

Subjetividade e perspectivismo: a dissolução do sujeito metafísico a partir de uma lógica das relações em Nietzsche¹

Subjectivity and perspectivism: the dissolution of the metaphysical subject from a logic of relations in Nietzsche

Danilo Augusto Santos Melo*

Recebido em: 08/04/2011 – Received in: 08/04/2011

Aprovado em: 30/06/2011 – Approved in: 30/06/2011

Resumo: Este artigo apresenta a crítica da filosofia de Nietzsche à noção de sujeito derivada da tradição do pensamento metafísico. A crítica se apoia no perspectivismo afirmado pelo filósofo alemão, cuja noção de subjetividade que daí decorre corresponde a um “estilhaçamento” do sujeito concebido a partir dos critérios ontológicos da unidade e da identidade. Contra a ideia de um fundamento último, que garantiria um conhecimento verdadeiro, o perspectivismo de Nietzsche destitui qualquer possibilidade de verdade na medida em que compreende a subjetividade e a realidade num devir cuja mobilidade se deve ao aspecto plural das relações de força que as compõem.

Palavras-chave: Subjetividade; Perspectivismo; Devir; Dissolução do sujeito metafísico; Relações de poder.

Abstract: This article presents the critique of Nietzsche’s philosophy to the notion of subject derived from the tradition of the metaphysical thought. This critique leans on the perspectivism affirmed by the German philosopher, whose notion of subjectivity that derives from this corresponds to a “splintering” of the subject conceived according to the ontological criteria of unit and identity. Against the idea of an ultimate basis that would guarantee a true knowledge, Nietzsche’s perspectivism deprives any possibility of truth when it conceives subjectivity and reality in a becoming whose mobility is due to the plural aspect of relations of power which constitutes them.

Keywords: Subjectivity; Perspectivism; Becoming; Dissolution of the metaphysical subject; Relations of power.

O conjunto da filosofia de Nietzsche se apresenta como uma crítica radical à metafísica e às filosofias do Ser² que decorrem da tradição inaugurada por Platão e se consolidam pelo pensamento de Descartes, na medida em que irá constituir um pensamento que tem como ponto de partida a afirmação da processualidade do mundo, do devir da realidade.

¹ Este texto é uma versão modificada da comunicação apresentada na 28ª edição dos Encontros Nietzsche (versão carioca) – “*Nietzsche e o estilhaçamento do sujeito*”, em março de 2010 na UFRJ.

* Professor do Instituto de Humanidades da Universidade Candido Mendes (Rio de Janeiro – RJ), doutor em Memória Social pela UNIRIO, bolsista de produtividade do CNPq (Pós-Doutorado) no programa de Pós-graduação em Educação da UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: danilaugusto@yahoo.com.br

² Tais filosofias, que decorrem da tradição metafísica, têm como característica comum a compreensão da realidade a partir de um princípio universal, de um Ser dado, unívoco e inerte, através do qual se determinaria ou se tornaria possível pensar a origem de todo existente.

A tradição metafísica se apresenta, inicialmente, pela filosofia platônica, que instaura um modo dualista de pensar no qual se opera a separação entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente, ou ainda entre o registro da alma (*psyche*) e o do corpo. Nesta operação, o que está em jogo para Platão é a busca de um elemento incondicionado ou ideal que sirva de fundamento último capaz de sustentar sua intenção de alcançar um conhecimento verdadeiro. Conseqüentemente, Platão irá desprezar a noção de corpo e valorizar/exaltar a noção de alma, a partir da qual vai derivar um “sentimento de sujeito”, isto é, uma ideia de sujeito que se sustenta a partir da dupla exigência da unidade e da identidade referente ao fundamento que garante o alcance a um conhecimento verdadeiro da realidade. Assim, para Platão, o elemento incondicionado capaz de fazer ascender a uma realidade superior é a alma, pois sendo aquilo que se move a si mesma, toda alma é imortal³. Esse é, todavia, um dos pontos sobre os quais Nietzsche dirige sua veemente crítica ao modo metafísico de pensar do platonismo, quando afirma: “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (JGB/BM, “Prólogo”).

