

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PEDRO DALLACOSTA CHIARANI

LER NIETZSCHE DESDE O BRASIL, FALAR DOS BRASIS DESDE NIETZSCHE

CURITIBA

2025

PEDRO DALLACOSTA CHIARANI

LER NIETZSCHE DESDE O BRASIL, FALAR DOS BRASIS DESDE NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciência Humanas da Universidade Federal do Paraná como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Orientador: Antonio Edmilson Paschoal.

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Chiarani, Pedro Dallacosta

Ler Nietzsche desde o Brasil, falar dos Brasis desde Nietzsche. /
Pedro Dallacosta Chiarani. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal..

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1840- 1900. 2. Filosofia brasileira.
3. Apropriação cultural. I. Paschoal, Antonio Edmilson, 1963-.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do
Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **PEDRO DALLACOSTA CHIARANI**, intitulada: **Ler Nietzcher desde o Brasil, falar dos Brasis desde Nietzsche.**, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 26 de Fevereiro de 2025.

Assinatura Eletrônica

27/02/2025 12:33:58.0

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

27/02/2025 15:54:55.0

HAILTON FELIPE GUIOMARINO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ)

Assinatura Eletrônica

27/02/2025 09:24:24.0

LUCIANA ZATERKA

Avaliador Interno (FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC)

AGRADECIMENTOS

Agradeço:

Em primeiro lugar a meus ancestrais, por todo o acúmulo de vida que nos trouxe até aqui.

À minha família, pelo apoio e confiança inabaláveis, e especialmente aos meus pais, Leni Rosane Dallacosta e Paulo Roberto Chiarani, ele pela crescente amizade e constante amparo; e ela, junto à minha madrinha, Alana Dallacosta Fantin, pelos impulsos iniciais que me trouxeram à academia.

Ao amigo, professor e orientador Antônio Edmilson Paschoal, para além dos valiosos ensinamentos, pelas oportunidades de aprendizado como seu orientando, pela liberdade na pesquisa e pelos – menos frequentes do que gostaríamos – pedais.

Aos colegas, inclusive os que não cito aqui nominalmente, por compartilhar comigo a vida de jovens pesquisadores, ensinando-me até mais que os livros sobre o que é filosofia. Destaco aqui, em ordem alfabética, os agradecimentos a Allisson Morona de Faveri, pelo companheirismo nas matérias de graduação e no PET e pela sensível troca que é nossa amizade; a Amanda Barbosa Soczek, pelas às vezes raras mas sempre sábias palavras; a Cezar do Prado, por tantos momentos compartilhados fora da academia e, dentro dela, pelas fundamentais trocas que tivemos através de Nietzsche e Foucault; a Gabriel Pereira Gioppo, para além da parceria acadêmica, sobretudo pela amizade e pelos passeios caninos, nos quais tanta filosofia fizemos com o Niti (sim, o nome de meu cachorro) e a Chica; a Guilbert Kallyan da Silva Araújo, pela valiosa parceria anticolonial e pela radicalidade que me ensina a cada dia; a Jodelice Socorro, pelo acolhimento, por tudo que me ensinou acerca de filosofia e ainda mais pelo que me ensinou fora dela; a Matheus Pedrini, pelo exemplo de energia e animo frente à vida, à filosofia e aos desafios da academia; a Vinícius Edart, que quando ainda nem nos conhecíamos foi o primeiro a me parabenizar pela entrada no mestrado e cuja parceria profissional e intelectual rendeu, para além das monitorias, eventos, grupos de estudo e trocas de bibliografia, uma bela amizade; e a Wellynton Nardes, pelas sempre frutíferas conversas sobre nossas jantas compartilhadas no RU.

Aos membros da banca, Hailton Felipe Guiomarino, que se não constasse aqui constaria entre os amigos; e Luciana Zaterka, cuja aula sobre a corporalidade em Nietzsche foi de especial importância para o desenvolvimento de meu trabalho. Agradeço imensamente a ambos pelas contribuições ao texto que agora se apresenta.

À minha *alma mater*, a Universidade Federal do Paraná, pela formação de excelência que fez de mim o pesquisador que sou; e especificamente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, tanto professores como servidores, por constituírem o ambiente fora do qual não poderia ter se desenvolvido minha pesquisa.

A Polyana Tidre, minha futura orientadora no doutorado, pelos valiosos exemplos acerca de como ser intelectual no Brasil atual.

À professora Maria Isabel Limongi, pelo crivo crítico que nas reuniões do PET lapidou o ingênuo de meu entusiasmo anticolonialista.

Ao recentemente falecido professor Vinícius Berlendis de Figueiredo, por toda sua contribuição crítica à filosofia nacional, ao departamento de Filosofia da UFPR e, sobretudo, pela simpatia e rigorosidade dispensadas, respectivamente, a mim e a meus textos.

Também ao PET-Filosofia da UFPR e a seus integrantes, que tão bem me receberam em suas reuniões para debatermos a filosofia brasileira.

Ao NEN (Núcleo de Estudos Nietzscheanos) da UFPR e a seus integrantes, pelas frutíferas reuniões semanais e pelos valiosos comentários à minha pesquisa.

A Lucas Lazarini Valente, meu professor de alemão, por ter encarado comigo o desafio de desvendar a enigmática escrita original de Nietzsche naqueles pontos em que isto se fazia indispensável.

A todos meus demais professores, de hoje e de ontem, não só pelos belos exemplos que me fizeram seguir esse caminho como pela formação da pessoa que sou hoje. Especialmente, da época de minha graduação em direito, agradeço a meus dois grandes orientadores de então, Angela Couto Machado Fonseca, por ter me apresentado Nietzsche; e Celso Luiz Ludwig, por ter me introduzido aos estudos anticoloniais. Da época da escola, a Nilva Ouriques, por me ensinar o amor às letras; e a Vanderlei Feltrin, pelas primeiras curiosidades filosóficas.

À minha ex-companheira, Maria Eduarda Queiroz, a Dudinha, por ter estado ao meu lado quando me encontrei doente de filosofia. Que o fim possa ser um novo começo.

Ao já citado Niti, pelo companheirismo de todo dia e por me ensinar na prática o que é a vida como vontade de poder.

À CAPES e ao CNPq pelo financiamento de minha pesquisa.

Ao Library Genesis, ao Sci-Hub e a outros sites de resistência à propriedade intelectual e compartilhamento livre de conhecimento pelo acesso a tantas obras sem as quais meu trabalho, como o de grande parte da intelectualidade brasileira, não seria possível.

A todos os acima citados, e a tantos outros: por sua filosofia, que é agora minha.

RESUMO

Trata-se nesta dissertação de contribuir para o crescente debate na academia brasileira de filosofia acerca de nossa relação com a tradição filosófica ocidental a partir da tematização da questão “ler Nietzsche” no Brasil. Para tanto, o primeiro capítulo contextualiza a discussão acerca do estatuto da filosofia nacional e demonstra a relevância da questão “ler Nietzsche” para tal debate; o segundo apresenta, a partir de uma compreensão genealógica do desenvolvimento do sentido atual de Nietzsche no Brasil a partir das apropriações – vontade de poder – de seus textos em território brasileiro, uma breve e incompleta retomada da história dessa recepção, precisamente para demonstrar como é rica nossa herança quanto se trata de formas de ler Nietzsche, o que constitui hoje nossa maturidade para uma leitura ideal; possibilitando que no terceiro capítulo se apresente o argumento central, baseado no perspectivismo nietzschiano e na forma como este impossibilita a própria pretensão universalista da filosofia ocidental, acerca não apenas da possibilidade, mas da *necessidade* de se ler Nietzsche de forma perspectivista e apropriativa, a partir da própria localização histórico-geográfica do leitor e dos interesses correspondentes a essa situação existencial, uma vez que se, para Nietzsche, todo conhecimento se dá desde uma perspectiva que o determina, também o conhecimento de sua obra não se pode dar de maneira objetiva, desinteressada, mas sim, sempre, de maneira perspectivista, e, de preferência, levando em conta o máximo de pontos de vista para permitir o melhor conhecimento perspectivo daquilo que se conhece (GM III, 12). Tal argumento fortalece uma proposta interpretativa de cunho apropriativo para nossa relação com os filósofos mais importantes da tradição ocidental. Por fim, no quarto e último capítulo, trata-se, de forma mais propositiva, de explicitar a contribuição do perspectivismo nietzschiano para a filosofia brasileira, radicada na demonstração do valor de uma filosofia produzida a partir de nossa própria perspectiva para problemáticas que só podem ser elaboradas a partir de nossa realidade histórica e cultural e na possibilidade de se constituir essa perspectiva brasileira não como uma unidade nacional que exclui as especificidades locais, mas, pelo contrário, pela consideração perspectiva das contribuições que cada um dos Brasis pode trazer à filosofia brasileira.

Palavras-chave: Filosofia brasileira; anticolonialismo; Ler Nietzsche; Recepção; Apropriação.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to contribute to the growing debate in the Brazilian philosophy academy about our relationship with the Western philosophical tradition by addressing the issue of “Nietzsche reading” in Brazil. To this end, the first chapter contextualizes the discussion about the status of national philosophy and demonstrates the relevance of the question “Nietzsche reading” to this debate; the second presents, from a genealogical understanding of the development of the current meaning of Nietzsche in Brazil through the appropriations - will to power - of his texts in Brazilian territory, a brief and incomplete review of this reception's history, precisely to demonstrate how rich our heritage is when it comes to methods of reading Nietzsche, which today constitutes our maturity for an ideal reading; making it possible for the third chapter to present the central argument, based on Nietzschean perspectivism and the way in which it makes the very universalist pretension of Western philosophy impossible, about not only the possibility, but the *necessity* to read Nietzsche in a perspectivist and appropriative way, based on the reader's own historical-geographical location and the interests corresponding to that existential situation, since, for Nietzsche, all knowledge takes place in a perspective that defines it, and therefore the knowledge of his work cannot be given in an objective, disinterested way, but always in a perspectivist way, and preferably taking into account the maximum points of view to allow the best perspectival knowledge of what is known (GM III, 12). This argument strengthens an interpretative and appropriative approach for our relationship with the most important philosophers in the Western tradition. Finally, in the fourth and last chapter, in a more propositional way, the contributions of Nietzschean perspectivism to Brazilian philosophy are made explicit, especially the value of a philosophy produced from our own perspective for problems that can only be elaborated from our historical and cultural reality and the possibility of constituting this Brazilian perspective not as a national unity that excludes local specificities, but, on the contrary, by the perspectival considering of the contributions that each of the many Brazils can bring to Brazilian philosophy.

Keywords: Brazilian philosophy; anticolonialism; Nietzsche reading; Reception; Appropriation.

“Cada século, meu caro Alcibiades, muda de danças como muda de ideias. Nós já não dançamos as mesmas cousas do século passado; provavelmente o século XX não dançará as deste. [...]

Repeti-lhe que sim, que o paganismo acabara, que as academias do século passado ainda lhe deram abrigo, mas sem convicção, nem alma, que as mesmas bebedeiras arcádicas, [...] honesto passatempo de alguns desembargadores pacatos, essas mesmas estavam curadas, radicalmente curadas. De longe em longe, acrescentei, um ou outro poeta, um ou outro prosador alude aos restos da teogonia pagã, mas só o faz por gala ou brinco, ao passo que a ciência reduziu todo o Olimpo a uma simbólica. Morto, tudo morto.

— Morto Zeus?

— Morto.

— Dionisos, Afrodita?...

— Tudo morto.”

(Machado de Assis, Uma Visita de Alcibiades)

“A previsão do Diabo verificou-se. Todas as virtudes cuja capa de veludo acabava em franja de algodão, uma vez puxadas pela franja, deitavam a capa às urtigas e vinham alistar-se na igreja nova. Atrás foram chegando as outras, e o tempo abençoou a instituição. A igreja fundara-se; a doutrina propagava-se; não havia uma região do globo que não a conhecesse, uma língua que não a traduzisse, uma raça que não a amasse. O Diabo alçou brados de triunfo.

Um dia, porém, longos anos depois notou o Diabo que muitos dos seus fiéis, às escondidas, praticavam as antigas virtudes. Não as praticavam todas, nem integralmente, mas algumas, por partes, e, como digo, às ocultas. [...]

A descoberta assombrou o Diabo. [...]

Voou de novo ao céu, trêmulo de raiva, ansioso de conhecer a causa secreta de tão singular fenômeno. Deus ouviu-o com infinita complacência; não o interrompeu, não o repreendeu, não triunfou, sequer, daquela agonia satânica. Pôs os olhos nele, e disse:

— Que queres tu, meu pobre Diabo? As capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão. Que queres tu? É a eterna contradição humana.”

(Machado de Assis, A Igreja do Diabo)

*“Buscar na sua própria vida a matéria prima
Eu posso até cair, mas dou a volta por cima
Com a chama na lenha eu me inflamo e me consumo*

*O que eu toco vira luxo, deixo o carvão em fumo
E canto”*

(Marcelo D2, *RESISTÊNCIA CULTURAL*.)

LISTA DE ABREVIATURAS

Para as transcrições e citações das obras de Nietzsche adota-se nesta dissertação a versão brasileira da convenção proposta pela edição crítica de Colli/Montinari:

A – *Aurora*

ABM – *Para além de bem e mal*

AC – *O Anticristo*

AS – *o Andarilho e sua sombra*

CI – *Crepúsculo dos ídolos*

Co. Ext. II – *Consideração extemporânea II: da utilidade e desvantagem da história para a vida*

EE – *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*

EH – *Ecce Homo*

FT – *A filosofia na era trágica dos gregos*

GC – *A gaia ciência*

GM – *Genealogia da moral*

HHI – *Humano, demasiado humano vol. I*

HHII – *Humano, demasiado humano vol. II*

OS – *Miscelânea de opiniões e sentenças*

VM – *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*

ZA – *Assim falou Zaratustra*

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	ALGUMAS QUESTÕES ATUAIS DE FILOSOFIA BRASILEIRA	15
2.1	O CARÁTER NACIONAL DA FILOSOFIA BRASILEIRA	15
2.2	O ATUAL FAZER FILOSÓFICO BRASILEIRO	28
2.2.1	O método estrutural e sua necessária crítica.....	31
2.2.2	A cultura comentarista dos últimos 70 anos e a manutenção de nossa dependência filosófica	39
2.3	LER NIETZSCHE: DESAFIOS E POSSIBILIDADES DECORRENTES DO CARÁTER EXPERIMENTAL DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA	48
3	LER NIETZSCHE NO BRASIL ONTEM E HOJE	68
3.1	A GENEALOGIA COMO HISTÓRIA EFETIVA (WIRKLICHE HISTORIE) DA OBRA NIETZSCHIANA NUM MUNDO QUE “É” VONTADE DE PODER	70
3.2	PANORAMA GENEALÓGICO DO SENTIDO ATUAL DE NIETZSCHE NO BRASIL.....	80
3.3	PROPOSTAS INTERPRETATIVAS INFLUENTES NO BRASIL	99
3.3.1	A confrontação de Heidegger, a filologia de Montinari e a leitura contextual de Stegmaier.....	99
3.3.2	Foucault e a leitura francesa de Nietzsche.....	120
3.4	LER NIETZSCHE HOJE NO BRASIL: LEITOR FILÓLOGO E LEITOR INTÉRPRETE	127
4	LER NIETZSCHE FRENTE AO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO	139
4.1	O PERSPECTIVISMO NA OBRA DE NIETZSCHE.....	139
4.1.1	Perspectivismos no jovem Nietzsche e a perspectiva do Nietzsche maduro acerca de sua tarefa (Aufgabe)	139
4.1.2	O perspectivismo como conceito e procedimento filosófico no último Nietzsche	
	151	
4.1.2.1	O contexto emergência do perspectivismo nietzschiano.....	151

4.1.2.2	Perspectivas para uma perspectiva sobre o perspectivismo nietzschiano ..	157
4.1.2.3	A posição apropriativa de Nietzsche frente a suas fontes e interlocutores.	174
4.1.2.4	O perspectivismo como chave de leitura para a filosofia nietzschiana	179
4.2	LER NIETZSCHE PERSPECTIVAMENTE.....	194
4.2.1	O perspectivismo (ou sua falta) nos comentadores de Nietzsche.....	208
4.2.2	Nietzsche apropriado	212
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS – UMA(S) PERSPECTIVA(S) PARA A(S) FILOSOFIA(S) BRASILEIRA(S).....	220
6	APÊNDICE – AFORISMOS DE BRASIL	248
	AFO- O QUÊ?.....	248
	NACIONAL E UNIVERSAL	250
	REBANHOS BRASILEIROS.....	266
	COM NIETZSCHE, CONTRA NIETZSCHE	278
	FRAGMENTOS AVULSOS.....	287
	O FIM DO COMEÇO	291
	RESPOSTAS DE UM LEITOR AMIGO	292
7	REFERÊNCIAS	297

1 INTRODUÇÃO

Trata-se nesta dissertação de contribuir, por meio da tematização da questão de como se ler Nietzsche no Brasil, para uma discussão, maior, cada vez mais presente no âmbito da academia brasileira de filosofia, acerca de nossa relação com a tradição filosófica ocidental. Para tanto, o texto é organizado em quatro capítulos, que abaixo sumário.

No primeiro capítulo, trata-se (i) de explicitar o contexto da discussão sobre o estatuto da filosofia nacional por meio da (a) exposição crítica dos argumentos de Cabrera (2015), Gomes (1994) e outros acerca de sua necessidade e/ou existência e do (b) diagnóstico de nosso atual vício em comentários exegéticos de caráter histórico; e de (ii) demonstrar a relevância da questão “ler Nietzsche” no Brasil para um fundamental ponto dessa discussão, a saber, o de nossa relação com a tradição ocidental de filosofia. O objetivo portanto é o de localizar o argumento que na sequência se constrói em relação à atualidade das discussões acerca da filosofia brasileira, bem como à discussão mais restrita acerca de nossa recepção de Nietzsche.

Quanto a tal argumento, exposto no fim do terceiro capítulo, trata-se de sustentar, com base no perspectivismo nietzschiano, não apenas a possibilidade, mas a *necessidade* de se ler Nietzsche de forma perspectivista e apropriativa, a partir da própria localização histórico-geográfica do leitor e dos interesses correspondentes a essa situação existencial, uma vez que se, para Nietzsche, todo conhecimento se dá desde uma perspectiva que o determina, também o conhecimento de sua obra não se pode dar de maneira objetiva, desinteressada, mas sim, sempre, de maneira perspectivista, e, de preferência, levando em conta o máximo pontos de vista para permitir o melhor conhecimento perspectivo daquilo que se conhece (GM III, 12). tal argumento, note-se, considerado em suas especificidades metodológicas, se mostra relevante para a discussão acerca de nossa relação com a tradição filosófica ocidental, uma vez que fortalece uma proposta interpretativa de cunho apropriativo para nossa relação com um dos filósofos mais importantes – e críticos – dessa tradição. Com efeito, o central aqui é o fato de que, como se demonstrará, com o perspectivismo nietzschiano resta impossibilitada a própria pretensão universalista da filosofia ocidental. O objetivo da presente dissertação é portanto demonstrar isso; o que se justifica precisamente pela relevância de tal impossibilidade para o atual fazer filosófico brasileiro.

Antes disso, entretanto, será necessário, no segundo capítulo, realizar, tendo como pano de fundo a compreensão genealógica da constituição histórica do sentido do texto nietzschiano no Brasil, uma breve e incompleta retomada da história dessa recepção, estruturada, ainda que sem pretensões de esgotá-la, de maneira a demonstrar que se (i) por aqui Nietzsche sempre foi lido de maneira apropriativa; (ii) podemos, ainda mais agora que os estudos Nietzsche no Brasil alcançaram certa maturidade, (iii) fazê-lo de maneira *ideal*, ou seja, estabelecendo, segundo a proposta de Eduardo Nasser, uma tensão entre dois tipos ideais de leitor, o *leitor filólogo* e o *leitor intérprete*, a fim impedir que, de um lado, se compreenda o texto nietzschiano em termos dogmáticos, e, do outro, que seu sentido se perca em interpretações pouco rigorosas (Nasser, 2014, p. 53). Importa ressaltar desde já que tal maturidade consiste no amplo repertório resultante de décadas de trabalho de intérpretes nacionais da filosofia nietzschiana, que faz germinar hoje novas possibilidades no sentido de uma apropriação criativa, brasileira, da filosofia de Nietzsche. Nesse movimento, devido aos influxos teóricos que nos últimos anos determinaram nosso modo de ler Nietzsche, será importante tratar de algumas propostas estrangeiras de leitura da obra nietzschiana que ganharam destaque na academia brasileira nas últimas décadas.

Por fim, no quarto e último capítulo, trata-se, de forma mais propositiva e sustentada no que já se haverá apresentado, de explicitar a contribuição do perspectivismo nietzschiano para a filosofia brasileira, que reside (i) na demonstração – em consonância com Cabrera, Gomes, Dussel e outros – do valor de uma filosofia produzida a partir de nossa própria perspectiva para as problemáticas que, seja por serem nossas ou por dizerem respeito à face que aqui se apresenta de problemas globais (ex.: colonialismo), só podem, ainda que sem dúvida devamos beber em outras fontes, ser elaboradas a partir de nossa realidade histórica e cultural; e (ii) na possibilidade de se constituir essa perspectiva brasileira não como uma unidade nacional que exclui as especificidades locais, mas, pelo contrário, pela consideração perspectiva das contribuições que cada um dos Brasis pode trazer à filosofia brasileira.

Realizado tal caminho argumentativo, considerar-me-ei em condição de sustentar a necessidade de uma leitura perspectiva e apropriativa de Nietzsche, que, no nosso caso, deve se dar desde um ponto de vista brasileiro que, por sua vez, pode também se constituir perspectivamente a partir de uma apropriação do perspectivismo nietzschiano por nossa filosofia.

2 ALGUMAS QUESTÕES ATUAIS DE FILOSOFIA BRASILEIRA

Buscar-se-á neste primeiro capítulo, como já afirmado, contextualizar as discussões dentro das quais se localiza o argumento a ser construído no decorrer do texto. Nesse sentido, será importante tratar do que poderíamos denominar questão “ler Nietzsche”, que em alguma medida acompanha a recepção de sua obra desde sua publicação; e da situação atual da filosofia brasileira, sobretudo no que toca à nossa relação com a tradição ocidental de filosofia.

2.1 O CARÁTER NACIONAL DA FILOSOFIA BRASILEIRA

Não está dada, pelo menos para uma primeira – e muito sintomática – compreensão da filosofia, a relevância do local geográfico e histórico do qual emerge determinado pensamento. Os temas objetos do filósofo seriam de tal abrangência que em sua tratativa nos elevaríamos ao âmbito do saber universal que supera as especificidades daquele que pensa. Julio Cabrera explicita bem a questão apresentando, numa análise de caráter lógico, aquilo que denomina acervo T, conjunto de ideias irrefletidas que têm, segundo o autor, operado o cerceamento de centenas de jovens vocações filosóficas, burocratizado a filosofia e determinado as dificuldades de se compreender a noção de um *filosofar desde o Brasil* (Cabrera, 2015, p. 4-6).

A primeira dessas teses seria propriamente a universalidade da filosofia ocidental; Seriam as demais: (2) a história da filosofia europeia mostra de maneira exemplar esse exercício universal da razão; (3) as filosofias não europeias não teriam conseguido atingir esse nível universal da razão; (4) falar de uma filosofia “a partir de” alude ilegitimamente a uma origem “nacional” do filosofar, contradizendo a natureza universal da filosofia; (5) quando essas filosofias regionais se insurgem contra a filosofia universal europeia, precisam fazê-lo a partir da própria filosofia europeia e de seus conceitos, o que provaria que só existe filosofia europeia; (6) conhecer filosofia seria, fundamentalmente, adquirir sólidos conhecimentos sobre a história da filosofia europeia, para, a partir daí, buscar possíveis contribuições a essa filosofia universal; (7) qualquer “filosofar autoral” que assim se pretenda pressupõe como condição que se conheça solidamente esse acervo de conhecimentos filosóficos “universais” (Cabrera, 2015, p. 4-6).

Assim, saber desde onde escreve determinado autor valeria apenas para compreender melhor o contexto em que se enquadra sua reflexão, que, no mais, se localizaria dentro de uma mesma universalidade, partiria de um mesmo fundamento e versaria sobre um mesmo objeto, a realidade, a existência humana universal ou sua natureza. Se fica aqui evidente a falta de uma adequada compreensão antropológica, ou, adiantando o que pretendo demonstrar, de *perspectiva*, interessa-nos antes compreender os efeitos ético-políticos desse pretensão universalismo, que, em sua prática concreta na história, sempre operou deixando alguém de fora.

Podemos em primeiro lugar perceber como tal universalidade dificilmente é concedida a autores não europeus. Trata-se, com efeito, do tema da *colonialidade do saber*, muito focado por pensadores como Walter D. Mignolo e Anibal Quijano, em que, nos termos do filósofo colombiano Castro-Gómez, se supõe um ponto zero como ponto de partida da observação, supostamente neutro e absoluto, baseado na linguagem científica que reflete a mais pura estrutura universal da razão, claramente uma lógica eurocentrada que “presume a totalização da gnose ocidental, fundada no grego, no latim e nas seis línguas modernas imperiais europeias” (Mignolo, 2008, p. 14, tradução de Ballestrin, 2013), fundando e sustentando a razão imperial num sujeito epistêmico que não tem sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade língua ou localização epistêmica em qualquer reação de poder, produzindo a verdade desde um monólogo consigo mesmo (Ballestrin, 2013, p. 104). Esse monólogo, entretanto, ao tomar como modelo universal a razão europeia, acaba invalidando desde o princípio qualquer outro tipo de saber e justificando todo tipo de exploração, a título de tutela, daqueles que são então compreendidos como incapazes de produzir conhecimento válido precisamente por terem uma localização epistêmica outra.

Opera aqui o Hailton Guiomarino denomina *argumento localista*, que dissocia a filosofia de seu local de produção, sustentando que apenas o universal possui caráter propriamente filosófico, não o alcançando uma reflexão voltada, por exemplo, para a realidade brasileira. Como demonstra o autor, esse argumento foi e ainda é amplamente influente na academia brasileira, sendo ainda hegemônica em nossa comunidade filosófica a opinião rasa de que “a filosofia é universal porque aborda problemas universais ou porque alcança um nível de abstração universalmente válido, reconhecível por todo ente de razão” (Guiomarino, 2024, p. 9), fazendo de qualquer filosofia que, em vez de falar puramente a partir da razão, mescle questões locais mera ideologia, anti-

filosofia. Curiosamente, apenas a Europa teria alcançado a universalidade, apesar das cores locais de seus autores (ex.: idealismo alemão e sua relação com o nacionalismo e o romantismo). Afirma nesse sentido Guiomarino que o reproche do local foi um meio de subordinar a intelectualidade brasileira aos padrões da cultura europeia (2024, p. 9).

Isso fica muito claro em Enrique Dussel, para quem o papel da filosofia, enquanto centro da hegemonia ideológica das classes dominantes e instrumento ideológico que instaura uma *totalidade* dentro da qual só se pode pensar o europeu “universal”, ou seja, *o mesmo, o ser*, e nunca o *não-ser*, o diferente, é exatamente este: constituir-se universal a partir de um *ser* autocentrado que, com os limites que traça de si mesmo, deixa para fora, excluindo-o, um *não-ser* (Dussel, 1982, p. 11):

“o mesmo” permanece “o mesmo”; “o ser é”, resume toda a ontologia. Diante do ser não há outra coisa a fazer senão contemplá-lo, especulá-lo, extasiar-se diante dele, afirmá-lo e tragicamente permanecer na passiva autenticidade (*Eigentlichkeit*) favorável para o dominador; mortal para o dominado (Dussel, 1982, 56).

Disso é que teria se tratado, segundo o filósofo argentino, a expansão colonial europeia: a expansão dialético-dominadora do “mesmo”, que aniquila o outro e o totaliza como parte, *função* do “mesmo”. Esse processo dialético-ontológico teria sido¹ ignorado pela filosofia europeia precisamente devido a essa sua função (Dussel, 1982, p. 58).

Decorre, para Dussel, a necessidade de um método filosófico que, em vez de partir desse *fundamento* igual, parta da *exterioridade metafísica*² do oprimido para superar as limitações impostas pelo projeto filosófico do opressor. Trata-se de partir daquilo que se encontra além da ontologia, que é anterior à totalidade do ser (Ludwig, 2011, p. 23 e 116). Essencialmente, o que demonstra Dussel é a possibilidade e a *necessidade* de se considerar o *fundamento* eticamente: se dentro da ontologia ele é aquilo que não é bom nem mal, já que *é o ser*, a descoberta de uma *exterioridade* nos permite indagá-lo como

¹ Em certo sentido, parte da hipótese aqui apresentada é que Nietzsche seria, ainda que dentro de determinados limites, uma exceção a isso, como outros, por exemplo Montaigne e Bartolomé de las Casas, também o foram.

² Como esclarece Ludwig, “a categoria de exterioridade é reserva crítica, que possibilita romper o sentido do que é justo na lógica da totalidade, mas que pode revelar-se injusto a partir de uma compreensão com base na exterioridade. Ou então, a partir desse “novo lugar” pode revelar um ‘outro’ justo, ou uma ‘outra’ justiça: o não-ser como ser da justiça.” (Ludwig, 2011, p. 136). É entretanto importante compreender como a metáfora espacial da exterioridade pode levar a equívocos: Dussel afirma que poderíamos também denominar este “além” do horizonte do ser do sistema como *transcendentalidade interior*, “um ‘além’ do sujeito do sistema, de seu trabalho, de seu desejo, de suas possibilidades, de seu projeto.” (Dussel, 1982, p. 46).

bom ou mal, justo ou injusto, para compreendermos, na contramão da ontologia que sempre retorna ao ser, *a totalização como mal ético* (Ludwig, 2011, p. 110-113).

Em sentido parecido, argumenta Cabrera que, se quisermos evitar a formulação de uma universalidade em termos metafísico-transcendentais, deveremos necessariamente compreendê-la como resultado de um processo histórico dotado de procedência, circunstância e perspectiva, que, sem lesar essa universalidade, a situa. Nega-se a ideia de que os pensamentos filosóficos possam surgir de maneira direta da razão humana, sem contato com a realidade histórica, de maneira universal. Seria então fundamental conhecer o *aferente*³, a *procedência* de determinada concepção filosófica, para que se possa decidir se esta concepção – ou o que nela – é adequada para uma filosofia prática desde nossa própria perspectiva, afinal, a “mesma” frase terá diferentes valores de verdade quando proferida *desde* contextos diferentes (Cabrera, 2015, p. 7-9).

Não nos deixemos, entretanto, cair aqui novamente nos perigos da abstração universalista. *Contextos diferentes* não dizem respeito apenas à região geográfica, à nacionalidade ou à língua desde a qual sujeitos humanos igualmente dotados de razão enxergam o mundo. “Desde o Brasil”, e essa é a questão fundamental aqui, demonstra na verdade, uma circunstância existencial-histórica, vinculada à particular configuração de mundo da qual fazemos parte. Trata-se não de uma alusão a uma nação, mas a *perspectivas de organização do mundo* que dizem respeito ao fato de que “somos gratuitamente lançados num lugar que tem um passado, diferente de outros, e *herdamos esse passado, não como estigma, mas sim como algo diante do qual temos que tomar uma atitude, seja qual for*” (Cabrera, 2015, p. 30). No caso brasileiro, esse passado foi o de *colônia* de outros países, o que significa ter uma cultura advinda de uma invasão intercontinental, processo de expansão e ocupação violenta de terras dentro da qual operou-se a dizimação de diversas culturas e imperou o desrespeito pelas articulações culturais que aqui substituíam há séculos (Cabrera, 2015, p. 28-30). Faz parte desse nosso passado colonial também o lento processo de assimilação racial, que foi apagando, ou pelo menos tentando apagar – sobretudo das classes dominantes –, os traços culturais e fenotípicos dos povos originários e daqueles que para cá foram trazidos à força pelo sistema escravagista.

³ Se “o referente diz respeito ao conteúdo dos pensamentos” o “aferente refere-se à procedência ou perspectiva dos mesmos ou a seu sujeito de enunciação” (Cabrera, 2015, p. 7).

Ao tentar equacionar a questão de um pensamento brasileiro, Roberto Gomes bem analisa esse ponto ao se perguntar se a violência do projeto colonizador, o comodismo e a ligação incestuosa com a mãe-Europa teriam resultado na impossibilidade de uma filosofia brasileira. Sustenta então a necessidade de se fazer referência às peculiaridades de nossa formação histórica para compreender como nossa origem colonial, que nos relegou a um papel de objeto de exploração – e não de sujeito – em nossa própria história, criou aqui uma “cultura da dependência”⁴ que, com a independência política, passou apenas a sofrer sucessivos deslocamentos em seu polo econômico-cultural, sem que deixássemos jamais de querer ser ocidentais. Nossa filosofia, é claro, seria afetada: continuamos presos a temas, importâncias e urgências estrangeiras, como não poderia ser diferente numa filosofia isenta, neutra, esterilizada, que nunca pôde, pelos interesses dominantes, assumir entre nós seu papel histórico e crítico (Gomes, 1994, p. 101-105).

É por isso que o filósofo de um país periférico, dependente econômica e culturalmente, aí, ou melhor, *desde aí*, deve produzir, e de maneira política, em oposição a um sistema que nos quer silenciar em nome da manutenção de sua hegemonia. É dizer: assim como a concepção da filosofia europeia como universal é política, não aparecendo como tal apenas porque seu vigorar hegemônico esconde seus traços ideológicos (Cabrera, 2015, p. 3), *nossa filosofia deve* ser política para conquistar seu espaço (Cabrera, 2015., p. 28). Nas palavras de Gomes, trata-se de perceber que as condições de possibilidade de um juízo filosófico brasileiro se encontrariam propriamente nessa missão antropofágica de demolir as condições objetivas e subjetivas de nossa dependência. Isso passa por reler *nossa história*, criando uma nova consciência em relação a nós mesmos e sobre a consciência que nos veio exportada do ocidente, exatamente no sentido de saber que somos outra realidade que de pronto exige outra consciência. Com isso poderíamos

⁴ Esclareço desde já que, para os fins deste texto, compreendo o conceito de dependência, em termos próximos aos de Gomes, como essa vinculação subordinada de nossa intelectualidade à intelectualidade ocidental. Tal fato só se pode compreender quando percebemos que nossa dependência filosófica diz respeito à inserção de nosso sistema filosófico em um contexto maior de dependência cultural, determinado, por sua vez, por nossa dependência econômica enquanto ex-colônia. É dizer: se, como apontam os teóricos da teoria marxista da dependência (cf. Dos Santos, 1972 e Bambilra, 2013), todo nosso sistema produtivo foi estruturado de acordo com a finalidade de suprir não as demandas de nosso povo – por tanto tempo escravizado –, mas sim as demandas dos países centrais do sistema capitalista mundial, algo análogo, mesmo porque anexo a este movimento, se deu com nossa filosofia. Nesse sentido, a falta de tematização da realidade brasileira e de nossos problemas, o afastamento de nossa reflexão das questões verdadeiramente importantes para nosso povo em nome da tratativa das “grandes questões universais” e a exclusão de saberes de matrizes afro-diaspóricas e ameríndias não é propriamente uma falha, mas sim o resultado projeto de submissão nacional aos interesses das classes dominantes ocidentais. Para uma definição minha, vide o aforismo 9 de *Nacional e Universal* no apêndice.

dar conta da tarefa necessária de *inventar as condições de nosso futuro*, ou seja, nossas importâncias e urgências, fora de todo contexto dependente: resolvendo – pelo desvelamento de suas condições internas e externas – nosso complexo de dependência, superar a culpa e a inferioridade, concedendo a nós mesmos o direito de sermos o que somos (Gomes, 1994, p. 108-109).

Pouco encarada pela comunidade filosófica brasileira, sobretudo em decorrência do sistema ideológico de dominação estabelecido através dos departamentos de filosofia, a problemática da dependência acabou sendo denunciada, em nosso país, por pensadores de outras áreas, como a sociologia e a pedagogia (Cabrera, 2015, p. 30-35). Melhor desenvolvimento houve em nossos vizinhos latino-americanos, que visualizam a dependência filosófica em dois registros principais: (a) no estudo exclusivo de problemáticas oriundas da filosofia europeia, que impossibilita que se tome conhecimento da imensa gama de problemas filosóficos que surgem diariamente para uma reflexão desde a América Latina, a que Cabrera denomina *dominação formal*; e (b) o fato de as próprias atitudes, categorias, temáticas e modos de abordagem pregados pela filosofia europeia mostrarem elementos dominadores e colonizadores, uma espécie de *dominação temática*. Para a superação desses problemas, Cabrera indica (a) para a *dominação formal*, mostrar aos estudantes o imenso universo de problemas atualmente discutido em países hispano-americanos, regularmente dispensada nos estudos filosóficos formais no Brasil; e, (b) para a *dominação temática*, a demonstração desses elementos colonizadores nas formulações, temáticas e metodologias europeias a partir de uma nova maneira de ler filosofia, que se caracteriza por não deixar ao texto o papel de sujeito enunciante, contextualizando tanto texto quanto autor e tentando retirar da filosofia europeia aquilo que nos interessar enquanto subsídio emancipador ao mesmo tempo que dispensando estes elementos colonizadores (Cabrera, 2015., p. 31-33). Buscarei em alguma medida tratar de ambos esses movimentos no presente texto.

Quanto a esses problemas de procedência latino-americana, Cabrera os compreende como dotados de universalidade, afinal são tratados por e interessam também a pensadores de outras partes do mundo, apesar de aqui o serem desde uma circunstância de dominação secular específica. Nessa universalidade localizada, a abordagem latino-americana apresenta características *sui generis* – como fica claro na oposição entre a liberdade kantiana e a *libertação* pensada pelos movimentos descoloniais – que, longe de

invalidarem-na, situam-na e precisamente por isso lhe sustentam (Cabrera, 2015, p. 34-35).

Muitas dessas problemáticas são excluídas dos círculos europeus e dependentes enquanto tabus precisamente por mexerem com as bases do “processo civilizatório” ao exporem sua incrível violência (Cabrera, 2015, p. 34-35). E se, novamente, de maneira ingênua, se tentar afirmar que tais discussões não chegam a aparecer por uma suposta falta de “qualidade” ou “rigor”⁵, devemos compreender com Cabrera como tais conceitos, na verdade, operam um recorte bastante parcial ao excluir da discussão autores – como são muito comuns na América Latina – que produzam a partir de outras referências e em outros estilos como o ensaio, de maneira panfletária, narrativa ou poética; e que, fortemente políticos, respondem a uma forma praxica de filosofar que não se baseia apenas no estudo, mas na tentativa de transformação do real. Tudo isso os desqualifica previamente por critérios que são, note-se, orientados politicamente à colonialidade (Cabrera, 2015, p. 34-35) – e que não são aplicados com o mesmo rigor a autores ocidentais⁶.

Podemos então, como Cabrera, recorrer a Dussel para compreender em que medida o apagamento do séc. XVI na história corrente da filosofia foi antes o esvaziamento de um século recheado de autores importantes como Antônio Rúbio, filósofo mexicano cuja obra *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* Descartes estudou em sua formação jesuítica (2008, p. 161), e Bartolomé de Las Casas, autor do primeiro anti-discurso filosófico da modernidade, no qual busca mostrar, através da lógica aristotélica, a ilegitimidade do despojo indígena por parte da Espanha, que se realizou sob a justificativa filosófica disto que Dussel chamará *ego conquiro* (Dussel, 2008, p. 171-179). Dussel insiste na ideia de que a modernidade europeia, não podendo ser pensada sem o ouro, a prata, a natureza e os seres humanos roubados e exauridos no processo colonizatório, é produto deste mesmo processo. No campo da ética-política, ocorrerá que

A Modernidade *nunca mais*, até o presente, se perguntará existencial ou filosoficamente por esse direito à dominação da periferia. Esse direito à

⁵ Afirmação infelizmente recorrente entre os mais reacionários de nossos professores.

⁶ Tais critérios não impedem que prontamente se reconheça filosofia nas obras poéticas de Nietzsche ou no estilo narrativo e temáticas místico-mitológicas dos diálogos platônicos; nem que se questione o caráter filosófico do trabalho de Marx, apesar de seu explícito caráter praxico.

dominação se imporá *como a natureza das coisas e estará debaixo* de toda a filosofia moderna (Dussel, 2008, p. 176⁷).

Dessa forma, a modernidade aberta por Descartes seria, segundo Dussel, uma “segunda modernidade”, que só pode firmar bases fortes graças a existência dessa primeira, que a permitiu considerar como inferiores e domináveis quaisquer povos não europeus – eis o *ego conquiro* (Dussel, 2008, p. 176). Tal limitação racista se fará notar também em Kant e Hegel, ambos autores de filosofias pretensamente universais que entretanto excluía expressamente todos aqueles que não fossem homens-brancos-cristãos-heterossexuais-europeus (Cabrera, 2015, p. 38-41).

Essa depreciação de fundo racial acerca das capacidades e possibilidades intelectuais de não europeus, infelizmente, não ficou no séc. XIX. É precisamente este uma das questões centrais do pensamento anticolonial⁸: a passagem das situações concretas de colonialismo para a criação de uma *matriz colonial* que mantém a maior parte da produção intelectual mundial fora do debate internacional, limitando-a a seus próprios círculos de discussão (Cabrera, 2015, p. 38-41).

O que Cabrera acaba não enfocando em seu comentário a Dussel é a materialidade profunda dessa matriz colonial que ainda nos oprime, ou seja, seu caráter não apenas intelectual, mas sobretudo material, de uma dependência econômica que estrutura nossas sociedades de forma racista, machista, sexista, etarista e ecocidas (cf. Dussel, 1982). Nesse sentido, buscarei mostrar no decorrer do presente trabalho como a proposta de Cabrera para uma filosofia *desde* Brasil, ainda que bastante valiosa, deve ser lida de maneira crítica. Se, como vimos, o *aferente* diz respeito à posição que se toma frente ao nosso passado, devemos compreender que essa posição *brasileira* não existe, existindo, isso sim, *posições*, que, no quadro de profundas desigualdades raciais, sexuais, regionais

⁷ Traduzido do original em castelhano: “la Modernidad *nunca más* se preguntará existencial ni filosóficamente por este derecho a la dominación de la periferia hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la naturaleza de las cosas y estará debajo* de toda la filosofía moderna”.

⁸ Cientes das importantes distinções entre pós-colonialismo e decolonialismo (cf. Ballestrin, 2013), mas compreendendo que tais distinções não são fundamentais para o que aqui se propõe, utilizarei o termo *anticolonialismo* para nos referirmos genericamente ao impulso teórico que questiona, por diversas vias, o universalismo eurocentrista que marcou a produção de conhecimento ocidental de forma a considerar os saberes europeus como os únicos universalmente válidos em detrimento dos demais. Em termos bastante amplos, poderíamos dizer que se trata daquilo que Ballestrin denomina *Teorias e Epistemologias do Sul*: diversos autores e autoras do centro como das periferias da produção geopolítica do conhecimento que questionam “o universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo científico contidos no *mainstream* das ciências sociais” (Ballestrin, 2013, p. 109), procurando valorizar e descobrir perspectivas outras para a desestruturação do colonialismo do saber (Ballestrin, 2013, p. 109).

e econômicas que marca nosso país, deverão ser consideradas em sua particularidade. Em uma palavra, não existe um aferente brasileiro universal. Mas isso é assunto para nossos últimos capítulos.

Por ora vale perceber como, ainda que também destituído de um recorte racial ou de gênero, também Gomes tematiza a questão de nossa matriz colonial afirmando que os intelectuais brasileiros sempre flutuaram, com ou sem consciência de culpa, acima da incultura e do atraso do país e, sem um ambiente que os pudesse acolher intelectualmente e com valores radicados no além-mar, projetaram-se e escreveram como se europeus fossem, dissociando-se de sua terra e produzindo obras consideradas requintadas mas que, sem pontos locais de referência, não passavam de exercícios de alienação cultural (Gomes, 1994, p. 76-77). Diagnosticando então, como sintoma de nossa dependência, aquilo que chamará de *Razão Afirmativa* – razão que diz sim e legitima ideias e modelos vigentes, historicamente aceita precisamente em função dos interesses e da reprodução da hegemonia das classes dominantes (Gomes, 1994, p. 83) –, Gomes aponta para as ilusões com que ela nos acena sua positividade: muito mais cômodo que revisar criticamente o ato de espírito que gera a filosofia é aceitar globalmente o conjunto de “verdades” de uma corrente, afinal, uma razão que dissesse não seria estranha ao papel de um país dependente no qual negar significativamente – descentrando integralmente as razões do pensamento anterior – significaria colocar-se à margem da visão de mundo europeia que nos legaram.

Como isso seria realizável se o país, econômica, política e socialmente, era um apêndice da Europa e tão bem se adaptara ao papel de filho edipianamente submisso? Como negar, se todo o conjunto tupiniquim era dependente e se às produções intelectuais [...] reservávamos o simples papel de refletoras - não de reflexão - do que se passava em torno? No entanto, era exatamente isso que precisaria ter sido feito (Gomes, 1994, p. 89).

Com isso, “todo pensamento entre-nós tem sido prisioneiro de modelos e fins europeus, desligado de nosso contorno”, num caminho de alienação de nossa Razão que é marcado por uma acentuada dependência (Gomes, 1994, p. 89). Percebemos então, como ponto de contato entre isso que Gomes analisa abstratamente como uma dependência intelectual, aquilo que Cabrera e Dussel identificam como efeito da manutenção de uma matriz colonial nos sistemas de produção de conhecimento e o que

Lélia Gonzalez, a partir de sua experiência⁹, denuncia como silenciamento de intelectuais vítimas do racismo, o tema da exclusão epistêmica de saberes produzidos em desacordo com os padrões coloniais do opressor¹⁰.

Trata-se, em uma palavra, da constituição de nossa dependência filosófica, que é ainda reforçada pela matriz colonial que fez vigorar como “ciência” da superioridade eurocristã branca e patriarcal o racismo “que viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do homem como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental” (Gonzalez, 2020, p. 129). Nesse sentido, se a tradição eurocêntrica sempre rebaixou as manifestações culturais dos povos “selvagens” possibilitando a naturalidade com que a violência etnocida do pré-colonialismo europeu se abateu sobre esses povos, Lélia Gonzalez nos mostra como na segunda metade do séc. XIX, “a Europa transformaria tudo isso numa tarefa de explicação racional dos (a partir de então) ‘costumes primitivos’, numa questão de racionalidade administrativa de suas colônias” (Gonzalez, 2020, p. 129), estabelecendo assim o mito da superioridade branca.

A partir dessa realidade histórica é que, como vimos, se constituiu um sistema de produção intelectual em que minorias oprimidas não tem lugar para produzir e reproduzir conhecimento e no qual filósofos de países periféricos são reduzidos ao lugar de meros comentadores de filósofos europeus, sem espaço para uma produção própria. Dentro de tal quadro, o melhor que se poderia fazer é bem traduzir e comentar obras estrangeiras com a esperança de que sua pretensa universalidade permita que delas retiremos alguma lição valiosa para nossa realidade. Fica fácil entender a manutenção de concepções como as do Acervo T, afinal, a história intelectual brasileira é marcada pelo domínio de uma elite branca que produziu voltada à Europa.

Ademais, como percepção fundamental que impulsiona Cabrera, Dussel, Gomes, e González, podemos identificar a necessidade epistemológica de, para compreender a(s)

⁹ Por *experiência* Gonzalez compreende “um processo de aprendizado difícil na busca de minha identidade como mulher negra dentro de uma sociedade que me oprime e me discrimina justamente por isso”, mas a isso se sobrepõe uma questão de ordem ético-política: a filósofa não se sente autorizada a falar na primeira pessoa do singular de algo tão dolorosamente comum às milhões de ameríndias e amefricanas que vivem “subordinadas a uma latimidade que legitima sua inferioridade” (2020, p. 140).

¹⁰ Vide nesse sentido a tratativa do conceito de *epistemicídio* por Sueli Carneiro em Carneiro, S. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Zahar, 2023.

periferia(s) mundial(s), tomá-la(s)¹¹ como *fundamento*. Podemos, ademais, entender esta percepção como embasada em dois argumentos: aquele que diz respeito à procedência concreta, histórico-geográfica, de qualquer pensamento, seja filosófico ou não; e o da conseqüente não universalidade – ou de uma universalidade em sentido diverso – da filosofia, que até agora se pretendeu, salvo raras exceções, dessa maneira em sua vertente europeia. Trata-se, em alguma medida, da compreensão mais básica do movimento anticolonial em filosofia. E aqui as coisas ficam interessantes: pois pode-se sustentar, como farei nos capítulos finais, que ambas essas razões encontram também formulação na filosofia de Friedrich Nietzsche, permitindo assim que sustentemos uma leitura anticolonial de seu pensamento.

Ainda neste primeiro capítulo, vale localizar a presente pesquisa no contexto atual da discussão acerca da filosofia nacional. Perceba-se nesse sentido que essa questão se tornou definitivamente um tema central para a academia brasileira de filosofia nos últimos anos, num movimento, a meu ver, impulsionado pelos efeitos concretos decorrentes da primeira década de vigência da lei de cotas (Lei nº 12.711/2012), que veio democratizar e diversificar o público – e, portanto, os interesses – universitário brasileiro. Instaurou-se assim uma disputa pelo estatuto da filosofia brasileira, significativamente representado pelo embate, que tomou contornos nacionais com a resposta coletiva de professores de todo o país¹² a um texto do então presidente da ANPOF^{13 14}, acerca de nossa relação com

¹¹ É fundamental compreender com Dussel a diversidade da luta de libertação da periferia como condicionante que deve nos levar, em cada caso, a considerar de que prisão se parte, ou seja, onde se localiza a exterioridade de cada região em vez de defini-las todas em função do domínio central (Dussel, 1982, p. 80).

¹² Diversos professores de formação clássica, espalhados por diversos departamentos, apresentam hoje um importante contraponto ao afã de abasileiramento de nossa filosofia, sustentando, sem que possamos falar de um movimento coeso, diversas posições acerca da filosofia brasileira que, entretanto, e sobretudo no departamento da UFPR, convergem no que toca à compreensão da necessidade de um movimento menos abrupto para a paulatina diversificação da produção filosófica brasileira, que, ainda pautada no cânone ocidental no qual até agora se nutriu, vá paulatinamente se abrindo a outras tradições. Representante dessa posição foi o evento *Tendências Atuais da Filosofia Brasileira II*, realizado na UFPR em outubro de 2023, no qual apresentaram-se trabalhos oriundos de todo o país, desde os mais tradicionais comentários filológicos a instigantes provocações acerca do caráter universal da filosofia, da necessidade de ampliação das tradições com as quais dialogamos, etc., bem como, infelizmente, falas profundamente reacionárias.

¹³ Vide <https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2023/04/o-estado-deve-premiar-a-excelencia.shtml>; e <https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2023/04/excelencia-e-inclusao-social-andam-juntas.shtml>.

¹⁴ Cujá chapa tem a atuação exemplificada pela organização do *Miniencontro Anpof 40 anos*, ocorrido em Fortaleza em novembro de 2023, no qual os eixos temáticos para comunicações, palestras e mesas redondas foram Ensino de Filosofia; Filosofia e decolonialidade; Pensamentos dos povos originários; Filosofia Africana e Afro-brasileira; e Mulheres na Filosofia, o que gerou certo desconforto entre pesquisadores mais tradicionais que não viram contempladas suas pesquisas – como pode se averiguar na fala do professor Ricardo Terra no encerramento do já citado evento *Tendências Atuais da Filosofia Brasileira II* (https://www.youtube.com/watch?v=MOhvtJ8jP_o). Não esqueçamos, entretanto, dos numerosos eventos que ocorrem todo ano sobre temáticas canônicas, nos quais esses temas não têm espaço.

o cânone ocidental no que toca a temas como o racismo, colonialismo e outras posições polêmicas em autores clássicos ocidentais e a maneira como devemos nos posicionar frente a eles; a necessidade de uma reforma institucional não só dos currículos¹⁵, mas também dos concursos e das cadeiras que compõem os departamentos de filosofia no sentido da ampliação – ou não – de nossos referenciais em direção a pensadores não ocidentais¹⁶; nossa relação com o cânone ocidental; etc. Não se trata aqui de um alinhamento com uma ou outra dessas concepções. A questão é outra: finalmente a filosofia brasileira passou a ser debate central de nossos textos e eventos, produzindo-se dentro de um sistema autorreferenciado e sendo *disputada* em suas dimensões teóricas e institucionais e impondo a todos aqueles que trabalham como filosofia no Brasil – considerem-se filósofos ou não – a necessidade de se posicionarem acerca da discussão. Como comenta Guiomarino:

Atualmente, com base nas produções acadêmicas em filosofia, nos eventos e nas colunas da Anpof, uma das frentes de discussão sobre filosofia brasileira diz respeito à revisão crítica do legado teórico e institucional de alguns movimentos nacionais. A Missão Francesa na USP é relevante nesse recorte. Não são poucos os expoentes da comunidade filosófica brasileira que atacaram os aspectos perniciosos do legado estruturalista franco uspiano (Guiomarino, 2024, p. 21).

E já não era sem tempo. Como bem demonstra Paulo Margutti, esse debate sobre a existência da filosofia brasileira não passa de uma repetição atrasada de um debate travado entre Salazar Bondy e Leopoldo Zea na passagem da década de 1960 para a de 1970 a respeito da existência da filosofia latino-americana. Para Bondy, em virtude do imperialismo, não haveria filosofia na América Latina enquanto “raciocínio sistemático enraizado na sociedade”, e assim cultura defectivas, como as latino-americanas, acabariam tomando obras inautênticas por genuinamente filosóficas. Zea, em contraposição, sustenta que a filosofia não assume apenas a estrutura acadêmica eurocentrista em que se baseia Bondy, envolvendo “tentativas de dar sentido à vida em diferentes formas” (Margutti, 2018, p. 228), constituindo a negação do passado por ser ele defectivo uma fuga da realidade. Com efeito, esse debate ressurgiu entre nós precisamente na medida em que alguns autores pensam que só pode haver filosofia nos padrões acadêmicos instaurados pelo eurocentrismo europeu. Estes opõem-se àqueles que assumem um conceito mais flexível de filosofia, “deixando de lado a exigência de enquadrá-la nos padrões etnocêntricos europeus” (Margutti, 2018, p. 229). Levados por

¹⁵ Vide <https://anpof.org.br/forum/curriculo-e-excelencia-na-area-de-filosofia>.

¹⁶ Vide <https://anpof.org.br/forum/bolsas-de-produtividade-em-pesquisa-do-cnpq>.

esses preconceitos disseminados por nossos historiadores, muitos pesquisadores são levados a afirmar, sem conhecimento de causa, que ainda não surgiu entre nós alguém merecedor do título de *filósofo*, o que desmotiva fortemente o estudo de autores brasileiros em nossa academia e cria a situação paradoxal em que os melhores estudos a respeito de alguns de nossos pensadores foram feitos por pesquisadores estrangeiros (Margutti, 2018, p. 228-229).

Por todo o exposto, o presente trabalho constitui uma modesta tentativa de contribuição a esse debate e construção da filosofia brasileira, que, sustento, deve se dar nos termos de Gomes, para quem não há “problemas” já dados para a filosofia brasileira, urgindo isso sim inventá-los através de uma “reflexão crítica a respeito de nosso modo de existir, de nossa linguagem, de nossas falsificações existenciais e históricas” (1994, p. 61) que coloque em questão nosso(s) particular(es) modo(s) de estar e ser e os valores que constituem nosso(s) horizonte(s) intelectual(is), além de traçar as peripécias do trajeto histórico que nos criou, descobrindo “nossa alienação específica” (Gomes, 1994, p. 61) para que possamos encontrar nossa(s) filosofia(s) e fazer vir à consciência reflexiva de nossa época questões que urgem ser providenciadas. Aproximando Gomes de Cabrera, trata-se de apropriarmo-nos desse nosso passado para fazer das condições internas e externas que constituíram essa nossa dependência intelectual um *problema* – “eis o tema esquecido da Filosofia brasileira” (Gomes, 1994, p. 64). Fundamental nesse sentido é a questão da língua: mais importante que a impossível tarefa de traduzir expressões estrangeiras *originais*, criadas em uma determinada realidade e marcadas de um momento, de suas importâncias e urgências (Gomes, 1994, p. 65), é a construção, desde o que *nos importa*, de nosso vocabulário filosófico, afinal,

As palavras não estão aí desde sempre a "significar" - e nenhuma língua possui desde sempre uma estrutura "filosófica", coisa que não existe. É historicamente que as palavras adquirem significados e uma língua reflete em sua organização a atitude existencial de seus falantes. A cada língua pertencerá um determinado tipo de ordenação que lhe vem da visão de mundo para a qual foi historicamente providenciada. Assim, na língua, ocorre a materialização das importâncias e urgências de seus portadores. (Gomes, 1994, p. 67).

Com isso se poderia levar a cabo a tarefa básica da filosofia, a descoberta daquilo que temos a dizer, de nossa originalidade (Gomes, 1994, p. 67-68), a partir da qual poderíamos, aí sim, almejar algum tipo de universalidade. Originalidade, note-se, não implica ilhamento cultural, afinal, “o futuro não se constrói a partir de um presente arbitrariamente fixado, mas do questionamento do passado” (Gomes, 1994, p. 105).

Trata-se de *superação* no sentido estrito de *Aufheben*, ou seja, de compreender que o contato continuado com o Ocidente é condição de nossa maturidade, mas sob a condição do *exercício de uma impiedosa antropofagia* (Gomes, 1994, p. 105), apropriação que deve estar localizada:

para extrair o “melhor”; é necessário seletividade – e esta envolve um critério. Logo, uma posição. [...] Fator originante do conhecimento, a posição do sujeito é quem organiza a seletividade. A distinção entre um conhecimento crítico e um conhecimento ingênuo como o praticado no Brasil é esta: a consciência clara dos critérios adotados (Gomes, 1994, p. 37-38).

Com efeito, esses critérios não poderiam jamais ser apenas ocidentais. Nossa cultura é profundamente marcada também por influxos sobretudo – mas não somente – africanos e ameríndios. Como lidar, então, com essa pluralidade? Eis aí um ponto em que Nietzsche talvez possa nos ajudar. Veremos.

2.2 O ATUAL FAZER FILOSÓFICO BRASILEIRO

Seguindo as indicações de Cabrera e de Gomes, devemos perceber as maneiras específicas como se estrutura nossa dependência. Se, em outros países, a filosofia desempenha um papel importante no debate público enquanto “referências nas discussões sociais relevantes sobre os mais diversos temas” (Fleck, 2019, p. 350), por aqui aqueles que lidam com a filosofia a nível profissional estão, em sua grande maioria, restritos ao papel de comentadores de textos clássicos, produzindo pesquisas que, para além de intervenções pontuais, não estão engajadas (Fleck, 2019, p. 364) com a tarefa de pensar seja a realidade brasileira ou mesmo uma pretensa realidade universal.

As razões para isso são muitas, e ainda pouco estudadas, não cabendo aqui analisá-las profundamente. Sem dúvida a contribuição de Cabrera, com a apresentação do Acervo T, nos fornece importantes pontos de reflexão sobre a questão. Interessa aqui demonstrar que a própria existência dessa discussão diz respeito ao descontentamento com essa defasagem da filosofia nacional, que, metodologicamente¹⁷, esteve nas últimas décadas, sobretudo em sua faceta universitária, voltada ao comentário especializado de textos ditos “clássicos” da tradição ocidental, deixando de lado a reflexão acerca de nossa, ou mesmo de outra, realidade. Com efeito, vemos surgir, como curioso problema filosófico

¹⁷ Como terá percebido o leitor, são sobretudo metodológicas, ainda que consideradas em seus efeitos políticos e institucionais, as problemáticas que impulsionaram essa pesquisa.

brasileiro, tratado desde diferentes perspectivas por diversos autores, o próprio fazer filosófico no Brasil.

É a esse problema que se refere Amaro Fleck quando fala da consolidação e manutenção daquilo denomina *cultura estruturalista*, compreendida como predomínio de um modo de filosofar “que tem a leitura rigorosa não apenas como meio de formação, mas [...] como objetivo de pesquisa” (Fleck, 2019, p. 351). Segundo o autor, que faz ressoar uma posição compartilhada por muitos pesquisadores atuais, essa situação se relaciona com a tentativa de instauração de uma formação filosófica de excelência no Brasil, onde a ausência de universidades no projeto colonial português deixara grandes lacunas em termos acadêmicos. Tratava-se então de estabelecer uma formação filosófica de excelência, desvinculada da teologia dos seminários e da formação bacharelesca das escolas de Direito, o que só aconteceria a partir da criação de nossas primeiras universidades na década de 1930, com certo protagonismo do departamento uspiano e da Missão Francesa (Fleck, 2019, p. 351-532). Nesse contexto, o chamado método de análise estrutural de textos, recepcionado sobretudo em São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre (Silva Jr., 2012b, p. 126), apareceu como antídoto contra um certo *filosofismo* encontrado entre os estudantes da época, composto por um evidente filoneísmo, erudição superficial e um recurso exacerbado a manuais em lugar das obras filosóficas (Fleck, 2019, p. 352). Compreendia-se então que apenas combatendo tais vícios é que se possibilitaria o início da filosofia profissional ou acadêmica no país (Silva Jr., 2012b, p. 126).

Por outro lado, é claro, não se pode reduzir a situação à mera influência estruturalista da USP, que teria simplesmente se espreado pelo resto do país. É o que demonstra Evaldo Sampaio em seu recente texto, em que mostra como essa narrativa da disseminação da leitura estrutural e da História da Filosofia como disciplina primeira para todo o país a partir do Curso de Filosofia da USP decorreria sobretudo de uma confusão desse método com as práticas exegética de interpretação de textos e pedagógica de cursos monográficos, que já haviam chegado a outros centros filosóficos do país por vias distintas (Sampaio, 2023, p. 13) e que mesmo na própria USP eram hegemônicas desde Maugüé – que, com influências neokantianas, defendia em sua passagem pela instituição entre 1935 e 1944, a necessidade de cursos monográficos baseados em exegeses rigorosas

dos sistemas filosóficos, mas não era estruturalista¹⁸ (Sampaio, 2023, p. 4-5) –, ou seja, antes da chegada do estruturalismo. O autor demonstra ainda como havia outras vertentes de ensino de filosofia na FFCL da USP, resultando o método ali praticado, quando muito, em um estruturalismo mitigado – como em Giannotti ou Paulo Prado Jr. – ou no neopirronismo de Porchat; e aponta para o fato de que o insulamento dos cursos universitários de Filosofia no Brasil até meados dos anos 1970 faria com que apenas então a experiência franco-uspiana com a leitura estrutural se tornasse mais conhecida fora de São Paulo (Sampaio, 2023, p. 13).

Contra isso, demonstra o autor que desde a década de 1930 surgiram, concomitantes à FFCL da USP, e com suas próprias peculiaridades formativas, vários outros cursos universitários de Filosofia em diferentes regiões do país¹⁹, que progressivamente viriam a formar o que hoje podemos denominar como “comunidade filosófica nacional”, num contexto que, segundo Sampaio, não suscitava a implementação entre nós de um modelo paradigmático para o estudo da Filosofia e de sua história. Dessa forma, conclui Sampaio que, para além de não ter sido a análise estrutural tão hegemônica no ensino de Filosofia estabelecido na USP, este não teve a influência nos percursos acadêmicos e filosóficos nacionais que os mitos de fundação da própria USP podem nos levar a crer, pelo que “uma genealogia do desenvolvimento de nossos centros filosóficos requer uma história regional da Filosofia brasileira ainda por vir e que pode alterar substancialmente nossa autoimagem” (Sampaio, 2023, p. 14). Nisso concordo profundamente com Sampaio, e por isso opto por tratar da questão em termos não de uma cultura estruturalista, mas sim de uma *cultura exegética*.

O que proponho neste item, entretanto, é, seguindo a sagaz proposta de Guiomarino (2024), tomar também o método estrutural com lente de aumento, segundo

¹⁸ Sustenta Sampaio que a principal diferença entre a leitura direta dos grandes pensadores com o fim de lhes esclarecer cada conceito proposta por Mäugüé e aquilo que defende Gueroult consiste na necessidade sustentado pelo segundo de se estudar não dos conceitos e temas isolados, mas a ordem das razões, que possibilita um conhecimento específico, “especializado”, de determinada filosofia. Ambos concordam, entretanto, acerca no que toca à substituição da História da Filosofia pela exegese dos textos filosóficos (Sampaio, 2023, p. 7).

¹⁹ Os exemplos utilizados por Sampaio são, de acordo com sua formação, a UFMG, cujo curso de Filosofia se iniciou em 1945 e teve, pelo menos a partir dos anos 1960, forte influência franco-belga, já que parte considerável de seu corpo docente doutorou-se na Universidade Católica de Louvain, tendo ainda se formado nos anos 1980 outra geração com diferentes linhas formativas autônomas ao estruturalismo franco-uspiano; e a UFC, cuja Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras foi fundada em 1961 e cuja primeira geração institucional e educacionalmente autônoma era composta por professores de formação sobretudo germânica, muitas vezes doutorados na Alemanha (Sampaio, 2023, p. 13-14).

o instrumental nietzschiano²⁰, para examinar um dos diversos fatores que determinaram a estruturação do fazer filosófico brasileiro atual, enfocando, como o citado autor, “os efeitos pedagógicos do método, especificamente, o lado inibidor da criação filosófica e reforçador da colonização cultural e intelectual” (Guiomarino, 2024, p. 5). Adiciono que a relevância de tal abordagem se faz ainda maior quando percebemos que diversos filósofos brasileiros têm tratado do problema de nossa dependência filosófica precisamente a partir dessa temática, permitindo então um verdadeiro debate, com pluralidade de perspectivas, acerca do tema, ainda que, é claro, sejam necessárias também outras abordagens. De qualquer forma, para os fins do presente trabalho, este enfoque parece não apenas suficiente, mas especialmente relevante, dado que aqui se trata, como veremos na sequência, de *como ler Nietzsche*. Antes disso, entretanto, devemos nos perguntar: o que é o método estrutural?

2.2.1 *O método estrutural e sua necessária crítica*

Se, em sentido estrito, trata-se o método estrutural de uma proposta metodológica para o estudo da história da filosofia, para bem compreender o que este significou no Brasil – afinal, pouco nos interessa aqui o que é ou foi em outros lugares –, importa analisar a sua proposição naqueles que seriam, nas décadas de 1940-1960, seus principais difusores no país, a saber, Victor Goldschmidt e Martial Gueroult.

