofo, sua maneira de pensar o mundo e suas categorias. Ao encerrarmos esta dissertação, esperamos ter apontado algumas considerações acerca do perspectivismo de Friedrich Nietzsche que não podem ser negligenciadas pelos pesquisadores que pretendem compreender com seriedade acadêmica essa temática filosófica e assim também poderem dar suas contribuições críticas ou exegeticas coerentes a esse respeito.

A primeira é que a tese do perspectivismo de Nietzsche não é um conjunto de asserções condensadas em uma única obra, mas dispersa ao longo de todas elas, a qual obtém uma tônica maior a partir do período intermediário (tal como delimitado inicialmente por Lou-Salom e assumido por grande parte dos intérpretes ulteriores, como Alexander Nehamas, embora com nuances diferenciadas) e se desdobra com bastante ênfase nos seus escritos posteriores. Isso pode ser observado ao elencarmos uma série de aforismos, que é o estilo de escrita predominante na fase intermediária nietzschiana, os quais abordam por meio de adágios críticos, por vezes explícitos, outras vezes tácitos, a inconformidade com a qual o filósofo acata o arcabouço de pressupostos metafísicos da cultura filosófica ocidental. Esse novo panorama, que esgota as categorias da razão construída na objetividade, dá lugar a possíveis novas valorações sob a égide da perspectiva.

O segundo ponto que nossa dissertação se caracteriza, é a condução para a natureza do perspectivismo enquanto caráter de suspensão a apegos, mesmo que tácitos, aos axiomas do discurso o qual os filósofos ocidentais, em grande medida, se tornaram reféns – e embora a exposição aqui apresentada tenha pretendido levantar apenas alguns dos traços mais significativos acerca da temática, estes não devem ser ignorados sem argumentos se há o objetivo de esclarecer razoavelmente esta discussão, pois estabelece algumas condições necessárias para se compreender a concepção perspectivista de Nietzsche. E dado o caráter dissertativo desse trabalho, não há a pretensão de apresentar ou defender uma tese acerca da temática. A crítica aos princípios metafísicos clássicos, feita sob a ótica do perspectivismo de Nietzsche, traduz o *modus operandi* ocidental de tratar as questões filosóficas, e isso se dá de maneira mais intensa e propedêutica nesse período intermediário de Nietzsche, mas irá amadurecer intensamente no terceiro período a partir das noções de “vontade de poder”, “eterno retorno”, “morte de Deus”, nas implicações conceituais da figura de “Zaratustra”,



dentre outras noções importantes. Tal desdobramento resta ainda a ser analisado em trabalhos futuros, estabelecendo os vínculos conceituais e quiçá oferecer uma visão original do tema.

Por fim, destacamos a necessidade de posterior análise das interpretações oferecidas pelos filósofos contemporâneos no tocante ao perspectivismo de Friedrich Nietzsche dentro de suas respectivas tradições filosóficas. Nesse trabalho somente visamos apresentar sumariamente cinco intérpretes relevantes, relevância essa avaliada do ponto de vista de suas influências na crítica literário-filosófica a respeito do presente tema, sejam aqueles que têm como referência uma metodologia de análise estritamente exegética, na qual se busca demonstrar com precisão o que Nietzsche pensava na sua circunscrição histórica, sejam aqueles que têm como referência metodológica a utilização de recursos interpretativos anacrônicos, os quais buscam dar um corpo teórico atual e em diálogo com a produção filosófica contemporânea. Para isso, selecionamos Richard Rorty, António Marques, Müller-Lauter e Hales/Welshon, críticos relevantes pelo seu impacto teórico na pesquisa do perspectivismo de Nietzsche, direta ou indiretamente, os quais trouxeram contribuições decisivas no âmbito da investigação desse tema dentro de suas concepções metafilosóficas. Não negligenciamos, porém, outros intérpretes ao longo do corpo dissertativo, cuja sagacidade filosófica nos possibilitou avançar em aspectos cruciais.

Dessa maneira, a presente pesquisa permite evidenciar a riqueza da contribuição teórica de Nietzsche à filosofia contemporânea, a qual rompe fronteiras de concepções filosóficas e permite um desenvolvimento independente dentro de cada tradição, o que seria, segundo vários críticos, aparentemente inviável. O perspectivismo de Nietzsche, portanto, demonstra-se *sui generis*, tornando as fronteiras filosóficas artificiais para o seu tratamento adequado. Não poderia ser diferente, já que o vasto escopo de abordagens de Nietzsche adentra diferentes épocas e tradições de pensamento. A presente dissertação apenas aponta para a compreensão de seus impactos sobre a filosofia e os mais diferentes âmbitos da cultura, mas espera dar um caminho conciso e rigoroso para os futuros pesquisadores do perspectivismo nietzschiano.

Muitos anos, quiçá décadas dedicadas ao estudo e a escrita filosóficas, poderia nos fazer concluir que quanto mais familiar nos tornamos de algo, mais o conhecemos. E Nietzsche bem observa: “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, 355) O perspectivismo nos ensina o quão complexa são as nuances que tecem e formam a obra de Friedrich Nietzsche. Ao mesmo tempo, diante da descoberta de nossa fragilidade intelectual, há uma intensificação do poder, mas não do poder repressor, mas do poder da liberdade

cognitiva frente aos desafios teóricos que nos rodeiam e nos desafiam a todo instante em nossa vida.