Posteriormente, a noção de sujeito relacionada aos pressupostos de identidade e unidade vai encontrar no período moderno, em Descartes, uma das mais importantes expressões do projeto fundante da metafísica. A partir do seu argumento do *cogito*, Descartes buscará refutar o ceticismo a fim de encontrar um fundamento seguro sobre o qual se poderá erguer o “edifício do conhecimento”. Neste argumento, o filósofo francês parte da dúvida cética para chegar a algo que não esteja sujeito à menor dúvida, e a partir daí formular uma primeira verdade. Assim, ele refuta todo conhecimento proveniente dos nossos sentidos, já que estes são facilmente passíveis de enganos e ilusões, isto é, as experiências do mundo não garantem uma certeza inquestionável sobre aquilo que percebemos e com que nos relacionamos. Como resultado deste percurso metódico, Descartes coloca em dúvida o próprio corpo, sentidos, faculdades cognitivas, e deste conjunto de incertezas ele chega à primeira verdade: a de que enquanto ele pensa e se engana a respeito das coisas e da sua própria experiência, sua existência se torna algo indubitável. Ou seja, se para duvidar é necessário pensar, a existência do seu pensamento garante a sua existência enquanto ser

³ A definição de alma em Platão (*Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*) à qual nos referimos encontra-se no *Fedro* (245c-246a): “Ora, se as coisas se passam, realmente, desse modo, se a alma é o que a si mesmo se movimenta, necessariamente a alma não pode ser gerada e é imortal”.

pensante. Daí a célebre conclusão do argumento do cogito: “eu penso, logo eu existo” presente em suas *Méditations Métaphysiques*. Na segunda meditação Descartes diz: “Mas eu não conheço ainda por uma intelecção suficiente isto que é o eu, isto que eu sou” (DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, p. 53); e completa: “Mas eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Qual coisa? Eu o tenho dito, uma coisa que pensa” (DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, p. 59).

Neste sentido, de acordo com Nietzsche, quando Descartes parte da constatação do pensamento para derivar a produção de algo unitário ou alguém que pensa, ele já se encontra determinado pelo conceito de substância⁴ que fundamenta a unidade do “eu” ou sujeito puro do pensamento. Assim, num fragmento póstumo o filósofo alemão afirma: “‘quando alguma coisa é pensada, é porque há quem pense’: é a isto que tende a *argumentatio* de Descartes. Mas isto equivale a admitir a nossa crença no conceito de substância enquanto ‘verdade *a priori*’” (NF/FP, 10[158] outono de 1887). Portanto, na medida em que para Descartes o pensamento garante apenas a certeza da existência de um sujeito que pensa, o argumento do *cogito* se vê aprisionado num solipsismo cuja dificuldade consiste em compreender a relação ou a correspondência entre o pensamento e o mundo, entre o sujeito pensante e o objeto do conhecimento, o que torna manifesta a consolidação do dualismo em sua filosofia. Desse modo, a valorização do sujeito enquanto caminho para a construção do fundamento ou dos alicerces de um conhecimento verdadeiro funda a sua metafísica do cogito.

Com isso, o pensamento de Descartes não aspira tão somente à verdade (entendida como certeza), mas, sobretudo, à busca de uma verdade última, de modo que o eu pensante é elevado à condição de critério de toda verdade, ou melhor, a um fundamento que subjaz a toda representação. A este respeito, encontramos em Nietzsche a seguinte sentença:

Sujeito: assim se estabelece a terminologia de nossa crença em uma *unidade* entre todos os diferentes momentos do supremo sentimento de realidade; compreendemos esta crença como o *efeito* de uma causa única – acreditamos em nossa crença até o ponto em que, por causa dela, imaginamos a “verdade”, a “realidade”, a “substancialidade”. O

⁴ No *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, André Lalande define (no item B) o conceito de substância como “aquilo que existe por si mesmo sem pressupor um ser diferente de que seja um atributo ou relação” (*Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, p. 1074), ou seja, como uma coisa que existe de tal maneira que tem necessidade apenas de si própria. Deste modo, a *res cogitans* de Descartes implica um afastamento e mesmo uma impossibilidade do pensamento conhecer os objetos do mundo, isto é, não permite pensar a *relação* entre o pensamento e as coisas.