O último deles parte, em sua exposição daquilo que denomina *método das estruturas*, de dois pressupostos: (i) que uma obra filosófica, como qualquer obra humana, vem a existir pelo emprego de uma técnica escolhida de acordo com a natureza e finalidade da obra, técnica essa que deixa sua marca; e (ii) que a filosofia sempre esteve ligada a uma busca de uma forma de ser e de viver esclarecida pela razão com a missão de oferecer ao homem um máximo de uma felicidade, o que invariavelmente a leva a situar esse homem no conjunto das coisas e “a unir em um só o enigma da vida e do universo, a descobrir uma solução comum numa única teoria que se apresenta como conhecimento da verdade” (Gueroult, 2015, p. 165). Tratar-se-ia de tarefa realizada por meio de uma estrutura lógica que, para além de comunicar certa doutrina, com efeito *a constitui* como obra para o próprio autor, enquanto sistematização pela qual o conteúdo se engendra e se constitui como filosofia. Nesse sentido, para Gueroult, a técnica de toda

²⁰ Adianta-se aqui meu primeiro exemplo de aproveitamento da filosofia nietzschiana.

filosofia “é [...] sempre um método de essência lógica e construtiva, que visa ao mesmo tempo a compreensão e a descoberta, buscando a solução de um problema e a instauração de uma verdade considerada como demonstrável direta ou indiretamente” (Gueroult, 2015, p. 168), pelo que toda filosofia se institui por meio de *razões* que são, para o filósofo, as *causas reais de seu monumento*, afinal foi por meio delas que o produziu. Assim, a sistemática racional não seria somente aquilo pelo qual uma filosofia se constrói, mas aquilo pelo qual constitui um *objeto* e conquista uma *realidade* (Gueroult, 2015, p. 169).

Diferenciando, então, do que chama *história horizontal da filosofia*²¹ a *história vertical da filosofia*, aquela que se apega expressamente às doutrinas, aprofundando-se nelas, esforçando-se para a fixação e o aprofundamento de seu sentido, encerrando-se nas *monografias*, a fim de lograr outro ponto de vista, menos histórico mas *mais filosófico*, no qual as doutrinas são vistas em si mesmas e por si mesmas, Gueroult trata de duas escolas de história vertical que se confrontariam, o *método das fontes e da bibliografia* e o *método das estruturas*.

Quanto ao primeiro, que, atento ao contexto de vida, época e educação e às leituras de dado autor, trata cada filosofia como um acontecimento que se passou em dado momento, Gueroult o considera indispensável, afinal não se pode negligenciar esse contexto “sem que se impeça definitivamente a compreensão da obra” (Gueroult, 2015, p. 163), mas não suficiente, pois com ele se corre o risco de não reconhecer a originalidade de uma doutrina, de se julgar que ela adviria simplesmente da experiência individual e subjetiva do autor, despojando-a “do alcance universal que toda filosofia pretende” (Gueroult, 2015, p. 163). Segundo Gueroult, cria-se assim um interesse não tanto na obra, mas no autor, pelo que se buscaria o significado menos na doutrina que na intenção original que lhe deu gênese, uma certa *Weltanschauung* (visão de mundo) original em relação à qual a *forma* da obra – a *ordem das razões* – se reduziria à tradução de uma intenção já pronta. Questionando-se, no sentido contrário, a que se reduziria essa intenção original se nenhuma obra tivesse sido criada, sustenta que “não há filosofia sem a resolução de problemas e é evidente que sua solução não é dada gratuitamente *ab ovo*,

²¹ Que leva em conta a sucessão de doutrinas no sentido do *movimento das ideias através do tempo* e da *transformação de temas e problemas*, e que, embora legítima, sobretudo por ser eminentemente histórica, perderia no âmbito filosófico, já que deixa de analisar profundamente as estruturas das doutrinas e assim apresenta suas afirmações e resultados separados de suas provas e arquitetura (Gueroult, 2015, p. 161-162).

antes da concepção clara de seus termos e de um esforço intelectual de resolução que leve a tensão espiritual ao mais alto grau” (Gueroult, 2015, p. 163).

Dessa forma, para complementar o método das fontes, seria necessário o *método das estruturas*, que consistiria em explorar a *interioridade da obra* enquanto monumento que resiste ao tempo e à própria mortalidade de seu autor. Trata-se portanto de um método de análise, mas que não é simples análise: além de decompor os elementos de um sistema para demonstrar como eles se agrupam nele, trata-se de mostrar *por que* o agrupamento se dá dessa forma e não de outra. Colocam-se assim em evidência as estruturas e as razões, inclusive de forma que mesmo quando as estruturas de uma filosofia não consistam em uma ordem de razões, o método das estruturas será sempre um método de razões, afinal, considera-se que “sempre há uma razão que preside o posicionamento deste ou daquele elemento” (Gueroult, 2015, p. 164). Ao responder tais questões, nos fazemos, segundo o autor, capazes de circular pelo monumento filosófico com a desenvoltura do arquiteto cujo edifício ele desvendou os segredos, sendo que “a compreensão dessa arquitetônica dos conceitos rege por fim a compreensão dos próprios conceitos de acordo com as intenções mais profundas da doutrina” (Gueroult, 2015, p. 165).

Goldschmidt, por sua vez, sustenta uma compreensão diferente da filosofia, mas, buscando contribuir para a elaboração de um método ao mesmo tempo científico e filosófico de leitura de textos filosóficos, chega em conclusões muito próximas às de Gueroult. Nesse sentido, distingue duas maneiras de se interpretar um sistema filosófico, a saber, (i) o *método dogmático*, eminentemente *filosófico*, que interroga pela verdade do texto, pedindo-lhe razões e aceitando a pretensão dos dogmas a serem verdadeiros, sem separar a léxis da crença; e (ii) o *método genético*, eminentemente *científico* – e, portanto, sempre instrutivo –, que, por sua vez, indaga sobre a origem, buscando as causas do sistema e escrevendo a etiologia de seus dogmas como efeitos. Se ambos teriam suas limitações²² o que é fraqueza em um é força no outro: (i) o método genético (a) põe, com a causalidade, o tempo, permitindo que explique e dissolva as contradições encontradas

²² Enquanto o (i) método dogmático (a) subtrai o sistema ao tempo, inevitavelmente constatando contradições devido à pretensão comum de todas as doutrinas de serem universalmente verdadeiras, “ao mesmo tempo”; e (b) sobre ele devemos indagar, quando terminar em crítica e refutação, se mantém até o fim a exigência de compreensão; o (ii) método genético se arrisca, por frequentemente se sustentar sobre pressupostos que não enfrentam a doutrina estudada, mas se estabelecem por sobre ela para medi-la, a explicar o sistema a despeito da intenção do autor (Goldschmidt, 1963, p. 139).

pelo método dogmático, e (b²³) precisamente por não subscrever a pretensão de verdade dos sistemas estudados, não precisa sacrificar a compreensão – é claro, à maneira genética – do texto para lhe fazer crítica e refutação; e (ii) o método dogmático “aborda uma doutrina conforme à intenção de seu autor e, até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade” (Goldschmidt, 1963, p. 139).

Partindo dessa dualidade, Goldschmidt busca embasar sua proposta metodológica na compreensão da filosofia como explicitação e discurso (Goldschmidt, 1963, p. 140): como explicitação no sentido que explicita uma *intuição original*²⁴, à qual, entretanto, não se poderá reduzir à força o pensamento desenvolvido em que consiste a obra acabada, afinal, esse primeiro motor do sistema não permaneceu na inação. Nesse sentido, sustenta que o intérprete não deve se colocar em relação ao filósofo como analista ou médico, mas como *discípulo*, afinal, um sistema filosófico não é escrito para fornecer sintomas e índices de uma causa produtora oculta, mas para mostrar e fazer compreender as produções dessa causa. Portanto, “as asserções de um sistema não podem ter por causas, tanto próximas quanto adequadas, senão razões conhecidas do filósofo e alegadas por ele” (Goldschmidt, 1963, p. 141). Assim, o caráter inteligível de um sistema filosófico só poderia ser encontrado nos movimentos filosóficos e nas teses que eles produzem, e é exatamente essa “estrutura do comportamento” que se deve estudar, referindo cada asserção a seu movimento produtor, ou seja, referindo a doutrina ao método, que, com efeito, não estão separados, encontrando-se este em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico. Com isso, a tarefa do intérprete seria a de “restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses, praticando um método” que deve refazer os movimentos concretos, aplicando as regras e chegando aos resultados que “não por causa de seu conteúdo material, mas em razão desses movimentos, se pretendem verdadeiros” (Goldschmidt, 1963, p. 141).

Mas a filosofia também seria *discurso*, o que significa dizer que não apresenta sua verdade em bloco e de uma só vez, mas sucessiva e progressivamente, *em tempos e em níveis diferentes*. Nesse sentido, seria fundamental compreender o *tempo lógico* de um texto filosófico: se os movimentos do pensamento filosófico se encontram inscritos na estrutura da obra, essa estrutura, articulação do método em ato, se constrói ao longo da

²³ Essa solução não está, diferente das outras, explicitada no texto de Goldschmidt, mas decorre do próprio problema apontado acerca da interpretação genética.

²⁴ “Um núcleo, uno, simples, voluntário e livre que lhe (ao historiador) revelará um sujeito” (Goldschmidt, 1963, p. 140).

progressão metódica para definir a arquitetura da obra. Essa progressão supõe um tempo lógico, estritamente metodológico, que não diz respeito ao tempo marcado pelo relógio, mas, nos termos de Bachelard, de um tempo de não-vida, uma nova temporalidade que corresponde ao encadear dos pensamentos na ordem interna da obra, e que está cristalizada na estrutura da obra como o tempo musical na partitura. Isso explica por que não se poderia exigir de um sistema o acordo simultâneo, resultado de uma suposta conspiração intemporal, de seus dogmas considerados em seu conteúdo material: tal exigência só poderia advir do desconhecimento do tempo lógico de um texto, que elevaria a medir os dogmas que compõem uma doutrina num presente eterno e de acordo com uma intuição única e total que também estaria temporalmente localizada na eternidade (Goldschmidt, 1963, 142-146).

Insiste Goldschmidt que admitir esse tempo lógico seria muito menos a formulação de uma teoria dogmática que de uma *regra de interpretação*, que concerne à própria exegese dos métodos, afinal, refazer os movimentos de que a estrutura da obra guarda o traçado é repor em movimento a estrutura, situando-se em um tempo lógico, que apesar de ser percorrido em diferentes tempos físicos por diferentes leitores, é dado objetivamente na estrutura da obra, ainda que possa, em certas filosofias, manter relações com uma doutrina do tempo em geral; e que permite compreender a independência, relativa mas essencial, dos sistemas filosóficos em relação aos outros tempos em que pesquisas genéticas os encadeiam, como a história das ideias gerais que fornecem um quadro por um lado indispensável mas, por outro, não-filosófico. Seria por colocar em primeiro plano essa preocupação com a estrutura que a interpretação poderia pretender-se “científica”, supondo como as demais exegeses científicas um *devoir* que é entretanto interior ao sistema; já *filosófica* essa interpretação seria na medida em que tenta compreender um sistema conforme a intenção de seu autor, e, indo mais além, fornecer indicações para o que concerne ao problema da verdade formal de uma doutrina (Goldschmidt, 1963, 142-146).

Em resumo, a filosofia se explicaria nos movimentos sucessivos em que “produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões”, sendo propriamente essa progressão enquanto *método* que dá à obra sua estrutura ao efetuar-se num *tempo lógico*. Com isso, a interpretação de um texto filosófico consistiria em reaprender essa ordem por razões (Goldschmidt, 1963, p. 140) considerando cada filosofia como um sistema hermético. Se toda filosofia é uma totalidade que junta

indissolúvelmente teses e movimentos que se efetuam em um tempo lógico, sendo feitos em conhecimento de causa como *decisões*, o que mede a coerência de um sistema filosófico e seu acordo com o real não seria, para Goldschmidt, o princípio de não contradição, mas a *responsabilidade filosófica*. Eis o que explicaria o recurso necessário, por parte do historiador, *apenas* à obra assumida, publicada, de um autor. Por maior que seja o valor dos inéditos, eles não são, já que concebidos num tempo unicamente vivido, construídos num tempo lógico, o único que permitiria responsabilidade filosófica (Goldschmidt, 1963, p. 147).

Nota-se, portanto, que, embora façam-no com diferentes ordens de razões e com certas diferenças que não se podem desprezar²⁵, Gueroult e Goldschmidt sustentam métodos análogos de leitura de textos filosóficos, pautados na priorização da análise das estruturas internas de um texto por meio das quais se constitui uma filosofia, ou, nas palavras de Goldschmidt, num “cuidado incondicionado com o rigor” (Goldschmidt apud. Sampaio, 2023, p. 8). Num interessante movimento de viragem do método contra si mesmo, Guiomarino fala de três vigas mestras do método estrutural: “1) princípio de indestrutibilidade dos sistemas filosóficos, segundo o qual filosofias não se refutam porque não se pode nem cabe decidir seu valor de verdade, já que fazê-lo seria recair no dogmatismo de uma verdade universal e objetivamente válida”; “2) princípio de compreensão interna das doutrinas, o qual determina o interesse pela ordem das razões de uma filosofia, não pelas suas causas histórico-sociais”; e “3) princípio da inseparabilidade entre doutrina e método, pelo qual se reconheceria que uma filosofia está criada e fundamentada apenas quando é encadeada por um conjunto ordenado de razões, o que a tornaria inseparável do método através do qual é alcançada” (Guiomarino, 2024, p. 10-11). Eis, em suma, o que se denomina método estrutural, método que com efeito detém uma capacidade nada desprezível para a compreensão de um texto isolado. Não poderia, entretanto, furtar-me de apresentar desde já a necessária crítica a tal proposta.

Primeira e fundamentalmente, não pode existir leitura “isenta”. Tal concepção só poderia mesmo se sustentar numa visão universalista da filosofia, como as de Gueroult e Goldschmidt, que carregam em si todos os problemas dessa universalidade abstrata.

²⁵ Sampaio, por exemplo, chama a atenção para o fato de que, diferente de Gueroult, Goldschmidt resgata algumas indicações de seu orientador, Émile Bréhier, segundo o qual “o que é essencial num pensamento filosófico é uma certa estrutura”, e de George Dumézil, que em seus estudos comparativos das religiões trata de “estruturas comuns” (Sampaio, 2023, p. 8). Sampaio ainda ressalta que foi o estruturalismo de Goldschmidt, e não o de Gueroult, que, por meio de Oswaldo Porchat, teve maior influência na FFCL da USP.

Nesse sentido, a concepção da qual parte Gueroult para propor a análise estrutural claramente reproduz certos preconceitos eurocêntricos, como, por exemplo, o de uma pretensão à universalidade supostamente presente em toda filosofia ou uma noção unitária da história da filosofia. Quanto a este último caso, é especialmente criticável a ideia da filosofia como algo que “desde suas origens” estaria ligada a uma busca de uma forma de ser e de viver “esclarecida pela razão e com a missão de oferecer ao homem o máximo de uma felicidade pautada na plenitude e no contentamento” (Gueroult, 2015, p. 165), concepção que reproduz não só preconceitos modernos racionalistas, como mesmo um certo utilitarismo de fundo. Dessa missão restaria inevitável que a filosofia buscasse uma solução comum aos enigmas do universo numa única teoria que se apresenta como conhecimento da verdade. Ora, quantas filosofias dentro da própria Europa – Nietzsche e Heráclito, para não citar outros, são bons exemplos no que toca ao conhecimento da verdade – não contradizem essa inevitabilidade. Quem dirá filosofias não europeias! Ademais, se o que distinguiria uma *Weltanschauung* como filosofia seria seu *fim desinteressado* de “responder o enigma do universo e da vida” (Goldschmidt, 1963, p. 166) em vez de estar voltada a objetivos definidos, devemos questionar: desde quando – ou melhor, desde *onde* – a filosofia se pode fazer de forma desinteressada? Desde quando e *onde* toda filosofia provém do pensamento lógico? No mesmo sentido, apenas um filósofo ainda crente do indivíduo unitário acreditaria que uma filosofia “surgiu em completa independência exceto da força de suas razões constituintes, [...] que ela escapa da trama de causas cegas, exteriores à implicação interna de conceitos” (Goldschmidt, 1963, p. 168).

Quanto às razões apresentadas por Goldschmidt, devemos ainda questionar: será mesmo tão paradoxal assim que algo numa filosofia permaneça oculta ao filósofo e possa ser inteligível para um bom intérprete? Que tipo de consciência plena acerca de si mesmo está pressuposta nesse suposto paradoxo? Será mesmo que “as asserções de um sistema não podem ter por causas, tanto próximas quanto adequadas, “senão razões conhecidas do filósofo e alegadas por ele” (Goldschmidt, 1963, p. 141)? Por outro lado, a interpretação segundo o tempo lógico do sistema seria *filosófica*, para Goldschmidt, na medida em que tenta compreender um sistema conforme a intenção de seu autor, e, indo mais além, fornecer indicações para o que concerne ao problema da verdade forma de uma doutrina. Ora, será mesmo possível encontrar a intenção de um autor sem recorrer a métodos genéticos e biográficos?

Adiciono às minhas a crítica de Guiomarino, para quem o ponto fulcral da unilateralidade do método estrutural residiria precisamente na suposição de uma sistematicidade inerente a todo filosofar. Haveria nisso, segundo ele, um “movimento problemático de superposição de camadas”: de um lado, o método do intérprete (estrutural) que busca tornar visível a atuação, por outro, do método particular do filósofo, partindo do pressuposto “de que este último lança mão de um ordenamento necessário de razões para articular teses numa totalidade característica” (Guiomarino, 2024, p. 13). Ao expor uma filosofia segundo a ordem de suas razões, se acessaria o intento original e a progressão formal desta filosofia, aprendendo os *dogmata* enquanto *matemata*, filosofando tal qual o autor estudado, com o que “método estrutural e método do filósofo coincidiriam em certa isomorfia” (Guiomarino, 2024, p. 13). Segundo Goldschmidt, precisamente essa isomorfia metodológica é que conferiria teor filosófico ao trabalho com a história da filosofia. Note-se: a noção de “sistema” denuncia aqui qual a concepção filosófica que lhe fundamenta, a saber, uma concepção kantiana de filosofia como sistema (Guiomarino, 2024, p. 12-13). Mas se, sabemos bem, nem toda filosofia é sistemática, Gueroult ainda assim sustenta a aplicabilidade irrestrita do método considerando que

mesmo quando as estruturas de uma filosofia não consistem em uma ordem de razões, [...] sempre há uma razão que preside o posicionamento deste ou daquele elemento. Assim também, dentro de um dado contexto filosófico, me parece que certas conclusões podem ser obtidas de forma semelhante e até mais facilmente através de combinações, ou de vias, ou de demonstrações, legítimas dentro do quadro do sistema contemplado, as quais, entretanto, não são aquelas que o autor escolheu (Gueroult apud. Guiomarino, 2024, p. 13).

Ora, o que seriam essas “certas conclusões” obtíveis por outras vias que não as do autor estudado? A passagem sugere que se tratariam de conclusões apresentadas mas que poderiam ser obtidas por meio de outras razões. Isso significaria certa liberdade para o historiador estrutural ordenar as *dogmata* conforme julgue mais razoável, mesmo que alterando o desenho da estrutura da filosofia em apreço. Desvela-se aqui algo de fundamental, a saber, o problema da arbitrariedade em revelar as estruturas de uma filosofia, afinal, o historiador poderia “se valer das vias demonstrativas possíveis para criar a aparência de uma estrutura em uma filosofia que intencionalmente teria optado por não construir um sistema”, forçando “o modelo da estrutura à revelia do autor, correndo o risco de suplantando a experiência filosófica de um pensamento sem pretensões sistemáticas” (Guiomarino, 2024, p. 14). Com efeito, em grande medida é isso que ocorre com Nietzsche quando este é submetido ao método estrutural.

Mas, como já sustentei, não é o próprio método estrutural o problema. Trata-se, reafirmo, de perceber como sua adoção na realidade brasileira foi inibidora das capacidades necessárias²⁶ ao desenvolvimento da atividade filosófica em nosso país. É portanto seu encontro com o pano de fundo histórico colonial, que fez dele uma “pedagogia da colonialidade ao ensinar a filosofia unilateralmente e inibir a reflexão”, que faz desse um problema filosófico para a filosofia brasileira (Guiomarino, 2024, p. 20). Precisamente por isso foi importante explicitar um pouco da base deste método e realizar a crítica de suas fragilidades: para deixar claro que *não foi* a simples aplicação do método que nos trouxe à situação diagnosticada por Cabrera no Acervo T, mas sim a constituição de toda uma cultura de comentários filosóficos. Podemos agora melhor compreendê-la.

2.2.2 *A cultura comentarista dos últimos 70 anos e a manutenção de nossa dependência filosófica*

Se, no contexto francês, a análise estrutural foi inicialmente desenvolvida para combater as interpretações genéticas e dogmáticas dos textos filosóficos, no Brasil, como brevemente comentei acima, o método acabou se mostrando plenamente adaptável para combater os males locais, uma vez que contra o filoneísmo “ordenava a escolha de uma obra clássica como objeto de pesquisa”; contra a visão panorâmica demandava “a delimitação precisa e bem circunscrita de problemas imanentes” à obra escolhida; e em vez da defesa ou crítica das teses expostas solicitava “a parcimônia de ater-se à reconstrução da argumentação alheia” (Fleck, 2019, p. 354).

Na mesma direção de Fleck, há muitos que sustentam que o que se estabeleceu no Brasil com o passar das décadas foi entretanto algo distinto da mera aplicação desse método. Com efeito, poucos estudiosos brasileiros de fato aplicaram a defenderam a análise estrutural em si (Fleck, 2019, p. 354), ocorrendo, na verdade, a instauração, em volta – e às vezes contra – os preceitos desse método, de uma certa *cultura* intelectual, radicada em uma forma muito peculiar de comentário histórico-filosófico, propriamente *anti-histórica*, no qual o pesquisador deve ir ao texto clássico munido apenas das ferramentas do exegeta, sem o aparato crítico do historiador, e realizar uma leitura

²⁶ Como “cotejo de perspectivas metodológicas outras, debate de ideias, diálogo interdisciplinar, criação conceitual, elaboração de problemas locais que exigem reflexões filosóficas etc.” (Guiomarino, 2024, p. 20).

imane da obra investigada, deixando de fora conhecimentos externos, em que o fundamental do comentário filosófico passa a ser a estrutura de uma argumentação e exclui-se a pesquisa pelas fontes e influências das teorias, pela transformação dos conceitos na história, pela comparação de teorias, pela análise das críticas e objeções que sofreu a obra estudada, pela reconstrução do debate no qual o objeto de pesquisa se localiza, etc. (Fleck, 2019, p. 356).

Trata-se portanto de uma cultura pautada numa deturpação do método estruturalista, afinal essa prática, hegemônica na academia brasileira de filosofia, desconsidera diversas indicações dos próprios proponentes da análise estrutural, como a indispensabilidade, em Gueroult, do método das fontes e da bibliografia com complemento ao método das estruturas e a validade reconhecida pelo autor na história horizontal, bem como a complementariedade estabelecida por Goldschmidt entre aspectos de ambos os métodos genético e dogmático para a composição de sua proposta estruturalista. Ademais, fala-se de uma cultura pois mesmo pesquisadores que optam por outras metodologias de pesquisa estão, no Brasil, submetidos a certos preceitos metodológicos que persistem como pressupostos do esforço investigativo, a começar pela própria delimitação dos problemas (Fleck, 2019, p. 356-358).

Mais importante ainda, entretanto, é compreender este *vício*: aquilo que se propunha como método para a história da filosofia se tornou, no Brasil, sinônimo do próprio fazer filosófico, havendo com efeito quem, para além de um meio de formar bons filósofos ou pesquisadores em filosofia, sustente – ou pelo menos pratique – a análise estrutural como a principal tarefa filosófica dentro da academia, do que se pode perceber que o método estrutural deixou de ser apenas um método para exercer a função de *doutrina* que trata do papel da filosofia e estabelece um único modo de filosofar possível no mundo contemporâneo: desprovida de objetos externos, caberia à filosofia dobrar-se sobre si mesma e investigar sua própria história, tornando-se autossuficiente (Fleck, 2019, p. 357-358). No mesmo sentido, Guiomarino aponta para o fato de que da aplicação irrestrita do método resultou em uma *filosofia única*, entendida em dois sentidos: (i) *unilateralidade de conteúdo*, afinal, “seu programa curricular prescrevia somente a tradição filosófica europeia, já interpretada segundo um modelo de razão universal e sistemática”, desconsiderando filosofias destoantes; e (ii) *unilateralidade metodológica*, em que as poucas filosofias ensinadas “eram subsumidas ao unívoco modo de entendê-las e analisá-las, o dito método estrutural” (Guiomarino, 2024, p. 3). Em sentido parecido,

comenta Ivo da Silva Jr. que o modo como se deu a vigência do método estruturalista no Brasil tem muito a ver com a máxima kantiana segundo a qual não se ensina filosofia, no máximo se ensina a filosofar, afinal, se aprender uma filosofia específica seria tornar-se um dogmático, pode-se aprender a filosofar ao “ler determinado filósofo de uma maneira muito precisa e isenta” (Silva Jr., 2012b, p. 126).

Os problemas que disso decorrem vão dos mais evidentes aos menos esperados: devido à sua mais que bem reconhecida – mesmo porque pressuposta em seus preceitos – inadequação para tratar a de obras não dogmáticas (Fleck, 2019, p. 357; Guiomarino, 2024, p. 13-14; entre tantos outros), nosso vício em comentário estrutural dificulta e mesmo interdita a compreensão mais aprofundada do significado filosófico profundo de certas filosofias²⁷; a ausência de filósofos brasileiros nos debates atuais, da qual decorre outra sintomática ausência, a de qualquer obra de filosofia dentre as obras clássicas que, oferecendo interpretações de nossa história, literatura, economia, compõe os “estudos de formação” do Brasil (Fleck, 2019, p. 364-365); a falta de produção e circulação de filosofia autoral no país, que contribui para a percepção de que não haveria filosofia propriamente brasileira; etc. Em termos gerais, portanto, o método estruturalista concretizou a equivalência escolar entre filosofia e história da filosofia europeia sob a justificativa de que “o entendimento do que seja o ato do filosofar viria pelo contato íntimo com os exemplos históricos das obras filosóficas” (Guiomarino, 2024, p. 5), no que claramente reconhecemos a operação do Acervo T de Cabrera.

Falo de *concretização* pois a influência das teses estruturalistas não se deu, obviamente, sob tábula rasa. Pelo contrário, antes de sua chegada imperava, tanto na USP

²⁷ Como veremos à frente, é essa a hipótese aqui defendida em relação ao perspectivismo de Nietzsche, que não pôde ser profundamente compreendido em todas as suas consequências por nossa tradição exegética.

– primeiro com Maugüé²⁸ então com Cruz Costa²⁹ e Lívio Teixeira³⁰ – como no resto do Brasil³¹, uma certa preponderância do estudo da História da Filosofia enquanto elemento central do ensino de filosofia. Se a explicação simplista da influência estruturalista não é suficiente para explicar tal fenômeno, havendo estudos que reconhecem nisso a herança do ecletismo espiritualista francês quando da implementação do ensino estatal de Filosofia no Brasil a partir dos anos 1830; bem como outros que remetem a uma reminiscência colonial da segunda escolástica portuguesa (Sampaio, 2023, p. 13); parece ser esse uma importante questão da história da filosofia brasileira que não encontrará como sua explicação uma causa única, devendo se considerar a pluralidade de fatores que determinaram esse aspecto específico de nossa dependência filosófica, entre eles, ainda assim, a cultura estruturalista da qual trata Fleck.

É importante nesse sentido aquilo que demonstra Margutti, partindo das pesquisas históricas que fundamentam a produção ainda em curso dos três volumes de sua *História*

²⁸ Como bem demonstra Guiomarino, Maugüé, que não era estruturalista, parte da máxima kantiana segundo a qual “filosofia não se ensina. Ensina-se a filosofar” para estruturar a diretriz curricular que informaria o ensino de filosofia na USP nas décadas seguintes. Para o professor francês, “à medida que o aprendiz reconhece a reflexão filosófica no passado histórico desta última, seu senso filosófico tornar-se-ia mais educado. Por isso, Maugüé [...] assevera que o ensino de filosofia deveria ser eminentemente histórico”. No Brasil, os efeitos de tal modelo curricular foram o da instauração da autoridade dos clássicos como “monumento que reforçou o vezo colonial de nossa formação intelectual, arada pelos jesuítas”, afinal, se os exemplos devem vir da história da filosofia, os “melhores” exemplos viriam da já consagrada tradição filosófica ocidental, e com isso passava a valer como referencial único para validar novas formas de pensamento como filosóficas a tradição europeia, apagando-se ou marginalizando-se possíveis outras histórias de possíveis outras filosofias. Com isso, esse monumento dos clássicos deixa de ser a perpetuação de uma memória significativa “para se prestar à tecnologia de domesticação intelectual e submissão cultural” (Guiomarino, 2024, p. 7-8).

²⁹ Segundo Sampaio, sem ser propriamente um estruturalista, Cruz Costa elogiava o sentido histórico dos missionários franceses por considerar que por meio dele seria possível estabelecer a relatividade dos sistemas filosóficos. Nesse sentido, e já destoando dos estruturalistas, a História da Filosofia seria para ele um prolongamento da História das Ideias que permitiria desvelar, por debaixo da linguagem universalizante e de aparentes intenções teóricas, “a intenção prática imediata e a referência a uma situação histórica precisa” (Arantes apud. Sampaio, 2023, p. 5-6), pelo que a única leitura possível dessas obras seria a leitura ideológica. Nesse sentido, Cruz Costa destoava da cena de profissionalização dos anos 1950 (Sampaio, 2023, p. 5-6).

³⁰ Já em Teixeira se firma uma concepção de História da Filosofia distinta tanto do neokantismo de Mäugüé quanto da História das Ideias de Cruz Costa, que, no depoimento de seu ex-aluno Bento Prado Jr., fazia-se especialmente condizente com a posterior influência do estruturalismo (Sampaio, 2023, p. 6).

³¹ No Decreto 11.530, em 1915, o ensino secundário de Filosofia se torna facultativo, com ênfase em tópicos de “Psicologia”, “Lógica” e “História da Filosofia” (cf. Art. 166, parágrafo único). Na reforma de 1931, o Decreto n.º 19.890 regula que, no tocante ao chamado “curso complementar”, equivalente ao nosso atual Ensino Médio, um curso de História da Filosofia seria obrigatório para aqueles que prestassem exames vestibulares para uma faculdade de Direito. Já o Decreto n.º 1.190/39 instituiu uma seriação obrigatória de disciplinas para os Cursos de Filosofia no Brasil segundo a qual a História da Filosofia seria uma das áreas de maior carga horária, perfazendo dois dos três anos de formação (cf. Seção I, cap. III, art. 9). Após tal regulamentação federal das Faculdades de Filosofia, o Decreto-Lei n.º 4.244, de 1942, determina a obrigatoriedade da Filosofia no último ano do ensino secundário; além disso, ela seria um dos pilares do “curso clássico” que, em paralelo ao “curso científico”, correspondia a uma das habilitações a serem seguidas nos três últimos anos da educação básica (Sampaio, 2023, p. 6).

da filosofia do Brasil, acerca da continuidade de certas tendências filosóficas que chegaram ao Brasil através da colonização portuguesa, da qual trata em seu artigo “Filosofia brasileira e pensamento descolonial”. Nele, embora não trate com a profundidade necessária³² dos movimentos de atualização de tais tendências, Margutti sustenta que o fazer filosófico brasileiro atual seria ainda influenciado por certas tendências datadas da colonização portuguesa. Nesse sentido, a maioria dos autores ligados à comunidade filosófica acadêmica do país representariam a atualização do *fonsequismo* iniciado pelo grande comentador de Aristóteles Pedro da Fonseca e marcada pela “ênfase no comentário exegetico”, “pela ausência de elaborações pessoais” e por certo espírito sistemático (Margutti, 2018, p. 224-225). Se, é claro, tampouco se pode explicar a situação atual remetendo-a simplesmente à herança colonial brasileira, trata-se sem dúvida de um indicativo no sentido de que a análise estrutural trazida pelos franceses não operou no vácuo, adaptando-se isso sim a uma tradição filosófica que já remontava ao período colonial e que já se encaminhava no sentido do trabalho exegetico. A isso, é claro, soma-se, como vimos no item anterior, o lugar subordinado dos pesquisadores brasileiros na divisão mundial do trabalho filosófico que, com critérios coloniais, sempre nos interditou o lugar de *filósofos*.

Com efeito, como reconhece Sampaio, a novidade no ensino de Filosofia proporcionado pela missão francesa foi menos o destaque à História da Filosofia que a adoção dessa como metodologia transversal às demais disciplinas filosóficas, a partir de uma metodologia “científica” que busca romper com o estilo ensaísta, “não profissional” de Maugüé (Sampaio, 2023, p. 6). Isso sem dúvida influenciaria nosso fazer filosófico, dada a importância da USP no cenário nacional de pesquisa e sua substancial exportação anual de professores e pesquisadores para o resto do país, como bem demonstra Fleck. Mas devemos compreender que tal influência não se fez no nada, mas sim sobre centros de ensino já consolidados onde o método estrutural pôde, de acordo com o solo local, florescer. Indicação forte nesse sentido é o fato de outras correntes metodológicas então fortes na USP, como a proposta pedagógica de Lebrun – cujas leituras e cursos, diferente de Goldschmidt ou Gueroult, sempre reportavam ao mundo vivido contemporâneo, tratando-se de um “exercício de historiografia filosófica ou mesmo de filologia” que

³² Que, com efeito, só poderia ser satisfatoriamente realizada numa obra de mais folego, o que espero que se realize com a conclusão do último volume de sua trilogia sobre a história da filosofia brasileira, ainda, segundo o Currículo Lattes de Margutti (<http://lattes.cnpq.br/3487138667996384>), em fase de redação.

tornava “impossível uma leitura do tipo estrutural” (Sampaio, 2023, p. 11) –, não terem encontrado a mesma ressonância a nível nacional.

Nesse sentido, ainda que não tenha sido o único responsável por isso, pode-se sim afirmar que, conjugado com outras causas, o método estrutural, ou melhor, essa cultura exegética, versão deturpada do método que se disseminou como modo único de fazer filosófico na academia brasileira, cumpriu a missão que lhe delegava Gueroult, de subjugar aquela ‘imaginação viva e impaciente que, em vez de prender-se nas malhas estreitas de um texto, nele encontra a ocasião para alçar livremente o seu voo’” (Gueroult apud. Sampaio, 2023, p. 7). Com isso, e levando em conta a contribuição de Sampaio, bem como o contexto mais amplo do debate, compreendemos então que a questão aqui não é propriamente a da validade de comentários feitos a partir de uma análise estrutural – que, como já afirmei, são válidos e na maioria das vezes *necessários* –, e nem mesmo essa outra, que caberá a trabalhos mais profundos de história da filosofia brasileira, acerca das determinantes históricas desse nosso historicismo exacerbado; mas sim a dessa cultura estabelecida como predominância pedagógica e de pesquisa da história da filosofia como forma única de se fazer filosofia no Brasil, que constitui grande parte do cerceamento do vocações filosóficas diagnosticado por Cabrera a nível nacional. Esse quadro se mostra ainda mais preocupante quando percebemos que a filosofia sobre a qual produzimos história é quase que exclusivamente europeia. Isso sem dúvida nos mantém bem atrelados a interesses filosóficos alheios aos nossos, dificultando ainda mais a superação de nossa dependência.

Desse cenário resulta uma situação preocupante, em que nossa prática filosófica, segundo Margutti, tem sido marcada por certos cagoetes:

A redação de artigos que, muitas vezes, não passam de trabalhos escolares bem escritos e sem originalidade, por parte de muitos de nossos pesquisadores; a aceitação acrítica de problemas filosóficos europeus e norte-americanos, como se fossem também nossos; a defesa da universalidade da filosofia, mas apenas em seu formato europeu e norte-americano, que não possui necessariamente essa característica; o uso inconsciente sobretudo de anglicismos, como fenomenalismo, representacionalismo, etc. (Margutti, 2018, p. 227-228).

Somam-se a isso certos preconceitos em relação à filosofia brasileira, como “a dúvida sobre a existência dela, representada pela conhecida expressão *filosofia do/no Brasil*” e “a invisibilidade dos filósofos brasileiros perante a comunidade filosófica do país, motivada pelo pouco interesse nesse assunto e pelo forte desprezo pelos conterrâneos que tiveram a ousadia de criar alguma coisa original entre nós” (Margutti,

2018, p. 228). Segundo Margutti, tais preconceitos foram disseminados pelos primeiros historiadores da filosofia brasileira, caracterizados por posturas tendenciosas na análise de nossos autores e pelo desrespeito a toda elaboração pessoal³³. Some-se a isso a produção, pela aplicação do método estrutural numa realidade já intelectualmente dependente, daquilo que Arantes batizou de “sistema de inibições” (Arantes, 2021, p. 22), bem analisado por Guiomarino, que explicita como instrumentos inibitórios a falta de espaço para o confronto teórico decorrente da consideração dos sistemas filosóficos como irrefutáveis e o alheamento entre filosofia e realidade. Com efeito, a consideração da polêmica filosófica como tentativa externa de refutação de uma filosofia proíbe, ao solicitar do estudante uma compreensão objetiva, o confronto crítico, impossibilitando precisamente o desenvolvimento da distância que marca a crítica; enquanto que o exercício de um método que tem como pilar o “vácuo histórico” em volta de uma obra produz um afastamento da filosofia da realidade, não tardando, no sentido contrário à da criação filosófica então exercida na Europa, o insulamento da filosofia entre nós, com quase nenhum contato com outras áreas do saber, descartáveis a exegetas estruturais que desejam apenas compreender a interioridade das obras (Guiomarino, 2024, p. 16-18).

Sustenta argutamente Guiomarino que poderíamos compreender polêmica em sentido diferente, afinal, “a questão da verdade não precisa constituir elemento necessário para a configuração de uma crítica”, podendo uma polêmica se estabelecer “quanto à insuficiência ou invalidez lógica dos argumentos, à incompletude das teses, ao uso duvidoso ou equivocado das fontes, modalidades estas de uma crítica que poderia ser, inclusive, considerada interna” (Guiomarino, 2024, p. 17); e que a filosofia necessariamente precisa se alimentar, para além de sua própria história, “da história do local onde está inserida, de onde colhe temas, problemas, imaginário, vocabulário; também da história das trocas com outros saberes; e, acrescentaria, alimenta-se

³³ Segundo Margutti, Silvio Romero teria iniciado o processo com suas críticas acerbas a alguns autores do séc. XIX, Tobias Barreto teria lhe dado seguimento ao afirmar que o Brasil não tem “cabeça filosófica”, e Cruz Costa e Leonel Franca o teriam encerrado com chave de ouro, o primeiro ridicularizando os antecessores como “filosofantes”, “diletantes” e “filoneístas”, e o segundo desqualificando os antecessores como “autodidatas” (2018, p. 228). Trabalhos futuros de nossa historiografia filosófica deverão, entretanto, debruçar-se melhor sobre a posição de Barreto, afinal, além de escrever uma obra chamada *Filósofos Brasileiros* (cf. Romero, 1969, p. 163 e ss.) e de, na seção IV de seu ensaio *A filosofia no Brasil*, falar explicitamente dos filósofos brasileiros ao reconhecer como problema de nossa filosofia a falta de seriação entre as ideias (Romero, 1969, p. 32 e ss), e não a falta de capacidade filosófica, perceba-se que, se crítica autores brasileiros do séc. XIX, essa crítica pode ser compreendida precisamente como uma concessão de cidadania filosófica na medida em que leva a sério a pretensão filosofante daqueles que critica.

igualmente da história das tentativas de interromper e matar a filosofia” (Guiomarino, 2024, p. 19).

Tudo isso nos leva, sem dúvida, a questionar as razões da manutenção dessa cultura, se não estruturalista, pelo menos historicista e colonizada, na filosofia brasileira, aquilo que Guiomarino chama de pedagogia única baseada numa filosofia única (Guiomarino, 2024, p. 20). É interessante a hipótese de Fleck, para quem, após sua vitória sobre o filosofismo no século passado, a tradição de análise estrutural se manteve forte por constituir um recurso útil no ambiente da repressão e da censura na época da ditadura militar, afinal, uma história da filosofia em que mesmo as obras mais subversivas poderiam ser analisadas em sala estando suspensas questões sobre sua verdade ou atualidade se transformava num refúgio ideal (Fleck, 2019, p. 360-361). O que preocupa, entretanto, é a manutenção dessa cultura até os dias de hoje, sobretudo quando percebemos que esta se dá a despeito do crescimento das críticas à condução do ensino e da pesquisa em filosofia no Brasil que ocorreu com o fim do regime militar.

É claro que, com a abertura democrática, passou a existir uma variedade maior de pesquisas e metodologias, em parte devido à consolidação de outros núcleos de pesquisa, em outra por pesquisadores brasileiros realizarem estágios em ambientes acadêmicos estrangeiros que não o francês. Entretanto, mesmo após o relativo recuo do procedimento estrutural, segue válido o diagnóstico da falta de originalidade, ousadia e criatividade em nossa produção filosófica, o que leva Fleck a afirmar que o ambiente filosófico nacional segue moldado pelo estruturalismo. Buscando explicar tal situação, o autor recorre novamente à versatilidade do método estrutural, que hoje em dia novamente se mostra uma ferramenta útil no ambiente de uma academia profissionalizada, marcada pelo rápido implemento de um sistema nacional de pós-graduação, por uma maior compartimentação dos saberes e por exigências de produtividade (Fleck, 2019, p. 362). Isso talvez explique, melhor ainda que uma simples ideia abstrata de influência uspiana, o predomínio dos comentários exegéticos na academia brasileira.

Com efeito, em um ambiente em que a quantidade, muitas vezes em detrimento da qualidade³⁴, é que define o futuro de um pesquisador, a mera análise exegética de uma obra, sem qualquer tipo de posicionamento, problematização ou contribuição efetiva, se

³⁴ Exemplo sintomático foram os novos parâmetros para a avaliação dos programas de pós-graduação instaurados em 2022 pelo MEC, em que deixou-se de levar em conta o *qualis* das publicações discentes, contabilizando-se apenas seu número.

torna um instrumento muito útil, afinal, é muito mais fácil desvelar a estrutura interna de um texto isolado que *filosofar*. É isso, entretanto, que falta à filosofia brasileira atualmente: o engajamento não apenas com obras e autores clássicos, mas com os debates e questões atuais da realidade brasileira, latino-americana e mundial, na qual a filosofia deve exercer um papel importante. Para isso, como percebe Fleck, será preciso alterar a compreensão que a área tem de si mesma. De fato, a ausência no debate nacional é indício de outras mazelas: “pouca originalidade nas teses e argumentações; exíguo debate com interlocutores locais nos assuntos tratados; inexistência de polêmicas e, por conseguinte, escassas tomadas de posição” (Fleck, 2019, p. 365).

Como então nos posicionar frente a tal situação? Em primeiro lugar, importa perceber que se é verdade que no século passado a hegemonia de tal forma de fazer filosofia nos livrou de antigos vícios e criou uma grande e respeitada tradição de comentadores brasileiros, não se pode hoje negar que essa mesma hegemonia garante a manutenção de novos vícios na formação filosófica brasileira (Fleck, 2019, p. 360). Como coloca Margutti, se a justificativa para a manutenção da hegemonia da análise exegética sempre foi a de que “como ainda não temos suficiente preparo intelectual, deveríamos nos exercitar no comentário acadêmico de textos filosóficos” até alcançarmos certa “maturidade intelectual que nos libertasse do filoneísmo, do diletantismo e do autodidatismo que marcaram os pensadores do passado”, acontece que já praticamos esse comentário de texto há mais de setenta anos e ainda ninguém teve a coragem de anunciar tal maturidade (Margutti, 2018, p. 229-230). Talvez o que falte seja precisamente essa coragem. No presente texto, busco demonstrar a maturidade da filosofia brasileira no que toca aos estudos Nietzsche *de acordo com critérios acadêmicos*, apesar de reconhecê-los como instrumentos de colonialidade, precisamente para não deixar mais espaço para qualquer dúvida.

Devemos, ademais, tratar com cautela afirmações e argumentos que por demasiado romantizem os efeitos do método estrutural sobre a filosofia nacional. Chega a espantar, por exemplo, a afirmação de Silva Jr. segundo a qual o método estrutural teria tornado possível “o estudo de todas as tradições filosóficas, sem a prevalência de uma delas” (Silva Jr., 2012b, p. 126), afinal, como facilmente se verifica em nossa história, apenas *uma certa* tradição ocidental de filosofia, que nem sequer abarca a pluralidade de toda a tradição ocidental, teve espaço na academia brasileira. Apenas hoje, com a paulatina – e ainda insuficiente – valorização de saberes provenientes de outras tradições

e culturas, esse cenário começa a se alterar. Ademais, mesmo dentro dessa tradição a utilização quase religiosa do método estruturalista *à brasileira* trouxe consigo certos critérios que definiriam os autores mais estudados no Brasil, como a valorização da sistematicidade do pensamento e a própria tendência à valorização daqueles autores que eram e são moda na Europa. No mesmo sentido, repudia fortemente a afirmação segundo a qual “talvez estejamos condenados ao trabalho de historiador da filosofia” (Silva Jr., 2012b, p. 129). Se, talvez, devido ao vigorar de um sistema neocolonialista de organização do trabalho intelectual, tenhamos de fato sido submetidos a essa limitação, já há algum tempo, e especialmente hoje, inclusive devido ao bom uso do método estrutural por alguns poucos, já podemos *filosofar*.

Feita tal contextualização, o que pretendo a partir de agora é, tomando essa colonialidade de nosso saber como legítimo problema filosófico brasileiro, adentrar em alguma medida nesse problema a partir da forma como Nietzsche foi e tem sido recebido no Brasil, contribuindo ao mobilizar algumas razões históricas e filosóficas determinantes para a superação de nossa dependência filosófica. Como primeiro passo, será importante explicitar o caráter *sui generis* da filosofia nietzschiana.

2.3 LER NIETZSCHE: DESAFIOS E POSSIBILIDADES DECORRENTES DO CARÁTER EXPERIMENTAL DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA

Quando, na introdução, faz-se referência à *questão ler Nietzsche*, a referência é a uma importante discussão dentro dos estudos Nietzsche, a nível mundial, acerca dos problemas inerentes à leitura de seus textos. Pode-se, para fins didáticos, desde que não se ignorem suas intersecções e pontos de contato, organizar tais problemas em dois grupos, a saber, problemas de caráter histórico-editorial, sobretudo no que toca ao estatuto dos chamados fragmentos inéditos³⁵ de Nietzsche; e problemas que dizem respeito propriamente ao estilo *sui generis* dos textos nietzschianos e às indicações deixadas por ele acerca de como deseja ser lido.

Em ambos os casos, como ainda veremos, a discussão ganha contornos relevantes para o presente trabalho em meados do séc. XX, com a oposição de Mazino

³⁵ Seguindo a deixa de Oswaldo Giacoia (2023), considero mais adequada a terminologia “fragmentos inéditos” que “fragmentos póstumos” pois a designação como “póstumos” dá a entender que se trataria de parte póstuma da obra de Nietzsche, quando na verdade se tratam de fragmentos inéditos, ou seja, que não foram editados para publicação.

Montinari à proposta interpretativa aventada por Martin Heidegger para a obra nietzschiana. Essa *emergência*³⁶ da questão ler Nietzsche nos será relevante sobretudo dada a grande influência das propostas interpretativas de Heidegger e Montinari para os estudos Nietzsche no Brasil³⁷. Imediatamente, interessa demonstrar, sobretudo a partir de recentes contribuições de intérpretes brasileiros, como o estudo do texto nietzschiano, já por seu estilo *sui generis*, pode ser fundamental para a discussão acerca do problema delineado no item anterior.

Como notará qualquer um que compare a obra de Nietzsche com os grandes tratados de filosofia comuns à modernidade ocidental, seus escritos apresentam um estilo bastante próprio. Trata-se, como comenta Marton, de uma filosofia assistemática, ou seja, não organizada segundo um plano de trabalho ao qual permaneça fiel até sua realização, nem estruturada de maneira em que suas reflexões devam ser tomadas como partes necessárias de uma totalidade previamente dotada de coerência (Marton, 2018, p. 19).

Veremos mais à frente como isso está profundamente ligado à concepção nietzschiana de conhecimento frente ao mundo como vontade de poder. Por ora esse ponto pode ser resumido com uma citação:

Que verdade pode falar a partir do crítico mais mordaz da verdade, que prefere ser um bufão a ser um santo? Certamente não a verdade metafísica, que precisa estar adequada a um ser fora dela – e com certeza também nenhuma que possa ser objeto de crença religiosa. Nietzsche fala da sua verdade, que ele criou (“minha verdade”). Ela deve ser a verdade daquelas verdades, ser o “descobrimento” daquilo que até então valia de “forma mentirosa” como verdade. Ele não a expressa por travessões (“—”), mas deixa que também ela seja deduzida pelo leitor, sob sua própria responsabilidade: a verdade como liberdade de decisão sobre a verdade ou a verdade como liberdade. Contudo, a liberdade da decisão sobre a verdade é “terrível”, pois ela não se apoia em nada, podendo acarretar dificuldades extremas e ainda conduzir a decisões erradas e a uma desorientação total, que precisará ser enfrentada sem religião e sem crenças (Stegmaier, 2011, p. 193).

Deve-se portanto perceber que, na busca por esse “descobrimento” do que até então era tomado como verdade, Nietzsche toma extremo cuidado com sua escrita e preocupa-se com seus leitores, exprimindo suas “verdades” por meio de um estilo próprio e seletivo, sem perder de vista que tais “verdades” requerem ouvidos igualmente seletos (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 1 e GM II 12). Como estrategista, o filósofo escolhe

³⁶ Como esclarecerei à frente, é genealógica a abordagem aqui adotada para a história da recepção de Nietzsche no Brasil, de forma que já aqui utilizo de maneira carregada o conceito nietzschiano de emergência (*Entstehung*), cujo sentido exporei na sequência.

³⁷ Como veremos à frente, outras propostas interpretativas estrangeiras, como as de Foucault, Derrida e Stegmaier foram e continuam sendo também muito influentes no Brasil.

seus interlocutores dependendo dos alvos de seu ataque; a uma mesma proposição confere um tom assertivo ou irônico, dubitativo ou jocoso; e volta-se contra quem antes era seu aliado, fazendo importante explorar não apenas o que ele diz, “mas sobretudo como ele diz, a quem se endereça e contra quem se dirige” (Marton, 2018, p. 20). Com efeito, vemos em diversos textos de Nietzsche, além da voz ativa de um narrador, a mobilização de outros personagens que com ele dialogam e com os quais se embate, muitas vezes de forma a possibilitar a construção de sua argumentação a partir da oposição a tais personagens. Exemplos disso são o “livre pensador” de GM I 9, que expressa conclusões que extrapolariam os pressupostos delimitados para o narrador da obra; o “Senhor Curioso de Temerário” de GM, *Prefácio*, 3, que, conduzido em diálogo pelo narrador Nietzsche, descreve o modo como se dá o funcionamento da oficina do ressentimento; e, em GM II 25, Zaratustra, o ateu, como “um mais jovem”, “mais futuro” e “mais forte” ao qual se consente falar do homem futuro que poderá combater o niilismo (GM II 24) (Paschoal, 2023, p. 103-105). Além disso, as diversas escolhas estilísticas de Nietzsche, na qual o conteúdo da obra não se pode separar de sua forma, habilitam sua obra a oferecer maneiras diferentes de identificá-la ao mesmo tempo que não a reduz a nenhuma delas em particular (Marton, 2018, p. 20).

Pode-se com efeito vislumbrar o profundo cuidado de Nietzsche com o estilo de seus textos em sua carta de 1882 a Lou Von Salomé, intitulada *Sobre a teoria do estilo (Zur Lehre vom Stil)*:

1. Antes de tudo é necessária a vida: o estilo deve *viver*. 2. O estilo deve se adequar *a você* em relação a uma pessoa muito determinada, aquela a quem queres comunicar algo. (Lei da *dupla relação*). 3. Antes de escrever há que se saber com exatidão: “desse modo e desse outro eu diria e *exporia* isso”; O escrever deve ser uma imitação. 4. Uma vez que lhe *faltam* muitos dos *meios* que estão a disposição de quem fala, quem escreve deve ter como modelo uma maneira *muito expressiva* de dizer as coisas: a imitação deve ser esse modelo, a página escrita de todo modo saíra muito mais desbotada. 5. A riqueza da vida se revela na *riqueza dos gestos*. Há que aprender a sentir tudo como um gesto: a largura ou a brevidade das frases, a pontuação, a escolha de palavras, as pausas, a sucessão dos argumentos. 6. Cuidado com o período! Apenas as pessoas que também ao falar tem uma respiração demorada tem direito ao período. Para a maioria, o período é afetação. 7. O estilo deve demonstrar que *se cre* nos próprios pensamentos, e que um não apenas se os pensa, mas que se os *sente*. 8. Quanto mais abstrata é a verdade que se quer ensinar, mais importante que os *sentidos* sejam seduzidos por ela. 9. O tato do bom prosista na escolha dos meios consiste em *aproximar-se* ao limite da *poesia* sem *ultrapassá-lo* nunca. 10. Não é cortes nem inteligente antecipar as mais simples objeções do leitor. É muito cortes e *muito inteligente* deixar que nosso leitor *expresse por si mesmo* a quintessência de nossa sabedoria.

F.N. Bom dia minha querida Lou! (Carta a Lou Von Salomé de agosto de 1882³⁸)

Percebe-se claramente como o filósofo busca um estilo vivo que parta do autor mas preocupe-se com o papel ativo de seu leitor, estruturado em cada detalhe, na largura ou brevidade das frases, a pontuação, a escolha de palavras, as pausas, a sucessão dos argumentos e também em sua proximidade com a poesia, exatamente para atingir a melhor forma de se expor sua filosofia. Resulta disso uma obra enigmática ao primeiro contato, apresentada como um jogo de máscaras em que nem sempre fica claro se Nietzsche pretende ser compreendido, mal compreendido ou não compreendido (Paschoal, 2012, p. 72).

Assim, ciente dos elementos distintivos de sua reflexão e de seu estilo e provavelmente antevendo as controvérsias que marcariam a recepção e seu pensamento (Nasser, 2014, p. 35), Nietzsche deixa, espalhadas em suas obras, certas indicações acerca de como deseja ser lido, exigindo expressamente de seus leitores que não apliquem a seus textos as mesmas abordagens que comumente se aplicam a seus pares (Marton, 2018, p. 19). Há nesse sentido uma série de afirmações acerca de seus próprios textos e estilo que, numa primeira leitura, podem parecer irrelevantes, anedóticos ou mesmo simples expressão do narcisismo de um autor que pensava muito de si mesmo e pouco de seus contemporâneos. Tomados, no entanto, com mais cuidado, tais apontamentos se mostram não apenas não desprezíveis, mas fundamentais. Com efeito, tais apontamentos demonstram a preocupação de Nietzsche com a recepção de sua filosofia – preocupação que chega a obrigá-lo, contra seu hábito, seu orgulho e seus instintos, a dizer “Ouçam! pois eu sou tal e tal. Não me confundam, sobretudo!” (EH, *Prefácio*, 1).

Importante nesse sentido é o prefácio de *Aurora* (1886), em cujo final Nietzsche afirma que se o prefácio chega tarde, não o faz tarde demais, afinal o problema do livro é profundo, e exige a lenta leitura, *filologia*:

a arte venerável que exige de seus cultores uma coisa acima de tudo: pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento – como uma ourivesaria e saber da *palavra*, que tem trabalho sutil e cuidadoso a realizar, e nada consegue se não for *lento*. Justamente por isso ela é mais necessária do que nunca, justamente por isso ela nos atrai e encanta mais, em meio a uma época de “trabalho, isto é, de pressa, de indecorosa e suada sofreguidão, que tudo quer logo “terminar”, também todo livro antigo ou novo: - ela própria não termina facilmente com algo, ela ensina a ler *bem*, ou seja, lenta e profundamente, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, com as portas abertas,

³⁸ Tradução própria feita a partir do cotejamento das versões castelhana (Nietzsche, 2012, p. 254-255) e alemã (BVN 288 1882).

com dedos e olhos delicados... Meus pacientes amigos, este livro deseja apenas leitoras e filólogos perfeitos: *aprendam* a ler-me bem! – (A, *Prefácio*, 5).

Em sentido parecido, o filósofo afirma, em *Ecce Homo*, merecer um leitor o leia “como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 5), o que ainda coaduna com a distinção, no aforismo 22 de *Além de bem e mal*, entre boas e ruins artes de interpretação. Muitos intérpretes, na esteira de Montinari, reconhecem nessas indicações a necessidade de uma leitura filológica da obra de Nietzsche. É o caso, por exemplo, de Werner Stegmaier – de cuja proposta tratarei à frente – e de Scarlett Marton. Para a última, deve-se prestar atenção ao emprego, no quinto aforismo do prefácio de *Aurora*, do verbo “aprender” no imperativo e grifado, o que revelaria a intenção de estabelecer uma relação singular com os leitores no sentido que seus textos reclamariam o tornar-se filólogo; e também ao realce ao advérbio *bem*, que deixaria entrever a necessidade de se distinguir entre diversas maneiras de ler, em sentido próximo do de ABM 22 (Marton, 2018, p. 8-9). Nesse primeiro sentido, “ler bem” significaria evitar a pressa e a precipitação características da modernidade, como surge no final do prefácio da *Genealogia*:

É certo que, a praticar desse modo a leitura com *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um “homem moderno”: o *ruminar*... (GM, *Prefácio*, 8).

Dessa forma, ao recomendar a sutileza, Nietzsche exige do leitor que leia seus escritos “com dedos e olhos delicados”, encorajando-os a observar a riqueza da pontuação, a plurivocidade dos termos, ler nas entrelinhas, e com isso pretenderia, para Marton, ser bem compreendido (2018, p. 15). É o que se desprenderia do início da segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, em que Zaratustra acorda certa manhã sobressaltado com um sonho em que no espelho segurado por um menino vê o rosto de um demônio. Procura então interpretar o sonho:

Em verdade, compreendo bem demais o sinal e aviso do sonho: minha doutrina está em perigo, o joio quer ser chamado de trigo! Meus inimigos tornaram-se poderosos e distorceram a imagem de minha doutrina, de modo que os que mais amo se envergonharão das dádivas que lhes fiz (ZA, *O menino com o espelho*).

Fica assim caracterizada, quase como consenso, a necessidade de uma leitura filológica para os escritos de Nietzsche. Esse tipo de leitura, sem dúvida, trouxe importantíssimos avanços aos estudos de sua filosofia, como por exemplo o estabelecimento de uma divisão de sua produção intelectual em três períodos de acordo

sobretudo com importantes mudanças de contexto e, portanto, no papel que este ou aquele conceito ou ideia ocupa dentro da correlação de forças que compõe a obra nietzschiana. Tratam-se do (i) período de juventude ou do *pessimismo romântico*, marcado (a) pela proximidade com Schopenhauer e Wagner, aos quais o filósofo vincula sua esperança de renovação da cultura alemã, pela (b) metafísica do artista enquanto busca na história por uma unidade capaz de pensar a solução para a oposição entre o “saber artístico” e a “onipotência da razão” e (c) pela falta de uma linguagem própria para exprimir “coisas novas”, que o leva a utilizar conceitos schopenhauerianos e kantianos; do (ii) período intermediário ou do *positivismo cético*, marcado pelo rompimento com Schopenhauer e Wagner; pelo positivismo cético nietzschiano; pela linguagem científica; e pelas reflexões sobre a moral, a metafísica e a história; e o (iii) período de maturidade ou de *reconstrução da obra*, em que (a) ocorre a ruptura definitiva com a metafísica do artista e com a crença na possibilidade de se utilizar a ciência como instrumento para dar cabo da metafísica, (b) desaparece completamente a influência de Schopenhauer e (c) amadurece-se a ideia de se levar a moral a suas últimas consequências para sua auto-superação, tudo isso em alguma medida possibilitado pelo fato de que (d) Nietzsche passa a usar “sua própria linguagem”, surgindo então importantes conceitos como *Vontade de Poder, além-do-homem, eterno retorno, perspectivismo e amor fati*, bem como a tematização do niilismo (Paschoal, 2005, p. 29-39). São claros os benefícios didáticos de uma tal divisão, mas, como veremos à frente, podem também nela haver perigos ocultos.

Retornando às indicações de Nietzsche acerca de como quer ser lido, haveria, ainda, de acordo com uma variedade considerável de intérpretes, outra forma de compreendê-las. Para Paschoal, por exemplo, elas diriam respeito, em grande medida, a uma “vontade de distância” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 1) que redundava em certa precaução do filósofo no sentido de que (i) suas vivências e pensamentos não percam mais de sua vivacidade, já debilitada por sua prisão gramatical; e, analogamente, (ii) que seus escritos não caíam em mãos impróprias, de leitores despreparados (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 1) que terminariam por vulgarizá-los (ABM 270) e por conferir a seus pensamentos sentidos estranhos ao que tinham quando eram pássaros livres – como é o caso, observado por Nietzsche, do “além do homem” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 1). Seria nesse sentido que não haveria, entre seus contemporâneos, leitores para seus escritos (Paschoal, 2012, p. 71-72).

Segundo Marton, o fato de na supracitada passagem do prefácio de *Aurora* o pronome oblíquo “nos” aparecer grifado parece indicar o fato de Nietzsche querer tomar por cúmplices seus leitores, mas apenas aqueles que julga merecedores (Marton, 2018, p. 16). No mesmo sentido, antes de encorajar seus leitores à ruminação, o filósofo afirma no prefácio da *Genealogia da moral* que não será necessariamente sua a culpa caso alguém não entendesse a obra em questão, bastante clara para quem tivesse lido seus livros anteriores e fosse capaz de dar conta de seu estilo aforismático. Expressaria assim, para Marton, seu intuito, que não é o de qualificar todos os seus leitores como filósofos, considerando pelo contrário provável que existam aqueles que jamais compreenderão sua obra (Marton, 2018, p. 16-17).

Com efeito, perseguindo a ideia segundo a qual “para aquilo a que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido” (EH, *Por que escrevo livros tão bons*, 1), Nietzsche aspira a quem comungue suas experiências, e que, portanto, o apreenda e compreenda. Ao longo de sua obra dirige-se a um leitor refinado, de ouvidos finos (Za I, *Das moscas do mercado* e *Da virtude dadivosa*, 2; e Za IV, *O canto ébrio*, 4). Se a plebe se denuncia pelas orelhas compridas (Za I, *Do novo ídolo*; Za IV, *Conversa com os reis* e *Do homem superior*, 1 e 5), Nietzsche vai ao encontro de quem dela se diferencia: “tens orelhas pequenas”, dirá Dioniso a Ariadne, “tens minhas orelhas” (DD, *Lamento de Ariadne*). É dizer: “Nietzsche reitera sem cessar a necessidade de interlocutores específicos” (Marton, 2018, p. 18). Para Marton, portanto, é significativo o fato de ao lado das indicações fornecidas aos leitores proliferarem afirmações em que declara que não fornecera a todos a chave de entrada a seus textos. É assim que ela interpreta o aforismo 381 de *A gaia ciência*:

Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos. De forma nenhuma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achá-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor – ele não *queria* ser compreendido por “uma pessoa”. Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra “os outros”. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem “a entrada”, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido (GC 381).

Essa passagem seria, para a intérprete, reveladora da atitude de Nietzsche em relação a seus leitores: mostra que, ao escolher um estilo e aprimorá-lo, o autor seleciona seus leitores, repelindo quem lhe é estranho. O estilo seria como um *mot de passe*, uma

mensagem cifrada ou senha, que deverá possuir para se mostrará digno (Marton, 2018, p. 18).

Disso entretanto não decorre, como demonstra Paschoal, que Nietzsche pretendesse ocultar-se com a publicação de seus escritos (HHII, *Miscelânea de opiniões e sentenças*, 138). Pelo contrário, ao mesmo tempo que os seleciona, toma para si a tarefa de preparar seus leitores, buscando, em várias passagens, elucidar como devem proceder na leitura de seus textos (CI, *O que falta aos alemães*, 6); orientar acerca de como se deve interpretar um aforismo (GM, *Prefácio*, 8); e mesmo expor suas teses com a “virtude do educador”, em especial quando explicita uma doutrina nova, como no caso da vontade de poder (ABM 36). Note-se entretanto que não se trata aqui de facilitar o trabalho dos leitores ou de desenvolver neles uma habilidade especial, mas, sim, de “propor formas para o cultivo de uma ‘elevada espiritualidade’, própria a uma ‘cultura nobre’” (Paschoal, 2012, p. 72), radicada em virtudes como a honestidade e a probidade intelectual (CI, *O que falta aos alemães*, 6), indispensáveis para um filósofo que trabalha sem a referência de fundamentos fixos ou valores inquestionáveis sem entretanto pretender deixar-se prender nas armadilhas do relativismo, do subjetivismo ou da leviandade moral – e, portanto, também ao leitor de tal filosofia, que não encontra nela pontos de referência fixos e que é convidado a um tipo de liberdade que implica responsabilidade e comprometimento (Paschoal, 2012, p. 72).

Próximo a isso, refutando a hipótese de Heidegger de que a filosofia nietzschiana seria uma filosofia de fachada – o que levaria o leitor de Nietzsche a compreender sua filosofia como uma *filosofia esotérica*, cujo verdadeiro conteúdo estaria contido não nas obras publicadas, mas nas anotações em que guardou para si seus pensamentos mais profundos e complexos, levando-nos a priorizá-los na análise da verdadeira filosofia nietzschiana –, Eduardo Nasser busca, para combater tal hipótese, demonstrar, mediante a consulta de outras passagens em que Nietzsche tematiza sua relação com o leitor, que o que ele expressa não é na necessidade de manter sua filosofia em segredo, mas sua extemporaneidade: escrever para si decorreria da ausência de leitores – sobretudo alemães – que o saibam ler em sua época³⁹, da ausência de “ouvidos e mãos” dos seus contemporâneos para as suas “verdades” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 1). Nietzsche quer, segundo a leitura de Nasser, acreditar que seus livros não foram escritos

³⁹ Nasser faz aqui referências aos Fragmentos inéditos 8[20] de 1883 e 3[1]162 de 1882.

apenas para ele, “como às vezes parecia” (HHII, *Prefácio*, 6); mas não escreve para qualquer leitor, o que seria sinal de um “livro ruim” (OS 158).

Outro importante ponto nessa questão é a exigência de Nietzsche de que se *escutem* suas palavras. Com efeito, se em seus textos aparece a ideia de que um discurso deve ser ouvido não só pelo que afirma, mas também por aquilo que nele se manifesta como sintoma (ABM 202), trata-se, como comenta Paschoal, de uma exigência que surge no cume das preocupações de Nietzsche com a complexidade envolvida na produção e criação de um pensamento, tratando-se portanto de escutar aquilo que se encontra para além do sentido constatativo do discurso, ou seja, aquilo que nele se manifesta como sintoma não evidentemente manifesto, mas que se deixa revelar. Num primeiro plano, então, temos uma escuta que busca o modo como em uma obra revelam-se desejos intelectuais *secretos* de um filósofo, como o “interesse” muito “pessoal” que segundo Nietzsche moveu Schopenhauer em sua interpretação da estética kantiana (GM III 6). “A obra seria, então, tomada como testemunha de ‘preconceitos que são batizados de ‘verdades’” (ABM 5), mas também como superfície sobre a qual ficam expostas ‘as marcas de um grande destino’ (ABM 263)” (Paschoal, 2021, p. 37).

