

Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico

Imaculada Conceição Manhães Marins*

Resumo:

O artigo tem por objetivo explicitar que na obra nietzschiana há dois pontos de vista sobre o perspectivismo: uma ontológica (“perspectivismo vital”) e outra gnosiológica ou epistemológica (“perspectivismo do conhecimento”). Concepções surgidas na inaugural filosofia trágica nietzschiana que se caracteriza pela afirmação múltipla, diversificada da *vida*, da existência e se distancia das tradicionais teorias do conhecimento de Platão, Descartes e Kant.

Palavras-Chave: Conhecimento; Perspectivismo; Pensamento trágico.

A look over Nietzsche’s perspectivism and tragic thinking

Abstract:

This article aims to explicit that in the nietzschean works there are two points of view on perspectivism: one is ontological (“vital perspectivism”) and the other gnosiological or epistemological (“knowledge perspectivism”). Those are conceptions which appeared in the opening tragic nietzschean philosophy, characterized by the multiple and diversified affirmation of *life* and existence, distanced from the traditional knowledge theories of Plato, Descartes and Kant.

Key-words: Knowledge; Perspectivism; Tragic thinking.

*... as maneiras de encarar uma mesma coisa são infinitas...
E são essas diversas estradas que poderão nos abrir novas conseqüências.*
B. PASCAL

O sentido geral da expressão “perspectivismo” – como um modo de se conceber criticamente o “valor” e os “domínios do conhecimento” – já está presente nos primeiros escritos de Nietzsche, especialmente nos *fragmentos póstumos* de 1872/1875 (que deveriam constituir *O Livro do Filósofo*) e no ensaio “Verdade e mentira no sentido extra-moral” (1873). Porém, só a partir da década de 1880 o termo aparece explicitamente formulado (sobretudo em *A Gaia Ciência*, p.ex.: §354 e §374). Em vários fragmentos dos anos 80, em

* Mestre e Doutora em Filosofia pelo IFCS/UFRJ. Arte-educadora - SME-RJ

especial os do final de sua vida lúcida – Nietzsche enlouqueceu em janeiro de 1889 –, este seu pensamento é abordado com grande ênfase.

Perspectiva, pela definição clássica em artes visuais, 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*. No transcorrer da história das artes visuais, ora prevaleceu esta perspectiva clássica - um olhar central, único, fixo (p.ex., na pintura renascentista), ora a dispersão da perspectiva assim entendida - um olhar transversal ou um olhar móvel, ondulante (como, p.ex., no Barroco), ora uma ausência de perspectiva (como, p.ex., nas criações artísticas da Idade Média, onde figurava o que podemos chamar de uma *perspectiva simbólica*: as figuras e os planos encontram-se dispostos e dimensionados de acordo com uma hierarquia estabelecida entre o divino, o humano, o terreno - em vez de seguir uma perspectiva linear e ilusionista, tal como a renascentista). Até nossa época contemporânea explodir de modo radical com tais concepções. Esfacelando a perspectiva, fez manifestar uma pluralidade de *pseudos-pontos-perspectivos*, focos justapostos, contrapostos, antepostos, uma rede de olhares entrecruzados em relações infundáveis (como - usando aqui os exemplos mais vulgarizados - nas composições cubistas, nas repetições de Andy Warhol, nos *móviles* de Calder, nas experiências estético-sensível-corporais de Lygia Clark e Hélio Oiticica, ou, mais recentemente, nas diversas criações visuais dos *simulacros* mediáticos-virtuais-informacionais).

Portanto, por analogia à “perspectiva” no sentido visual, compreende-se genericamente *perspectivismo* como o pensamento sobre a construção (ou o conhecimento) da realidade do mundo. Assim, podemos dizer que o pensamento clássico antigo (greco-romano) nos reenvia a um realismo, tal como suas pinturas de murais (como as do período helenístico, por exemplo); o pensamento medieval e sua visão de mundo coincide com a perspectiva simbólica de sua arte, onde Deus e toda a hierarquia celestial predominam sobre o humano e o terreno; no pensamento clássico, do Renascimento às portas da Modernidade, podemos ver no foco único, gerador de uma perspectiva-linear e matemática, centrada no olhar humano, uma analogia com o nascimento do sujeito moderno e as concepções antropocêntricas de então.

Seguindo a mesma analogia é possível afirmar que, tal como a noção (*pulverizada*) de perspectiva de nossa contemporaneidade visual, o perspectivismo nietzschiano (que se insere na perspectiva do pensamento contemporâneo) sugere uma superposição de visões, um entrelaçamento de olhares, multiplicidade de focos, pontos perspectivos em uma rede de *relações*. Aqui, sujeito (homem) e objeto (mundo) não podem mais ser entendidos como identidades estanques, elementos separados. Não há mais um único e destacado ponto perspectivo gerador ou receptor do real, seja este Deus ou homem (o sujeito).

É preciso frisar, no entanto, 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* (visto que, como mencionamos, a noção de perspectiva clássica encontra no “ponto de fuga” e na “linha do horizonte” a presença do olhar do sujeito, como foco centralizador, único legislador e controlador de realidade - que é exatamente o que o perspectivismo questiona). Desse modo, ao mesmo tempo em que, em relação à arte, 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. Perspectiva significa “*ver através*”. Mas o “*olhar*”, a “*visão*”, no perspectivismo, abarca de modo mais integral todos sentidos (as *relações de forças* a que denominamos *corpo*), i.e., não diz só o *olhar* proveniente do olho (o órgão de *visão privilegiado*). Em Nietzsche, a *visão* é epidérmica, gustativa, olfativa, quando não “*gastronômica*”.¹