“sujeito” é a ficção que nos faz crer de boa vontade que muitos estados *iguais* em nós seriam o efeito de um substrato único (NF/FP, 10[19] outono de 1887).

Assim ancorada nos pressupostos da identidade e da unidade, a maneira metafísica de pensar se expressará por um movimento de conversão de todo aspecto múltiplo, diverso ou complexo à forma da semelhança e do uno, apelando a um elemento último e incondicionado da realidade. Nesta concepção, de acordo com Nietzsche, “o conceito ‘realidade’, ‘ser’, é tomado de nosso sentimento de ‘sujeito’ – ‘sujeito’ interpretado a partir de nós, de tal modo que o eu vale enquanto sujeito, enquanto causa de todo fazer, enquanto agente” (NF/FP, 9[98] outono de 1887). Neste sentido, a operação de conversão do múltiplo em uno vai consistir num processo de sedimentação da realidade, como que em reflexo à imagem e semelhança de um Eu unitário e idêntico, balizando o “homem” e o “mundo” sob parâmetros identificadores e estabilizadores. Será, portanto, contra esta subjetividade metafisicamente constituída, cuja operação tende a rebater o múltiplo e o diferente à forma da unidade e da identidade, que Nietzsche irá se opor, buscando colocar em xeque toda atividade do pensamento que se encontra presa às rédeas de diretrizes incondicionadas, que comprometem a atividade criadora que nos possibilita pensar a emergência do “homem” e do mundo” em relação.

Antípoda de toda forma de pensamento que busque um fundamento, a filosofia de Nietzsche se constitui como um perspectivismo que destitui qualquer ponto de vista absoluto exterior ou anterior a toda realidade considerada. Neste sentido, encontramos em sua filosofia um pensamento que parte da afirmação de que não há realidade em si, logo, os valores morais e os sentidos da realidade são *criados* pelo homem. No entanto, é preciso compreender que estes sentidos e valores não provêm de um fundo ou plano metafísico que já os possuiriam prontos e seriam acessíveis somente ao homem pelo pensamento, mas emergem a partir de um ato de criação através do qual os sentidos de “homem” e “realidade” procedem da *relação* que se estabelece entre as forças do homem e as forças do mundo. Desse modo, nem a realidade é detentora de um sentido dado para todos os homens, nem o homem é possuidor dos sentidos que ele atribui à realidade. Com isso, Nietzsche afirma o caráter imanente do mundo, a partir do qual emergem o “homem” e a “realidade”. Isto é, a realidade só se constitui a partir do sentido dado pelo homem, mas o homem, por sua vez, só se determina através dos sentidos pelos quais ele *cria* a realidade, de modo que se torna equivocado pensar

“homem” e “realidade” ou “mundo” como termos opostos e separados, tal como o procederam as filosofias de Platão e Descartes. Nietzsche ironiza este dualismo na seguinte passagem de *A Gaia Ciência*, onde ele diz: “já rimos, ao ver ‘homem’ e ‘mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha ‘e’!” (FW/GC, §346). Enfim, sendo o homem um fragmento do mundo, Nietzsche se interroga como ele poderia se colocar “além” do mundo.