## 6 REFERÊNCIAS

ABBEY, Ruth. **Nietzsche's Middle Period**. New York: Oxford University Press, 2000.

ALSTON, William. Yes, Virginia, There Is a Real World. **The American Philosophical Association**. mai. 1979.

ARISTÓTELES. **Órganon**. São Paulo: Edipro, 2016.

AYLESWORTH, Gary. Postmodernism. IN: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/postmodernism/>> Acesso em: 13 de jun. de 2017.

AZEREDO, Vânia D. A interpretação em Nietzsche: perspectivas intuitivas. IN: **Cadernos Nietzsche**. Vol. 12, pp.71-89, 2002.

BITTENCOURT, Renato N. Os antagonismos fundamentais de Nietzsche: a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**. Vol. 6, n° 1, pp.93-95, 2013.

BOGHOSSIAN, Paul. **Medo do conhecimento: contra o relativismo e o construtivismo**. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Editora Senac, 2012.

BRANQUINHO, João (org.); MURCHO, Desidério (org.); GOMES, Nelson G (org.). **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CAMPBELL, K. Ontology. IN: **Encyclopedia of Philosophy**, (org.) BORCHERT, Donald M. Macmillan Reference, 2006. Tradução de Desidério Murcho. Disponível em: <<https://criticanarede.com/ontologia.html>> Acesso em: 18 de set. de 2017.

CHALMERS, A. F. **O que é a Ciência, afinal?**. Trad. R. Fiker. São Paulo, Brasiliense, 1993.

CHESTERTON, G. K. **O homem eterno**. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

COLLI, Giorgio (ed.); MONTINARI, Mazzino (ed.). **Sämtlich Briefe: Kritische Studienausgabe (KSB)**. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 15 Vol., 1988.

COLLI, Giorgio (ed.); MONTINARI, Mazzino (ed.). **Sämtlich Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)**. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 8 Vol., 1986.

CORBANEZI, Eder R. **Perspectivismo e relativismo em Nietzsche**. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

COSSUTTA, Frédéric. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos**. 2ª ed. São Paulo: Martins Editora, 2001.

DANCY, Jonathan (ed.). SOSA, Ernest (ed.). **A Companion to Epistemology**. Oxford: Blackwell, 1997.

DAVIDSON, Donald. **Subjective, Intersubjective, Objective**. New York: Oxford University Press, 2001.

D'IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália. A viagem que mudou os rumos da filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar editora, 2014.

FELDMAN, Richard. **Epistemology**. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 2003.

FERREIRA JR., W. J. Heidegger leitor de Nietzsche: a metafísica da vontade de potência como consumação da metafísica ocidental. **Trans/Form/Ação**. Vol. 36, n. 01, jan/abr, 2013.

GLOCK, Hans-Johann. **O que é a filosofia analítica?** Porto Alegre: Penso, 2011.

GOODMAN, Nelson. **Ways of Worldmaking**. Indianapolis: Hackett, 1978.

GORI, Pietro; STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. **Cadernos Nietzsche**, vol. 01, nº 34, p.101-129, dez. 2013.

GRECO, John (ed.); SOSA, Ernest. **The Blackwell Guide to Epistemology**. Oxford: Basil Blackwell, 1999.

HALES, Steven. Nietzsche on Logic. **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 56, n.4, dez. 1996.

\_\_\_\_\_. Recent Work On Nietzsche. **American Philosophical Quarterly**, n.37, n.4, p.313-333, out. 2000.

HALES, Steven D.; WELSHON, Rex. **Nietzsche's Perspectivism**. University of Illinois Press, 2000.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – Uma breve história da humanidade**. 13ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2016.

HARMAN, Gilbert; THOMSON, J. **Moral Relativism and Moral Objectivity**. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Volume único. São Paulo: Editora Forense Universitária Ltda, 2014.

INWAGEN, Peter van. **Metaphysics**. 3ª ed. Indiana: Westview Press, 2009.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. In: **Os pensadores**. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KENNY, Sir Anthony. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental**. Volume um. São Paulo: Editora Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental**. Volume quatro. São Paulo: Editora Loyola, 2014.

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

LOUX, Michael. **Metaphysics: a contemporary introduction**, New York, Ed. Routledge, 2006.

\_\_\_\_\_. Introdução à Metafísica. IN: **Crítica na Rede**. Disponível em: <<https://criticanarede.com/intrometafisica.html>> Acesso em: 13 de set. de 2018.

LOWE, E. J. **The Possibility of Metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LYCAN, William G. **Philosophy of Language. A Contemporary Introduction**. Routledge, 2008.

MAGNUS, B.; HIGGINS, K. **The Cambridge Companion to Nietzsche**. Cambridge: Cambridge University Press. 2006.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *Décadence*, um diagnóstico sem terapêutica: sobre a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter. **Caderno Nietzsche**. Vol. 06, pp.3-9, 1999.

