

Friedrich Nietzsche: ***perspectivismo e superação da metafísica***

Noéli Correia de Melo Sobrinho

1. Introdução

O pensamento de Nietzsche não pode ser desligado do impulso crítico iniciado com Hume e sobretudo Kant, crítica que Nietzsche radicalizou e transformou em *genealogia* e *perspectivismo*, a partir do privilegiamento do corpo sobre o espírito, a alma, a idéia etc.; portanto também da aparência sobre a essência, a substância, o sujeito; e finalmente da arte, do fingimento, da máscara sobre a verdade. A crítica de Nietzsche envolve um elemento hermenêutico por causa da natureza metafórica da linguagem implicada no discurso filosófico e um elemento genealógico por causa do impulso artístico que se encontra na base corporal da sua genealogia e do seu perspectivismo.

O projeto nietzschiano da *transvaloração de todos os valores*, que emerge da constatação da *morte de Deus* e que tem como alvo o advento do *superhomem*, de quem “Zaratustra, o ateu”, é o profeta e o anunciador, marca inequivocamente, me parece, não apenas a ruptura e o ultrapassamento da metafísica enquanto instrumento filosófico de apreensão do mundo, mas indica também e pressupõe por isso mesmo a presença do mais extremo niilismo, a partir do qual é, porém, possível edificar uma nova filosofia. Certamente, não podemos, aqui neste trabalho, arrolar todos os aspectos que, na obra

de Nietzsche, apontam para essa ruptura; contudo, temos indicado no correr da nossa investigação, algumas indicações dessa ruptura ligadas diretamente à questão do sujeito e da subjetividade.

O projeto da transvaloração, em primeiro lugar, exige a desconstrução de todas as categorias fundamentais da metafísica, em segundo lugar, requer um método de análise da origem e da história dos valores, assim como de suas configurações culturais; este método é a *genealogia* da vontade de poder. Com base na sua genealogia, Nietzsche estabelece uma *tipologia* que toma por critério a *vida*: o *perspectivismo* aponta exatamente para os modos como os tipos humanos interpretam e avaliam a vida, se afirmam a existência ou a negam. Da mesma maneira que o mundo e a natureza são tidos como “um monstro de forças” em eterno combate, a vida é propriamente *vontade de poder* como *pathos* resultante do pugilato entre as forças *ativas* e as forças *reativas* que agem fisiológica, psicológica e historicamente nos indivíduos. Articulado com isso e operando como *princípio seletivo* dos tipos morais, capazes de serem tocados por múltiplos afetos e por uma pluralidade de perspectivas, Nietzsche invoca o *eterno retorno*, com o que distingue a “moral dos senhores” da “moral dos escravos”, as espécies do “sim” e as espécies do “não”.

2. Sobre genealogia e perspectivismo

O ponto de partida do perspectivismo [*perspectivismus*] nietzschiano é a constatação de que o homem não se pode abster de julgar. O homem [*Mensch*] é um animal que mede, o seu olhar é já sempre um juízo; contudo, o seu erro originário foi acreditar que para cada coisa particularmente deveria haver apenas um conceito que a definiria enquanto tal, na medida em que a coisa era tida como possuindo uma existência em si, própria, una, idêntica, essencial e eterna¹. De fato, todo julgamento realizado sobre o mundo implica já uma avaliação que leva em consideração o impacto que os objetos externos exercem sobre os homens, ou seja, as sensações graduadas, de prazer e de dor que acompanham a apreensão dos objetos: estes sentimentos moldam de fato as perspectivas e as interpretações que fazemos das coisas: “É o que dá para nós *cor* ao mundo”². Segundo Nietzsche, todo conhecimento nasce na superfície do olho cuja visão se estende pelo mundo da aparência, pois sem esta atividade de excitação visual não haveria nem representação nem memória, nem vontade nem conhecimento³:

é o olho que põe em movimento o mundo e as coisas. Aquilo que se reflete no espelho do olho são as imagens que ele mesmo constrói e molda enquanto representações ilusórias a respeito de todas as coisas. O conhecimento constitui, portanto, uma perspectiva limitada por este órgão de cuja atividade ele é o resultado: a visão constitui uma “esfera” restrita de abordagem do mundo, assim como o são também a audição e o tato; por conseguinte, não se pode falar de unidade das sensações numa esfera única, pois trata-se aqui de âmbitos diferentes: os campos respectivos dos sentidos. Por outro lado, se o conhecimento possível é aquele que provém dos sentidos, especialmente, da visão, deve-se concluir que: “O erro, a aparência, é portanto a base do conhecimento. Unicamente a *comparação de aparências numerosas* engendra verossimilhança, que é portanto um grau da aparência”⁴.

O significado que a interpretação apresenta na obra de Nietzsche ou é ilusão e erro de um modo de conhecer puramente representativo que deverá ser ultrapassado e rejeitado por um conhecimento científico; ou é ilusão e erro de uma interpretação que revela a perspectiva consciente de uma subjetividade orgânica; ou enfim a interpretação é um modo perspectivístico informado pela vida para o conhecimento de si como natureza

Os homens se projetam no mundo e só podem ver aí estas projeções, embora pareça erradamente que é o mundo que se projeta sobre eles. O mundo nasce no nosso olho:

Esta *imagem refletida* pelo olho, a ciência consegue pintá-la! — e assim, ela *descreve* o poder exercido pelo homem, na medida em que continua a exercê-lo propriamente — nosso poder poético-lógico que consiste em estabelecer as perspectivas em relação a todas as coisas, em virtude das quais *nos conservamos vivos*⁵.

Em Nietzsche, a perspectiva é o modo como o homem pode capturar o mundo na sua fluidez infinita, nos seus infinitos graus de aparência⁶. Aquilo que os homens chamam de “mundo exterior” são simplesmente projeções de suas avaliações herdadas do passado e que permitem a sua conservação, mas de maneira nenhuma está garantido que seja verdadeiro; pelo contrário, tais avaliações perspectivistas são inexatas, indeterminadas, fluidas e totalmente simplificadas e contingenciais, e é assim que se tornam condições de existência⁷. “O mundo é portanto para nós a soma de relações numa esfera limitada de hipóteses fundamentais erradas. As leis da ótica são todas erros, assim como as da audição”⁸.

O conhecimento é uma pura “invenção”, produto da natureza lógico-poética do intelecto humano a respeito das coisas, não retrata uma “verdade” senão enquanto reflexo: “Ele põe aí algo que ele logo encontra — eis a natureza da verdade humana”. O mecanismo através do qual o homem inventa o mundo o leva inclusive a um conhecimento *negativo* deste mundo: mesmo a comparação é um meio de indicar que uma coisa *não é* outra coisa. Ao se lançar ao conhecimento do mundo, o homem faz como a aranha que, tecendo sua teia e capturando sua presa, quer satisfazer suas necessidades, por outro lado, jamais saciadas. O homem precisou refinar-se para satisfazer-se, isto é, precisou ampliar cada vez mais as suas perspectivas, e só assim seu intelecto pode se desenvolver.

Nosso conhecimento não é um conhecimento em si e, de uma maneira geral, não é tanto um conhecimento quanto uma dedução e uma elaboração desenvolvida: ele foi desde milênios a grandiosa e crescente dedução a partir de necessárias ilusões de ótica — necessárias na medida em que tínhamos absolutamente de viver — ilusões na medida em que todas as leis da perspectiva são elas próprias totalmente ilusórias⁹.

As leis que os físicos, por exemplo, atribuem ao mundo não constituem, para Nietzsche, um “texto”, mas são antes “arranjos”, “falsificações”, “interpretações” utilitárias. O mundo poderia muito bem ser decifrado de maneira diferente; no caso, a partir da noção de vontade de poder, o *pathos* presente em todas as afirmações e negações, em todas as perspectivas. Certamente, isto seria ainda interpretação¹⁰, contudo, o texto aqui não é já qualquer abstração, mas antes o desencadear de forças múltiplas e opostas: a *vida* na sua dinâmica. Nietzsche vê os físicos como herdeiros da metafísica, na medida em que apontam o mundo dos átomos como sendo o único mundo, o mundo verdadeiro, cuja aparência se reporta necessariamente a uma subjetividade fixa qualquer: o átomo dos físicos é, porém, também ele, uma “ficção subjetiva” projetada pela consciência e mobilizada pelos sentidos.

E, finalmente, eles [os físicos] negligenciaram, sem o saber, alguma coisa nessa constelação: justamente o “perspectivismo” indispensável, graças ao qual todo centro de forças — e não

unicamente o homem — constrói o resto do mundo, ou seja, o mede com sua força, o toca, dá a ele uma forma... Eles esqueceram de incluir no “ser-verdadeiro” esta força que *coloca* em perspectiva...¹¹

Nietzsche condena o atomismo dos físicos exatamente porque eles não consideram o fato de que todo centro de forças tende a se expandir enquanto vontade de poder, tende a rechaçar tudo que se lhe opõe e a se apropriar e incorporar outros centros de força, num processo sem fim.

A perspectiva, portanto, se define por uma transitória *amplitude e intensidade* com as quais os órgãos da sensibilidade abordam o mundo; cada força particularmente se desencadeia no limite de suas possibilidades determinadas, sobre isto ou aquilo que resiste. Por conseguinte, o conhecimento é a resultante de uma correlação de forças instintivas que se desencadeiam e que formam uma perspectiva limitada e determinada das coisas: “O conhecimento é essencialmente *aparência*”.

Um verdadeiro conhecimento de todas estas esferas e limitações é uma idéia absurda, pois seria preciso imaginar aqui uma sensibilidade que *escaparia* dessas limitações: “segundo a amplitude”, “segundo a intensidade”, “sobre esta ou aquela coisa”; assim como uma força ao mesmo tempo *sem* limites e *com* todos os limites e criadora de todas as relações — seria uma força sem força *determinada*, um absurdo¹².