Mas esse desafio de escutar os ecos que perpassam os escritos nietzschianos nos transporta para um segundo plano da questão, afinal, afirma Nietzsche que muitas vezes um livro – seus livros – é escrito “para esconder o que se traz dentro de si” (ABM 289). Assim, para além de seguir os passos do autor, o leitor deverá identificar “uma espécie nova e mais perigosa de silêncio e mudez”, mantendo sem dúvida uma necessária, sobretudo no que toca a Nietzsche, cautela frente a “opiniões ‘verdadeiras e últimas’” e ter no horizonte que também neles existe “uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda ‘fundamentação’” (ABM 289). Não se pode nesse sentido acreditar que algo se apresente no texto de forma despreziosa, sem intenção de conduzir para além dele. Isso exige a atenção para o caráter interessado da obra (Paschoal, 2021, p. 38).

Precisa perguntar se “‘existe algo de arbitrário no fato de ele [o autor] se deter aqui, de olhar para trás e em volta, de não cavar mais fundo aqui e pôr de lado a pá – há também algo de suspeito nisso’” (ABM 289). A desconfiança é o pressuposto necessário para interpelar um filósofo que afirma que “toda filosofia também esconde uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara” (ABM 289) (Paschoal, 2021, p. 38).

Dessa maneira, a referência à escuta se relaciona à negação de um modo de escrita reto, sistemático, em benefício de um texto labiríntico, “espaço construído com corredores e galerias que podem revelar mistérios àqueles que penetram nele, mas pode também tornar-se uma prisão para visitantes incautos” (Paschoal, 2021, p. 39). É nesse sentido que o texto nietzschiano exige “um exercício muito diligente de escuta para compreender suas singularidades” (Paschoal, 2021, p. 39). Isso sem dúvida se relaciona ainda com a crítica de Nietzsche à linguagem, afinal, o modo como Nietzsche escreve sua obra deve, como bem demonstra Paschoal, ser pensada a partir de suas denúncias sobre os limites da representação verbal no que diz respeito à possibilidade de se atingir a verdade sobre algo. Como se sabe, para Nietzsche a linguagem corresponde a uma “espécie de simplificação” voltada à utilidade da vida gregária (GC 354), e, portanto, um sujeito de conhecimento capaz de conhecer as coisas como de fato são só poderia ser uma ficção linguística. Por isso, “qualquer estudo que considere os textos de Nietzsche, deve fazê-lo submetendo-os à mesma arte de interpretação”, a saber, “uma interpretação que se direciona para o modo como o texto – sua tessitura, seu modo da escrita – se relaciona com os objetivos do filósofo”, como por exemplo em sua crítica à metafísica (Paschoal, 2021, p. 39).

Parte importante disso é prestar atenção à escolha de Nietzsche, sobretudo a partir de 1886, pelo estilo aforismático. Nesse sentido Nietzsche deixa bem claro no prefácio da *Genealogia*, antes de falar da arte da interpretação como leitura lenta, que “Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda “decifrado”, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação* [*Auslegung*], para a qual se requer uma arte de interpretação [*Kunst der Auslegung*]” (GM, *Prefácio*, 8).

Como esclarece Paschoal, essa exigência feita por Nietzsche de uma arte da interpretação ultrapassa o que seria um mero exercício analítico, devendo levar em conta a confluência entre forma e conteúdo e as representações e encenações do autor, compreendendo aquilo que nele tem função figurativa ou metafórica, as escolhas feitas, recursos utilizados, tom, musicalidade, o que ganha acento e o que deve passar despercebido pelo leitor. Em especial, “deve ter em vista os efeitos esperados sobre o leitor, o embate que a obra irá travar com ele e com suas peculiaridades” (Paschoal, 2021, p. 38), bem como o modo como o filósofo se revela para certos leitores e as estratégias utilizadas para não ser compreendido por outros (ABM 270); e também as estratégias voltadas à preparação de ouvidos para seus escritos com a “virtude do educador” que

expõe suas teses de maneira provisória e experimental, de modo preparatório e questionatório, “preludatório”, como deve ser tudo que um filósofo diz publicamente acerca do entender-se (cf. Paschoal, 2021, p. 38).

Ocorre, entretanto, que o antidogmatismo perseguido pela filosofia nietzschiana não é inerente à forma aforismática. Por isso, Nasser se propõe a examinar a maneira como Nietzsche a recepciona e mobiliza para fins específicos (Nasser, 2013, p. 43-47). Reproduzirei aqui o essencial de tal análise. Independentemente das incertezas acerca das motivações histórico-contextuais que levaram o autor ao estilo aforismático⁴⁰, seria relativamente seguro circunscrever os interesses formais que o conduziram a tanto: em primeiro lugar, uma busca por *clareza*, como se lê num Fragmento inédito de 1876, segundo o qual “deve-se evitar longos períodos: ou, se eles forem necessários, julgá-los de forma puramente lógica (...) Clareza é a primeira exigência” (Fragmento inédito 15 [2] de 1876⁴¹). Seria nesse sentido o elogio nietzschiano ao estilo lacônico de Heráclito, o escritor “mais claro e mais luminoso” (FT 7). Essa clareza do estilo lacônico, entretanto, não deve ser compreendida em antagonismo à obscuridade. Esta é na verdade conservada, afetando uma classe específica de leitores: os *leitores apressados*, tratando-se de um texto que, como o de Heráclito, só é “obscuro para leitores apressados” (Nasser, 2013, p. 43-47). Trata-se portanto de um valor relativo que funciona como mecanismo seletivo, afastando os leitores medíocres que, nas palavras de Jean Paul citadas por Nietzsche, “são obrigados a desistir de seu hábito de traduzir palavras profundas para a sua linguagem de todos os dias” (Nasser, 2014, p. 46). Clareza, então, não coincide com *completude*. Homens apressados como os modernos estimam apenas fórmulas acabadas; aforismos e sentenças, pelo contrário, “exigem um outro tipo de homem, afeito ao *otium* e à *vita contemplativa*” (Nasser, 2013, p. 46).

Deve-se portanto enfatizar o antidogmatismo subjacente aos aforismos e sentenças em Nietzsche. Se dentro da *geração aforística* alemã dos sécs. XVIII e XIX,

⁴⁰ Segundo o comentador, haveria duas maneiras principais de explicar a escolha de Nietzsche pelo estilo aforismático: (i) uma mais simples e mais difundida, segundo a qual adesão de Nietzsche aos aforismos seria reflexo de sua relação, a partir de 1873, com Paul Rée, visto que este lhe teria apresentado os rascunhos de sua obra aforismática *Psychologische Beobachtungen* e os escritos dos moralistas franceses, sobretudo La Rochefoucauld, que popularizaram essa voga literária, influências decisivas para HH, primeira obra aforismática de Nietzsche; e (ii) outra que, mostrando como Nietzsche já antes mostrava simpatia pelo laconismo literário devido a sua admiração por Lichtenberg, fundador dos aforismos na Alemanha e retratado por Nietzsche em carta de 1867 como autoridade estilística ao lado de Schopenhauer; e por sua oportuna concordância com Jean Paul, citado por Nietzsche em *A filosofia na era trágica dos gregos* para corroborar o valor do estilo breve de Heráclito (Nasser, 2014, p. 44-45).

⁴¹ Tradução de Nasser em Nasser, 2014, p. 47.

influenciada pela tradição hipocrática e pelos moralistas franceses, existissem aqueles que, com aspirações educacionais e religiosas, recorriam aos aforismos de maneira expressamente dogmática, e, mais próximo de Nietzsche, Schopenhauer, que em seu *Aphorismen zur Lebensweisheit* recorre ao gênero como “a forma atemporal e normativa” para “apresentar regras de vida em um caráter doutrino” (Nasser, 2013, p. 47), quando Nietzsche mobiliza aforismos e sentenças com fins formadores – portanto normativos – trata-se de um uso “próspero unicamente para um público irrecuperável que não toleraria ter a sua inocência corrompida e que, ainda assim, deve ser *convertido*” (Nasser, 2013, p. 47), ou seja, os “asnos e solteironas” a serem arrebatados, elevados, encorajados a “serem virtuosos” (GC 381). Pelo contrário, para seu público seletivo, os aforismos nietzschianos deveriam ser recebidos como “descrições e partes de um *processo*” que indicam um aspecto relacional localizado num patamar *cético* em que os aforismos são tomados como “referências a um nível pré-discursivo do pensamento carente de verdades últimas” (Nasser, 2013, p. 47):

Em livros aforísticos como os meus há entre e por detrás dos curtos aforismos longas correntes de coisas e pensamentos estritamente ocultas; e alguns dentre eles podem ser duvidosos o suficiente para Édipo e a sua esfinge (Fragmento inédito 37 [5] de 1885⁴²).

Não se tratam, portanto, de partículas isoladas e independentes, mas de cumes de cadeias de pensamentos. Repetindo a apreciação de adeptos do estilo na Alemanha, Nietzsche determina que “algo que é dito brevemente pode ser o produto e colheita de algo que foi muito longamente pensado”, e que é somente o leitor novato que encara os ditos breves como “algo de embrionário” (OS 127). Tratam-se portanto de *epifenômenos*, como tudo que chega à consciência, “as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas” de um “longo processo” (GC 333), afinal, “tudo o que chega à consciência é a última conexão de uma corrente, uma conclusão” (Fragmento inédito 1 [61] de 1885⁴³) – mas, diferente destes, os aforismos impedem a consciência de seu autoalienar, exigindo que se percorra o caminho inverso: “da perenidade do signo para a produção incessante de sentido” (Nasser, 2014, p. 48). Esse desvelamento iniciaria o rompimento entre forma e conteúdo, uma vez que a eficácia do aforismo, para Nietzsche, não está em sua capacidade expressiva, mas, inversamente, em sua capacidade de realçar os limites da expressão e, portanto, a ausência de sentidos absolutos:

⁴² Tradução de Nasser em Nasser, 2014, p. 51.

⁴³ Tradução de Nasser em Nasser, 2014, p. 48.

A eficácia do incompleto. – Assim como as figuras em relevo fazem muito efeito sobre a imaginação por estarem como que a ponto de sair da parede e subitamente se deterem, inibidas por algo; assim também a apresentação incompleta, como um relevo, de um pensamento, de toda uma filosofia, é às vezes mais eficaz que a apresentação exaustiva: deixa-se mais a fazer para quem observa, ele é incitado a continuar elaborando o que lhe aparece tão fortemente lavrado em luz e sombra, a pensá-lo até o fim e superar ele mesmo o obstáculo que até então impedia o desprendimento completo (HHI 178).

Trata-se portanto de uma radicalização de sua crítica à linguagem que aponta para o domínio do pensamento que precede os signos e não pode ser esgotado por eles, em que Nietzsche reconhece a dimensão fluída, *autêntica*, do pensamento (Nasser, 2014, p. 49). Poderíamos, nesse sentido, dizer com Stegmaier que os aforismos são a solução encontrada por Nietzsche para a expressão de sua filosofia: uma vez que a própria forma escrita cria a necessidade de fixação das conclusões para cada obra, trecho e frase, os aforismos servem precisamente na medida em que permitem conclusões provisórias, onde o elemento dominante não é o sistema, mas o *contexto* (Stegmaier, 2013a, p. 303). Assim, segundo Nasser, aforismos e sentenças possuiriam uma serventia específica para o escritor e para o leitor: para aquele, tratar-se-ia do fato de que

o efetivo investigador (*Forscher*) não deve “falsificar”, com um falso arranjo de dedução e dialética, as coisas e os pensamentos a que chegou de maneira diferente (...) não se deve perverter e dissimular o fato de como os nossos pensamentos nos chegaram (Fragmento inédito 35 [31] de 1885⁴⁴).

Já para o leitor, tratar-se-ia de um estimulante para se mergulhar na corrente do pensamento e em sua processualidade, assimilando o experimento (*Versuch*) como exigência primordial. Nesse sentido, a sentença ou o aforismo inaugura o momento do *vita contemplativa* no leitor, estímulo que encontra sua causa na incompletude que caracteriza expressões lacônicas que, como parte de algo mais vasto, incita à participação o leitor, afinal, precisamente ao contrário do completo, que tem “efeito debilitante” (HHI 199), com o incompleto o leitor é incitado a continuar a continuar elaborando o pensamento, pensá-lo até o fim (HHI 178).

É em sentido parecido que, em GC 381, afirmando tratar de problemas profundos como um banho frio, isto é, entrando e saindo rapidamente, Nietzsche afirma que seria superstição dos inimigos da água fria acreditar que assim não se possa chegar à profundidade. Questiona o filósofo: “uma coisa permanece de fato incompreendida e não conhecida por ser apenas em voo tocada, avistada, relampejada?” É preciso chocá-la

⁴⁴ Tradução de Nasser em Nasser, 2014, p. 49.

como um ovo? Pelo contrário, haveria verdades de particular timidez e melindre que não podem ser apanhadas senão de repente, que precisam ser *surpreendidas*. Sua brevidade teria ainda outro valor: “dadas as questões que me ocupam, tenho de dizer muita coisa brevemente, para que seja ainda mais brevemente ouvida”, afinal, “sendo imoralista, deve-se prevenir a corrupção da inocência” (GC 381). No comentário de Stegmaier, Nietzsche surpreende com verdades que outros não ousariam sequer pensar, pelo que seus leitores não precisam apenas da paciência filológica, mas também da coragem para as surpresas que essa paciência revela (Stegmaier, 2013a, p. 288-289). Fica clara a utilidade do estilo aforismático para Nietzsche: além de permitir a distância em relação a “outros” através de um estilo que lhes é incompreensível, o aforismo possibilita uma filosofia que quer apanhar verdades melindrosas e causar efeitos no leitor, e que reconhece sua ignorância (GC 381).

Dessa forma, o que Nietzsche fornece com os aforismos são experimentos de pensamento, esperando que, com a participação do leitor, eles evoluam. Nesse sentido, o filósofo não é possuidor “de um corpo de doutrinas fixas ou de convicções – a não ser enquanto meio, i.e., enquanto hipótese” (Nasser, 2014, p. 50). Ainda segundo Nasser, é nesse horizonte cético que a cumplicidade do leitor ideal se faz imprescindível, afinal, aqui o leitor deixa de ser mero receptor de convicções, devendo isso sim ser aquele inspirado pela dissuasão. Com isso, o efeito mais determinante dos aforismos de Nietzsche é o de transportar o leitor para o reino das *opiniões*, a serem tratadas como peixes num viveiro, i.e., saindo “para pescar e ter sorte – então temos nossos peixes, nossas opiniões” (AS 317). Trata-se da “filosofia das ‘aspas’” (*Philosophie der ‘Gänsefüßchen’*), que contempla não as formas eternas mas o universo dinâmico em que somos atravessados pelo fluxo de “toda espécie de pensamentos, preocupações e coisas preocupantes” (Fragmento inédito 37 [5] de 1885⁴⁵).

Assim, no sentido da valorização de Nietzsche da experimentação (*Versuchen*) como procedimento filosófico (ABM 210), podemos caracterizar sua filosofia como uma *filosofia experimental*, em que o leitor é o tempo todo levado a questionar sem trégua, descartar preconceitos e desmascarar convicções (Marton, 2009, p. 258-259). Podemos ainda, com Blaise Benoit, compreender a própria filosofia nietzschiana como *Versuch*, experimentação: Nietzsche – concebendo a própria vida como *Versuch* (Fragmento

⁴⁵ Tradução de Nasser em Nasser, 2014, p. 48.

inédito 16 [84] de 1883, KSA 10.528) e querendo uma nova espécie de filósofos, que poderiam ser chamados de *tentadores* (*Versucher*) (ABM 42) e que, marcados por um novo ceticismo, se servem, , com prazer de experimentar (*Versuch*), do *experimento* (*Versuch*) num novo sentido, mas amplo e perigoso, levando suas arrojadas e dolorosas experiências mais longe do que aprova o gosto do século democrático (ABM 210) – de fato concebe a filosofia como diferenciação interna da vontade de poder que confere à realidade certa consistência, ainda que precária. A filosofia portanto é “ensaio”, “tentativa”, “experimentação”, em oposição a toda pretensão dogmática, sendo a verdade imutável substituída por um estudo constantemente renovado:

A fim de restituir o melhor possível desse complexo processo e então se preservar das reificações idealistas que esquematizam a realidade, o pensamento exigente reflete filosoficamente por meio de uma metodologia que multiplica os pontos de vista sobre esta atitude do real para a metamorfose. “*Versuch*” é o nome desta investigação nietzschiana inteiramente original (Benoit, 2013, p. 137).

Como comenta Paschoal,

A ‘fluidez dos sentidos’ (*Genealogia da moral*, II, §12) bem como as nuances alocadas nas “verdades” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §1) veiculadas em seus textos são um recurso utilizado por Nietzsche para escrever sem que isto signifique tornar estáticos os conceitos que trabalha (Nota em Paschoal, 2012, p. 18).

Nesse sentido, os conceitos nietzschianos têm funções particulares, “são signos e não definições” (Paschoal, 2012, p. 73), e, portanto, fluem, transformam-se, permitindo o delineamento de nuances que precisam ser observadas. Sustenta Benoit que, longe de erigir um sistema, ou mesmo de possibilitar, com queria Heidegger, a compreensão sistemática de sua filosofia a partir de conceitos ou teses centrais, Nietzsche lida com conceitos irreduzíveis a relações fixas, como redes de metáforas que convidam o leitor a penetrar com profundidade em suas palavras (Benoit, 2013, p. 157).

Libertado da tirania dos conceitos “eternos”, estou longe, por outro lado, de precipitar-me no abismo do capricho cético; antes pelo contrário, peço que se considere os conceitos como experimentos (*Versuche*), com auxílio dos quais são cultivadas determinadas espécies de homens, vistas a sua temperança, duração –. (Fragmento Inédito 35 [36] de 1885⁴⁶).

Isso, necessariamente, terá efeitos sobre a maneira como devemos ler Nietzsche. Como sustenta Paschoal, o próprio leitor do texto nietzschiano deve ser um experimentador, que a partir de uma cuidadosa leitura pode estabelecer uma *interpretação*

⁴⁶ Tradução de Giacoia em Giacoia, 2023, p. 35.

do texto nietzschiano (Paschoal, 2012, p. 73). Assim, se o *Versuch* nietzschiano, enquanto método filosófico, busca fazer proliferar os pontos de vista na ordem do “nosso novo infinito” (GC 374), convida a pensar um perspectivismo mais amplo (GM III 12) (Benoit, 2013, p. 139). Podemos nesse sentido compreender que a filosofia nietzschiana se compõe na busca de uma tessitura textual que envolva os leitores de forma a produzir sobre eles um impulso (*Anlass*, cf. Paschoal, 2021, p. 42), precisamente por meio de

Um estilo que se torna forte, quando se trata de uma declaração de guerra ou de um escrito polêmico, mas que ganha um caráter sedutor e sutil em outras passagens, podendo mostrar-se, ainda, com um tom interpelativo ou mesmo enigmático, conforme o caso (Paschoal, 2021, p. 42).

Não por acaso, devido a tais especificidades, especialmente seu caráter pouco sistemático e a multiplicidade temática e estilística que apresenta, muitos intérpretes consideram que o texto nietzschiano exigiria um método de leitura específico, havendo também quem aposte em interpretações “mais abertas ou infinitas”, possibilitadas pelo próprio texto de Nietzsche (Silva Jr., 2012b, p. 126). Sem dúvida, de acordo com a compreensão que construímos acima sobre a análise estrutural, fica claro, como bem percebe Paschoal, que a relação entre leitor e obra solicitada por Nietzsche é diferente daquela esperada por Goldschmidt, para quem caberia ao leitor o papel de “discípulo”. Com efeito, para além do desprezo de Nietzsche por discípulos – sobretudo aos que “permanecem sempre e apenas discípulos” (ZA, *Da virtude que presenteia*, 3) – deve-se ter em mente que, diferentemente de uma filosofia sistemática, onde cabe ao leitor apenas refazer os passos do autor e compreender como ele edifica seu sistema, “numa filosofia explicitada em grande parte por meio de aforismos há um forte deslocamento do eixo interpretativo do autor para o leitor” (Paschoal, 2012, p. 73), cabendo a ele, “muito mais” do que “decifrar” o texto, “interpretá-lo” (GM, *Prefácio*, 8). No mesmo sentido sustenta Marton que a Nietzsche não se pode aplicar as mesmas técnicas de análise que comumente se aplicam a outros filósofos:

Uma vez que critica a vontade de verdade, não caberia apreciar até que ponto suas considerações são verdadeiras ou falsas. Já que ataca a lógica dualista presente no pensar metafísico e na fabulação cristã, não seria o caso de reclamar um raciocínio linear, que distinguiria com clareza o sim e o não. Na medida em que combate os sistemas filosóficos, não se deveria exigir de seus textos longas cadeias argumentativas e minuciosas demonstrações. Em suma, Nietzsche não se limita a acenar com outra maneira de conceber a atividade filosófica; ao contrário, está determinado a pô-la em prática (Marton, 2018, p. 19).

Seria portanto indispensável, segundo a intérprete, para complementar o método estrutural, ater-se aos diversos procedimentos de que Nietzsche lança mão. O leitor deveria frequentar sua obra, explorar as tramas conceituais, atentar para a pluralidade de estilos e conviver com suas estratégias. Marton ressalta esses dois últimos pontos uma vez que a diversidade estilística e a riqueza estratégica do *corpus* nietzschiano permitem aproximações distintas e variadas (Marton, 2018, p. 20). É nesse sentido que, embora tenha utilizado o método estrutural em sua obra capital sobre Nietzsche⁴⁷ (Marton, 2012, p. 20), Marton se posiciona contra aqueles que sustentam a necessidade de se recorrer a um único e mesmo método de abordagem para todo texto filosófico (Marton, 2018, p. 19). Para a professora, ainda que a análise estrutural seja de fundamental importância para a compreensão de um texto filosófico, constituindo inclusive ferramenta inestimável para a compreensão de um texto que, como o nietzschiano, apresenta procedimento tão singulares, trata-se entretanto apenas de uma primeira etapa do trabalho exegético, que deverá ser completada pela abordagem genética: “refazer a trama dos conceitos presentes na obra de Nietzsche e reconstituir seu percurso intelectual apresentam-se como etapas complementares; mais ainda, constituem trabalhos imprescindíveis” (Marton, 2018, p. 19-20).

Destoando desse consenso relativo, Silva Jr. sustenta que, ainda que “talvez os textos de Nietzsche exijam, mais do que os dos filósofos em geral, um desvelamento de suas estratégias e métodos internos”, “o método filosófico para o trabalho desses textos, para esse desvendamento, não deve diferir do utilizado para os demais filósofos” (Silva Jr., 2012b, p. 126). Devo, em parte, concordar: com as mediações necessárias e prestando atenção às especificidades do texto nietzschiano, o método estrutural pode sim dar – até certo limite – conta de interpretá-lo, como poderia dar conta de interpretar qualquer produção textual que fosse erigindo para ela supostas razões internas. Isso, entretanto, como vimos acima, constitui necessariamente uma falsificação que impõe a sistematicidade mesmo a filosofias que não sejam sistemáticas (Guiomarino, 2024, p. 14), como, deixei claro, é o caso de Nietzsche.

A questão nunca foi essa, de ser ou não possível ler Nietzsche pelo método estrutural; mas sim, como o próprio Silva Jr. deixa claro no texto citado, de compreender que um método sempre está “a serviço dos objetivos que se deseja alcançar” (Silva Jr., 2012b,

⁴⁷ A saber, *Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*.

p. 125), e que de diferentes métodos resultaram diferentes resultados de pesquisa, sendo que os fins perseguidos pelo método estruturalista, também explicitados por Silva Jr., seriam os tornar possível uma leitura “isenta” e “objetiva” de um texto, fins que, se alçados ao posto de fazer filosófico em si, de fato acabam “com toda e qualquer pretensão filosofante que porventura pudesse ser pretendida” (Silva Jr., 2012b, p. 126), condenando-nos ao lugar de meros comentadores ou historiadores da filosofia (Silva Jr., 2012b, p. 129). Tais fins, entretanto, note-se, encerram em si mesmos uma contradição, pois se trata de um *interesse* que deseja uma leitura *desinteressada*. Se fosse simplesmente o caso de fixar, à maneira de Heidegger, a filosofia nietzschiana em determinados conceitos, sem dúvida serviria muito bem o método estruturalista. É por almejarmos fazer mais do que isso que precisamos *superar* – no sentido nietzschiano de superação, ou seja, sem execrá-lo, mas superando aquilo que dele a história de nossa dependência tornou amarra metafísica – a análise estruturalista.

Fica então clara a relevância da discussão “ler Nietzsche” para a filosofia brasileira: se em certa medida não poderíamos negar que todo fazer filosófico se deu pela apropriação criativa da tradição antecedente, a filosofia nietzschiana aqui se destaca (i) na medida que Nietzsche expressamente explicita que não pode ser de outra maneira e eleva essa leitura apropriativa ao lugar de método filosófico, abrindo mão da verdade dos textos com que trabalha em prol de sua serventia a seus fins; e (ii) pelo fato de que seu estilo, de forma condizente com sua compreensão genealógica da composição apropriativa de qualquer sentido, fez com que desde sempre a questão sobre como lê-lo fosse um problema para seus intérpretes. O mesmo não se dá com diversos outros filósofos, cujo texto busca convencer o leitor de suas verdades, enquanto Nietzsche, precisamente para minar a própria noção de verdade, encoraja a discordância. É nesse sentido que tantos intérpretes atuais questionam ou mesmo negam a suficiência do método estrutural de interpretação para a filosofia nietzschiana, e por isso podemos tomar tal situação como sintoma ou lente de aumento que permite expor as fragilidades de uma academia viciada em comentários exegéticos, por mais que nem todos esses comentários sejam feitos com base no método estrutural ou tenham o texto nietzschiano como objeto e que não seja estritamente *apenas* isso que se realiza, havendo é claro as exceções que confirmam a regra.

Com efeito, as discussões acerca do “ler Nietzsche” nos fazem perceber, desde já, um problema de origem nas considerações metodológicas que compõem a proposta da

análise estrutural. Ao conceber a filosofia de determinada maneira e então *pressupor* que toda filosofia será feita e expressa dentro de certos parâmetros, a saber, de acordo com a concatenação de razões organizadas em um certo tempo lógico ou estrutura, os proponentes do método estrutural negligenciaram a possibilidade de essa mesma estrutura ser composta de acordo com um estilo que não seja aquele dominante na filosofia ocidental, o da argumentação lógico-racional estruturada em razões. Nesse sentido, sem que isso se confunda com o psicologismo denunciado por Gueroult e Goldschmidt, parece contrário à própria valorização da estrutura argumentativa de dado texto a desconsideração dos fins segundo os quais determinado autor estruturou estilisticamente sua obra. Se, é claro, a maioria das obras da tradição ocidental foi estruturada de acordo com fins *locucionários*, haverá, como podemos ver claramente exemplificado em Nietzsche, textos construídos com fins *ilocucionários* ou *perlocucionários* – como por exemplo no emprego da noção de “interpretação” para referir-se à doutrina da vontade de poder em ABM 22 (cf. Paschoal, 2023, p. 80) –, que requererão uma consideração distinta, no que toca tanto à sua estrutura como ao seu conteúdo, para uma boa interpretação. Como veremos com mais detalhe no último capítulo, por motivos análogos, o método estrutural também se faz incapaz de corretamente interpretar textos – entendidos aqui em sentido amplo – de tradições de conhecimento outras, como, por exemplo, aqueles que não se baseiam na forma escrita de transmissão de conhecimento ou que se estruturam em linguagem metafórica ou mística.

Deve-se também, pelos motivos acima expostos, perceber como não se aplicaria a Nietzsche a afirmação de Goldschmidt de que o intérprete de um texto filosófico deve, uma vez que os inéditos não são construídos no “tempo lógico” que caracteriza a obra efetivamente preparada pelo autor, recorrer *apenas* à “obra assumida”. Se, é claro, Goldschmidt tem razão ao afirmar que os inéditos não devem prevalecer *contra* a obra publicada, no caso de Nietzsche os fragmentos inéditos e as correspondências são, como reconhecem diversos comentadores, de valor inestimável para nos fornecer a base filológica necessária para a compreensão da obra publicada. Nesse sentido, como veremos com mais profundidade à frente, bem longe do binômio abandonar os inéditos ou toma-los para governar a obra, deve-se *saber ler* os fragmentos inéditos, levando antes de tudo em conta, como ressalta Paschoal, que ao anotar para si o filósofo não previa que tal texto seria lido, e, portanto, não dedicou a tais anotações todo o cuidado que tem com o leitor nas obras publicadas, pelo que os manuscritos de Nietzsche dificilmente poderiam

ser tomados como suporte para uma tese ou pensamento acabado (Paschoal, 2012, p. 76-77). Ademais, há que se considerar a existência de estatutos diversos entre os fragmentos inéditos: enquanto alguns podem ser considerados pensamentos soltos e sem nexos, esboços de teses inéditas podem ser considerados material de referência – exemplo disso é *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, que se encontra inacabado e não foi levado a público por Nietzsche – e notas preparatórias de uma obra podem ser utilizadas como material de apoio para a compreensão das teses presentes no texto publicado. Com efeito, nesse último caso, os fragmentos contribuem para uma *genealogia* do texto, permitindo a análise dos movimentos de sua produção a serviço da compreensão do texto e da elucidação das nuances que o compõem (Paschoal, 2012, p. 78-79).

Tais argumentos são de fundamental importância para as pretensões da presente dissertação, afinal, ainda que tecidos no interior dos estudos Nietzsche, demonstram muito bem não ser método estrutural, como parecem querer alguns, o mais adequado para lidar com todo e qualquer texto filosófico. As conclusões decorrentes, portanto, poderão, sempre com cuidado, ser estendidas ao quadro geral da filosofia acadêmica brasileira. Aprofundar-nos-emos nessa discussão no capítulo que segue.

3 LER NIETZSCHE NO BRASIL ONTEM E HOJE

É muito rica a história da recepção de Nietzsche no Brasil. Devemos de início notar que, de acordo com o argumento que pretendemos construir acerca da maturidade dos estudos Nietzsche no país, embora no início do séc. XXI muito se falasse da falta de trabalhos sobre a recepção de ideias filosóficas em terras brasileiras, sobretudo no que toca às ideias de Nietzsche – tendo em 2000 Oswaldo Giacoia afirmado que “a recepção de Nietzsche no Brasil permanece um capítulo não escrito de nossa história das ideias filosóficas” (Giacoia, 2000, p. 78); e Scarlett Marton, em 2009, conjecturado que a falta de trabalhos sobre a recepção das ideias filosóficas no Brasil poderia talvez ser explicada pelo fato de termos por muito tempo nos dedicado a “ler a obra dos filósofos e a compreender o seu pensamento” (Marton, 2009, p. 253), o que teria nos levado a, apoiando-se em bibliografias secundárias que para compreender a este ou àquele autor desejamos completas e atualizadas, perder de vista a maneira pela qual as ideias filosóficas chegaram e continuam a chegar até nós, seus impactos e resultados, ainda que isso nunca tenha impedido que percebêssemos os referenciais teóricos que se fazem presentes em nossa maneira de pensar –, as últimas duas décadas, provavelmente em decorrência mesmo da denúncia dessa situação por dois dos mais influentes intérpretes brasileiros de Nietzsche⁴⁸, foram especialmente abundantes em trabalhos sobre o assunto, permitindo o texto que se segue.

Deve-se entretanto chamar a atenção para a colocação de Antonio Vinícius Barroso, que, partindo propriamente das constatações de Marton e Giacoia acerca da falta de trabalhos sobre a recepção de Nietzsche e tematizando a problemática da história das ideias no Brasil, afirma que esta, quando feita, o foi de acordo com um de dois caminhos teóricos: um que, buscando ou expor o pensamento de cada pensador isoladamente ou estabelecer conexões entre autores para designar um grupo ou família intelectual, acaba por considerar a autoria como determinante principal do texto; e outro, que, ainda que ancorado em concepções metodológicas mais sofisticadas, acaba por conferir demasiada ênfase ao contexto, geralmente entendido como modo de produção ou classes sociais (Barroso, 2013, p. 182). Nos dois casos, desconsidera-se em grande medida o papel apropriativo dos intelectuais receptores. Com efeito, determinados pela primeira corrente, quando da escrita do texto de Barroso os poucos trabalhos que tematizavam o movimento

⁴⁸ Os *Cadernos Nietzsche*, coordenados pela professora Marton, por exemplo, realizaram uma série de dossiês temáticos acerca da recepção de Nietzsche.

de ideias no Brasil, sobretudo aqueles sobre Nietzsche, haviam-no feito operando com conceitos como o de *influência*, que “não nos auxilia muito na compreensão do fenômeno de difusão de ideias, já que atribui um papel passivo ao receptor” (Barroso, 2013, p. 182)⁴⁹. Na última década, como se verá, o cenário se alterou um pouco, mas não completamente.

Ora, tratando-se, como vimos, o texto nietzschiano de um texto cujas características estilísticas deslocam fortemente o eixo interpretativo na direção do leitor (Paschoal, 2012, p. 73) – que, como vontade de poder, significa-o –, fazendo-o passível de interpretações diversas, é fundamental interpretar sua recepção não em termos de *influência*, mas sim de *apropriação*, que, com efeito, se pauta nos interesses daquele que interpreta⁵⁰. Se, é claro, o próprio texto nietzschiano – sobretudo no que toca às versões que chegaram a esses receptores – e o contexto no qual a recepção se deu – afinal, este contexto em grande medida determina os interesses responsáveis pelo sentido da interpretação – serão importantes, não poderão ser tomados, tanto um como outro, de maneira determinista.

É nesse sentido que, compreendendo que “examinar como se desenvolveu a recepção e a transmissão das ideias de Nietzsche no Brasil é refletir sobre a maneira como seu pensamento, suas obras e o seu mito foram apropriados por diferentes correntes intelectuais no início do século XX” (Paschoal, 2012, p. 73), Barroso defende que seria importante identificar os aspectos que condicionaram essa recepção sem reduzi-los à mera influência, sendo nesse sentido fundamentais duas ideias para a compreensão da recepção de ideias no Brasil:

Primeiro, os leitores brasileiros de Nietzsche precisam ser vistos como apropriadores de textos, ou seja, não apenas como influenciados passivamente pelo pensamento do filósofo alemão ou imitadores de correntes europeias. Segundo, para a ampla compreensão do próprio fenômeno de apropriação de ideias é necessário que se entenda as questões discutidas no contexto linguístico da época examinada, para que o sentido dessa invocação de Nietzsche seja entendido de forma mais clara (Paschoal, 2012, p. 185).

⁴⁹ Em sentido contrário, Barroso referencia alguns trabalhos recentes que merecem destaque enquanto inovadores do ponto de vista teórico-metodológico na abordagem da história das ideias, como a tese de doutorado da socióloga Ângela Alonso, intitulada *Idéias em Movimento*, em que se atribui um papel ativo aos intelectuais brasileiros de 1870 no processo de escolha e leitura das correntes filosóficas estrangeiras, num movimento que não pode ser analisado sem se considerar o papel prático da ação política de tais intelectuais, destacando, segundo Barroso, o contexto linguístico político brasileiro enquanto fator importante para compreender a recepção das ideias, ainda que não de forma determinista

⁵⁰ Tratarei à frente do caráter interpretativo da vontade de poder com mais detalhe.

Felizmente, e embora Barroso não chegue a tratar da questão a partir desse referencial teórico, a própria filosofia nietzschiana nos fornece os instrumentos necessários a essa compreensão, e mesmo a seu aprofundamento, em sua *genealogia*, aqui compreendida como método para uma história efetiva (*wirkliche Historie*) que, percebendo a obra nietzschiana como objeto de sempre novas interpretações e apropriações, permite a compreensão do sentido atual de Nietzsche no Brasil.

3.1 A GENEALOGIA COMO HISTÓRIA EFETIVA (WIRKLICHE HISTORIE) DA OBRA NIETZSCHIANA NUM MUNDO QUE “É” VONTADE DE PODER

Devemos então bem compreender o que seria a genealogia em Nietzsche. Ainda que a crítica à história moderna desde muito cedo tenha marcado seu pensamento⁵¹, é no prefácio de *Genealogia da moral* que Nietzsche traça de maneira mais condensada, ainda que sem defini-la, os pressupostos de sua genealogia. Após criticar o método corrente da historiografia moral de seu tempo, que segundo ele teve em seu contemporâneo, Paul Reé, seu melhor exemplo, o autor de Zaratustra explicita a necessidade de um novo saber histórico da moral:

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio desses valores deverá ser colocado em questão* – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (GM, *Prefácio*, 6).

Já no aforismo seguinte, Nietzsche esclarece que

Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial [o de Paul Reé] uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: *o cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente contestável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! (GM, *Prefácio*, 7).

⁵¹ Exemplo claro disso é o primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, vol. I, no qual o jovem Nietzsche já se preocupava com a tendência da filosofia metafísica de buscar *origens miraculosas* para os conceitos morais de mais alto valor. Contra isso, nesse aforismo, contrapõe o autor de Zaratustra a concepção segundo a qual o que de fato nos é possível alcançar nessa seara é uma *química das representações* dos sentimentos morais, religiosos e estéticos (HHI, I, 1) – eis aqui o embrião do que viria a ser a genealogia.

É exatamente deste *cinza* que Michel Foucault, célebre por ter aplicado em sua filosofia o método genealógico, parte em seu *Nietzsche, a genealogia e a história*, texto no qual toma como objeto a genealogia e busca ressaltar alguns de seus aspectos mais centrais: “A genealogia é cinza”, diz Foucault, e explica: “ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (Foucault, 1979a, p. 17).

Reconhecendo então na obra nietzschiana dois diferentes empregos da palavra *Ursprung* (origem), Foucault encontra aí a colocação da originalidade proposta pelo método genealógico: em vez da *origem miraculosa (Wunder-Ursprung)* na qual a metafísica procura encontrar o princípio guia da evolução de um conceito, Nietzsche propõe “uma filosofia histórica que coloca questões *über Herkunft und Anfang* [sobre proveniência e emergência]” (Foucault, 1979a, p. 18) que nos ensina a duvidar exatamente destes preconceitos morais que reconhecem no começo de todas as coisas o que elas têm de mais essencial. Nesse sentido, Foucault ressalta como postulado dessa primeira *Ursprung* a qual Nietzsche quer se contrapor o lugar de verdade que a tradição metafísica outorga à origem das coisas, suposto “ponto totalmente recuado e anterior a todo conhecimento positivo” (Foucault, 1979a, p. 20), que, por isso, permitiria um saber absoluto. Para negar tal posicionamento, o genealogista não precisa fazer mais que a genealogia da verdade: compreender a sequência de ressignificações, não dirigida por qualquer razão ou ideal, mas sim pelo acaso de forças, que na história deu à verdade suas diversas e pouco conexas versões, para então passar a compreendê-la como essa “espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável” (Foucault, 1979a, p. 20).

Por mais que se tratem de textos de diferentes períodos da produção de Nietzsche⁵², pode ser bastante elucidativa dessa questão a leitura de *Sobre verdade e mentira em sentido extra moral*, ensaio no qual Nietzsche, mesmo que não utilizasse ainda o conceito de genealogia, expõe sua visão propriamente genealógica da verdade:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastas e sem força sensível, moedas que perderam seu

⁵² Tratarei à frente da pertinência, como das desvantagens, de se ler Nietzsche separando sua obra em períodos.

troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas” (VM, p. 36).

Trata-se portanto de perceber, com a genealogia, que toda verdade tem uma história que a constitui enquanto tal a partir de um campo de sentido disputado. É na direção do aprofundamento dessa percepção que, na sequência, Foucault sustenta que para a compreensão do objeto próprio da genealogia, melhor que se falar apenas em *Ursprung* seria falar em *Entstehung* (*emergência*) e *Herkunft* (*proveniência*), termos comumente traduzidos por *origem*, mas que na análise foucaultiana representam dois sentidos possíveis – e complementares – da genealogia (Foucault, 1979a, p. 20).

Por um lado, a (i) *proveniência* (*Herkunft*), tendo no *corpo* seu local privilegiado, uma vez que este traz consigo, em sua força e em sua fraqueza bem como na vida e na morte, a marca de todo erro e de toda verdade que esteve em sua origem e desenvolvimento – mostrando “o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (Foucault, 1979a, p. 23) –, se caracteriza pela aglomeração sob o aspecto único de um conceito da pluralidade de acontecimentos através dos quais eles se formaram. Mantem-se nesse sentido “o que se passou na dispersão que lhe é própria” (Foucault, 1979a, p. 22), demarcando os acidentes, ínfimos desvios ou as inversões completas e os erros e maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós, descobrindo assim, na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos, não a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente (Foucault, 1979a, p. 22-23). Não se pode portanto compreender a *proveniência* como uma herança adquirida e acumulada que, solidificada, fundaria o conceito, tratando a genealogia, ao contrário, não de fundar, mas de agitar o que se percebia imóvel, de historicizar aquilo que se acreditava não ter história (Foucault, 1979a, p. 21).

Por outro lado, a (ii) *emergência* (*Entstehung*) trata do *ponto de surgimento*, mas voltando-se de maneira precisa contra o preconceito teleológico dos historiadores metafísicos da moral, segundo o qual no aparecimento de algo já estaria presente o sentido final que orientaria seu desenvolvimento até sua forma atual, que seria também sua forma final (Foucault, 1979a, p. 23-24). Nesse sentido, não se trata aqui do surgimento necessário daquilo que durante muito tempo tinha sido preparado antecipadamente, mas precisamente de evitar o vício de se colocar o sentido presente de uma coisa em sua origem. A emergência diz respeito à cena em que as forças se arriscam e se afrontam, em que podem triunfar ou ser confiscadas (Foucault, 1979a, p. 32). Assim, a genealogia busca

reestabelecer os diversos sistemas de submissão, o jogo casual das dominações, ou, em uma palavra, o *determinado estado de forças* dentro do qual pode *emergir* determinado conceito ou instituição, e, posteriormente, os *múltiplos estados de forças* em que este pode se desenvolver.

A emergência é portanto a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude. [...] Enquanto que a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento; é preciso ainda se impedir de imaginá-la como um campo fechado onde se desencadeara uma luta, um plano onde os adversários estariam em igualdade; é de preferência – o exemplo dos bons e dos malvados o prova – um "não-lugar", uma pura distância, o fato que os adversários não pertencem ao mesmo espaço. Ninguém é portanto responsável por uma emergência; ninguém pode se auto-glorificar por ela; ela sempre se produz no interstício (Foucault, 1979a, p. 25).

Assim,

Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos (Foucault, 1979a, p. 26).

É nesse sentido que Foucault reconhece na genealogia nietzschiana um *sentido histórico* específico que a caracteriza: diferente da historiografia tradicional, que parte de um ponto de vista *supra histórico* que pressupõe a existência de “uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma” (Foucault, 1979a, p. 27), e que nessas bases pretende fundar um saber histórico definitivo, a genealogia é a prática da “*Wirkliche Historie*” (história “efetiva”), segundo a qual o *sentido histórico*, não se apoiando em qualquer absoluto, “reintroduz no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem” (Foucault, 1979a, p. 27).

Com isso, Foucault consegue demonstrar um pouco do que a genealogia coloca em questão e revira: trata-se da compreensão perspectivista segundo a qual o processo histórico que estabelece o sentido de um conceito ou instituição social não pode ser linear, devendo, isto sim, ser compreendido nos termos de uma constante reapropriação, dentro de sucessivos estados de força sobrepostos, por um novo poder ordenador, daquilo que acidentalmente se mantém deste sentido, às vezes uma prática, às vezes uma forma.

Assim é que o sentido e a finalidade atuais de um conceito, tão comumente transpostos pelos historiadores da moral à sua gênese para servirem de orientador teleológico de sua evolução, nada tem a dizer, na verdade, sobre sua origem. É o que coloca, em seu início, o décimo segundo aforismo da segunda dissertação da *Genealogia*, no qual Nietzsche eleva a princípio mais importante para a história

[...] que a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (GM, II, 12).

Insinua-se nessa passagem algo presente também na referida análise foucaultiana enquanto pressuposto de inteligibilidade da genealogia, mas que agora nos interessa ressaltar: a grande hipótese nietzschiana do mundo como *vontade de poder* (*Wille zur Macht*). Quando se fala da *Wille zur Macht*, deve-se compreender *Wille* como tendência, disposição, impulso, enquanto que o termo *Macht*, por sua vez, deriva do verbo *machen*, do alemão *fazer, produzir, criar* (Marton, 1997, p. 10). Nesse sentido, quando Nietzsche fala de vontade de poder está fazendo referência à única qualidade que se deixa encontrar por detrás da multiplicidade do devir (Müller-Lauter, 1997, p. 83-84), não só da vida em suas diversas manifestações como também no âmbito inorgânico⁵³ (Müller-Lauter, 1997, p. 115-120): a incessante procura por domínio e alargamento do âmbito de poder que se perfaz em processos de dominação (Müller-Lauter, 1997, p. 54).

Quando, entretanto, se fala em *qualidade*, deve-se afastar, como argutamente coloca Müller-Lauter, a concepção – muito difundida por Heidegger – segundo a qual se trataria a doutrina da vontade de poder de afirmação de caráter metafísico acerca da essência do mundo. Nesse sentido esclarece o comentador:

Temos que nos prevenir, porém, contra substancializar, de alguma maneira, a qualidade, ainda que essa maneira seja tão sublime. A qualidade não existe como algo subsistente por si, não como sujeito ou quase-sujeito [...] Antes ao contrário, a única qualidade já é sempre dada em tais quantitativas particularizações, senão ela não poderia ser *essa* qualidade. Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser *vontade de poder*. A qualidade "vontade de poder" não é um

⁵³ Vale aqui destacar, como faz Müller-Lauter, que a própria diferenciação entre *mundo orgânico* e *mundo inorgânico* não pode ser compreendida em termos de uma diferença qualitativa de fato existente, afinal, as fronteiras entre um e outro seriam criadas pelas simplificações características de nossa linguagem. Para uma análise mais detida, vide Müller-Lauter, 1997, p. 119-120.

Um efetivo; esse Um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é "fundamento do ser" (*Seinsgrund*). Só há "efetiva" unidade como organização e combinação de *quanta* de poder (Müller-Lauter, 1997, p. 84-85).

É por isso que, segundo Müller-Lauter, ao falar da vontade de poder como única qualidade, Nietzsche normalmente deixa de lado o artigo, fazendo particularmente claro que não se trata a vontade de poder de um princípio ou de um *ens metaphysicum* (Müller-Lauter, 1997, p. 85). Diferentemente, a doutrina da vontade de poder aparece enquanto *interpretação perspectivista* do mundo, que Nietzsche compõe para combater a concepção mecanicista deste, admitindo ambas como interpretações, mas considerando a sua mais legítima não na medida em que se aproxima de uma verdade última, mas sim segundo seu próprio critério para a verdade, qual seja, *a afirmação da existência* (Müller-Lauter, 1997, p. 120-152). É nesse sentido que, denunciando como velho filólogo a arte de interpretação ruim ("*schlechte Interpretations-Künste*") que possibilita as "leis da natureza" – existentes apenas graças à interpretação (*Ausdeutung*) e má "filologia" (*schlechten „Philologie“*) – de que tratam os físicos como se fossem realidade de fato, "texto", e não uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, Nietzsche afirmará que

Isso é interpretação [*Interpretation*], não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda "vontade de poder", em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra "tirania", por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso "necessário" e "calculável", mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (ABM 22).

Trata-se da explicitação da doutrina da vontade de poder *como perspectiva* e não verdade, cuja validade relativa se encontra no fato de ser uma perspectiva mais apta à intensificação do poder, ao *dizer sim à vida* (Müller-Lauter, 1997, p. 120-152), na medida que torna o mundo, até certo limite, compreensível em sua imanência.

Dada a fundamental importância, vista sua profunda conexão com o perspectivismo nietzschiano, da vontade de poder, interessa aqui, para bem compreendê-la, averiguar as fontes com as quais dialogava Nietzsche quando cunhou o conceito em meados da década de 1880. Fundamental é entender a noção de *força* (*Kraft*) com que Nietzsche dialoga criticamente. Trata-se, em primeiro lugar, de uma força da qual se deve

excluir toda noção metafísica ou teológica de potência, causa eficiente ou formal e qualidade oculta. Ademais, negando a tese mecanicista de que o movimento possua uma causa exógena, aqui o movimento é compreendido como autoprodução endógena dos *quanta* de força (GM I 13), e, portanto, a força não é produto da interação dos corpos, mas sim o próprio corpo expressão dela.

Essa definição de força, Nietzsche a encontra em seu diálogo com a ciência moderna, sobretudo como físico Roger Boscovich (1711-1787) (Dalla Vecchia, 2014, p. 215), que em ABM 12 é saudado como “o maior e mais vitorioso adversário da evidência” que ensinou – como Copérnico o fizera, contrariamente a todos os sentidos, convencendo que a Terra não está parada – a abjurar da crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na “substância”, na “matéria”: o *átomo*. Como demonstra Dalla Vecchia, para Nietzsche, que buscava um modelo alternativo ao atomismo, a física de Boscovich se mostra capaz de revolucionar o pensamento ocidental, afinal, nela encontra respaldo para seu “modelo alternativo” ao “atomismo” metafísico, já criticado em HH, e pode prescindir do conceito de substância para recorrer unicamente a termos relacionais. Isso é possível pois Boscovich “reduz os princípios da mecânica a um princípio único, a força”, opondo-se às teorias que se baseiam nas noções de massa e extensão para estabelecer que a matéria é constituída por unidades mínimas e originárias e propondo

uma “física não materialista”, que trabalha com a existência de pontos inextensos e dinâmicos, regidos à distância pela ação de atração e repulsão, o que implica em pensar a matéria como uma espécie de manifestação da força em ação, postura que reverbera elementos da teoria leibniziana (Dalla Vecchia, 2014, p. 217).

Outra importante fonte na constituição do conceito de vontade de poder foi a biologia de Wilhelm Roux (1850-1924). Em *Der Kampf der Theile im Organismus* (1881), Roux sustenta que a formação do organismo é produto da luta, em cada nível, entre suas partes constituintes: enquanto as moléculas lutariam pelo espaço intracelular, definindo assim pela composição do protoplasma o tipo da célula, as células lutariam entre si por nutrição e espaço, definindo dessa forma determinado tecido, e assim sucessivamente para o organismo como um todo, num processo mecânico em que cada parte vive apenas para sua própria conservação, e não a do todo. É dizer: para Roux, a “autoestruturação funcional” de um organismo se dá, de maneira endógena, a partir de uma “luta interna” de componentes que como unidades encontram-se integrados em uma “totalidade hierárquica”.

Segundo Dalla Vecchia, isso complementa a teoria da evolução natural de Darwin, uma vez que Roux considera insuficiente a hipótese da luta externa entre os indivíduos para explicar o complexo processo de adaptação ao meio. Com efeito, aqui a luta fundamental para a formação de células, tecidos e órgãos não é exógena como no adaptacionismo de Darwin, mas, atendendo tanto a estímulos externos como, inversamente, estimulando seu meio, torna-se princípio de autoestruturação funcional das relações de força mais apropriadas. Como se percebe, rejeita-se aqui qualquer argumento teleológico (Dalla Vecchia, 2014, p. 218-220). Bebendo dessa fonte, Nietzsche, também recusando a ideia de um instinto de autoconservação teleologicamente dirigido, irá além da concepção de autoestruturação funcional rouxeriana e considerará que a luta não atende a um propósito unicamente funcional, mas a um processo amplo de assimilação e dominação em que a “funcionalidade” é apenas uma das consequências do vivente que “quer dar vazão à sua força – ele ‘quer’ e ‘tem de’ (ambos os termos valem o mesmo para mim!): a conservação é apenas uma consequência” (Fragmento inédito 26 [277] de 1884⁵⁴).

Com efeito, podemos, a partir dessa análise de fontes, com Dalla Vecchia perceber como Nietzsche estrutura a vontade de poder em oposição tanto à teleologia quanto ao mecanicismo, inaugurando não só uma via *entre* elas, mas *contra* elas. Dessa forma, o “mundo” passa a ser compreendido como uma luta entre jogos de unidade de forças que se organizam em estruturas provisórias de dominação tendo em vista o acréscimo de poder. A vontade de poder, por sua vez, é uma luta em que “dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, portanto, uma forma de prorrogação da luta. Resistir também é uma luta: enquanto ainda reste força para resistir” (Fragmento inédito 26 [276] de 1884⁵⁵), ou seja, não um simples processo mecânico, mas “a ‘luta pela luta’ que mantém o *continuum* da vontade de poder, seu acontecer”, sendo luta tanto o dominar quanto o resistir, que exigem força. Dessa forma, todo acontecer e todo movimento possuem um sentido que não é nem meramente mecânico, nem simples impulso de conservação (Dalla Vecchia, 2014, p. 221). Ademais, uma vez que a realização desse insaciável apetite da força se dá como pulsão criativa, então

A vontade de poder *interpreta* [*Interpretiri*]: em meio à formação de um órgão trata-se de uma interpretação [*Interpretation*]; ela delimita, determina graus, diferenciações de poder. Meras diferenciações de poder não poderiam ainda

⁵⁴ Tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 220.

⁵⁵ Tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 221.

ser apreendidas sensivelmente enquanto tais: um algo que quer crescer precisa estar presente; um algo que quer crescer e interpreta todo outro algo que quer crescer a partir de seu valor. *Aí* justamente – Em verdade, a *interpretação* [*Interpretation*] *mesma é um meio de se tornar senhor sobre algo (o processo orgânico pressupõe ininterruptamente o interpretar)* (Fragmento inédito 2 [148] de 1885⁵⁶).

Nesse sentido, a luta aparece como sinônimo de interpretação, sendo o “acontecimento” mesmo da vontade de poder luta e interpretação, o *continuum* da vontade de poder. Com isso, cada “atualização” das relações de forças, cada nova luta, constitui não um fato ou verdade, mas uma nova e provisória interpretação: “o caráter interpretativo de todos os acontecimentos. Não existe nenhum acontecimento em si. O que acontece, é um grupo de fenômenos que é interpretado e reunido por uma entidade interpretativa” (Fragmento inédito 1 [115] de 1885⁵⁷). Assim, uma unidade imóvel e eterna, como buscou a metafísica, é um contrassenso: “o que é efetivo (*wirklich*), verdadeiro, não é unitário, nem pode ser reduzido a uma unidade” (Fragmento inédito 15 [118] de 1888⁵⁸). Apenas em seu incessante conflito a vontade de poder se organiza em estruturas de dominação que produzem jogos de unidade múltiplos e cambiantes. Uma unidade, portanto, nunca é, apenas *significa* (Dalla Vecchia, 2014, p. 213).

Sublinhe-se: para Nietzsche, todo interpretar é criar (ZA, 1, *Das mil metas e uma só meta*). É que, não podendo existir interpretação que não seja perspectiva, cada interpretação ressignifica e, assim, funda o interpretado, que sem ela não possui sequer efetividade (Müller-Lauter, 1997, p. 135-136). É nesses termos, os de um perspectivismo absoluto, que, para a análise genealógica, o sentido de uma coisa é sempre epifenômeno de um determinado estado de forças, das dominações e das resistências que o compõem, mas que, dentro deste devir, nunca se mantém. Trata-se, portanto, de reconhecer a constante impermanência do sentido, afinal, como esclarece Müller-Lauter, “toda interpretação surge a partir do anseio de poder de formações de domínio” (Müller-Lauter, 1997, p. 78), pelo que o sentido é sempre dado, dentro de um novo estado de forças, por uma nova interpretação, e assim segue sempre sendo reapropriado por novos conjuntos de poderes que respectivamente o ressignificam: “esta é a minha compaixão por tudo que é passado: que eu o veja abandonado — — abandonado à mercê, ao espírito, à loucura de toda geração, que vem e reinterpreta tudo o que foi como uma ponte para si!” (Za 3, *De velhas e novas tábuas*, 11). Com isso em mente, podemos melhor compreender a

⁵⁶ Tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 222, modificada.

⁵⁷ Tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 222-223.

⁵⁸ Tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 212.

continuação do supracitado aforismo doze da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*:

[...] todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de uma maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados das ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda... (GM, II, 12).

É dizer: o sentido de algo não pode ser encontrado em sua consideração “em si”, mas sim prestando-se atenção à cadeia de novas interpretações e apropriações que lhe significaram, ainda que a imagem de uma cadeia seja talvez ainda demasiado unitária, sendo talvez mais apropriado falar de um feixe de novas interpretações. Se podemos chamar o estudo desse feixe de procedimento genealógico, a questão aqui é perceber em que medida devemos fazer com ele o que Nietzsche fez: utilizá-lo como instrumento para o esclarecimento e a crítica das condições temporais e históricas de todo e qualquer conhecimento, aplicando-o enquanto procedimento de investigação histórica capaz de identificar as condicionantes arcaicas do presente, entendendo-as inclusive como entraves atávicos de um futuro mais potente, mais capaz de dizer sim à vida. A questão aqui é: se nos interessa compreender Nietzsche, nosso objeto será não um conceito ou uma instituição, mas o Nietzsche que chegou até nós – e especialmente os entraves que nos interditam um acesso mais potente a sua filosofia.

Para além de permitir o combate a certos preconceitos e convicções que vieram a se associar com sua obra no decorrer das décadas (Marton, 2018, p. 15), esse empreendimento permitiria compreender de que maneira tais preconceitos e convicções vieram a se estabelecer e quanto deles inevitavelmente compõe o que hoje é o “verdadeiro” Nietzsche no Brasil. Tal trabalho, entretanto, excederia em muito o espaço desta dissertação, mesmo porque o tema da história da filosofia no Brasil foi e continua sendo em grande medida negligenciado pela academia, não sendo Nietzsche uma exceção. Ademais, as poucas obras disponíveis, além de difícil acesso, encontram-se eivadas de profundos preconceitos acerca da atividade filosófica brasileira, como

reconhece Margutti ao tratar de uma autoimagem negativa que contaminou algumas das obras mais influentes acerca da história de nossa filosofia (Margutti, 2013, p. 32).

Nesse sentido, para os fins de minha argumentação, apresento a seguir apenas um simplificado panorama genealógico da constituição do sentido atual de Nietzsche no Brasil.

3.2 PANORAMA GENEALÓGICO DO SENTIDO ATUAL DE NIETZSCHE NO BRASIL

A questão, portanto, é perceber que aquilo que hoje consideramos como a filosofia nietzschiana é resultado de um desenvolvimento histórico marcado por apropriações do texto nietzschiano de acordo com determinados interesses. É dizer: para compreendermos em profundidade sobre o que estamos falando quando falamos, no Brasil, no início do século XXI, de Nietzsche, faz-se necessário tomar a própria obra nietzschiana na forma que chega a nós hoje como objeto de um estudo genealógico para compreendê-la, nas traduções brasileiras, na produção de nossos intérpretes, nos grupos de estudo, nos acervos de bibliotecas e mesmo na opinião pública leiga, como resultado de um processo histórico em que o sentido atual daquilo que Nietzsche escreveu em alemão há quase dois séculos é composto pela sucessão de suas apropriações no tempo, que a cada momento reinterpretam e ressignificam o texto nietzschiano. Apresentei em outro lugar⁵⁹, de maneira é claro ainda incompleta – dada a magnitude da tarefa e o fato sintomático de tal história não estar ainda escrita – uma versão um pouco mais completa e aprofundada desse *panorama genealógico* da recepção de Nietzsche no Brasil, que deverá, entretanto, ser expandido pelos estudos Nietzsche brasileiros das próximas décadas precisamente para demonstrar como nunca houve, como de fato não poderia haver, uma leitura “objetiva” ou “desinteressada” de Nietzsche, mas sim, sempre, apropriações perspectivísticas realizadas a partir de determinados interesses.

Como comentei acima, as últimas duas décadas foram muito profícuas no que toca à produção de trabalhos voltados à história da recepção de Nietzsche no Brasil. Graças a tais trabalhos, hoje sabemos que as primeiras leituras dos textos nietzschianos no país se

⁵⁹ Foi esse o tema central de minha fala no GT Nietzsche na ANPOF de 2024, que concluí com uma versão resumida do argumento perspectivístico para a apropriação de Nietzsche no Brasil que se apresente à frente. Uma versão mais acabada do texto dessa fala deve ser publicado na Coleção XX Encontro Anpof.

deram, ainda no séc. XIX, na Escola do Recife, quando Nietzsche era muito pouco citado na própria Europa⁶⁰ mas aqui já era apropriado por intelectuais como Tobias Barreto⁶¹ num contexto de busca por uma identidade nacional⁶² em que o recurso à filosofia alemã se dava no sentido da busca por uma identidade nacional em oposição a caracteres franceses e lusitanos (cf. Pantuzzi, 2019); que, nas primeiras décadas do século XX, o filósofo foi objeto de interessantes apropriações críticas como as da escritora feminista Albertina Bertha⁶³; e que, ao longo do século, foi apropriado tanto por anarquistas (cf. Marton, 2009, p. 254-255 e Pantuzzi, 2017, p. 8-10); como por católicos (cf. Barroso, 2013, p. 191); por intelectuais integralistas; e por movimentos estéticos como a tropicália (Barroso, 2013, p. 180), sendo inclusive considerado, no início da Segunda Guerra Mundial, como mentor intelectual de Getúlio Vargas, e ao mesmo tempo defendido de tais apropriações totalitárias por diversos intelectuais brasileiros (cf. Dias, 2015, p. 98-100), num movimento concomitante ao que ocorria na Europa⁶⁴. Ademais, Nietzsche foi lido entre nós por teóricos do direito, médicos, psicólogos e artistas, tendo sua obra desde

⁶⁰ Vide, nesse sentido, KRUMMEL, Richard Frank. *Nietzsche und der Deutsche Geist*, Band I. Nova Iorque: de Gruyter, 1998.

⁶¹ É de Barreto a primeira citação explícita de Nietzsche que se tem registro no Brasil, feita em 1876 e tomando Nietzsche sobretudo enquanto linguista (cf. Pantuzzi, 2019, p. 173-175 e Pantuzzi, 2017, p. 7).

⁶² Tendo se desenvolvido na Escola de Recife, para além do direito, estudos nos terrenos da literatura, da poesia e da política, a filosofia servindo como elemento unificador, foi despontando como objetivo da Faculdade o “desenvolvimento de uma autonomia nacional e a tentativa de construir uma identidade, algo que não se pautasse somente nas influências europeias” (Pantuzzi, 2019, p. 164-165), missão cultural tão forte que o grupo formado por Barreto continuou ativo após sua morte. Em grande medida, tratava-se de se livrar do peso da herança cultural portuguesa para conquistar um espaço autônomo (Pantuzzi, 2019, p. 165), bem como opor-se à influência francesa que se intensificava após a independência (Pantuzzi, 2019, p. 169), ainda que isso se realizasse através da valorização de fontes germânicas. Deve-se nesse sentido notar que, se Barreto tinha na Alemanha sua fonte quase única, misturava-a entretanto em suas pesquisas filosóficas com reflexões sobre “o ambiente nacional” e contra o tomismo e o positivismo (Pantuzzi, 2019, p. 169).

⁶³ Voz dissonante na *belle époque* brasileira, Bertha criticou a condição feminina de seu tempo, defendendo a educação das mulheres e escrevendo romances com ousadia temática em temas-tabu como o adultério e o desejo feminino (Faedrich, 2019, p. 152), e em seus textos muitas vezes apresentou, referenciando-o ou não, ideias de matriz nietzschiana. Dois pontos merecem destaque: (i) Ladice, protagonista de seu romance de estreia, *Exaltação* (1916), em determinada altura do texto atribui sua inconformidade com respeito aos costumes de seu tempo à mistura entre “uma natureza tropical” e “leituras clássicas, fortes” (Bertha, 2015a, p. 20); e (ii) em seu ensaio sobre Nietzsche, Bertha se posiciona de maneira crítica ao filósofo, é claro, em sua polêmica tratativa das mulheres, afirmando que suas referências sobre as mulheres “são sombras ocas, ironias para provocar o sorriso, ou, talvez, vinganças de despeitado, floração de mau humor... são chicotadas de quem nunca foi amado, de quem nunca recebeu o carinho, a meiguice, a febre de uma mulher de espírito e beleza. [...] quer-nos mentirosas, ignorantes, sem profundezas de engenho, apenas *uma gata perigosa e bela*, para a sedução do homem... entretanto, as duas únicas mulheres que amara, eram duas intelectuais, dois seres de mistério e de contradições magníficas” (Bertha, 2015b, p. 156-157). Temos portanto uma interessantíssima posição criticamente apropriativa de Nietzsche, a partir da qual Bertha estruturou sua visão feminista *contra* o próprio texto nietzschiano ao tematizar suas contradições em relação ao seu autor.

⁶⁴ Com efeito, frente à apropriação de Nietzsche por ideólogos nazistas como Heidegger, reuniram-se na França, em torno da revista *La Acéphale*, por volta de 1930, diversos pensadores como Bataille e Pierre Klossowski, que dão início a um intenso trabalho de denúncia das falsificações ideológicas empreendidas pela atividade editorial do *Nietzsche-Archiv*, rebatendo assim as pesadas acusações (por exemplo por Lukács) de que Nietzsche seria um protofascista (Giacoia, 2000, p. 74-75).

cedo sido objeto de atenção nos extremos opostos do espectro ideológico (Giacoaia, 2000, p. 78).

Alguns comentários são aqui indispensáveis: se tecnicamente deficiente e altamente seletiva⁶⁵, a apropriação de Barreto se mostra importante quando compreendemos que por meio dele o conhecimento dos textos de Nietzsche foi difundido e teve repercussão entre os estudantes da Escola de Recife, dentre os quais muitos teriam importante repercussão na inteligência nacional⁶⁶. Tal fato ganha fundamental importância quando percebemos que, quiçá precisamente por ter ocorrido tão cedo, quando Nietzsche ainda era pouco conhecido mesmo em sua terra natal, essa recepção não foi, ao que parece, influenciada de maneira considerável pela apropriação nazista de Nietzsche, possibilitada pela edição ideologicamente dirigida da suposta obra *Vontade de Poder* que só ocorreria no início do século XX. Podemos conjecturar, nesse sentido, que a Escola de Recife teve uma considerável importância para as recepções brasileiras posteriores, afinal, se os intelectuais formados na Faculdade de Direito posteriormente exerceriam influência por todo o território nacional, assim disseminavam uma apropriação da filosofia nietzschiana que realçava sobretudo suas reflexões estéticas e culturais, e não os aspectos totalitários que lhe foram associados posteriormente, servindo, portanto, como importante fator de *resistência*⁶⁷, afinal, como vimos, dominar implicar “suportar o contrapeso da força mais fraca”, que por sua vez resistirá de acordo com sua própria significação (Fragmento inédito 26 [276] de 1884⁶⁸). Vale ainda chamar

⁶⁵ Barreto, embora citasse a *Primeira Consideração Extemporânea*, ignorava completamente a crítica nietzschiana à cultura alemã por esta não coadunar com sua valorização do germanismo (Pantuzzi, 2019, p. 178-180).