MARINS, Conceição. Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**. Vol. 01, pp.124-141, 2008.

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

MCGINN, Colin. **Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry**. Willey-Blackwell, 1993.

MCFARLENE. John. **Assessment Sensitivity: relative truth and its applications**. Oxford: Clarendon Press, 2014.

\_\_\_\_\_. Making sense of relative truth. **Proceedings of the Aristotelian Society**. n.105, pp.321-339, 2004.

MOTA, Thiago. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 27, 2010, p.213-237.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Ed. Unifesp, 2009.

MURCHO, Desidério. **Introdução à Metafísica**. A ser publicado.

\_\_\_\_\_. **O lugar da lógica na filosofia**. Portugal: Plátano Editora, 2003.

NAGEL, Thomas. **The Last Word**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche: La vida como literatura**. Tradução Ramón J. García. Madrid, Turner Publicaciones, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na idade trágica dos gregos**. Tradução Mara Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2018.

\_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2012

\_\_\_\_\_. **A Vontade de Poder**. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. **Além do Bem e do Mal**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Aurora**. Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução Mauro Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo**. Tradução José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

\_\_\_\_\_. **Humano, Demasiado Humano**. Um livro para espíritos livres. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Humano, Demasiado Humano II**. Um livro para espíritos livres. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. Anticristo. IN: **Os Pensadores**. Tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

OLIVEIRA, J. R. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia). UFSCar, São Carlos, 2009.

\_\_\_\_\_. Ascetismo e inocência: a questão da religião no Humano, demasiado humano de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 33, 2013, p.215-244.

PIMENTA, Silvia V. R. **Os Abismos da Suspeita: Nietzsche e o Perspectivismo**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumara, 2003.

PUTNAM, Hilary. **Realism with a Human Face**. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1981.

\_\_\_\_\_. Philosophy and Social Hope, 1999. IN: BOGHOSIAN, Paul. **Medo do conhecimento: contra o relativismo e o fato construtivismo**. São Paulo: Editora Senac, 2012.

\_\_\_\_\_. Truth and Progress: Philosophical Papers, 1998. IN: BOGHOSIAN, Paul. **Medo do conhecimento: contra o relativismo e o fato construtivismo**. São Paulo: Editora Senac, 2012.

RUAS, Paulo. Conceitos, juízos e raciocínios. IN: **Crítica na Rede**. Disponível em: <[http://criticanarede.com/fil\\_conceitosjuizos.html](http://criticanarede.com/fil_conceitosjuizos.html)> Acesso em: 18 de nov. de 2017.

RUSS, Jacqueline. **Filosofia: os autores, as obras**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira, Petrópolis, Ed. Vozes, 2015.

RUSSELL, Bertrand. **Os Problemas da Filosofia**. São Paulo: Edições 70, 2008.

SALOMÉ, Lou. 1894, **Nietzsche**. Tradução de Siegfried Mandel. Redding Ridge, Connecticut: Black Swan Books, 1988.

SÁNCHEZ, Juan M. T. G. **Los Círculos del Destino. “Eterno Retorno” y “Amor Fati” em Friedrich Nietzsche**. 2003. Tese (Doutorado em Filosofia). Facultad de Letras y Ciencias Humanas. E. A. P. de Filosofía. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza, São Paulo, Ed. Unesp, 2005.

SEARLE, John. Rationality and Realism, What is at Stake?. **The American Research University**. Vol.122, n.4, Fall, pp.55-83, 1993.

\_\_\_\_\_. **The Construction of Social Reality**. New York: The Free Press, 1995.

SHAPIRO, Stewart. **Filosofia da Matemática**. Lisboa: Edições 70, 2016.

QUINE, Willard V. O. **Palavra e Objeto**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein e Desidério Murcho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

TAYLOR, Richard. Metafísica. IN: **Crítica na Rede**. Disponível em: <[https://criticanarede.com/met\\_quee.html](https://criticanarede.com/met_quee.html)> Acesso em: 20 de nov. de 2017.

VECCHIA, Ricardo Bazilio Dalla. Nietzsche e o proto-perspectivismo de *Zur Teleologie*. In: **Philosophos**, v. 21, n. 2, Goiânia, jul./dez. 2016, 219-251 p. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/317121741\\_NIETZSCHE\\_E\\_O\\_PROTO-PERSPECTIVISMO\\_DE\\_ZUR\\_TELEOLOGIE](https://www.researchgate.net/publication/317121741_NIETZSCHE_E_O_PROTO-PERSPECTIVISMO_DE_ZUR_TELEOLOGIE)> Acesso em: 12 de dezembro de 2018.

WARBURTON, Nigel. **Grandes Livros da Filosofia**. Portugal: Edições 70, 2001.

WICKS, Robert. Friedrich Nietzsche. IN: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/#ColEssNie>> Acesso em: 20 de mai. de 2016.

WILLIAMSON, Timothy. **The Philosophy of Philosophy**. Wiley-Blackwell, 2007.

WOTLING, Patrick. **La philosophie de l'esprit libre**. Introduction à Nietzsche. Paris: Éditions Flammarion, Champs essas, 2008.