As coisas se dão a nós por intermédio das nossas sensações, portanto se dão necessariamente no registro do prazer e do desprazer, da atração e da repulsão, do acatamento e do rechaço. Este dar-se a nós é, porém, já um “julgamento” que se alimenta da experiência do sujeito em questão, um sujeito que originariamente busca o idêntico e o permanente, interpretando desta maneira as excitações: o sentimento de força que decorre de uma interpretação está já na origem de todo julgamento¹³. Toda perspectiva se liga às excitações e ao sentimento de força ou de fraqueza que elas podem trazer; não há portanto jamais estabilidade nas experiências de um sujeito. Toda perspectiva, por outro lado, nasce no plano inconsciente do homem, mas se apresenta no plano das sensações e da consciência, ou seja, no plano do reconhecimento e da conclusão. Se isto está correto, então, é possível

admitir que o afã de conhecer é talvez o impulso originário do animal inteligente, anterior mesmo às sensações, à consciência e à vontade. Mas a perspectiva, que é sempre plural e flutuante, esta é imediatamente uma conseqüência da dinâmica das sensações e da consciência¹⁴.

De acordo com o perspectivismo de Nietzsche, a maior objetividade que um conhecimento pode alcançar reside na maior diversidade de perspectivas que ele pode acolher: “Tarefa: *ver as coisas tal como elas são! Meio: poder observá-las com mil olhares, a partir de muitas pessoas!*”¹⁵ As coisas, portanto, não guardam uma identidade ou uma substancialidade em si próprias; na verdade, não há coisas, mas somente *graus de aparência*; quer dizer, o que as coisas são é sempre plural, por conseguinte, elas não são. Por outro lado, ver o mundo com muitos olhos é assumir uma posição contrária à moral e à lógica da metafísica, que alimenta a crença em que a verdade é uma única perspectiva, a sua própria.

Todo universo no qual atua o intelecto é o universo da perspectiva: ele não pode escapar desse círculo. Nesse sentido:

Não podemos olhar para além do nosso ângulo: é uma curiosidade sem esperança buscar saber quais outros tipos de intelectos e de perspectivas *poderiam* ainda existir: por exemplo, se alguns seres são capazes de sentir o tempo regressivamente ou num sentido alternativamente regressivo e progressivo [o que daria lugar a uma outra orientação da vida e a uma outra noção de causa e efeito]¹⁶.

Assim, em oposição à metafísica de Kant, que antepõe limites ao conhecimento e estabelece a incognoscibilidade das coisas em si, que afirma categoricamente a validade exclusiva de um ponto de vista único, o ponto de vista da razão e do homem, tal como são aí concebidos, aos olhos de Nietzsche, a existência está aberta a uma infinidade de interpretações e perspectivas. “O mundo, ao contrário, se tornou para nós novamente ‘infinito’: na medida em que não poderíamos ignorar a possibilidade *de que ele abriga uma infinidade de interpretações*”¹⁷. O mundo se torna novamente infinito porque se torna também passível de infinitas interpretações que emanam de um *pathos* colocado pelo corpo e pelo devir. Ao ligar o seu perspectivismo à dimensão da vida, para além portanto da esfera da lógica, que foi a origem do perspectivismo kantiano, Nietzsche liga também os

limites do pensamento ao campo do sentido e da interpretação, onde necessariamente estão envolvidos os sentidos, os impulsos, as experiências, ou seja, estes são os *horizontes* até onde chega o olhar humano. Em outras palavras, não só o mundo nos oferece uma infinidade de interpretações, em nós também encontramos uma infinidade de possibilidades perspectivistas. Isto significa dizer que não existe portanto um mundo em si, um sujeito em si, ou mesmo um “valor em si”; nada há em si, tudo é avaliação, interpretação, perspectiva¹⁸; tudo por isso está submetido à luta dos valores constitutivos e presentes nas interpretações. O processo da avaliação é uma “guerra de extermínio”¹⁹ que travam as diferentes perspectivas em jogo, cujo resultado são as imagens que formamos a respeito das coisas.

De acordo com Nietzsche, todos os conceitos e categorias com que lida a metafísica são perspectivistas²⁰, “linhas do horizonte”, ficções. Quando este perspectivismo metafísico é levado às suas últimas conseqüências, ele gera o ceticismo e o niilismo.

Mas, a supor que não sejamos tão loucos para avaliar a verdade, que é desconhecida neste caso, como sendo mais elevada do que a aparência, a supor que estejamos decididos a *viver* — não protestaremos mais contra esta irrealidade das coisas e insistiremos para que ninguém se detenha, com não se sabe que preconceitos, para descrever este *perspectivismo*: — ora, ele atingiu, de fato, a quase todos os filósofos, pois eles estavam cheios de preconceitos e gostavam das *suas próprias* “verdades”²¹.

O perspectivismo genealógico de Nietzsche elimina qualquer possibilidade de uma verdade absoluta, destrói todas as certezas imediatas, rompe enfim com a dicotomia metafísica constitutiva do *mundo aparente* e do *mundo verdadeiro*. Coloca portanto o pensador diante do perigo, da instabilidade, da insegurança, das possibilidades e das interpretações. Mas o perspectivismo nietzschiano não é um ceticismo absoluto, pois este só teria razão diante da existência de um mundo que fosse considerado por ele, ao mesmo tempo, verdadeiro e inalcançável; não é também um ceticismo relativista, porque isto significaria afirmar que o mundo também não se mostra à consciência tal como é na sua aparência empírica e flutuan-

te, e que seria preciso ainda buscar certezas já perdidas para além da pluralidade e da diferença do real sem sentido prévio.

O julgamento é sempre uma perspectiva a propósito da vida; o julgamento não é o resultado de uma pura experiência ou de um conhecimento, mas de uma “elaboração” e “destruição”; e não é mesmo possível ao homem furtar-se aos juízos e às avaliações²². O perspectivismo, na medida em que se apoia nos sentidos, está ele também restrito aos limites destes sentidos, daí portanto que a função do pensamento é sempre restringir e selecionar um campo de observação: em primeiro lugar, há coisas no mundo para as quais não temos sentido, em segundo lugar, para aquelas que temos sentido, só retiramos dela o que respectivamente diz respeito a esses sentidos limitados. O “mundo da perspectiva”, enquanto mundo dos sentidos da visão, do tato, da audição e do olfato, é admitidamente um mundo falso, ilusório, mas é, por outro lado, o único que nos concerne. E, se levarmos em consideração que há no mundo algo que se deixa capturar parcialmente pelo pensamento, isto significa também que neste ponto se tem um contato entre conhecimento e realidade²³.

O processo no qual os sentidos se refinaram foi o mesmo processo que tornou o mundo mais valioso e belo, à medida que o tornava também mais superficial e grosseiro. Toda perspectiva é um “horizonte”; todo horizonte é já uma avaliação; toda avaliação é sobretudo uma referência à vida²⁴. O conhecimento é uma determinação da vida²⁵, não uma determinação da verdade do intelecto. Portanto, o perspectivismo de Nietzsche estabelece de imediato a relação entre pensamento e vida e conclui dessa relação que todo conhecimento é relativo a uma subjetividade orgânica²⁶, na medida em que se dá em condições particulares de percepção de um indivíduo: com isso uma verdade objetiva perde qualquer sentido. O fenomenismo verdadeiro consiste no fato de que todos os impulsos psicológicos pertencem radicalmente a uma subjetividade, mas quando chegam à consciência deixam de sê-lo. O verdadeiro fenomenismo revela, por conseguinte, o caráter errôneo do perspectivismo animal gregário, pois ele é o possuidor desta consciência que não reconhece mais a singularidade.

Toda a história do conhecimento é a história da tentativa de eliminação do caos no mundo e no sujeito, através de hipóteses e esquemas que pretendiam ordenar, “explicar” e enquadrar o mundo e o sujeito. No que diz respeito ao sujeito particularmente, inventou-se para ele a moral e se quis

dar a ela um fundamento lógico²⁷. Mas todos os pressupostos lógicos de sustentação da moral sucumbiram à crítica filosófica mais atenta; assim, superada a moral²⁸, tal como Nietzsche admite, já não é mais possível argumentar com a lógica que quer esta verdade, até porque a idéia de um sujeito é somente uma interpretação, uma perspectiva²⁹. O próprio valor é uma perspectiva, de maneira nenhuma um fato: “Meu princípio maior: não há fenômenos morais, mas unicamente uma interpretação moral destes fenômenos. Esta interpretação é ela mesma de origem extra-moral”.³⁰ O princípio da *conservação do indivíduo*, sobre o qual a metafísica construiu o seu edifício moral, é já, para Nietzsche, uma avaliação que habita o fundo de todos os sentimentos de prazer ou desprazer, e nessa condição, ele é anterior a tais experiências, não decorre portanto delas; pelo contrário, ele as dirige e estabelece uma medida para elas: “conservação do indivíduo: isto significa supor que uma pluralidade com as atividades mais diversas quer se conservar, *não* como igual-a-si-mesma, mas ‘viva’ — comandante — obediente — nutrido-se — crescendo.”³¹ Conservação do indivíduo não significa propriamente conservação da espécie, que é um desdobramento daquele princípio originário; conservação do indivíduo supõe a dinâmica agônica da vontade de poder que se quer expandir. Em vista deste princípio, todas as construções intelectuais só foram possíveis na medida em que promoveram a conservação do indivíduo³²: assim o foram as leis com as quais se ordenou o mundo e as coisas³³, assim o foi também a constituição do sujeito autônomo livre.

O perspectivismo nietzschiano é inseparável da sua genealogia da vontade de poder: quer dizer, só podemos compreendê-lo no registro da vontade de poder. Nesse sentido, os juízos de valor, isto é, as perspectivas que se apresentam, são aqui fenômenos transitórios inscritos *particularmente* num indivíduo ou numa cultura; são expressões do desencadeamento de um *quantum* determinado de força que resiste e enfrenta um outro *quantum* de força, em vista de sua conservação e expansão; estas forças são instintos, impulsos, vontades de poder³⁴:

Todas as pulsões humanas, assim como as dos *animais*, tomaram, sob o efeito de certas circunstâncias, a forma de *condições de existência* e foram colocadas em primeiro plano. As *pulsões* são *efeitos posteriores a julgamentos de valor praticados há longo tempo*, e que agora funcionam instintivamente, como o faria um siste-

ma de julgamentos de prazer e de dor. Primeiramente constrangimento, depois hábito, depois necessidade, depois inclinação natural [pulsão]³⁵

As paixões certamente estão na origem de todos os julgamentos, mas as paixões são já produtos da inteligência, quer dizer, a inteligência é a instância que interpreta os sentimentos que não compreendemos: se quer uma explicação para o bem ou para o mal que nos acomete³⁶. A crença nos sentidos é o “fato fundamental” que alimenta o intelecto, o qual justamente interpreta as sensações movidas pela vontade de poder³⁷, quer dizer, por um *pathos*: esta é a mecânica da formação de todas as perspectivas.