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

¹ Muitas são as metáforas nietzschianas com referência aos “órgãos” que nos conduzem ao conhecimento do mundo e da vida: “fui o primeiro a descobrir a verdade, ao sentir por primeiro [...] – ao cheirar... Meu gênio está nas narinas...” (EH “Por que sou um Destino” §1). Estes “órgãos de conhecimento”, no entanto, além de não terem seu privilégio na visão (ocular), sequer se restringem ao *habituais* órgãos dos sentidos - todos os órgãos do corpo podem trabalhar como *faculdades cognitivas*, com destacado relevo para os órgãos digestivos e viscerais: “Porque na verdade, meus irmãos, o espírito é um estômago!” (ZA III, “Das Novas e Velhas Tábuas”, §16). Ou ainda: “sua ‘força digestiva’ - usando uma imagem - e realmente o ‘espírito’ se assemelha mais que tudo a um estômago” (BM §230). Ainda como exemplo, pode-se ver o capítulo “Porque sou tão Inteligente” de *Ecce Homo*, onde Nietzsche *metaforiza* a relação entre o *metabolismo* físico e a atividade espiritual.

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.

Fazendo uma rápida e simplificada *história do sujeito*, podemos dizer que, até pouco antes de Descartes, o “*sujeito*” manifestou-se como um dos modos da substância, i.e., um “ser” do qual se podia predicar algo. O homem, como “sujeito”, como um *ser de razão*, não era mais do que um modo de existência (pensante) da Substância Primeira (Deus). A concepção moderna de sujeito (correspondente ao EU – do latim, *ego* –, um pronome com que o homem se autodesigna) só tornou-se objeto de investigação filosófica com o pensamento de Descartes. Porém, para o filósofo das *Meditações Metafísicas*, o sujeito (o Eu) permanece ainda uma substância, um “ser” do qual se afirma alguma coisa: um ser que pensa, que duvida, que existe.

Caberá a Kant transformar este EU *substancializado* de Descartes em um EU *substancializador*, i.e., num “eu” que traduz o poder sintético do espírito, introdutor das atividades *apriorísticas* das categorias do entendimento, tais como substancialidade e causalidade². Até o limiar da Modernidade, é Deus o correspondente à *perspectiva* geradora de realidade, de existência. Mesmo em Descartes, o sujeito, embora autônomo, é ainda reflexo de Deus: a finitude presumida da infinitude de Deus, o saber humano da onisciência

² Para Kant, o “*eu penso, logo sou*” cartesiano não pode ser determinado como uma “*certeza indubitável*” do espírito humano, pois que este “eu”, como unidade, é instaurado pela síntese originária das apercepções, sem a qual “teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente” (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*: B, 134). É certo que, o *eu penso (cogito)* “*deve poder acompanhar todas as minhas representações*” (“*apercepção originária*”: a autoconsciência – ver: *Crítica Razão Pura*: B,132), porém este “eu” só é sujeito do pensamento porque já ocorreu uma síntese e uma unificação *a priori*. Não se pode afirmar que este “eu”, embora necessário ao pensamento, seja uma substância, pois que este só se apresenta a si próprio como fenômeno. Assim, Kant desestabiliza a *certeza imediata e indubitável* do conhecimento do próprio “eu” como a substância fundamental (no sentido metafísico). A própria categoria de substancialidade (assim como a de causalidade) já é instaurada *a priori* pelo entendimento e só a *conhecemos* quando nos é *dada* como fenômeno. Tanto o “eu” (realidade interior) como os objetos da realidade exterior só se apresentam como fenômeno. Escreve Kant: “tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto, na unidade sintética originária da apercepção [i.e., o *cogito*], não como apareço a mim próprio [fenômeno], nem como sou em mim próprio [númeno], mas tenho apenas consciência que sou. Esta representação é um pensamento e não uma intuição. [...] Logo, não tenho conhecimento de mim tal como sou [uma substância que pensa, na concepção de Descartes], mas apenas como apareço a mim mesmo”. Portanto, eu existo como inteligência, que é consciente meramente do seu poder de conjunção e síntese (*Crítica da Razão Pura*: B, 157/158).

de Deus, a parte, o limitado da totalidade que é Deus – é Deus quem lhe concede, pela razão, a plena e indubitável certeza de sua existência e da existência do mundo³. Com Kant, o *foco* gerador de realidade (e conseqüentemente de conhecimento desta) é o sujeito legislador, o sujeito auto-afirmativo, construtor e esquematizador, arquiteto do real. Para o sujeito kantiano Deus é que é reflexo do homem, apenas uma idéia reguladora da razão que nos permite pensar a onisciência, a infinitude e a totalidade, cogitações necessárias do sujeito finito. A concepção kantiana de sujeito é o que podemos chamar de *sujeito-perspectiva*, instaurador das leis que regem o real, i.e., os fenômenos⁴, derrubando as concepções de um realismo substancialista. O sujeito, portanto, como criador, i.e., como foco estruturador do real é fruto da Modernidade (isto, porém, não equivale a dizer que o mundo era afirmado como completamente ideal, mas somente que aquilo que se percebe como sendo a realidade física é de fato nossa construção cognitiva dela).

Se até o advento da Modernidade imperou um realismo que impunha um real exterior, preexistente ao sujeito do conhecimento – um real construído por um *olhar superior* (Deus), uma perspectiva única e central – a partir de então (sobretudo com Descartes e Kant) nada mudou muito, apenas transferiu-se o ponto perspectivo de Deus para o homem: da *perspectiva-Deus* ao *sujeito-perspectiva*⁵. E se com o pensamento moderno nasce o *sujeito-perspectiva* (onde toda a realidade passível de ser conhecida e *experienciada* é uma imposição enFORMAdora das categorias do entendimento e da sensibilidade), com Nietzsche, este *sujeito-perspectiva* será levado às últimas conseqüências ao ser definido não mais como *cogito*, consciência (principalmente

³ Deus desempenha um papel central no sistema filosófico de Descartes. Nas *Meditações*, Deus constitui o absoluto fundamento da evidência subjetiva (*Eu sou, eu existo*) e da própria objetividade do mundo. Nos *Princípios da Filosofia* (II, §36), Deus ocupa o papel de causa suprema, a *causa universal e primária* da existência do universo físico.