⁶⁶ Da conhecida “Geração de 1871” fizeram parte Tobias Barreto, Sílvio Romero, Clóvis Bevilacqua e Euclides da Cunha (Pantuzzi, 2019, p. 161-162). Outro exemplo importante é o poeta Augusto dos Anjos, egresso da faculdade que, quando ainda estudava nela, escreveu seu *Soneto a Frederico Nietzsche* (1905) e em cuja única obra publicada em vida vemos emergir “diferentes vozes que falam pela voz do eu lírico, sempre apontando para a decomposição do próprio eu e do mundo que ele vivencia”, apresentando-se o eu lírico “ora como eu sombra, ora como eu sátiro, ora como eu doente, ora como eu filósofo moderno”, entre outras máscaras (Casemiro, 2019, p. 219). Interessante nesse sentido é perceber que o interesse de Dos Anjos pela temática brasileira, que aparece na tratativa “tanto da decadência econômica dos engenhos da família dos Anjos, quanto da opressão política e cultural que os brancos europeus exerceram sobre os negros e sobre os povos ameríndios” (Casemiro, 2019, p. 230), fazia do poeta tanto mais seguidor de Nietzsche quanto não se alinhava completamente a sua filosofia, como se percebe no valor bastante diferente dado ao cristianismo pelo poeta brasileiro (Casemiro, 2019, p. 234-236). Também a apropriação de Nietzsche anarquistas brasileiros está em alguma medida no âmbito da influência da Escola, afinal, um dos mentores intelectuais do movimento, José Oiticica, fora pupilo de Tobias Barreto, e teve uma obra marcada por certo aproveitamento da filosofia nietzschiana (cf. Pantuzzi, 2017, p. 8-10).

⁶⁷ Vide, nesse sentido, o NF 14 [184] da primavera de 1888, segundo o qual “cada centro de força tem sua perspectiva para todo o resto, quer dizer sua avaliação (*Wertung*) inteiramente determinada, sua espécie-de-ação, sua espécie de resistência” (Tradução de Giacoia em Giacoia, 2023, p. 19).

⁶⁸ Tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 221.

a atenção para a potente interpretação de Bertha, que de forma interessantíssima subverte o pensamento de Nietzsche para produzir o seu próprio, de cunho feminista.

Ademais, podemos novamente recorrer a Barroso para esclarecer que o amplo consumo e apropriação de Nietzsche que teve lugar no Brasil do início do séc. XX se explica pois ele foi “lido e utilizado para romper com as vertentes teóricas e interpretativas tradicionais da realidade brasileira”, sobretudo para ajudar na “reflexão acerca dos problemas e questões socioculturais que surgiam com o advento da República” (Barroso, 2013, p. 192), servindo tanto como crítico da modernidade quanto como pensador que propunha uma nova cultura pautada em valores considerados modernos – se tratava então de pensar a questão do moderno no Brasil. Pode-se portanto concluir que neste primeiro momento Nietzsche inspirou grupos ideológicos diferentes e até antagônicos – anarquistas, integralistas, modernistas e católicos, todos com visões divergentes em relação às questões socioculturais do período – num momento em que diversos projetos políticos estavam em disputa. Para Barroso,

Em um momento onde ainda não havia se institucionalizado as leituras acadêmicas, prevalecendo o instinto autodidata, o pensamento nietzschiano vai ser apropriado de forma ativa, inventiva, fecunda e, sobretudo, livre por esses intelectuais ávidos por dar respostas aos fenômenos que viam à sua frente e ansiosos por construir uma nova identidade ao pensamento social brasileiro (Barroso, 2013, p. 193).

É nesse sentido que, ainda em concordância com Barroso, devemos notar como as primeiras recepções de Nietzsche, normalmente desconsideradas enquanto arbitrárias, informais e confusas, podem auxiliar-nos na compreensão de “como essa importação de ideias está intimamente relacionada à tentativa de se pensar o ‘moderno’ no país e de que maneira os conceitos nietzschianos serviam-nos como ‘caixa - de ferramentas’ para pensar a realidade nacional” (Barroso, 2013, p. 181).

Do até aqui exposto se percebe que, no Brasil da virada do séc. XIX para o XX, apropriar-se de um pensador estrangeiro de acordo com fins próprios, por vezes até mesmo contra tal pensador, não era algo assim tão inédito. Tal tendência, entretanto, sabemos, ganhará novas alturas ao ser elevada, poderíamos dizer, a princípio e método pelos modernistas a partir da década de 20. Não seria diferente com Nietzsche.

Teria sido nesse momento histórico, em que as demandas surgidas no horizonte estético e político dos projetos modernistas fazem surgir as primeiras traduções brasileiras de obras de Nietzsche (Dias, 2023, p. 49), que começa a se atenuar a dependência das

traduções estrangeiras, fortalecendo-se os esforços de tradução de suas obras e vocabulário, que com efeito resultaria, após algumas décadas, em um conjunto conceitual mais uniformizado⁶⁹ (Dias, 2023, p. 17). Não obstante, também nesse ponto se fez presente a disputa pelo significado de Nietzsche, de maneira que a oposição ideológica entre os modernistas explica também, pelo menos em parte, as disputas pelo estabelecimento das traduções de seus vocábulos, como no emblemático caso das disputas pela tradução do conceito de *Übermensch*⁷⁰. Com efeito, e demonstrando bem a maneira como a obra nietzschiana era significada de maneira diferente de acordo com interesses diversos, pode-se verificar dentro da pluralidade do movimento modernista brasileiro uma importante divisão entre uma leitura progressista e renovadora e uma leitura reacionária e nacionalista da obra nietzschiana. Ainda segundo Dias, Nietzsche esteve no centro da disputa entre os modernistas renovadores e os reacionários, aparecendo tanto na produção daqueles que o associam ao nazifascismo – como Alceu Amoroso, Graça Aranha, Renato Almeida e Ronald Carvalho – quanto na daqueles que se empenhavam em recuperá-lo de apropriações totalitárias – Oswald de Andrade⁷¹, Mário de Andrade,

⁶⁹ Sustenta Dias que essa maior autodeterminação nas traduções e as apropriações de Nietzsche pelos intelectuais modernistas consolidaria muitos de seus vocábulos no léxico brasileiro (Dias, 2023, p. 33-34). O autor, entretanto, não demonstra tal afirmação, nem mesmo apresenta quais seriam esses vocábulos nietzschianos incorporados ao léxico brasileiro, talvez com as exceções do antagonismo entre as noções de dionisíaco e apolíneo, que, entretanto, foi na verdade incorporada a nível mundial no âmbito da crítica artística, não se podendo afirmar que tenha de fato adentrado no vocabulário comum do português brasileiro; e das diversas traduções de *Übermensch*, que Dias afirma ter se tornado referência comum na época e se difundido na linguagem cotidiana – sem entretanto demonstrar isso ou fornecer qualquer referência.

⁷⁰ Segundo Dias, os neologismos “Além-Homem”, de Mário Ferreira dos Santos (1950) e “além-dohomem”, de Rubens Rodrigues Torres Filho (1970) foram criados num contexto histórico em que se fazia necessário renovar o vocabulário de Nietzsche para afastá-lo e reabilitá-lo das apropriações nazifascistas, que utilizavam “Super-homem” (Dias, 2023, p. 35-37)

⁷¹ Há controvérsias quanto ao aproveitamento da filosofia nietzschiana por Oswald. Há quem, como Ivan Maia de Mello, sustente que Nietzsche, citado várias vezes ao longo dos textos filosóficos de Oswald, sobretudo na tese *A crítica da filosofia messiânica* – em que a antropofagia é elaborada como concepção filosófica –, é “uma influência constante em toda produção oswaldiana de teor antropofágico”⁷¹ (Mello, 2007, p. 59), com o que, em alguma medida, concorda Rodrigo Ornelas (2020). O que se sabe é que Oswald, conforme ele mesmo afirma em *Um homem sem profissão*, leu *Assim falou Zaratustra* aos 20 anos e confessou ter sido o pensador alemão, junto a Dostoiévski, um dos “gênios” que presidiram sua formação intelectual (Andrade, 1990, p. 78). Também faz referência a Nietzsche, aparentando conhecer minimamente sua obra, na edição 192, de 19 de Junho de 1915, da revista *O Pirralho*. Para além disso, sobretudo a partir da década de 1940, Nietzsche se destaca como um interlocutor fundamental de sua obra (Ornelas, 2020, 220-221). Faltam entretanto estudos filológicos acerca de quanto o pensamento nietzschiano de fato foi apropriado por Oswald para constituir sua proposta filosófica antropofágica, não havendo ainda comprovação de aproveitamento da filosofia nietzschiana quando da constituição do movimento antropofágico, afinal, uma coisa é ler e citar Nietzsche, outra, bem diferente, é de fato utilizá-lo em suas construções teóricas. Ainda assim, é notável que haja proximidades consideráveis entre as filosofias de Oswald e Nietzsche (cf. Dias, 2023, p. 40; Mello, 2007, p. 64-68 e Ornelas, 2020, p. 60-61); e Oswald teria ainda buscado reabilitar Nietzsche das aproximações com o nazismo em seu “Informe sobre o Modernismo”, sustentando-o como pensador existencialista; e em seu *Dicionário de Bolso*, escrito em

Manuel Bandeira, Sérgio Buarque de Holanda (Dias, 2023, p. 121), sendo assim objeto de um embate que impulsionaria tanto a ala renovadora⁷² quanto a ala conservadora⁷³ do modernismo, ensejando diferentes interpretações e apropriações de sua filosofia e comparecendo, de forma múltipla e controversa, em todos os manifestos de vanguarda modernistas – Pau-Brasil, Verde-amarelo, Antropofágico e Verde – (Dias, 2023, p. 37-38), fornecendo também, nas produções de seus autores, exigências da crítica, da criação literária e das artes plásticas (Dias, 2023, p. 29-30).

De qualquer forma, como comenta Dias, essa maior autodeterminação nas traduções foi concomitante a um maior aproveitamento de sua filosofia, e, com efeito, resultou na apropriação da filosofia nietzschiana como guia e orientação para a construção de conhecimentos científicos, sobretudo no campo histórico-social (Dias, 2023, p. 143). Ademais, a filosofia de Nietzsche deixaria claras marcas em romances, poemas, contos, crônicas, resenhas, manifestos e ensaios dos autores centrais do Modernismo (Dias, 2023, p. 17). Cabe ainda ressaltar que, no cenário filosófico nacional, a apropriação de Nietzsche se fazia então como ferramenta adequada para construir interpretações do Brasil que superassem as anteriores, de caráter espiritualista e positivista. Com efeito, a nova linguagem que se construía a partir da recepção da filosofia nietzschiana possibilitava tentativas de ruptura com a tradição, e sua recepção convergiu com o fortalecimento da formação da história contemporânea das ideias no país, propiciando, com mais contato entre filosofia e cultura, um ambiente de cultivo de ideias filosóficas. Como inerente demolidor de ídolos, muitos modernistas o tomaram como aliado na luta contra os preconceitos das correntes de pensamento ora instaladas, significativos na

“linguagem aforismática a fim de assumir os conflitos e as fraturas da História” e adotando “o viés do riso com o intuito de questionar a realidade e discutir problemas sérios” (Andrade apud. Dias, 2023, p. 57).

⁷² Pode-se dizer que os estudos da obra de Nietzsche corroboraram uma atitude estética inovadora, havendo uma espécie de “vocação dionis ica” na inclina o e adesão ao *primitivismo* enquanto estudo dos elementos recalcados da civiliza o brasileira, que acabariam por revelar o  ndio e o negro na forma o da cultura nacional. Com efeito, a pesquisa histórica que passou a se produzir com o modernismo valoriza aspectos até então recalcados de nossa cultura (Dias, 2023, p. 50-53).

⁷³ O pensamento nietzschiano, segundo Dias,   incorporado pelo conservadorismo elitista do modernismo brasileiro, como no caso de Plínio Salgado e dos verdamarelos, que criticavam o nacionalismo do Pau-Brasil em prol de um nacionalismo autoritário e ufanista, sustentando um projeto cultural cuja face política constituía-se num conservadorismo autoritário como suposta condi o para a independência do país, que não   toa desembocaria, a partir de 1932, no movimento fascista integralista (Dias, 2023, p. 42-43). No interior desse movimento, Nietzsche era lido de acordo com a ambígua leitura de Plínio Salgado, em cujos escritos há muitas referências explícitas ao filósofo, porém sempre de caráter ambivalente, entre a condena o recriminat ria e a admira o. Embora não se preocupasse com referências bibliográficas, Salgado cita as figuras de Zaratustra e do Super-Homem concordando com a perspectiva decadentista do mundo moderno e superhumanista, ao mesmo tempo que condena o anti-cristianismo de Nietzsche, revelando ainda grande afinidade com o pensamento nietzschiano ao combater o coletivismo anulador da personalidade humana e os princípios egoístas de democracia liberal (Barroso, 2013, p. 191-192).

história das ideias filosóficas no Brasil visto que em certos aspectos e momentos impactaram a realidade nacional de forma a afastar toda visão crítica do país. É por isso que tais filosofias não contentavam certas exigências dos modernistas, que “almejavam uma filosofia com a qual fosse possível superar [...] o dogmatismo do Espiritualismo, herdado do Ecletismo filosófico francês, bem como a ortodoxia da filosofia positivista” (Dias, 2023, p. 19).

Demonstra Dias nesse sentido, em seu recente livro (2023), que importantes intelectuais modernistas, como Paulo Prado, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, além de apropriarem-se da filosofia nietzschiana – sobretudo da oposição entre os conceitos de *apolíneo* e *dionisiaco* – para suas produções crítico-literárias, tiveram em Nietzsche um importante fator de estruturação filosófica e metodológica de seus grandes ensaios de interpretação do Brasil. Não que, como já vimos, utilizar Nietzsche para pensar o Brasil fosse uma novidade; mas a análise aprofundada oferecida por Dias permite compreender melhor em que medida a filosofia nietzschiana foi um dos fatores que possibilitou alguns dos mais importantes clássicos de interpretação do país no séc. XX.

Especificamente para o que nos interessa aqui, devo ressaltar que cada um desses intelectuais se apropriou de Nietzsche de acordo com a sua perspectiva e para os fins a que se propunha em seu trabalho. Podemos por exemplo perceber como a apropriação de Nietzsche por Prado condiz com sua perspectiva, sobretudo naquilo que se aproxima ou se afasta do filósofo alemão: se, como brasileiro, podia bem perceber os problemas na ideologia da colonização reproduzida por Nietzsche (A 206) e assim se apropriar criticamente do conceito nietzschiano de impulso enquanto vontade de poder para pensar os *impulsos* que teriam estimulado a corrida pela “descoberta” e colonização do novo mundo; como branco e grande cafeicultor da primeira metade do séc. XX, ou seja, desde um lugar social em que, no que toca às relações de raciais, estava mais próximo de Nietzsche que da maioria dos brasileiros, acabava compreendendo a questão racial de maneira mais próxima à do filósofo do martelo, vislumbrando nesse sentido, a partir do aforismo 272 de *Aurora*, o problema da mestiçagem do ponto de vista da “depuração” da raça brasileira, que se daria no sentido da valorização da mestiçagem enquanto solução, sem discutir a resolução ou a explicação do problema racial no âmbito social e ignorando o atraso e a desigualdade sofrida por corpos racializados (Dias, 2023, p. 59-77).

Percebe-se algo semelhante em Gilberto Freyre, com efeito também caudatário da Escola do Recife. Se Nietzsche foi importante referência em *Casa-grande & Senzala*⁷⁴, sobretudo na versão definitiva de 1943, bem como em outras obras de Freyre (Dias, 2023, p. 81), A perspectiva desde a qual lia Nietzsche fica bem clara ao percebemos que sua crítica literária foi marcada por um aristocratismo e elitismo próximos aos do filósofo alemão, opondo, como inferior, a massa, e, como superior, a elite, e considerando o filósofo como aquele que melhor teria negado os valores sociais modernos, que também criticava. Freyre também aproxima a “teoria do poder” de Nietzsche a Louis-Gabriel-Ambroise, o visconde de Bonald, filósofo francês considerado expoente da filosofia católica contrarrevolucionária. Com essa entonação aristocrática-conservadora, encontra em Nietzsche elementos para pensar uma “Nova função do Estado”: em vez de caridade e assistência, “manter os artistas e os escritores reconhecidamente criadores, por meio de um imposto de admiração sobre a burguesia. A Nietzsche, não sei como escapou a ideia de semelhante sistematização” (Freyre apud. Dias, 2023, p. 86). Já em sua produção ensaística, Nietzsche aparecerá como fonte de elementos teóricos e metodológicos para pensar aspectos da cultura brasileira, como, por exemplo, na apropriação da oposição entre apolíneo e dionisíaco para pensar, contra a noção de superioridade racial corrente na época, o mulato brasileiro, que valoriza como tipo apolíneo, num movimento que aprofunda o projeto renovador modernista, afinal subsidia, opondo-se às interpretações racistas, uma interpretação psicológico-social do tipo brasileiro até então recalcado⁷⁵ (Dias, 2023, p. 87-88).

Trata-se com efeito da leitura de um descendente dos primeiros colonizadores portugueses do Brasil, desde, portanto, um olhar senhorial, aristocrático. É a partir desse ponto de vista que Freyre trata, em suas obras, do antagonismo entre o senhor e o

⁷⁴ Pode ser de interesse ao leitor a tese de Guilherme Charles, recentemente defendida no PPG de Filosofia da UFPR, intitulada *De Nietzsche a Gilberto Freyre: uma leitura do perspectivismo filosófico esboçado na obra Casa Grande & Senzala*. Nela qual o recente doutor discorre acerca do aproveitamento do perspectivismo nietzschiano na obra capital de Freyre. Tive a oportunidade de assistir à defesa, mas não o tempo hábil para incorporá-la a este trabalho. De qualquer forma, para mais informações quanto à relação de Freyre com Nietzsche, remeto o leitor à tese, provavelmente disponível, no momento dessa leitura, no acervo de teses e dissertações da UFPR.

⁷⁵ Nesse sentido, pelo que foi possível vislumbrar a partir de sua defesa pública, na tese supracitada, Charles sustenta que alguns movimentos textuais de Freyre, como a consideração do africano como *colonizador* e da mulher indígena como *mãe do Brasil* seriam vanguardistas para a época, precisamente pela valorização *perspectivista* de elementos até então recalcados de nossa constituição étnico-cultural. Isso, é claro, não apaga o fato de que sua obra serviu, tenha sido essa a intenção do autor ou não, para a disseminação do mito da democracia racial no Brasil.

escravo, da distinção entre os cristianismos europeu e brasileiro⁷⁶, do contraste entre o negro, sociologicamente compreendido como tipo dionisíaco, e o ameríndio, apolíneo, e da interpretação do negro e do mulato como tipos marcados pelo ressentimento (Dias, 2023, p. 89-90). Apropriar-se-á assim das reflexões de Nietzsche sobre a escravidão para pensar o regime patriarcal escravocrata brasileiro. Nesse sentido, Freyre, num posicionamento problemático, que posteriormente seria profundamente criticado por importantes pensadores brasileiros⁷⁷, sustenta que devido à “escassez de mulheres brancas” teriam surgido “zonas de confraternização entre [...] senhores e escravos” que resultariam na miscigenação e na diminuição da distância social entre os dois grupos, de forma que o antagonismo teria tomado, no Brasil, uma forma fraternal, constituindo uma espécie de antagonismo equilibrado pelas relações familiares patriarcais entre senhor e escravo, pela miscigenação e pela maneira cordial do brasileiro, num movimento que teria contrariado os efeitos de aristocratização da cultura brasileira causados pela monocultura latifundiária e escravocrata e possibilitado o “sucesso” da colonização do Brasil (Dias, 2023, p. 90-93).

Cabe ressaltar alguns pontos de convergência e divergência de Freyre em relação a Nietzsche, que jogam luz sobre o caráter apropriativo de seu aproveitamento da filosofia nietzschiana. Embora o mulato seja considerado um tipo ressentido, seria também o mais plástico e dinâmico em nossa formação cultural. Esse mulato, assim como o tipo ressentido em Nietzsche, é incapaz de reagir, ressentido-se exatamente por ser incapaz de reagir, e, novamente como em Nietzsche, resulta como tipo de uma pesquisa histórica. Por outro lado, embora ressentido, é também um tipo dionisíaco, no sentido da exuberância e da expansão afetiva, que lhe permite minar a rigidez dos antagonismos – eis outra convergência com Nietzsche, a importância atribuída aos afetos na formação dos vínculos sociais – através da intimidade e da cordialidade (Dias, 2023, p. 101-104).

Partindo de uma perspectiva distinta, Sérgio Buarque de Holanda aproveitará de maneira bastante diferente a filosofia nietzschiana. Com efeito, tratou-se de um

⁷⁶ Sustenta Freyre nesse sentido que, enquanto o cristianismo europeu, como percebera Nietzsche, negava a vida, o cristianismo brasileiro seria caracterizado, num sincretismo que desenvolveu um “Menino-Deus” identificado com Cupido, festa religiosas marcadas por “elementos orgiásticos africanos” e resíduos pagãos do cristianismo ibérico, lírico e festivo, pela forte relação de intimidade e afetividade (Dias, 2023, p. 93-94).

⁷⁷ Importante nesse sentido é a crítica de Lélia González, para quem Freyre, como “ideólogo oficial das relações raciais no Brasil”, aponta para “a formação de uma metarraça brasileira, escamoteando, desse modo, a questão geral da discriminação e, em particular, a exploração sexual da mulher negra” (Nota em Gonzalez, 2020, p. 33).

intelectual comprometido com a transformação da sociedade no sentido da igualdade e da justiça social e que, para sua produção, tomava como base a realidade nacional para dela rumar ao universal, criticando nessa direção o intelectualismo das vanguardas modernistas que buscavam uma concepção pronta, abstrata, do nacional. A filosofia de Nietzsche comparece em diversos textos seus, escritos na atmosfera modernista e decisivos tanto para o projeto renovador como para os modernistas conservadores. Em sua fase de crítica literária, Holanda não compromete Nietzsche com ideologias autoritárias, sejam nacionais ou estrangeiras, conciliando, pelo contrário, “aspectos heurísticos e avaliativos do pensador com o rumo da renovação vanguardista atuante em São Paulo” (Dias, 2023, p. 114); já em seus textos ensaísticos, Nietzsche aparece como fonte de procedimentos teóricos e metodológicos que estruturarão argumentos centrais, aproveitado para pensar as raízes da formação e da identidade afetiva do brasileiro, tanto no âmbito psicológico dos afetos que formam o tipo “homem cordial” como no âmbito ético e político, “envolto pela noção de virtude pessoal, entendida como algo próprio e contraposto à noção geral de um dever abstrato, impessoal” (Dias, 2023, p. 115).

Nesse sentido, utilizou expressões como “eterno cýclo” e “super-homem” para criticar o “espírito utilitário” e os efeitos do progresso que acabam por transformar o homem em um “objeto de máquina adaptado e especializado a funções próprias” (Holanda apud. Dias, 2023, p. 116), sendo ainda especialmente importantes para ele algumas ideias e conceitos nietzschianos como a afirmação da vida, que, em oposição à vida trágica, ideológico-conservadora e ético-religiosa, que denunciava em autores como Alceu Amoroso (Tristão de Athayde) e Plínio Salgado⁷⁸, abalizará sua crítica literária e sua ensaística. Neste ponto, o perspectivismo nietzschiano será importante para Holanda, que em seu texto “Perspectivas” deriva das reflexões perspectivistas de Nietzsche acerca da linguagem, do conhecimento e dos impulsos a necessidade de se considerar a conservação e intensificação da vida como critério para os valores. Ademais, aparecerá em sua crítica literária o critério fisiológico para o exame de um autor e de sua obra (Dias, 2023, p. 122-123); e sua produção ensaística será profundamente marcada por Nietzsche, como se percebe em sua crítica ao conceito de “homem cordial”, que segundo Holanda se assemelha ao “tipo humano” de que trata Nietzsche quando fala “vosso mau amor de vós mesmos fez de vosso isolamento um cativeiro” (*Za I, Do amor ao próximo*, traduzido

⁷⁸ Holanda considerava-os *autores dogmáticos*, crentes da verdade, e nesse sentido tecia contra eles uma críticas de profunda raiz nietzschiana (Dias, 2023, p. 119).

por Holanda): um tipo de rebanho, cristão, que escamoteia com o ideal do amor ao próximo sua incapacidade para auto afirmar-se.

É nessa direção que se estende a crítica de Holanda em *Raízes do Brasil*, obra em que a filosofia de Nietzsche serve sobretudo para a estruturação e argumentos e teses de dois capítulos, o quinto, “O Homem Cordial”⁷⁹, e o sétimo, “Nossa Revolução”⁸⁰, havendo também uma investigação de caráter nietzschiano dos contrastes histórico-sociais constitutivos da formação cultural brasileira nos demais capítulos, e, na primeira edição do texto (1936), citações de *Zarathustra*, *O Anticristo*, e, numa nota de rodapé, *Crepúsculo dos ídolos*, o que evidenciaria, segundo Dias, o caráter teórico da apropriação, realizada com o fim de compor argumentos e teses sobre as raízes da formação cultural brasileira (Dias, 2023, p. 126-129). Afirma Dias nesse sentido que “a filosofia nietzschiana se faz visível em *Raízes do Brasil* no procedimento genealógico revelador do tipo brasileiro” (Dias, 2023, p. 127).

Deve-se ainda perceber que, malgrado o teor ideológico das fontes – sobretudo Richard M. Meyer, André Gide e Alfred Baeumler (cf. Dias, 2023, p. 115) – pelas quais teve contato com Nietzsche, há em Holanda uma intransigente oposição àqueles que comprometem Nietzsche com ideologias autoritárias, buscando, junto a outros modernistas, recuperar o filósofo tanto das falsificações de sua irmã quanto das dos socialistas (Dias, 2023, p. 115). Chega a escrever, por ocasião da morte da irmã de Nietzsche, um texto intitulado “Elisabeth Foerster – Nietzsche” no qual alerta contra o excesso de “biografias romanceadas” do filósofo e critica sua imagem ilegítima criada por Elisabeth e pelos autores da esquerda socialista. Com isso, o autor não só foi um dos primeiros modernistas a vencer as interpretações que comprometiam Nietzsche com ideologias autoritárias, superando a polarização do debate da época que a todos condicionava a ter de escolher entre endossar um Nietzsche nazista ou simplesmente

⁷⁹ Neste capítulo, indo, de maneira claramente nietzschiana, à raiz genealógica do problema, Holanda logra mostrar não se tratar a cordialidade de algo “natural”, mas sim de algo plantado no corpo e na alma do Brasil pela colonização, que, com o tempo, criou raízes, tornando-se nossa virtude personalíssima incapaz de criar princípios ordenadores à maneira democrática (Dias, 2023, p. 131-133).

⁸⁰ Trata-se do último capítulo da obra, em que Holanda pretendia sustentar que nunca houvera democracia no Brasil, pelo que precisaríamos de uma revolução vertical que implicasse na verdadeira participação das camadas populares. O capítulo se constitui como comentário histórico-interpretativo da genealogia da cordialidade a partir de uma citação de AC 11 – que inclusive figurava como epígrafe do capítulo na primeira edição da obra –, a saber, passagem segundo a qual “um povo perece, quando confunde *seu* dever com o conceito de dever em geral” (AC 11), a partir da qual Holanda sustentará que o povo brasileiro, que na história agiu sempre segundo princípios alheios, esquecendo nossa realidade, não deve aceitar princípios externos, mas inventar sua própria virtude (Dias, 2023, p. 136-138).

afastá-lo de maneira unilateral (Dias, 2023, p. 121-122), mas, notemos, fê-lo como um dos primeiros brasileiros a participar ativamente do debate acerca de como ler Nietzsche.

Podemos, nesses três autores, perceber o aproveitamento da filosofia de Nietzsche em dois sentidos opostos: se em Prado e Freyre observa-se a “exigência de uma filosofia característica de intelectuais que pensam a sociedade a partir de relações de subordinação e domínio” (Dias, 2023, p. 144), havendo neles certo tradicionalismo que se sustenta em aspectos conservadores da obra de Nietzsche; em Holanda nota-se o interesse “característico de um de um intelectual que acredita e defende uma sociedade que aspira a ser democrática”, compreendida como comunidade de indivíduos que se apoiam reciprocamente, encontrando “em obras de Nietzsche a possibilidade da defesa e do apreço dos valores próprios dessa sociedade” (Dias, 2023, p. 144). Com efeito, o atendimento dessas duas exigências aguçou os contornos do Modernismo. Nos interessa ressaltar o caráter perspectivista dessas apropriações, afinal, como deixei claro, cada um dos autores interpretou Nietzsche desde sua própria perspectiva, mobilizando sua filosofia para fins próprios, conscientes ou não das ressignificações que tal movimento implicava em relação ao texto nietzschiano.

Se sem dúvida há outros importantes exemplos de aproveitamentos brasileiros da filosofia nietzschiana, com o até aqui exposto terá restado claro que no Brasil Nietzsche sempre foi, desde quando ainda estava vivo e produzindo, objeto de variadas apropriações feitas de acordo com os mais diferentes interesses e para os mais diversos fins. No entanto, a partir da metade do século XX, uma nova *interpretação* do que seria fazer filosofia no Brasil entraria nesse jogo e, depois de algumas décadas, acabaria por se estabelecer como interpretação dominante, ressignificando o próprio sentido de Nietzsche no interior da academia.

Como vimos no primeiro capítulo, foi no contexto de consolidação de nosso sistema universitário no período pós-colonial, especialmente partir de década de 1930 – em que se operou a transição de uma sociedade pós-colonial agrário-exportadora a uma sociedade moderna urbano-industrial e uma reforma do ensino pelo Estado Novo, que, abarcando o ensino médio, fundamental e técnico profissional, ampliou o aparato de todos os níveis de ensino (Domingues, 2017, p. 22) –, que foi se instaurando, de acordo com o claro intuito de opor-se ao *filosofismo* dos estudantes da época, a filosofia profissional brasileira, marcada por uma forte ênfase exegética. Com isso, as últimas décadas da filosofia brasileira foram marcadas por uma certa *cultura intelectual* radicada em uma

forma anti-histórica de fazer comentário histórico-filosófico que se confundiu com o próprio fazer filosófico.

Quanto à Nietzsche, após algumas décadas em que sua presença na academia era marcada por usos arbitrários em que diferente professores recorriam a sua obra de forma esporádica, é dizer, “sem pretender dar conta do conjunto de seus escritos ou de seus principais conceitos”, tomando-o como “objeto de curiosidades intelectuais avulsas”, em alguma medida pela influência de Foucault (Marton, 2009, p. 258 e 2012, p. 21), seria, segundo Silva Jr., apenas com a consolidação da análise estrutural enquanto técnica profissional voltada a evitar retrocessos doutrinários que surgiriam, em volume considerável, os primeiros “trabalhos propriamente acadêmicos”⁸¹ – entre eles, *Signos e poder em Nietzsche*, de Leon Kossovitch, e *Nietzsche e a verdade*, de Roberto Machado (nota em Marton, 2012, p. 21) – sobre a filosofia nietzschiana no Brasil⁸² (Silva Jr., 2012b, p. 129) no fim da década de setenta (Marton, 2009, p. 257)..

Com efeito, as condições materiais adversas, marcadas pela falta de acesso à totalidade da obra nietzschiana – quem dirá à edição crítica – ou a trabalhos de envergadura vindos do exterior, faziam então com que as leituras de Nietzsche feitas por Foucault, Heidegger e Deleuze quase encobrissem o pensamento nietzschiano por detrás das filosofias produzidas por eles (Silva Jr., 2012b, p. 129). Na década de 70, foi Gérard Lebrun, muito marcado pelas interpretações foucaultiana (Marton, 2012, p. 24) e deleuziana (Silva Jr., 2012b, p. 129) de Nietzsche, que selecionou os textos destinados a apresentar os extratos mais importantes de sua obra na coleção *Os Pensadores*, apresentando ao público brasileiro, numa das primeiras traduções confiáveis da obra nietzschiana no país, um Nietzsche com traços afrancesados. Para além desse “sincretismo inicial” houve ainda um posfácio (publicado anteriormente alhures) que afastava Nietzsche de toda querela política, bem ao espírito da seleção de Lebrun (Silva Jr., 2012b, p. 129).

Se hoje a situação é outra, com a maioria dos textos nietzschianos traduzidos, bem aponta Marton para o fato de que tais traduções devem ser tomadas criticamente. Segundo ela, as traduções de Paulo César de Souza – que aqui utilizo –, apesar das belas soluções

⁸¹ Perceba-se que, para Silva Jr. “trabalho propriamente acadêmico” e “análise estrutural” parecem ser sinônimos.

⁸² Lamentável sem dúvida é o fato Oswald de Andrade não ter passado no concurso que fez para professor da USP. Sem dúvida, Nietzsche teria ganhado mais espaço.

literárias, deixariam a desejar quanto ao rigor conceitual, o que seria se explicaria pelo fato de que falta ao tradutor formação filosófica (Marton, 2012, p. 24-25). Concordo em parte com essa colocação, motivo pelo qual busquei, neste trabalho, tratar tanto quanto possível com o texto nietzschiano original. Não obstante, parece difícil sustentar a possibilidade de uma tradução suficientemente boa de um texto tão recheado de imagens e de recursos estilísticos como o nietzschiano. Com efeito, toda tradução será também, em alguma medida, interpretação, feita desde uma determinada perspectiva e com determinados objetivos. Nesse sentido, a tradução de Souza tem o grande mérito de apresentar o texto nietzschiano de forma traduzir bem seu caráter poético e de leitura fluida, que o faz muito mais acessível a um público não especialista. Cabe a nós, estudiosos, sabermos lidar com o fato de que toda tradução é também traição.

De qualquer forma, era um Nietzsche sobretudo francês que ingressava na cena acadêmica brasileira, e em menor medida um Nietzsche europeu, marcado pela leitura heideggeriana que predominara até certo ponto na Itália, na Alemanha e na própria França (Marton, 2012, p. 23). Devo novamente chamar a atenção para o fato de que foram interesses distintos que determinaram a opção dos estudiosos da época por uma ou outra forma de ler Nietzsche: se em nenhuma delas se tratava de reconstruir o seu pensamento, reinscrevê-lo na sua época ou cotejá-lo com outros sistemas filosóficos, a linha interpretativa heideggeriana foi muito bem aceita e difundida sobretudo entre os que se dedicavam ao exame do pensamento pré-socrático ou do próprio Heidegger; enquanto que entre os interessados em investigar questões candentes da atualidade (Marton, 2012, p. 23) circularam melhor as leituras francesas de Nietzsche, sobretudo de Foucault, Deleuze e da esquerda francesa que fez dele suporte de suas teorias, colocando-o junto a Marx e Freud como “filósofo da suspeita” e fazendo com que em nosso país a vertente corrosiva de seu pensamento fosse privilegiada, transformando a imagem de Nietzsche na de um iconoclasta (Marton, 2009, p. 255) ao mesmo tempo que permitia-o adentrar nas ciências humanas como caixa de ferramentas cujos conceitos deveriam ser operados nesse sentido (Marton, 2009, p. 258).

Sustenta Marton que se difundiu então no Brasil, sob influência francesa, essa prática de lançar mão de Nietzsche como caixa de ferramentas, procurando com a genealogia pôr sob suspeita as mais diversas formações ideológicas, o que se intensificaria com o questionamento do referencial marxista (Marton, 2012, p. 23). Isso não é de todo correto, afinal, como aqui demonstrei, lançar mão de Nietzsche para pensar

o Brasil não era nenhuma novidade. Podemos alternativamente compreender – analogamente à influência do estruturalismo em nossa academia, que não se deu sob tábula rasa – que tal modo apropriativo de ler Nietzsche correspondia menos à simples influência francesa que à continuação de uma tendência que quiçá encontrava suporte e ressonância no influxo dos filósofos e comentadores francófonos. Tal fato entretanto não deslegitima a crítica de Marton, segundo a qual utilizava-se então de forma indiscriminada os conceitos nietzschianos como operadores ou tomava-se Nietzsche como o grande adversário do emburguesamento, filósofo da afirmação jubilosa ou arauto do antiacademicismo (Marton, 2012, p. 23).

Nesse sentido, com a década de 80 surgiram algumas deturpações, nas quais, por furtar-se a enfrentar seu pensamento, houve quem pretextasse efeitos políticos desastrosos supostamente causados por Nietzsche para declarar, sem querer ver as deturpações de que foram objeto, que seus textos eram monstruosos. Reavivou-se assim a imagem de Nietzsche precursor do nazismo. Além disso, desprezando sua reflexão, houve quem sustentasse que Nietzsche não fornecia instrumentos para análise de questões políticas, pelo que seria inútil ler seus textos. Divulgou-se assim a imagem de Nietzsche desnecessário e inoperante. Ainda, para desvalorizar suas ideias, houve quem argumentasse que Nietzsche era um fenômeno episódico da história da filosofia, autor de uma obra que não teria deixado marcas. Difundiu-se a ideia de um Nietzsche sem escola ou seguidores, mas isso é claro por desconhecimento da gama de escritos e debates que sua obra continua a ensejar (Marton, 2009, p. 256). Teria ocorrido também, segundo Marton, uma certa banalização de Nietzsche, cuja obra, provocando ou aversão – afastando o leitor, que então deixa aflorar seus preconceitos e convicções arraigados – ou fascínio – fazendo o leitor identificar-se com o autor e, siderado por uma imagem de alma gêmea, paralisar sua capacidade de reflexão e o espírito crítico –, faz com que o leitor, seja na intenção de acercar-se ou apartar-se de Nietzsche, acredite estar diante de um pensador dos mais acessíveis. É dessa maneira, banalizado, que nas décadas de 70 e 80 Nietzsche torna-se popular no Brasil, sendo explorado pela mídia e pelo mercado editorial, surgindo diversos textos a respeito de suas ideias, no mais das vezes resultado de recortes arbitrários em seus escritos. Durante anos se falou de Nietzsche sem o conhecimento da densidade de sua reflexão (Marton, 2009, p. 256).

Devemos prestar atenção ao que Marton está aqui denunciando, essa banalização de Nietzsche que dispensa o cuidado com seu texto e assim possibilita distorções

indesejadas de sua filosofia. Em suas palavras, tratava-se de um contexto em que se tornou inviável confrontar posições de forma rigorosa e colocá-las à prova para verificar se faziam jus ao texto nietzschiano (Marton, 2012, p. 19-20). Isso é muito diferente das leituras apropriativas cuja possibilidade se sustenta nesse trabalho, por mais que em diversos dos exemplos acima se torne tênue a fronteira entre as duas coisas. De qualquer forma, é sempre salutar prestar atenção ao contexto histórico de cada apropriação e às suas possibilidades materiais, ou seja, saber compreender que uma apropriação de pouca rigorosidade filológica tem valor distinto de acordo com seu momento histórico.

Isso porque com os anos oitenta e o desenvolvimento dos estudos profissionais vieram também as condições materiais que passaram a permitir outro tipo de trabalho, filologicamente mais responsável e tecnicamente mais apropriado, como *Signos e poder em Nietzsche*, de Leon Kossovitch; *Nietzsche e a verdade*, de Roberto Machado (nota em Marton, 2012, p. 21); e *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* de Scarlett Marton, marcos importantes nos estudos Nietzsche no Brasil precisamente pois, como era o intento da renomada comentadora ao propor leituras possíveis da obra de Nietzsche, possibilitaram, no sentido contrário de sua banalização, a pesquisa rigorosa de Nietzsche no Brasil (Marton, 2012, p. 21).

Ao mesmo tempo, Nietzsche se torna muito popular no Brasil, sendo explorado pela mídia e pelo mercado editorial, surgindo diversos textos a respeito de suas ideias, no mais das vezes resultado de recortes arbitrários em seus escritos, ao mesmo tempo que se desenvolvia o estudo profissional de sua filosofia. No entanto, ainda hoje não há uma edição das obras completas em português. Por isso é que a maioria dos pesquisadores brasileiros concorda, ainda que tacitamente, em utilizar a edição crítica organizada por Colli e Montinari e estabelecer um cânon nietzschiano, ainda que restem divergências quanto à tradução de termos como *Übermensch* e *Wille zur Macht* (Marton, 2009, p. 256-257).

No Brasil das décadas de 80 e 90 Nietzsche passa a ser tema de diversas dissertações e teses, aparecendo também em revistas especializadas, revistas de grande circulação e em citações em filmes (Barroso, 2013, p. 180). Desde então ganha espaço nos estudos Nietzsche mundiais e, sobretudo através de sua utilização por Oswaldo Giacoia Jr., no Brasil outra importante proposta interpretativa, a saber, a proposta contextual de Werner Stegmaier, em grande medida caudatária da de Montinari, que aqui não poderia ignorar se pretendo falar de como ler Nietzsche no país.

Deve-se compreender, entretanto, que esse desenvolvimento de estudos filosóficos profissionais acerca da filosofia nietzschiana se deu de acordo com o contexto acadêmico brasileiro da época, ou seja, por meio daquela nossa versão deturpada, elevada a única forma de se fazer filosofia, de comentários exegéticos, da qual resultaria, salvo raras exceções, uma redução de todo o fazer filosófico nos estudos Nietzsche brasileiros ao mero comentário⁸³. Como reconhece Silva Jr., o método evitava toda ênfase filosofante, tanto que todos faziam comentário de texto. Comentando em vez de interpretar, evitava-se certo sectarismo ou dogmatismo, mantinha-se o distanciamento necessário do objeto de estudo a fim de permitir a realização de um trabalho em filosofia a partir de uma leitura filosófica. Com isso a leitura estrutural pretendia apenas trazer à luz o que o pensador quis dizer ou fazer presente um momento da história da filosofia, maneira de trabalhar a filosofia que se sedimentou no país (Silva Jr., 2012b, p. 130-131). Por décadas, não se fez mais que meramente *comentar* a obra de Nietzsche, buscando, como preconiza o método estrutural – por mais que por vezes não se o utilizasse –, a *verdade* de seu pensamento⁸⁴. Nesse sentido, devemos compreender como, desde certo ponto de vista, as últimas décadas representaram, pelo menos dentro da academia de filosofia, a instituição de um *sentido* para a obra de Nietzsche que, contrária à forte tendência encontrada no início do século passado – mas que sem dúvida continua operando efeitos, nem todos salutares, enquanto resistência – de apropriar-se de Nietzsche

⁸³ Pode se verificar isso de maneira muito sintomática nos trabalhos apresentados no XX Encontro ANPOF, em que o Grupo de Trabalho Nietzsche contou, entre os 50 trabalhos apresentados, com 40 análises exegéticas intratextuais ou estilísticas e estudos de fontes; 3 trabalhos relacionando a filosofia de Nietzsche com a de outros pensadores; 1 trabalho sobre a recepção anglófona de Nietzsche; 1 interessante trabalho bibliográfico em que se utiliza a filosofia nietzschiana para pensar os hábitos do próprio Nietzsche; 1 trabalho sobre a recepção de Nietzsche no Brasil e apenas 4 trabalhos que poderíamos chamar *apropriativos*: um buscando aproximar Nietzsche de Franz Fanon para pensar a criação de novos homens pela descolonização; um buscando em Nietzsche elementos para pensar uma filosofia da inclusão capaz de ressignificar as deficiências físicas como mais que carências a serem suprimidas com o recurso ao nivelamento físico e psíquico em relação à mediana do agrupamento social; outro buscando utilizar a filosofia nietzschiana para compreender o fenômeno da ultradireita atual; e, por último, aquele em que apresentei uma versão resumida da parte histórica do argumento desta dissertação (XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, 2024, p. 2080-2139). Perceba-se: não se trata aqui, como também claramente não se trata nesta dissertação, de negar a importância de trabalhos, digamos, “mais tradicionais”, condizentes com nossa tradição comentarista, como análises exegéticas e comparações da filosofia de Nietzsche com outros pensadores, mas sim de chamar a atenção para o fato de que, num dos eventos mais importantes acerca da filosofia de Nietzsche a nível nacional, tivemos apenas um trabalho acerca de sua recepção no Brasil e quatro trabalhos voltados à mobilização dessa filosofia para pensar a atualidade.

⁸⁴ Tal direcionamento das pesquisas na direção de uma suposta “verdade” do texto se mantém mesmo numa realidade em que a maioria dos trabalhos de repercussão pouco ou nada tem de propriamente estruturalista (Sampaio, 2023, p. 3). Isso não infirma, mas pelo contrário confirma, a deletéria manutenção daquilo que acima denominou-se cultura exegética na filosofia brasileira.

para fins próprios, é sintomático do quadro de dependência intelectual que descrevi acima como uma cultura exegetica.

Não estou aqui, é claro, me referindo a importantes intérpretes como Marton, que, com efeito, está bastante ciente do fato de ser seu trabalho de comentário sobre Nietzsche uma entre possíveis leituras da obra de Nietzsche, produzido não com a intenção de fixar dogmas, mas de possibilitar o estudo rigoroso de sua obra em solo brasileiro (Marton, 2012, p. 19-20). Trata-se aqui, isso sim, de uma análise da conjuntura mais ampla dos estudos Nietzsche no Brasil, em que da inserção dos estudos Nietzsche brasileiros no contexto de nossa cultura exegetica e, nesse contexto, da reação de diversos pesquisadores à banalização a qual era submetida a obra nietzschiana em território nacional resultou a perda, pelo menos em certa medida, não só da abertura para a multiplicidade de sentido de sua obra mas, sobretudo, da possibilidade radicada nessa abertura de se fazer mais que apenas compreender Nietzsche filologicamente, mas *utilizá-lo* em nossa própria produção filosófica. Tornamo-nos discípulos como Zarathustra não os queria (ZA, 1, *Da virtude que presenteia*, 3).

Mas lembremos: não há propriamente *uma verdade* na obra de Nietzsche. Pelo contrário, o filósofo, ele mesmo crítico da *verdade*, buscava fornecer com seus textos experimentos de pensamento para que, a partir deles, seus leitores pensassem por si mesmos. Isso faz necessário que, no momento presente, voltemo-nos de maneira crítica para esse quadro, compreendendo-o genealógicamente para buscar sua superação. Isso, sem dúvida, não implica infirmar a importância dos excelentes trabalhos exegeticos produzidos por comentadores brasileiros nas últimas décadas, mas, pelo contrário, reconhecendo em que medida os últimos 50 anos de estudos profissionais da filosofia de Nietzsche no Brasil permitiram a organização de um robusto sistema nacional de produção de comentários exegeticos de sua filosofia, significa compreender como essa herança exegetica fornece hoje os subsídios necessários para que nos apropriemos de Nietzsche de maneira intelectualmente proba, é dizer, a partir de uma adequada compreensão filológica de sua obra, que propriamente possibilita que dela nos apropriemos com rigor. Assim, se hoje contamos com numerosos trabalhos que tratam da filosofia de Nietzsche, seja reinscrevendo seu pensamento em sua época, resgatando seus referenciais teóricos, científicos e culturais ou buscando compreendê-lo em sua inserção na história da filosofia, bem como aqueles que buscam recuperar seus confrontos com outros autores e realçar seu caráter radical, e tudo isso tanto em estudos sistemáticos que

propõem uma visão de conjunto de sua obra como em trabalhos pontuais (Marton, 2009, p. 259), acerta Marton ao afirmar que essa constitui nossa maior riqueza (Marton, 2009, p. 259).

Existiram, portanto, de acordo com diversos interesses, *diversos Nietzsches* no Brasil: há pelo menos dois – um reacionário, um progressista – Nietzsches dentro do debate estético nacional, afinal, o projeto de modernização, não limitado ao progresso científico e material, passava também pelo campo da estética literária, artística e do pensamento (Barroso, 2013, p. 186); mas também um Nietzsche relacionado ao discurso higienista e eugenista do início do séc. XX, e ainda, em oposição ao paradigma cientificista, determinista racial e darwinistas social no qual este se desenvolvera; um Nietzsche apropriado numa atmosfera de ecletismo e autodidatismo de tendência simbolista e espiritualista, marcado pela heterogeneidade de concepções sobre o que seria moderno ou quais os meios para alcançar tal modernidade (Barroso, 2013, p. 186-187); bem como uma apropriação filosófica de Nietzsche que vai precisamente contra essa tendência espiritualista. Haverá também, no campo político, um Nietzsche totalitário e um Nietzsche democrático – ambos, talvez, à revelia das convicções do próprio Nietzsche. Não podemos tampouco desprezar a existência de vários Nietzsches do senso comum, alguns surgidos das leituras superficiais de Foucault ou Deleuze (Marton, 2012, p. 23). Podemos ainda encontrar nos exemplos supracitados uma apropriação feminista das ideias de Nietzsche; um Nietzsche fonte de estruturação filosófica e metodológica para grandes ensaios de interpretação do Brasil; e mesmo a suposta filosofia nietzschiana objetivamente conhecida que se buscava com o comentário, seja estrutural ou filológico, a suas obras. No limite, como se poderá enxergar melhor ao fim dessa dissertação, levar a sério o perspectivismo nietzschiano nos leva forçosamente a compreender que *há um Nietzsche para cada leitor*. Essas diferentes interpretações, determinadas, insisto, por certos interesses, determinam por sua vez a preferência por certos textos de Nietzsche – ou falsamente atribuídos a ele –, a seleção de determinadas ideias nietzschianas em detrimento de outras, e o enfatizar de um estilo de escrita a despeito de outros (Dias, 2015, p. 87-88).

Com efeito, o aspecto assistemático, aparentemente paradoxal e ambíguo da obra nietzschiana sem dúvida contribui “para que suas ideias ganhem diferentes contornos e matizes, sendo interpretadas e apropriadas de diferentes formas” (Barroso, 2013, p. 179), sendo também relevante a maneira como a interdisciplinariedade de seu projeto filosófico

fez com que concepções encontrassem ressonância em diversos campos científicos, sobretudo das ciências humanas, em especial a antropologia, sociologia, história, psicanálise e psicologia (Barroso, 2013, p. 192-193). O filósofo talvez quisesse isso mesmo, como deixa transparecer no prefácio de *Humano demasiado humano vol. II*, quando, questionando-se se sua vivência, a história de uma enfermidade e de uma cura, deveria ser só sua vivência pessoal, afirma preferir acreditar que poderia mandar seus livros em viagem a título de experiência/experimento (*Versuche*) (HHII, *Prefácio*, 6).

Devemos, como terá ficado claro, perceber que o que hoje lemos como Nietzsche é o resultado de um desenvolvimento agonístico que, nessas e em tantas outras interpretações da filosofia nietzschiana, foi estabelecendo seu(s) sentido(s) no mundo e, especificamente, no Brasil. Mais ainda, é fundamental perceber que o sentido de Nietzsche *ainda está em disputa*, sendo precisamente o campo em que se localiza o presente trabalho.

Antes disso, entretanto, devemos, para finalizar nosso panorama genealógico, melhor compreender os influxos estrangeiros que, de acordo com os interesses – claramente colonizados – determinantes do fazer filosófico na academia brasileira das últimas décadas, determinaram também a compreensão atual de Nietzsche no Brasil.

3.3 PROPOSTAS INTERPRETATIVAS INFLUENTES NO BRASIL

3.3.1 *A confrontação de Heidegger, a filologia de Montinari e a leitura contextual de Stegmaier*

Como não poderia ser diferente no que toca ao filósofo da vontade de poder, a discussão acerca do melhor método de leitura para a filosofia de Nietzsche teve como um de seus capítulos centrais um embate entre duas perspectivas bastante distintas acerca de sua obra, sobretudo no que toca (i) à relação, que deve informar o trabalho interpretativo do texto nietzschiano, entre as obras publicadas e os fragmentos inéditos; e, conseqüentemente (ii) ao estatuto da suposta obra póstuma *Vontade de poder*.

Em ordem cronológica, a primeira dessas propostas interpretativas foi a de Martin Heidegger, explicitada nos primeiros capítulos do primeiro volume de seu *Nietzsche* (2010). Se atualmente a interpretação heideggeriana se encontra relativamente descredibilizada, ela foi, na segunda metade do século passado, devido ao seu caráter

sistemático e elucidativo, a mais bem-sucedida em termos de impacto (Stegmaier, 2013b, p. 249), sendo muito influente também no Brasil (Marton, 2012, p. 23). Com efeito, Heidegger é, junto a Löwith e Jaspers, um dos primeiros a reconhecer Nietzsche como um filósofo de alto calibre e buscar compreender sua filosofia a partir da tradição ocidental, levando a sério o fato de Nietzsche ter procurado

explorar essa tradição nos seus pressupostos limitados e a ter compreendido como história de uma progressiva limitação – por fim, como decadência (*décadence*) – e assim, como anteriormente apenas Hegel, ter tomado criticamente como tema a filosofia ocidental enquanto tal e no seu todo, sob o nome de metafísica (Stegmaier, 2013b, p. 249).

Nesse sentido, se Heidegger, como se sabe, almejou produzir sua filosofia em diálogo amplo com a tradição filosófica ocidental que o antecedeu, não seria exagero dizer que um de seus interlocutores mais importantes foi Nietzsche, cuja filosofia considerava como a consumação da tradição metafísica ocidental (Heidegger, 2010, p. 7). Mas se tanto Hegel como Nietzsche viram a si mesmos no fim do desenvolvimento dessa tradição, aquele como seu ponto culminante e este como seu ponto de viragem e novo começo distante da metafísica, Heidegger, que também se viu num ponto de viragem e novo começo, incluiu Nietzsche na metafísica enquanto seu consumidor (Stegmaier, 2013b, p. 250). Isso se deu precisamente devido à maneira como lia a filosofia nietzschiana, que levaria Stegmaier a afirmar que “nunca uma filosofia foi interpretada tão contra a sua própria intenção como a filosofia de Nietzsche por Heidegger” (Stegmaier, 2013b, p. 250).

Para compreender a posição heideggeriana, é interessante começar pelo fato que ele próprio caracteriza sua relação com Nietzsche como *confrontação*, afirmando trata-se seu *Nietzsche*, composto de *preleções* dadas entre 1936 e 1940 na Universidade de Freiburg em Brisgau e *ensaios* escritos entre 1940 e 1946, de uma preparação para a *confrontação* (*Auskeinandersetzung*) de seu pensamento com a *coisa* do pensamento nietzschiano (Heidegger, 2010, p. 3-4). Como esclarece o tradutor em nota, *Auseinandersetzung* é aqui um conceito carregado:

Por sua riqueza semântica, o termo alemão *Auseinandersetzung* apresenta uma série de dificuldades de tradução. Esse termo é normalmente traduzido por discussão ou explicação, mas está longe de ser efetivamente resgatado por essas noções. A ideia exposta pelo termo é a de um encontro entre dois indivíduos que, em meio ao encontro mesmo e ao interesse comum pelo que está aí em jogo, descobrem as suas determinações próprias. Eles se colocam (*-setzen*) um à parte do outro (*Auseinander*), na mesma medida em que firmam simultaneamente as suas posições específicas. Exatamente isso vem à tona a

partir de uma boa confrontação, na qual dois indivíduos medem suas forças. (N.T. em Heidegger, 2010, p. 3).

Confrontação, afirma Heidegger, é crítica autêntica: maneira suprema e única de apreciar verdadeiramente um pensador ao assumir sobre si a tarefa de repensar seu pensamento e persegui-lo não em suas fraquezas, mas em sua força atuante para que, por intermédio da confrontação, “nós mesmos nos libertemos para o supremo esforço do pensamento” (2010, p. 8). Heidegger, portanto, e este é um ponto importante, não deseja simplesmente interpretar Nietzsche, mas confrontar-se com ele para encontrar as determinações de seu próprio pensamento. E especificamente com Nietzsche pois, para ele, o pensamento nietzschiano seguiria “a longa via da antiga questão diretriz da filosofia: ‘O que é o ente?’” (Heidegger, 2010, p. 7), reunindo e consumando segundo um aspecto decisivo a tradição do pensamento ocidental, pelo que sua confrontação com ele seria já uma confrontação com toda essa tradição (Heidegger, 2010, p. 7). Pelo contrário, até aquele momento a academia alemã entendia Nietzsche não como um pensador rigoroso, mas como um “filósofo poeta” que não pertenceria ao grupo daqueles que refletem sobre coisas abstratas, descoladas da vida, um “filósofo da vida” que teria finalmente posto fim ao pensamento abstrato, equívoco que para Heidegger só pode ser reconhecido se uma confrontação com Nietzsche for realizada no interior do âmbito da referida questão pelo ser do ente.

Nesse sentido, as preleções de Heidegger almejavam “tornar distinta a posição fundamental, no interior da qual Nietzsche desdobra e responde à questão diretriz do pensamento ocidental” (Heidegger, 2010, p. 7), exatamente na medida em que essa confrontação necessitaria ainda da criação de suas pressuposições. Assim, embasado em edições questionáveis e realizando uma série de movimentos interpretativos de cuja crítica tratarei à frente, Heidegger sustenta que se “o que é o ente?” procura pelo ser do ente, para Nietzsche todo ser é um devir e “esse devir tem o caráter da ação e da atividade do querer. Em sua essência, porém, a vontade é vontade de poder. Essa expressão nomeia aquilo que Nietzsche pensa quando apresenta a pergunta diretriz da filosofia” (Heidegger, 2010, p. 9). Sigamos, então, o caminho interpretativo traçado por Heidegger no início do primeiro volume de sua obra sobre Nietzsche para compreender exatamente como ele estruturou essa confrontação.

Num primeiro plano, a questão aqui passa por uma problemática editorial. Isso porque Heidegger tomava como obra capital de Nietzsche, frente à qual as demais não

teriam o mesmo valor, *A Vontade de Poder*, obra póstuma compilada por Elisabeth Förster-Nietzsche, irmã de Friedrich, a partir de materiais inéditos. Embasado nessa obra, Heidegger sustentará que além de título da “obra capital que foi planejada e preparada por Nietzsche durante muitos anos, mas que nunca foi levada a termo”, o conceito *vontade de poder* designaria aquilo “que perfaz o caráter fundamental de todo ente” enquanto “[...] fato derradeiro ao qual podemos aceder”⁸⁵ (Heidegger, 2010, p. 6). É dizer: exatamente enquanto resposta à pergunta sobre o que afinal é o ente, segundo Heidegger a pergunta da filosofia, é que a “vontade de poder” teria tido de se estabelecer como título da obra capital de um pensador que diz que todo ente é vontade de poder.

Para sustentar sua posição, Heidegger afirma que o que se apresenta em *A vontade de poder* conteria “trabalhos preliminares e elaborações fragmentárias” (2010, p. 9) para essa obra capital, provindo também de Nietzsche o esboço do plano segundo o qual esses fragmentos se ordenam, a divisão em quatro livros e seus respectivos títulos. Ainda segundo ele, se já nos tempos de Basiléia Nietzsche se emancipara intelectualmente de Schopenhauer e Wagner, seria somente entre 1880 e 1883 que “encontra a si mesmo”, ou seja, se descobre como pensador, “encontra sua posição fundamental no todo do ente e, com isso, a origem determinante de seu pensar” (Heidegger, 2010, p. 10). Entre 82 e 85, Nietzsche teria sido tomado pela imagem de “Zaratustra”, surgindo nesses anos o plano para sua construção filosófica central, que viria a se modificar substancialmente nos anos de sua preparação, dando origem a uma sequência de projetos em que se poderia identificar três posições fundamentais, caracterizadas cada uma por um título predominante: (i) entre 82 e 83, temos o título “Filosofia do eterno retorno” acompanhado do subtítulo “Uma tentativa de transvaloração de todos os valores”, e um plano pertinente a essa posição contém como capítulo final “A doutrina do eterno retorno como *martelo* na mão *dos homens mais poderosos*”, o que leva Heidegger a afirmar a evidência de que o pensamento da vontade de poder impera sobre o todo dessa obra; (ii) entre 85 e 87,

⁸⁵ Vide, para a crítica dessa concepção metafísica da vontade de poder, a crítica de Müller-Lauter, para quem “Temos que nos prevenir [...] contra substancializar, de alguma maneira, a qualidade, ainda que essa maneira seja tão sublime. A qualidade não existe como algo subsistente por si, não como sujeito ou quase-sujeito [...] Antes ao contrário, a única qualidade já é sempre dada em tais quantitativas particularizações, senão ela não poderia ser essa qualidade. Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser *vontade de poder*. A qualidade “vontade de poder” não é um Um efetivo; esse Um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é “fundamento do ser” (*Seinsgrund*). Só há “efetiva” unidade como organização e combinação de *quanta* de poder. Se Nietzsche fala de vontade de poder como única qualidade, então ele, muito frequentemente, deixa de lado o artigo. Por meio disso torna-se particularmente claro que, no caso da vontade de poder, não se trata de um princípio ou de um *ens metaphysicum*” (Müller-Lauter, 1997, p. 84-85).

tempo de *Além de bem e mal* e *Genealogia da moral*, o título muda para “A vontade de poder”, enquanto o subtítulo apenas perde o “uma”, e num plano a obra contém como quarto capítulo “O eterno retorno”; por fim, (iii) entre 88 e 89, tempo de *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce Homo* e *O Anticristo*, transforma-se em título o que antes era subtítulo, a quarta parte da obra se chama “filosofia do eterno retorno” e há um parte de posição variante sobre os “que dizem sim” (Heidegger, 2010, p. 17-18).

Tais posições fundamentais, entretanto, não apontariam para estágios de um desenvolvimento, tampouco se diferenciariam por sua abrangência, tendo igualmente em vista o todo da filosofia nietzschiana e implicitamente concebendo as outras duas posições (Heidegger, 2010, p. 17-18). O que mudaria é que isso se daria a cada vez de acordo com uma configuração interna e um assentamento diverso do *centro configurador*, a única coisa que “atormentava” Nietzsche. Segundo Heidegger, a pergunta por esse centro

não era certamente a pergunta extrínseca sobre a composição adequada de um material manuscrito já existente: sem que Nietzsche tenha chegado a sabê-lo propriamente e sem que ele tenha avançado nessa direção, ela era a pergunta sobre a autofundamentação da filosofia. Ela diz respeito àquele estado de coisas no qual o que a filosofia é e como ela a cada vez é só se deixa determinar a partir dela mesma, mas no qual essa autodeterminação só é possível na medida em que a filosofia já fundamentou a si mesma. Sua própria essência se volta contra si mesma, e, quanto mais originária uma filosofia é, tanto mais puramente ele se arroja nessa virada em torno de si mesma; tanto mais amplamente impelida para fora, até as raias do nada, é então também a circunferência desse círculo (Heidegger, 2010, p. 17).

Nesse sentido, Heidegger sustenta que não é por acaso que os dois títulos excluídos como principais reaparecem sob o novo título. Para ele, as noções de eterno retorno, vontade de poder e transvaloração de todos os valores são as três expressões diretrizes sob as quais o todo da obra central aparece cada vez com uma configuração diversa (Heidegger, 2010, p. 18). O título *Vontade de poder*, segundo Heidegger, teria sido um acerto dos editores, pois para o próprio Nietzsche foi também necessário direcionar inicialmente seu empenho decisivo para tornar visível, através do todo do ente, seu caráter fundamental como vontade de poder. Mas esse não seria o momento derradeiro: se Nietzsche foi o pensador que Heidegger acredita ter sido, é preciso que a demonstração da vontade de poder tenha girado constantemente em torno do pensamento

do ser do ente, ou seja, em torno do eterno retorno do mesmo⁸⁶ (Heidegger, 2010, p. 23-24).

Como se vê, durante a preparação dessa suposta obra capital, mudam muitas vezes os projetos, planos, divisões e pontos de vista e de construção, não havendo nenhuma decisão definitiva em favor de um único projeto. Esses planos, entretanto, são abandonados em 1888. Para Heidegger, isso se dá pois surgem para Nietzsche urgências mais imediatas:

Ele não pode mais esperar por uma lenta maturação de uma obra de vastas proporções que não teria outra referência a seu favor senão a autoridade advinda de seu próprio caráter como obra. Ele mesmo precisa falar, expor a si mesmo, manifestar sua posição no mundo e demarcar os seus limites para evitar toda confusão dessa posição com outras existentes. Assim surgem os pequenos escritos: *O caso Wagner; Nietzsche contra Wagner, Crepúsculo dos ídolos e O anticristo*, que só é publicado em 1890 (Heidegger, 2010, p. 10).

Insiste Heidegger no entanto que esse abandono não teria sido definitivo. Como prova disso, além dos planos tratados acima, cita diversas passagens da correspondência de Nietzsche que lançariam luz sobre o surgimento dos trabalhos preliminares para *Vontade de Poder* e indicariam a *tonalidade afetiva fundamental*⁸⁷ a partir da qual o trabalho emerge. Nessas correspondências, com efeito, podemos observar o movimento pelo qual Nietzsche, entre abril de 1884 e a metade de 1885, está decidido a realizar nos próximos anos um plano de sua “filosofia” definitiva⁸⁸; plano do qual parece afastar-se em julho de 1885 pela impossibilidade de se comunicar sua “filosofia” sob a forma impressa⁸⁹; ao qual entretanto retorna confiante em setembro de 1886⁹⁰ e mais uma vez se afasta em setembro de 1887 devido a sua saúde⁹¹; finalmente informando Carl v.

⁸⁶ Não poderei, dentro dos estreitos limites deste texto, desenvolver de maneira satisfatória a discussão dos intérpretes acerca desses conceitos. O que nos interessa aqui, com efeito, não é o significado específico de cada um, mas a maneira como Heidegger os eleva a categorias metafísicas dentro do pensamento de Nietzsche. Nesse sentido, vide mais à frente o comentário de Stegmaier.

⁸⁷ “O que traduzimos acima por ‘tonalidade afetiva’ tem por correlato no original o termo *Stimmung*. O sentido dessa tradução visa a acompanhar o mais proximamente possível o sentido do termo no pensamento de Heidegger. Para Heidegger, a *Stimmung* designa o modo com experimentamos originariamente a convivência com os outros em geral, e não possui uma conotação psicologizante qualquer. A *Stimmung* não é nem um sentimento que esteja presente na minha interioridade, nem um afeto que marca o modo como a minha subjetividade percebe o real. Ao contrário, ela se mostra muito mais como uma atmosfera ou um astral que atravessa a totalidade. Ela é uma tonalidade que transpassa afetivamente a abertura do mundo em que me encontro” (N.T. em Heidegger, 2010, p. 13).

⁸⁸ Cartas de 7 de abril de 1884 a Overbeck; de junho de 1884 a Elisabeth Förster-Nietzsche (que teria, de acordo com o posfácio filológico de Karl Schlechta, sido forjada pela irmã de Nietzsche (N.T. em Heidegger, 2010, p. 14); e de 2 de setembro de 1884 a Peter Gast (Heidegger, 2010, p. 13-15).

⁸⁹ Carta de 2 de julho de 1885 a Overbeck (Heidegger, 2010, p. 15).

⁹⁰ Carta à mãe e à irmã de 1886 (Heidegger, 2010, p. 15).

⁹¹ Carta de 15 de setembro de 1887 a Peter Gast (Heidegger, 2010, p. 16).