Na origem de todas as avaliações e perspectivas, encontram-se os instintos: cada um deles, na sua relação com os outros, na medida em que ocupe uma função de comando, oferece esta ou aquela interpretação do que acontece e do que é experimentado. Cada homem abriga no seu ser uma pluralidade de instintos, ou seja, de vontades de poder; e cada um deles pode exprimir-se de várias maneiras, mas também só pode ser pensado na sua relação de mando ou subordinação com os outros, relação determinada que compõe um *pathos* diante de certas circunstâncias: os instintos não existem isoladamente³⁸: “São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos instintos, seu a favor e seu contra. Cada instinto é uma certa necessidade de dominação, cada um possui sua perspectiva que gostaria de impor como norma a todos os outros instintos”³⁹. O homem abriga no seu ser orgânico a luta constante de uma multidão de forças umas contra as outras, combate cujo resultado aparente é a perspectiva inscrita na consciência enquanto instrumento através do qual o combate segue seu curso, criando sempre novas perspectivas⁴⁰.

Por isso mesmo, um pensamento ou um sentimento jamais possuem um sentido unívoco, quer dizer, eles são sempre suscetíveis a múltiplas interpretações, são “polissêmicos”, pois vêm sempre acompanhados de sensações, desejos e inclinações, e este fato é o que dá a eles um caráter complexo e perspectivístico, sem que jamais se possa esclarecer sobre a sua origem, mergulhada como está no “inconsciente”⁴¹. Ao lado de um pensamento ou de um sentimento existe um *pathos*, e é este *pathos* que dá sentido ao pensamento e interpreta o sentimento. Os julgamentos de valor são projeções interpretativas do mundo, juízos que querem descobrir um sentido para ele; no entanto, admitindo-se que *sentido* é sempre senti-

do para algo, uma noção relacional, não pode portanto haver um sentido em si ou no em si; o “sentido” é sempre perspectiva e vontade de poder⁴², abertura e diferença.

Segundo Nietzsche, a visão perspectivista do mundo é constitutiva do homem e como tal é inescapável. Por conseguinte, os espíritos filosóficos determinados por uma vontade de verdade inveterada, que querem “tudo compreender” e assim eliminar o caráter perspectivista de todo conhecimento, até onde chegam é à incompreensibilidade da natureza do sujeito cognoscente⁴³. Além disso, o conhecimento não é propriamente uma explicação, mas sobretudo uma interpretação; conhecer é “projetar-um-sentido” novo contra uma interpretação já ultrapassada e desacreditada; é buscar um fato, uma certeza, isto é, sem considerar que “tudo é flutuante, imperceptível, evanescente” e que portanto não há “fatos” nem “explicação”⁴⁴. O perspectivismo de Nietzsche descarta a idéia de “verdade” tal como ela foi concebida pela metafísica; para ele, o mundo que nos concerne é falso, é “uma invenção poética”, apenas uma interpretação. São palavras suas:

Que o *valor do mundo* reside nas nossas interpretações [— que em qualquer lugar, talvez, houvesse a possibilidade de outras interpretações que não fossem puramente humanas —]; que as interpretações tivessem sido até agora avaliações segundo uma perspectiva particular, graças às quais nos mantemos vivos, quer dizer, na vontade de poder, no crescimento de poder; que toda *elevação do homem* leva consigo a superação das interpretações mais estreitas; que todo fortalecimento alcançado, toda extensão do poder, abre novas perspectivas e faz crescer novos horizontes — isto impregna todos os meus escritos⁴⁵.

A pergunta metafísica a respeito do sujeito da interpretação não cabe por isso no perspectivismo de Nietzsche: não há um sujeito atrás da interpretação, a vontade de poder é já interpretação, quer dizer, é ela quem delimita e gradua as forças que aí atuam, quer dizer, os valores. A interpretação enquanto vontade de poder é já uma tentativa de apropriação, de dominação: “O *processo orgânico pressupõe um perpétuo INTERPRETAR*”⁴⁶. Diz ele ainda a propósito do sujeito da interpretação: “Não é preciso perguntar: ‘quem portanto interpreta?’, ao contrário, o próprio interpretar, enquanto

forma da vontade de poder, tem existência [não, no entanto, enquanto 'ser' [*Sein*], mas enquanto *processo, devir*], enquanto afecção"⁴⁷.

Os julgamentos de valor são meios de dominação tendo em vista a vida enquanto vontade de poder. Os conhecimentos que visam a satisfazer as necessidades humanas nascem dos julgamentos de valor. A origem do conhecimento, segundo Nietzsche, deveria ser buscada então nas mais antigas avaliações, naquelas mais enraizadas no espírito do homem; já que o humano enquanto ser orgânico sobreviveu, independentemente dos indivíduos que passaram, devia haver algo nele que permaneceu e que o levou a uma perspectiva particular, a tipos de interpretação particulares; e se algum dia o homem desaparecer, desaparecerá com ele este mundo que lhe concerne, quer dizer, o conhecimento e a verdade que ele projetou nesse mundo, a sua perspectiva⁴⁸.

Kant, ao contrário de Nietzsche, remetera os juízos de valor a um "mundo metafísico", a uma esfera transcendental, por isso não viu neles que eram meras interpretações, isto é, sintomas de determinados estados psicológicos, enfim, interpretações realizadas pelos afetos, pelas paixões, pelas necessidades⁴⁹. A fé na verdade moral que tomou conta do pensamento de Kant era, aos olhos de Nietzsche, um contra-senso, pois aquele não podia mais decididamente concebê-la pela razão, mas unicamente pelos afetos, quer dizer, pelo "inconsciente": os afetos seriam as armas que deveriam combater pela fé; portanto, aqui, abandonava-se a razão pela fé, uma fé cuja origem e poder remetiam a uma outra fé: a crença na diferença entre sujeito e predicado, entre causa e efeito⁵⁰. Kant foi responsabilizado pelo fato de remeter o real ao imaginário, ao desconhecido, de afirmar não somente a coisa em si, mas sobretudo o conhecimento em si, separados do mundo fenomênico, enfim, por ter querido ultrapassar as avaliações, a vontade de poder, a partir e em proveito de sua própria perspectiva e, assim fazendo, desvalorizar a vida⁵¹.

O perspectivismo de Nietzsche é o perspectivismo dionisíaco, onde impera a "grande razão do corpo" e onde o *homo natura* é o único texto disponível; é o perspectivismo poético, da criação. O perspectivismo de Kant, ao contrário, é um perspectivismo transcendental, que se norteia pelo "bem supremo". A liberdade de atribuir sentido sofre uma restrição enquanto fé racional em Kant, mas se eleva enquanto criação e sobretudo enquanto filosofia vital em Nietzsche. O mecanismo do perspectivismo kantiano pode então ser compreendido a partir da sua consideração da

relação contraditória que o homem mantém com a natureza: esta perspectiva se constrói no contato com um mundo que nos concerne, mas que é tomado como hostil; e é com base nessa constatação que ele julga a existência das coisas como reais: projetamos nossos valores nas coisas, em seguida, estes valores reagem sobre nós, sem nos darmos conta de que fomos nós que os colocamos lá e, então, acreditamos que tenham uma realidade independente; com isso falsificamos perspectivamente este mundo que nos vem no princípio da causalidade, sem contudo nos apercebermos disso. Em outras palavras, o modo como avaliamos positiva ou negativamente o mundo parte de uma premissa falsa: a causalidade⁵².

O pensamento adquiriu o hábito de projetar nas coisas os seus valores e as suas categorias, com o que as tornou formuláveis: o mundo adquiriu uma ordem; no entanto, a regularidade dos fenômenos que aparecem então para nós é tomada como um constrangimento que o mundo exerce sobre nós, roubando de nós a nossa liberdade. Contudo, isto é somente uma interpretação provocada pela projeção dos nossos valores no mundo, que nos leva, além disso, a ver um ser atrás do sentimento de constrangimento que experimentamos: um agente, um sujeito, que já tínhamos de resto posto lá. Da diferença que observamos entre nós e o mundo, entre *quanta* de forças diferentes, extraímos uma contradição e uma relação de causa e efeito, de tal modo que o mundo parece nos constranger. Mas, na verdade, ambos, sujeito e objeto, são já ficções projetadas por uma vontade de apropriação do mundo: não são coisas reais; o que há aqui são aparências complexas que surgem em graus de forças e durações variáveis, não absolutamente instâncias contraditórias, como as formula a perspectiva lógica⁵³. Podemos dizer que há uma contigüidade e uma imbricação do homem com o mundo possibilitada pela vontade de poder como *pathos* e princípio unificador: a vontade de poder é o ponto de contato do homem com o mundo.

O perspectivismo necessário do conhecimento humano tem seu limite nas “qualidades”, quer dizer, todas as diferenças de quantidade são já aqui experimentadas como qualidades, ou seja, valores que não se deixam conhecer na sua origem. Um ser diferente de nós, por outro lado, perceberia o mundo de um outro ponto de vista. Por conseguinte:

As qualidades são a nossa verdadeira *idiosincrasia* humana: exigir que as nossas interpretações e os nossos valores humanos sejam os valores universais e talvez constitutivos, isto faz parte das extravagâncias hereditárias da vaidade humana que continua a buscar na religião o seu lugar mais seguro⁵⁴.

O perspectivismo nietzschiano, na medida em que afirma só haver interpretações e não sujeitos ou fatos, é uma contestação respectivamente do positivismo e do racionalismo; em primeiro lugar, porque o que se chama de fatos é já uma projeção antropomórfica no mundo dos fenômenos; em segundo lugar, porque o sujeito é uma entidade etérea sobreposta tardiamente e já somente uma hipótese, uma interpretação. O próprio conhecimento é uma interpretação; enquanto tal, não estabelece uma só verdade, não produz um só sentido, mas várias verdades e vários sentidos: isto é o que Nietzsche chama de "perspectivismo"⁵⁵.