⁴ Escreve Kant: “as leis universais do entendimento são ao mesmo tempo leis da natureza tomada como conjunto dos fenômenos”; ou ainda: “As categorias são conceitos que prescrevem leis a priori aos fenômenos e, portanto, à natureza como conjunto de todos os fenômenos” (*Crítica da Faculdade do Juízo*: Introd. VI e *Crítica da Razão Pura*: B, 163 - respectivamente).

⁵ Continua sendo sempre a “filosofia da representação” que, como tal, possui somente um foco gerador e construtor de realidade, de pensamento, etc., pois é a identidade que define o mundo da representação. Escreve Deleuze: “A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada. O movimento, por sua vez, implica uma pluralidade de pontos de vista, uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação” (DELEUZE, 1988, pp.16, 37 e 106 respectivamente). [Chama-se representação a relação entre o conceito, que o sujeito atribui, e seu objeto: “*Sujeito é vontade e representação [...] A representação é o ato de coisificar*”, i.e., tornar objetivo o mundo, de *objetivar* o mundo através da atividade do sujeito (FINK, 1966, p.203)]

consciência de si), mas como *corpo*. Esta virada da concepção de sujeito para *corpo* é uma virada no privilégio concedido à razão, à consciência e à faculdade responsável pelo conhecimento objetivo: o entendimento (todas estas faculdades lógico-intelectivas do espírito humano, que Nietzsche chama de “pequena razão”, em contraposição a “corpo”, nossa “grande razão”, da qual a “pequena razão” também faz parte: “O corpo é a grande razão [...] instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão [...] à qual chama espírito” (ZA, I, “Dos Desprezadores do Corpo”).

Com Nietzsche, o sujeito se dilui em uma multiplicidade de eu(s), de alma(s) – várias almas habitam *uma mesma* alma. Corpo não é apenas um foco, uma unidade isolada, estancada da vida e do mundo, mas *quanta*⁶ de forças dentre uma infinidade de outros *quanta* de força em relação. O sujeito é tal como o mundo, não mais identidades isoladas, unitárias, estanques: é *relação de forças*. Tudo está interligado, conectado, como diz Pascal: “todas as coisas são causadoras e causadas, auxiliadoras e auxiliadas, mediatas e imediatas, e todas se acham presas por um vínculo natural e insensível que nutre as mais afastadas e diferentes” (PASCAL, *Pensamentos.*, fr.73). O próprio pensamento não é mais o pensamento de um sujeito (particular ou histórico): é o pensamento que perpassa o que habitualmente denominamos sujeito (identidade pessoal ou histórica): “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’” (BM §17). Pensamento é também relação de forças. É relação de forças a perpassar os múltiplos modos de manifestação destas *relações* (diferentes modos do “existir”, que o pensamento racionalista denomina: *identidades*).

Podemos dizer que na obra nietzschiana há duas perspectivas do perspectivismo: uma ontológica (“*perspectivismo vital*”) e outra gnosiológica ou epistemológica (“*perspectivismo do conhecimento*”). Vejamos...

A razão (ou as faculdades lógico-rationais: o entendimento/o intelecto) se tornou o pilar da filosofia e do conhecimento científico ocidental. A hipervaloração do conhecimento racional tem sua origem, conforme ressalta Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia* (NT §15), na Grécia clássica com Sócrates e Platão. É o “socratismo”, com seu

⁶ *Quanta*: plural do vocábulo latino *quantum* que significa “quantidade” – termo utilizado por Nietzsche, particularmente nos fragmentos póstumos.

“otimismo lógico”, que dá origem ao “homem teórico”: o homem que privilegia apenas um *único e infalível* modo de conhecer, só denominando conhecimento aquele que derivar da mente lógico-racional.

Em frente ao pessimismo prático, Sócrates é o primeiro modelo do otimismo teórico, que atribui à fé na possibilidade de aprofundar a natureza das coisas – ao saber e ao conhecimento – a virtude de uma permanência universal e que vê no erro o mal absoluto. Penetrar na profundidade das causas, distinguir do erro e da aparência o verdadeiro conhecimento, foi para o homem socrático a vocação mais nobre, a única digna da humanidade; e, depois de Sócrates, este mecanismo dos conceitos, dos juízos e silogismos foi tido por um dom valiosíssimo, um presente admirável da natureza, muito mais apreciado do que todas as outras faculdades. (NT §15)

Essa hipervaloração do conhecimento lógico-racional (oriundo do que ele chama em *Assim Falou Zaratustra* de a “*pequena razão*”) só foi obtida graças à (hiper)desvalorização de nosso saber estético (sensível), *instintivo*, corporal. Para Nietzsche, a *perspectiva do corpo* (do estético), “*nossa grade razão*” – da qual faz também parte a “*pequena razão*” –, é aquela que melhor traduz a *perspectiva da vida*. Concebendo o conhecimento em um sentido mais amplo do que o (de)limitado pelo saber racionalista – científico ou filosófico –, Nietzsche confere a este uma destinação de *experiência estética de mundo*, denominado por ele: “*conhecimento trágico*” (NT §15).