Importa-nos compreender, portanto, que há em Nietzsche um *primado da relação* frente aos termos que dela derivam, de maneira que estes mesmos termos se encontram subsumidos à relação que os determina em cada caso. De acordo com esta lógica paradoxal da relação, devemos pensar que não há sujeito ou homem fora do mundo (dos valores e sentidos produzidos socialmente), nem mundo anterior ao sujeito: “homem” e “mundo” devem portanto ser compreendidos como uma *construção imanente*⁵. No entanto, devemos entender que esta construção é sempre parcial, pois advém de uma relação singular que constitui o homem e a realidade em questão. Daí o aspecto móvel ou dinâmico que os arrastam num devir ou numa processualidade constante, e assim devemos pensá-los determinando-se reciprocamente, numa continuidade variável dos sentidos que emergem uns após os outros no interior de um fluxo de relações. Em sendo assim, não somos mais os mesmos na medida em que mudamos de relação, de maneira que já não nos relacionamos com o mesmo mundo de outrora, pois as relações que nos constituem no presente já não são as mesmas que nos determinaram na antiga relação, de modo que o mundo será, inevitavelmente, determinado por um outro sentido.

Ao priorizar a *relação*, em detrimento dos termos que dela emergem, a filosofia imanentista de Nietzsche vai constituir-se como uma filosofia perspectivista⁶ na qual os termos só encontram sua condição de emergência no instante imediato de uma relação, constituindo um ponto de vista ou uma interpretação⁷. No entanto, é preciso compreender que os pontos de vista não podem ser isolados ou extraídos da

⁵ Com Nietzsche, vemos que o mundo dos sentidos e valores humanos se produz singularmente para cada homem no seio das relações que o constituem, de modo que não há anterioridade ou superioridade dos valores em relação aos homens sem os quais eles não se produziriam e se perpetuariam. Assim, homem e mundo, indivíduo e sociedade, existem apenas em relação e são coproduzidos a partir de um mesmo processo.

⁶ É preciso evitar confundir o perspectivismo com o relativismo, pois neste último os termos em relação são tomados como anteriores à relação, de modo que eles podem ser pensados, numa relação, como relativos um ao outro.

⁷ Para uma análise mais abrangente do perspectivismo em Nietzsche, ver os trabalhos de MARQUES, *A filosofia perspectivista* de Nietzsche; HALES & WELSHON, *Nietzsche's perspectivism*; e PIMENTA, *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*.

relação com outros pontos de vista, pois isto representa o fim do processo dinâmico em que são constituídos e restabelece a transcendência de um ponto de vista anterior ou superior aos demais. Para o perspectivismo de Nietzsche não há ponto de vista ou perspectiva exterior ao mundo, pois o mundo deve ser compreendido aqui como o conjunto das relações que permitem as próprias perspectivas ou pontos de vista. Assim, uma vez que recusa a existência de algo em si na realidade, isto é, exterior ao espaço perspectivista ou ao plano das relações sobre o qual as demais perspectivas se aplicariam, esta visão implicaria na compreensão de que não há nem sujeito e nem objeto que preexistam à própria atividade de conhecer, de modo que o sujeito não poderia ser tomado como um centro que servisse de sede ou de fundamento das perspectivas.

Este perspectivismo postula, portanto, a ideia de que tudo o que existe só existe numa relação, e nunca em si mesmo, e para cada relação um sentido singular é atribuído ao existente, a partir de uma dinâmica interpretativa inesgotável⁸. Com isso, deixa-se para trás toda e qualquer referência fundante, na medida em que nos desapegamos de todo e qualquer pressuposto último de sustentação. Desse modo, a história de um “fato” ou de uma “coisa” deve corresponder à sucessão dos sentidos atribuídos a eles nas novas relações que entraram em contato com as relações que os compõem. Logo, a realidade dos “fatos” ou dos “objetos” ou do “mundo” em geral é *falsa*, e se encontra totalmente destituída do aspecto do *verdadeiro* (ou do *em si*) que possa lhe garantir um estatuto de existência transcendente ou um fundamento último. Neste sentido, Nietzsche nos diz que

o mundo que *nos importa* em certa medida é falso, ou seja, não é um estado de coisas, mas o resultado da invenção poética e do arredondamento de uma escassa soma de observações: ele é “flutuante”, como algo em devir, como uma falsidade que está sempre se deslocando, que nunca se aproxima da verdade: pois – não existe “verdade” alguma (NF/FP, 2[108] outono de 1885-outono de 1886).