O perspectivismo de Nietzsche afirma que "ser e parecer" não comprovam a existência de um "ser em si", de uma "realidade", mas constituem "unicamente critérios para o grau de intensidade da aparência, medida pela força de *participação* que levamos a uma aparência"⁵⁶. A idéia de coisa em si de Kant é para Nietzsche uma "*hipótese totalmente ociosa*", exatamente porque ele a separa radicalmente da interpretação e da subjetividade, como se fosse possível uma coisa não depender de uma subjetividade que a interpreta perspectivamente, e que lhe aparece numa forma que corresponde ao grau de poder que juntou ao seu olhar⁵⁷. O perspectivismo de Nietzsche, na medida em que rejeita o dualismo metafísico entre fenômeno e coisa em si, afirma por outro lado que o único mundo organizado é o mundo dos fenômenos, para além do qual não se encontra absolutamente o "mundo verdadeiro", mas o "mundo informe e informulável do caos das sensações". O mundo fenomênico é o mundo logicizado, o mundo de quem percebe "o retorno constante das coisas idênticas", a que chama de real⁵⁸.

Ao afirmar que não existem fenômenos morais, mas somente interpretações morais dos fenômenos, Nietzsche corrobora com Kant em que as ações morais não podem ser de fato demonstradas, mas acrescenta também que "elas não são *absolutamente possíveis*", porque a distinção entre ações morais e ações imorais parte de uma antinomia inadmissível, aquela que separa o homem do mundo, o eu do não-eu, para assim plantar uma contradição no seio da própria vida através de uma falsa "livre-espontaneida-

de” diante do bem e do mal; ao contrário, para Nietzsche, o mundo e a vida não podem ser avaliados, pois seria preciso uma perspectiva que estivesse fora do mundo e da vida: uma condição absurda e impossível para o homem. Esta falsa dialética do eu e do não-eu acabou por subordinar o eu ao não-eu, quer dizer, acabou por submeter o indivíduo à gregaridade: a perspectiva do eu tornou-se a perspectiva do rebanho⁵⁹. Contra a perspectiva do animal gregário que determina a cultura moderna, Nietzsche levanta a possibilidade de outros critérios para medir a graduação do valor de uma perspectiva: abundância ou carência de forças, ação por força acumulada ou reação defensiva, obediência ou soberania, autenticidade ou dissimulação, coragem ou covardia, doença ou saúde, excepcionalidade ou gregaridade, afirmação ou negação⁶⁰.

Toda distinção entre moral e imoral é “perspectivamente condicionada”, ou seja, não pode haver moral em si ou imoral em si; pelo contrário, segundo Nietzsche, moral e imoral têm uma fonte comum, a vontade de poder: além disso, qualquer transformação ou evolução só é possível por meios imorais, quer dizer, por meios que contrariam a moral vigente. Se é verdade que a vida quer crescer, então, quanto mais forças ela acumular, mais o desencadeamento dessas forças será imoral⁶¹. O perspectivismo de Nietzsche não admite um agente separado da ação, uma ação separada do seu objetivo, um acontecimento separado da vontade de poder, ou seja, do “querer-tornar-se-mais-forte”; a luta que se trava entre os instintos dominados e o instinto do comando não está disponível à consciência: ela é subterrânea, desconhecida, secreta: “Todas as apreciações de valor somente são conseqüências e perspectivas muito estreitas *a serviço desta única vontade*: a apreciação de valor não é ela própria senão esta vontade de poder...”⁶² A vontade de poder — vontade de acumular forças e desencadeá-las — é o elemento específico da vida e talvez mesmo da “ordem cósmica”; esta vontade de mais, de elevação, de crescimento, “que emana de *todo centro de forças* é a única realidade”.⁶³

O perspectivismo de Nietzsche afirma que a aparência é toda realidade que concerne ao homem, quer dizer, a aparência é um modo de ser da realidade da qual o ser em si está totalmente ausente. A aparência é o campo de atuação dos nossos instintos⁶⁴. O perspectivismo de Nietzsche, na medida em que joga com graus de aparência e descarta a possibilidade de um mundo em si verdadeiro e incognoscível⁶⁵, deve também admitir a subjetividade orgânica como a instância que necessariamente relaciona o

mundo conosco, quer dizer, uma subjetividade determinada pela vontade de poder que extrai e gradua as formas que o mundo lhe traz. A aparência é um fenômeno relacional produzido pelo jogo de “ação-reação”. A aparência se apresenta sempre ligada a valores e constitui a perspectiva de um organismo particular que quer conservação e crescimento. A aparência tal como é para nós é a *nossa* perspectiva: “é portanto o *pôr em perspectiva* que dá o caráter da «aparência!» O mundo é na sua totalidade perspectiva. Diz Nietzsche: “Cada centro de força tem para todo o *resto* sua própria *perspectiva*, quer dizer, sua *avaliação* mais determinada, sua maneira de agir, sua maneira de resistir”⁶⁶. Não tem cabida falar aqui de uma aparência que engana, nem de um mundo verdadeiro inexpugnável, mas tão-somente de graus da aparência posta pela perspectiva determinada pela vontade de poder. Não se trata mais da disjuntiva metafísica de “mundo ou nada”, mas afirmação do mundo como perspectiva múltipla. Na verdade, Nietzsche quer retirar o ser do nada onde a metafísica o colocou e dar a ele uma realidade múltipla: o ser [o mundo] virou infinito e se tornou mais profundo.

O ser [o mundo] é uma incógnita que, não obstante, pode ser decifrada, não decifrada de uma vez por todas, não decifrada para sempre, não decifrada definitivamente, mas antes passível de uma decifração infinita: o pensamento está imbricado no mundo, não é portanto exterior a ele. O perspectivismo de Nietzsche é sobretudo uma invectiva contra a possibilidade metafísica de captar o ser-mundo na sua totalidade. Em primeiro lugar, não há totalidade, o mundo se dá a nós como multiplicidade fragmentada; em segundo lugar, o perspectivismo é da ordem da aparência: ser é aparência. A interpretação não é uma mera reflexão de um fenômeno configurado externamente, interpretação é invenção da aparência, quer dizer, o olhar capta um “texto” dando a ele uma aparência esteticamente perspectivada: o mundo é “texto”, um texto enigmático, obscuro, esquivo, dissimulado, poliforme, enganador. A investida da interpretação no texto é a investida de uma vontade de poder que ataca este texto indeterminado e aberto através de uma perspectiva. Quando Nietzsche fala de aparência, não concebe este termo do mesmo modo como a metafísica o faz: em Nietzsche, o fenomenismo é o próprio perspectivismo de uma vontade de poder que torna o mundo que nos concerne aparência⁶⁷. É a interpretação que imprime sentido e valor ao caos das sensações e nos traz o mundo numa perspectiva.

O perspectivismo de Nietzsche parece levá-lo a uma falsa disjuntiva entre relativismo [o texto é aberto a todas as interpretações] e o dogmatismo [o texto é um em si que só nos fornece a sua aparência]. Ele elimina a hipótese do dogmatismo, na medida em que não pode admitir uma coisa em si nem uma única interpretação definitiva como verdade: o mundo é aberto a múltiplas interpretações e à inventividade do homem; e elimina também a hipótese do relativismo, quando revela que o mundo, aí incluído o homem, é um texto que se apresenta como caos, quer dizer, abriga em si uma plasticidade infinita, mas não deve permitir interpretações que fujam desta natureza caótica⁶⁸. A tarefa genealógica é então buscar o que há de profundo no texto, e o que há de profundo no texto é o texto originário; o texto originário é o *homo natura*, é a vida.

O perspectivismo de Nietzsche pode ser descrito da seguinte maneira: ele afirma a pluralidade das perspectivas e nega, como sendo uma *contradictio in adjecto*, a existência de uma única perspectiva verdadeira; afirma que a pluralidade de perspectivas, mais do que uma simples diferença, envolve uma luta entre centros de força limitados que têm como arena o corpo enquanto subjetividade; afirma enfim que a subjetividade é a instância radical que transforma a materialidade orgânica numa perspectiva: a subjetividade é vontade de poder.

Em resumo: o perspectivismo de Nietzsche tem como base a *vida* como princípio explicativo último, ou seja, a vontade de poder como *pathos*, a vida como natureza. A sua genealogia é o método de interpretação que lhe permite decifrar a origem da perspectiva. A vida, como princípio da natureza, não é já uma interpretação; pois, nesse caso, cair-se-ia numa aporia insolúvel, num círculo vicioso e numa regressão ao infinito da interpretação⁶⁹; a vida é propriamente um texto, o texto radical de qualquer interpretação, para além do qual não é possível ir; o *homo natura* é texto originário do homem, e ele é um texto subterrâneo e enigmático.

3. Sobre a superação da metafísica

Como já apontamos anteriormente, Nietzsche começa a sua carreira intelectual inserido numa tradição metafísica que afiança a separação do pensamento e do ser e a impossibilidade de o pensamento alcançar o ser em si⁷⁰, o Uno originário, a não ser como reflexo, representação, aparência, isto é, como um puro fenômeno percebido esteticamente⁷¹, uma tradi-

ção que, por outro lado, se opõe ao pressuposto otimista da lógica de origem parmenidiana, que acredita, ao contrário, na identidade do pensamento e do ser⁷². Nesta metafísica do artista, o sujeito consciente é distinto da representação interna promovida pela natureza contraditória do uno primordial que aí se exterioriza, fundando nesta representação o princípio de toda moral que reside em redimir o mundo da dor e da contradição⁷³. A inexpugnabilidade da essência se mostra também na impossibilidade de as palavras revelarem o ser: os símbolos falam apenas das representações, das manifestações [*Erscheinungen*]; a essência permanece indecifrável e inefável⁷⁴.