A questão do “trágico” (e do “dionisíaco”) é trabalhada pelo filósofo já em seus primeiros escritos, como no supracitado *O Nascimento da Tragédia*, e retomada em seus últimos papéis, em especial nos fragmentos póstumos. Em “Tentativa de Autocrítica”, prefácio para *O Nascimento da Tragédia*, escrito dezesseis anos depois desta, ele indaga: “*O que é o dionisíaco?*” – afirmando ser esta uma questão fundamental em todo seu percurso filosófico e que tem seu início questionador nesta sua primeira obra publicada. O problema aqui consiste na definição da natureza do trágico. Para se compreender é preciso levar em conta a antítese *Apolo-Dionísio* que Nietzsche traz dos dois deuses gregos protetores das artes. Apolo simboliza o instinto plástico. Ele é o deus da clareza, da luz, da medida, das formas, das composições belas e harmoniosas. Em contrapartida, Dionísio é o deus grego do caos, do desmedido, do disforme, do devir da vida, é o deus da noite, da força sexual, deus da música, libertadora das paixões, embriagadora e extasiante. Apolo e

Dionísio são, portanto, representações simbólicas de “instintos estéticos da natureza” - antagônicos, porém, complementares. No fenômeno do trágico percebe-se a verdadeira natureza da realidade (vida), que o socratismo, isto é, o *espírito racional*, tentará sobrepor. Vida é em Nietzsche o caos trágico da existência: “Não se compreende o seu conceito da ‘vida’ – escreve Fink – se não se conhecer o seu conceito-chave do ‘trágico’, entendido como contraste entre Apolo e Dionísio, em que ele vê os poderes fundamentais da realidade do mundo” (FINK, *A Filosofia de Nietzsche*, p.20).

O mundo e a vida traduzem o jogo trágico da existência. O que Sócrates – o pai do “homem teórico” e da posterior soberania do “pensamento racional” – conseqüentemente, do conhecimento racional – sobre todos outros modos e possibilidades de pensamento e de conhecimento – nos incute a aceitar como natural é que a vida é indigna de ser desejada tal como ela é por si mesma, em toda sua amplitude, ou seja, em tudo o que há de “mal” e “obscuro”: a aparência enganadora, o caos, os nefastos acasos, a imprevisibilidade dos acontecimentos, o devir incessante, a impermanência de todas as coisas, o sofrimento dilacerante, a finitude irredutível da existência, a morte... “Na visão trágica do mundo encontram-se confundidas a vida e a morte, a ascensão e a decadência de tudo quanto é finito. [...] O sentimento trágico da vida é antes aceitação da vida, a jubilosa adesão também ao horrível e ao medonho, à morte e ao declínio” (FINK, *A Filosofia de Nietzsche*, p.18).

Porém, o trágico não é – como muitos traduzem – um “pessimismo”, mas um pensar nossa miséria, nossa condição de humanidade, nossa condição de ser pensante. “O homem trágico – como diz Conche – não é nem otimista nem pessimista” (CONCHE, *Orientação filosófica*, p.144): o que ele quer é apenas um sentido: “Porque sofrer, gozar ou não gozar, ter tido ‘êxito’ ou não, ser estimado, amado ou não, etc., são coisas secundárias quando podemos dizer que sabemos qual é o sentido de nossa vida” (Ibidem, p.133). *Torne-se o que és! (Ecce Homo: Como alguém se torna o que é)*. É preciso, portanto, não confundir o sentido trágico da vida com um pessimismo. Como escreve Jean-Pierre Miquel a propósito da filosofia trágica de Nietzsche:

A tragédia é o contrário do pessimismo e não tem por origem o medo, a resignação e o fatalismo. Os personagens trágicos tentam transcender o drama. Eles buscam um crescimento de força que tende a se expandir e se exteriorizar. O que um herói trágico busca é um adversário [...]. E este adversário, que é o único a lhe opor resistência, pode ser chamado destino.

O herói trágico vai ultrapassar este obstáculo e não apenas se contentar em lamentá-lo. O herói trágico recusa toda passividade e toda renúncia. (MIQUEL, *Pour l'épanouissement de la tragédie*, p.35)

O trágico é a transfiguração do sofrimento: um modo de intensificação da vida. E aquele que crê na vida não é de modo algum um pessimista! E se o trágico não é um pessimismo é porque o sentimento trágico da vida é antes a aceitação da própria vida em tudo o que ela tem, como dissemos, de medonho, de decadente, de perecível, de podridão e morte, mas também de sedutor, de pulsante, delirante, de divino... Vida e morte são uno, todos os “opostos” são uno; esta é pelo menos a conclusão a que Nietzsche chegará através da evolução de seu pensamento, quando os conceitos de *apolíneo* e *dionisíaco* – ainda como opostos complementares neste seu primeiro livro – *O Nascimento da Tragédia* – serão, em suas últimas obras, diluídos um no outro, ou seja, o conceito de trágico será absorvido no de apolíneo e o apolíneo, integrado ao dionisíaco (FINK, *A Filosofia de Nietzsche*, p.19).

A essência do *trágico* é a afirmação múltipla, diversificada da *vida*, da existência – Dionísio, o Deus trágico, é a dilaceração da identidade, é a afirmação do *dever*, o poder das metamorfoses do caos originário. Dionísio ensina-nos a dançar, nos concede o instinto do jogo. A existência, isto é, a *vida* se torna *leve*. Em toda sua tragicidade original ela não é algo que deva ser corrigido (afinal, o caos, entre outras configurações da vida, não precisa transformar-se na ordem, o múltiplo no uno, na identidade, e assim por diante...). A metafísica dogmática sempre colocara a existência como algo faltoso, culpado, injusto, algo que deveria ser justificado e redimido – “consertado”. A vida, para este pensamento, é assim pura “aparência”, onde a verdade sub-existe (substância). A vida, para o pensamento racional/metafísico, não é *A Verdade*, é mentira, aparência – *velação* da verdade que precisa ser *desvelada*, desocultada. Mentira a ser desmascarada pela *luz* das Idéias, pelos conceitos. Este mundo gélido da Idéias e dos conceitos, trazidos pela racionalidade, passam a se sobrepor à vida (em seu sentido originário): “a convicção inabalável de que o pensamento, pelo fio de Ariadne da causalidade, poderá penetrar até os abismos profundos do Ser, de que o pensamento poderá não só conhecer mas também ‘corrigir’ a existência. Esta nobre ilusão metafísica resulta do instinto próprio da ciência” (NT §15).