Gersdorff, em 20 de dezembro do mesmo ano sobre a alteração completa do plano da obra agora que sua vida se encontrava em *pleno meio-dia*, entre uma porta que se fecha e outra que se abre, considerando o que fez nos últimos anos como “desconto, ajuste, adição de coisas do passado”, pelos quais ficou quite com os homens e as coisas, e que “*quem* e o que deve permanecer para mim, agora em que preciso me encaminhar para a coisa propriamente central de meu pensamento (*estou condenado a uma tal travessia...*)” (Nietzsche apud. Heidegger, 2010, p. 16) seria agora uma pergunta capital.

Heidegger anota que aqui Nietzsche já não fala de uma “obra capital” (*Hauptwerk*) – apenas de um “verdadeiro ponto capital de minha existência” (*eigentlichen Hauptsache meines Daseins*⁹²), interpretando a carta como presságio dos últimos anos de seu pensamento, “onde tudo se acha à sua volta com uma clareza demasiado intensa e onde, por isso, também o desmedido, a distância, ameaça ao mesmo tempo” (Heidegger, 2010, p. 16). Em 88, portanto, teria se alterado completamente o plano da obra. Heidegger cita ainda a menção à obra *Vontade de poder* no aforismo 27 da *Genealogia* (1887), em que, quanto à pergunta sobre a significação do ideal ascético, Nietzsche remete a “uma obra que estou agora preparando: *A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores*” (Nietzsche apud. Heidegger, 2010, p. 15).

Em 1890, entretanto, Nietzsche sofre o colapso nervoso que põe fim ao seu percurso intelectual. Com isso, a suposta *filosofia nietzschiana propriamente dita*, “a posição fundamental a partir da qual ele fala nesses e em todos os escritos publicados por ele” (Heidegger, 2010, p. 10), não teria chegado a uma configuração definitiva nem sido publicada. Para Heidegger, o que Nietzsche publicou durante o tempo de sua atividade criadora pertenceria apenas ao primeiro plano, filosofia de fachada, enquanto que “a filosofia propriamente dita de Nietzsche é deixada para trás como uma obra ‘postuma’, não publicada” (Heidegger, 2010, p. 11).

Dessa forma, a publicação de *A vontade de poder* vem ocorrer apenas um ano após a morte de Nietzsche, ou seja, em 1901, com a organização de uma primeira coletânea desses trabalhos preparatórios com base no plano de 17 de março de 1887 e com a utilização de índices nos quais o próprio autor já havia agrupado certos fragmentos isolados. A primeira edição da obra contava com 483 números; em 1906 publicou-se uma

⁹² Embora o tradutor de Heidegger tenha traduzido essa expressão como “coisa propriamente central de meu pensamento”, optei aqui por traduzir *Dasein* por existência.

nova edição, que mantinha o mesmo plano mas abarcava agora 1067 números e que apareceria em 1911 como os v. XV e XVII da edição das obras de Nietzsche normalmente utilizada por Heidegger⁹³. Mas, segundo Heidegger, nem mesmo essa edição continha todo o material: o que faltava apareceu nos dois volumes de póstumos da obra conjunta. Quanto a essas passagens que compõem o livro, sustenta Heidegger que

não são, na maioria das vezes, simples fragmentos semiprontos ou anotações feitas às pressas, mas “aforismos” elaborados cuidadosamente – como se costumam denominar as anotações nietzschianas isoladas. Entretanto, nem toda anotação curta já é por si só um aforismo, ou seja, um enunciado ou uma sentença que estão delimitados puramente em si mesmos antes de tudo o que é não essencial e que não abarcam senão o essencial (Heidegger, 2010, p. 13).

Resultaria então uma obra que, embora suplementar, não havendo como saber o que teria surgido desses trabalhos preliminares se Nietzsche os tivesse concluído, seria segundo Heidegger tão essencial, rica e, considerada a partir de Nietzsche, definitiva, “que as pressuposições estão dadas para a única coisa que está aqui em questão: pensar realmente o pensamento filosófico propriamente dito de Nietzsche” (Heidegger, 2010, p. 24). Afirma ainda que esse pensar o pensamento filosófico de Nietzsche se fará de maneira tanto mais segura quanto menos nos mantivermos presos à sequência dos fragmentos singulares tal como aparecem em *Vontade de poder*, afinal essa sequência no interior dos esquemas de classificação, apesar de provir do próprio Nietzsche, seria arbitrária e não essencial. Segundo Heidegger,

tudo depende de pensarmos através dos fragmentos particulares e a partir do movimento de pensamento que tem lugar quando questionamos as questões genuínas [...]. em tudo isso permanece decisivo ouvir o próprio Nietzsche, perguntar junto com ele, através dele *e assim ao mesmo tempo contra ele*, mas *em nome da coisa comum mais intrínseca e única da filosofia ocidental* (Heidegger, 2010, p. 24).

Tal trabalho só poderia ser empreendido por meio do estabelecimento de certas restrições, tudo dependendo de para onde as transpomos. Esse estabelecimento, entretanto, não exclui, e mesmo requer, que os leitores de Heidegger se empenhem no trabalho do que não foi tratado explicitamente por ele “no sentido e sob o modo de procedimento aqui exercitado, com o auxílio do livro *A vontade de poder*” (Heidegger, 2010, p. 24).

⁹³ Esclarece o tradutor que “Heidegger normalmente cita essa edição das obras de Nietzsche [...] levada a cabo por Karl Schlechta” (N.T. em Heidegger, 2010, p. 11).

Lendo Nietzsche dessa forma Heidegger afirmará que a posição fundamental do filósofo poderia ser determinada por meio de duas sentenças: (i) “o caráter fundamental do ente como tal é ‘a vontade de poder’” e (ii) “o ser é ‘o eterno retorno do mesmo’” (Heidegger, 2010, p. 25). Nesse sentido, propõe que, ao atravessarmos a filosofia nietzschiana de maneira questionadora sob o fio condutor dessas duas sentenças, poderíamos ir “além da posição fundamental de Nietzsche, bem como da filosofia antes dele”, sendo que “somente esse ir além permite retornar a Nietzsche” (Heidegger, 2010, p. 25), o que deveria acontecer por meio de uma interpretação de *A vontade de poder*. Afirmará então a necessidade de desenvolver um modo de colocação do problema que esteja em condições de conceber as doutrinas do eterno retorno do mesmo e da vontade de poder em sua conexão interna homogeneamente como transvaloração de todos os valores e alcançar um ponto a partir do qual seja possível tomar esse modo fundamental de colocação do problema como um modo necessário no curso da metafísica ocidental para apreender a filosofia de Nietzsche, coisa que seria necessária para compreender o séc. XX, os séculos futuros e a “nossa tarefa metafísica” (Heidegger, 2010, p. 18).

Abstendo-nos de tratar do conteúdo de tais interpretações, resalto o que aqui nos interessa: é tomando *A vontade de poder*, essa polêmica obra póstuma, como capital na filosofia de Nietzsche a ponto de considerar aquilo que escrevera antes como de menor importância; desconsiderando a ordem de suas passagens como arbitrária; e lendo Nietzsche desde uma chave interpretativa que o vincula, de acordo com seu próprio projeto filosófico, à tradição metafísica ocidental, além de fazer dos problemas de sua filosofia os supostos problemas de Nietzsche; que Heidegger realizará sua *confrontação* com Nietzsche. Eis sua forma de lê-lo. Vejamos agora outra.

Embora não o afirme expressamente, é evidente, pela própria ordem das razões que compõem seu texto, que Montinari produziu seu “Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos ídolos”⁹⁴, texto no qual trata de sua concepção metodológica para a leitura da obra nietzschiana, em contraposição à proposta heideggeriana. Com efeito, a reação de Montinari foi, em grande medida, responsável pela derrocada da interpretação heideggeriana e, destaque-se, estabeleceu os fundamentos dos métodos que hoje amplamente se utilizam para a leitura de Nietzsche, especialmente pelo imperativo de se

⁹⁴ Optou-se nesta dissertação por não levar em conta o outro texto de Montinari sobre o assunto, *Nietzsche lesen*, por não encontrar-se este traduzido ao português. De qualquer forma, remete-se o leitor a tal leitura, deixando ainda claro que os comentadores aqui citados a consideram ao lado de “Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos ídolos”.

levar em conta as exigências feitas pelo próprio texto nietzschiano a seus leitores (cf. Chaves, 1997, p. 68); e, como veremos agora, pela necessidade de um cuidado filológico que, com efeito, se opõe à apropriação algo arbitrária de Heidegger.

Como comenta Chaves, a questão de como “ler Nietzsche”, fio condutor que conecta a maior parte da produção interpretativa de Montinari, surgiu para ele devido precisamente às controvérsias que cercavam a obra de Nietzsche, sobretudo aquela que dizia respeito à falsificação e deturpação desta por sua irmã, que “com mãos de ‘empresária moderna’ [...] transformou o nome e a obra do irmão num empreendimento acima de tudo lucrativo e contribuiu, de maneira decisiva, para sua apropriação pelo nazismo” (Chaves, 1997, p. 67), sobretudo com a edição de *A vontade de poder*. A importância de tal deturpação, à qual Heidegger dava impulso com sua influente obra, se fazia impossível de ignorar na época de Montinari, em que intérpretes tão importantes quanto Jaspers, Löwith, Fink, Kaufmann, Deleuze, Baumler e Lukács continuavam utilizando-se dessas edições questionáveis (Chaves, 1997, p. 67).

Nesse sentido, o artigo de Montinari que aqui analisaremos, mais que um mero guia ao leitor de *Crepúsculo dos ídolos*, apresenta uma amostra do “método” de leitura proposto por ele como “Introdução”. Nos interessa aqui compreender em que consiste esse método. Ainda acompanhando Chaves, devemos para tanto ter em mente seu ponto de partida. Segundo o intérprete brasileiro, tratar-se-ia da “crítica de toda interpretação que, por ignorar as prescrições do próprio Nietzsche à leitura de sua obra, incorriam em uma ‘dogmatização’ ou, pior, em uma deturpação de suas ideias” (Chaves, 1997, p. 67). É então com Montinari que a questão “ler Nietzsche” passa a se ancorar às inúmeras declarações do próprio filósofo a respeito do leitor que pretendia, não estando à margem de suas considerações filosóficas, mas sim intrinsecamente ligada a elas (Chaves, 1997, p. 67).

Partindo, então, do “pressuposto de que toda interpretação filosófica de Nietzsche deve ter por base um trabalho filológico-histórico” (Montinari, 1997, p. 77), o que faz Montinari é demonstrar, através de uma reconstrução da gênese de *Crepúsculo dos ídolos* e de *O Anticristo*, tratarem-se de “obras gêmeas” compostas a partir do material que comporia “Transvaloração de todos os valores”, obra independente – cujo primeiro livro chamava-se *O Anticristo* – derivada do projeto de *Vontade de poder. Tentativa de uma Transvaloração de todos os valores*. Entre a desistência deste último (26/08/88) e o surgimento da ideia da “Transvaloração de todos os valores” (03/09/88) *Crepúsculo dos*

ídolos e *O Anticristo* chegaram, nas primeiras 24 seções deste, a coexistir (Montinari, 1997, p. 78-81). Montinari sustentará então que os planos para *Vontade de poder* se metamorfosearam nos seis últimos capítulos de *Crepúsculo dos ídolos* (Montinari, 1997, p. 82), o que, no entanto, não significa que o conteúdo desses manuscritos se encontra inteiro na obra publicada.

Segundo Montinari, nenhuma dessas concepções de conjunto foi levada a cabo por Nietzsche. Teria sido, isso sim, a partir de um fluxo de ideias, em que novos textos e planos vão surgindo da rubrica do material mais antigo, que Nietzsche partiu de uma primeira seleção na qual os atuais capítulos de *Crepúsculo dos Ídolos* foram escritos junto aos primeiros capítulos de *O Anticristo*, para uma segunda, na qual selecionou para *O Anticristo* suas reflexões sobre a “Transvaloração de todos os valores” e o cristianismo e, para *Crepúsculo dos ídolos*, aquilo que resumia o essencial de sua heterodoxia filosófica (Montinari, 1997, p. 82-83). Insiste Montinari:

Resumamos os resultados dessa abordagem crítica do texto do *Crepúsculo dos ídolos*: a redução do *Crepúsculo dos ídolos* aos fragmentos póstumos é uma operação sem sentido, caso se prometa através disso a reconstrução de uma obra – a “Vontade de potência”. O *Crepúsculo dos ídolos* fornece, ao contrário, a justificativa para o fato de que Nietzsche desistira do projeto da “Vontade de potência”, que o ocupava desde setembro de 1885. Os pensamentos do *Crepúsculo dos ídolos* ganham seu pano-de-fundo genético, se forem lidos mais uma vez nas suas conexões originárias. Os fragmentos póstumos tornam-se aqui um complemento, na medida em que eles foram restringidos na obra publicada ou até mesmo suprimidos (Montinari, 1997, p. 85-86).

Isso Montinari fez, propriamente, a partir desse seu método, que mais tarde seria conhecido *método histórico-filológico*. Para o intérprete, a filologia ou a história de um texto constituiria um trabalho preliminar que, se sozinho não é suficiente para a compreensão de Nietzsche, abre caminho para ela. No caso específico de *Crepúsculo dos ídolos*, afirma que essa aproximação histórico-filológica franqueia em três aspectos o caminho de sua compreensão: (i) colocando-o como formulação filosófica e artística das ideias do autor entre o começo e o verão de 1888; (ii) estabelecendo sua íntima ligação com os fragmentos inéditos e, portanto, com a totalidade do desenvolvimento das ideias de Nietzsche; e (iii) colocando a obra, através da exploração de suas fontes, em frutífera conexão com o mundo anterior, contemporâneo e posterior a Nietzsche (Montinari, 1997, p. 78-79). Esses três pontos, *mutatis mutandis*, se poderiam realizar em relação a qualquer obra nietzschiana: (i) sua localização na história da produção de Nietzsche; (ii) sua relação com os fragmentos inéditos do período em questão; e (iii) a explicitação de suas fontes, tão poucas vezes fornecida por Nietzsche. No que toca a esse último, é interessante

perceber, com Montinari, como a terminologia de *Crepúsculo dos Ídolos* (degenerescência, fisiologia, *décadance*, etc.) advém do interesse do filósofo do martelo pela fisiologia na época de sua escrita. Por esse tipo de análise, e contra a posição de Heidegger, Montinari pode demonstrar como o conhecido aforismo 52 do suposto *A vontade de poder* (Fragmento inédito 15 (41) do início de 1888; KSA, 13, p. 433) é na verdade não é um texto de Nietzsche, mas uma tradução dele de um trecho do livro de Féré – “o que, sem dúvida, os compiladores da ‘Vontade de potência’ não revelaram aos seus leitores!” (Montinari, 1997, p. 87).

Destaque-se que, diferente da posição de Heidegger, aqui os fragmentos inéditos em sentido amplo constituiriam o pano-de-fundo no qual se desenha esse momento, “separado de nós, mas também acoplado a nós” (Montinari, 1997, p. 78), a partir do qual se pode interpretar um escrito nietzschiano “na medida [...] em que devem ser encontradas as referências às fontes de Nietzsche, principalmente nos fragmentos póstumos” (Montinari, 1997, p. 78-79). Esse modo de tratar dos póstumos se justifica de maneira bastante coerente, afinal, não só *Crepúsculo dos ídolos*, mas a obra nietzschiana como um todo se produziu a partir de um movimento paulatino de construção em que textos e fragmentos antigos são retomados em novo sentido, com modificações estilísticas e de conteúdo que alteram seu significado, por vezes numa nuance decisiva e por outras alterando de todo o sentido do texto. Com efeito, “soberanamente, Nietzsche dispõe sobre seus textos até o último momento” (Montinari, 1997, p. 84), o que faz dos fragmentos inéditos “um complemento, na medida em que eles foram restringidos na obra publicada ou até mesmo suprimidos” (Montinari, 1997, p. 86)

O material mais antigo – fechamos nossa análise – é rubricado; novos textos aparecem até surgir um novo plano, inicialmente com pequenas divergências e talvez um outro, que com os dois ainda tem alguma semelhança. Assim sendo, no decorrer de outras meditações, são pensados outros planos, as divisões em capítulos são de novo restituídas ao invés daquelas dos livros, sua sequência modificada, etc. (Montinari, 1997, p. 83).

É por isso que a base filológica e histórica, sem substituir a interpretação propriamente filosófica, é seu pressuposto indispensável, afinal, filologia e história não podem ser tomadas, contra o que Nietzsche pensava, como substitutas da interpretação filosófica como se essa estivesse submetida às vicissitudes do intérprete enquanto aquelas poderiam promover uma leitura objetiva. Com efeito, Montinari não reivindica uma filologia positivista que restituiria a verdade do texto. Pelo contrário, trata-se de perceber que a leitura de um autor como Nietzsche passa sempre pelas vivências de seu leitor. Com

isso, a base filológico-histórica funciona “como uma espécie de sabedoria apolínea” (Montinari, 1997, p. 69) indispensável para evitar toda crítica sem fundamento e toda espécie de mitificação. É por isso que Chaves, levando também em conta o livro *Nietzsche lesen* de Montinari, afirma que o artigo “Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos” não é apenas um exemplo do procedimento adotado pelo intérprete italiano, mas um testemunho da radicalização de sua proposta:

Se no “Ler Nietzsche”, filologia e história são “aproximadas”, na medida em que, lembra Montinari, a questão do “sentido histórico” em Nietzsche não se esgota no diagnóstico feito na *Segunda consideração extemporânea*, aqui filologia “é” história. Não apenas aproximadas, filologia e história constituem agora um único procedimento [...]. Entretanto, a ressalva feita no texto de 1981 permanece: o procedimento filológico-histórico é um “trabalho preliminar”, que “sozinho não é suficiente para a compreensão de Nietzsche, mas que pode deixar o caminho livre para ela”. E é exatamente isso que o movimento do texto vai concretizar: a passagem do procedimento “preliminar” para a “interpretação filosófica” (Chaves, 1997, p. 69).

É a partir dessa metodologia específica que Montinari, compreendendo a história de surgimento de *Crepúsculo dos Ídolos* como a história das “intenções literárias de Nietzsche em relação a todo o material que ele reunira até então, tendo em vista a ‘Vontade de potência’⁹⁵” (Montinari, 1997, p. 78), interpretando a obra como *declaração de guerra* (CI, *Prefácio*) pela “Transvaloração de todos os valores” e analisando a relação das máximas que compõem a secção “Sentenças e setas” com diversos fragmentos inéditos (Montinari, 1997, p. 79-81), sustentará uma circunscrição do conteúdo de *Crepúsculo dos ídolos* no sentido de demonstrar que seu sentido filosófico não seria o de uma sistemática da vontade de poder, mas sua *superação* – superação da metafísica – no pensamento do eterno retorno do mesmo (Montinari, 1997, p. 90). Interessa aqui perceber como Montinari chega, a partir de um método diferente, a resultados não só diferentes, mas precisamente inversos aos de Heidegger.

⁹⁵ Optei pela tradução de “*Wille zur Macht*” por “*vontade de poder*”, e não por “*vontade de potência*”, pelos mesmos motivos apresentados por Oswaldo Giacoia na primeira nota de sua tradução da obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, de Müller-Lauter, que opta por ela para evitar “a ressonância e a evocação da distinção metafísica entre ato e potência – o que certamente contrariaria a intenção de Nietzsche –, assim como de manter presente um dos mais fundamentais aspectos de seu pensamento, qual seja, uma concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação” (N.T. em Müller-Lauter, 1997, p. 51-52). Considero, entretanto, igualmente válidas as razões que que Scarlett Marton expõe na segunda nota de rodapé de *A terceira margem da interpretação*, texto que serve de apresentação a mesma obra, para a tradução por “*vontade de potência*”: segundo Marton, trata-se ao mesmo tempo de opção voltada a evitar que se tome “*poder*” em sentido estritamente político e de concepção segundo a qual o vocábulo “*Macht*” traz em si o sentido de uma força produtora, criativa – potente (Marton, 1997, p. 10). Muitos dos materiais utilizados, entretanto, traduzem o conceito por “*vontade de potência*”. Considerando haver tanto ganhos como perdas em ambos, informo ao leitor que ambas as traduções aparecerão, mas a segunda apenas quando estivermos citando algum trabalho que a utiliza.

Tomemos um momento para analisar criticamente essas duas posições. Como se nota, a proposta heideggeriana de interpretação da filosofia nietzschiana é passível de diversas críticas. Não apenas Montinari, mas também outros importantes intérpretes de Nietzsche como Müller-Lauter⁹⁶ e Stegmaier se prestaram a tanto. Este último, atacando Heidegger de maneira muito mais direta que Montinari, afirmará que, com seu acesso sistemático, Heidegger teria privado a obra filosófica de Nietzsche da singularidade que já havia sido reconhecida por Jaspers e, no pós-guerra, trabalhada sobretudo pela filosofia francesa (Stegmaier, 2013b, p. 250). Com efeito, bem percebe Stegmaier que a defesa por Heidegger de “fórmulas” tais como “morte de Deus”, “niilismo”, “vontade de poder”, “transmutação de todos os valores” e “eterno retorno do mesmo” enquanto termos de uma doutrina metafísica sistematicamente construída vai contra o caráter próprio da filosofia de Nietzsche, que nunca defendeu “doutrinas” que devessem ser válidas universalmente, respeitando isso sim o princípio segundo o qual “a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda...” (GM, II, 12) de forma a compor, por meio de formas fluidas de escrita filosófica, um pensamento cujo o sentido o é ainda mais. Nessas “fórmulas”, ainda segundo Stegmaier, Nietzsche vira “fortes contraconceitos” de cuja “luminescência” precisava, tal como anotou para si mesmo, “para iluminar esse abismo de leviandade e mentira a que se chamou moral” (GM, II, 12), desejando com eles, como escreve n’*A gaia ciência*, não apenas ser compreendido, mas também não ser compreendido, sobretudo não ser compreendido por “qualquer um” (GC 381). Tratava-se para Nietzsche, como vimos, de selecionar seus ouvintes através da sutil arte de sua escrita, separando os que o compreenderiam “‘sutil’, ‘profunda’, ‘enigmaticamente’, daqueles que o compreenderiam ‘grosseira’, ‘superficial’ e ‘obviamente’”, pelo que quem acredita compreendê-lo bem poderá já tê-lo mal compreendido (GC 381).

Com efeito, a partir de Nietzsche, podemos compreender que metafísica – no sentido quase pejorativo que ele confere ao termo – é não a filosofia nietzschiana, mas sua interpretação por Heidegger, para quem – como para Löwith – Nietzsche foi o filósofo do niilismo que respondeu à morte de Deus com a doutrina da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo. Tal caráter metafísico da interpretação heideggeriana, muito bem explicitado por Stegmaier, decorreria, uma vez que o pensamento na vida é sempre constringido por necessidades que são experimentadas de forma diferente por cada um

⁹⁶ Para a crítica completa de Müller-Lauter à interpretação da doutrina da vontade de poder em termos metafísicos, vide Müller-Lauter, 1997, sobretudo a partir da página 70.

em sua própria situação, da necessidade (*Not*⁹⁷) do niilismo que marcou as três décadas durante as quais Heidegger formulou sua interpretação de Nietzsche (cf. Stegmaier, 2013b, p. 253), precisamente o tipo de necessidade que, podendo tanto impelir um “desejo de fixação, de eternização, de *ser*” como um “desejo de destruição, de mudança, de novo, de futuro, de *devir*”, no caso de Heidegger impeliu à metafísica.

Muito elucidativo nesse sentido é o apontamento de Stegmaier para o fato de a interpretação da filosofia nietzschiana como metafísica ter como ponto de referência, junto a *Assim falou Zaratustra*, o espólio editado na forma de *Vontade de poder*, onde Heinrich Köselitz salientou o niilismo como situação fundamental da filosofia para os “próximos séculos” e compilou notas declarativamente mais fortes para relacionar sistematicamente as “doutrinas” da desvalorização dos valores supremos e da vontade de poder como “princípio de um novo estabelecimento de valores” (Stegmaier, 2013b, p. 255). Assim, as primeiras determinações a que Nietzsche chegou e que anotou para si próprio sem as comunicar ao público foram tomadas como determinações definitivas, “doutrinas” dogmáticas, contra as quais as máximas, aforismos e canções definitivamente formulados por Nietzsche, ainda que mantidas em certa validade suspensa, apareciam como provisórias. “O tempo da ‘necessidade’ do niilismo não era o tempo para a complexidade das formas literárias” (Stegmaier, 2013b, p. 255).

Ocorre, entretanto, que a filosofia de Nietzsche, como demonstra filologicamente Stegmaier, não se encontrava fixada na necessidade do niilismo: na obra publicada, poucas vezes falou em niilismo⁹⁸, encontrando-se o tema presente de fato apenas até a *Genealogia da moral* (1887), porém sem qualquer sugestão quanto a sua superação; aparecendo depois somente mais uma vez na obra publicada (AC 7) e em relação a Schopenhauer (Stegmaier, 2013b, p. 257-258). Assim como o pensamento do eterno retorno do mesmo, é no espólio de Nietzsche que o niilismo desempenha o papel fundamental que Köselitz lhe atribuiu em *Vontade de poder*. Apenas quem, como Heidegger e Löwith, se vê numa necessidade tão grande que perante ela todas as outras

⁹⁷ Como esclarece o tradutor do texto de Stegmaier, “Not é um conceito com uma grande amplitude de significados na língua alemã, entre os quais se destacam, para além de ‘necessidade’, também ‘falta’, ‘miséria’, ‘urgência’, ‘perigo’, ‘emergência’, ‘dificuldade’, ‘carência’, ‘adversidade’” (N.T. em Stegmaier, 2013b, p. 253).

⁹⁸ Na abertura de GC 5 (343) “com a afirmação de que “nós”, estranhamente, nos encontrávamos “sem preocupação nem medo” perante aquilo que sucedeu com “o maior e mais recente acontecimento – o facto de que ‘Deus morreu’” e perante tudo aquilo que daí poderia resultar”; e pelo nome, apenas três aforismos depois (346) e uma vez mais no aforismo seguinte (347) como “uma “crença na descrença até ao martírio”, que até então existira apenas em São Petersburgo” (Stegmaier, 2013b, p. 259).

retrocedem, é que não estaria em condições de fazer a sua “redução” no pensamento (Stegmaier, 2013b, p. 261).

Em resumo, para Stegmaier, apesar de ser o intérprete mais influente de Nietzsche, Heidegger seria um mal intérprete na medida em que atuou, de acordo com a necessidade que marcava sua perspectiva filosófica, de modo a reduzir a filosofia nietzschiana a algumas doutrinas fundamentais – “principalmente a teoria da morte de Deus ou o niilismo, do além-do-homem, da teoria da vontade de poder e do eterno retorno” (Stegmaier, 2013a, p. 295) –, isolando-as de seus contextos nos textos e insistindo em *uma* doutrina sobre seu contexto; esperando um sistema tradicional que pudesse ser analisado segundo métodos tradicionais, o que só é possível ao se ignorar as formas significativas do modo de escrita filosófica de Nietzsche. Pelo contrário, seria bastante evidente que nos livros aforismáticos subsequentes Nietzsche abdica de sistematizar tais doutrinas, com a única exceção da vontade de poder, que por sua vez determina também a forma de sua comunicação. Já no livro V de *A gaia ciência* – que para Stegmaier, expõe uma soma do pensamento nietzschiano até então e talvez a expressão mais madura de seu filosofar (Stegmaier, 2013a, p. 297) – Nietzsche não menciona mais nenhuma das doutrinas. Com efeito,

É bem conhecida a inequívoca rejeição de Nietzsche no emprego de um sistema, e no que se refere à interpretação de Heidegger da vontade de poder como princípio metafísico – a forma última e mais bem-acabada de uma metafísica –, tanto Jean Granier quanto Wolfgang Müller-Lauter deixaram claro que, nesse caso, se tratava de uma filologia ruim. No geral, Heidegger se apoiou amplamente no livro organizado por Elisabeth Förster-Nietzsche e Heinrich Köselitz, *A vontade de poder*, que, desde a nova edição do espólio de Nietzsche organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, não tem mais nenhum valor efetivo (Stegmaier, 2013a, p. 297).

Nos interessa aqui, entretanto, o fato de a pergunta heideggeriana por uma unidade sistemática de uma suposta doutrina central ter permanecido dominante na interpretação-Nietzsche, ainda que atacada de diferentes maneiras. Isso significaria clareza de interpretação, dedução através de princípios, validade universal, totalidade, validade última dos resultados interpretativos. Para Stegmaier, entretanto, tratar-se-ia precisamente uma *antifilologia*, que só poderia obter uma unidade sistemática através da abstração da multiplicidade dos textos nietzschianos, ou seja, uma interpretação que converte uma suposta unidade sistemática em critério para a filosofia de Nietzsche. Nas décadas subsequentes, esse movimento interpretativo profundamente anti-nietzschiano se realizaria até mesmo com a própria multiplicidade dos textos nietzschianos, que

passariam a ser interpretados sob a chave de uma ampla “ambivalência” (Stegmaier, 2013a, p. 297-299). É nesse contexto e precisamente *contra* essas tendências que surge a proposta de Montinari, e por isso é que ele se empenhou em demonstrar como a relação antifilológica que se estabelecera com os escritos nietzschianos dependia de uma má valoração do espólio: nunca se tratou de “fragmentos” – “textos retrabalhados ou textos interrompidos durante a elaboração” –, mas apenas de apontamentos (*Notate*) nos quais Nietzsche articula pensamentos e contextos de pensamentos primeiro para si mesmo. Como comenta Stegmaier, anotamos para nós apenas aquilo que se poderia esquecer mas não se quer – não sendo necessário anotar aqueles pensamentos mais importantes que não queremos nem conseguimos largar (Stegmaier, 2013a, p. 300). Por isso

Não se deve aceitar [...] que a “autêntica filosofia de Nietzsche” se encontrará precisamente em seus apontamentos e, além disso, é filologicamente desonesto considerar seus apontamentos póstumos como ‘fragmentos’ das suas verdadeiras ‘doutrinas’. Em seus apontamentos, Nietzsche teria anotado resultados de leitura, casos, visões gerais, linhas de pensamento e esboços, experimentou com eles, reescreveu-os, reagrupou-os – e então, em suas publicações, recorreu ou não a eles muito livremente. Se ele os publicou, não foi tão parecido tal como os tinha formulado inicialmente. Segundo princípios filológicos, apenas a versão publicada (ou, no que se refere aos últimos escritos, apenas aqueles previstos à publicação) pode ser a versão definitiva. Só a definitiva foi autorizada por Nietzsche, e ele a publicou segundo as ‘leis mais sutis’ de seu estilo, de modo que precisamente os ‘bons amigos’ deveriam ficar intranquilos da segurança de suas interpretações. ‘Bons leitores’ deveriam se atentar para esse ponto (Stegmaier, 2013a, p. 300-301).

É claro que isso não dispensa a leitura dos apontamentos póstumos. Pelo contrário, é com eles que se torna possível analisar a maneira como Nietzsche desenvolveu a formulou seus pensamentos e por quais deles se decidiu finalmente, bem como sua relação com suas fontes, do que podemos retirar importantes modos de interpretação. Nesse sentido é que Montinari sustentava a necessidade de investigação do espólio do ponto de vista de suas fontes, afinal, como já vimos, tampouco as formulações publicadas seriam definitivas para Nietzsche. Pelo contrário, algo que fosse concluído e definitivo seria característica de um sistema filosófico que Nietzsche nunca quis. Por isso é que, quando teve invariavelmente que fixar seu pensamento em obra, por mais que com isso percam muito de sua potência (ABM 296), Nietzsche encontrou no aforismo a forma para seu filosofar na medida em que este apenas apresenta conclusões provisórias segundo o elemento determinante não do sistema, mas do *contexto*⁹⁹ (Stegmaier, 2013a, p. 303).

⁹⁹ Tratam-se, nas palavras de Stegmaier, de “contextos intelectuais sem desenvolvimento metódico dos pensamentos, sem um princípio de desenvolvimento e sem resultado do desenvolvimento numa ordem

Dessa forma, não se pode ignorar a fundamental importância de Montinari para os estudos Nietzsche, não só por seu trabalho editorial, mas, intimamente ligado a ele, por sua contribuição para a discussão acerca de como “ler Nietzsche”. Não à toa Chaves afirma que com Montinari se iniciou uma nova etapa nas pesquisas sobre Nietzsche (Chaves, 1997, p. 65).

Mas isso não o isenta de certas críticas. Importante é compreender que se há, inegavelmente, uma certa intenção de objetividade em Montinari, ela só pode por sua vez ser atribuída à *necessidade* de seu tempo de não repetir os equívocos e os mal-entendidos dos nietzschianos e anti-nietzschianos (Chaves, 1997, p. 69). Com efeito, as interpretações das quais carece a filosofia nietzschiana só são extraídas por intérpretes quando estes se asseguram delas de alguma maneira, o que necessariamente fazem fixando-a segundo sua sua *necessidade* (*Not*) – ter que fixá-la pelo menos provisoriamente em suas interpretações –, procedendo então de maneira antifilológica no sentido de Nietzsche (Stegmaier, 2013a, p. 295). É portanto, frente à sua necessidade específica, a de combater a leitura metafísica de Heidegger, que devemos compreender a proposta de Montinari, sem nos prender a ela como a um dogma. Ademais, não se pode ignorar o já comentado fato de que Montinari considerava esse trabalho filológico como passo necessário para então se passar a uma interpretação propriamente filosófica.

É interessante entretanto perceber que, em grande medida construída a partir da contribuição de Montinari, sobretudo no que diz respeito a essa base filológico-histórica que, sem garantir uma interpretação definitiva de Nietzsche, impede entretanto uma interpretação abusiva (Chaves, 1997, p. 69), mas ciente da *necessidade* que lhe fez buscar objetividade na interpretação de Nietzsche¹⁰⁰, surgiu no fim do século outra importante proposta interpretativa que, nos últimos anos, ganha força no Brasil.

Nesse sentido, também com base nas indicações do próprio Nietzsche acerca de como quer ser lido, e seguindo de perto os passos de Montinari, mas dando especial relevância para a coragem que Nietzsche exige de seus leitores para as surpresas filosóficas que apresenta por meio de seu estilo aforismático, Stegmaier buscou formular um método interpretativo capaz de superar a fixação da filosofia de nietzschiana apesar

lógica explícita*” mas “com modos abertos de sopesamentos e abertas possibilidades de conexão” (Stegmaier, 2013a, p. 304)

¹⁰⁰ Houve nesse sentido críticas a Montinari no sentido de querer encontrar o “verdadeiro” Nietzsche (Chaves, 1997, p. 68).

de reconhecer esta como necessidade (*Not*). Nesse sentido, chama a atenção para a maneira como Nietzsche leva a sério a temporalidade de seu pensamento, fazendo com que mesmo seus próprios escritos se tornem com o tempo estranhos a ele, descobrindo-os só quando torna a lê-los de forma diferente, sendo surpreendido por eles. É assim que o filósofo estabeleceria “continuamente novos pensamentos em sua obra” e os pensaria “em novos contextos e em novas direções” (Stegmaier, 2013a, p. 292).

É nessa direção que o intérprete sustentará, uma vez que é contextual o sentido dos conceitos em Nietzsche, que uma interpretação metódica e reflexiva de seus textos “deve perseguir os contextos nos quais ele utiliza os seus conceitos e desenvolver o processo semiótico no qual eles possivelmente recebem novos sentidos” (Stegmaier, 2011, p. 179), acreditando tratar-se do único método capaz de assegurar uma exploração metódica de sua filosofia de acordo com a exigência metódica do próprio filósofo “de que se leia seus escritos ‘lentamente’ e em seu próprio contexto, sem extrair deles ‘doutrinas’ gerais e apressadas” (Stegmaier, 2011, p. 179).

Dessa forma, considerando que Nietzsche foi autor de uma obra continuamente reformulada, tendo recepcionado seus pensamentos sempre de novas maneiras ao ligá-los com outros pensamentos e colocá-los em novos contextos, desenvolvendo-os a partir deles – afinal, formular algo conclusivo e definitivo seria próprio de um sistema filosófico como Nietzsche nunca quis –, na qual propriamente o estilo aforismático serviu como solução que possibilitava conclusões provisórias, sustenta Stegmaier que a leitura da filosofia de Nietzsche, no sentido de Nietzsche, deve ser uma filologia infinita dos livros aforismáticos, constituída pela arte de lê-los, (i) por um lado, em seus próprios contextos de encerramento; (ii) por outro, no contexto dos livros, contexto de encerramento dos livros nos quais Nietzsche os inseriu numa ordem; e (iii) finalmente, no contexto aberto configurado pelos livros entre si, ou seja, dentro da totalidade da obra de Nietzsche.

Cada pensamento presente em um aforismo pode se tornar o ponto de partida de uma perspectiva sobre outros pensamentos que Nietzsche expõe no aforismo, no livro em aforismos no geral e também na sua obra como um todo, colocando-os em sua própria luz, de modo que, dessa forma, os aforismos passam a incluir, tal como o “mundo” do qual eles tratam, as “infinitas interpretações” (FW 374). A filologia do aforismo se converte, com isso, em uma infinita filologia (Stegmaier, 2013a, p. 305).

Importante nesse esforço filológico, como já reconhecia Montinari, é a adequada tratativa do espólio de Nietzsche. Ora, segundo princípios filológicos, apenas a versão publicada ou, no caso dos últimos escritos, o que estava previsto para publicação, pode

ser tomado como versão definitiva, afinal, apenas estes foram autorizados por Nietzsche de acordo com “as ‘leis mais sutis’ de seu estilo”. Mas isso não dispensa a leitura do espólio. Nele é possível perceber como Nietzsche formulou e desenvolveu seus pensamentos e por quais formulações decidiu definitivamente, com o que se abrem importantes modos de interpretação, sobretudo no que toca a suas fontes e interlocutores (Stegmaier, 2013a, p. 300-302).

Nessa direção, o que propõe Stegmaier é uma *filologia infinita* dos textos nietzschianos, que não pode formular *a priori* as regras de seu método, devendo responder às surpreendentes descobertas com métodos surpreendentes, uma vez que enquanto escritor Nietzsche “parte, de modo consequente, de vontades de poder que, inevitavelmente, se entendem diversamente entre si e que, com isso, devem também mal-entender-se umas com as outras” (Stegmaier, 2013a, p. 294), inclusive comunicando isso expressamente a seus leitores, fornecendo-lhes “uma margem de manobra e arena para mal-entendidos”; ainda que também os surpreenda na medida que os ofende afirmando que ainda teria “do que rir deles; ou aboli-los por completo, estes bons amigos – e rir também” (ABM 27). É que se ser “amigo” das “palavras” de Nietzsche é condição para toda filologia, por outro lado, amigos tendem a entender os outros “bem” por conta de longos costumes, fazendo-o “sem cerimônias”, acreditando, como bons amigos, ter direito à comodidade (ABM 27), não contanado mais com surpresas, abandonando-se a métodos e rotinas de leitura e entendimento, correndo o perigo de mal-entender-se em relação a Nietzsche.

Dessa forma, para contrabalancear a inevitável necessidade de fixação da filosofia de Nietzsche para fins de compreensão, é imprescindível compreender que, embora Nietzsche não tolerasse “ambiguidade” nem nos outros nem em si mesmo, solicitando por isso mesmo uma leitura filológica, os conceitos de Nietzsche precisam, uma vez que se trata de uma filosofia assistemática composta em contextos variáveis, ter também sentidos variáveis.

Pois se tais signos devem ser adquiridos em um tempo delimitado, devem também ser delimitados em seu número, mas, simultaneamente, podem ser trazidos para inumeráveis contextos nos quais esses signos também recebem sentidos inevitavelmente diferentes, deslocando, em delimitadas margens de manobra, seu próprio sentido (Stegmaier, 2013a, p. 299).

Assim, se o sentido deve ser fluido (GM II 12), sendo entretanto difícil suportar filosoficamente essa fluidez, é precisamente na força pra suportá-la que se mostra a força

de uma filologia adequada à filosofia de Nietzsche: “Na fluidez de sentido, compromete-se toda interpretação que se assenta sobre a validade última e a certeza – e Nietzsche se comprometeu conscientemente, para deixar que outros se comprometessem com ele” (Stegmaier, 2013a, p. 299).

Como se percebe, o fundamental valor da proposta de Stegmaier está precisamente em devolver a infinidade interpretativa ao texto de Nietzsche, o que interessadamente faz postulando a possibilidade de se interpretar cada aforismo dentro dos diferentes contextos fornecidos a nível aforismático individual; ao nível da unidade do livro; e ao nível do todo da obra nietzschiana em sua relação com qualquer passagem desse universo. O êxito de tal proposta pode ser compreendido em seu “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade. Interpretação contextual do §1 do capítulo ‘por que sou um destino’, de *Ecce Homo*” em que Stegmaier interpreta o referido aforismo de maneira bastante ampla, lançando mão, sem diferenciá-los, dos três níveis contextuais de sua proposta metodológica. É dizer: o sentido do texto é produzido em sua relação não só com o próprio aforismo e com o restante de EH, mas também com o resto da obra de Nietzsche, com certas partes do espólio – especialmente o rascunho do próprio aforismo – e mesmo com as discussões filosóficas mais amplas em que Nietzsche se inseria ao tratar do pensamento (Stegmaier, 2011, p. 182-190).

Como afirmei acima, uma exposição de tais propostas interpretativas, mesmo que sumária, se fazia indispensável para a adequada compreensão do sentido atual do debate ler Nietzsche no Brasil. Isso porque, enquanto as propostas de Heidegger e de Montinari foram e ainda são extremamente influentes por aqui, constituindo em grande parte o tipo de metodologia utilizado pela maioria dos intérpretes de Nietzsche; a proposta interpretativa de Stegmaier, que podemos compreender ao mesmo como desenvolvimento e matização, no sentido de uma abertura para a multiplicidade de sentido do texto nietzschiano, da proposta de Montinari – ambas tendo se desenvolvido a partir da crítica a Heidegger –, vem ganhando considerável relevância dentro de um certo grupo de comentadores, a saber, aqueles influenciados pelo trabalho de Oswaldo Giacoia.

Apenas tendo-as em mente, portanto, é que faz-se possível um posicionamento atual acerca da questão ler Nietzsche no Brasil. Resta agora, para completar esse invariavelmente incompleto quadro dos modos de se ler Nietzsche no país, a compreensão de outra metodologia de leitura de seus textos de considerável influência no Brasil, essa sim expressamente apropriativa, que aqui será representada por Foucault. Interessante

nesse sentido, adiante, é buscar compreender o contexto e as motivações que levaram Foucault a interessar-se por Nietzsche.

3.3.2 *Foucault e a leitura francesa de Nietzsche*

Com comenta Marton, a partir de 1967, sobretudo com o Colóquio de Royaumont, se inicia, na França, um período importantíssimo para a recepção do pensamento de Nietzsche, em que autores como Deleuze, Foucault, Derrida e Lyotard, autores extremamente influentes na geração pós-68 e ainda hoje (Giacioia, 2000, p. 75-76) apropriam-se de seu inconformismo, do “nomadismo” de seu pensamento e de sua resistência a toda tentativa de cooptação pacificadora para fazer dele um arauto da contracultura e da pós-modernidade. Tratava-se, devemos notar, de um movimento de revolta contra um estilo de trabalho então hegemônico na academia francesa, ligado à história da filosofia e fundado no comentário de autores consagrados pela tradição, pelo qual se buscou, por meio da ideia de *interpretação*, substituir “a busca fiel do verdadeiro sentido do texto filosófico” pela “busca livre das potencialidades de significação nele aprisionadas” (Marton, 2012, p. 16). É nesse contexto que se faz importante pela primeira vez a pergunta pelo estilo filosófico de Nietzsche (Marton, 2012, p. 16).

Nesse contexto, tais autores fazem de Nietzsche o “filósofo dos intérpretes”, cuja obra se transforma em suporte dos discursos que suscita, e assim “abre-se espaço para a coexistência de uma pluralidade de interpretações”, conferindo-se contra a ideologia acadêmica do texto, dignidade e autoridade, quanto à pertinência ou não das diferentes leituras, ao leitor (Marton, 2012, p. 18). Perceba-se: de maneira semelhante à que à frente sustentarei como possível atualmente no Brasil, Nietzsche fez parte do importante antídoto que permitiria a superação de um estilo comentarista por um estilo interpretativo na França dos anos 1960, o que possibilitou os trabalhos de importantes filósofos como Foucault, Deleuze e Derrida. Tratava-se, em suma, de deixar de lado a atualidade *do* texto nietzschiano, para refletir sobre a atualidade *através dele*¹⁰¹ (Marton, 2012, p. 18).

¹⁰¹ Nesse sentido, no importante colóquio de Cerisy de 1972, “todos [...] pareciam atentos àquilo que o discurso nietzschiano suscitava; norteavam-se menos pelas ideias do filósofo do que pela perspectiva que acreditavam apontar. Lyotard considerava marginais, *hippies*, artistas experimentais, loucos, parasitas e internados mais nietzschianos que os leitores de Nietzsche. Klossowski propunha que se recriasse com Nietzsche um novo comportamento de luta e uma nova estratégia. E Deleuze perguntava o que é ser nietzschiano hoje: preparar um trabalho sobre Nietzsche ou produzir, no curso da experiência, enunciados nietzschianos?” (Marton, 2012, p. 18).

Deve-se portanto compreender como esse movimento de legitimação filosófica de Nietzsche na França, representado por Deleuze, Foucault, Derrida e Lyotard, se estenderia ao Brasil, sobretudo através da missão francesa na USP. Com efeito, O Departamento de Filosofia da USP funcionava nos anos 70, segundo Marton, como uma caixa de ressonância do que se passava na França, de modo que, se lá ocorria a legitimação filosófica de Nietzsche, ele aqui aparecia para a academia, valorizando-se, ademais, a interpretação em oposição ao comentário¹⁰² (Marton, 2012, p. 19). Interessa, nesse sentido, compreender melhor a recepção francesa de Nietzsche nesse período¹⁰³, para a qual tomarei como exemplo privilegiado, dado sua difusão no Brasil, a leitura de Foucault.

Para Azeredo, seria possível distinguir dois momentos da relação de Foucault com Nietzsche, um primeiro, entre 1967 e 1971, em que o filósofo francês dedica diversos ensaios e cursos a Nietzsche, e um segundo, em que, apesar de mudo sobre o filósofo do martelo, Foucault teria se tornado ainda mais nietzschiano, passando do “silêncio do comentador” para a “gestação do filósofo” através de uma mudança metodológica no sentido de abandonar a interpretação de seus textos e passar a valer-se de Nietzsche para pensar suas próprias questões filosóficas (Azeredo, 2014, p. 58). Por óbvio, quando falamos da influência de Foucault sobre os estudos Nietzsche no Brasil, tal influência diz respeito sobretudo ao primeiro período analisado por Azeredo, em que o filósofo francês de fato escreveu *sobre* Nietzsche, tendo seus textos atravessado o atlântico e chegado à academia brasileira, como vimos, até mesmo com mais repercussão do que os textos do próprio autor de Zarathustra. Não obstante, o segundo momento caracterizado por Azeredo é também de fundamental importância para o presente texto, afinal, demonstra ainda outra possível maneira de relacionar-se com a filosofia nietzschiana.

Quanto a este primeiro momento, deve-se notar que Foucault participa com Deleuze da edição francesa das obras completas de Nietzsche, ainda que não a conclua¹⁰⁴. Trata-se, como comenta Azeredo, de um primeiro indício de sua preocupação com a publicação e leitura criteriosas da obra nietzschiana. Também uma citação de 1967, em que Foucault se volta criticamente às falsificações e deformações com que Elisabeth

¹⁰² Como vimos, Marton atribui a tal influência francesa o grande inconveniente da impossibilidade de uma recepção crítica dos textos sobre Nietzsche no Brasil.

¹⁰³ Não tratarei, pelos limites deste trabalho, da recepção francesa anterior, como a de Bataille, por ter sido de menor envergadura sua influência no Brasil.

¹⁰⁴ Quem a termina, ao lado de Deleuze, é Maurice de Gandillac (Azeredo, 2014, p. 59).

Forster-Nietzsche transformou a imagem do irmão em um Nietzsche anti-semita e precursor do nazismo¹⁰⁵, remete a sua preocupação com o rigor e a fidelidade dos estudos Nietzsche no que diz respeito às intenções teóricas do filósofo na edição de sua obra (Azeredo, 2014, p. 59-60).

Por outro lado, já neste período a preocupação de Foucault com tal rigor remete a especificidade do texto nietzschiano no que toca às notas que ensejam diferentes possibilidades de leitura de sua obra (Azeredo, 2014, p. 60). Com efeito, lê-se na “Introdução Geral (às Obras filosóficas completas de Nietzsche)”, escrita em conjunto com Deleuze:

Desejamos que o novo dia, trazido pelos inéditos, seja o do retorno a Nietzsche. Desejamos que as notas que ele pôde deixar, com seus múltiplos planos, resgatem aos olhos dos leitores todas as suas possibilidades de combinação, de permutação, que conttenham de agora para sempre, em matéria nietzschiana, o estado inacabado do “livro a advir” (Foucault, 2000, p. 39).

É patente o cuidado fundamental com a pluralidade de sentidos da obra nietzschiana, o que não obstante – ou quem sabe por isso mesmo – não impede que neste período Foucault produza bons comentários à filosofia de Nietzsche. É o caso, por exemplo, do já citado “Nietzsche, a genealogia e a história”, em que, através de um rigoroso trabalho intratextual de cotejo entre os sentidos dados na *Genealogia da moral* aos termos *Herkunft*, *Ursprung* e *Entstehung*, Foucault fornece uma primorosa chave de leitura para genealogia nietzschiana. Com efeito, como comenta Azeredo, neste texto a intenção do filósofo – enquanto comentador – é mostrar, a partir de uma análise detalhada, quiçá filológica, de GM, em que medida a genealogia de Nietzsche rompe com a pesquisa da história desde a origem, situando-a no nível da proveniência (Azeredo, 2014, p. 64), o que faz de maneira profundamente fidedigna, sem que isso o impeça, como veremos, de posteriormente fazer sua própria genealogia da moral.

Outro importante exemplo desse período é *Nietzsche, Freud e Marx* (1967), apresentado no já comentado Colóquio de Royauumont, no qual Foucault sustenta a leitura com a qual busca demonstrar, considerando esses três autores como os que procedem à reviravolta em termos de interpretação, a inauguração de uma nova hermenêutica

¹⁰⁵ “A obra de Nietzsche é brutalmente interrompida pela loucura, no início de 1889. Sua irmã, Elisabeth, se fez guardiã autoritária da obra e da memória. Ela faz publicar um certo número de notas póstumas. Os críticos lhe reprovam talvez menos as falsificações (as únicas que são evidentes se referem às cartas) do que as deformações: ela afiançou a imagem de um Nietzsche anti-semita e precursor do nazismo – o anti-Nietzsche por excelência” (Foucault, 2000, p. 36).

(Azeredo, 2014, p. 61). Mais ainda, tratava-se, no sentido da renovação do fazer acadêmico francês, de substituiu o *triumviratum* Hegel, Husserl e Heidegger, então muito influente na academia francesa, por Marx, Nietzsche e Freud, num movimento que teria grandes consequências, sobretudo pois, embora os “três Hs” continuassem tendo grande influência, os problemas formulados pelo novo trio alemão ganhavam importância, gerando mudanças nos temas, objetos e problemas e inclusive disciplinas filosóficas na França. Segundo Marton, esse impacto foi tanto maior por tratar-se de sintoma de um embate geracional (Marton, 2012, p. 18). Novamente podemos afirmar: algo parecido ocorre hoje no Brasil, ainda que a novidade, em vez de uma substituição de autores estrangeiros, diga respeito à entrada em cena da filosofia brasileira e de seus autores.

Importa precisar o *uso*, ainda que exegético, que Foucault faz de Nietzsche neste texto, pois, ainda que não se trate propriamente de apropriar-se da filosofia nietzschiana para seus próprios fins, o filósofo francês a toma como objeto de comentário para sustentar seu argumento acerca dessa nova hermenêutica inaugurada na passagem do séc. XIX para o XX. Nesse sentido, Em oposição à interpretação como realizada no séc. XVI, onde o que dava *lugar* à interpretação, constituindo seu planeamento geral e a unidade mínima que a interpretação tinha para trabalhar, era a *semelhança*¹⁰⁶, e possibilitados pela a evolução do pensamento ocidental nos sécs. XVII e XVIII – especialmente pelas críticas cartesiana e baconiana da semelhança – o séc. XX, marcadamente com Marx, Nietzsche e Freud, abriu uma possibilidade de interpretação que fundamenta uma nova hermenêutica (Foucault, 1997, p. 15-18).

Diferente é, como demonstra Azeredo, a relação posterior de Foucault com Nietzsche, afinal, calando-se sobre a filosofia nietzschiana, Foucault passa a um *fazer* nietzschiano, realizando sua própria genealogia da moral. Bom exemplo disso é *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, em que Foucault se vale do procedimento genealógico nietzschiano para desvelar a questão da sexualidade desde sua inscrição

¹⁰⁶ Havia então, segundo Foucault, um *corpus* da semelhança, perfeitamente organizado, como vemos na cosmologia, na botânica e na filosofia do séc. XVI, em que a interpretação se pautava em cinco noções perfeitamente definidas de semelhança – (i) a noção de conveniência/*convenientia* enquanto ajuste; (ii) a noção de *emulatio* como paralelismo dos atributos em substâncias ou seres distintos como reflexos cruzados; (iii) a noção de *signatura* como imagem de uma propriedade invisível e oculta entre as propriedades visíveis de um indivíduo; (iv) a noção de *analogia* como identidade das relações entre substâncias distintas – com as quais fundamentavam-se dois tipos de conhecimento: a *cognitio*, passo lateral de uma semelhança a outra; e o *divinatio*, conhecimento em profundidade, que ia de uma semelhança superficial a outra mais profunda. Todas essas semelhanças manifestavam o *consensus* do mundo, apondo-se ao *simulacrum*, falsa semelhança (Foucault, 1997, p. 15-17).

discursiva, buscando precisamente, ao relacionar as relações de saber e poder expressas nos discursos sobre a sexualidade, por sua proveniência (*Herkunft*) e pelo surgimento de cada consideração referente ao tema (Azeredo, 2014, p. 59).

A genealogia foucaultiana, seguindo de perto a de Nietzsche, detém-se no conhecimento da criação e das condições de criação das formações discursivas e, ao fazê-lo, traz à tona o valor delas; mesmo que a palavra valor não seja usada pelo discípulo na aplicação dos procedimentos do mestre (Azeredo, 2014, p. 70).

Ainda com Azeredo, percebemos que Foucault apresenta sua história da sexualidade desde as transformações que se processaram nas sociedades modernas, num procedimento claramente tributário – na medida em que reconhece que foi o filósofo alemão que lhe forneceu os instrumentos de pensamento – e apropriador – na medida em que se vale dos procedimentos nietzschianos para empreender uma nova genealogia – da filosofia de Nietzsche (Azeredo, 2014, p. 71-74).

Deve-se ainda ressaltar que, ao buscar mostrar em sua história o que é a sexualidade e como esteve ela mesma em jogo desde o princípio de sua genealogia, Foucault, no que se denomina analítica do poder, encaminha-se a questões de método, o que permite uma aproximação direta com Nietzsche, afinal, como ele, Foucault rejeita compreender o poder como representação, entendimento que se configura desde a recusa de compreender o poder como um exercer-se nas variadas esferas ao invés de ser antecedido por um procedimento que o processa e torna eficaz (Azeredo, 2014, p. 78-79). Nesse sentido, se Foucault tematiza a questão da sexualidade a partir da questão do poder, trata-se de um jogo de alternância e continuidade movido pelo exercício contínuo de vencer resistências. Ocorre que, se em Foucault o poder não se localiza, mas se difunde, tratando-se de redes que se exercem por todos os lados e em todos os momentos, subjaz a esse conceito de poder o de luta, e nisso fica claro o atravessamento de Foucault pelo discurso filosófico de Nietzsche, afinal o poder que se exerce pode aqui ser compreendido desde a luta preconizada por Nietzsche na base do estabelecimento das significações – *vontade de poder*. Assim, se “tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser enquanto determinações de relações de graus e forças, enquanto luta...” (Fragmento inédito 9 [91] de 1887), temos uma forma de exercer poder que vai ao encontro do poder foucaultiano, que se manifesta, de todos os modos, em todos os segmentos e vias enquanto movimento de disputa contínua. A sexualidade é então o objeto que permite desvelar as relações de poder na base de toda manifestação, estando de fato em questão para Foucault o método

que remete ao exercer-se do poder. Aqui, percebe-se, a filosofia nietzschiana é condição de possibilidade (Azeredo, 2014, p. 74-75).

Encontramos novamente a ressonância da filosofia de Nietzsche na de Foucault quando ele deixa explícita a diferença entre poder como constituição, “que remete ao forte, senhor e sua moral nobre”, e o poder como representação, “expressão do fraco e sua moral de escravos, que realiza a inversão dos valores nobre-aristocráticos, através da associação viabilizadora da representação de si como poderoso e da tentativa de aniquilar o adversário” (Azeredo, 2014, p. 79). Aqui o poder de Foucault coincide com a força em Nietzsche e o poder como representação vai ao encontro do paralogismo, em que a força aparece separada do que ela pode. Seria a sedução da linguagem que determina, segundo Nietzsche, essa separação a partir do condicionamento do ato a uma causa eficiente, ou seja, à medida que as manifestações da força possam ser vistas como realizadas como um sujeito que poderia ou não ter agido de determinada forma, o que permite que se peça contas à ave de rapina por ser ave de rapina. Em sentido parecido, vemos com Foucault o poder “exigindo a completa distinção entre o exercer-se dele e o ser representado por ele” (Azeredo, 2014, p. 79).

Assim, ao tratar do método, Foucault especifica em que sentido utiliza a palavra poder, excluindo de seu campo de abrangência tanto o conjunto de instituições sociais que detém o poder de mando e regulamentação (Estado) quanto o poder como regra ou sistema de dominação exercido por um elemento específico. Não se trata, portanto, de localizar ou situar o poder em um campo determinado, mas de perceber que se trata de uma disseminação contínua imersa em todo e qualquer segmento. Toda relação pressupõe relações de poder que lhe são imanentes como produtoras das demais. Nesse sentido, é também especificidade do conceito foucaultiano de poder o fato de que este é simultaneamente compreendido como relações intencionais e não subjetivas, remetendo tanto a uma mirada do poder que se exercer como praticada sem uma instância ativa, sujeito (Azeredo, 2014, p. 79-81).

Não há, nesse caso, causalidade ou subjetividade às quais se possam remeter esse conceito. De modo diverso da exterioridade explicativa é a imanência estrita das lutas e jogos de forças que permite compreender o conceito de poder em Foucault (Azeredo, 2014, p. 81).

Outra óbvia apropriação de Nietzsche está na forma como Foucault vale-se do conceito de vontade de verdade nietzschiano (Azeredo, 2014, p. 76).

Frente a tudo isso, pode Azeredo concluir que a história da sexualidade é objeto de investigação genealógica enquanto genealogia da moral pois se trata de, a partir dos documentos do passado, retrair a constituição do saber sobre o sexo desde as relações de poder e de o saber produzido gerar, no embate, novas relações de poder (Azeredo, 2014, p. 82-83). Nietzsche é obviamente um interlocutor fundamental para esse movimento. Quanto a essa relação, com efeito, dirá Foucault:

sou simplesmente nietzschiano e tento, dentro do possível e sobre um certo número de pontos, verificar, com a ajuda dos textos de Nietzsche – mas também com as teses anti nietzschianas (que são igualmente nietzschianas!) – o que é possível fazer nesse ou naquele domínio (Foucault, 2006, p. 260).

É importante chamar aqui a atenção para o fato de que, se a partir de meados da década de 1970 Foucault leva a cabo sua própria genealogia da moral, adotando o método genealógico para si, isso de forma alguma se opõe, ou mesmo se pode desvencilhar, do fato de ter compreendido profundamente a genealogia no próprio Nietzsche por meio dos estudos que deram origem a “Nietzsche, a genealogia e a história”. Muito pelo contrário: parece óbvio que tal compreensão é que possibilitou a Foucault, para além de comentador de Nietzsche, tornar-se ele mesmo genealogista e filósofo. Como comenta Azeredo, imbuir-se, como fez Foucault, da atmosfera gerada pelas noções de Nietzsche para dirigir o olhar à sexualidade requer o conhecimento dos conceitos com os quais Nietzsche investiga, supondo, portanto, o ingresso em sua filosofia e a análise intratextual como “dimensão imperante que permite discorrer sobre um autor” – ainda que requeira também o distanciamento que permite “pensar com Nietzsche sem pensar como Nietzsche” (Azeredo, 2014, p. 71).

Nesse sentido, devemos discordar, pelo menos em partes, da colocação de Marton segundo a qual não é como comentador de Nietzsche que Foucault brilha (Marton, 2009, p. 258), afinal, se é evidente que uma coisa seria instigar-se com suas considerações para pensar com Nietzsche as questões que para nós hoje se colocam e outra bem diferente é entendermos estar então diante de uma rigorosa exegese da obra nietzschiana, para fazer o primeiro Foucault teve antes de fazer o segundo, ainda que em momento nenhum estivesse interessado em dar conta de *toda* a riqueza da filosofia nietzschiana. É dizer: se Marton acerta ao afirmar que, ao contrário da afirmação de Foucault, Nietzsche não se limita a destruir os valores estabelecidos, mas empenha-se na construção de toda uma visão de mundo; e também que, diferente do que afirma Heidegger, Nietzsche não se acha enredado nas teias da metafísica, elaborando isso sim um pensamento com a marca do

pluralismo e do dinamismo, e mesmo que “quem toma Heidegger e Foucault como comentadores de Nietzsche corre o risco de cometer uma injustiça com eles – e também contra Nietzsche” (Marton, 2009, p. 258); deve ser feita uma ressalva, afinal, tanto Heidegger como especialmente – já que trabalhou com a versão crítica das obras nietzschianas a partir de um método filologicamente muito mais apropriado – Foucault, sem dúvida com fins outros que o da mera exegese, produziram bons trabalhos de interpretação de Nietzsche, como, por exemplo, o supracitado “Nietzsche, a genealogia e a história” de Foucault, que ainda hoje é um dos melhores comentários disponíveis acerca da genealogia nietzschiana, ainda que haja ali algo de propriamente foucaultiano. Volto, entretanto, a insistir: não há, não pode haver, objetividade absoluta frente a um texto; todo comentador *interpreta*.

Com isso, nos aproximamos agora do central desta dissertação, a saber, o estado atual do debate sobre como ler Nietzsche no Brasil.

3.4 LER NIETZSCHE HOJE NO BRASIL: LEITOR FILÓLOGO E LEITOR INTÉRPRETE

Terá restado claro como a discussão acerca da filosofia nietzschiana sempre foi acompanhada de perto pela discussão acerca de como lê-la. Isso se dá, sem dúvida, pelas características específicas de seu estilo sobre as quais já nos debruçamos. Deve-se nesse movimento notar como a proposta de Montinari surge agonisticamente do embate e da crítica com a interpretação heideggeriana, sendo por sua vez atualizada em seus pressupostos pela leitura contextual de Stegmaier, enquanto uma leitura como a de Foucault se realiza levando em conta o cuidado filológico solicitado por tais autores, mas, desde seus próprios interesses, deixando margem para uma apropriação que vai em direção a uma filosofia própria – no que, pelo menos no que toca aos objetivos buscados com a leitura da filosofia nietzschiana, volta a se aproximar de Heidegger. Devo chamar a atenção para o fato de que esse movimento, desde o qual surgem sempre novas possibilidades de interpretação, não está de forma alguma concluído, mas, pelo contrário, se estenderá sempre enquanto houver interesse pela filosofia de Nietzsche, sendo inclusive missão dos intérpretes atuais dar continuidade ao desenvolvimento da questão acerca de como lê-la. Não se pode tampouco ignorar que as propostas aqui apresentadas

não são as únicas existentes, tendo sido escolhidas por sua influência específica em solo brasileiro.

É fundamental então, para nossos fins, compreender também que a discussão acerca de como ler Nietzsche vem ganhando importante espaço na academia brasileira na última década. Isso, entretanto, como afirmei, se deu no contexto da já tratada cultura exegética que constitui o vício próprio da academia brasileira de filosofia, de forma que, sobretudo nas décadas mais recentes, por mais que não se tratasse de simplesmente comentar Nietzsche de acordo com o método estrutural, a ênfase característica de nossa cultura acadêmica na história da filosofia fez prevalecer uma leitura filológica do texto nietzschiano. Não obstante, nunca desapareceu a tendência apropriativa verificada no Brasil no começo do século passado e que, em alguma medida, ganhou força com os influxos franceses e atuando como fator de resistência contra a tendência exegética de nossos departamentos. Sem dúvida, tal coexistência agonística é salutar, impedindo que por um lado se banalize a obra de Nietzsche e, por outro, que a cristalizemos em verdades estéreis.

Nesse sentido, construídas com atenção à fundamental contribuição de Montinari acerca da necessária base filológico-histórica para a compreensão de Nietzsche, mas sem ignorar a importância de compreender sua filosofia de maneira a possibilitar uma produção filosófica própria, surgem hoje, também em solo brasileiro, propostas mais arrojadas de leitura da filosofia nietzschiana que se fazem capazes de devolver, a partir de solicitações do próprio Nietzsche a seus leitores, a pluralidade à filosofia nietzschiana. Com isso germina hoje, na ponta presente do processo agonístico de recepção de Nietzsche no Brasil, outra vez em torno da questão “ler Nietzsche”, uma nova discussão acerca do significado de sua obra, que, em termos esquemáticos, poderíamos compreender a partir da tensão entre duas imagens: o leitor filólogo e o leitor intérprete.

O primeiro desses leitores é muito bem elaborado por Marton em seu artigo, “Ler Nietzsche como ‘nietzschiano’” (2018). Como vimos acima, nele a renomada professora busca pautar-se nas indicações do próprio Nietzsche acerca de como o filósofo teria querido ser lido para compreender Nietzsche “tal como ele mesmo se compreendeu” (Marton, 2018, p. 8), o que, segundo ela, exige precisamente este leitor filólogo. Já tratei, acima, da maioria dessas indicações, mas vale retomar o essencial do argumento que Marton constrói a partir delas.

Como vimos, a intérprete, como outros, se baseia sobretudo em A, *Prefácio*, 5; EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 5; ABM 22 e GM, *Prefácio*, 8 para sustentar a arte da boa leitura como leitura *lenta*. Aqui, segundo ela, Nietzsche estaria alinhado ao momento inaugural da modernidade, em que Descartes faz o elogio da lentidão, mas, à diferença deste, não buscaria elencar os preceitos que conduziriam à descoberta da “verdade nas ciências”, visando isso sim, ao tratar de método, não os resultados de seu trabalho, mas, tendo em mente seus leitores, fornecer indicações de como deseja ser lido. No prefácio de *Aurora*, deixa claro que, além da lentidão, deve-se contar com o aprofundamento que dela decorre, com precaução – que se leia “olhando para trás e para diante” e com sutileza, ou seja, “com dedos e olhos delicados”, num direcionamento análogo ao da ruminação de GM, *Prefácio*, 8: se a filologia é caracterizada precisamente como arte de ler bem (A, *Prefácio*, 5), com o “ruminar” Nietzsche estaria indicando a seus leitores a necessidade do trabalho paciente de volta reiterada ao texto (Marton, 2018, p. 8-9).