⁸ Com esta perspectiva, Nietzsche procura dissolver a ilusão idealista de que há, de um lado, um sujeito dado capaz de apreender um sentido verdadeiro da realidade, e de outro, que esta realidade se oferece como uma multidão de sentidos todos prontos, restando ao sujeito do conhecimento desvelá-los. Para Nietzsche, o conhecimento não é um caso de verdade, mas de criação, logo, os sentidos devem ser pensados como emergindo conjuntamente com o ponto de vista que o produz, e que “sujeito” e “objeto” resultam daí. Enfim, para Nietzsche, não existe um sentido último ou verdadeiro a ser descoberto, assim como não há um decifrador competente capaz de desvendá-lo, mas tudo deve ser compreendido como já sendo interpretação. A esse respeito Foucault nos diz: “não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos”, em: FOUCAULT, *Nietzsche, Freud e Marx*, p. 57.

Retirar a verdade como medida última do mundo implica afirmar o aspecto trágico da existência, pois a verdade é o que garante ao mundo uma finalidade, uma meta. Logo, Nietzsche poderá afirmar que não há sentido último no mundo, ou o sentido para qualquer fenômeno da realidade, pois a realidade não possui sentido em si. Mas o não sentido da realidade não corresponde a um aspecto negativo dela, como algo que lhe *falta*; ao contrário, a realidade se apresenta como uma multiplicidade de relações, cujo *excesso* é exatamente o que lhe impede de ganhar um único sentido, um sentido para todos. Dessa forma, “todo o domínio do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’ se refere apenas às relações entre os seres, não ao ‘em si’... Não há ‘ser em si’, mas apenas *relações* que constituem os seres” (NF/FP, 2[207] primavera de 1888).

A fim de dar conta do aspecto positivo e múltiplo da natureza, entendida como o conjunto de tudo o que existe, Nietzsche recorre à noção de *força* para compreender a criação e a mudança no seio da própria natureza. Para isso, ele estabelece, de saída, que toda realidade corresponde a um conjunto de forças em relação: “a natureza se dá como uma multidão de relações de forças” (NF/FP, 26[38] verão-outono de 1884). Mas para compreendermos a natureza como um imenso campo de forças, é preciso considerar, em primeiro lugar, que o “ser” das forças é plural, ou seja, que não existe força isolada, mas a força só pode ser pensada em relação com outra força, e, em segundo lugar, que não existe quantidade da força fora da relação com outra força. Logo, não há força vetorial, sendo a quantidade da força determinada apenas *na* relação com outra força. Neste sentido, o modelo de natureza para Nietzsche não deve ser compreendido de acordo com o modelo atomista da Física, ou seja, como um conjunto de forças dotadas cada uma de uma quantidade de força ou de um vetor de intensidade anterior a qualquer relação.

Para Nietzsche, não basta minimizar e multiplicar o velho modelo metafísico que pensa a origem de qualquer coisa a partir de uma relação entre elementos cuja existência é dada e inquestionável, entre pequenos “seres” possuidores de uma realidade em si. Nietzsche é radical neste aspecto: para ele não existe qualquer realidade em si na natureza, inclusive os átomos ou as menores partículas por nós percebidas, pois os elementos mais simples revelam já uma complexidade crescente de forças e de variações que alcançam a ordem do infinitesimal. Neste sentido, um átomo, antes de ser uma coisa ou um dado fixo, assemelha-se a uma multiplicidade de “turbilhões” cujos movimentos constituem as propriedades da matéria.