A “realidade”, para a lógica, para a razão, para a consciência racional, deve conformar-se ao *conceito*, portanto, deve ser sempre *una e imutável*. Os conceitos, devido a sua rigidez categorial, são os que melhor conseguem se adequar à fixidez da verdade (metafísico-dogmática). Entretanto, a realidade (enquanto vida e não mera conceituação) é superior à lógica, ao uso (enFORMAdor) dos conceitos. Para Nietzsche, a realidade não é mero conceito, a “vida não é um argumento”; esta, portanto, deve se sobrepor (em vez de se deixar submeter) a *razão determinante, categorizante*. O princípio de identidade e a lei de não-contradição não se aplicam à realidade efetiva, mas apenas a uma realidade conceituável, uma realidade já *logicizada* – isto é, uma realidade já disciplinada, ordenada, enformada pelos conceitos lógicos e categorias do entendimento humano. A característica do conceito reside em que ele deve ser uma representação isolada: ele deve exprimir tão somente uma coisa ou um aspecto da coisa, um estado, um elemento. O conceito é aquilo que é e outra coisa não pode ser. Daí a importância do “princípio de identidade” e do “princípio de não-contradição”. Algo não pode *ser e não-ser* ao mesmo tempo – no conceito. Para que o pensamento conceitual possa ser uma representação da realidade, é necessário que a realidade seja constituída segundo o mesmo modelo, isto é, feita de elementos estáveis, bem distintos uns dos outros, sem comunicação entre si (desconectado, sem uma inter-relação), que apresentem o mesmo caráter contínuo e ordenado (causalidade), concluído (finalidade), estanque, separado, uno (identidade).

A generalidade sempre permanece generalidade. O Universal, a Verdade etc. (Idéias ou conceitos universais) são generalizações tão abstratas que apenas tangenciam a vida com toda sua riqueza de singularidades. A vida apresenta um caráter bem diverso deste: ela é descontínua, múltipla, misturada – isto é, tudo que *vive* está inter-relacionado entre si –, encontra-se em constante transformação (devir), etc. Os conceitos são (tradicionalmente) algo de estável. Para exprimir o movimento, p.ex., é preciso decompô-lo em situações e transformá-lo em algo fixo. Assim, o pensamento lógico-conceitual processa apenas superficialmente, sendo incapaz de traduzir toda a riqueza da expressividade da vida em toda sua intensidade: pulsante, viva... É como escreve Heidegger, invocando uma metáfora de Hegel:

Hegel menciona, uma vez, o seguinte exemplo para caracterizar a generalidade do geral: alguém deseja comprar frutas num mercado. Pede

frutas. Estendem-lhe maçãs, pêras, exibem-lhe pêssegos, cerejas, uvas. Mas o comprador recusa o que lhe é apresentado. A todo custo ele quer conseguir frutas, mas não obstante, se constata: Não há frutas para comprar. (HEIDEGGER, *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, p.94)

Para Nietzsche, a “*Idade do homem-teórico*”, Idade da Razão e do pensamento-lógico, deve ser combatida pela ressurreição da arte trágica e do trágico como forma de pensamento e concepção de mundo. Pois, enquanto a metafísica dogmática e o racionalismo foram ineficazes em expressar o mundo e a vida – em sua tragicidade original –, a arte e o pensamento trágicos, por seu lado, nos possibilitam o acesso a questões fundamentais da existência. Como escreve Fink, “o tema estético adquire a condição de um princípio ontológico fundamental; a arte, a poesia trágica, torna-se para ele a chave que lhe abre a vida essencial do mundo” (FINK, *A Filosofia de Nietzsche*, p.17). A arte é um acesso ao conhecimento do mundo e da vida. Uma nova “*modalidade do saber*”. “O fenômeno da arte é colocado no centro [da filosofia de Nietzsche]: é nele e a partir dele que deciframos o mundo” (Ibidem, p.18). A arte possui assim um valor superior à ciência e ao conhecimento lógico-racional, pois se encontra mais perto da vida do que a razão e seu saber correspondente. Mas a vida mesma supera a arte, pois a vida é, para o filósofo, a forma suprema de arte – criação e destruição permanente – recriação – o jogo lúdico e criativo das forças – eterna transformação. Assim, dezesseis anos após o *Nascimento da Tragédia*, escreve Nietzsche no prefácio para o livro: “ante um olhar mais velho, cem vezes mais exigente, porém de maneira alguma mais frio, nem mais estranho àquela tarefa que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se – ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida” (NT, “Tentativa de Autocrítica”, §2).

Percebemos assim que “conhecer”, para Nietzsche, não pode ser compreendido somente como uma teoria da concordância entre verdade e realidade (realismo), ou entre as categorias da subjetividade e os objetos do mundo (racionalismo); mas, por conhecer faz-se necessário dizer um *modo de ser no mundo*. E *ser no mundo* para o filósofo é estar na *perspectiva da vida*, portanto, na *perspectiva do estético*, do sensível, do corpo... Conhecer é pra Nietzsche ser-no-com-para-o-mundo-a-vida... Conhecer é uma experiência de mundo, um domínio de realidade e uma estruturação de vida.