Nesse sentido, se, para Marton, a solicitação de um leitor filólogo em EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 5 se traduz em uma demonstração da importância da leitura filológica do texto nietzschiano a partir de uma amostra dos resultados a que chegam aqueles que saber ler bem, a saber, a possibilidade de compreendê-lo como “psicólogo sem igual”, é como psicólogo¹⁰⁷ que Nietzsche criticava também as transformações por que passava o trabalho filológico em sua época: se no início do séc. XIX, com a fundação da Universidade de Berlim por Humboldt, a filologia se constituiu como “ciência da Antiguidade” (*Altertumswissenschaft*), que dotada de um estatuto privilegiado permitia o ensino das línguas clássicas ao mesmo tempo que propunha um modelo estético e moral inspirado na Grécia Antiga, situação na qual o filólogo desempenhava o duplo papel de modelo de “cientificidade” e o de promotor de um programa pedagógico; a partir de 1830 tal ideário é deixado de lado pela Prússia, mostrando-se infrutífera a tentativa de concretizá-lo ao nível das instituições de formação.

Com efeito, em 1870 Nietzsche lamenta, a partir de uma concepção bastante estrita de filologia, segundo o qual o filólogo seria o “professor da lenta leitura”, aquele

¹⁰⁷ Esclarece Marton que se em *Humano demasiado humano* Nietzsche concebia a psicologia como o estudo da proveniência e história dos sentimentos morais, no *Zarathustra*, “ao introduzir na sua obra a noção de valor, passa a identificá-la ao procedimento genealógico” (Marton, 2018, p. 11), pelo que caberia ao psicólogo a tarefa de *avaliar as avaliações*: questionar o valor dos valores morais ao examinar as condições de seu nascimento e desenvolvimento, e também relacionar esses valores com as avaliações de que procedem e investigar de que valor estas partiriam para cria-los (Marton, 2018, p. 11).

que, ao dar-se tempo, quer “saber da *palavra*” (A, *Prefácio*, 5), defendida por Nietzsche na esteira de uma determinada tradição filológica “conectada à *Sprachphilologie* fundada por Hermann, e conservada por Ritschl e a escola de Bonn, que entende a filologia como crítica de texto que privilegia o estudo da linguagem” (Nasser, 2014, p. 35), que, do ponto de vista “científico”, a filologia sofre uma involução em que se deixa impregnar pelo espírito positivista, proliferando-se os ramos anexos que a transformam num vasto empreendimento de edições, comentário de textos e pesquisa de fontes. Do ponto de vista pedagógico, deixou de promover o modelo estético grego, que se mostra inadequado ao espírito da época devido à unificação alemã e à fundação do II Reich. Como psicólogo, Nietzsche se posiciona contra o seu tempo por um tempo por vir. Por isso seus leitores necessitariam da arte de ler bem: “Portando-se como filólogos, eles poderiam perceber a partir de onde ele fala; bem mais, poderiam compreender o diagnóstico que faz do mundo em que vive e, quiçá, contribuir para transformá-lo” (Marton, 2018, p. 12).

Do até aqui exposta Marton retira dois resultados: (i) sobre o desejo de leitores filólogos, “mais do que apontar as veleidades de um autor quanto à recepção de seus escritos”, esse desejo de Nietzsche “revela a maneira pela qual concebe o empreendimento filosófico”: “encontrar leitores que se portem como filólogos é parte integrante de seu projeto enquanto ‘médico da civilização’” (Marton, 2018, p. 12); e (ii) quanto às indicações que fornece acerca de como quer ser lido, que seria “na prática da filologia que reside a arte da boa leitura” (Marton, 2018, p. 12). Mas a comentadora vai além, afirmando que em AC 52 Nietzsche esclareceria precisamente o que entende por filologia:

Criticando o modo de proceder dos sacerdotes e dos teólogos, que, dado sua “falsidade instintiva”, sentem “o prazer de mentir por mentir”, ele aponta como um de seus traços distintivos a “*incapacidade para a filologia*”. E, então, define: “por filologia, deve-se entender, num sentido bem geral, a arte de ler bem, — poder decifrar fatos sem falseá-los com interpretações, sem perder, na exigência de compreensão, a precaução, a paciência, a sutileza” (Marton, 2018, p. 12).

Para Marton, resumir-se-iam aqui as características da boa leitura: pôr-se diante do texto de modo a evitar a precipitação e cultivar a precaução e a sutileza. Essas indicações seriam as que tem de tomar como máxima metodológica todo aquele que procura abordar de forma criteriosa os textos nietzschianos¹⁰⁸, afinal, para a intérprete, serviriam para evitar certos riscos a que eventualmente se veria exposto o estudioso de

¹⁰⁸ Perceba-se que, como mostrei acima, tal compreensão já se encontrava em Montinari.

Nietzsche, a saber, o dos problemas delimitados e o das abordagens tendenciosas. Quanto ao primeiro, decorrente de uma aproximação eminentemente técnica dos escritos nietzschianos, tratar-se-ia da tendência a operar recortes no *corpus* nietzschiano e a privilegiar textos isolados de acordo com problemas bem delimitados. Para Marton, se é claro que estudos pontuais encontram hoje lugar no contexto da pesquisa Nietzsche, também é certo que, por permitirem ultrapassar abordagens parcelares e parciais, as análises de conjunto são imprescindíveis (Marton, 2018, p. 15).

Disso decorreria, de acordo com a recomendação do próprio Nietzsche para que se leiam seus textos “olhando para trás e para diante” e em cerrada proximidade à proposta de Stegmaier – mas também de Montinari –, a necessidade de contextualizar os problemas estudados em Nietzsche a partir de uma visão de conjunto de sua obra. Tal procedimento permitiria, segundo Marton, perceber nos textos nietzschianos “bem mais do que a associação livre de ideias ou a justaposição de meras opiniões”, possibilitando que “se apreenda o sentido e se aquilate o valor de seu empreendimento filosófico” (Marton, 2018, p. 15), afinal, seria de modo progressivo que o autor explicitaria a maneira pela qual concebe sua própria filosofia. Com efeito, não há momentos de ruptura na produção intelectual de Nietzsche, mas sem dúvida há nessa progressiva explicitação mudanças de atitude dignas de nota que trazem problemáticas como a da unidade ou descontinuidade da obra nietzschiana. Neste ponto, Marton se posiciona contra o hábito de reconhecer três períodos na obra nietzschiana, dividindo-a em unidades fechadas em si mesmas, valorizando pelo contrário a possibilidade de se “estabelecer parâmetros para localizar o aparecimento de conceitos centrais e detectar as transformações por que eles passam” (Marton, 2018, p. 14). Contextualizar os conceitos a serem trabalhados considerando sua inscrição nos textos do filósofo seria, portanto, parte indispensável do processo que consistiria em “recuperar as etapas do processo de elaboração de suas ideias e apontar as diversas apropriações que Nietzsche faz em diferentes momentos de seu itinerário” (Marton, 2018, p. 14). Podemos claramente ver Marton se distanciando aqui da análise estrutural.

Não se trata, no entanto, de ater-se aos dados biográficos do autor nem aos temas de que trata – muitas vezes presentes em diversos momentos de sua produção –, mas sim de explicitar os *referenciais teóricos*, ou seja, de contextualizar a obra nietzschiana no quadro da história da filosofia. “Não hesitaríamos em afirmar que não se pode comentá-la sem recorrer a um quadro histórico” (Marton, 2018, p. 14), mesmo porque muitos dos

equivocos que ocorrem no trato com a obra de Nietzsche se deveriam ao fato de não se levarem em conta seus interlocutores. Investigar com quem Nietzsche dialoga implica reinscrevê-lo em sua época, recuperando o confronto com contemporâneos e predecessores, bem como resgatar referenciais teóricos, filosóficos e científicos, situando o pensamento nietzschiano no contexto da história cultural e factual de Europa. Com efeito, para a intérprete brasileira, seria apenas fazendo de Nietzsche um pensador do séc. XIX que se demonstraria o caráter radical e inovador de sua reflexão (Marton, 2018, p. 13-14).

Ademais, haveria perigo também “em abordagens tendenciosas, que buscam resolver problemas que emergem de seus textos, desprezando a lógica que lhes é própria” (Marton, 2018, p. 14) como exemplificado pela tentativa de cristianizar suas ideias. Esse procedimento acaba propondo uma leitura redutora da filosofia de Nietzsche, aprisionando-a na malha de referenciais teóricos que lhe são estranhos. Disso decorreria a importância dos estudos de recepção, que “permitem descartar abordagens de seus escritos, que permanecem atreladas a crenças e convicções alheias à sua maneira de pensar” (Marton, 2018, p. 15). É este o perigo que corre o ensinamento de Zaratustra (Za II, *O menino com o espelho*), e também o motivo pelo qual no prefácio de *Ecce Homo*, Nietzsche anunciava que, dado seu intuito de trazer à humanidade o projeto de transvaloração de todos os valores e de lançar *O Anticristo* em diversas línguas, julgava necessário apresentar-se, dar-se a conhecer, a fim de fazer-se compreender (EH, *Prefácio*, 1).

Marton chama a atenção também para o prefácio às conferências *Sobre o Futuro de nossas Instituições Ensino*, em que Nietzsche afirma: “o leitor de quem espero algo deve ter três qualidades: deve ser calmo e ler sem pressa, não deve sempre intervir com a sua pessoa e a sua ‘cultura’ e não deve, enfim, esperar algo próximo a programas como resultado no final” (*Sobre o futuro de nossas Instituições de Ensino*, Prefácio). Sustenta nesse sentido que

Impõe-se, antes de mais nada, ler sem pressa, pôr-se à escuta do texto, procurar manter-se fiel a ele. Cabe, também, proceder de modo a evitar que opiniões, achismos, preferências inclusive, venham a se interpor entre o texto e o leitor. É preciso, por fim, empenhar-se em não aprisionar o texto numa camisa de força, que acabe por convertê-lo na apresentação de verdades últimas e definitivas e reduzi-lo a uma exposição doutrinária (Marton, 2018, p. 17).

Trata-se, com efeito, da primeira indicação explícita que Nietzsche faz acerca de como deseja ser lido. Junto a ela o filósofo expressa suas convicções acerca daqueles que o lerão, assegurando que: “este livro é destinado aos leitores calmos, às pessoas que ainda não estão comprometidas com a pressa vertiginosa de nossa época de correria e ainda não experimentam um prazer idólatra em ser esmagadas por suas rodas, ou seja, a poucas pessoas!” (*Sobre o futuro de nossas Instituições de Ensino*, Prefácio). Pode-se portanto concluir que o bom leitor dos textos nietzschianos seria aquele que toma distância dos valores cultivados na modernidade como a pressa, a improbidade e o utilitarismo, de forma que “conter a ansiedade é um preparo necessário para se ter a experiência de alteridade, para aprender a reconhecer o texto enquanto tal ao invés de si mesmo” (Nasser, 2014, p. 35), como aparece também, já vimos, em A, *Prefácio*, 5. Conclui Marton, questionando o próprio estatuto das indicações metodológicas de Nietzsche para a leitura de sua obra, que não se trata de um receituário, afinal, os textos nietzschianos não comportam um manual que ensinaria ao leitor a maneira pela qual lê-los – coisa que constituiria dogmatismo (Marton, 2018, p. 17).

não basta seguir as indicações dadas pelo filósofo a seus leitores. De caráter geral, elas poderiam ser aplicadas a qualquer texto filosófico; no limite, a qualquer texto. No trato com os escritos nietzschianos, não há um único método a ser seguido. Vários são os expedientes a que o estudioso terá de recorrer: a análise estrutural e a abordagem genética dos textos, a visão de conjunto da obra, sua contextualização tanto no quadro da história da filosofia quanto no da história cultural e factual europeia, a pesquisa das fontes de que o filósofo se serviu e se apropriou, os estudos de recepção de suas ideias, a investigação acerca das estratégias que elegeu, o exame dos múltiplos estilos de que lançou mão. E, como ponto de partida de seu trabalho, terá de proceder à escolha criteriosa do material, privilegiando edições qualificadas e, quando necessário, traduções confiáveis do *corpus* nietzschiano, além de sempre partir do *status questionis* para não arrombar portas abertas (Marton, 2018, p. 21).

Nesse sentido, seria, após separar, através de todo esse cuidado *filológico*, o joio do trigo, e assim evitando a contaminação de sua leitura pelo dogmatismo ou por uma insidiosa vontade de verdade, que o estudioso poderia enfim “travar um diálogo e duelo com a obra de Nietzsche” (Marton, 2018, p. 15-16).

Com isso, Marton parece deixar clara sua posição: não só considera insuficiente, para lidar com a obra nietzschiana, um método meramente estrutural, mas está bem ciente, apesar de sustentar a necessidade de um leitor filólogo, de que o fazer filosófico vai muito além da mera exegese textual. Se aglomera na imagem de um leitor filólogo as características necessárias à melhor compreensão de Nietzsche, por outro lado deixa claro que essa boa compreensão está direcionada a um diálogo e a um embate com sua obra.

Ao que parece, ainda que não o explicita em seu texto, Marton está bem ciente da necessidade de um *leitor intérprete*. Sua formulação aparece no artigo de Eduardo Nasser, “Nietzsche e a busca por seu leitor ideal”. Nele, o autor trata da tensão que se deve estabelecer precisamente entre esses dois tipos ideais de leitor para impedir que, de um lado, se compreenda o texto nietzschiano em termos dogmáticos, e, do outro, que seu sentido se perca em interpretações pouco rigorosas (2014, p. 53).

Eis, para Nasser, a designação do leitor filólogo, que diz respeito a uma concepção bem estrita de filologia: o filólogo seria o “professor da lenta leitura”, aquele que, ao dar-se tempo, quer “saber da *palavra*” (A, *Prefácio*, 5 apud. Nasser, 2014, p. 35¹⁰⁹). Assim, Nietzsche define o filólogo como leitor que preza pela letra do texto, vendo-o como *fato*. Note-se: a oposição entre filologia e interpretação: “arte de ler bem – ser capaz de ler os fatos *sem* falseá-los com interpretação (*Interpretation*)” (AC 52). Essa distinção seria especialmente nítida no tratamento nietzschiano à hermenêutica bíblica:

Os teólogos, decididos a interpretar as “palavras das escrituras”, demonstraram a sua “*inaptidão para a filologia*”, falseando, assim, os “fatos” (AC/AC 52, KSA 6. 232). Esse “fato” ignorado pelos teólogos foi o texto. “Toda a Idade Média foi profundamente incapaz de uma explicação (*Erklärung*) estritamente filológica, isto é, do simplesmente querer-entender o que diz o autor” (M/A I/HH I 270, KSA 2. 223) (Nasser, 2014, p. 35-36).

Assim se constrói a primeira figura do leitor ideal de Nietzsche: em antagonismo ao intérprete, o *leitor filólogo* se atem à literalidade do texto, para ler Nietzsche “como os bons filólogos de outrora liam seu Horácio” (EH, *Por que escrevo tão bons livros* 5). Até aqui, o que se esperaria do leitor seria puramente uma competência lógica e gramatical, bastando, em suma, espelhar, comentar, o texto, não sendo necessário lançar mão de algum expediente que o exceda (Nasser, 2014, p. 36). A questão é: seria isso suficiente? Se para compreender o texto nietzschiano bastasse ler calmamente sem se intrometer em seu andamento, tudo levaria a crer que esse texto deve ser visto como uma unidade fechada e objetiva, hipótese que soaria bastante adequada frente a algumas passagens do chamado “período médio”¹¹⁰ (Nasser, 2014, p. 36), mas que, já vimos, não se pode sustentar em relação a Nietzsche. Com efeito, se esse cenário é bastante conservador e não coloca maiores obstáculos para leitores atentos, implicando que, caso ocorram más compreensões, suas causas devem ser buscadas no sujeito/leitor e não no objeto/texto

¹⁰⁹ Da mesma forma, mantenho as traduções de Nasser em seu artigo.

¹¹⁰ por exemplo a passagem em que Nietzsche faz a defesa da “vida própria” da obra quando ela se desprende de seu criador, de modo que pouco importariam as intenções de seu criador (HH I 208). Nasser também faz referência a OS 140 e 156.

(GM, *Prefácio*, 8); essa conclusão parcial não está em concordância com uma outra importante instrução: no prefácio da *Genealogia da moral*, Nietzsche circunscreve possíveis razões para que ele seja um leitor de difícil compreensão, entre elas, sua escolha pela forma aforística:

Em outros casos, a forma aforística suscita dificuldade: isto porque atualmente não lhe é dada *suficiente importância*. Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda “decifrado”, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação* (Auslegung), para a qual se requer uma arte da interpretação (*Kunst der Auslegung*) (GM, *Prefácio*, 8).

É na sequência que Nietzsche afirma que a prática dessa leitura como arte exige o *ruminar*. Percebe-se, portanto, que não há aqui uma oposição à leitura como filologia, mas sim uma complementação desta por uma arte interpretativa. Para Nasser, é neste ponto que vemos emergir a segunda figura do leitor ideal de Nietzsche: o *leitor intérprete*, solicitado pelo filósofo alemão sobretudo para os escritos aforismáticos ao dar a entender que a má compreensão é também elemento constituinte de seus escritos. Note-se aqui a fundamental diferença das abordagens de Marton e Nasser: enquanto aquela interpreta essa vontade por não ser compreendido como algo dirigido àqueles leitores que, incapazes de compreender o texto nietzschiano, deverão ser deixados de fora de sua compreensão; este, ainda que reconheça também essa seletividade para com os leitores, não deixa de inserir esta má compreensão no interior do que seria a melhor maneira de se ler Nietzsche precisamente enquanto *espaço para a interpretação*. Veremos à frente o que isso pode significar.

Voltando a Nasser, sustenta o intérprete que, com o prefácio da *Genealogia*, se o destinatário da advertência continua o mesmo (o homem moderno), a novidade é que uma simples leitura atenta já não é suficiente – exige-se uma *arte da interpretação*. Nasser busca, então, “sugerir que essa exigência faz parte de uma estratégia cuidadosamente elaborada que não está em imediata e harmoniosa continuidade com as primeiras prescrições, merecendo especial atenção” (Nasser, 2014, p. 37). É nesse sentido que

O estilo nietzschiano dificulta a leitura para aqueles que perseguem o modelo grosseiro para o qual ler significa se submeter ao pensamento alheio. Nietzsche não cultivava o menor interesse em ser um objeto de devoção de fanáticos ou um objeto de análise de eruditos. O leitor que ele persegue, e cuja entrada o seu estilo permite, é aquele que “ainda não desaprendeu a pensar enquanto lê”, que ainda “compreende o segredo de ler nas entrelinhas” (BA/EE *Prefácio*, KSA 1. 648). Nietzsche quer o leitor que saiba pensar junto, donde não se segue somente uma técnica, mas uma cumplicidade espiritual (Nasser, 2014, p. 42).

Como já vimos, para Nasser o próprio estilo aforismático serviria a esse fim. Nesse sentido, ainda que fosse precipitado, devido à existência de diferentes explicações para as razões histórico-contextuais que levaram Nietzsche a adotar tal estilo¹¹¹, ligar diretamente seu uso ao antidogmatismo perseguido pela filosofia de fachada nietzschiana, o intérprete considera, como vimos, possível compreender a relação entre as duas coisas ao circunscrever nos interesses formais que levaram Nietzsche a utilizá-lo. Trata-se, em uma palavra, de *compor experimentos de pensamento*.

Isso, é claro, não quer dizer que Nietzsche pretenda apenas exortar a livre imaginação de seus leitores – e é precisamente a exigência de uma leitura filológica que o previne. A filologia é evocada como forma de conter os excessos interpretativos de modo a não dissolver a literalidade do texto em nome da interpretação criadora. Esta, quando há “falta de filologia” – impedimento para “ler o texto enquanto texto” (Fragmento inédito 15 [90] de 1888) –, se torna sinônimo de desonestidade, e conduz a resultados indesejados, sobretudo à inviabilização do aspecto *receptivo* contido na definição dos aforismos. Teria sido justamente nessa via que Nietzsche condenou as leituras contemporâneas a ele de sua obra¹¹² (Nasser, 2014, p. 52-53).

¹¹¹ Esclarece Nasser que essa escolha estilística seria explicada de duas maneiras: (i) uma mais simples e mais difundida, segundo a qual adesão de Nietzsche aos aforismos seria reflexo de sua relação, a partir de 1873, com Paul Rée, visto que este lhe teria apresentado os rascunhos de sua obra aforismática *Psychologische Beobachtungen* e os escritos dos moralistas franceses, sobretudo La Rochefoucauld, que popularizaram essa voga literária, influências decisivas para HH, primeira obra aforismática de Nietzsche; e (ii) outra que, mostrando como Nietzsche já mostrava simpatia pelo laconismo literário – “ainda que o termo aforismo não apareça nesse momento, cumpre lembrar que o filósofo dá sinais de compreender essa designação em analogia com termos aparentados, como sentença, máxima, etc. – devido a sua admiração por Lichtenberg, fundador dos aforismos na Alemanha e retratado por Nietzsche em carta de 1867 como autoridade estilística ao lado de Schopenhauer; e por sua oportuna concordância com Jean Paul, citado por Nietzsche em *A filosofia na era trágica dos gregos* para corroborar o valor do estilo breve de Heráclito. (Nasser, 2014, p. 45). Por outro lado, poder-se-ia dizer também “que existe alguma equívocidade a respeito da adesão de Nietzsche ao estilo aforístico. Tal como aponta de forma influente Nehamas, Nietzsche recorre aos aforismos unicamente nas obras do chamado período médio e a partes dos últimos escritos. Cf. NEHAMAS, A. Nietzsche: Life as Literature. London: Harvard Univ. Press, 1985, p. 18. Cabe destacar que esse tipo de abordagem conta com um importante aporte biográfico. Após a insistência do seu editor, desde 1881, para abandonar o gênero – pedido, num primeiro momento, rejeitado, posto que, como diz o filósofo a Gast, ele não tem outra escolha senão ser um *Aphorismus-mensch* que somente antevê relações –, Nietzsche finalmente parece ceder em 1883, quando, numa carta a Overbeck, revela que o seu Zaratustra é um “poema e não uma compilação de aforismos” (Carta para Franz Overbeck, dia 10 de fevereiro de 1883, KSB 6.326). Essa notícia reverbera, e em abril do mesmo ano Overbeck compartilha com Fuchs a sua felicidade por Nietzsche ter abandonado o estilo, um estilo “infeliz” para livros provocadores. Cf. Carta de Franz Overbeck para Carl Fuchs, dia 15 de abril de 1883, KGB III 7/1. 935. Nessa mesma esteira, muitos outros estudiosos defenderão que o estilo literário dominante nas obras dos períodos médio e final seria o ensaio ao invés do aforismo. Entendendo-se aforismos como frases sucintas, então somente uma parte mínima dessas obras seria compatível com o gênero (Nota em Nasser, 2014, p. 43).

¹¹² “Quem acreditou ter compreendido algo de mim”, diz Nietzsche, “caracterizou-se, à sua imagem, como algo extraído de mim – não raramente como a contraposição (*Gegensatz*) a mim mesmo” (EH, *Por que*

Conclui Nasser que as indicações feitas por Nietzsche acerca do como pretendia ser lido não tratariam, de forma irrestrita, de um *método* formulado para seus discípulos, e isso devido à própria esperança hermenêutica que move a elaboração dessas indicações. Ora, se a consciência metodológica moderna é alimentada pelo ideal do conhecimento objetivo que nos fornece certezas, é justamente esse ideal que Nietzsche está combatendo, e, portanto, sua meta não é apresentar um caminho seguro para alcanças suas verdades, mas utilizar um empreendimento seletivo que “só admite a chegada de leitores que não estão em busca de verdades absolutas e estáticas”, convocando “o leitor espirituoso, aquele capaz de se entusiasmar com a tarefa do pensamento inesgotável” (Nasser, 2014, p. 53).

Por outro lado, trata-se de afugentar o leitor domesticado por ideias metodológicas, e, portanto, da “incorporação da consciência hermenêutica por parte do leitor” (Nasser, 2014, p. 53), o que não se traduz em completa diluição da objetividade – para isso o leitor filólogo, que retém algo da mentalidade positivista. Tudo leva a crer, nesse sentido, que Nietzsche

realmente pretendia criar um contexto para a recepção de sua obra imune a leituras dogmáticas e relativistas, de modo que a leitura bem-sucedida dos seus textos, ao menos aqueles que se podem classificar de aforísticos, seria aquela que recorre, simultaneamente, à filologia e interpretação. Não proceder dessa forma faria com que se perdesse o que foi ocultado na demonstração – caso se priorize a literalidade do texto – ou o que está sendo dito no texto – caso se conceda exclusividade à operação interpretativa (Nasser, 2014, p. 54).

Com isso, afirma Nasser que, apesar de reconhecer as “contribuições estimulantes para os estudos nietzschianos” que forneceram leituras feitas ignorando essas coordenadas (Nasser, 2014, p. 54), as indicações feitas por Nietzsche acerca de como deseja ser lido constituiriam um conjunto de *regras* segundo a qual não se poderia abordar a obra nietzschiana como um objeto que acolhe diversos tipos de leituras sem

escrevo livros tão bons, 1). Foram interpretações exageradamente livres que montaram articulações equivocadas com os conceitos nietzschianos – como a associação entre darwinismo e além-do-homem. Nietzsche espera que, com os aforismos, os seus escritos sejam interpretados, sem que isso seja entendido como uma autorização para que eles sejam obliterados. É certo que a verdade de sua filosofia não está dada – o que pressupõe o dogmatismo do texto e a interrupção do fluxo de pensamentos –, mas também não é uma verdade relativa passível de ser repartida entre múltiplos pontos de vista divergentes. Temos, portanto, uma antinomia que, contudo, não é absolutamente insuperável se se problematiza o caráter radical da oposição. Em outras palavras, o leitor filólogo e o leitor intérprete devem coexistir numa relação de tensão intransponível. É justamente a irreduzibilidade dessa tensão que impede o leitor de se submeter tanto ao dogmatismo do texto quanto ao relativismo das interpretações” (Nasser, 2014, p. 52-53).

impedimentos, tratando-se isso sim de uma obra peculiar que impõe, desde si, condições para ser acessada, ou seja, que requer um tipo de *leitor ideal* (Nasser, 2014, p. 33-34).

Concordo, pelo menos em parte, com essa posição. É claro que diversas formas de ler Nietzsche puderam contribuir de diferentes formas para a construção de nossa compreensão atual sobre o autor. Não obstante, a consideração do explícito requerimento de Nietzsche para que seu leitor também o *interprete*, contido entretanto pela leitura *filológica* de sua obra, é demasiado importante para ser desconsiderada, e desprezá-la “pode deixar o leitor de Nietzsche mais vulnerável às armadilhas constitutivas ao estilo do filósofo” (Nasser, 2014, p. 54). Trata-se propriamente da já comentada exigência nietzschiana de que seus leitores leiam-no como honestidade e probidade intelectual (CI, *O que falta aos alemães*, 6), sem falsificá-lo mas tampouco acreditando simplesmente nas “verdades” de seus textos, afinal, o próprio Nietzsche não as subscreve. Tratam-se portanto, de qualidades

Imprescindíveis ao leitor de tal filosofia e não apenas porque ele não encontra nela pontos de referência fixos e inabaláveis, mas também porque, por meio dela, é convidado a um tipo de liberdade a partir do texto que implica, igualmente, responsabilidade e comprometimento (Paschoal, 2012, p. 72).

Prestando atenção à questão, percebemos que é na tensão entre esses dois tipos de leitor surge precisamente a imagem do “leitor perfeito” expressa em *Ecce Homo*: “Quando imagino a imagem de um leitor perfeito, surge então sempre daí um monstro de coragem e curiosidade e, além disso, algo ainda flexível, esperto, cauteloso, um aventureiro e descobridor nato” (EH, *Por que escrevo livros tão bons*, 3), um leitor, nas palavras de Stegmaier, que renuncia aos confortos metafísicos e atemporais (Stegmaier, 2013a, p. 290).

Trata-se, agora, de completar o argumento, radicalizando-o no sentido de demonstrar o que significa, em sentido nietzschiano, ser *intérprete*, afinal para Nietzsche, como já deixei entrever em diversos momentos, a *interpretação* só se pode dar, como vontade de poder, desde uma *perspectiva*.

4 LER NIETZSCHE FRENTE AO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO

Trata-se, neste penúltimo capítulo, de finalmente fornecer nossa contribuição ao debate ler Nietzsche, que até aqui busquei delinear. Fá-lo-ei a partir de um argumento embasado no perspectivismo nietzschiano, que, localizando a problemática temporal e geograficamente, faz com que a questão seja como ler Nietzsche *no Brasil*. Começemos, portanto, pela compreensão do que seria o perspectivismo em Nietzsche.

4.1 O PERSPECTIVISMO NA OBRA DE NIETZSCHE

4.1.1 *Perspectivismos no jovem Nietzsche e a perspectiva do Nietzsche maduro acerca de sua tarefa (Aufgabe)*

Ainda que, enquanto conceito, o perspectivismo apareça poucas vezes na obra de Nietzsche¹¹³, trata-se de um dos temas mais debatidos de sua filosofia pela crítica especializada¹¹⁴. Como explicar tal fenômeno? Minha tese é a de que o perspectivismo, mais que um simples conceito, pode ser, enquanto uma das características que distingue a filosofia nietzschiana, compreendido como um modo de proceder filosoficamente que, em alguma medida, marca boa parte de sua reflexão, sobretudo a dos últimos anos de sua produção intelectual, podendo servir como chave de leitura de suas obras ao tomá-las como exercícios de *experimentação (Versuch)* filosófica. Tal tese se fortalece quando percebemos, com Giacoia, que mesmo quando o vocábulo perspectivismo não é empregado, Nietzsche problematiza o acesso cognitivo ao “real” no contexto filológico e linguístico da relação entre *texto e interpretação*, relação que evidentemente remete ao

¹¹³ A pesquisa quantitativa de Dalla Vecchia demonstra que o radical “perspe[c][k]-”, em sua forma substantiva, adjetiva, de substantivo-composto ou de neologismos aparece apenas certa de 180 vezes em toda a obra de Nietzsche, incluídas as obras publicadas (com cerca de 50 ocorrências) e o espólio (cerca de 130 ocorrências). Percebemos, em comparação aos radicais “pessimis-”, que soma aproximadamente quinhentas ocorrências, e “nihilis-”, que soma aproximadamente trezentas ocorrências, tratar-se de um radical poucas vezes utilizado (Dalla Vecchia, 2014, p. 10-12). Ademais, na interpretação de Dalla Vecchia, apenas uma minoria dessas ocorrências diria respeito a um uso significativo do termo, próximo àquilo que costuma se considerar o sentido do perspectivismo nietzschiano (Dalla Vecchia, 2014, p. 15-17).

¹¹⁴ Por outro lado, também quantitativamente, Dalla Vecchia demonstra que a crítica especializada produziu uma enorme quantidade de trabalhos sobre o assunto. Em pesquisa bibliográfica à *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* de Weimar, que possui considerável volume de obras acerca do filósofo, constatou haver 178 ocorrências para a palavra-chave “Perspektivismus”, superando assim o radical “pessimis-”, que na mesma biblioteca apresenta 51 ocorrências, bem como as palavras-chave “Dionysos”, “Editionsgeschichte” e “Körper” (Dalla Vecchia, 2014, p. 23-24). No mesmo sentido, deve-se destacar a infinidade de trabalhos acerca do perspectivismo entre os comentaristas brasileiros, privilegiados no presente trabalho.

perspectivismo uma vez que uma interpretação sempre se faz a partir de um ponto de vista (Giaccoia, 2023, p. 20-21).

Antes de mais nada, devemos entretanto fazer alguns apontamentos de ordem metodológica. Como bem aponta Giacoia (2023, p. 15-16), numa posição que sem dúvida se justifica dada a baixa ocorrência do radical “perspe[c][k]-” na obra publicada¹¹⁵, quando tratamos do perspectivismo, ainda mais que de outros temas da filosofia nietzschiana, o recurso ao espólio filosófico de Nietzsche é indispensável, sem, é claro, abrir mão da preponderância da obra publicada sobre os fragmentos inéditos.

Ademais, verifica-se a existência de uma vasta discussão nos estudos Nietzsche mundiais acerca do estatuto do perspectivismo, na qual se debate se se trataria de um conceito, de uma doutrina ou da teoria do conhecimento de Nietzsche. Embora não seja esse nosso foco, me posicionarei em relação a essa discussão à frente, por considerá-la sintomática propriamente da falta de perspectivismo entre os comentadores de Nietzsche, não o fazendo agora pois minha posição depende de uma compreensão mais profunda do tema.

Antes devemos nos perguntar, se se trata de contextualizar o tema em Nietzsche: quando surge o perspectivismo na obra nietzschiana? Bem demonstra Dalla Vecchia que este já era em alguma medida antecipado pelos primeiros escritos do filósofo, como em seu abandonado projeto de doutoramento, *Zur Teleologie*, em que ensaia uma objeção às duas soluções modernas sobre os fins da natureza – mecanicismo e teleologia – avaliando que ambas incorrem, ao já pressuporem a possibilidade de uma finalidade, no mesmo erro: acreditar na intencionalidade e na regularidade do orgânico que são criadas e condicionadas, ficticiamente, *perspectivamente*, pelo próprio aparelho conceitual e perceptivo do homem, e então colocadas na natureza (Dalla Vecchia, 2014, p. 110-116).; em NT, primeiro “experimento perspectivista” da filosofia pública de Nietzsche, em que formula, ao tratar da ciência desde o ponto de vista da arte, o novo problema daquela a partir de uma sobreposição de óticas/contrates entre diferentes modos de ver, o que lhe permite perceber como também a ciência é mera ficção (Dalla Vecchia, 2014, p. 126-128); e em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, em que Nietzsche, ao concluir que todo o conhecimento que provém da linguagem é dissimulação,

¹¹⁵ Recorrendo novamente à pesquisa quantitativa de Dalla Vecchia, percebe-se que das 180 ocorrências, apenas 30 se encontram nas obras publicadas, pelo que 84% delas estão no espólio (Dalla Vecchia, 2014, p. 13).

interpretação, apresenta o que Dalla Vecchia denomina de pré-perspectivismo, que, ao manter, ainda que tacitamente, a referência kantiana à “coisa-em-si”, estaria mais para um relativismo – que “compreende que há uma relação relativa entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível” – que para um perspectivismo no sentido nietzschiano, onde se “prescinde tanto do elemento objetivo em relação ao qual o ponto de vista do sujeito se encontra em relação de relatividade, quanto desse próprio sujeito” (Dalla Vecchia, 2014, p. 47). Outro exemplo relevante: conceito de *vida* da *Segunda consideração extemporânea*: “Aquele poder obscuro, impulsionador, insaciável que deseja a si mesmo” (*Co. Ext. II, 3*), ou seja, aquela “potência modeladora e criadora, que, antes de um caráter moral e epistemológico, tem um caráter estético” (Frezzatti, 2018a, p. 14).

No mesmo sentido, no período chamado intermediário, Dalla Vecchia identifica o que denomina “*per-spectivas*” do perspectivismo (Dalla Vecchia, 2014, p. 153-154), tanto na forma com que, tendo redefinido em *Humano demasiado humano vol. I* sua própria tarefa filosófica e, portanto, convencido da necessidade de se eliminar consolos metafísicos que antes considerava necessários¹¹⁶, Nietzsche naturaliza sua abordagem ao considerar que o conhecimento científico histórico-natural, ainda que ficcionalmente produzido, se faz capaz de conhecer algo de seu próprio devir, “o que não nos coloca diante do objetivo, do verdadeiro, do real, mas pelo menos do habitual, do verossímil, do possível, uma ‘objetividade fictícia’ (Dalla Vecchia, 2014, p. 169); como no fato de que é no grande experimento de troca de peles (*A 573*) para a ereção da nova imagem e ideal do espírito livre entre *Humano demasiado humano vol. I* e *A gaia ciência* que Nietzsche cria as possibilidades para seu perspectivismo maduro (Dalla Vecchia, 2014, p. 173), finalmente possibilitado pela reconciliação, nos quatro primeiros capítulos d’*A gaia ciência*, entre a arte e a ciência enquanto instâncias complementares na existência humana, num esquema em que “com ‘probidade estética’ ou ‘arte proba’ o homem pode enfim ‘ficar *acima* da moral”” graças à aquisição da “mobilidade perspectivística” necessária para alternar entre diferentes óticas e alcançar o estado de inocência e irresponsabilidade perseguido em todo o período intermediário (Dalla Vecchia, 2014, p. 190).¹¹⁷

¹¹⁶ “À esteira de seus três primeiros grandes interlocutores (Kant, Schopenhauer e Lange), Nietzsche teria inicialmente aderido à ‘tese da inevitabilidade antropológica da metafísica’, cética quanto à possibilidade de que ‘o impulso metafísico possa ou deva ser eliminado’, e anos depois a teria reformulado em MA/HH ao conceber, pelo contrário, que tal necessidade metafísica pode e deve ser eliminada (Dalla Vecchia, 2014, p. 153).

¹¹⁷ Vide, sobre isso, Giacoia, 2023, p. 55-57.

Nesse sentido, o perspectivismo surgiria, segundo Dalla Vecchia, como produto dessa reconciliação e de seu desenvolvimento e conjugação com os fundamentais conceitos da *morte de Deus*, do *Amor Fati* e do *eterno retorno* (Dalla Vecchia, 2014, p. 191), tornando-se plenamente possível apenas no período maduro, uma vez que somente ali estariam conjugados dois “pré-requisitos” necessários à sua formulação, a saber, a dissolução do fundamento decorrente da morte de Deus, que destrói a possibilidade de um conhecimento objetivo condizente ao divino (Dalla Vecchia, 2014, p. 204), e o decorrente novo entendimento do “caráter geral do mundo” engendrado na noção de vontade de poder (Dalla Vecchia, 2014, p. 192-193). Com efeito, o primeiro aforismo do quinto livro d’*A gaia ciência*, escrito 4 anos depois dos anteriores, explicita claramente a morte de Deus (anunciada no livro III) como aquilo que possibilita o perspectivismo: sustenta Nietzsche em GC 343 que esse que seria o maior acontecimento recente começava então a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa, já que, ao menos para aqueles cuja *suspeita* (*Argwohn*) no olhar é forte e refinada o bastante, uma velha e profunda confiança parece ter se tornado dúvida, e dessa forma o “nosso velho mundo” começa a parecer cada dia mais desconfiado, estranho, “velho”. Se disso resultaria uma longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, Nietzsche está entretanto mais interessado em algo difícil de descrever, “uma nova espécie de luz”, felicidade, encorajamento, aurora...

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu”, nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim nos nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto” (GC 343).

Em sentido parecido, afirma Giacoia (2023, p. 43-44) que o perspectivismo, embora presente desde o início da trajetória filosófica de Nietzsche, recebe um tratamento criticamente potencializado ao ser tratado sob a égide da reconstrução genealógica do niilismo europeu, conduzindo assim à “experiência radical de um novo modo a objetividade do conhecimento”.

Por sua consistência filológica, devo sem dúvida concordar com Dalla Vecchia que tais iniciativas e avaliações de tonalidade perspectivista pertencentes ao período jovem (‘pré-perspectivas’) e intermediário (‘per-perspectivas’) não equivalem propriamente ao perspectivismo em sua forma madura (Dalla Vecchia, 2014, p. 192),

sobretudo pois ainda pautados em algum tipo de noção substancial ou correspondencial da verdade, mesmo quando, como em HH, o filósofo se faz indiferente ao em-si (Dalla Vecchia, 2014, p. 205). Isso, entretanto, não infirma, mas, pelo contrário, reforça a hipótese de um certo modo de fazer filosofia perspectivístico que marcaria, ainda que diferentes maneiras e em variados graus, a filosofia nietzschiana, e que poderia nos servir como chave de leitura para suas obras. Com efeito, Dalla Vecchia parece também perceber isso no prefácio de 1886 a NT, em que Nietzsche expressamente reconhece o “experimento” perspectivista realizado na obra anos antes (Dalla Vecchia, 2014, p. 125). Recorrendo ao mesmo prefácio, levando a sério a lamentação de Nietzsche no sentido de não ter tido em NT a coragem para uma *linguagem* própria para expressar suas intuições e atrevimentos tão próprios, que o obrigou a exprimir “com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra o seu gosto!” (NT, *Prefácio*, 6), podemos radicalizar a hipótese em alguma medida subscrita por Dalla Vecchia de que o desenvolvimento da filosofia nietzschiana pode ser compreendido como uma sucessão de experimentos em que vai paulatinamente se desenvolvendo uma visão perspectivista antecipada desde o período de juventude.

Em sentido parecido, o *prefácio* tardio de *Humano demasiado humano vol. II* também presta contas sobre o grande experimento perspectivista que compõe sua filosofia, numa superação de vivências que deixam abaixo vários “eus”: “meus escritos falam apenas de minhas superações: ‘eu’ estou ali, com tudo que me era hostil, *ego ipsissimus*, até mesmo, se me permitem uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum*. Já se advinha: eu tenho muito – abaixo de mim...” (HHII, *Prefácio*, 1). Teria sido exatamente isso que o permitiu, após ter subido os degraus da escada que um dia foi, suas vivências, sem desprezar nem perder nada, alternando perspectivas, se acercar de seu problema (HHI, *Prefácio*, 7), como veremos à frente, o problema da hierarquia ou do *escalamento*¹¹⁸ (*Rangordnung*) (HHI, *Prefácio*, 6), como comenta também Giacoia: “o

¹¹⁸ Concordo com as razões que levam Giacoia a traduzir “*Rangordnung*” como “escalamento”: embora tenha se tornado costume nas traduções de Nietzsche para o italiano, português, francês e inglês traduzir o termo por “hierarquia”, esta não deixa de ser problemática, pois “não existe no original alemão nenhuma evocação de ιερός: sagrado ou santificado, nem a ἀρχή: princípio, origem, poder”, pelo que “*Rangordnung* poderia ser traduzido [...] por ordem de gradação, ordenação, gradual, escalonamento, escala ou espectro, tomado este último termo no sentido das variações de cores na arte da pintura, de matizes do círculo cromático, em suas diferentes gradações” (Giacoia, 2023, p. 52-53). Ademais, há momentos, como no Fragmento inédito 9 [8] de 1887, citado à frente, em que Nietzsche emprega o termo “*Hierarchie*”, esse sim perfeitamente traduzível por “hierarquia”. Deve-se ter em mente, entretanto, que “*Rangordnung*” é

acesso a este problema”, “condição de possibilidade para discerni-lo *como problema* [...] num tempo em que a negação da diferença, a igualdade como uniformidade tornou-se ideologia dominante e moralmente consagrada nas sociedades de massa”, depende do *perspectivismo* (Giaccoia, 2023, p. 53).

Ademais, como também percebe Dalla Vecchia, se a partir de 1888 diminuiu significativamente o uso do radical “perspe[c][k]-” por Nietzsche, isso não se dá porque o filósofo abandonou o perspectivismo, mas porque “passa a ‘incorporar’ o perspectivismo numa modalidade de pensamento performático” (Dalla Vecchia, 2014, p. 290). Ora, para filosofar de maneira perspectiva não é necessário assim nomear sua filosofia. Como vimos, o próprio estilo aforismático pode ser compreendido como a consequência estilística de uma filosofia experimental, perspectivista, e este é utilizado por Nietzsche em todo o período intermediário. Ademais, não se pode negar que os textos do filósofo são, mesmo quando não aforismáticos, performáticos desde a juventude, erigindo personagens e tipos, utilizando-se de elementos poéticos e, com tudo isso, oferecendo ao leitor diferentes perspectivas desde as quais pensar. Por isso sustento que toda sua obra pode ser lida de forma perspectivista.

Nesse sentido, por mais que, como comenta Dalla Vecchia, seja apenas a partir da explicitação da vontade de poder que a filosofia nietzschiana de todo direito conquista para si a capacidade de *perspectivar*¹¹⁹, isso não significa que já não o fizesse, de maneira talvez menos *consciente*, *profunda* ou, talvez, *plural*, desde seu início, e que continue fazendo-o até o final. Prova cabal disso, como veremos à frente, é a tratativa perspectivista que o próprio Nietzsche maduro dá a suas obras anteriores em seus prefácios tardios. Outra, mais simples, pode ser fornecida com uma citação:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão

extensamente mais utilizado por Nietzsche que “*Hierarchie*”, em uma pluralidade de contextos, para tratar desde o problema do escalonamento dos valores à crença na hierarquia social (ABM 30).

¹¹⁹ “Com a prescrição do fundamento pela morte de Deus e a “facticidade flutuante” da vontade de poder, a filosofia madura de Nietzsche não apenas angaria uma perspectiva a mais, uma nova nuance ou dimensão para o olhar. No período maduro a filosofia de Nietzsche conjuga a perspectiva, passa efetivamente a *perspectivar*, dando vazão a um complexo experimento de alternância e contraste de pontos de vista, de perspectivas, *perspectivismo*” (Dalla Vecchia, 2014, p. 261).

fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza (VM 1).

O que seria isso, se não um claro experimento perspectivístico do jovem (1973!) Nietzsche, em que se desloca a perspectiva do ponto de vista demasiado humano para o temporal e espacialmente mais distante, a fim de demonstrar, sob outra ótica, o antropomorfismo e a irrelevância de nossa vontade de verdade? Ora: se é verdade que o conceito de *vontade de verdade* (*Wille zur Wahrheit*) só aparecerá em Nietzsche em um Fragmento inédito de 1882 (Fragmento inédito, 3 [1] de 1882) e, no ano seguinte, em ZA II, *Nas ilhas bem-aventuradas*, passando a ser programaticamente – se é que podemos dizer isso de um “conceito” nietzschiano – utilizado apenas nos últimos anos da produção do filósofo, quando, é claro, ganhará profundidade e novas nuances (vide GC 344), por acaso isso negaria o fato de que o essencial da crítica para a qual se utilizará o conceito já estava nesse primeiro parágrafo de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*?

Isso, sem dúvida, reforça a possibilidade de se ler a obra nietzschiana desde um viés perspectivista. Assim, se, como afirmei, é inestimável a contribuição de Dalla Vecchia no sentido de possibilitar a compreensão do desenvolvimento do perspectivismo no decorrer da produção nietzschiana, muito de seu valor se perderia caso a substancializássemos enquanto impossibilidade de se enxergar certo perspectivismo nas obras do período intermediário e de juventude. Pelo contrário, deve-se ressaltar como o intérprete reconhece experimentos perspectivísticos desde o início da produção nietzschiana, o que nos serve de importante base para sustentar a possibilidade de se ler toda a obra de Nietzsche de maneira perspectivista. Note-se, entretanto, que, caso o leitor venha a discordar de tal argumento, nem por isso deverá descartar a possibilidade de se ler os textos nietzschianos perspectivamente, afinal, se trata de *aplicar o perspectivismo* à leitura de tais textos, independentemente de se o texto lido é, “em si”, perspectivista ou não.

Não obstante, quero insistir que quanto a essa possibilidade não poderia haver argumento maior que o fato de que, nos prefácios tardios a *O Nascimento da Tragédia; Humano, demasiado Humano I e II; Aurora e Gaia Ciência*, escritos em 1886, o próprio Nietzsche nos apresenta sua perspectiva acerca de seu trabalho anterior, não apenas executando assim um experimento perspectivista, mas também reconhecendo textualmente o perspectivismo desses escritos. Com efeito, no prefácio de *Humano demasiado humano vol. I*, o filósofo afirma que, no caminho de sua liberação, um espírito

livre é sempre guiado por uma *tarefa* que quer tomar corpo e “vir ao mundo” e que está por trás de cada uma das vicissitudes do indivíduo antes mesmo de ele possa conhecê-la por seu nome, para então conjecturar que o seu problema poderia ser o problema do escalonamento (*Rangordnung*) (HHI, *Prefácio*, 7), problema que diz respeito ao perspectivismo¹²⁰ inerente a toda valoração e a toda forma de vida (HHI, *Prefácio*, 6). Trata-se aqui, como comenta Dalla Vecchia, da “interiorização” do “procedimento de deslocar as perspectivas para compreender o próprio valor que as engendra” (Dalla Vecchia, 2014, p. 293):

Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* - este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para deslocar perspectivas: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “tresvaloração dos valores” (EH, *Por que sou tão sábio*, 1).

Ideias parecidas estão também no prefácio a *Humano demasiado humano vol. II*, no qual Nietzsche fala da dura disciplina que teve de tratar a si mesmo para encontrar o caminho de sua tarefa (HHII, *Prefácio*, 3-4), caminho que com efeito envolveu *virar seu olhar* (“*damals drehte ich meinen Blick herum*”) por meio de uma peregrinação ao estrangeiro e ao alheio (HHII, *Prefácio*, 5). Nesse sentido, temos um Nietzsche já consciente da tarefa que o impulsionara à escrita dessas obras refletindo posteriormente sobre elas. Não à toa, é também nesses prefácios que encontramos algumas das já comentadas indicações acerca da maneira como deseja ser lido.

Com efeito, o perspectivismo aparece, de uma forma ou outra, em todos esses prefácios. Dezesesseis anos depois de ter escrito seu primeiro livro, NT, Nietzsche reconhece que já no *Prefácio a Richard Wagner* a arte – e não a moral – era apresentada como atividade propriamente metafísica do ser humano, aparecendo várias vezes no

¹²⁰ Com efeito, ao tratar do caminho que deve traçar o espírito livre em sua formação, Nietzsche emprega nada menos que três variações do radical “perspe[c][k]-” em HHI, *Prefácio*, 6: “*Perspektivischen*”, “*Perspektive*” e “*Perspektivische*”, esta última duas vezes: “Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista [*Perspektivische*] em cada valoração — o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva [*Perspektivischen*]; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve apreender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva [*Perspektivische*] e sua injustiça. Você deve sobretudo ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinamente, incessantemente — você deve olhar com seus olhos o problema da hierarquia, e como poder, direito e amplidão das perspectivas [*Perspektive*] crescem conjuntamente às alturas”.

decorrer do livro o sentido de artista de um deus-artista amoral que a cada instante, apenas na aparência, redime o mundo por meio de uma metafísica do artista que, mesmo arbitrária e fantástica, denuncia um espírito que um dia se porá contra a interpretação (*Ausdeutung*) e a significação (*Bedeutsamkeit*) morais da existência. Assim ganha voz, pela primeira vez, um pessimismo “além do bem e do mal”, a “perversidade do modo de pensar” contra a qual Schopenhauer se erguia – uma filosofia que ousa rebaixar a própria moral ao mundo da aparência, e não apenas como fenômeno (*Erscheinungen*), mas entre os “enganos”, como aparência, interpretação (*Ausdeutung*), arte. Eis a explicação do hostil silêncio com que se trata, em NT, o cristianismo, em cuja pretensão de que o mundo seja *somente* moral Nietzsche sempre sentira uma *hostilidade à vida*, afinal, “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro”, precisamente o que leva o filósofo a voltar-se contra a moral, criando uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, *anticristã*, é dizer, dionisíaca (NT, *Prefácio*, 5). Vê-se claramente como Nietzsche retornava a NT reconhecendo o que havia de perspectivístico em sua oposição dionisíaca ao cristianismo.

Já no prefácio *Aurora*, obra do que se convencionou chamar seu período intermediário, Nietzsche trata de como todos os filósofos, pelo menos desde Platão, teriam produzido suas filosofias sob a sedução da moral¹²¹, inclusive Kant, que teve de fazê-la, por meio da criação de um mundo indemonstrável no qual abriga a moral, inatacável precisamente pois inapreensível à razão. Nisso, segundo Nietzsche, Kant teria sido profundamente alemão, como Lutero o fora, na primeira aparição da lógica alemã, pessimista, na história do dogma cristão, ao afirmar que a fé seria necessária precisamente por não ser possível apreender pela razão a justiça e a misericórdia de Deus. Como Lutero, ante a radical imoralidade da história e da natureza, Kant acreditava na moral apesar de ela ser continuamente contrariada pela história (*credo quia absurdum est*). Um milênio depois, os alemães ainda aventam um quê de *possibilidade* de verdade por trás do “princípio dialético-real com que Hegel [...] ajudou o espírito alemão a conquistar toda a Europa – ‘a contradição move o mundo, todas as coisas contradizem a si mesmas’” – pelo que os alemães seriam, até dentro da lógica, pessimistas (A, *Prefácio*, 3).

Se, desde já, percebe-se aqui uma crítica de Nietzsche à perspectiva moral ocidental, a qual impossibilitou a produção de uma filosofia moral que não estivesse

¹²¹ Como veremos à frente, hipótese semelhante aparece em ABM 6, obra escrita no mesmo ano do comentado prefácio a *Aurora*.

comprometida por seus limites, por outro lado seria precisamente aquilo de alemão, de pessimista, de *moralidade* que ainda há *nele próprio*, no Nietzsche *criatura da consciência*, ou seja, um *tu debes* que se volta contra a confiança, obviamente confiança moral, na razão¹²² – ou seja, graças à *perspectiva* histórico-cultural de Nietzsche – que este pode realizar em *Aurora a Selbstaufhebung der Moral* (A, *Prefácio*, 4). Percebe-se, em termos perspectivísticos, a necessidade de Nietzsche dizer o que é, o que quer e o que não quer, ainda que não o queira dizer alto ou de forma fervorosa, mas de forma discreta, e sobretudo *lenta*, para leitores *filólogos* (A, *Prefácio*, 5).

Retornando ao primeiro volume de *Humano demasiado humano*, interessa perceber como Nietzsche afirma que, tendo passado pela solidão (HHI, *Prefácio*, 3 e 4) e retornando à vida (HHI, *Prefácio*, 5) o espírito, cada vez mais livre, pode então tornar-se senhor de si mesmo, de suas virtudes, que antes eram suas senhoras, mas agora são, ao lado de outros, seus instrumentos. Assim se adquire o controle de si mesmo: deve-se perceber o que há de perspectivista em cada valoração (“*das Perspektivische in jeder Werthschätzung*”) “o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva [*Perspektivischen*]”, bem como a estupidez das oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e contra. Deve-se ainda aprender a injustiça *necessária* de todo pró e contra, injustiça como indissociável da vida, “a própria vida como condicionada pela perspectiva [*Perspektivische*] e sua injustiça”. Deve-se sobretudo ver, com olhos próprios, onde a injustiça é maior: onde a vida se desenvolveu ao mínimo, e ainda assim não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado – olhar com olhos próprios o problema do *escalonamento* (Rangordnung), “e como poder, direito e amplidão das perspectivas [*Umfänglichkeit der Perspektive*] crescem conjuntamente às alturas” (HHI, *Prefácio*, 6). Percebe-se portanto como também na constituição do espírito livre o perspectivismo cumpre um papel fundamental, afinal, para fazer-se livre o espírito precisa compreender o que há de perspectivístico nas valorações, aquilo que necessariamente se perde ao optar por uma perspectiva em detrimento de outra, a injustiça inerente ao perspectivismo vital, a centralidade perspectivística presente mesmo naquilo que é mal desenvolvido e como o poder e o direito crescem juntos à amplidão das perspectivas (HHI, *Prefácio*, 7).

¹²² Cf., nesse sentido, Giacoia, 2023, p. 52-57.

Já no Prefácio ao segundo volume de *Humano demasiado humano*, como vimos, Nietzsche afirma que seus escritos falam apenas de suas superações: “‘eu’ estou ali”, seu *ego ipsissimum* (eu mais íntimo), e que teria muito abaixo de si, tendo sempre sido necessário, antes de nascer em Nietzsche o desejo de explorar, desnudar algo vivido e sobrevivido para o conhecimento, o tempo, a distância. Por isso todos os seus escritos, com uma única exceção, devem ser *retrodatados* (HHII, *Prefácio*, 1). Fica novamente clara a recorrente concepção perspectivista segundo a qual a história, o vivido por determinado autor, e especificamente por Nietzsche, é que possibilita sua filosofia. Com efeito, na sequência do prefácio, o autor de *Zaratustra* fala de como, quando da escrita de *Humano demasiado humano vol. II*, foi acometido, a partir de Wagner, por uma inexorável suspeita de que estaria condenado a desconfiar ainda mais profundamente, ser mais profundamente só – eis sua *tarefa* (*Aufgabe*). Para suportá-la, teve de voltar-se contra a música romântica (HHII, *Prefácio*, 3): desconfiado de si mesmo, tomou, “não sem alguma raiva”, partido *contra* si mesmo e *a favor* de tudo que lhe feria e era penoso, traçando o caminho do valente pessimismo oposto à mendacidade romântica (HHII, *Prefácio*, 4). Apenas assim, num claro procedimento perspectivístico, Nietzsche aprendeu o falar do eremita e a arte de parecer sadio e malicioso – ainda que a um olhar e simpatia refinados não escapasse o fato de que em seus escritos fala um homem sofredor e abstinente como se não o fosse. Para isso Nietzsche conduziu dentro de si uma árdua e paciente campanha “contra a nada científica tendência básica de todo pessimismo romântico para inflar, interpretar experiências pessoais como julgamentos gerais e mesmo condenações do mundo” – em suma, *virou seu olhar* (“*ich meinen Blick herum*”) (HHII, *Prefácio*, 5).

Assim compôs sua perspectiva pessimista (“*meine pessimistische Perspektive*”) – vontade de trágico e pessimismo que é marca tanto do rigor como da força do intelecto, com a qual não se teme o que há de temível e duvidoso na existência, mas exatamente isso se busca – (HHII, *Prefácio*, 7), que, em seus livros, produzidos desde sua vivência – história de uma enfermidade e de uma cura – poderia recomendar, a título de experiência/experimento (*Versuche*), àqueles acometidos de algum “passado” que têm ainda espírito suficiente para sofrer do *espírito* de seu passado e sobretudo àqueles raros que têm de ser a *consciência* (*Gewissen*) da alma moderna, e, como tal, têm de possuir a *ciência* (*Wissen*) dela, cuja sina é serem mais doentes, mas cujo consolo é saber e percorrer o caminho para uma *nova* saúde (HHII, *Prefácio*, 6).

Por fim, no prefácio a *A gaia ciência*, escrito quatro anos depois da primeira edição da obra, no mesmo ano em que Nietzsche escreveria também sua quinta parte, o filósofo volta a fazer referência às vivências que compõem sua filosofia e a questionar-se sobre a possibilidade de quem não as viveu de compreendê-lo, afirmando que do livro emana a gratidão de um convalescente que resistiu à terrível pressão da doença, deixando para trás a tirania da dor e a limitação ao que é doloroso no conhecimento, prescrita pela náusea nascente do romantismo, que superara com a tirania do orgulho que rejeitou as consequências – consolos – da dor. *A gaia ciência* seria, finalmente, essa embriagues da convalescência, que tem em si muita coisa irracional e tola (GC, *Prefácio*, 1). Deixando, no entanto, o Sr. Nietzsche de lado, Nietzsche passa a tratar da relação entre *filosofia* e *saúde*, afirmando que “desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa” e que num homem são as deficiências que filosofam, em outro, as riquezas e as forças, sendo a filosofia, como apoio e alheamento de si, *necessidade* para o primeiro e formoso luxo para o segundo (GC, *Prefácio*, 2).

Tendo ele mesmo filosofado a partir de sua doença, Nietzsche fez-se então capaz de um olhar mais sutil, capaz de compreender como o *corpo* doente impele o espírito sempre para seu balsamo. Com esse olhar, conjectura que teria sido a filosofia, de modo geral, apenas uma interpretação e *má-compreensão* do corpo, sobretudo no que toca às insânias metafísicas acerca da questão do valor da existência (GC, *Prefácio*, 2). Com efeito, define na sequência a filosofia como a transfiguração do estado corporal para formas espirituais (GC, *Prefácio*, 3). Como se percebe, o autor trata a questão da relação entre filosofia e saúde de forma perspectivista primeiro ao afirmar que em alguns é a doença que filosofa, em outros, a saúde; e então, adentrando na multiplicidade do corpo¹²³, ao descrever o experimento que o filósofo faz de sua própria doença confiando que algo em si surpreenderá seu espírito doente em flagrante. Com isso fica novamente claro o papel do perspectivismo e de seu enraizamento fisiológico para o questionamento nietzschiano da moral e das filosofias anteriores à sua.

Deve ficar claro: se a grande tarefa de Nietzsche, o problema do *escalonamento* (Rangordnung), diz respeito ao perspectivismo de toda valoração (HHI, *prefácio*, 6-7); se o caminho para essa tarefa envolveu virar seu olhar por meio da peregrinação ao estrangeiro (HHII, *Prefácio*, 3-5); se é, pelo menos em certo sentido, perspectivista a

¹²³ Tratarei em mais detalhe da noção perspectivística do corpo como multiplicidade no item seguinte.

oposição dionisíaca à moral cristã em NT; se Nietzsche reconhece ser toda filosofia produzida desde um certo ponto de vista moral que corresponde à localização histórico-cultural do filósofo (A, *Prefácio*, 3-5), tendo sua própria filosofia algo que diz respeito apenas àquilo que experienciou desde sua perspectiva (HHII, *Prefácio*, 1), a partir da qual pode compor *sua* perspectiva pessimista (HHII, *Prefácio*, 7); questionando-se mesmo sobre a possibilidade de quem não compartilha de suas experiências compreendê-lo (GC, *Prefácio*, 1), uma vez que se filosofa a partir da efetividade do corpo (GC, *Prefácio*, 2) – sua filosofia é perspectivista, por mais que o perspectivismo propriamente dito, como “conceito”, talvez só possa surgir nos últimos anos de sua produção. E não é nada irrelevante o fato de tais observações estarem propriamente em *prefácios*: Nietzsche está claramente tratando de como deseja ser lido!

O que significa, portanto, reconhecer o perspectivismo na obra de Nietzsche, e assim lê-la perspectivamente? Ora, para responder a tal pergunta, devemos antes compreender o que esse Nietzsche dos prefácios compreender por perspectivismo.

4.1.2 *O perspectivismo como conceito e procedimento filosófico no último Nietzsche*

4.1.2.1 *O contexto emergência do perspectivismo nietzschiano*

Se não há, pela própria característica fluida dos conceitos nietzschianos, um perspectivismo “propriamente dito” em sua obra, não se pode ignorar que seu uso recorrente e a radicalização do caráter perspectivista de sua filosofia a partir de 1885 nos permite delinear um possível sentido do perspectivismo nietzschiano. Nesse sentido, como já vimos, é fundamental o momento em que o termo, passando a ser tratado em conexão cerrada com a noção de *vontade de poder* (Giacoia, 2023, p. 16), se torna peça central do que poderia ser considerado a teoria – ou “contrateoria” (Giacoia, 2023, p. 19-20) – do conhecimento de Nietzsche¹²⁴. É, portanto, na produção desse período que enfocarei minha análise – ainda que com a intenção de sugerir que as consequências epistemológicas do perspectivismo devam ser estendidas à metodologia de leitura de toda sua obra.

¹²⁴ Como comentei acima, a denominação do perspectivismo como “teoria do conhecimento” é disputada. Tratarei da questão à frente.

Interessa portanto compreender o contexto da produção de Nietzsche em meados da década de 1880. É nesse período, considerado de maturidade, que o filósofo constituirá sua linguagem própria, criando importantes conceitos como *além-do-homem*, *eterno retorno*, *Amor fati*, e *perspectivismo*, além de uma ressignificação do *dionisíaco* e de novas discussões sobre o niilismo. É desse período também o conceito de *vontade de poder*. Com ele Nietzsche logra realizar uma conjectura já presente em sua filosofia há alguns anos (Dalla Vecchia, 2014, p. 204-205), segundo a qual:

O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos (GC 109).

E que, em termos de conhecimento, significa que

Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! Basta considerar a ciência a humanização mais fiel possível das coisas, aprendemos a nos descrever de modo cada vez mais preciso, ao descrever as coisas e sua sucessão. Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes (GC 112).

Com efeito, algo próximo disso estava já na compreensão da linguagem como simplificadora antropocêntrica do mundo em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Mas, como sustenta Dalla Vecchia, há aqui uma diferença, pois Deus já está morto, e com isso não resta possibilidade de se interpretar a filosofia de Nietzsche como devedora de uma noção substancial ou correspondencial de verdade. Surge assim, segundo o comentador, a “novidade” de uma filosofia que não “possui” mais a verdade – ainda que possamos sem dúvida questionar se Nietzsche já não abrisse mão dela em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* –, e que, portanto, compreende a si mesma como perspectiva: se o mundo não *é*, propriamente, nada que não uma monstruosidade de forças, sendo a própria existência de uma unidade totalizante uma farsa, ou seja, se o mundo não *é* senão *vontade de poder*, só pode haver mesmo perspectivas (Dalla Vecchia, 2014, p. 205-206) estruturadas no embate das forças. É nesse sentido que nem a mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto poderia concluir até onde vai o caráter perspectivista da existência ou mesmo se ela teria algum outro caráter, se haveria uma existência sem interpretação, se uma existência sem “sentido” („*Sinn*“) não seria em si “absurda” („*Unsinn*“), se toda existência não *é* essencialmente *interpretativa* – pois nessa análise o intelecto humano não poderia deixar de ver a si mesmo sob suas formas

perspectivas e *apenas* nelas. É precisamente nesse sentido que, com a morte de Deus, o mundo tornou-se novamente “infinito” para nós “na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (GC 374).

Deve-se aqui ressaltar a maneira como, para o filósofo, nem mesmo o caráter perspectivista da existência pode ser definitivamente confirmado, uma vez que só o podemos apreciar desde nossa perspectiva. Com isso, o próprio “ser” (*Wesen*) que interpreta é ele mesmo o jogo de afetos afetados afetantes em seu instante atual, a perspectiva (Dalla Vecchia, 2014, p. 223):

Todo centro de força tem a sua perspectiva para o resto inteiro, isto é, sua valoração inteiramente determinada, seu tipo de ação, seu tipo de resistência. O “mundo aparente” se reduz, portanto, a um tipo específico de ação no mundo, partindo de um centro. Porém não há nenhum outro tipo de ação: e o “mundo” não é mais que uma palavra para um jogo de conjunto destas ações. A realidade consiste exatamente nesta ação e reação particulares de todo indivíduo frente ao todo... Já não permanece nem sombra do direito de falar aqui de aparência... A modalidade específica de reagir é a única modalidade de reagir: não sabemos quantas modalidades há nem de que espécie são. Porém não há nenhum ser “diferente”, nenhum ser “verdadeiro”, nenhum ser essencial – com o qual pudesse ter expressão o mundo sem ação nem reação... A antítese fundamental entre o mundo aparente e o mundo verdadeiro se reduz a antítese entre “mundo” e “nada” (Fragmento inédito 14 [184] de 1888)¹²⁵.