Contudo, a partir do momento em que Nietzsche acusa Kant de ter eliminado a metafísica como ciência, porque este optara pela crença em detrimento da razão⁷⁵, a própria metafísica começará a parecer aos olhos daquele como suspeita, não a filosofia propriamente que, ao lado da ciência, ocupava ainda um estatuto de grandeza⁷⁶. Esta suspeita com relação à metafísica vem acompanhada, nesta oportunidade, do argumento heraclítico de que não há ser mas somente devir⁷⁷. Nietzsche parece rechaçar já também a idéia de que a aparência pudesse ser identificada ou como não-ser, ou como manifestação do ser: ele desconfia seriamente de que isto seja apenas uma superstição⁷⁸. Enfim, ele prescreve: “Não te deves refugiar numa metafísica, deves te ligar e te sacrificar pela *civilização que vai nascer!* Esta é a razão por que sou estritamente contrário às loucuras idealistas”⁷⁹. Ao reintroduzir os afetos — corpo, sentidos, fantasias — no campo da razão, abolindo assim o dualismo kantiano de razão e sensibilidade, Nietzsche instaura com isso novas possibilidades de sentido e ultrapassa definitivamente a metafísica exatamente quando abole tal dicotomia e todas as suas conseqüências teóricas e práticas. Tudo que é importante agora é da ordem da experiência, da aparência, do fenômeno, pois aí reside o limite do conhecimento; e, para além da experiência, não há nada⁸⁰. Com isso, Nietzsche quer dizer também que já não é mais possível pensar legitimamente numa coisa em si, num ser em si, ou melhor, que a coisa em si é unicamente este mundo e que nada existe independentemente de um sujeito avaliador colocado ao lado das coisas⁸¹. Em outras palavras, a metafísica é “impossível” e é mesmo “auto-castração”⁸²: “A filosofia [está] morta desde Kant”⁸³.

O mundo metafísico é, para Nietzsche, uma criação humana hipotética movida pela paixão, pelo erro e pelo engano; e se fosse possível revelar os

meios de que se serviram os filósofos para chegar até ele, certamente este mundo seria refutado por sua impossibilidade e inacessibilidade⁸⁴. Assim, na medida em que se pudesse estabelecer a origem da religião, da moral e da arte, e mesmo do conhecimento, sem apelar para as hipóteses metafísicas, ou seja, na medida em que os considerássemos simples representações, desapareceria também o seu fundamento, isto é, a distinção entre coisa em si e aparência: não haveria possibilidade de futuro para a metafísica⁸⁵. Nietzsche explica a vigência até então da metafísica pelo fato de ela estabelecer um sentido para o que não tem sentido ou é desesperador: a metafísica alivia e tranqüiliza. Mas ele afirma também que, quando as hipóteses metafísicas não apresentarem mais este resultado, e este parecia ser o caso, restaria sempre ainda a ciência e a história, as quais, talvez mais do que a metafísica, poderiam irresponsabilizar o homem pelo seu destino e assim apascentá-lo⁸⁶.

O procedimento metafísico aborda o mundo fenomênico fixando uma determinada configuração para depois explicá-la na condição de um ser que se oculta atrás desta aparência, um ser idêntico a si mesmo, uma coisa em si. Assim ocorre também com a noção de sujeito: acredita-se que o eu é sempre idêntico a si mesmo, que é uma substância e como tal é livre. Para Nietzsche, porém, estes pressupostos metafísicos são hipóteses falhadas:

Ora, na medida em que toda metafísica se ocupou principalmente com a substância e com a liberdade da vontade, poder-se-á caracterizá-la justamente como a ciência que trata dos erros fundamentais da humanidade, mas tomando-os como verdades fundamentais⁸⁷.

As intuições, as sensações, as representações com as quais percebemos o mundo não nos permite certamente falar num Ser; não obstante, o ser aparece como pressuposto do pensamento; mas isto ocorre exatamente porque o sujeito se vê como ser e projeta o mundo à sua semelhança⁸⁸; portanto, aquilo que se chama de ser, sujeito, ou matéria é somente sensação e representação⁸⁹. Nietzsche aponta que o único fato de que temos certeza é que representamos, mas, a respeito do que representamos e porque nos é necessário representar, disso só temos um conhecimento problemático; sabemos que o ser representado não é uno, mas saber se a

representação constitui ou não a natureza do ser, ou se haveria a possibilidade de um outro ser que não representasse, isto também é problemático⁹⁰. Não podemos, portanto, a partir da representação, extrair um ser representado ou um eu substancial que representa, pois a representação exclui qualquer permanência, qualquer identidade, portanto qualquer ser com tais características⁹¹.

Uma das críticas mais ferozes que Nietzsche dirige contra os metafísicos é que eles perderam o sentido do devir e portanto o sentido histórico, na medida em que todas as suas idéias são cristalizações *sub specie aeterni*, quer dizer, são entidades mortas. Metafísicos são idólatras e adoradores do Ser e da Verdade, ao mesmo tempo que são execradores do devir, da mudança e da aparência, isto porque, para eles, os sentidos, implicados necessariamente aí, enganam e não permitem a apreensão do Ser, pelo que são tomados como imorais e ilusórios⁹². Os metafísicos, apoiados na sua “Razão”, à busca de unidade, objetividade e duração, denegaram os sentidos, como se eles fossem os órgãos da mentira; em contrapartida, para Nietzsche, os sentidos não mentem jamais: somente eles podem dar conta do devir. Tomando mais uma vez Heráclito como mestre, ele afirma: “Heráclito terá eternamente razão ao afirmar que o Ser é uma ficção vazia de sentido [*dasz das Sein leere Fiktion ist*]. O mundo ‘aparente’ é o único mundo. O mundo “verdadeiro” é somente uma *mentira* que aí se junta...”⁹³ Para Nietzsche, os sentidos são os instrumentos mais delicados que o homem possui e sem eles não haveria propriamente ciência, sem eles somente se disporia de um procedimento “pré-científico”, como é o da metafísica, da teologia, da psicologia, da epistemologia, ou de um procedimento “formal”, como é o da lógica, das matemáticas⁹⁴. Os filósofos metafísicos colocaram, afinal, no alto de sua hierarquia as idéias mais gerais, mais abstratas, mais vazias e deram a elas o estatuto de *causa sui*: assim o são, para eles, o Ser, o Absoluto, o Bem, o Verdadeiro, a Perfeição, Deus, quando na verdade deveriam vir colocadas na escala mais baixa, posto que indicam o desprezo pelas coisas mundanas, reais, concretas; e os homens pagaram um alto preço por esta idiosincrasia⁹⁵.

Para Nietzsche, todas as categorias da metafísica são erros, erros cuja origem remonta à linguagem: a linguagem nos engana com o seu paradigma axiomático do sujeito e do predicado: é ela que nos convence de que deve haver um agente atrás da ação, é ela que quer nos provar a existência do Ser como causa e substância, é ela que permite, ao colocar o eu como Ser,

extrapolar o âmbito da subjetividade e projetar no mundo os seres, as “coisas”, à semelhança do eu⁹⁶. Além disso, a metafísica opera com categorias que ela própria não sabe definir: por exemplo, o que é ser, certeza, conhecimento. E, na impossibilidade de saber o que são estas coisas, a metafísica, enquanto autocrítica da faculdade cognitiva, é por conseguinte uma tarefa insensata, pois não dispõe de um arsenal adequado para cumpri-la. Por outro lado, o ser da coisa é uma invenção acrescentada depois que observamos múltiplos predicados⁹⁷: é uma dedução imaginária.

E, finalmente, quando os filósofos descobriram uma essência racional no homem, não aceitaram a proveniência humana desta razão, mas deram a esta dita faculdade uma origem transcendental: haveria um mundo superior. A metafísica é uma “superstição” que se revela na sua crença inamovível nas ficções do ser e do absoluto⁹⁸. De fato, o que Nietzsche mais rejeita exatamente na metafísica são seus conceitos, valores e formas eternos, cristalizados, imobilizados — ser, substância, absoluto, identidade, coisa — contra a qual ele argumenta com a cientificidade de uma filosofia apoiada fundamentalmente na história, isto é, na mudança, na contingencialidade, na fluidez e no devir dos acontecimentos. E a história mostra bastante bem como os homens desconfiados foram se afastando lentamente destas “verdades”, a ponto inclusive de não admiti-las mais:

Quanto mais os sentidos ficaram afinados, mais a atenção se tornou severa, mais diversas foram as exigências da vida, e mais dificilmente também se admitiu que o “conhecimento” de uma coisa, de um fato, pudesse passar como um conhecimento definitivo, como uma “verdade”; e, afinal de contas, à medida que a desconfiança metódica nos tenha invadido em nossos dias, não reconhecemos mais absolutamente o direito de falar de verdades no sentido absoluto — abjuramos a crença na cognoscibilidade das coisas, assim como a crença no conhecimento. A “coisa” é somente uma ficção, a “coisa em si” é mesmo uma ficção contraditória, interdita: mas o próprio conhecimento, o conhecimento absoluto e mesmo relativo, é da mesma maneira somente uma ficção. Imediatamente cai também o “sujeito” do conhecimento; não sei o que é “inteligência pura”, não sei que é “espírito absoluto”: — esta mitologia que o próprio Kant não abandonou totalmente, que Platão

preparou para a Europa para sua infelicidade, e que ameaçou de morte toda ciência do corpo e por isso mesmo todo desenvolvimento do corpo, graças ao dogma fundamental do cristianismo: “Deus é espírito” — esta mitologia já cumpriu o seu tempo⁹⁹.

A história da metafísica é a *história de um erro*, o erro do mundo verdadeiro que acabou virando uma fábula: mundo que, em Kant, se tornou definitivamente inacessível, embora pudesse e devesse ser pensado como um imperativo; mundo que, no positivismo, se mostrou desconhecido e incompreensível; mundo que, enfim, acabou como inútil e supérfluo; e com a abolição deste mundo verdadeiro, ficava abolido também o mundo aparente como seu contraponto¹⁰⁰. Em suma, a história da filosofia, que quase se confunde com a história da metafísica, foi desde o início uma busca incessante da verdade e ao mesmo tempo uma desvalorização contínua da aparência, da mentira e do engano. A razão desta preferência da filosofia, segundo Nietzsche, se devera ao fato de que esta escolha fora sempre mais útil à conservação do organismo, embora nem sempre agradável¹⁰¹.

O erro fundamental da metafísica consiste na sua crença em “espíritos e fantasmas”: uma interpretação equivocada do mundo retirado do seu devir e cristalizado na substância¹⁰². O absurdo da metafísica se revelava exatamente na sua tentativa de extrair o condicionado do incondicionado, quando seria da própria natureza do pensamento, inversamente, que o incondicionado aparecesse como consequência do condicionado; contudo, isto seria ainda uma invenção e um erro, tal como o eu ou a coisa como substâncias extraídas da pluralidade e do devir: de qualquer maneira, somente pelo pensamento é que o não-verdadeiro pode ser posto¹⁰³: os espíritos e os fantasmas da metafísica são criações genuínas do pensamento metafísico.