É neste ponto que Nietzsche se afasta e se opõe não apenas à tradição metafísica da filosofia, mas também da ciência, na medida em que substitui o ponto de vista substancialista do *Ser* (que busca se apoiar num fundamento último que permita o alcance de um conhecimento verdadeiro), pelo perspectivismo (que compreende todo conhecimento como a criação de um ponto de vista diferente e parcial que emerge das relações entre as forças do homem e as forças do mundo). Trata-se de sua crítica radical ao modelo substancialista da verdade e da afirmação do modelo paradoxal do devir que atinge a própria definição de sujeito. Nietzsche vai, portanto, atribuir às forças em relação um elemento diferencial que corresponde ao seu “complemento vital”. De acordo com este “vitalismo das forças”, Nietzsche compreende que se fosse possível isolar uma força, quer dizer, parar as relações que envolvem as forças, nada se criaria na natureza, e nem mesmo a vida seria possível. Entretanto, se o perspectivismo concebe as forças em relação, é preciso, porém, compreender o que move as forças, o que as põe em relação, como se determina este vitalismo. E mais, como não há força em si, com uma quantidade particular de intensidade, resta saber como advêm uma força e sua respectiva quantidade de força. Nietzsche dirá: graças a este elemento diferencial que é simultaneamente atribuído à força como um complemento *e* como algo de interno à própria força. Enfim, trata-se da *vontade de potência*⁹.

Atribuir uma vontade ou um querer interno à própria força é o que garante a mobilidade das forças, isto é, o que coloca as forças em relação, o que move a força em direção a outra força. No entanto, não devemos compreender a vontade como um atributo de um “sujeito” que supostamente comandaria ações sobre a matéria em geral, pois “a vontade, bem entendido, só pode agir sobre uma vontade, e não sobre uma

⁹ Adotamos o termo vontade de potência para a expressão original *Wille zur Macht*, ao invés de vontade de poder. Acreditamos que em várias passagens Nietzsche utiliza a mesma expressão para sentidos diferentes, no entanto, a escolha por “poder” permanece, para nós, atrelada a um sentido político do termo, que é viável e comparece neste sentido quando o filósofo trata das relações entre os indivíduos fortes e/ou fracos. No entanto, o termo “vontade de potência” é atribuído à dinâmica das forças em todos os graus do devir, e não exclusivamente no âmbito humano, ao qual se costuma inferir o sentido político ou econômico do termo “poder”. É preciso ainda não esquecer que Nietzsche é um pensador da imanência, e que por isso o uso do termo “potência” não deve ser confundido com o sentido metafísico presente no pensamento aristotélico. De modo diverso ao de Aristóteles, que trata a potência como um possível a ser realizado por uma “passagem ao ato”, isto é, como algo já dado enquanto possibilidade antes da ação, Nietzsche não separa a potência do ato; ao contrário, para Nietzsche, a potência só existe em ato, ela é o próprio ato, pois a força e a quantidade da força (potência) se expressam na própria ação. Assim, estamos de acordo com Scarlett Marton (*A terceira margem da interpretação*. In: MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*) ao acreditarmos que este conceito se mantém objeto de interpretações que enriquecem a compreensão dos diversos sentidos que a obra de Nietzsche possibilita. Por fim, vale ressaltar que apesar de adotarmos aqui o termo vontade de potência, utilizamos as citações extraídas das edições em língua portuguesa em que a expressão original *Wille zur Macht* está traduzida como vontade de poder.

matéria (os nervos, por exemplo). Chega-se, assim, à ideia de que onde se constata efeitos, é por que uma vontade age sobre uma vontade” (JGB/BM, §36). De outra maneira, Nietzsche diz que “a vontade de potência manifesta-se apenas ao contato de *resistências*: ela procura isto que lhe resiste” (NF/FP, 9[151] outono de 1887). Assim, para o filósofo, o objeto de uma vontade é uma outra vontade constituindo uma relação de comando e obediência, isto é, uma *hierarquia* das vontades em relação¹⁰. Neste sentido, segundo Nietzsche, vemos que “em todo querer a questão é simplesmente comandar e obedecer no interior de uma estrutura coletiva complexa feita de várias ‘almas’” (JGB/BM, §19). Dessa maneira, é preciso compreender que nenhuma força existe sem estar engajada em uma relação de combate com outras forças, seja em cada função vital e mesmo em cada acontecimento do mundo, pois a essência da vontade de potência reside na relação ativa das forças em que se revela um *combate pela dominação*¹¹.