O caráter perspectivístico da vida (*perspectivismo ontológico* ou *perspectivismo vital*⁷) diz assim a interpretação nietzschiana de “Ser”, que não é nunca entendido por ele dentro das categorias ontológicas mantidas e privilegiadas pela tradição filosófica ocidental com sua origem em Platão/Sócrates e Aristóteles: unidade, imobilidade, permanência, imutabilidade, onde o movimento, a multiplicidade e a mudança são meros acidentes ou ilusões dos sentidos. Ao contrário, sua concepção de “Ser” é o heraclítico: fluxo vital, *devenir*, jogo de forças em relação, etc. Uma interpretação que se manteve à margem da metafísica do Ocidente. Para Nietzsche, a vida não é estável, mas sim processo e é constituída por forças inter-relacionadas. Cada possibilidade de existência se encontra condicionada a sua respectiva intensidade de força, ao seu ângulo de atuação e interpretação, ao seu foco gerador de informações etc. – embora esses centros, pontos perspectivísticos interajam entre si, de acordo com a quantidade e a intensidade de força em jogo: “não existem coisas, mas ‘quanta’ dinâmicos, que se encontram numa relação de tensão com todos os outros ‘quanta’, cuja própria essência reside nessas relações...”⁸ O *perspectivismo vital* traduz a definição de perspectivismo como sendo a condição fundamental da vida (p.ex.: *Além do Bem e do Mal*, “Prefácio”). E é a partir da afirmação do caráter perspectivístico da vida, da “existência” (GC §374)⁹ - esta interpretada como vontade de potência/poder, i.e., como *jogo* ou *relação* de forças – que Nietzsche irá questionar a noção metafísica substancialista de realidade e afirmar o *Ser-relação* – estrutura ontológica de seu pensamento (de inspiração heraclítica).

Quanto ao caráter “gnoseológico/epistemológico” do perspectivismo, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, este não pretende afirmar ser uma pretensão de Nietzsche a instauração de uma “*nova teoria do conhecimento*”¹⁰ ou de um “*conhecimento-*

⁷ A expressão “*perspectivismo vital*” nos apropriamos de GRANIER, *Le Probleme de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, p.ex., p. 365.

⁸ *Vontade de Potência*, III, 628. Nas citações acompanhadas da sigla “VP”, utilizamos os fragmentos particularmente selecionados para a controvertida edição póstuma de *A Vontade de Potência* (VP) - atualmente em desuso nos meios acadêmicos, desde que G. Colli e M. Montinari realizaram, para a edição crítica, a organização definitiva destes fragmentos, utilizando como critério apenas a datação.

⁹ Por exemplo: “É-nos impossível mudar o ângulo de nossa observação: curiosidade sem êxito aquela de procurar saber que outras espécies de intelectos e perspectivas ainda podem existir [...]. Espero, entretanto, que atualmente estejamos suficientemente afastados dessa ridícula falta de modéstia de querer decretar, do nosso ângulo, que apenas dele se pode ter o *direito* de ter perspectivas” (GC § 374).

¹⁰ É preciso antes lembrar que Nietzsche nunca chegou a uma teoria formal do conhecimento, i.e., a uma epistemologia (ver, p.ex., MARQUES, A. *Sujeito e Perspectivismo*: pp.40-45). A Nietzsche interessa analisar NÃO qual a aplicabilidade ou quais as possibilidades ou quais os limites do conhecimento racional pelas

perspectivo”, i.e., simplesmente um novo modo (lógico-racional) de conhecer (por exemplo: a possibilidade de conhecer levando-se em conta a multiplicidade de pontos-de-vista sobre um assunto, ou a aplicação de uma multiplicidade estratégica para a composição do pensar, etc.). Ao contrário, afirmando o perspectivismo do conhecimento Nietzsche defende um pluralismo relacional ontológico gerador das construções (inter)relacionais e pluralistas de conhecimentos – ou *domínios de realidade(s)* - possíveis. O homem é apenas *força* entre outras no interior da vida, portanto, suas possibilidades de conhecer – e de se relacionar na e com a vida – vão estar ligadas às suas possibilidades ontológicas (*vitais* – no vocabulário de Nietzsche). E é a *porção* vontade de potência/poder manifesta não só no homem, como em todo *ser* – vivente, existente – que irá delinear o conhecimento humano, construir nossa realidade e instaurar toda obsessiva “*vontade de verdade*” (ou “*vontade de conhecimento*”): “A medida da necessidade de conhecer – escreve Nietzsche – depende da medida do crescimento na vontade de potência da espécie. Uma espécie se apodera de uma quantidade de realidade para tomá-la a seu serviço”.¹¹

Observemos que os dois aspectos conferidos ao perspectivismo, um ontológico, “*perspectivismo vital*”, e outro gnoseológico, “*perspectivismo do conhecer*”, nada mais são, portanto, do que “*perspectivas*” do *perspectivismo* – de que nós aqui só fizemos uso por motivos estratégicos. Estes aspectos estão, na verdade, interligados na obra de Nietzsche; uma vez que, para o filósofo, o homem não se distingue da vida, não está separado desta, o homem não é um sujeito separado de seu objeto (o mundo). O homem é apenas perspectiva, *quanta relacional de forças* dentre uma multiplicidade de forças que constituem a vida do mundo. “Conhecer” não é um ato separado de “ser”, e “ser homem” sempre implica “modos de conhecer”.

Conhecer é *criar realidades* – em uma relação interativa com a própria vida: “O perspectivismo necessário por meio do qual todo o centro de força – e não somente o

categorias e conceitos do entendimento, mas a interrogação sobre a (hiper)valorização da causalidade, da identidade, da substancialidade, etc., como modo privilegiado de conhecer. A questão é: que “vontade” é essa (sujeito) que valoriza, exclusivamente, o modo lógico-racional de estruturar (“arquitetar”) a realidade, de conhecê-la? Que tipo de pensamento usa, com obsessiva prioridade, o conceito objetivamente, estruturando, assim, uma realidade objetivante e substancializada, enFORMAda pelas categorias (conceitos puros) do entendimento? Nietzsche, como já mencionamos, denomina esta razão (o entendimento lógico-categorial ou a consciência-racional ou o “espírito” consciente) de “*pequena razão*” em relação a nossa “*grande razão*” (o *corpo*, da qual a *pequena razão* também faz parte).