O julgamento é o modo histórico como o homem abordou o mundo como verdadeiro ou falso: o juízo se formou de tal maneira no homem, que ele acabou colocando um em-si atrás de todos os predicados, de todos os efeitos, de todas as transformações. O em-si foi sempre tido como sendo o oposto da aparência: não como acontecimento [*Geschehen*], mas como Ser [*Sein*]. A metafísica portanto separou dois mundos distintos e contrários e projetou em tudo esta dicotomia; por exemplo, acreditou que ação e agente eram coisas diferentes, mas ligadas por uma relação de causalidade: “Quando digo: ‘o raio ilumina’, coloquei o luzir uma vez como

atividade e uma segunda vez como sujeito: portanto, infiltrei no acontecimento um ser que não se confunde com o acontecimento, mas antes *permanece, é, e não 'devém'*"¹⁰⁴. A derivação psicológica da crença metafísica na razão é que há um sujeito dotado de vontade livre que age conforme a sua consciência e existe para a ação como sua causa e condição, quer dizer, como um em si diante do mundo fenomênico. Contudo, se é certo que todas as categorias da metafísica são extraídas dos sentidos, então não há como sustentar a existência deste sujeito em si, sujeito-substância¹⁰⁵. Nietzsche afirma que o que mais o separa dos metafísicos é a crença fundamental que estes depositam no sujeito do conhecimento, no sujeito gramatical: o eu [agente] penso [predicado]. Para ele, ao contrário, é a atividade do pensamento que produz o "eu", assim como de resto todas as outras categorias da metafísica; portanto, o eu no registro da vontade de poder é somente uma "*ficção reguladora*" que, por outro lado, abre a possibilidade de uma cognoscibilidade do mundo, através da fixação de sensações e representações e da "poetização" [*Hineingedichtet*] do curso do devir¹⁰⁶. Toda possibilidade do conhecimento exige certamente a existência de um eu orgânico como "linha do horizonte" capaz de múltiplas perspectivas, mas exige também necessariamente a crença no ser, a despeito do fato de o mundo ser devir¹⁰⁷.

Nesse sentido, Nietzsche nos aponta os pressupostos de uma filosofia que deixaria para trás todas as hipóteses metafísicas: o mundo da aparência é o único mundo real; o mundo verdadeiro da metafísica é o mundo do não-ser, do nada, idealmente edificado como contraponto moral do mundo real; o estabelecimento de um mundo verdadeiro pela metafísica carrega consigo o desprezo da vida e o espírito de vingança contra a vida; enfim, distinguir um mundo verdadeiro e um mundo aparente é uma expressão da *décadence*, a que se opõe o espírito trágico afirmador da vida, a despeito de ela ser problemática e terrível, e a despeito de ela não ter um sentido em si¹⁰⁸.

Em primeiro lugar, se considerarmos que a metafísica é antes de mais nada uma ontologia, a destituição do estatuto do ser é também a destituição da metafísica: "«Ser» indemonstrável, porque não há «ser». O conceito de «ser» foi formado a partir do contrário de «nada»"¹⁰⁹. Em outras palavras, o ser é uma perspectiva construída por antonomásia à idéia de nada, que é por sua vez uma hipótese perspectivista vazia. Nietzsche admite que a crença no "ser" foi historicamente o fundamento da vida e da ciên-

cia, mas diz também que não há nada que possa “justificar” a propriedade desta crença¹¹⁰. O mundo da metafísica é o mundo dos contrários, contrários esses que se ligam por uma relação de necessidade lógica: verdade e aparência, autonomia e heteronomia, condicionado e incondicionado, ser e devir. Contra a oposição metafísica do ser e do não-ser, com a qual ela negava o devir; Nietzsche, ao contrário, afirmou que o ser só pode ser tomado como forma de expressão da vida e do devir, que a aparência não é o não-ser, não está em contradição com o ser enquanto vida, não é propriamente ausência de sentido¹¹¹. A crítica dirigida por Nietzsche contra a metafísica e a ontologia é também uma crítica do princípio constitutivo da lógica dialética: o princípio de contradição [ser e não-ser, verdadeiro e falso]. Para ele, não há absolutamente contrários, há apenas diferenças de graus da aparência introduzidas por uma vontade de poder criadora de formas e sentidos num *processus in infinitum*¹¹².

Se existe uma ontologia em Nietzsche, ela só é concebível no registro do ser como interpretação, na aceção da vontade de poder como interpretação. O mundo existe somente na condição de que possa ser interpretado de infinitas maneiras. É possível admitir que Nietzsche não abole absolutamente a noção de Ser, mas o eleva à condição de problema, na medida em que não aceita a postulação metafísica que trata dele; por isso, ele apenas o teria retirado do registro metafísico para retomá-lo na perspectiva da vontade de poder: ser como vontade de poder¹¹³. Nietzsche não teria rompido assim a relação do conhecimento com o ser, mas antes teria excluído qualquer possibilidade de um conhecimento absoluto ou de um ser absoluto, ou seja, o modo metafísico de interpretação: assim, no registro da vontade de poder, o ser é para ele “a última embriaguez da realidade que se evapora”¹¹⁴.

Nietzsche afirma, contra a metafísica, que só há estados corporais e que os estados mentais são apenas símbolos daqueles primeiros: a divisão do mundo em exterior e interior é já uma determinação dos sentidos e a aparência só existe para o olho; aquilo que a metafísica chama de ser — sujeito ou coisa — é um erro de perspectiva¹¹⁵. Aquilo que se atribuiu às coisas como sendo suas propriedades são apenas sensações do sujeito; e a própria coisa em si não é senão uma suposição do sujeito que acredita que, independentemente de suas sensações, haveria ainda uma coisa¹¹⁶. A metafísica deposita todos os seus créditos na razão, ao mesmo tempo que desvaloriza os sentidos: a razão leva à verdade, à felicidade e à eternidade;

ao contrário, os sentidos levam ao erro, ao sofrimento e à morte, eis o seu axioma fundamental. O homem procurou no mundo exatamente aquilo que o detratava. A metafísica é a religião da infinitude e da perenidade contra a mutabilidade, a fugacidade e a transitoriedade do mundo; a metafísica é a afirmação absoluta do ser contra o devir. Nisso, a metafísica corresponde à perspectiva dos homens inferiores: a sua vontade de verdade recende à impotência de criar¹¹⁷.

A história da filosofia é um ódio *secreto* contra as condições primeiras da vida, contra os sentimentos de valores da vida, contra o pressuposto em favor da vida. Os filósofos jamais hesitaram em aprovar um mundo, que contrastasse com este mundo aqui, que fornecesse um meio cômodo para falar mal deste mundo aqui. Esta foi até agora a grande *escola da calúnia*: e ela se impôs tanto, que ainda hoje a nossa ciência, que se tem como advogada da vida, *admite* a posição fundamental da calúnia e trata este mundo aqui como simples aparência, esta cadeia de causas como simplesmente fenomênica. *O que é que eles odeiam mais fortemente?*...¹¹⁸

A vida se tornara incompreensível e desprezível para o filósofo da metafísica porque ele quis compreendê-la com a ajuda de conceitos. Mas conceitos são abstrações e a vida é real; portanto, parece haver uma incompatibilidade radical entre vida e conhecimento na metafísica: quanto mais se conhece, mais a vida se afasta e não se deixa capturar, mais ela se torna enigmática. Os filósofos sempre inverteram a perspectiva a respeito da vida¹¹⁹: para eles, vida é razão. A metafísica colocara a oposição entre o mundo verdadeiro e o mundo da vida; inversamente, Nietzsche colocou a vida como critério para determinar qual o valor deste mundo verdadeiro; quer dizer, não se trata tanto da oposição entre um mundo verdadeiro e um mundo falso, de verdade e mentira, mas de qual é o valor para a vida de uma perspectiva: num extremo, temos todos os pessimismos e niilismos da vida, noutro extremo, as perspectivas afirmadoras da vida. A vida é somente aparência cuja graduação e hierarquia depende da força do olhar que se lança para ela¹²⁰.

O *pathos* que move o pensamento metafísico é o da insatisfação contra o instinto que lança o homem para “um futuro mais elevado”,

“sobrehumano”; e os homens, diz Nietzsche, mais fogem para este além do que cultivam este futuro¹²¹. A psicologia que se oculta atrás das formulações metafísicas, segundo Nietzsche, tem origem no ódio, no ressentimento e na vingança contra um mundo que faz sofrer, como se fosse possível viver sem lidar com esta experiência, razão por que se apelava para um mundo isento de sofrimento, como se ele existisse. Por outro lado, a admissão do sofrimento levou os metafísicos a buscarem um sentido para isto, e eles o encontraram na falta, no engano, na culpa; portanto, deveria haver um outro mundo no qual estas coisas estivessem ausentes, o mundo do em si, o mundo verdadeiro, o mundo da felicidade eterna¹²².

A vontade de verdade expressa uma força de interpretação própria que se encontra esgotada: o homem que buscava a verdade acabou por retornar a si mesmo como humanidade infeliz; o homem da metafísica se tornou niilista, ou seja, quer que o mundo não seja como ele é e afirma que o mundo como deve ser não existe; o homem da metafísica se tornou maliciosamente cético, ou seja, a sua perspectiva é totalmente atravessada pelo “*pathos do em vão*” em vista de um sentido sempre buscado, mas realmente inexistente. Para Nietzsche, ao contrário, a força estaria naquele que dispensa qualquer sentido e pode suportar esta constatação: “*porque organiza para si um pequeno fragmento deste mundo*”¹²³.

O mundo interpretado do ponto de vista lógico é “falso”; o mundo como coisa em si é “vazio de sentido”; o mundo realmente preenchido de significados é o “mundo *como erro*”, como aparência: é com tais afirmações que Nietzsche caminha para a “*superção da metafísica*”, ou seja, a *transvaloração de todos os valores*¹²⁴. Nietzsche acusa os metafísicos de não perceberem a complexidade embutida no “fenômeno” [*Erscheinung*] e na “aparência” [*Schein*]¹²⁵. Para ele, a aparência é a única realidade, aquela que possui todos os predicados, próprios e contrários; o “mundo verdadeiro”, ao contrário, é puramente uma ficção lógica. “Um nome preciso para esta realidade [aparência] seria ‘vontade de poder’, assim designada segundo sua estrutura interna e não a partir da sua natureza proteiforme, incompreensível e fluida”¹²⁶.