Num outro aspecto, Nietzsche nos diz que a quantidade de força das forças emerge como uma diferença que se estabelece *na* relação entre duas ou mais forças, isto é, que de um encontro de forças irá se determinar, para cada força, sua respectiva quantidade intensiva, sua diferença de quantidade. Mas é a vontade de potência, enquanto elemento diferencial das forças, que vai aí determinar a diferença de quantidade das forças, pois a força nela mesma não tem realidade fixa, tudo dependendo de sua relação com outros *quanta* de forças. É neste sentido, portanto, que Nietzsche vai colocar a *diferença* na origem, enquanto emergência de uma relação de forças, ao contrário do que operam a Física e a Metafísica, as quais estabelecem “seres” idênticos e unitários cuja determinação é anterior ou preexistente a toda e qualquer relação.

O que Nietzsche identifica, porém, é exatamente a ação de um princípio imanente que expressa a diferença e situa o devir na origem de qualquer coisa ou fenômeno. No entanto, esta origem não significa um começo, pois para Nietzsche não

¹⁰ Nietzsche concebe assim a constituição de toda a natureza pela afirmação das vontades umas sobre as outras. Logo, tudo o que existe é resultado desta relação entre vontades. Tudo o que é, portanto, expressa um grau de potência das vontades em relação.

¹¹ No entanto, deve-se enfatizar o aspecto relacional da vontade de potência e compreender que o querer dominar inerente às forças só se manifesta em uma relação entre forças. Com isso, deve ficar claro que nunca se pode pensar em *uma* força, pois ao assim isolá-la corremos o risco de lhe atribuir seja uma quantidade de potência, seja uma direção de irradiação, seja uma vontade de dominar própria, enfim, tratá-la como um “sujeito” dotado de vários atributos independentes. Porém, não se trata de negá-los, mas pensá-los como determinados sempre em uma relação com outras forças. Sobre o aspecto relacional da vontade de potência cf. MONTEBELLO, *Nietzsche. La volonté de puissance* e MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*.

há começo do mundo. Daí ele reivindicar, para além da Física e da Metafísica, a vontade de potência imanente à própria força. Ou seja, se para Nietzsche não houve um começo do mundo tal qual o conhecemos, um mundo de formas exteriores e leis, um mundo “organizado”, é porque na origem de qualquer lei, forma ou ordem, é sempre preciso pensar a diferença, ou melhor, a relação, como aquilo que resulta da afirmação das forças num encontro diferencial. Assim, para qualquer forma ou fenômeno que discernimos no mundo, Nietzsche dirá: são forças, não passam de forças em relações diferenciais que constituem a expressão da própria diferença das forças que o compõem. Com isso, a vontade de potência se manifesta a partir de uma relação interna da qual se deduz a dimensão afetiva das forças invocada por Nietzsche como “*Páthos*”.

Assim, de sua característica primitivamente afetiva, a vontade de potência só pode ser pensada pela reciprocidade do “agir-sobre” das forças, a partir do qual a direção crescente ou decrescente da potência se determina. Dessa forma, devemos interpretar “tudo o que acontece, todo movimento, todo devir como um estabelecimento de relações de grau e força, como uma *luta*” (NF/FP, 9[91] outono de 1887). Então, a estas relações diferenciais das forças, que correspondem aos objetos da natureza, Nietzsche atribuirá uma “unidade de dominação” como decorrência da ação das forças de acordo com a vontade de potência, ou seja, a diferença de quantidade das forças indica a dominação de umas sobre as outras, do comando das forças dominantes e da obediência das forças dominadas, buscando “criar *maiores* unidades de poder” (GM/GM, II, § 11).