Além disso, para compreender a consolidação do perspectivismo a partir de 1885, não se pode ignorar – como entretanto tem feito, em certa medida, os estudos Nietzsche de todo o mundo (cf. Dalla Vecchia, 2014, p. 224-227) – outra importante fonte de Nietzsche, a filosofia de Gustav Teichmüller, que nos permite, como afirma Dalla Vecchia, distinguir com clareza o lugar que o perspectivismo nietzschiano ocupa na tradição e, sobretudo, o lugar que não ocupa. Com efeito, noções fundamentais como “mundo aparente e mundo verdadeiro” e mesmo “perspectivismo” chegam a Nietzsche através de Teichmüller, sobretudo pela obra *Die wirkliche und die scheinbare Welt*¹²⁶ (1882). É em uma obra anterior, entretanto, com a qual Nietzsche teve apenas contato indireto¹²⁷, *Darwinismus und Philosophie*¹²⁸ (1877), que o autor apresenta seu perspectivismo, sustentando que “graças à ilusão do tempo e do espaço o indivíduo finito é capaz de se situar numa determinada posição, um ponto de vista, ou, como ele prefere,

¹²⁵ Tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 223.

¹²⁶ Propriamente, “O mundo verdadeiro e o mundo aparente”.

¹²⁷ Como esclarece Dalla Vecchia, Nietzsche conheceu *Darwinismus und Philosophie* de forma indireta pelo extenso comentário crítico do neo-kantiano Otto Caspari (1841-1917), para quem a interpretação da filosofia kantiana por Teichmüller, fruto de um “diletantismo filosófico”, recaía numa espécie de dogmatismo. Para mais, cf. Dalla Vecchia, 2014, p. 229.

¹²⁸ “Darwinismo e filosofia”.

uma perspectiva do mundo”, e que sem tal perspectiva tempo e espaço desapareceriam “pois seria necessário admitir que o indivíduo está presente em todos os lugares ao mesmo tempo”, pelo que não haveria um real objetivo, já que “antes”, “depois”, “aqui” e “ali” só existem em relação ao ponto de vista do sujeito (Dalla Vecchia, 2014, p. 228-229).

Já na obra lida por Nietzsche, Teichmüller busca revisitar o que para ele seria o problema do fundamento da metafísica ou do conceito de Ser a partir das premissas de seu perspectivismo, sustentando o Eu, enquanto única coisa cognoscível, realidade que conhecemos intuitivamente, como instância a partir da qual o mundo externo é criado como ficção invertida do único ser ideal, o Eu, “protótipo de toda essência”, sendo todo o resto, que o Eu projeta, apenas mundo aparente, reflexo de imagens projetadas pelo mundo verdadeiro do Eu. Nesse processo, o Eu estabiliza e unifica sensações múltiplas e contingentes, colocando-as em relação, e o faz servindo-se de formas relacionais, o tempo e o espaço, mas que – diferentemente de Kant – não são formas *a priori*. Assim, se “Kant dá um passo decisivo para a filosofia perspectivista ao desarticular a objetividade dogmática da verdade metafísica circunscrevendo o conhecimento à perspectiva do sujeito e sua tábua de categorias”, por outro lado acabou comprometendo, sob a ótica de Teichmüller, ao admitir que as formas da intuição não são puras e *a priori*, “a própria perspectividade do sujeito, na medida em que o mantém atado às suas formas puras” (Dalla Vecchia, 2014, p. 236). Nesse sentido, Teichmüller atacará a prerrogativa basilar do caráter *a priori* das formas puras da intuição, o que o situa, para Dalla Vecchia, no meio do caminho entre Kant e Nietzsche (Dalla Vecchia, 2014, p. 237).

No entanto, como se percebe, o perspectivismo de Teichmüller necessita de uma instância de julgamento fora do tempo, o *Eu*, agente do verbo perspectivar, que funciona como um *standard* de medida fora da própria perspectiva, como mundo verdadeiro coerente com a natureza atemporal do novo fundamento da metafísica do autor. Nas palavras de Dalla Vecchia, trata-se de um perspectivismo do Eu, em que esse Eu serve como ponto de referência metafísico, substancial, referindo-se todas as perspectivas a ele, “sendo” essas perspectivas ele projetado – função que o Eu só pode cumprir pois é o que há de efetivamente verdadeiro, ideal e eterno. Temos então uma nova versão da dicotomia entre mundo verdadeiro e aparente, protagonizada pelo Eu e pelas perspectivas, o que leva Dalla Vecchia a considerar seu perspectivismo como muito mais próximo de um “relativismo travestido”, onde tudo é relativo ao Eu (Dalla Vecchia, 2014, p. 239-240).

Esse é, claramente, o ponto de maior divergência entre os perspectivismos de Teichmüller e de Nietzsche. Para o filósofo do martelo, é absurda a afirmação de um Eu absoluto como caso paradigmático do ser. A partir disso, podemos melhor compreender o que é a perspectiva ou o mundo aparente para o perspectivismo nietzschiano: levando o perspectivismo às últimas consequências a partir da vontade de poder – ou seja, a partir do conceito possibilitado por seu contato com outras fontes como Roux e Boscovich –, Nietzsche estabelece que o próprio “ser das coisas” é perspectivismo, e que, portanto, as perspectivas não são projeções aparentes do verdadeiro, mas aparência “sem fundo”, sem referência substancial. Por isso é que não se trata de relativismo, “pois com a morte de Deus e a vontade de poder a própria substancialidade do elemento relativo (o Eu, o Ser etc.) queda descaracterizada” (Dalla Vecchia, 2014, p. 241). Com efeito, Nietzsche não apenas radicaliza o argumento de Teichmüller, mas vai além dele, sustentando que as categorias do sujeito são históricas e fisiológicas e que o próprio Eu é uma ilusão (CI, *Os quatro grandes erros*, 3). Com isso, engendra, a contrapelo do pensamento moderno, um perspectivismo em que nem o sujeito, nem o Eu e nem a vontade podem conduzir a uma unidade simples ou fundamento que “sustente” a perspectiva (Dalla Vecchia, 2014, p. 243-244).

Nessa direção, acerta Dalla Vecchia ao afirmar que a leitura de *Die wirkliche und die scheinbare Welt* por Nietzsche, além de explicar o ponto alto na ocorrência do radical “perspe[c][k]-” entre os anos de 1884 e 1885, permite compreender que se nos anos em que Nietzsche desenvolvia a noção de vontade de poder ele passa a experimentar uma série de termos compatíveis com sua ideia de fluxo inexorável de combinação de forças, descartando a maioria dos termos correntes na época por sua denotação demasiado substancial, finalmente encontra no “perspectivismo” um termo apropriado. Com efeito, por mais que utilizasse variações do termo desde a juventude, é a partir da leitura de Teichmüller que Nietzsche o redescobre e passa a utilizá-lo de modo mais técnico e específico para dar conta da expressar a dinâmica da vontade de poder. Assim, “‘perspectivismo’ [...] é um dos nomes da vontade de poder, é um dos ‘rótulos’ mais aproximados para designar uma concepção que, à rigor, é indesignável” (Dalla Vecchia, 2014, p. 246), que faz sentido precisamente devido ao aspecto vetorial do ver-perspectivo, ou seja, sua condição setorial, que necessariamente implica seletividade: “perspectivas implicam e pressupõem sempre pontos de vista, localização face a um horizonte descerrado como âmbito” – perspectiva “designa, então, o campo de visão que se abre

entre o ponto de vista e o horizonte” (Giaccoia Jr., 2023, p. 13-14). Perceba-se portanto que, se

Etimologicamente “perspectivismo”, “perspectiva”, “perspectivístico” são palavras compostas pelo radical “*spek*”, ver, e pela preposição “*per*”, através, e significam amplamente “ver através”. “Ver através” é ver por um meio, um *médium* determinante do próprio modo de ver. Além de “ver”, “*spek*” significa também observar, contemplar, olhar com atenção, e compõe palavras como aspecto, espectro, espectador, especulador. “*Spek*” compõem ainda algumas outras palavras como circunspeção, o “olhar em torno”, introspeção, o “olhar para dentro” e, uma particularmente empregada por Nietzsche, a suspeição ou suspeita, que significa “olhar de baixo para cima” (Dalla Vecchia, 2014, p. 260-261).

É a “suspeita no olhar” do primeiro aforismo do capítulo final de *A gaia ciência* que caracteriza aqueles que podem novamente ver o “mar aberto”. Com isso, a filosofia madura de Nietzsche não apenas engaria uma perspectiva a mais, mas conjuga a perspectiva, passando efetivamente a perspectivar, “dando vazão a um complexo experimento de alternância e contraste de pontos de vista, de perspectivas, *perspectivismo*” (Dalla Vecchia, 2014, p. 261). Poderíamos compreender que é nesse sentido que, como comenta Dalla Vecchia, em suas últimas obras Nietzsche incorpora o perspectivismo como modalidade performática de pensamento na qual assume todos os nomes da história, numa “autoencenação filosófica que opera por meio de perspectivações”, prodizindo “uma espécie de autorealização do programa teórico do perspectivismo, encenada filosoficamente” (Dalla Vecchia, 2014, p. 294).

Ainda mais radical do que as distâncias “de cima” e “de baixo” dos períodos anteriores, a “tremenda distância” (*ungeheurer Ferne*) dos últimos textos de Nietzsche traz incorporado o olhar perspectivista *par excellence* de Zarathustra, frente ao qual o homem aparece “abaixo de si” (*unter sich*). Nietzsche atravessou a experiência radical da superação e da negação de si. De si mesmo ele se curou (Dalla Vecchia, 2014, p. 295).

Com isso, Nietzsche se habilita definitivamente a realizar sua filosofia como alternância de olhar, examinando a si e ao mundo “de baixo”, “de dentro”, ou seja, da perspectiva da vontade de poder: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (ABM 36). Como comenta Dalla Vecchia, é sob esse novo ponto de vista – ou melhor, sob essa pluralidade de pontos de vista – que Nietzsche escreve o quinto livro de *A gaia ciência*, *Além de bem e mal* a *Genealogia da moral* (2014, p. 260). Com efeito, deseja-se aqui demonstrar como esses três textos são especialmente perspectivísticos. Antes, entretanto, deve-se atentar para as palavras dos especialistas acerca do tema.

4.1.2.2 Perspectivas para uma perspectiva sobre o perspectivismo nietzschiano

Feitas tais considerações, podemos, a partir da consideração da literatura especializada sobre o assunto e adicionando a elas as minhas, nos aprofundar na análise do perspectivismo em Nietzsche. Importante nesse sentido é o Fragmento inédito 39 [13] de agosto/setembro de 1885¹²⁹, que expressa como o conhecer se dá em perspectiva, ou seja, a partir de um ponto de vista que corresponde às condições de existência que o determinam e desde os quais se dá o conhecimento. Em sentido parecido:

Que o *valor do mundo* está em nossa interpretação (– que, talvez, em algum lugar, ainda outras interpretações são possíveis, além das simplesmente humanas), que as interpretações de até agora são avaliações perspectivas em virtude das quais nós nos mantemos na vida, quer dizer, na vontade de poder, na vontade de crescimento do poder, que toda *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo fortalecimento alcançado e todo alargamento de poder abre novas perspectivas, e faz acreditar em novos horizontes – isto percorre meus escritos. O mundo, *que em algo nos importa*, é falso, quer dizer, não é um fato (*Thatbestand*), mas uma composição (*Ausdichtung*) e arredondamento (*Rundung*) sobre uma magra soma de observações. O mundo é “em fluxo”, como algo-que-vem-a-ser, como uma falsidade que sempre novamente se desloca, que nunca se aproxima da verdade: - pois não há nenhuma “verdade” (FI nº 2 [108] do outono de 1885 – outono de 1886)¹³⁰.

É bastante esclarecedor nesse sentido o comentário de Gilvan Fogel, que compreende a *vida* em Nietzsche como imediatidade e afeto, “modo de ser ou de estar sempre já tocado, [...] tomado *por*, isto é, pelo sentido, que sempre já se introduziu ou interpôs”, ou seja, modo de ser que está sempre já acometido e apropriado pelo próprio, pelo “modo próprio de ser do sentido, [...] o qual sempre já se é”, e que sempre se configura como uma força, um interesse, uma *perspectiva* que funciona como fundação e gênese da interpretação. Assim, o *sentido* pode ser compreendido como algo do domínio do *afeto*, como *afecção* que “realmente mostra, [...] faz aparecer ou torna visível” aquilo que é interpretado. Sentido, portanto, é orientação e interesse: já que “não há vida, não há olhar ou ver [...] que não seja interessado”; e, assim, também é *perspectiva*. Com efeito,

¹²⁹ “As propriedades dos seres orgânicos. O desenvolvimento dos seres orgânicos. A ligação do orgânico e do inorgânico. ‘Conhecimento’ em relação com as condições da vida. O ‘Perspectivístico’. ‘Leis da natureza’ como determinações de relações de poder. ‘Causa e efeito’ uma expressão para a necessidade e inexorabilidade destas determinações. Liberdade da vontade e poder. Dor e prazer em relação com a vontade de poder. ‘Pessoa’ ‘Sujeito’ como engano. Uma comunidade dominada, Ao fio condutor do corpo. Governar e obedecer como expressão da vontade de poder no mundo orgânico. Proveniência do Lógico. ‘Fundamentação’. Contra a autorreflexão. Matem{mática}. O mundo físico, como o anímico, ambos falsos, mas erros duradouros...” (Fragmento inédito 39 [13] de 1885, tradução de Oswaldo Giacoia em Giacoia, 2023, p. 16-17).

¹³⁰ Tradução de Giacoia em Giacoia, 2023, p. 17.

é esse elemento ou *médium* enquanto interesse, perspectiva, sentido sempre já interposto, que faz aparecer, que torna visível. Precisamente nesse sentido: “como movimento que move e pro-move a si mesmo, é que a vida se faz dinâmica de vir à luz, de iluminar-se ou aparecer. Isso, este movimento, é vontade de poder” (Fogel, 2012, p. 37-39).

Mas falar da *vida* em termos tão abstratos pode levar a más compreensões. É necessário não esquecer que é o corpo, fio condutor (“*Am Leifadem des Leibes*”, Fragmento inédito 2 [91] de 1885¹³¹, expressão também presente no supracitado 39 [13] do mesmo ano) da filosofia nietzschiana, o lugar desses afetos. Com efeito, é no corpo, palco da luta de afetos enquanto vontade de poder, que podemos reconhecer a imanência de todo ponto de vista, enquanto resultado da confrontação com o devir que não aponta para uma pretensa consistência situada além desse devir, tratando-se apenas do jogo de forças que sem cessar interpretam, criando perspectivas pontuais que exprimem a dinâmica avaliativa dos corpos, ou seja, nada além das *vicissitudes do próprio jogo corporal* (Barrenechea, 2012, p. 133-135).

É nesse sentido a única definição que Nietzsche fornece para o perspectivismo. Sustentando que “*a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação*”, pela qual a consciência se desenvolve precisamente para permitir que os homens se comuniquem e compreendam de forma rápida e sutil, e, portanto, compreendendo a consciência como uma “rede de ligação entre as pessoas”, necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra e desenvolvendo-se de acordo com o grau dessa utilidade, o filósofo afirma que a consciência não faz parte da existência individual do ser humano, mas apenas daquilo que nele é natureza comunitária e gregária, pelo que, por maior que seja a vontade de *entender* a si próprio de maneira individual, “conhecer a si mesmo”, sempre vem à consciência justamente o que no indivíduo é “médio” e traduzido para a perspectiva gregária (*Heerden-Perspektive*), sendo o pensamento continuamente *suplantado* pelo “gênio da espécie” que domina na consciência. Em oposição a isso, todas

¹³¹ “Si nuestro ‘yo’ es para nosotros el único ser de acuerdo con el cual hacemos y comprendemos todo *ser*; ¡muy bien! entonces resulta muy justificada la duda de si no hay aquí una *ilusión* perspectivista — la unidad aparente en la que todo se une como en una línea del horizonte. Siguiendo el hilo conductor del cuerpo se muestra una enorme *multiplicidad*; está permitido metodológicamente emplear el fenómeno *más rico*, que puede ser estudiado mejor, como hilo conductor para la comprensión del *más pobre*. Por último: suponiendo que todo es devenir, *el conocimiento sólo es po sible sobre la base de la creencia en el ser* (Fragmento inédito 2 [91], tradução ao castelhano em Nietzsche, 2008a, p. 103). Apesar de, por motivos óbvios, priorizar traduções brasileiras, utilizei e utilizarei traduções castelhana para passagens cuja tradução brasileira não nos foi acessível.

nossas ações seriam pessoais de maneira incomparável, únicas, mas, tão logo traduzidas para a consciências, não pareceriam mais sê-lo. Eis o

verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo [*Phänomenalismus und Perspektivismus*] como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização (GC 354).

Note-se: trata-se da única ocorrência do substantivo “*Perspektivismus*” em toda a obra publicada de Nietzsche, que na leitura de Dalla Vecchia, abalizada por Stegmaier, significa “que tudo aquilo que é ‘individual’ torna-se ‘interindividual’ ao ‘entrar na consciência’, órgão gregário *par excellence*” (Dalla Vecchia, 2014, p. 277). Eis então o que expressa o perspectivismo nietzschiano: que não *o* mundo, nem o *meu* mundo, mas o *nosso* mundo “só se caracteriza como tal na perspectiva da consciência”, ou, nas palavras de Nietzsche: “o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas. Não podemos enxergar para além de nossas esquinas” (GC 374). Qualquer pretensão discurso objetivo, sobre si mesmo ou sobre o mundo, é um contrassenso (Dalla Vecchia, 2014, p. 277), precisamente porque ao operar por meio de palavras e conceitos, o entendimento conduz as experiências, “pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais” a um patamar em que podem ser compreendidas por outras pessoas, nisso, como aparece em VM 1, falsificando-as (Paschoal, 2023, p. 71). Trata-se de perceber que essa perspectiva gregária é ela mesma aparência, sustentando-se na suposição de que falamos da mesma coisa quando usamos as mesmas palavras, algo que não se pode comprovar para além das utilidades do consenso linguístico, o qual, é claro, é suficiente para ordenar nossas ações no mundo, mas não para chegar à verdade do mundo ou de nós mesmos, ainda mais quando tratamos de ideias ou sentimentos. Por isso é que “nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos” e “continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal-entender”¹³² (GM, *Prefácio*, 1).

Mas, como comenta Paschoal, isso não deve, para Nietzsche, levar uma pessoa a abandonar a comunicação e a linguagem, devendo antes “despertar nela o cuidado para não tomar a linguagem de forma inadvertida e cair em suas armadilhas” (Paschoal, 2023,

¹³² Vide, nesse sentido, Paschoal, 2023, p. 64-73.

p. 72). Isso porque a linguagem exerce uma forte sedução sobre o homem, levando até mesmo os filósofos a acreditarem em ideias como sujeito, átomo, “coisa em si”; mas ao mesmo tempo apresenta possibilidades que só podem ser abertas na ceara da linguagem (Paschoal, 2023, p. 72-73). É nesse sentido, como bem comenta Dalla Vecchia (2014, p. 278), que o próprio critério da utilidade pode ser razão de nosso perecimento precisamente porque pode se converter numa perspectiva única que esquece ser interpretação, rechaçando assim a multiplicidade de outras possibilidades de consciência (GC 354).

Decorrem disso importantes consequências epistemológicas para a teoria (ou contrateoria) do conhecimento nietzschiana. Por exemplo, não se pode mais pensar o conhecimento em termos de uma *descrição* do mundo por uma atividade cognoscitiva¹³³, mas sim como *criação* de ficções que não dizem respeito a um pretense *universo externo*, mas à nossa própria atividade avaliadora, interpretativa, criadora de conceitos e formas que respondem apenas à nossa necessidade de acreditar que habitamos um mundo estável, previsível, cognoscível, e sobretudo compartilhável entre os indivíduos que se comunicam por meio da linguagem. Isso fica especialmente claro no primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, em que, como comenta Paschoal, para poder aproveitar os frutos da linguagem e da filosofia anterior a ele, Nietzsche precisa diferenciar no conjunto daquilo que herda aquilo que é útil e o que atrapalha (Paschoal, 2023, p. 73-74). Como sugere o título desse primeiro capítulo, Nietzsche faz isso voltando-se contra os preconceitos dos filósofos, considerando-os resultado do hipostasiamento de *perspectivas de rã*, que valorizaram uma suposta verdade desinteressada sem perceber que talvez se devesse atribuir maior valor, segundo o critério da vida, à aparência e ao engano, mesmo pois o próprio valor das “coisas boas” poderia estar em serem iguais a essas coisas ruins, a verdade como surgida do erro (ABM 2).

Assim, prestando atenção aos filósofos, Nietzsche, afirma perceber como a maior parte dos pensamentos conscientes, incluído o pensamento filosófico, está entre as atividades instintivas (*Instinkt-Thätigkeiten*), pelo que o pensamento consciente de um filósofo seria guiado secretamente por seus instintos, havendo por trás de toda lógica e da aparente soberania de seus movimentos *valorações*, ou seja, “exigências fisiológicas para

¹³³ Ou seja, segundo a “forma clássica de *descrição* que remonta a noção de verdade entendida como *adequação*, vigente desde Aristóteles até a Modernidade, quando Descartes apresenta um outro critério de verdade: a verdade entendida como *certeza*” (nota em Barrenechea, 2012, 133).

a preservação de uma determinada espécie de vida” (ABM 3). Nesse sentido, critica também os filósofos pela falta de integridade com que agem, como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões “pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável”, quando no fundo trata-se sempre da defesa racional e posterior de uma “intuição” adotada de antemão, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, do qual se tornam defensores e batizam de “verdades” (ABM 5); e afirma ainda que toda filosofia se embasa não em um “impulso ao conhecimento”, mas *intenções morais* que *se utilizaram* do conhecimento como instrumento – pelo que toda filosofia é um testemunho *de quem se é*, do escalonamento (*Rangordnung*) em que se dispõem os impulsos mais íntimos daquele que filosofa (ABM 6). Com efeito, a própria filosofia é, para Nietzsche, esse impulso tirânico, a mais espiritual vontade de poder, que começando a acreditar em si mesma, cria o mundo à sua imagem (ABM 9).

Nesse sentido, para Nietzsche, quando se pretende conhecer algo, o que efetivamente se faz é *criar* um algo de acordo com os interesses das forças orgânicas que configuram uma perspectiva, num movimento que remete o novo a algo já conhecido (ABM 192), reduz a multiplicidade à simplicidade e rejeita o contraditório ao mesmo tempo que arbitrariamente destaca e ajeita para si determinados traços do que lhe é estranho de acordo com uma intenção de *sensação* de crescimento, de força aumentada, inerente ao enquadrar novas “experiências” (ABM 230). “Todo conhecer é produto de uma força ou grupo de forças que produz uma *avaliação* conforme as suas necessidades, num determinado momento do devir vital” (Barrenechea, 2012, p. 134). É nesse sentido o fragmento inédito 7 [2] de 1886:

O mundo visto, sentido, interpretado, de tal modo que a vida orgânica se conserva nesta perspectiva de interpretação. O homem *não* é apenas um indivíduo, mas totalidade do orgânico continuando a viver numa determinada linha. Que *ele* se conserva – com isso fica demonstrado que uma espécie de interpretação (ainda que sempre alargada) também subsistiu, que o sistema de interpretação não mudou (Fragmento inédito 7 [2] de 1886)¹³⁴.

O perspectivismo, portanto, é a singular interpretação nietzschiana do *devir* entendido como *vontade de poder*, ou seja,

como o universo multiforme constituído pelo jogo total de inúmeras forças em confronto, do caos de *quanta* de força que lutam sem cessar, por obter cada vez mais e mais potência. A *realidade* é compreendida como vontade de potência, como perpétuo dinamismo de configurações temporárias de força,

¹³⁴ Tradução de Giacoia em Giacoia, 2023, p. 28.

que nunca se fixam em posições estáveis, isto é, que mudam instante após instante segundo a força ou grupo de forças que se alternam em estruturas de poder efêmeras, pontuais (Barrenechea, 2012, p. 134).

Nessa dinâmica, o “mundo” se faz *proteiforme*, uma miríade de *pontos de forças* perpassados por relações conflitantes e instáveis, refratárias à estabilização. Nos termos do famoso Fragmento inédito do outono de 85, um *mar de forças, monstruosidade* em ação (Fragmento inédito 38 [12] de 1885¹³⁵). Fundamentalmente para o que aqui nos interessa:

Contra o positivismo, que atesta ao fenômeno, “só existem fatos”, eu objetaria: não, justamente não há fatos, somente interpretações. Não podemos constatar nenhum *factum* “em si”: talvez seja um absurdo querer este tipo de coisa. “Tudo é subjetivo”, dizei vós: mas isto já é interpretação. O sujeito não é algo dado, mas algo inventado, colocado por detrás da interpretação. É em última instância necessário colocar um intérprete atrás da interpretação? Já isto é invenção, hipótese.

Na medida em que a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é cognoscível: porém é passível de ser interpretado de outro modo, pois não há nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos, “perspectivismo”.

São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de ânsia de domínio, cada um tem sua perspectiva que quer impor como norma a todos os demais impulsos” (Fragmento inédito 7 [60] de 1886)¹³⁶.

Trata-se, nesse sentido, de um universo multiforme que está longe de ser *inteligível* pelo conhecimento humano, uma vez que totalmente mutável, longe das categorias conceituais do homem: não há leis, causas, substâncias, identidades, sujeitos, coisas – categorias *demasiado humanas*. É nesse sentido que em claro diálogo com Teichmüller Nietzsche trata criticamente de duas perspectivas acerca do problema “do mundo real e do mundo aparente” (*Die wirkliche und die scheinbare Welt*), afirmando que em algumas intervém uma vontade de verdade que sustente uma ambição metafísica de manter um posto perdido, preferindo um punhado de “certezas” a uma carroça de belas possibilidades; enquanto em outras, de pesadores mais fortes e vitais, também uma vontade de verdade – a vontade de reconquistar algo do velho patrimônio da fé de antigamente, ideias com as quais se podia viver melhor que com as ideias modernas – faz que se tome partido *contra* a aparência ao se pronunciar a palavra “perspectiva” (ABM 10). Na mesma direção vai o conhecido aforismo 112 de *A gaia ciência*, em que Nietzsche mostra que todos os conceitos com que operamos, sejam referentes a *substâncias externas*

¹³⁵ “E sabeis sequer o que é para mim ‘o mundo’? Devo mostrá-lo em meu espelho? [...] força por toda parte, como jogos de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo um e múltiplo. [...] Esse mundo é vontade de potência e *nada além disso!* E vós próprios sois essa vontade de potência – e *nada além disso!*” (Fragmento inédito 38 [12] de 1885, tradução de Barrenechea em Barrenechea, 2012, p. 134).

¹³⁶ Tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 266.

ou *internas*, não passam de construções antropomórficas que aludem não ao mundo, mas a nossa própria forma de lidarmos com as nossas necessidades (Barrenechea, 2012, p. 134). Não é à toa que Nietzsche utiliza, ao aludir à vontade de poder, imagens instáveis como mar, monstruosidade, forças. Nada nesse mar pode ser fixado ou cristalizado. É, como vimos, nesse sentido que

na etapa final de sua obra, ao empregar o termo força (*Kräfte*), Nietzsche tenta se desvincular de uma interpretação de tipo mecanicista ou fisicalista, que aluda a um universo de relações causais rigorosamente pré-determinadas. Essa visão é totalmente diversa de sua concepção de vontade de potência, entendida como um devir incessante de forças. Para mostrar sua distância em relação ao mecanismo e ao fisicalismo, após 1886, ele passa a empregar os termos “centro”, “ponto” e “*quantum* de força”, para tentar ilustrar que todo encontro dinâmico é apenas um *ponto*, uma onda de forças, um instante do fluxo do devir, sem nenhuma conotação *material* ou *física* (Nota em Barrenechea, 2012, p. 134).

Pode-se compreender, portanto, que para Nietzsche não haveria coisas, substâncias, entidades, fatos, objetos, eventos ou qualquer referencial que possa ser entendido como “mundo”, “realidade”, “objetividade”, do qual nosso pensamento seria *representação* – mesmo porque não temos órgão para o *conhecer*, para a “verdade”; “sabemos”, ou cremos, imaginamos, exatamente o quanto pode ser *útil* ao interesse da espécie (GC 354) –, mas interpretações que decorrem da luta dos afetos, das avaliações produzidas a cada instante pelas forças orgânicas, do que decorre, inclusive, a tragicidade do mundo enquanto vontade de poder¹³⁷, afinal, contra nossas expectativas metafísicas, o devir universal carece de sentido, teleologia ou lei, sendo apenas o reino “dos casos e da estupidez” (A 130). Lidamos então com o mundo que nós mesmos criamos, a teia de aranha que tecemos: “não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo *real!* Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa teia*” (A 117) (Barrenechea, 2012, p. 133-136).

Em resumo, o nosso *conhecer* é nossa forma de fabular, de inventar pontos de vista ou interpretações para lidarmos com as nossas peripécias vitais. Para além desse instrumento conceitual, para além de nossa *teia de aranha*, não há nada que possa ser considerado “objetivo”, “real” (Barrenechea, 2012., p. 135).

¹³⁷ “Resultado final: todos os valores com os quais até agora primeiro tratamos de fazer avaliável o mundo e com os quais finalmente, justo quando demonstrou-se que são inaplicáveis, os desvalorizamos – todos esses valores, reconsiderados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a conservação e a intensificação de formações humanas de domínio: e não foram senão falsamente projetadas na essência das coisas. Continua sendo a hiperbólica ingenuidade do ser humano o propor a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas” (Fragmento inédito 11 [99] de 1887, Tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 301).

Isso porque, com efeito, essa teia conceitual diz respeito propriamente ao esquema tecido pela *pequena razão*, aquilo que se convencionou chamar consciência, alma – “uma palavra para algo no corpo” – “espírito”, mas que para Nietzsche é apenas “um pequeno instrumento e brinquedo da grande razão”, constituída por sua vez pela pluralidade do corpo, “uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*), ou ainda uma “estrutura social de muitas almas” (ABM 19)¹³⁸. Para Nietzsche, com efeito, como toda criatura viva, o ser humano pensa continuamente, só não o sabe, sendo apenas a parte menor, mais superficial do pensar que se torna consciente, pois apenas ela *ocorre em palavras, signos de comunicação* (GC 354). Devemos então notar que se o corpo é este lugar de embate de inúmeras forças/afetos¹³⁹, também os interesses orgânicos variam até o infinito, e, portanto, as perspectivas corporais são do mesmo modo infinitas (Barrenechea, 2012, p. 138), podendo mesmo a vontade de superar um afeto ser compreendida como a vontade de outro(s) afeto(s) (ABM 117). Por isso é que, quando Nietzsche afirma que o mundo tornou-se novamente “infinito”, uma vez que não se pode descartar a possibilidade de que encerre infinitas interpretações (GC 374), isso se estende, para além de uma mera perspectiva subjetiva, ao próprio interior do indivíduo, que necessariamente encerra, na miríade de forças que o forma, uma infinidade de perspectivas possíveis. Ademais, além dessa pluralidade de impulsos e vontades tem-se no corpo ainda o que é herdade e acumulado pela passagem de inúmeras gerações por uma longuíssima história de moralização do costume (GM II 2). Constitui-se assim algo que “apenas por uma redução arbitrária de linguagem poderia ser dito como um Eu” unitário (Paschoal, 2023, p. 88).

Ainda, se segundo a compreensão nietzschiana do corpo o que chega à consciência é apenas uma abstração dessas infinitas interpretações orgânicas, todas as formulações conscientes que se exprimem por meio de signos não podem ser consideradas

¹³⁸ Cf., nesse sentido, Paschoal, 2023, p. 85-

¹³⁹ Interessante nesse sentido uma anotação de 1885: “O mais espantoso é antes o corpo; não se pode admirar até o fim como o corpo humano se tornou possível: como uma tal imensa reunião de seres vivos, cada um dependente e submetido e, todavia, em certo sentido, de novo comandando e agindo por vontade própria; como pode, enquanto totalidade, viver, crescer e subsistir por um lapso de tempo –: e tudo isso, visivelmente, *não* ocorre por meio da consciência. Para esse ‘milagre dos milagres’, a consciência é justamente apenas uma ‘ferramenta’, e nada mais, de igual modo que o entendimento, o estômago, são uma ferramenta. A luxuriante ligação em conjunto da mais múltipla vida, a coordenação e subordinação entre atividades superiores e inferiores, a miríade de obediência, que não é nenhuma obediência cega, menos ainda mecânica, porém seletiva, perspicaz, ponderada, até mesmo uma obediência que resiste – todo esse fenômeno ‘corpo’, considerado segundo uma medida intelectual, é tão superior à nossa consciência, ao nosso ‘espírito’, ao nosso pensar, sentir, querer conscientes, quanto o é a álgebra em relação ao um mais um -.” (Fragmento inédito 37 [4] de junho-julho de 1885, tradução de Giacoia em Giacoia, 2023, p. 27)

manifestação direta das forças orgânicas, “apresentação imediata do que seria esse mundo pulsional” (Barrenechea, 2012, p. 138), havendo uma divergência necessária entre o universo instintivo e o manifesto por signos. Não há, portanto, um *centro* ou *fundo* do organismo: não há um corpo essencial, substrato ou fundamento das interpretações, afinal todo processo corporal já é interpretação (Barrenechea, 2012, p. 138). Por isso é que, para Nietzsche, a melhor – ainda que incapaz de alcançar sua pretensa verdade – abordagem dessa dinâmica corporal se daria, dado o caráter extremamente restrito da linguagem racional, pela polivalência da linguagem metafórica, que com a força expressiva de suas imagens abre-se a múltiplas interpretações e perspectivas, traduzindo – e não representando – assim a diversidade do mundo corporal (Barrenechea, 2012, p. 138-140). Em sentido parecido, afirma também que é antes a arte, seguindo as pegadas do corpo, que nos coloca na pista definitiva (Giacoina, 2023, p. 28): “naquilo que é a coisa principal, atribuo mais direito aos artistas do que a todos os filósofos até agora: eles não perderam a grande pista sobre a qual a vida caminha, eles amaram as coisas ‘deste mundo’ – eles amaram seus sentidos” (Fragmento inédito 37 [12] de 1885).

É nesse sentido que podemos compreender a grande importância de, no aforismo 22 de *Além de bem e mal*, a hipótese interpretativa do mundo como vontade de poder ser apresentada como uma dentre outras perspectivas que interpretam a realidade Müller-Lauter (cf. Müller-Lauter, 1997, p. 84-85), reconhecendo a si mesma como mera interpretação uma vez que, não havendo para Nietzsche uma concepção filosófica universal, nem mesmo a sua filosofia pode sê-lo. Tratar-se precisamente de uma *interpretação perspectivista* (Müller-Lauter, 1997, p. 12-152) do mundo, cuja legitimidade se aufere em sua potência para fazê-lo cognoscível em sua imanência, destruindo contudo o lugar do absoluto ao se compreender como interpretação e não como uma *legalidade da natureza*: “acontecendo de também isso ser apenas interpretação [Interpretation] – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (ABM 22).

Perceba-se que, com tal frase conclusiva, Nietzsche “enuncia o pensamento e performa o gesto que – em estilo conciso, pregnante, lapidar e surpreender – subverte o sulco doutrinário consagrado na argumentação tradicional”, pois sendo a posição de Nietzsche também “apenas” interpretação, com o que os positivistas aparentemente teriam triunfado, ocorre que o ônus da prova recai sobre quem assevera existir *um texto ou textos para além das interpretações* (Giacoina, 2023, p. 22-23). Como comenta

Paschoal, Nietzsche tece aqui um intrincado jogo e com sucesso captura seu adversário, pois, ao contrapor a doutrina da vontade de poder à má arte da interpretação dos físicos que estabelece supostas leis naturais, não busca demonstrar a validade de sua hipótese em detrimento da outra, mas, pelo contrário, demonstrar que ambas são interpretações e não “texto” – e com isso demonstra que o discurso sobre o mundo seria, ele mesmo, parte do mundo entendido como vontade de poder, desestabilizando as bases sobre as quais aquela proposição de verdade de pretensão universal se assentava, reintroduzindo-a no âmbito dos jogos de poder (Paschoal, 2023, p. 79-80).

Indo mais fundo, percebemos, com Marton e Müller-Lauter, que o perspectivismo nietzschiano é ainda mais radical. Se toda existência é interpretativa, sendo a própria vontade de poder que interpreta, essa hipótese de leitura do mundo enquanto vontade de poder faz com que a interpretação deixe de ter um caráter antropológico para ter um caráter cosmológico (Marton, 2012, p. 32): não apenas o orgânico, mas também o inorgânico está o tempo todo interpretando o mundo de acordo com sua perspectiva. Concordo assim com Dalla Vecchia no sentido de que “‘interpretação’ é uma das melhores designações para o incessante processo de dominação do afetar e ser afetado dos afetos da vontade de poder”, precisamente no sentido de que

Complexos de afetos afetantes e afetáveis que dão forma ao mundo, os jogos de unidade interpretam e são interpretados, “interpenetram-se” incessantemente tendo em vista a perspectiva de seus “prós e contras”, isto é, do estado de afetação em que se encontram e que tem em vista dominar (Dalla Vecchia, 2014, p. 267).

Com isso faz-se impossível dissociar o afeto da afetação, o “intérprete” da “interpretação”, afinal se interpreta a partir daquilo que se “é”, da posição cambiante e perspectivista que se ocupa no complexo de afetos. É, poderíamos dizer, a própria interpretação, que, como processo, tem existência, que interpreta (Giacchia, 2023, p. 37-38 e Dalla Vecchia, 2014, p. 267-268): “Não se deve perguntar ‘quem interpreta, então?’, mas o interpretar mesmo, como uma forma da vontade de poder, tem existência (não como um ‘ser’, mas como um processo, um devir), como um afeto” (Fragmento inédito 2 [151] de 1885). Com efeito, “nada é mais suspeito e alheio ao conceito de interpretação em Nietzsche do [...] perguntar-se pelo intérprete, por um sujeito – substancial ou lógico – com um substrato por detrás ou por debaixo da interpretação” (Giacchia, 2023, p. 22). Não passa de ficção ou poesia a prerrogativa causal e atômica de qualquer “coisa que é”, de qualquer sujeito, pois “não há nenhuma unidade última fixa, nenhum átomo, nenhuma

mônada: também aqui o ‘ser’ foi primeiro por nós introduzido, (por razões práticas, pragmáticas, perspectivistas)” (Fragmento inédito 11 [73] de 1887). É precisamente nisso que se distingue o perspectivismo nietzschiano, que, prescindindo mesmo do “ser perspectivador”, se torna um perspectivismo sem sujeito¹⁴⁰ e sem objeto (Dalla Vecchia, 2014, p. 267-269). Desse caráter pragmático e dinâmico de toda interpretação decorre que a interpretação seja “*pré-filosófica e racionalmente neutra* – nem definitivamente fundamentada, nem integralmente carente de fundamentação” (Giacioia, 2023, p. 37).

Precisamente por isso o perspectivismo nietzschiano não recai um relativismo ingênuo que afirma a validade em absoluto de qualquer perspectiva, sustentando, isso sim, a existência de graus de aparência, diferentes *valeurs*, que compõem o mundo *que nos concerne* como ficção (ABM 34). Como comenta Dalla Vecchia:

Não se deve depreender da proposição de que “não há fatos somente interpretações” uma igualdade quanto ao valor das interpretações. Elas são iguais, por certo, na qualidade de interpretações, isto é, na medida em que nenhuma delas possui um status, por assim dizer “ontológico” superior à outra. Seu valor, entretanto, é totalmente questionável, de onde toda a investida de Nietzsche p. ex. na investigação genealógica. Não se diferencia a “verdade” de uma interpretação, por certo, mas certamente avalia-se o seu valor (moral) (Dalla Vecchia, 2014, p. 271).

No mesmo sentido, comenta Giacioia que se Nietzsche não recua frente à tarefa de problematizar o conceito de verdade, entretanto conserva-a como estratégico pressuposto tácito que, sob determinadas condições, a partir de interesses cognitivos ligados a condições de vida, pode ser empregado para desacreditar qualquer tentativa de absolutização ou dogmatismo. Trata-se portanto de perguntar sempre: “*para quem*, no interior de qual ou quais perspectivas, ou a partir de qual vértice, tal ou qual estimativa de valor [...] pode fazer sentido?” (Giacioia, 2023, p. 49) Nesse horizonte, nem todos os pontos de vista têm o mesmo valor, afinal, as perspectivas se ancoram em determinadas condições de existência. É nesse sentido que Nietzsche coloca como tarefa dos filósofos do futuro a de recolocar a *questão do valor*:

A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela “moral”? deve ser colocada das mais diversas perspectivas [*Perspektiven*]; pois “*vale para quê?*” jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de

¹⁴⁰ Vale aqui a ressalva de Dalla Vecchia: “Por certo que há um ‘quem’ no perspectivismo nietzscheano, um ponto de vista que engendra a interpretação, um “tópos’ como p. ex. o do niilista ou do ressentido. Ocorre que, na qualidade de afeto afetável e afetante, porém, esse ponto de vista não é nem isolável nem constitui uma unida de substancial. Face à vontade de poder, a perspectiva trata-se apenas de um jogo cambiante de forças, que a partir de seus prós e contras trabalha na construção, preservação e expansão de seus interesses” (Dalla Vecchia, 2014, p. 270-271).

duração possível de uma raça (ou ao acréscimo do seu poder de adaptação a um determinado clima, o à conservação do maior número) não teria em absoluto o mesmo valor, caso se tratasse, digamos, de formar um tipo de homem mais forte. O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... *Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar o *escalonamento* [Rangordnung] *dos valores* (GM I 17, nota, tradução modificada).

Nota-se que se é necessária uma crítica à correlação entre conhecimento, fé, metafísica e ideal ascético, não há um lado de fora desde o qual fazer essa crítica, sendo ela mesma movida pela “vontade de verdade” que é “*a fé no próprio ideal ascético*” (GM III 24). Trata-se com efeito de uma inflexão da vontade de verdade segundo a qual “*nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário*”, da crença metafísica da qual ainda são caudatários aqueles que como Nietzsche ainda buscam o conhecimento – crença que não poderia ter surgido de um cálculo de utilidade do tipo “não querer ser enganado por julgar isso como prejudicial”, afinal, seria necessário saber de antemão muita coisa sobre o caráter da existência para decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente, e a experiência mostra que tanto a verdade como a inverdade são úteis. Essa crença científica teve portando de surtir *apesar* ter sido continuamente mostrado o caráter inútil e perigoso da vontade de verdade. Resta apenas a outra opção: “não quero enganar, nem sequer a mim mesmo” – entramos *no terreno da moral*. Afinal, devemos perguntar “por que você não quer enganar?”, sobretudo quando a vida parece ser composta de aparência e a forma grande da vida sempre se mostrou do lado dos mais inescrupulosos. Interpretado (*Asugelegt*) de modo gentil, a vontade de verdade poderia se ser um quixotismo ou um desvario; mas também algo pior, um princípio destruidor de vida, vontade de morte. “Por que ciência?” leva então à questão *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Note-se: o homem veraz *afirma outro mundo* que não o da vida, da natureza ou da história – e, portanto, precisa negar o *nosso* mundo (GC 344).

Delineia-se com isso um problema que se mantém mesmo quando Deus se revela como mentira, pois não se abre mão da busca por justificação para a verdade que se afirma. Trata-se do problema que introduz a verdade como ser, Deus, instância suprema que não pode ser colocada em questão. Daí a tarefa (*Aufgabe*) dos “homens do conhecimento”: “o valor da verdade será experimentalmente [*versuchsweise*] *posto em questão*” (GM III 24) (Paschoal, 2023, p. 67), ou seja, por meio de experimentos

perspectivísticos, que, como comenta Paschoal, serão realizados “a partir dessa cultura e com as ferramentas oferecidas por ela” (2023, p. 67).

É importante ainda notar que essa exigência e essa tarefa designam o campo no qual Nietzsche desenvolve sua filosofia. Abre-se nesse sentido uma *nova perspectiva*, a partir da qual o olho se dirige não mais para a possibilidade da verdade, mas para a necessidade estabelecida em relação a ela (Paschoal, 2023, p. 66-67). Nota-se então precisamente a possibilidade aberta pelo perspectivismo para Nietzsche: fazer com que sua filosofia ultrapassasse as limitações de sua própria perspectiva cultural e histórica, permitindo os experimentos perspectivísticos capazes de colocar a questão do valor dos valores, como, veremos à frente, ocorrem em *Além de bem e mal* e na *Genealogia*.

Surge assim, possibilitado pelo perspectivismo, o *valor* como problema central na filosofia nietzschiana, propriamente como expressão dessa condição do perspectivo como aquilo que possibilita a existência em termos de sua conservação e da sua intensificação: já não interessa uma pretensa objetividade, mas o valor de dada interpretação para a realização da vida enquanto vontade de poder, e, no caso do texto nietzschiano, o valor de dada interpretação *para aquela que interpreta*, sem entretanto que isso caia num relativismo, afinal, se, nas palavras de Dalla Vecchia, toda interpretação “remete a si mesma, é um sintoma de si”, “identificar motivações, reconhecer iniciativas”, surge daí a importância de se investigar o valor das perspectivas a partir da alternância de óticas (Dalla Vecchia, 2014, p. 273). Abre-se, é claro, mão de qualquer fundamentação definitiva, seja no campo da razão teórica ou prática, mas isso não equivale a um relativismo ou a um indiferentismo gnosiológico e ético imune a diferenças de valor, pois, como esclarece Giacoia, no lugar de um relativismo errático ou de um cinismo da indiferença, as perspectivas, relacionando-se tanto dialógica como conflitivamente e se diferenciam e afirmam do ponto de vista de sua plausibilidade contextualmente inserida em redes de relações (Giacoia, 2023, p. 51) correspondentes, como vimos, à realidade corporal e histórica desde a qual se conhece. Faz-se necessário, então, aquilo que Nietzsche apresenta em ABM 1: se até agora todos os filósofos reverenciavam uma *vontade de verdade*, finalmente “nos tornamos desconfiados” e “aprendemos a questionar”:

O *que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não de

preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente (ABM 1).

Com efeito, essa valorização da desconfiança diz respeito, como nos prefácios aos dois volumes de *Humano demasiado humano*, à tarefa que Nietzsche coloca a si próprio e para a qual o perspectivismo surge como solução:

quem neste ponto se detém, quem aqui aprende a questionar, a este sucederá o mesmo que ocorreu a mim – um panorama¹⁴¹ [*Aussicht*] imenso se abre para ele, uma nova possibilidade dele se apodera como uma vertigem, toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta adiante, cambaleia a crença na moral, em toda moral – por fim, uma nova exigência se faz ouvir. Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio desses valores deverá ser colocado em questão* (GM, *Prefácio*, 6).

Como já deixei transparecer, é a variação e deslocamento perspectivística do ponto de vista que permite essa desconfiança, e, portanto, a própria crítica nietzschiana aos valores morais.

Ainda com Dalla Vecchia, percebemos que, uma vez destituído o valor da verdade pela vontade de poder, perde sentido a discussão filosófica da cognoscibilidade num âmbito metafísico, pois apenas o que se pode avaliar é a cognoscibilidade no âmbito da compressibilidade, precisamente a esfera de atuação do perspectivismo. Com isso, “a vontade de poder desloca a investigação sobre o conhecimento do fato, do real, para o ‘conhecimento’ daquilo que pode ser perspectivamente compreendido”, e assim “conhecimento”, no âmbito da vontade de poder, representa apenas o giro da consciência sobre si que revela alguns sintomas e motivações da própria perspectiva da consciência, ou seja, “de quem” (Dalla Vecchia, 2014, p. 275). Nietzsche chega a firmar poder saber, por um livro, de que modo alguém chegou a seus pensamentos, “se o fez sentado em frente ao tinteiro, com o estômago apertado, a cabeça curvada sobre o papel”, pois as vísceras contraídas, o ar abafado e a estreiteza do espaço se revelam em livros eruditos, que revelam uma alma entortada, afinal, como todo ofício, toda arte de *mestria*, o saber entorta (GC 366). Destaque-se aqui: se por um lado, a obra sempre confessa a perspectiva desde a qual foi produzida; por outra, o ato mesmo da produção modifica a perspectiva, configura os mesmos traços que a distinguirão.

Fica bastante claro em que medida apenas desde uma perspectiva que estrutura a partir de si um mundo poderia haver conhecimento, que só se constitui enquanto condição

¹⁴¹ É comum traduzir-se “*Aussicht*” por perspectiva. Optei aqui por marcar a diferença, mas deve se perceber que o sentido do perspectivismo ainda está aqui presente, afinal, trata-se, a partir do saber questionar, de uma nova forma de ver a questão dos valores morais.

para a vida: é nesse sentido que em GC 110 Nietzsche analisa a origem do conhecimento em termos de embates entre vontades de potência que ansiavam se realizar e em GC 344 a *vontade de verdade* da ciência moderna é lida a partir da hipótese do mundo enquanto vontade de poder. Assim é que a *lógica* surgiria, para Nietzsche, da necessidade de estabilização, de se fixar *fundamento*, para que se possa lidar com o campo de objetos¹⁴²: *fundamentar* corresponde a dispor de uma perspectiva desde qual se pode intervir (fragmento inédito nº 39 [13] de agosto/setembro de 1885). As *interpretações*, a rigor, são avaliações perspectivas elaboradas a partir de formas de vida, como aparece, como vimos, no prefácio d’*A gaia ciência*. E, como toda interpretação se dá não de acordo com *a verdade*, mas desde os interesses de determinada forma de vida, dirão muito daquele que interpreta, afinal, toda filosofia é um testemunho *de quem se é* (ABM 6)¹⁴³. Com efeito, por mais que a aprendizagem transforme, haveria para Nietzsche, no fundo de todos, algo que não aprende, um grânito de *fatum* (destino) espiritual, “decisões e respostas predeterminadas a seletas perguntas predeterminadas”, segundo as quais fala, em todo problema cardinal, um imutável “sou eu”, sendo as convicções mais inabaláveis de cada um boas pistas para o autoconhecimento dessa *fatum* (ABM 231). Por isso também é que Nietzsche pode denunciar na suposta objetividade utilitária do “útil” a avaliação invariavelmente perspectiva que considera útil aquilo que serve às inclinações de quem avalia (ABM 174).

Assim, o *interpretar* em Nietzsche só pode ser compreendido como um *colocar algo em evidência* que, no sentido de um interesse vital, extrai e impõe significados, inserindo, enquanto vontade de poder, o objeto interpretado em novas cadeias de utilidades e assim *conferindo-lhe significado*¹⁴⁴; e como *arte de interpretação*,

¹⁴² “Fomos nós quem criamos ‘a coisa’, a ‘coisa igual’, o sujeito, o predicado, a ação, o objeto, a substância, a forma, e depois disso, durante muito tempo, temos praticado o fazer igual, o fazer vasto e simples. O mundo parece lógico porque nós previamente o logicamos (*logisirt*)” (Fragmento inédito 9 [144] de 1887, tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 279).

¹⁴³ Em GC 348 Nietzsche trata de como, apesar de haver eruditos em todas as classes e condições sociais – sendo por isso portadores do pensamento democrático –, um olhar bem treinado consegue ver como a pré-história familiar do erudito, ou seja, a expressão dos valores de sua cepa “do seu ângulo de visão”, afirmando ainda que “não se é impunemente o filho de seus pais”. Fala nesse sentido dos *filhos dos clérigos e mestres protestantes*, como ele próprio, e de outros (GC 348). No aforismo seguinte estende o raciocínio à crítica da limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder, à mera vontade de preservação, imputando-a a uma ascendência que precisava antes de tudo, frente a adversidades, preservar-se. O darwinismo nesse sentido exalaria o ar sufocante do excesso populacional inglês, enquanto que na natureza predominaria a abundância e o desperdício (GC 349).

¹⁴⁴ Ressoa aqui a compreensão da concepção nietzschiana da linguagem enquanto recorte perspectivístico que, para possibilitar o entendimento mútuo, iguala o não igual e falsifica a realidade para encaixá-la em sistemas comunicáveis (VM, I).

metodologia de leitura de textos, comentário (GC, Prefácio, 14) que de um texto “coloca à mostra” aquilo que interessa, ou seja, como *apropriação criativa e interessada* de algo. É esse o sentido do fragmento inédito 14 [93] da primavera de 1888:

Vontade de Poder como Conhecimento
 Crítica do conceito “mundo verdadeiro e aparente”
 Destes, o primeiro é uma mera ficção, formado a partir de coisas inteiramente fingidas
 A própria “aparência” (“*Scheinbarkeit*”) pertence à realidade (*Realität*): ela é uma forma do seu ser, quer dizer
 Num mundo no qual não há nenhum Ser, um certo mundo calculável de casos *idênticos* tem primeiramente que ser criado por meio da *aparência* (*Schein*): um ritmo (*tempo*), no qual a observação e a comparação é possível, etc.
 A “Aparência” (“*Scheinbarkeit*”) é um mundo arranjado (*zurechtgenacht*) e simplificado, no qual trabalham nossos instintos *práticos*: ele é, para nós, perfeitamente correto (*recht*): a saber, nós *vivemos* nele, nós podemos viver nele: prova de sua força para nós...
 : o mundo, desconsideradas nossa condição para viver nele, o mundo que não reduzimos ao nosso Ser, à nossa lógica, aos nossos preconceitos psicológicos
 Não existe como mundo “em si”
 ele é essencialmente mundo-de-relação: ele tem, sob circunstâncias, a partir de cada ponto seu *rosto diferente*: seu ser é, em cada ponto, essencialmente outro: ele exerce pressão (*sie drückt auf jeden Punkt*) sobre cada ponto, cada ponto resiste a ele (es *widersteht ihr jeder Punkt*) – e estas somatórias são em todo caso inteiramente *incongruentes*.
 A *medida de poder* determina qual Ser/essência (*Wesen*) tem a outra medida de poder: sob qual forma, poder, necessitação ele age (*wirkt*) ou resiste (*widersteht*).
 Nosso caso singular é suficientemente interessante: nós fazemos uma concepção para poder viver em um mundo, para perceber justamente o suficiente para que nós ainda possamos *suportá-lo...* (aushalten) (FI nº 14 [93], da Primavera de 1888, tradução de Giacoia em Giacoia, 2023, p. 18).

Num mundo em que não há um *ser*, mas apenas relações de vontade de poder que definem diferentes realidades perspectivas, faz-se necessário a criação, a partir da *aparência* (*Schein*), de um mundo calculável, simplificado, no qual podem trabalhar nossos *instintos práticos*. Parece bastante claro: não pode haver para a filosofia nietzschiana um saber que não esteja fundamentalmente embasado nas condições existenciais daquele que conhece. Mas, retornando ao comentário de Fogel, é primordial compreender que, como se é subitamente jogado, *entrado, participado*, em um ponto de vista que condiz com determinada realidade corporal, esta corresponde sempre a uma *história*: “o homem, o real, as *coisas*, não tem *substância*, mas *história*” (Fogel, 2012, p. 43). É a partir dessa história como perspectiva desde a qual a vida, enquanto corpo, se realiza, que interpretamos. E aqui as coisas começam a ficar mais interessantes: pois esta compreensão acerca da importância do fundamento corporal e histórico de qualquer conhecimento – e, portanto, de qualquer filosofia – é essencial, como o é para Nietzsche, para o movimento anticolonial em filosofia, que em alguma medida parte da necessidade

epistemológica de, para compreender a(s) e agir na(s) periferia(s) mundial(s), tomá-la(s)¹⁴⁵ – ou seja, perspectivamente concebê-las – como *fundamento*. Podemos compreender essa questão como embasada em duas razões: aquela que diz respeito à procedência concreta, histórico-geográfica, de qualquer pensamento, seja filosófico ou não; e a da conseqüente não universalidade da filosofia, que até agora se pretendeu, salvo raras exceções – das quais Nietzsche certamente é uma –, dessa maneira em sua vertente europeia. Com efeito, pode-se sustentar, com deve ter restado claro, que ambas essas razões encontram também formulação na filosofia nietzschiana, especialmente em seu perspectivismo. Isso permite que sustentemos uma leitura brasileira e anticolonial de seu pensamento.

Com efeito, como se percebe, Nietzsche está bem ciente do fato de também seu pensamento, sua filosofia, corresponder a uma produção espiritual, o que se evidencia com clareza, por exemplo, no fato de o autor incluir-se no “nós” para quem o valor do determinado e da “verdade” são maiores que o do indeterminado e da aparência (ABM 3), reconhecendo os limites de sua própria perspectiva ocidental, ou, como já afirmei, no reconhecimento daquilo que há nele de pessimismo alemão (A, *Prefácio*, 4). Em sentido próximo, em GC 380, após afirmar ser necessário, para medir a moralidade europeia em relação a outras morais sem que suas “reflexões sobre os preconceitos morais” sejam preconceitos sobre preconceitos, fazer como o andarilho que, querendo saber quão altas são as torres de uma cidade, a abandona, conseguindo assim uma posição *fora* da moral – ou, pelo menos, “no caso presente, de todo modo um além de *nosso* bem e mal, uma liberdade de toda ‘Europa’”, ou seja, da “soma de imperiosos juízos de valor, que nos foram transmitidos na carne e no sangue” –, o filósofo afirma que a questão de fato importante é “se realmente *podemos*” fazê-lo, afinal, é preciso ser *muito leve* para se levar a vontade de conhecimento a uma tal distância de seu tempo e criar olhos que abarquem milênios e um céu puro nesses olhos. “É preciso haver se livrado de muita coisa que justamente a nós, europeus de hoje, oprime, inibe, detém, torna pesados”. Conclui que o homem de tal Além necessita antes “superar” em si próprio seu tempo, e por conseguinte não apenas seu tempo, “mas também a aversão e contradição que até agora experimento ante esse tempo, seu sofrimento por esse tempo, sua extemporaneidade, seu

¹⁴⁵ É fundamental compreender com Dussel a diversidade da luta de libertação da periferia como condicionante que deve nos levar, em cada caso, a considerar de que prisão se parte, ou seja, onde se localiza a exterioridade de cada região em vez de defini-las todas em função do domínio central (Dussel, 1982, p. 80).

romantismo...”. Trata-se com efeito da explicitação por Nietzsche da necessidade de superar sua própria perspectiva, afinal, é a partir do *tu debes* propriamente alemão que ainda resta em Nietzsche como criatura da consciência que o filósofo pretende realizar a autossuperação da moral por meio da desconfiança característica da razão que se volta contra a própria razão (A, *Prefácio*, 4). É em sentido parecido que Nietzsche inicia ABM 204, afirmando que também o seu moralizar – no caso, a problematização da inversão hierárquica que, segundo ele, ameaçava estabelecer-se entre ciência e filosofia como efeito sutil da ordem e desordem democrática – seria um impávido “mostrar suas chagas”.

Poderíamos compreender nesse sentido a necessidade de Nietzsche tão claramente dizer quem é, como faz, ainda que de forma um pouco fantasiosa – mas do que vale a verdade! – em *Ecce Homo*. Nessa obra, o filósofo se apresenta como mestre na arte das “nuances”, no “ver além do ângulo”, e, na medida em que “conheço ambos, sou ambos” (EH, *Por que sou tão sábio*, 1), Nietzsche é a própria nuance: “Ai de mim! Eu sou uma nuance” (EH, *O caso Wagner*, 4). Isso “significa ter vivenciado diferentes formas de vida, ter adoecido e convalescido delas e com elas” (Dalla Vecchia, 2014, p. 293). Com efeito, em EH, *Por que sou tão sábio*, 2, coloca-se como “posto de um *decadente*” exatamente por dispor de um “princípio seletivo” que lhe permite “eleger”, “conceder”, “confiar”, “reagir”, “interrogar”, “descrer”, “acertar contas consigo”, “saber esquecer”, diferente do primeiro tipo, que se prende a uma única perspectiva e se afunda em sua própria sujeira. Stegmaier demonstraria bem como essa propositura é encarnada na obra nietzschiana por meio de uma estilização de si e de seus impulsos de diferentes modos nas diferentes obras, “engendrando uma filosofia de máscaras que ataca determinações estabelecidas, sem estabelecer novas” (Dalla Vecchia, 2014, p 294). Tudo isso sem dúvida vem reforçar a necessidade de se ler Nietzsche perspectivamente. Só assim se pode praticar a honestidade e a probidade intelectual (CI, *O que falta aos alemães*, 6) necessárias à relação profícua com uma filosofia que abriu mão de fundamentos últimos.

4.1.2.3 A posição apropriativa de Nietzsche frente a suas fontes e interlocutores

Devemos ainda notar como essa mesma leitura perspectivista se encontra, com efeito, na maneira como o próprio Nietzsche lida com seus interlocutores, a saber, apropriativamente, nunca sendo demasiadamente discípulo, mas artista. Exemplos disso

são suas relações apropriativas com os pré-socráticos; com a tradição alemã à qual pertence (Goethe, Wagner, Schopenhauer, Kant, Hegel¹⁴⁶ etc.); e entre eles com Teichmüller: se Nietzsche elenca como terceiro ponto de sua *kriegs-praxis* nunca atacar pessoas, mas apenas servir-se delas como lentes de aumento para tonar visível um problema, em Teichmüller identifica mais uma “tentativa da filosofia do novecentos de recuperar o ‘posto perdido’ da velha metafísica” (Dalla Vecchia, 2014, p. 247).

Em sentido parecido destaca Paschoal que as críticas de Nietzsche ao *cogito* cartesiano e à vontade de Schopenhauer¹⁴⁷ não são feitas no sentido de negar as conclusões desses filósofos – esforço que cairia nos mesmos erros dogmáticos que busca expor. ao invés de provar verdades, a Nietzsche interessa perguntar-se pela necessidade que se tem de verdades. Nesse movimento Nietzsche afirmará, propriamente numa inversão perspectivística, a necessidade de se substituir a pergunta kantiana acerca de “como são possíveis” os juízos *a priori* pela pergunta “por que é necessária a crença em

¹⁴⁶ É interessante nesse sentido perceber, com Paschoal, como a *Genealogia da moral* é composto como uma contraposição à ideia de justiça sintetizada por Hegel: Nietzsche está criticando “as ideias de liberdade da vontade (FD 4), de culpa (FD 90) e em especial a ideia de castigo tomada como algo justo em si (FD 100), pois suprimiria o crime por meio de uma “violência contra a violência” (FD 101), ou de uma “negação da negação” (FD 99). O que faria da punição uma supressão (Aufhebung)* do delito que conduziria ao restabelecimento do direito, que fora lesionado pelo infrator com o crime (FD 225). Um conjunto de ideias no qual a graça, como uma forma de indulto, teria um papel análogo ao do castigo na supressão (Aufheben) do delito, pois, também com a graça o delito seria suprimido e o direito restituído, como se tem com o castigo, porém, no caso, por meio de uma dádiva concedida pelo soberano (FD 282)” (Paschoal, 2021, p. 21-22). Nesse sentido, também quando fala da autossuperação da justiça Nietzsche estaria se opondo a Hegel: a argumentação da segunda dissertação constitui precisamente uma crítica à ideia de justiça entendida como retribuição (*Vergeltung*) de um dano, ideia capital na filosofia de Hegel (*Wiedervergeltung* – FD 101) identificada por Nietzsche em Dühring, que aponta o limiar da justiça no sentimento de reação supostamente natural daquele que sofre uma agressão – estabelecendo a origem da justiça no campo do ressentimento. Trata-se de uma hipótese que estabelece a “negação [de uma] negação” (Dühring apud. Paschoal, 2021, p. 24) como sua ação capital e que, segundo Nietzsche, acaba por “sacralizar a vingança em nome da justiça” (GM II 11). Dühring claramente utiliza a filosofia hegeliana, portanto indiretamente criticada por Nietzsche. Assim, a utilização da noção de *Aufhebung* da justiça por Nietzsche, correspondente a um ultrapassamento da justiça retributiva, deve ser compreendida a partir do desdobramento da justiça desde seus primórdios – em que se iniciou com “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago” – até o ponto em que a graça se torna possível – em que “termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes” (Nietzsche apud. Paschoal, 2021, p. 24-25). Assim, com termos hegelianos mas numa perspectiva muito diferente da de Hegel, Nietzsche afirma que aquela justiça acaba suprimindo a si mesma (*sich selbst aufhebend*, GM II 10). A ênfase se encontra na possibilidade de levar a justiça a suas últimas consequências e, assim, superá-la, não como um reestabelecimento do direito retributivo, mas no sentido de abrir a possibilidade de uma justiça que se afasta do ressentimento, por exemplo “numa justiça menos corretiva e mais voltada para a promoção da saúde da comunidade. Voltada para o futuro” (Paschoal, 2021, p. 25). Comenta Paschoal nesse sentido que Nietzsche faz uso da terminologia cristã-hegeliana “metamorfoseando o significado inicial de alguns conceitos e introduzindo-os numa argumentação que tem propósitos diferentes daqueles almejados pelo filósofo nascido em Stuttgart” (Paschoal, 2021, p. 26).

¹⁴⁷ Que teria chego à vontade como se ela fosse “a coisa mais conhecida do mundo”, “realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração” (ABM 19).

tais juízos?”, ressaltando que trata-se de compreender que para o fim da conservação de “seres como nós” é preciso *acreditar* que são verdadeiros (ABM 11).

Assim, frente às conclusões daqueles filósofos, um *novo filósofo* deve manter o foco no “ponto de interrogação”, prevalecendo o “*dever da desconfiança*” e o “olhar oblíquo e malicioso a partir de abismos de suspeita” (ABM 34): dúvida, decomposição das partes, cuidado com conclusões rápidas demais e leveza frente a elas. Longe do binômio excludente que toma tudo como verdadeiro ou falso, o novo filósofo identifica nos resultados dos filósofos anteriores “graus de aparência” com diferentes tonalidades. É nesse sentido, repito, que o mundo *que nos concerne* pode ser uma ficção (ABM 34): trata-se da possibilidade de uma *ficção reguladora* (GC 344), aquela que, ligada à arte, abdica de sua pretensão à verdade absoluta e se apresenta com a “modéstia de uma hipótese” (Paschoal, 2023, p. 75-77).

Especialmente interessante nesse sentido é perceber a profunda relação entre as primeiras linhas de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* e as primeiras linhas do primeiro capítulo do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação* de Schopenhauer. Lê-se nestas:

No espaço infinito, inumeráveis esferas brilhantes. Em torno de cada uma delas giram aproximadamente uma dúzia de outras esferas menores iluminadas pelas primeiras e que, quentes em seu interior, estão cobertas de a uma crosta rígida e fria sobre a qual uma cobertura lodosa deu origem seres vivos e pensantes [*lebende und erkennende Wesen*]; – eis aí a verdade empírica, o real, o mundo. Todavia, para um ser pensante [*denkendes Wesen*], é uma situação penosa encontrar-se sobre a superfície daquelas inumeráveis esferas que vagam livremente no espaço sem fim, sem saber de onde veio nem para onde vai, sendo apenas mais um entre incontáveis seres semelhantes, que seguem seus ímpetos e impulsos, que se atormentam, nascendo e perecendo rapidamente, sem trégua, no tempo sem princípio nem fim: nada existe ali de permanente senão a matéria e o retorno das mesmas e variadas formas orgânicas, por meio de certos canais, e de certas vias inalteráveis (Schopenhauer, 2015, tradução alterada¹⁴⁸).

Já *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, em um claro caso de apropriação crítica, se inicia com a seguinte passagem:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto.