¹¹ VP III, 475. Ver nota 8

homem – constrói, partindo de si mesmo, todo o resto do mundo”¹² – e não somente controlar realidades, como acontece com o conhecimento lógico-racional ao reduzir o “real” (a *vida em devir*) às suas categorias e conceitos determinantes. Conhecer é criar realidades: isto significa que todo *conhecer* diz um *domínio* (criador) de realidades. E por esta perspectiva, todas as modalidades do conhecer são criadoras de realidade(s), incluindo (é preciso frisar) até mesmo o *saber racionalista* predominante na filosofia e nas ciências do Ocidente, que ele tanto critica. O que Nietzsche contesta é o fato desta forma de *domínio de realidade* ter se tornado uma obsessiva busca de controle e cerceamento do real, sobretudo através de seu pretensível caráter Universal. Uma universalidade que excluiu, por um longo período de nossa história, outras formas de domínios de realidades, de conhecimento, de saberes. Com o apoio da Razão, baniram-se as possibilidades diversificadas de construção de realidade(s). Tal aspecto de controle e cerceamento da realidade manifestou-se no homem como uma vontade irrestrita de conhecer e dominar, ou melhor, de controlar a verdade. Mas, como a tal *verdade*, obsessivamente procurada, de alguma forma já estava previamente dada (*a priori*, pelas categorias do sujeito do conhecimento), nada de novo podia daí derivar: “O homem não encontra nas coisas senão o que ele mesmo pôs nelas”.¹³

Tal característica, típica do conhecimento científico-filosófico ocidental, é a tradução da vontade de potência/poder manifesta em seu aspecto *decadente, doentio, fraco*. A vontade de potência/poder como conhecimento em seu aspecto *nobre* corresponde a uma *faculdade plástica*, que não é uma mera faculdade do espírito, mas é *corpo*. Ser corpo é vivenciar-se na *perspectiva da vida*, é experienciar-se *quanta relacional de forças* da vida. Certo, Nietzsche nunca buscou uma “nova faculdade”, aliás, ele até mesmo debocha da obsessiva preocupação, pós-Kant, em se perseguir sempre “novas faculdades”: “a formação e o rápido florescimento da filosofia alemã dependeram desse orgulho e da ardorosa disputa dos mais jovens em descobrir, se possível, algo de que se orgulhar mais ainda – ‘novas faculdades’ – [...] todos buscavam ‘faculdades’” (BM §11). De qualquer modo, por analogia às faculdades racionais, podemos interpretar seu conceito de corpo como uma

¹² VP III, 629. Ver nota 8.

¹³ VP III, 598. Ver nota 8.

faculdade estética, criadora de novos modos de experienciar realidade(s) e de novas maneiras de pensar.

Nietzsche afirma como nossa única realidade o *corpo*. O corpo é tudo: tanto o sensível quanto o espírito. Encontram-se no corpo – entendido como uma “faculdade” estética – e no pensamento dionisíaco – saber trágico – a solução sugerida por Nietzsche ao conhecimento que assume seu caráter “nobre”, criador de realidades – uma *vontade de domínio* que não se traduz por uma mera *vontade de controlar realidades*. O *saber trágico* é uma modalidade de conhecimento muito mais relevante para o homem em sua finitude, porque diz sua experiência estética de mundo, uma experiência única e singular, como é a vida de cada vivente. O *conhecimento trágico* não diz propriamente um ultrapassar limites (do conhecimento lógico-racional, científico ou filosófico, ou seja, ele não vem para substituir esses), mas um *aceitar* a condição finita, limitada, sensível do homem em sua criadora singularidade, com uma “alegria dionisíaca” do participar da vida em toda sua tragicidade originária. O homem do *pensamento trágico* é aquele que aceita o caráter perspectivístico da vida, portanto, é aquele que não se destaca do (per)curso da vida e do mundo. É aquele que não se concebe como “um-separado”: como um sujeito (unidade) separado do objeto (mundo/vida); pois vivencia-se como *quantum de forças*, dentre uma multiplicidade de forças coesamente inter-relacionadas, no fluxo da *vida* em seu *dever*. É pelo que ele chama *saber trágico* que Nietzsche nos (re)lembra o importante papel da filosofia como pensamento estético.

Ainda umas palavras para concluir...

Dissemos que Nietzsche desconstruiu uma certa noção de perspectiva (clássica – metafísica, substancialista, universal...) ao lançar seu perspectivismo – abrindo desse modo um leque de novas possibilidades. E iniciamos o texto fazendo um paralelo com as artes visuais. Nietzsche, de fato, faz freqüentes analogias, através do uso de metáforas visuais ou de apologias a modalidades artísticas, como pretexto para construir suas questões filosóficas. Quando o filósofo se refere à perspectiva, ele utiliza como parâmetro a noção de perspectiva clássica, para então perverter e transformar seu sentido. Mas esta “perversão” não é fruto de alguma simpatia de Nietzsche por movimentos artísticos das artes visuais de vanguarda (que têm seu início em fins do séc. XIX e encontravam-se ainda muito

“marginais”). Pelo contrário, sua preferência pessoal – quanto às artes visuais – é pela arte clássica. Porém, como já mencionamos anteriormente, se por um lado ele elogia a visualidade clássica, por outro ele contesta o pensamento clássico, i.e., o racionalismo, a metafísica racionalista.¹⁴

É interessante observar ainda que esta mesma “desconstrução” de perspectiva (entendida como o *privilegio* de um foco ou ângulo de observação, seja este fixo ou ondulante) que propõe o perspectivismo de Nietzsche – e as artes visuais presenciaram no nascimento de sua contemporaneidade – tomou conta de todas as esferas de nossa realidade contemporânea: afinal, a realidade que agora vivenciamos não se manifesta como uma rede de conexões mediáticas e de interligações informacionais? Até nas ciências habita esta realidade, como, por exemplo, os códigos de informações genéticas, na biologia, ou as teorias de interconexões quântica, na física subatômica (teorias que nos indicam que o mundo não consiste de coisas e sim de interações, uma rede inseparável de relações infinitas que se condicionam mutuamente. No entanto, é bom lembrar que, para Nietzsche, a “Física é apenas uma *interpretação* e uma disposição de mundo... e não uma *explicação* do mundo” (BM §14). A realidade contemporânea, certo, não se reduz ao que aqui ilustramos; esta noção desconstruída de perspectiva é apenas uma de suas muitas faces e máscaras, pois que em nossa atualidade coexistem, não uma, mas várias noções de perspectivas – incluindo até as ditas “superadas”, como a “*clássica*”, por exemplo – embora tal afirmação seja também uma afirmação perspectivista...