Em Nietzsche, a afirmação do devir é propriamente a negação da metafísica como erro, pois devir é fluxo e metafísica é fixação do ser; devir é diferença e condicionalidade, metafísica é identidade e incondicionalidade¹²⁷. A crença metafísica no ser é portanto o correspondente da negação do devir como supérfluo. Ela foi a condição de possibili-

dade de todo conhecimento, até que a suspeita se tivesse levantado contra ela e a tornado também supérflua: descobriu-se, além disso, que ela estava na raiz mesmo do niilismo, isto é, da desvalorização do mundo. Contra esta ontologia negativa, Nietzsche argumenta: 1º se o devir é infinito, o ser não é a sua finalidade; 2º o devir não é aparente, mas o mundo aparente em devir é o único existente; 3º o devir é destituído de valor, pois não há medida de valor que lhe caiba, e por isso é inocente: “O valor total do mundo é não mensurável”¹²⁸. “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação e de intensificação com relação às formações complexas de uma relativa duração de vida no seio do devir”¹²⁹. Nesse sentido, a genealogia de Nietzsche exige que todas as formas metafísicas — materialismo, sensualismo, idealismo — sejam remetidas a uma escala de valor, a uma hierarquia¹³⁰. Na genealogia da vontade de poder não há mais lugar para o ser enquanto unidade última e eterna; aqui, o devir circunscreve a esfera de atuação da vontade de poder na sua multiplicidade e ausência de finalidade. O valor é a perspectiva que só tem cabida para estes centros de força quanto à sua soberania ou subalternidade, seu domínio ou obediência, seu crescimento ou diminuição: um *quantum* de força é um devir, não um ser, e não encontra por esta razão linguagem que lhe corresponda¹³¹.

Nietzsche resolve o problema do mundo e do sujeito como arte, quer dizer, o sujeito e o mundo são obras de arte: o eu transcendental e o ser em si são neste registro uma “contra-natureza”, uma perspectiva que nutre uma profunda hostilidade contra a aparência graduada e múltipla, que é a única realidade¹³². A coisa em si, pedra de toque da metafísica kantiana, é mesmo um absurdo e uma contradição, na medida em que não se pode pensar algo que não concerne a ninguém, como um absoluto; todo conhecimento, ao contrário, é relacional e perspectivístico; aqui, nem o sujeito nem o objeto são incondicionais em si¹³³.

A doutrina da vontade de poder, ao contrário da metafísica, elimina o caráter sistemático de suas perspectivas¹³⁴, afirma o mundo como erro e admite que a mentira é uma condição da vida. A metafísica também é somente um resultado da natureza estética do pensamento: “A arte e nada senão a arte. Ela é a grande possibilidade da vida, a grande sedutora que carrega consigo a vida, o grande estímulo para viver...”¹³⁵ A desconstrução e a destituição das categorias metafísicas como ficções subjetivas não elimina o fato de que são expressões da vontade de poder, mas indica somente que são antropomorfismos com os quais o homem pode pensar

esquemáticamente o mundo, pode estabelecer um modo de conduta adequado à sua conservação: “a quantidade de ‘querer conhecer’ é proporcional ao crescimento da vontade de poder da espécie: uma espécie capta a realidade para dominá-la, para colocá-la a seu serviço”¹³⁶. As categorias da metafísica constituem uma “semiótica” em vista da conservação e do crescimento de poder: não são modos de expressão adequados para as coisas; são modos de organizar e esquematizar para prever, calcular e manipular, para fins de auto-conservação¹³⁷. O erro inscrito nas categorias da metafísica reside, enfim, no fato de que ela confundiu sua utilidade biológica com a verdade das suas proposições; nesse sentido, a metafísica é um “sistema de falsificação” antropomórfico no qual a realidade é desvalorizada como falsa em proveito de um mundo totalmente abstrato tomado como verdadeiro¹³⁸.

Podemos assim resumir a abordagem que Nietzsche empreende a propósito da genealogia e do perspectivismo como instrumentos filosóficos que lhe permitem desconstruir e superar o pensamento metafísico:

· A genealogia é o método através do qual Nietzsche realiza a desconstrução das categorias da metafísica; trata-se de uma interpretação que privilegia o corpo sobre o espírito, a alma e a idéia, que valoriza a aparência em detrimento da essência e da substância e que dá mais importância à ilusão e à arte do que à verdade. A genealogia nietzschiana é um projeto que, diante da constatação da morte de Deus e da emergência do niilismo mais extremo, tem em vista a transvaloração de todos os valores e o anúncio do superhomem, experimentado no eterno retorno como princípio seletivo.

O perspectivismo de Nietzsche pressupõe, em primeiro lugar, que o homem é um animal que mede e ajuíza, em segundo lugar, que todo conhecimento nasce na superfície do olho, em terceiro lugar, que toda interpretação é um erro e uma ilusão promovidos pelo poder “poético-lógico” do intelecto e, enfim, que o mundo é somente aparência e fluidez das aparências.

O fundamento do perspectivismo nietzschiano é a vontade de poder que implica na admissão de um *quantum* de forças que mede, dá forma e se expande na luta contra outros *quantum* de forças num processo sem fim. Este perspectivismo afirma que as sensações é que dão amplitude e intensidade às aparências e que todas as forças [os instintos] só podem ser concebidas na sua finitude e na sua natureza relacional, pois uma força

ilimitada e absoluta é um absurdo. Por conseguinte, a maior objetividade de um conhecimento é determinada pela maior quantidade de afetos implicados aí, quer dizer, com os “mil olhos” que constituem os “horizontes” da experiência, a mundo se torna novamente “infinito”. O *homo natura*, a subjetividade orgânica, é o “texto originário” e a instância radical de todas as interpretações que torna o mundo das aparências como suscetível a uma decifração infinita.

A metafísica para Nietzsche constitui a “história de um erro” que consiste fundamentalmente em admitir a existência de dois mundos, um falso e um verdadeiro, e em afirmar a superioridade do ser sobre o devir, com o que se nega ao mesmo tempo o valor dos sentidos e da aparência, e sobretudo se perde o sentido histórico, isto é, o sentido da mudança e do devir. O último argumento de Nietzsche contra a metafísica é que a idéia de Ser é somente algo definido e extraído como contraponto à idéia de Nada, e portanto é tão vazia quanto esta: admitido que tudo está submetido ao fluxo do devir, nada se sustenta como identidade e substância no tempo: não há ser senão como vida e devir.

Enfim, a crítica radical que Nietzsche endereça à razão da metafísica não o faz absolutamente cair no irracionalismo, onde alguns detratores insistem em colocá-lo. A doutrina da vontade de poder — não como síntese de todas as determinações do ser-mundo — mas sobretudo como um *princípio unificador* que abriga muitas forças e a luta de muitas almas, implica ao mesmo tempo a presença de Apolo e de Dionisos, isto é, de pensamento e paixão. O perspectivismo não é um “vitalismo”, tal como normalmente é concebido, mas uma determinação dos instintos¹³⁹, não como fatores invariáveis, mas como suscetíveis de muitas acomodações de natureza biológica ou histórica. Não se trata realmente de razão ou desrazão, mas de uma vontade de poder perspectivista que é ao mesmo tempo um *pathos* e uma interpretação.

Notas

1. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, III, 1 III 18, pp. 44-45.
2. Nietzsche, *Oeuvres*, IX 24[15]683.
3. Cf. *ibid.*, V 11[133]359; XI 38[10]341.
4. *Ibid.*, IV 6[441]557.
5. Nietzsche, *Oeuvres*, V 15[9]513.
6. Cf. *ibid.*, IX 4[149]167: “Uma interpretação perfeitamente humana da evolução do mundo é ao mesmo tempo *necessária* — ou: para cada uma das fases do sentimento humano, uma interpretação consoladora da evolução do mundo foi possível”.
7. Cf. *ibid.*, XI 34[247]231-232.
8. Nietzsche, *Oeuvres*, IV 6[441]557.
9. *Ibid.*, V 15[9]513.
10. Cf. *ibid.*, VII PBM 22, pp. 40-41; XII 7[34]297.
11. Nietzsche, *Oeuvres*, XIV 14[186]148.
12. *Ibid.*, IV 6[441]558.
13. Cf. *ibid.*, IV 10[F100]671-672.
14. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IV 10[F101]672-673; XII 7[9]286.
15. *Ibid.*, V 11[65]336-337.
16. Nietzsche, *Oeuvres*, V GS 374, p. 283.
17. *Ibid.*, V GS 374, p. 284.
18. Cf. *ibid.*, XI 34[120]189, onde se lê: “Não há coisas em si, nem conhecimento absoluto; o caráter perspectivista, enganoso, pertence à existência”. Ver também XII 1[115]47, onde Nietzsche afirma “o caráter interpretativo de tudo que surge”, e onde ele revela: “Não há acontecimento em si. O que surge é um conjunto de fenômenos, *escolhidos* e juntados por um ser que interpreta”.
19. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IV 5[23]451.
20. Cf. *ibid.*, XII 2[149]141, onde se lê: “A «essência» [Essenz], a *unidade* [Wesenheit], surge de uma tomada de perspectiva e pressupõe já uma multiplicidade. Na base, há sempre «o que é isso para mim?»”. Ver ainda XII 2[150]142; XII 5[3]187.
21. *Ibid.*, XI 40[39]385.
22. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IX 5[1] [234] 224, onde podemos ler: “O criador deve sempre ser um destruidor. Mas a ação mesma de avaliar não poderia ser destruída: *ora, isto não é senão a vida*”.
23. Cf. Gaétan Picon, *Nietzsche. La vérité de la vie intense*, p. 134.
24. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, X 25[505]164; X 26[118]205.
25. Cf. Gaétan Picon, *op. cit.*, p. 130: “A vida se inscreve no conhecimento. Ela impõe a este seus limites: o sujeito não dispõe, para conhecer, senão dos meios colocados à sua disposição pela evolução da vida”. Ver também pp. 131ss.
26. Cf. *ibid.*, pp. 127, 129
27. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IX 24[18]687-688
28. Cf. *ibid.*, XI 34[247]231-232, onde se pode ler: “Assim, a interpretação *moral* total das *nossas ações* poderia ela também não ser senão um gigantesco mal-entendido, assim como o foi evidentemente a interpretação moral de todo o devir natural”.
29. Cf. *ibid.*, XII 2[67]100, onde ele diz: “«Eu», «sujeito» como linha do horizonte. Inversão do olhar que quer em perspectiva”.
30. *Ibid.*, XII 2[165]150.
31. Nietzsche, *Oeuvres*, X 25[427]142.