Com isso, na natureza (compreendida como o plano movente das forças e da produção incessante de perspectivas), o que se verifica é sempre uma relação entre forças dominantes e forças dominadas, uma *tendência* das forças a se apoderarem umas das outras e estabelecerem seu domínio. Mas dominar significa, para Nietzsche, afirmar a sua própria diferença ou ir a cada instante ao limite de suas consequências. Neste sentido, o que faz com que uma força esgote tudo o que ela pode a cada momento, o fato dela não poder se conservar de nenhuma maneira em sua inteireza deve-se, portanto, ao fato dela ser convocada por todas as outras forças que constituem o seu “ser”, que formam suas relações componentes e variáveis.

Dessa forma, na medida em que atribui um primado ao aspecto relacional das forças na vontade de potência, Nietzsche acaba por substituir o Ser unitário ou o sujeito substancial e transcendente da metafísica por um “ser” múltiplo e imanente. Assim, a partir do aspecto perspectivo e relacional das vontades de potência que

constitui a mais plena dispersão potencial que flui e reflui, opera-se um deslocamento vertiginoso que rompe os limites do Eu unitário e idêntico e nos possibilita compreender a subjetividade através de uma nova imagem. Submetida ao critério dinâmico e imanente da avaliação, a subjetividade deixa de corresponder à segmentação de um único ponto de vista limitado ou ao fechamento a um ângulo perspectivo restrito, ancorado no anseio por referenciais fundantes, para assim se tornar a expressão de uma multiplicidade de perspectivas que se alteram na medida em que novas relações de força entram em sua dinâmica. Desse modo, a filosofia de Nietzsche opera um estilhaçamento do sujeito metafísico, uma vez que recusa qualquer estrato primordial ao pensar a efetivação das configurações potenciais. Porém, a catástrofe do sujeito ou do Eu não se faz sem que seja acompanhada, concomitantemente, pela ruína de uma suposta noção de mundo verdadeiro que lhe é correlata no pensamento metafísico. Entretanto, esta operação disruptiva da imagem metafísica do sujeito inaugurada pela filosofia de Nietzsche não pretende destituir o fundamento racional do conhecimento para poder instituir um novo fundamento, mas visa apenas recusar a ideia mesmo de fundamento, isto é, de algo que seja absolutamente necessário e desse modo possa justificar e legitimar aquilo que funda.

Por fim, ao permitir pensar a relação da subjetividade com o infundado das perspectivas relacionais, a filosofia de Nietzsche nos possibilita compreender como a subjetividade pode se abrir a novas perspectivas e assim se instaurar novas configurações. Dessa forma, não havendo qualquer substância a ser invocada como sua fonte ou origem, cada configuração provisória que se constitui pela sucessão das perspectivas que atravessam o “sujeito” nos permite compreender de que modo a subjetividade torna-se capaz de ser apreendida em seu *devoir*, isto é, em sua criação contínua de novas perspectivas, para além dos pressupostos da semelhança e do uno que constituem as diretrizes incondicionadas do pensamento metafísico.

Referências bibliográficas

- DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques*. Paris: Le Livre de Poche, 1990.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Trad. Jorge Lima Barreto e Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: LANDY, 2005.
- HALES, S.D. & WELSHON, R. *Nietzsche's perspectivism*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2000.

- LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.
- MARTON, S. A terceira margem da interpretação. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.
- MONTEBELLO, P. *Nietzsche. La volonté de puissance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*. Paris: Éditions Allia, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Massimo Montinari. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1967-77. Edição francesa: *Oeuvres Philosophiques Complètes. Écrits Posthumes. (Tomes I – XIV)*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.
- _____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *La volonté de puissance (Tome I e II)*. Trad. Geneviève Bianquis. Paris: Éditions Gallimard, 1995.
- _____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PIMENTA, Silvia. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- PLATÃO. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2007.