Seria sem dúvida um exagero afirmar que o perspectivismo do conhecer e da realidade que nosso tempo tem vivenciado se deve a Nietzsche, mas é certo que, ao menos sob o aspecto teórico, esta é uma afirmativa de todo pertinente, afinal os vários pensadores da *desconstrução*, da *suspeita*, do *pluralismo*, da *diferença*, do *simulacro* etc. respiraram o pensar nietzschiano: Heidegger, Deleuze, Foucault, Baudrillard, Klossowski, Derrida... e seus herdeiros... a lista é de perder de vista (isto sem contar com os *não-nietzschianos* que, para serem contrários a seu pensamento, tiveram inevitavelmente de *comer do mesmo prato* ou *respirar o mesmo ar*)! Não que Nietzsche tenha sido um *visionário*, no sentido vulgar desta palavra, mas ao *viver* e ao *se deter* (i.e., ao pensar) de modo radical (*comprometido*) o

¹⁴ Escreve Raynaud, em relação à visão da arte em Nietzsche, é o “estilo clássico que deve ser preservado, mas a metafísica racionalista, que historicamente o acompanha, não pode ser mantida” (RAYNAUD, 1993, p. XVI).

seu próprio tempo, ele (sua obra) se fez prelúdio de um *novo tempo*; pois cada momento histórico traz inscrito em si todo o seu passado e todo o seu futuro, tal como as visões de Zaratustra da cobra da existência a morder seu próprio rabo: o grande anel do eterno retorno. Eis o pensamento redentor anunciado por Nietzsche pela boca de seu famoso profeta: o *Eterno Retorno... do diferente!* (completará Deleuze!). Afinal... “as maneiras de encarar uma mesma coisa são infinitas... E são essas diversas estradas que poderão nos abrir novas conseqüências” (PASCAL, *Traité des ordres numériques*, p.65).

Referências Bibliográficas:

CONCHE, Marcel. *Orientação filosófica*. Tradução: Maria José Perillo Isaac. Prefácio: André Comte-Sponville, Martins Fontes, SP, 2000.

CONTE-SPONVILLE, A. et al. *Porque Não Somos Nietzscheanos*. Tradução: Roberto Leal Ferreira (*Pourquoi Nous ne Sommes pas Nietzscheans*, Éditions Bernard Grasset & Fasquelle, Paris, 1991), São Paulo, Ensaio, 1994.

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, Rio de Janeiro, Graal, 1988,

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. São Paulo, Hemus, 1968.

_____. *Meditações*. Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed., 1979.

FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*. Tradução: Joaquim L. Peixoto (*Nietzsches Philosophie*, Berlin, 1960), Lisboa, Presença.

GRANIER, J. *Le Probleme de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions du Seul, 1966.

HEIDEGGER, Martin. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. In: *Identidade e Diferença/O Que é Isto - a Filosofia?* Tradução: Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuel P. dos Santos e Alexandre F. Morujão (*Kritik der reinen Vernunft*), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, 2ª ed.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução: Antônio Marques (*Kritik der Urteilskraft*), Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 1993.

MARQUES, Antônio. *Sujeito e Perspectivismo (Seleção de Textos de Nietzsche)*. Introdução e notas de Antônio Marques, Lisboa, Portugal, Publicações D. Quixote/Opus - Biblioteca de Filosofia, 1989.

MIQUEL, Jean-Pierre. Pour l'épanouissement de la tragédie. In: *Magazine Littéraire* (dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"), n.º.383, pp.16-75, janvier 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche. Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim Falou Zaratustra: Um Livro para Todos e Para Ninguém*. Tradução: Mário da Silva, Rio de Janeiro, Editora Bertrand, 1989.

_____. *Ecce Homo – Como Alguém se Torna o que é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

_____. *Gaia Ciência*. Trad.: Márcio Pugliesi, Edson Bini, Norberto de Paula Lima, São Paulo, Hemus, 1981.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad.: Paulo César Souza, São Paulo, Cia. das Letras, 1988.

_____. *O Nascimento da Tragédia – ou Helenismo e Pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. *A origem da Tragédia*. São Paulo, Editora Moraes Ltda., s/d.

_____. *Livro do Filósofo*. Trad.: Ana Lobo, Porto-Portugal, Rés Editora, s/d. Reunião de fragmentos póstumos (outono-inverno de 1872/primavera de 1873 a 1875). Contém ainda "Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-Moral" (verão de 1873).

_____. *Vontade de Potência*. Trad.: Mario D. Ferreira Santos, Rio de Janeiro, Ed. Globo/Ediouro, s/d.

_____. Fragments Posthumes début 1888: début Janvier 1889. In: *Oeuvres Philosophiques Complètes*, XIV, Paris, Gallimard, 1977.

PASCAL, B. *Traité des ordres numériques*. In: *Oeuvres Complètes*. LAFUMA., Paris, Seuil, 1963.

_____. *Pensamentos*. Trad.: Sérgio Milliet, Coleção Os Pensadores, vol. XVI, São Paulo, Nova Cultural, 4ª edição: 1988.

RAYNAUD, Philippe. Prefácio. In: *Friedrich Nietzsche – Ouvres*, Paris, Editions Robert Laffont, 1993.