32. Cf. *ibid.*, X 25[427]142; X 26[119]205. Ver ainda X 27[41]318, onde se lê: “Caso se quisesse sair do mundo da perspectiva, se morreria”.
33. Cf. *ibid.*, XI 40[55]392.
34. Cf. *ibid.*, X 26[414]290.
35. Nietzsche, *Oeuvres*, X 25[460]153. Ver também X 26[119]205, onde se pode ler: “o fato de esquecermos que não há avaliações senão segundo uma perspectiva engendra o aumento de avaliações que se contradizem, e por conseguinte de pulsões contraditórias num único homem. Esta é a expressão que reveste a doença que fere o homem por oposição ao animal, no qual todos os instintos respondem a tarefas bem definidas”.
36. Cf. *ibid.*, IX 24[20]687-688.
37. Cf. *ibid.*, XI 34[55]166.
38. Cf. *ibid.*, XII 1[58]34; XI 40[69]404. Ver também XII 1[120]48: “Um mesmo texto permite muitas interpretações: não existe interpretação «justa»”.
39. *Ibid.*, XII 7[60]305. Ver também XIII 11[73]234-235.
40. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 1[124]49.
41. Cf. *ibid.*, XI 38[1]330.
42. Cf. *ibid.*, XII 2[77]105; XII 2[149]141.
43. Cf. *ibid.*, XII 1[114]47.
44. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 2[82]107; XII 2[86]111. Ver também XII 2[174]154, onde podemos ler: “Não se encontra nas coisas nada senão o que nós próprios aí colocamos: este jogo de criança, que me abstenho de pensar mal, se chama ciência?”
45. *Ibid.*, XII 2[108]119-120.
46. *Ibid.*, XII 2[148]141.
47. *Ibid.*, XII 2[151]142.
48. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 7[2]250-252.
49. Cf. *ibid.*, XII 2[190]160.
50. Cf. *ibid.*, XII 4[8]183.
51. Cf. *ibid.*, XII 5[14]191.
52. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 5[19]193-194.
53. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 9[91]53-54.
54. *Ibid.*, XII 6[14]237; XII 7[1]247.
55. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 7[60]304-305.
56. *Ibid.*, XII 7[49]301.
57. Cf. *ibid.*, XIII 9[40]30.
58. Cf. *ibid.*, XIII 9[106]63.
59. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 10[57]134.
60. Cf. *ibid.*, XIII 10[145]174-175.
61. Cf. *ibid.*, XIII 10[154]178-179.
62. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 11[96]241.
63. Cf. *ibid.*, XIV 14[81]58. A propósito do tema cosmológico em Nietzsche, ver XIV 14[82]59-60, onde se lê: “Todos os pressupostos do mecanicismo, matéria, átomo e impulso, gravidade, não são «fatos em si», mas interpretações com a ajuda de ficções *psíquicas*”.
64. Cf. *ibid.*, XIV 14[93]67.
65. Cf. *ibid.*, XIV 14[103]74-76.
66. *Ibid.*, XIV 14[184]146.

67. Cf. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 319: “o fenomenismo é a concepção do conhecimento segundo o qual o que é «conhecido» representa um conjunto de «fenômenos», ou de aparências, ligados e ordenados em função de uma «perspectiva» particular e refletindo as exigências vitais de um centro de Vontade de Poder que luta pela incorporação do real e que «traduz» o texto do Ser segundo seus nomes próprios”.
68. Cf. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 324: “O “caos” designa assim, aos olhos de Nietzsche, o poder plástico da vida no que ela tem de inumano, de terrível, de indomável”.
69. Cf. Yvon Quiniou, *Nietzsche ou le impossible immoralisme*, p. 147.
70. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, I, 1 5[92]243; I, 1 7[110]280.
71. Cf. *ibid.*, I, 1 7[157]309; I, 1 7[170]313.
72. Cf. *ibid.*, I, 1 6[14]257; II, 1 23[12]288.
73. Cf. *ibid.*, I, 1 9[105]393.
74. Cf. *ibid.*, I, 1 12[1]430-432.
75. Cf. *ibid.*, II, 1, 19[34]281-282; II, 1 19[51]290
76. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, II, 1 19[83]200, onde podemos ler: “uma vez a metafísica descartada, são outras as coisas que progressivamente parecerão novamente *grandes* para a humanidade. Quero dizer que os filósofos privilegiarão outros domínios; estes, esperamos, pelos quais poderão exercer uma influência salutar sobre a nova civilização”.
77. Cf. *ibid.*, II, 1 19[120]210.
78. Cf. *ibid.*, II, 1 19[148]217.
79. *Ibid.*, II, 1 19[154]219.
80. Cf. Jesús Conill, *El poder de la mentira*, p. 81, onde se lê também: “[Nietzsche] coincide com Kant na concepção de que a faculdade teórica tem um limite e carece de orientação em questões que concernem ao sentido e ao valor da vida”.
81. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, II, 1 19[146]217; II, 1 19[156]219.
82. Cf. *ibid.*, II, 1 19[319]266. Ver também II, 1 26[6]313, onde Nietzsche fala do “oceano obscuro da metafísica”.
83. Nietzsche, *Oeuvres*, II, 1 19[321]267.
84. Cf. Nietzsche, III, 1 III 9, pp. 36-37.
85. Cf. *ibid.*, III, 1 HH 10, p. 37; III, 1 HH 15, p. 42.
86. Cf. *ibid.*, III, 1 HH 17, p. 44; XIII 9[48]34-35.
87. *Ibid.*, III, 1 HH 18, p. 46. Ver também III, 1 HH 16, pp. 42-44; III, 2 VO 12, p. 182.
88. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, II, 1 23[13]289.
89. Cf. *ibid.*, II, 1 26[11]314.
90. Cf. *ibid.*, V 11[325]432.
91. Cf. *ibid.*, V 11[330]434.
92. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 1, pp. 75-76.
93. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 2, p. 76.
94. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 3, p. 76-77.
95. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 4, p. 77.
96. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 5, pp. 77-78.
97. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 2[87]111-112; XII 7[4]261.
98. Cf. *ibid.*, XI 34[28]158.
99. Nietzsche, *Oeuvres*, XI 38[14]347. Ver também XI 40[12]369.
100. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “Comment, pour finir, le «monde vrai» devint fable”, pp. 80-81

101. Cf. *ibid.*, X 25[372]125; X 25[412]137.
102. Cf. *ibid.*, IX 5[1][179]218.
103. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IX 8[25]353-354.
104. *Ibid.*, XII 2[84]110.
105. Cf. *ibid.*, XIII 9[98]59-60.
106. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XI 35[35]255-256; XII 6[13]236.
107. Cf. *ibid.*, XII 2[91]113; XIII 9[89]52.
108. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 5, p. 79; XIV 14[93]67.
109. *Ibid.*, X 25[185]76.
110. Cf. *ibid.*, X 26[328]263.
111. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 9[63]42; XIII 9[73]46.
112. Cf. *ibid.*, XIII 9[91]53-56.
113. Cf. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 304. A respeito da existência de uma ontologia em Nietzsche, ver Eugen Fink, *A Filosofia de Nietzsche*.
114. Nietzsche, *Oeuvres*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 4, p. 77.
115. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IX 9[41]370.
116. Cf. *ibid.*, IX 24[13]681.
117. Cf. *ibid.*, XIII 9[60]38-39; XIII 9[38]29-30; XIII 9[160]89.
118. *Ibid.*, XIV 14[134]105.
119. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, X 26[70]190; X 26[192]225.
120. Cf. *ibid.*, XII 7[42]299; XII 7[49]301.
121. Cf. *ibid.*, X 27[74]326.
122. Cf. *ibid.*, XII 8[2]318-319.
123. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 9[60]39; XIII 11[99]242-243.
124. Cf. *ibid.*, XI 40[65]402.
125. Cf. *ibid.*, XI 40[52]391.
126. *Ibid.*, XI 40[53]391.
127. Cf. *ibid.*, XI 35[51]265.
128. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 11[72]233-234.
129. *Ibid.*, XIII 11[73]234-235.
130. Cf. *ibid.*, XIII 9[62]41.
131. Cf. *ibid.*, XIII 11[73]234; XIII 11[96]241; XIV 14[93]67.
132. Cf. *ibid.*, XII 2[119]125-126; XII 2[149]141; XII 5[19]193-194.
133. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 2[154]143; XII 5[4]187; XII 7[4]262; XIII 9[62]41-42; XIII 10[202]209.
134. Cf. *ibid.*, XIII 11[410]362; XIV 15[118]230; XIV 15[118]230.
135. Cf. *ibid.*, XIII 11[414]365.
136. *Ibid.*, XIV 14[122]91.
137. Cf. *ibid.*, XIV 14[152]116-118; XIV 14[184]146.
138. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XIV 14[153]118-119; XIV 14[168]130; XIV 14[186]147; XIV 15[59]207.
139. Cf. Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, p. 46.

Resumo

Este artigo tenta mostrar como, a partir das noções de *genealogia* e *perspectivismo*, Nietzsche não somente submete a metafísica a uma crítica radical, como também realiza o trabalho de superação de um modo de pensamento fundado nos princípios da identidade e da contradição, privilegiando por outro lado as noções de fluxo, abertura e diferença.

Palavras-chave

Friedrich Nietzsche [1844-1900], filosofia, metafísica, vontade de poder, genealogia, perspectivismo.

Abstract

This work tries to show how, beginning with the terms *genealogy* and *perspectivism*, Nietzsche not only assumes a radical and critical position against the metaphysics, but also carry out the end metaphysics, putting apart a way of thinking based upon the notions of identity and contradiction and giving the utmost relevance to notions as flux, openness, and difference.

Key-words

Friedrich Nietzsche [1844-1900], philosophy, metaphysics, will to power, genealogy, perspectivism.