¹⁴⁸ Optei por modificar a tradução de Jair Barbosa das passagens “*lebende und erkennende Wesen*” e “*denkendes Wesen*”, respectivamente, por “seres vivos e pensantes” e “ser pensante” por considerar que a opção por “ser que pensa” possibilita a compreensão do pensar como uma característica secundária deste ser, como fica claro não ser o caso no texto original em que o pensar é característica adjetivada deste ser tanto quanto seu caráter vivente.

Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza (VM 1).

Perceba-se: Nietzsche toma, em explícito movimento de aproveitamento, a imagem schopenhauriana e mesmo algo de seu significado, a saber, a pequenez e a insuficiência do conhecimento humano em relação ao inumerável do universo; mas marca a diferença de sua posição ao falar da *invenção* do conhecimento e não de um ser cognoscente ou pensante. É que, para o jovem Nietzsche, o conhecimento não é marca inerente do ser humano, mas sim uma invenção humana, demasiado humana. Eis portanto um exemplo privilegiado de sua relação com Schopenhauer, que poderíamos ver estendida à maneira com que tratará de outros temas caros a ele, como o da vontade: Nietzsche, compreendendo-o em profundidade, aprende algo com ele, mas não se deixa estagnar como discípulo, buscando ir além do que colocou seu mestre.

Ainda esclarecedor dessa relação com Schopenhauer e Kant é o prefácio a *Nascimento da tragédia* (1886), no qual Nietzsche lamenta não ter tido, nesta obra, a coragem para uma *linguagem* própria para expressar suas intuições e atrevimentos tão próprios, que o obrigou a exprimir “com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra o seu gosto!”. Segue então distinguindo sua visão do trágico daquela de Schopenhauer, para quem “o que dá a todo o trágico o empuxo peculiar para a elevação é o surgir do conhecimento de que o mundo, a vida não podem proporcionar verdadeira satisfação e, portanto, não são dignos de nosso apego: nisto consiste o espírito trágico — ele conduz à *resignação*”. Lamenta ainda, para além de ter obscurecido com fórmulas schopenhauerianas alguns de seus pressentimentos dionisíacos, o fato de ter estrago o grandioso problema grego pela ingerência de coisas mais modernas. À parte de tudo isso, entretanto, permaneceria o grande ponto de interrogação dionisíaco (NT, *Prefácio*, 6). Percebemos então que o jovem Nietzsche se apropriava desses interlocutores sem exatamente estar preocupado em ser o mais fiel possível a suas filosofias, mas sim interessado no que poderia fazer com elas.

Na mesma direção, no prefácio a *Humano demasiado humano vol. I*, Nietzsche reconhece ter *criado, falsificado*, as companhias de que necessitava:

Talvez me censurem muita "arte" nesse ponto, muita sutil falsificação de moeda: que eu, por exemplo, de maneira consciente-caprichosa fechei os olhos

à cega vontade de moral de Schopenhauer, num tempo em que já era clarividente o bastante acerca da moral; e também que me enganei quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner, como se ele fosse um início e não um fim; também quanto aos gregos, também com os alemães e seu futuro (HHI, *Prefácio*, 1).

Tratar-se-ia, entretanto, esse engano de si, em suas palavras, da astúcia de Nietzsche para sua autoconservação, falsidade necessária para permitir o luxo de sua veracidade (HHI, *Prefácio*, 1): apropriação criativa, perspectivista, necessária à produção de sua própria filosofia. Assim *inventou* também, para si, os espíritos livres aos quais dedica a obra (HHI, *Prefácio*, 2).

Perceba-se: se em Nietzsche a interpretação deve ser compreendida como conferir significado a algo de acordo com uma apropriação criativa e interessada, é precisamente isso o que Nietzsche faz com outras filosofias¹⁴⁹ e suas metodologias de leitura: *significação*.¹⁵⁰ Mais ainda: talvez se pudesse sustentar que toda filosofia foi, em alguma medida, composta dessa maneira, Platão significando os pré-socráticos, os sofistas e mesmo Sócrates, Hegel significando Kant, Foucault significando Nietzsche.

Com efeito, como comenta Benoit, seria obviamente insuficiente o conceito de “influência” para o tratamento das fontes de Nietzsche, inclusive porque pressupõe um esquema de causalidade que o próprio Nietzsche não cessa de combater (Fragmento inédito 24 [36] de 1883-1884). O tema da intertextualidade em Nietzsche deve, isso sim, ser considerado a partir da concepção nietzschiana de que o acolhimento é indissociável da luta¹⁵¹. Trata-se portanto de perceber que “se o estudo das fontes se impõe, ela não deveria fazer esquecer o horizonte do duelo, a partir do qual se constrói o pensamento de Nietzsche”¹⁵² (Benoit, 2013, p. 160). Ora, se era assim, agonisticamente, que Nietzsche lia seus interlocutores, no que considerava um sinal de reverência – apenas assim

¹⁴⁹ Isso está especialmente claro em *A filosofia na era trágica dos gregos*, em que Nietzsche elogia a filosofia grega exatamente na medida em que esta soube se constituir apropriando-se daquilo que lhe era externo; e trata dos pré-socráticos ressaltando aquilo que interessa a sua filosofia.

¹⁵⁰ Essa leitura das nuances do sentido de *interpretar* na obra nietzschiana foi apresentada por Edmilson Pascoal no decorrer da disciplina *Tópicos de Ética I – Nietzsche em perspectiva*, ministrada no programa de pós-graduação em filosofia da UFPR. Ele então deixava claro: chega a ser arbitrário falar de *dois sentidos*, tratando-se isso sim de nuances no uso que Nietzsche faz dos termos *interpretieren* e *ausgehen*.

¹⁵¹ Como comenta o intérprete francês, “A matriz geral desta relação é fornecida em um tipo de confiança que Nietzsche formula, de maneira admirável, a respeito de Sócrates – ‘Sócrates, para uma vez mais admitir, me é tão próximo que tenho quase sempre um combate a travar com ele’ (Nachlass/FP 1875, 6 [3], KSA 8.97) – mas esta estranha ‘hospitalidade conflituosa’ diz respeito até mesmo a Goethe, embora recentemente louvado na obra de Nietzsche, mas criticado pontualmente de maneira concisa em um Fragmento inédito: ‘Goethe enfadonho’ (Nachlass/FP 1884, 25 [38], KSA 11.21). Por conseguinte, a fim de alguém tornar-se o que é o ecumenismo não deveria jamais anestesiá-lo o agôn, que não dispensa de modo algum cultivar uma amizade estelar (FW/GC 279, KSA 3.523-524)” (Benoit, 2013, p. 160).

¹⁵² EH, *Por que escrevo tão bons livros*, “As extemporâneas”, 2.

podemos e devemos ler Nietzsche, afinal, todo ato interpretativo é apropriação perspectivística, mesmo quando esta se pretende “objetiva”.

Parece ser nesse sentido que Foucault afirma que “o único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse” (Foucault, 1979c, p. 143). Apropriação de Nietzsche é sinal de reconhecimento de sua filosofia, assim como para ele era sinal de reconhecimento embater-se com outros pensadores.

4.1.2.4 O perspectivismo como chave de leitura para a filosofia nietzschiana

Por fim, para concluir esta exposição acerca do perspectivismo nietzschiano e justificar minha proposta de tomar o perspectivismo como chave de leitura para a obra de Nietzsche, resta demonstrar, para além do já exposto, a plausibilidade de tal proposta a partir da análise de *Além de bem e mal* e *Genealogia da moral*.

Note-se, nesse sentido, que todo o texto de *Além de bem e mal* é perpassado por essa maneira perspectivista de fazer filosofia¹⁵³: é a partir da falsificação perspectivística em que vive o ser humano, em que “fantasiamos a maior parte da vivência”¹⁵⁴ (ABM 192), que se constitui, a partir dessa *vontade de não saber (des Willens zum Nicht-wissen)*, a ciência e a própria vontade de saber que a impulsiona (ABM 24); é necessário ao homem superior do conhecimento percorrer, contra seu gosto, a multidão, para ver a regra da qual é exceção (ABM 25), ou seja, acessar outras perspectivas indo ao alheio (como em HHII, *Prefácio*, 5); a distinção entre os períodos morais em que Nietzsche divide a história humana – período pré-moral, período *moral* e período *extramoral* – dizem respeito a inversões de perspectiva (*Umkehrung der Perspektive*) e de interpretação acerca do valor das ações humanas (ABM 32), motivo pelo qual o que uma época percebe como mal normalmente é uma ressonância anacrônica de algo que um dia foi considerado bom

¹⁵³ Comentam-se aqui rapidamente os aforismos perspectivísticos de Nietzsche que não o foram em outros momentos do texto.

¹⁵⁴ Segundo Nietzsche, assim como não “enxergamos uma árvore de modo exato e completo”, sendo “bem mais fácil para nós imaginar aproximadamente uma árvore”, “numa conversa animada, com frequência vejo tão nítido e bem delineado o rosto da pessoa com quem falo, segundo o pensamento que ela exprime, ou que acredito ter avocado nela, que esse grau de nitidez ultrapassa em muito a *força [Kraft]* da minha visão – então a sutileza no jogo dos músculos e na expressão dos olhos *deve* ter sido inventada por mim. Provavelmente a pessoa fazia outra cara, ou talvez nenhuma” (ABM 192).

(ABM 149); é uma inversão perspectivística, transvaloração (*Umwertung*) dos valores antigos que permite a fórmula “Deus na cruz” (ABM 46); é uma interpretação que *acredita* na oposição moral de valores que possibilita a aparência do santo como milagre (ABM 47). Nietzsche propõe também uma pedagogia perspectivista em que o professor nato considera cada coisa – inclusive a si mesmo – apenas em relação a seus alunos (ABM 63); afirma que entre a memória e o orgulho é este que define o que lembramos (ABM 68), ou seja, a perspectiva presente é que determina o que se conhece do passado; e é a louca a fascinante *semibarbarie* em que a mistura de classes e raças mergulhou a Europa – ou seja, sua história – que permite aos europeus ter certo *sentido histórico* (ABM 224).

O mesmo filosofar perspectivista se pode encontrar no tratamento das virtudes (ABM 133, 202, 212, 214, 221); dos ideais democráticos (ABM 204, 242, 259) – que dizem respeito, para Nietzsche, a uma perspectiva ressentida à qual o filósofo responde com uma suposta perspectiva nobre (ABM 44) –; e, é claro, da moral, afinal: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...” (ABM 108). Não se pode ignorar: a própria distinção entre a uma *moral dos senhores* (*Herrenmoral*) e uma moral escrava (*Sklaven-Moral*) (ABM 260) é ela mesma possível apenas a partir de um perspectivismo que, além de considerar perspectivamente o lugar do senhor e do escravo, *valora* as duas a partir da perspectiva adotada por Nietzsche, para quem, com efeito, teriam sua origem (*Herkunft*) propriamente em perspectivas diferentes, do ver o mundo como dominador ou dominado (ABM 260), num *pathos* de distância (GM I 2).

Por isso mesmo os moralistas que buscam na “natureza” do homem de rapina algo de “doentio” demonstram com isso apenas sua profunda incompreensão deste (ABM 197), afinal buscam compreendê-lo desde sua própria perspectiva. Também a “*rebelião escrava na moral*” (*Sklaven-aufstand in der Moral*) realizada pelos judeus consiste em uma inversão moral – um ver desde outra perspectiva – acerca do sentido e do valor de certos termos¹⁵⁵ (ABM 195). Nietzsche reconhece também a contaminação dos que comandam pela moral do rebanho, que os impede de dominar com boa consciência (ABM 199). A partir dessa contaminação, passou a prevalecer na Europa uma certa moral que, entretanto, é apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis”

¹⁵⁵ Tal inversão moral teria sido realizada quando os judeus fundiram “rico”, “ateu”, “mau”, “violento” e “sensual” numa só definição, dando cunho vergonhoso à palavra “mundo”, enquanto fizeram possível utilizar a palavra “pobre” como sinônimo de “santo” e “amigo” (ABM 195).

(ABM 202). Com efeito, em geral, a maneira com que Nietzsche trata do nobre e do não nobre tem sempre uma tonalidade perspectivista, afinal, trata-se sempre de mostrar como diferentes coisas afetam de maneira específica indivíduos com diferentes constituições físico-psicológicas relacionadas ao lugar social que ocupam.

É claro também o tom perspectivístico de ABM 215, em que Nietzsche traça uma metáfora entre o reino das estrelas, onde por vezes dois sois determinam a órbita de um planeta, e a mecânica do “firmamento” moral dos homens modernos, determinados por morais *diversas* e, assim, praticantes de ações que brilham alternadamente em cores distintas, com frequência *furta-cor*; e de ABM 221, em que, sustentando que quando se trata de moralidade e de virtudes “a questão é sempre quem é *ele* e quem é *aquele*”, afirma que num homem destinado ao comando a abnegação e o retraimento não seriam virtude, mas desperdício de virtude; e que toda moral não egoísta, que se toma por absoluta e se dirige a qualquer um, é sedução e injúria para os mais raros e privilegiados e erra ao dizer “o que é certo para um é certo para outro” (ABM 221). Ademais, é definida como inglesa a perspectiva desde a qual os moralistas ingleses buscam convencer a todos de uma moral baseada numa ideia de “benefício geral”, “felicidade da maioria”, que, entretanto, só pode para Nietzsche ser felicidade da *Inglaterra* (ABM 228).

Com efeito, mesmo sua tarefa (*Aufgabe*) Nietzsche define como ser a má consciência de seu tempo, o tempo das “ideias modernas” que o obrigam a situar a grandeza do homem na vastidão, multiformidade e diversidade, bem como na força da vontade, “com a mesma justificativa com que a doutrina inversa e o ideal de uma humanidade simplória, abnegada, humilde e desinteressada se adequavam a uma época inversa”, como o século XVI que sofria “da sua energia de vontade acumulada e das selvagens marés e cheias do egoísmo” (ABM 212). Percebe-se com isso que a própria predileção de Nietzsche por uma moral senhorial não é absoluta, mas sim uma oposição ao que compreende como excesso de moral de rebanho em seu tempo.

Mais significativo ainda, em ABM 186 Nietzsche deixa bem claro, ao tratar da “ciência moral” de seu tempo e de como os filósofos de então conheciam os fatos morais grosseiramente como “moralidade de seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e lugar”, que, em sentido muito próximo ao de GC 380, apenas a pluralidade de perspectivas acerca dos temas morais, alcançada pelo exame de diversas morais e povos, é que permite uma ciência da moral.

Ademais, deve-se notar que esse procedimento de oposição e comparação entre duas perspectivas é muito recorrente nas últimas obras de Nietzsche, aparecendo na oposição entre os que sofrem de *abundância de vida* e por isso buscam uma arte dionisíaca e os que sofrem de *empobrecimento de vida* e por isso buscam redenção de si mediante a arte e o conhecimento ou embriaguez (GC 370); Na distinção entre o exotérico e o esotérico – dos tempos e lugares, indianos e gregos, persas e muçulmanos, em que se acreditava na hierarquia (*Rangordnung*) –, em que não está tanto no fato de o exotérico ficar de fora e julgar de fora, e não de dentro, mas no fato de que vê de baixo, e o esotérico *de cima*, da mesma forma que o que nutre um tipo superior é veneno para um tipo menor; as virtudes de um homem vulgar são fraqueza e vício no filósofo, etc. (ABM 30); na afirmação de que é por uma diferença de ascendência, lugar histórico, perspectiva, que o catolicismo se liga melhor às raças latinas e o protestantismo aos homens do Norte (ABM 48); na maneira como, para o filósofo, a religião serve a diferentes propósitos dependendo de quem a pratica, se os fortes e dominadores – para quem serve como meio de vencer resistências para dominar –, os dominados que sobem lentamente – para quem serve como orientação e oportunidade de preparar-se para o dominar – ou os homens ordinários – para quem proporciona a inestimável satisfação com seu modo de ser, enobrecimento da obediência – (ABM 61).

Mais significativamente ainda, sob a chave de leitura que aqui propomos o próprio texto da *Genealogia* se constitui como uma grande série de experimentos perspectivísticos. Já o prefácio é estruturado não apenas como um, mas como dois embates: um contra a perspectiva dos genealogistas ingleses (representada por Paul Rée, GM, *Prefácio*, 4); *outro com o leitor*, como se pode ver na passagem em que, ao tratar dos frutos de sua árvore, o texto se dirige ao leitor: “se *vocês* gostarão desses nossos frutos? – Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós, filósofos!...” (GM, *Prefácio*, 2). Ainda, o filósofo diferencia sua atual resposta da de sua infância por alguma educação histórica e filológica – alargamento de sua perspectiva – que, juntamente com seu inato senso seletivo em questões psicológicas, transformou a questão em outra: “sob que condições o homem invento para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?”, para o qual teria encontrado e arriscado, também perspectivamente, respostas diversas, diferenciando épocas, povos e hierarquias de indivíduos, além de ter especializado seu problema e visto dele surgirem novas perguntas e suposições, até que finalmente possuía, em sua filosofia,

um país seu (GM, *Prefácio*, 3). Nesse sentido, afirmará que se o problema do valor da compaixão e da moral da compaixão parece à primeira vista algo isolado, àquele que aqui aprende a questionar se abre uma nova *perspectiva* imensa (*eine ungeheure neue Aussicht*) na qual cambaleia a crença em toda moral e, por fim, uma nova exigência se faz ouvir: a necessidade (*nöthig*) de uma crítica dos valores morais, cujo valor deve ser posto em questão (GM, *Prefácio*, 6), no que fica ainda mais claro como o alargamento de sua perspectiva foi essencial para a produção da *Genealogia*, composta precisamente pelo percorrer da região da moral com novos olhos e novas perguntas que Nietzsche encontrou em camaradas “doutos, ousados e trabalhadores” como Rée, a cujo olhar agudo e imparcial pretende dar uma direção melhor, a da efetiva história da moral (GM, *Prefácio*, 7), a genealogia como nova perspectiva histórica que se pauta na hipótese do mundo como vontade de poder.

Mas os embates não ficam restritos ao prefácio. Comenta Paschoal nesse sentido que na *Genealogia* Nietzsche se serve de perspectivas de seus interlocutores, que valoram de forma diferente da sua, para expor sua própria perspectiva a partir de um efeito de contraste, procedimento pelo qual Nietzsche delinea duas perspectivas amplas em relação aos valores morais, a do “bom e ruim” e a do “bom e mau” (Paschoal, 2023, p. 101-103). Nesse sentido, na primeira dissertação, é partindo da perspectiva dos psicólogos ingleses – interessante enquanto enigma (GM I 1) – e da crítica a sua busca pela proveniência (*Herkunft*) do conceito e do juízo de “bom”, tosca e marcada pela perspectiva do *instinto de rebanho*, que Nietzsche reconstitui a *Entstehung* do mesmo conceito, que encontra propriamente no *pathos de distância* dentro do qual o nobre toma para si o direito de criar valores e de dar nomes (GM I 2). Pouco à frente, entra em cena outra personagem, um “livre-pensador” honesto e democrata, que, tendo até então escutado, não resistiu ao ver Nietzsche se calar e a ele se opôs num epílogo entre aspas:

“Mas que quer ainda você com ideias *mais nobres*! Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu – [...] – se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! Jamais um povo teve missão maior na história universal. ‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu. [...] A ‘redenção’ do gênero humano (do jugo dos ‘senhores’) está bem encaminhada [...]. A marcha desse envenenamento através do corpo inteiro da humanidade parece irresistível (GM I 9).

No comentário de Paschoal, com isso se torna possível um deslocamento na perspectiva do autor que narra o texto, já que suas conclusões extrapolam os pressupostos estabelecidos para o narrador no prefácio (cf. Paschoal, 2023, p. 98-103).

Diversos outros aforismos da obra são marcados por procedimentos perspectivísticos, podendo mesmo as dissertações serem lidas individualmente como tal. Na primeira delas, por exemplo, o filósofo trata de como o modo de valoração sacerdotal pode derivar daquele cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto (a mesma *rebelião moral dos escravos* de BM 195) e explicita os pressupostos fisiológicos de cada uma dessas perspectivas (GM I 7) para compreender como essa rebelião escrava na moral “começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”, afinal, enquanto toda moral nobre nasce de um Sim a si mesmo, a moral escrava diz Não a um “fora”, “não-eu”, sendo este Não seu ato criador, numa “inversão do olhar que estabelece valores” (*Umkehrung des werthesetzenden Blicks*) (GM I 10), da qual resulta a distinção entre o “ruim” („*schlecht*“), de origem nobre e criação secundária, complementar, e o “mau” („*böse*“), de origem ressentida e criação original; e o fato de ser o “mau” no sentido ressentido *precisamente* o “bom” da moral nobre reinterpretado (*umgedeutet*) pelos olhos do veneno do ressentimento (GM I 11). Em suma, é profundamente perspectivístico o raciocínio segundo o qual dois valores contrapostos, “bom e ruim” e “bom e mal”, travaram uma batalha pela história (GM I 16). Trata-se, novamente, do *problema do valor das valorações*, que deve, segundo Nietzsche, ser colocado desde as mais diversas perspectivas (*Perspektiven*) (GM I *nota*).

Não seria diferente na segunda dissertação, em que Nietzsche busca analisar a proveniência (*Herkunft*) do conceito de culpa e da má consciência, precisamente porque a genealogia corresponde a uma visão perspectivísticas da história, tendo como seu princípio mais importante:

Que a causa da emergência [*Entstehung*] de uma coisa e a sua utilidade final a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidade, diferem *totó coelho*; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação [*Neu-Interpretieren*], um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua emergência [*Entstehung*]. [...] Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa” um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si,

antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual (GM 2 12, Tradução modificada¹⁵⁶).

Note-se nesse sentido, em primeiro lugar, que o resultado da moralidade do costume, o *indivíduo soberano*, autônomo e supra moral, homem da vontade própria, duradoura e independente, que pode fazer promessas e tem na posse de sua duradoura e inquebrantável vontade sua *medida de valor*, representa precisamente *nova perspectiva* para a valoração do mundo (GM II 2). Ademais, fica claro como diferentes épocas, separadas por um processo de moralização, valorizam de forma diferente o sofrimento precisamente na medida em que permitem-se ou não verem-se no polo ativo do sofrimento com o prazer de fazer-sofrer (GM II 7); e como esses processos de moralização se constituem precisamente pela mudança das perspectivas, afinal foi com o olho posicionado na perspectiva (*Perspektive*) das sociedades mais rudimentares que germinaram os sentimentos de troca, contrato, débito, obrigação, *transpostos* para os incipientes complexos sociais junto com o hábito de comprar, medir e calcular, dos quais a coerência peculiar ao pensamento da mais antiga humanidade logo derivou a grande generalização “cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago”, “o começo de toda ‘bondade’, toda ‘equidade’, toda ‘boa vontade’, toda ‘objetividade’ que existe sobre a terra” (GM II 8).

É também claramente perspectivístico a crítica à nuance de equidade científica de seus contemporâneos – que os faz sacralizar a vingança como justiça e depois promover com ela todos os afetos reativos – por não se estender, dando lugar a “inflexões de parcialidade e inimizade mortal”, a outros afetos, afetos *ativos*, como a ânsia de domínio, sendo essa suposta imparcialidade na verdade parcialidade de um ponto de vista moral, havendo também perspectivismo na oposição entre a relação do homem ativo com a justiça e a relação do homem reativo com esta e na maneira como a instituição da lei *treina o olhar* para uma avaliação mais *impessoal* (GM II 11). Deve-se ainda ressaltar a compreensão profundamente perspectivística segundo a qual, embora nas bestas louras não tenha nascido má consciência, “*sem* eles ela não teria nascido” já que foi sob o peso dos seus golpes de martelo que se extinguiu um enorme *quantum* de liberdade, tornado latente (GM II 17) e obrigando-a a voltar-se para dentro do indivíduo como “‘má consciência’ *ativa*” (GM II 18).

¹⁵⁶ No que toca à *Entstehung*, que Paulo César traduz como “gênese” mas que, seguindo Foucault, prefiro traduzir por “emergência”.

Ainda mais crucial para o argumento aqui apresentado é a terceira dissertação, constituída, como prometido em GM, *Prefácio*, 8, como interpretação e comentário – exemplo da *leitura como arte* – do primeiro aforismo dessa última parte, no qual Nietzsche se questiona acerca do que significariam ideais acéticos e apresenta respostas diversas para o problema de acordo com diferentes perspectivas: para os artistas, “nada, ou coisa demais”; para os filósofos e eruditos, “algo como instinto e fato para as condições propícias a uma elevada espiritualidade”; para as mulheres, “um encanto *mais* de sedução [...]”; para os fisiologicamente deformados e desgraçados, a *maioria* dos mortais, “uma tentativa de ver-se como ‘bons demais’ para este mundo”; para os sacerdotes, “a característica fé sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e ‘suprema’ licença de poder”; e para os santos, “um pretexto para a hibernação, [...] seu descanso no nada (‘Deus’), sua forma de demência” (GM III 1). Seguem-se os aforismos seguintes, em que, a partir da significativa lista de significados – perspectivas – para o ideal ascético presentes no primeiro, Nietzsche elaborará o significado do ideal ascético para os artistas a partir do caso de Wagner (GM III 2-5); para um verdadeiro *filósofo* a partir do caso de Schopenhauer (GM III 5-10); e finalmente para o *sacerdote ascético* (GM III, 11-20), retirando suas conclusões para tais experimentos perspectivísticos nos oito últimos aforismos do livro, encerrado com a apresentação do que o ideal ascético poderia significar para toda a história da humanidade (GM III 28).

Quanto a Wagner e ao significado do ideal ascético para os artistas, Nietzsche parte do questionamento acerca da radical reviravolta do sentido¹⁵⁷ (*Sinnes-Umschlag*) – mudança de perspectiva – que levou o músico, no fim da vida, a fazer homenagem à castidade (*Keuschheit*) em sentido (*Sinne*) ascético, deixando de lado o elogio da sensualidade (*Sinnlichkeit*), pelo que teria virado seu oposto (GM III 2). Concluirá que, para os artistas, os ideais ascéticos significam *nada absolutamente*, ou tantas coisas que resultam em nada, e que, como os artistas não são capazes de se colocar independentemente no mundo, suas avaliações não merecem *em si* interesse, sendo antes mostra de sua servilidade a uma religião, filosofia ou moral. Teria sido a filosofia de Schopenhauer que forneceu a Wagner a *coragem* para um ideal ascético (GM 5).

¹⁵⁷ Paulo Cesar de Souza traduz aqui “sinne” primeiro por “sentido” (“mas apenas bem no final em um sentido ascético”) e depois por “senso” (“o que significa essa mudança de ‘senso’, esta radical reviravolta do senso?”), deixando claro os perigos de sua tradução conceitualmente pouco precisa.

Schopenhauer, por sua vez, teria segundo Nietzsche feito uso da concepção kantiana do problema estético, mas não o contemplava de forma kantiana: se para Kant o “belo” “é o que agrada *sem interesse*”, Schopenhauer, que teve com as artes uma aproximação maior que a de Kant, *interpreta (interpretirte)* “a expressão ‘sem interesse’ da maneira mais pessoal, a partir de uma experiência que para ele devia ser das mais regulares” (GM III 6). Note-se a importância que Nietzsche dá às vivências de seu mestre para a interpretação de sua filosofia¹⁵⁸: é interpretando a partir delas que Schopenhauer teria errado ao se considerar kantiano neste ponto, pois “de modo algum compreendeu kantianamente a definição kantiana do belo”, compreendendo-a isso sim de forma schopenhaueriana, pois lhe agrada o belo por “interesse”, o mais forte e pessoal interesse do torturado que se livra de sua tortura – uma primeira indicação do que pode significar um filósofo render homenagem ao ideal ascético: “ele quer *livrar-se de uma tortura*” (GM III 6).

Mas se, nesse sentido, Schopenhauer expressa algo de si há nele também algo de *típico* enquanto filósofo, uma peculiar irritação contra a sensualidade e a peculiar parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético” (GM III 7). Para Nietzsche, é preciso interpretar (*interpretiren*) este fato, já que *em si* ele está aí, estúpido como toda “coisa em si”, e se todo animal busca – perspectivamente – um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir sua força e alcançar seu máximo de sentimento de poder, o ideal ascético pode significar para o filósofo uma ponte para a *independência* como *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade (GM III 7), condizente às condições mais próprias e naturais de sua existência *melhor* (GM III 8). Por isso é que teria sido apenas nas *andadeiras* desse ideal a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passos (GM III 9). Com efeito, o surgimento de uma perspectiva contemplativa, filosófica, teve de se dar a partir da variação daquilo que já existia, pela qual os primeiros filósofos “tinham necessidade de primeiro violentar dentro de si mesmos os deuses e a tradição, para poderem eles mesmos *crer* em sua inovação”, imitando e mimetizando os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo, como o sacerdote ascético, a triste e repulsiva lagarta sob cuja forma o filósofo pode surgir (GM III 10).

¹⁵⁸ Afirma Nietzsche nesse sentido que “em todas as questões relativas à filosofia de Schopenhauer [...] não se deve perder de vista que ela é concepção de um jovem de 26 anos; de sorte que não participa apenas do que é específico de Schopenhauer, mas também do que é específico dessa idade da vida” (GM III 6).

Finalmente, por meio da consideração do caso do sacerdote ascético Nietzsche considera poder atacar de fato o problema. Para ele, o sacerdote ascético tem no ideal ascético não apenas sua fé, mas sua vontade, poder, interesse, seu *direito* à existência, pelo que o defenderá como adversário terrível, *interessado*, e que, portanto, não poderá ser um bom juiz da controvérsia levantada, precisando da ajuda de Nietzsche para defender-se “de nós”¹⁵⁹. A peleja aqui é em torno do pensamento de *valorização* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos, que compreende a vida como caminho errado, que deve desandar até o ponto onde começa, como erro que se refuta. Tal monstruoso modo de valorar seria um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem na história do homem, devendo ser *interesse da vida mesma* fazer crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* (GM III 11). Sendo essa vontade encarnada de contradição levada a *filosofar*, descarregará seu arbítrio mais íntimo naquilo que experimenta como mais seguro e verdadeiro, como real, buscando “o *erro* precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade” e rebaixando a corporalidade, a dor, a multiplicidade, toda oposição conceitual entre “sujeito” e “objeto” a ilusão, erros. Recusar a crença em seu Eu, negar sua própria “realidade” – que triunfo, não só sobre os sentidos e a evidência, mas contra a *razão*: volúpia que atinge seu cume quando a própria razão, desprezando-se, decreta com Kant que “*existe* um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é *excluída* dele!...” (GM III 12).

É nesse contexto que Nietzsche explicita o caráter profundamente perspectivístico de sua proposta epistemológica, ao afirmar que, como homens do conhecimento, não devemos ser ingratos a tais “resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras” (*resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen*) com que o espírito se enfureceu consigo mesmo por tanto tempo, afinal,

Ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas [*Perspektiven und der Affekt-Interpretationen*]. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas [*die aktiven und*

¹⁵⁹ Percebe-se aqui um bom exemplo do estilo *sui generis* de Nietzsche.

interpretirenden Kräfte], as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva [nur *ein perspektivisches Sehen*], apenas um “conhecer” perspectivo [nur *ein perspektivisches „Erkennen“*]; e *quanto mais* afetos [*Affekte*] permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?... (GM III 12).

Devemos, pela importância dessa passagem para o argumento aqui construído, determo-nos um momento em sua análise. Em primeiro lugar, percebe-se como Nietzsche utiliza uma analogia perspectivista para reavaliar o estatuto da “objetividade”, ponderando que seriam necessárias uma grande disciplina e preparação do intelecto para “ver diferente” (*anders sehn*), e “querer-ver-diferente” (*anders-sein-wollen*), ou seja, para a futura objetividade, que, diferente da absurda “observação desinteressada”, consiste em ter prós e contras sob controle para poder deles dispor, o que Dalla Vecchia designa como “procedimento da alternância da vista” (2014, p. 287). Se poderia, segundo o intérprete, ler esse aforismo à luz do apontamento 7 [60] de 1886, segundo o qual “são nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras” para compreender que tanto melhor será a “objetividade” quanto mais e melhor pudermos articular perspectivas que a expressem em sua diversidade, sendo que, contrariamente, quanto mais singular, restrita e unívoca – como a perspectiva de rã – for a perspectiva sobre algo, tanto menos “objetividade” se alcançará. Com efeito, de forma condizente com a compreensão dos afetos do referido apontamento, querer imobilizar as forças ativas e interpretativas que fazem com que elas – e os olhos – se configurem como tais, é precisamente o contrassenso na raiz de todo pensamento metafísico. “O critério da ‘objetividade’, portanto, só pode ser o contrário”, “levando a paixão do conhecimento ao seu limite” (Dalla Vecchia, 2014, p. 288). Com isso se atinge o ponto máximo da manobra perspectivista, uma vez que a amplitude da perspectiva dependerá da quantidade de pontos de vista e da possibilidade de dispor deles, hierarquizá-los, de acordo com os interesses em vista (Dalla Vecchia, 2014, p. 286-288). Com isso, o filósofo deixa claro que não pode haver um conhecimento desinteressado, advogando isso sim por uma “nova objetividade” que seja perspectivista.

Ademais, interessa perceber o contexto de aparecimento do argumento (i) em meio à análise acerca do significado do ideal ascético, o ideal do desinteresse, para o próprio sacerdote asceta, que por outro lado é o grande responsável, na primeira parte do aforismo, pelos primeiros experimentos perspectivísticos que lograram voltar

paradoxalmente a vontade de vida contra a própria vida; e (ii) dentro de uma sequência de aforismos em que Nietzsche está precisamente *interpretando*, segundo sua arte da leitura aforismática, o primeiro aforismo da terceira dissertação, no que fica claro que a arte de leitura aforismática se estrutura propriamente a partir dessa nova objetividade, elaborando-se a partir da pluralidade de perspectivas. Trata-se, em termos epistemológicos, da contrapartida daquela perda inerente à injustiça do perspectivismo vital (HHI, *Prefácio*, 6), que aqui se converte em necessidade, para uma nova objetividade, da pluralidade de perspectivas, mas que, ao mesmo tempo, exige o *grande amor* necessário aos grandes problemas, ou seja, “que um pensador se coloque pessoalmente ante seus problemas, de modo a neles achar seu destino, sua miséria e também sua felicidade maior”, apoiando-se “firmemente em si mesmo” pois nada se conseguirá com os tentáculos da fria e curiosa reflexão (GC 345). Com efeito, como sustenta Paschoal ao comentar essa passagem, a ideia de uma “certeza imediata” ou de um “conhecimento absoluto” envolveria, para Nietzsche, uma *contradictio in adjecto* “na medida em que uma ‘certeza’, por sua natureza, não pode ser ‘imediata’” e “um ‘conhecimento não pode ser ‘absoluto’”, coisas que implicariam numa “castração do intelecto” (GM III 12).

O que o filósofo pretende então é, sem negar a utilidade da linguagem, evitar a “sedução das palavras” por meio da afirmação radicalizada dos princípios gerais que guiaram os filósofos até então: (i) o princípio da dúvida, que entretanto não pode ser abandonado cedo demais; e (ii) o princípio da decomposição dos processos de conhecimento, a análise de suas partes, que coloca em evidência como se apoiam em crenças (ABM 16). Levando ao limite esses dois princípios, o que se encontra no lugar de tais certezas são decisões prévias e acordos que receberam o estatuto de crenças e que foram tomados como fundamentos quando, na verdade, não se poderia comprová-los (Paschoal, 2023, p. 74-75). Ainda, como indica Benoit (2013, p. 141), o significado do trecho supracitado fica ainda mais claro ao ser lido em conjunto com ABM 211, em que Nietzsche fala do cruzar de todo o âmbito “dos valores e sentimentos de valores humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências” como condição para a verdadeira tarefa (*Aufgabe*) filosófica, a *criação de valores*.

Trata-se, com efeito, de um ponto de viragem no caminho argumentativo da terceira dissertação. Tanto que no aforismo seguinte Nietzsche volta atrás por um momento para considerar essa contradição manifestada da “vida *contra* vida” do asceta,

que, considerada fisiologicamente, é simplesmente um absurdo, pelo que só pode ser compreendida como contradição *aparente*, expressão provisória, interpretação (*Auslegung*), incompreensão psicológica de algo “cuja verdadeira natureza por muito tempo não pôde ser compreendida, designada *tal como era*”, à qual opõe, desde uma nova perspectiva, a realidade dos fatos: “*o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*”, buscando manter-se por todos os meios, ocorrendo nele o contrário do que acreditam seus adoradores: a vida luta nele e através dele contra a morte; trata-se de um artifício para a *preservação* da vida. É dizer: se o sacerdote ascético encarna o desejo de ser outro, é o *poder* desse desejo que o prende aqui, que o faz instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem, mantendo apegado à vida todo o rebanho de malogrados (GM III 13). Para tanto, os sacerdotes ascéticos necessitam ser eles mesmos doentes e assim capazes de com os doentes se entender – afinal, para Nietzsche, só podem se entender aqueles que compartilham certas experiências (GC, *Prefácio*, 1) –, fazendo-se *desprezador* natural de toda saúde e potência violenta que assim *muda a direção* do ressentimento, significando-o e imputando-o a um agente *culpado*, a próprio sofredor, fazendo com que descarregue – seja em ato om *in effigie* – seu ressentimento sem que exploda contra o rebanho e o pastor e permitindo ao sofredor que se *entorpeça* (GM III 15).

Nesse sentido o instinto-curandeiro (*Heilkünstler-Instinkt*) da vida teria tentado com o sacerdote ascético tornar os doentes *inofensivos* até certo ponto, fazer os incuráveis destruírem a si mesmos e com rigor orientar os levemente adoentados de volta a si mesmos, “voltando para trás seu ressentimento [...] e desta maneira *aproveitar* os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação” (GM III 16). Sob a perspectiva [*Perspektive*] do sacerdote ascético, não há limites para a admiração dessa mitigação do sofrimento, para o qual o cristianismo é um grande instrumento (GM III 17). E se o grande estratagema de que se serviu o sacerdote ascético para alcançar sua meta (*Ziel*), o *excesso do sentimento* como anestesia contra a dor surda (GM III 19), consistiu em, aproveitando-se do sentimento de culpa, “fazer ressoar na alma humana todo tipo de música pungente e arrebatada”, foi “apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa” que “ele veio a tomar forma – e que forma! O ‘pecado’ – pois assim se chama a reinterpretção [*Umdeutung*] sacerdotal da ‘má-consciência’ animal (da crueldade virada para trás)” (GM III 20). Isso entretanto

levaria ao adoecimento do homem europeu (GM III 21) e à corrupção do gosto nas artes e nas letras pelo ideal ascético (GM III 22).

Como se percebe, essa sequência de aforismos analisando o sentido dos ideais ascéticos não só é composta pela sobreposição de diferentes perspectivas sobre eles como trata, no que toca ao sacerdote ascético, das falsificações perspectivísticas que este utiliza como meio em sua promoção do mesmo ideal. Fica claro tratar-se o ideal ascético de uma vontade de interpretar, ou seja, uma *perspectiva* que cria um certo mundo a partir de sua finalidade universal de interpretar (*auslegt*) povos, épocas e homens em vista de sua meta única, fazendo todos os demais interesses da existência humana parecerem estreitos e mesquinhos e sem admitir outra interpretação (*Auslegung*), qualquer outra meta, rejeitando, renegando, afirmando e confirmando “somente a partir da *sua* interpretação [seiner *Interpretation*]”, sem se submeter a poder algum e acreditando em sua incondicional *distância hierárquica* em relação a qualquer poder, bem como que nada existe com poder na Terra que não receba seu sentido somente dele, como “instrumento para a *sua* obra, [...] meio e caminho para a *sua* meta” (GM III 23). Questiona-se Nietzsche nesse sentido onde estaria a vontade contrária, em que se expressaria um *ideal contrário*, ou seja, onde estaria a *contrapartida* desse “sistema compacto de vontade, meta a interpretação [*Wille, Ziel und Interpretation*]”, e adianta: não seria na ciência, pois essa “não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si – e onde é ainda paixão, amor, ardor, *sofrer*, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes *a sua forma mais recente e mais nobre*”, ou, em casos raros, outra coisa, que não demonstra uma meta, vontade ou paixão própria da grande fé, servindo apenas de *esconderijo* para toda espécie de desânimo, má consciência, *inquietação* da ausência de ideal, autoanestesia daqueles que temem *ganhar consciência* (GM III 23), mantendo, portanto, o essencial da perspectiva ascética, mesmo pois pisa no campo fisiológico o mesmo chão que o ideal ascético. Dessa forma, mesmo as vitórias da ciência não foram *sobre* o ideal ascético, mas sobre o que lhe é exterior, jogo de máscaras, fortificações que lhe foram acrescentadas e que lhe *vulgarizavam* o aspecto, de forma que tais vitórias o tornaram mais forte, “mais inapreensível, espiritual, insidioso”, fazendo com que o existir do homem aparecesse como ainda mais gratuito e dispensável na *ordem visível* e assim desaparecesse a crença na “dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres” do homem, que, antes quase (filho) Deus, se tornou bicho. O caminho, então, é em direção ao “*lancinante* sentimento do seu nada”, ou seja, ao velho ideal (GM III 25) e ao niilismo.

Quem seriam, então, os adversários do ideal ascético? Não a moderna historiografia, com sua busca niilista por uma imparcialidade (GM III 26), nem o ateísmo incondicional e reto – uma das últimas fases do desenvolvimento do ideal ascético, a “apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus*” – (GM III 27) ou os últimos idealistas entre os filósofos e doutos, cujo ideal, uma vez que *creem ainda na verdade* e renunciam à interpretação (*Interpretation*) “(a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar falsear e o que mais seja próprio da *essência* do interpretar [*Interpretirens*])”, expressando o ascetismo da virtude em sua *vontade de verdade*, é também o ideal ascético, no que se demonstra que é sobre uma fé metafísica que repousa nossa fé na ciência, e mesmo “nós, homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina...*” (GM III 24). É apenas a partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada que *passa a existir um novo problema*, o do *valor* da verdade. Só então pode haver a crítica da *vontade de verdade* – eis a tarefa (*Aufgabe*) de Nietzsche: “o valor da verdade será experimentalmente [*versuchsweise*] *posto em questão*” (*Ideem*), ou seja, posto em questão por meio de experimentos perspectivísticos. Nesse sentido é que surge a arte, na qual a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência, como verdadeira opositora radical do ideal ascético (GM III 25), e os comediantes deste como seus únicos inimigos verdadeiros (GM III 27).

Em outras partes, onde o espírito atua com força e rigor, pode dispensar por completo o ideal, *excetuada a sua vontade de verdade* – o ideal ascético em sua formulação mais estrita e espiritual, seu *âmago*. Mas se quer a lei da vida que todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossuperação (*Selbstaufhebung*), Nietzsche se vê no limiar do perecimento do cristianismo *como moral*, precisamente no ponto em que a moral cristã se coloca o problema “*que significa toda vontade de verdade?*”, questionando-se “que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema* [als Problem]?” (GM III 27). Como se percebe, o filósofo se considera como aquele cuja existência permite uma perspectiva que coloca a vontade de verdade que tem em si mesmo *como problema*.

Conclui Nietzsche que, se desconsiderando o ideal ascético “o *animal* homem não teve até agora sentido algum”, o significado forte deste ideal é que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem, e ele sofria de sua falta de sentido, da falta de sentido de seu sofrimento – recisamente o que oferecere o ideal ascético, em que o sofrimento é *interpretado* (*ausgelegt*). Se essa interpretação (*Auslegung*) trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, íntimo, venenoso e nocivo à vida, colocando todo sofrimento sob a perspectiva (*Perspektive*) da culpa, apesar de tudo o homem estava salvo, possuía um *sentido*, podia *querer* algo, não importa com que direção, fim ou meio, pois *a vontade mesma estava salva*, afinal, o ideal ascético aversão à vida, revolta contra seus pressupostos, continua sendo uma *vontade*, ainda que *vontade de nada*, vitoriosa pois “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (GM III 28). É significativo que Nietzsche encerre a *Genealogia* precisamente repisando o fato de o ideal ascético ter oferecido sentido ao sofrimento e ao homem precisamente por meio da *interpretação* (*Auslegung*) do sofrimento. Trata-se claramente de uma conclusão perspectivista.

4.2 LER NIETZSCHE PERSPECTIVAMENTE

Vencido todo o itinerário que nos trouxe até aqui, posso finalmente expor o central da dissertação, a saber, a forma acabada de nosso argumento que, partindo daquilo que se construiu até aqui acerca do perspectivismo nietzschiano e da maneira como, através de décadas de comentadores e intérpretes, os estudos Nietzsche no Brasil alcançam hoje um importante momento de maturidade, adiciona a necessidade, decorrente da própria compreensão nietzschiana do conhecimento e dos apontamentos do próprio filósofo acerca do que desejava de seus leitores, de se interpretar sua obra perspectivamente, ou seja, desde nosso aferente filosófico, brasileiro, voltando a pensar nossa realidade a partir da filosofia nietzschiana.

Deve se notar, nesse sentido, que a proposta de uma leitura que *tensiona* a filosofia nietzschiana, buscando a superação de seus próprios limites, é *exigência do próprio texto nietzschiano*. Como vimos, a própria hipótese do mundo como vontade de poder não é mais que uma dentre outras *interpretações perspectivas* que interpretam a realidade. Ora, afirmar uma perspectiva como verdade única seria suprimir a própria possibilidade de perspectivas. Com isso concorda Dalla Vecchia, citando Stegmaier: se Nietzsche quer

deixar em aberto em sua filosofia a “alteridade da compreensão”, o “compreender-de-modo-diferente”, o perspectivismo é propriamente a insígnia dessa abertura:

Depois de uma exigência de mais de dois mil anos de compreender-do-mesmo modo (*Gleichverstehen*), Nietzsche parte radicalmente do compreender-de-modo-diferente (*Andersverstehen*), o que para ele significa, necessariamente, mal-compreender (*Missverstehen*). Nietzsche vira-se contra a crença, segundo a qual cada um pode compreender “bem” qualquer outro, desde que se esforce. Poder compreender “bem” um outro torna-se, para ele, uma insolência. Quem acredita poder compreender “bem” um outro passa por cima de sua alteridade, “coloca-se” a si próprio “dentro” dele, insere-se, por mera boa vontade no seu interior. Segundo Nietzsche, há “algo de ofensivo em ser compreendido”. Assim se interdita qualquer doutrina e qualquer expectativa de uma doutrina em sua filosofia (Stegmaier apud. Dalla Vecchia, 2014, p. 302).

Pensemos portanto as consequências do perspectivismo para um leitor intérprete: a *interpretação* em Nietzsche, como única coisa efetiva, se dá sempre de um ponto de vista que corresponde ao seu enraizamento – fisiológico no caso dos seres orgânicos e, no humano, histórico – no âmbito daquilo possibilita a vida, fornecendo o critério de valor para um conhecimento que, por definição, é interessado, perspectivo. Note-se nesse sentido que, por mais que haja e sejam bastante relevantes as nuances de sentido entre os diferentes termos utilizados por Nietzsche e comumente traduzidos como “interpretação”¹⁶⁰, não se pode ignorar que a *moralische Ausdeutung* de ABM 108; a

¹⁶⁰ Cabe aqui um esclarecimento: quando falamos, em português, de *interpretação* em Nietzsche, nos referimos na verdade a três termos utilizados pelo filósofo: “*Interpretieren*”, “*Auslegen*” e “*Ausdeuten*”. Há, sem dúvida, como esclarece Paschoal, nuances significativas em relação a esses termos: “*Interpretieren*”, de origem latina, permite colocar em destaque sua ligação com o verbo “*interpretari*” que está na raiz do termo alemão “*Interpretation*”, tradução para o verbo grego *hermeneúein*. Este termo remete ao deus Hermes e à ação de trazer mensagens, transmitir algo, com destaque para a ideia de elucidar, encontrar uma palavra para explicitar algo. Isso fica em maior evidência frente ao papel da preposição “*inter*”, “entre dois”, antes do radical “*prat*”, “dar a conhecer”. O intérprete portanto é aquele que se interpõe entre algo e alguém e explica o que outros não entendem, *traduz* ou confere determinado significado a algo. Como o exegeta que interpreta o texto bíblico, o jurista que interpreta a lei, o intérprete dos sonhos ou o ator que interpreta determinado personagem no teatro – graus progressivos em que o interpretar se desloca da ideia de revelar o oculto para o conferir sentido e conotação. É explorando esse acento que o filósofo afirma que “todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação”, utilizando “Interpretar” como domínio sobre algo. Essa conotação de conferir significado também ganha relevo nos termos (ii) “*auslegen*” e (iii) “*ausdeuten*”. O primeiro (ii) é composto pelo prefixo “*aus*”, que acentua a ideia de exteriorizar, colocar à mostra, podendo também ter o sentido de “a partir de” ou de fundamento; e pelo radical “*legen*”, “lugar”, conferindo ao termo o sentido de que algo se localiza em algum lugar com ênfase para o movimento de se colocar algo em algum lugar. Com isso, o “*auslegen*” traz a ideia de impor, determinar um significado, “como se o interpretar não correspondesse a reconhecer o sentido de algo, mas a impor a algo um sentido”. Essa mesma conotação está no termo “*ausdeuten*”, “*aus*” + “*deuten*”, que, substantivado, é traduzido como “interpretação” ou “entendimento” com acento para a nuance de determinar um conceito. Nesse sentido, o radical “*deut*”, que aparece também em “*Bedeutung*”, “significado”, remete a “*Deutlich*”, tornar algo claro, certo. Em ABM 108 Nietzsche utiliza “*Ausdeutung*” na frase “não existe qualquer fenômeno moral, porém, apenas uma interpretação (*Ausdeutung*) moral dos fenômenos”. Fica clara a conotação conferida pelo filósofo ao termo, não no sentido de expressar o significado de algo, mas como imposição de sentido, como faz uma moral em relação ao mundo (Paschoal, 2023, p. 81-83). Perceba-se nesse sentido, como se vê na sequência, que todos esses termos traduzidos por *interpretação* tem algo de perspectivístico.

reinterpretação (*Neu-Interpretieren*) implicada no processo genealógico (GM, II, 12); e as diferentes *Interpretationskunen* cujas validades dependem da qualidade da *Ausdeutung* e da *Philologie* que as compõem (ABM 22) – todas trazem em seu sentido algo de perspectivístico, algo deste interpretar que depende do aferente ou da vontade de poder que realizada a interpretação, permitindo que compreendamos a *Kunst der Auslegung* (GM, *Prefácio*, 8) necessária à interpretação de aforismos em termos perspectivísticos de uma apropriação por aquele que interpreta. Assim, como comenta Paschoal, se a imposição de significados correspondente à inserção de algo em novas cadeias de utilidades por uma vontade de poder conduz à ideia de linguagem entendida como abreviação do mundo e não exposição de verdades, aparecendo o interpretar como “radical corrupção, falsificação” (GC 354), é como posições em certos jogos de poder que interpretamos, realizamos um “violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear” (GM III 24). “Toda perspectiva se faz [...] como uma interpretação e toda interpretação seria um rearranjo das coisas a partir de uma perspectiva” (Paschoal, 2023, p. 84).

O leitor intérprete deve, portanto, *criar, significar*, a partir de seu ponto de vista, e só poderá fazer isso aproximando-se do texto nietzschiano com desconfiança (ABM 34), sabendo questionar e *valorar* as afirmações nietzschianas de acordo com os interesses correspondentes a *nossa* localização, enquanto vontade de poder, nesse monstruoso mar que é o mundo.

Concordo então com Dalla Vecchia que pretender a fixação do sentido do texto nietzschiano “implicaria em rechaçar a abertura à incompreensibilidade que quer assegurar o perspectivismo” (Dalla Vecchia, 2014, p. 303). Nesse sentido, se, é claro, a filosofia de Nietzsche é carente de interpretação, e estas só podem ser extraídas por intérpretes uma vez que se assegurem delas de alguma maneira, sendo, portanto, sua “necessidade” (*Not*) que os leva a fixar, pelo menos provisoriamente, a filosofia de Nietzsche, não deixa de ser problemática uma aproximação antifilológica como a de Heidegger, que a partir de si mesmo busca enquadrar a filosofia de Nietzsche em “doutrinas” (Stegmaier, 2013a, p. 295). O que deve se compreender é em que medida a filologia *em sentido nietzschiano* deve por si estar aberta à interpretação.

Como vimos, é em sentido parecido que Stegmaier propõe uma *filologia infinita* do texto nietzschiano, o que, ao nosso ver, deve ser incorporado à proposta de um leitor intérprete para que este possa de fato dar conta da filosofia de Nietzsche. Podemos

compreender isso retomando o comentário de Marton a AC 52. É que, ao traduzir “Unter Philologie soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden” por “por filologia, deve-se entender, num sentido bem geral, a arte de ler bem”, Marton deixa de fora o advérbio de lugar “*hier*”, “aqui”, que claramente delimita essa definição de filologia ao contexto do texto em questão: “por filologia se deve compreender, *aqui*, num sentido bem geral, a arte de ler bem”. Com efeito, tal definição aparece no interior de uma crítica à “razão cristã”, que segundo Nietzsche se opõe a toda boa constituição *intelectual* pois, doente, tem na “fé” – enquanto “não *querer* saber o que é verdadeiro” – um estado doentio que interdita todo “caminho reto, honesto, científico para o conhecimento”, sendo nesse sentido o instinto do sacerdote que *exige* que em nenhum ponto a verdade obtenha seu direito. É então que filósofo fala de outra marca do teólogo, sua *inaptidão para a filologia*. Dessa forma, a suposta definição de filologia de AC 52 é na verdade uma definição negativa que diz respeito àquilo que propriamente os teólogos não são capazes, não querendo necessariamente dizer que apenas assim se poderia praticar filologia.

Em sentido muito próximo, Afirma Stegmaier que não seria possível definir positivamente o fato de que uma filologia correspondente a filosofia nietzschiana não se refere a textos canônicos, “mas sim que todos os cânones se referem a determinados textos que se tem em vista” (Stegmaier, 2013a, p. 293). Nesse sentido é que essa filologia não pode formular *a priori* as regras de seu método, devendo responder às surpreendentes descobertas com métodos surpreendentes. Tal proposta é fundamental para a filologia-Nietzsche, permitindo uma análise ainda interna de sua filosofia, mas que se faz perspectivamente infinita. Não obstante, ainda sustento que deve-se ir mais além: pois depois da filologia se deve fazer filosofia. É dizer: Após interpretar contextualmente a filosofia de Nietzsche, é necessário utilizar, perspectivamente, o resultado de tal interpretação para pensar o mundo.

Com efeito, o texto nietzschiano chama seu leitor a *interpretá-lo* considerando-o também uma interpretação, servindo, como vimos em Nasser, o próprio estilo aforismático a esse propósito. Se anota Nietzsche que “o mesmo texto permite inumeráveis interpretações: não há uma interpretação ‘correta’” (Fragmento Inédito 1 [120] de 1885), isso sem dúvida diz respeito também a seus próprios textos, em especial os aforismáticos, “que esperam por interlocutores que não apenas os leiam, mas os interpretem” de acordo com uma arte da interpretação que possibilite “um intérprete que

possa evidenciar os sentidos de um texto, mas que ao fazê-lo, já estará se apropriando dele a partir de pressupostos diferentes de quem o escreveu, e para novas finalidades”, do mesmo modo como “não haveria uma adequação dos fenômenos a uma interpretação mais acertada, mas sempre apropriações feitas por diferentes configurações de poder e a introdução desse fenômeno no interior de sempre novos ajustes e finalidades” (Paschoal, 2023, p. 84).

Lembremos: a função de um aforismo em Nietzsche não é a de transportar sentido, mas servir como base para uma interpretação que depende do leitor. Isso se realiza, como vimos, a partir de uma intrincada estratégia de tessitura textual na qual, poderíamos dizer, o texto nietzschiano opera um efeito *perlocucionário*¹⁶¹ sobre o leitor. Quem bem percebe isso é Benoit, que, exemplificando com o fato de a leitura do quarto capítulo de *A gaia ciência* conduzir a uma disposição psico-fisiológica – ou afetiva – de doce alegria, chama a atenção para o fato de que o estilo nietzschiano serve também à configuração de um certo estado pulsional/afetivo a partir do qual o leitor poderá pensar *com* ou *a partir* de Nietzsche. De fato, levando a sério a filosofia de Nietzsche, devo concordar com o comentador francês, que, recorrendo a Za 1, *Dos contempladores do corpo*, afirma não ser possível apenas uma leitura pacífica/passiva da “pequena razão”, sendo esta sempre acompanhada – se não guiada – pela dinâmica de imposição involuntária de formas inconscientemente pré-constituídas, ou seja, pela leitura da “grande razão” (Benoit, 2013, p. 145). O corpo, portanto, enquanto vontade de poder, *interpreta*; e se interpretar é apoderar-se, eis o que o texto nietzschiano requer de seu leitor: a tirania sobre si mesmo para preparar a futura “objetividade” do intelecto, que aparece propriamente como *superação* da objetividade moderna, “faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas”, afinal, existem apenas visão e “conhecer” perspectivos, e quanto mais afetos e olhos levarmos em conta para pensar e falar sobre uma coisa mais completo será “nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (GM III 12).

Fica bastante claro: o perspectivismo nietzschiano, enquanto “forma complexa de especificidade”¹⁶² aparece, já que composto por forças-instituintes-de-perspectivas, como

¹⁶¹ Cf. Paschoal, 2023, p. 104.

¹⁶² Cf. Fragmento inédito nº 14 [186] de 1888. Sobre esse fragmento, André Itaparica comenta que “é com o conceito de especificidade, extraído da química, que Nietzsche expande o perspectivismo ao mundo inorgânico”, a capacidade de uma substância reagir apenas com determinadas outras substâncias aparecendo como forma de perspectivismo” (Itaparica, 2012, p. 82).

não exclusão das perspectivas outras, e mesmo valorização dessas perspectivas distintas. Ora, se em GM II 12 evidencia-se como a construção de um discurso sobre algo a partir dos signos é composta por cadeias de interpretação e reinterpretação em que “os signos são apropriados por determinadas forças e introduzidos em certas finalidades pelos efeitos que produzem” (Paschoal, 2023, p. 81), é evidente que qualquer discurso sobre o mundo configura-se como “vontade e via de *maior poder*” a partir de uma “teoria da vontade de poder operante em todo acontecer”, que considera o caráter fluido de todo acontecer e também das narrativas que lhes conferem sentido, afinal, “se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda...” (GM II 12). É nesse sentido que, acusando nos cientistas a ingenuidade – senão idiotismo – de acreditar que a única interpretação justificável do mundo é a que os justifica, na qual se pode pesquisar e trabalhar cientificamente *no seu* sentido, calculando, pesando, pegando e não mais que isso, Nietzsche afirma que acima de tudo não devemos querer despojar a existência de seu caráter *polissêmico*, já que a única coisa que se deixa apreender é a aparência, que necessariamente é múltipla, perspectivista (GC 373).

É por isso que, por exemplo, o *autor ego*¹⁶³ nietzschiano, como vimos, estrutura o prefácio da *Genealogia* a partir de um embate contra a perspectiva dos genealogistas ingleses e também com seu leitor. Claramente, a polêmica não está apenas dentro do texto, mas também fora dele, envolvendo quem o lê. Trata-se precisamente de um texto que se anuncia como polêmico porque não pretende exprimir uma verdade, mas sim *abrir uma discussão* – e para isso o *autor ego* nietzschiano dispõe no texto cada um de seus argumentos com uma determinada função discursiva/argumentativa, causando um efeito – *de poder* – no leitor. É nesse sentido, como esclarece Paschoal, que esse autor-ego se constitui como uma figura capital para a economia geral da *Genealogia da moral*, afinal, é ele que confere unidade ao texto uma vez que a narrativa é composta tendo em vista questionamentos que emergem da afecção, do incomodo e preocupação que a moral produz nesse narrador. É também desse modo que ele dialoga com as perspectivas de Schopenhauer e Rée – a partir de uma perspectiva textualmente estruturada na busca por domínio num jogo marcado pela polêmica (Paschoal, 2023, p. 101).

¹⁶³ No sentido que Foucault dá à expressão: “É sabido que, em um romance que se apresenta como o relato de um narrador, o pronome da primeira pessoa, o presente do indicativo, [...] jamais remetem imediatamente ao escritor, [...] nem ao próprio gesto de sua escrita; mas a um autor *ego* cuja distância em relação ao escritor pode ser maior ou menor [...]. Seria igualmente falso buscar o autor tanto do lado do escritor real quanto do lado do locutor fictício: a função autor é efetuada na própria cisão - nessa divisão e nessa distância. Será possível dizer, talvez, que ali está somente uma propriedade singular do discurso romanesco ou poético: um jogo do qual só participam esses ‘quase-discursos’” (Foucault, 2009, p. 278-279).

Podemos então compreender como, em alguma medida, o leitor nietzschiano deve também estar pronto para *se apoderar* desse texto, desenrolando “a fina trama que constitui a tessitura do texto com o intuito de cultivar a própria autonomia, de buscar um caminho próprio” (Paschoal, 2012, p. 74), inclusive opondo-se a ele quando necessário. Eis um dos sentidos da afirmação, no aforismo 22 de *Além de bem e mal*, da hipótese do mundo enquanto vontade de poder como “apenas interpretação” e o que Nietzsche diz então ao leitor: “vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (ABM 22). Outra indicação deixada por Nietzsche está no prefácio de *Humano demasiado humano vol. II*, quando, após expor *sua* perspectiva pessimista (“*meine pessimistische Perspektive*”), Nietzsche suscita seu leitor a acreditar nele tanto por ele como *contra* ele (HHII, *Prefácio*, 7). Com efeito, o texto nietzschiano requer um leitor que, além de lê-lo bem, *interprete-o*, ou seja, *lhe dê significado ao apropriar-se dele*. Nesse sentido a passagem em que Zaratustra exorta seus discípulos a superarem-no:

Agora vou só, discípulos meus! Que também vós partais, e sós! Assim quero eu. Deveras, aconselho-vos: parti para longe de mim e protegei-vos contra Zaratustra. Melhor ainda: envergonhai-vos dele. Talvez vos tenha traído. O homem do conhecimento precisa ser capaz não apenas de amar seus inimigos, também de odiar seus amigos. Retribui-se mal um professor permanecendo-se sempre aluno. [...] Dizeis crer em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois os meus crentes: mas que importam todos os crentes! [...] Ordeno-vos, pois, a me esquecerdes e a vos encontrardes; e somente quando todos me tiverdes renegado é que hei de querer retornar a vós.” (Za I, *Da virtude que presenteia*, 3).

Em síntese, trata-se de compreender como, uma vez que a própria interpretação construída pelo *autor ego* nietzschiano do fenômeno do conhecimento em termos de arranjos de vontade de poder faz também de sua filosofia um saber cujo valor não está em um suposto conteúdo de verdade, mas na potência que esta tem de fazer com que o leitor *pense com o texto*, significando-o a partir daquelas bases existenciais que determinam *sua perspectiva*, o texto nietzschiano requer que seu leitor interprete-o apoderando-se dele. Ora, excluída a possibilidade de um fundamento universal, o que passa a importar para a reflexão filosófica é a questão do *valor* do fundamento, ou seja, a necessidade de se considerar eticamente o fundamento de um saber como condição de seu desenvolvimento¹⁶⁴. É em sentido próximo que André Itaparica fala do perspectivismo de Nietzsche como espécie de relativismo que se justifica enquanto remédio contra as consequências práticas do dogmatismo (Itaparica, 2012, p. 85).

¹⁶⁴ Cf. fragmento inédito nº 39 [13] de agosto/setembro de 1885 e Fragmento inédito 14 [93] da primavera de 1888.

Isso nos leva forçosamente a retornar à questão do problema da compreensibilidade de Nietzsche: se Nietzsche pode (e quer) ser compreendido (Dalla Vecchia, 2014, p. 255). Nossa resposta é: não! E sim. Nietzsche claramente solicita que não o confundam, que o leiam bem, filologicamente. Mas também solicita de seu leitor que semeie com seus textos seu pensamento próprio, que o interprete desde seus próprios afetos, que o leia perspectivamente. Com efeito, questiona Nietzsche em GC 371: “alguma vez nos queixamos de ser mal entendidos, mal conhecidos, confundidos, difamados, mal escutados e ignorados?”, então afirma: esta é “nossa sina”, e “nossa distinção”, complementando que não se respeitaria se desejasse diferente, afinal, “crescemos, mudamos continuamente, trocamos de pele a cada primavera” e “impelimos nossas raízes cada vez mais poderosamente na profundidade – no mal –, enquanto abraçamos cada vez mais carinhosamente e mais amplamente o céu, absorvendo cada vez mais avidamente a sua luz com todos os nossos ramos e folhas” (GC 371). Como se nota, Nietzsche não deseja propriamente ser compreendido, mesmo porque isso significaria fixar sua filosofia e fechá-la a novas possibilidades, o que não se pode admitir uma vez que ela está sempre mudando, sempre *perspectivando*. É precisamente nesse sentido que conclui *A gaia ciência*: enquanto se dispõe a trazer à lembrança de seus leitores as virtudes da correta leitura, os espíritos de seu livro, afirma Nietzsche, chamam-no à ordem: não aguentam mais essa música, querem dançar. Nietzsche cede, sua gaita de foles está pronta, mas

o que ouvirão é algo novo, pelo menos; e se não o compreendem, se entendem mal o *cantor*, que importa isso? É a “maldição do cantor”. Mais claramente poderão ouvir sua música e seu modo de tocar, e ao som de sua flauta poderão também melhor – dançar. É o que *querem?*... (GC 383).

Tal filosofia precisa de um leitor capaz de responder ao seu chamado, capaz de dançar, compreendendo-a na mesma medida em que não a compreende de maneira definitiva, afinal, “há livros que têm valor inverso para a alma e a saúde, a depender de quem os utiliza”, “se uma alma ignóbil, uma baixa força vital” para quem serão “livros perigosos, desagregadores, dissolventes”, ou uma alma “superior e mais potente”, para a qual poderão ser “gritos de arauto, que incitam os mais valentes a mostrar o *seu* valor” (ABM 30).

Pode-se então compreender, concordando com os comentadores citados no decorrer dessa dissertação, que aquilo que Heidegger enxergou como o esconder-se da verdadeira filosofia nietzschiana, mas que interpretações melhor fundamentadas

filologicamente e – talvez porque – melhor direcionadas em seus interesses demonstraram ser um artifício estilístico, sua abertura para ser mal compreendida e mesmo necessidade de tanto, diz respeito a um procedimento seletivo de leitores e *ao mesmo tempo* a uma preparação do leitor nietzschiano, que não chega necessariamente pronto em seu primeiro contato com Nietzsche. Podemos compreender, em alguma medida, tratar-se de um só processo, procedimento pedagógico que entretanto “não é para qualquer um”, pois solicita certa abertura perspectivística – permitida quiçá por determinada condição fisiológica; ou um *fatum* apropriado conjugado às corretas experiências de vida – capaz de possibilitar uma *interpretação intelectualmente proba* do texto nietzschiano, é dizer, suficientemente filológica mas também apropriativa. Note-se: isso se comprova pelo próprio fato de bons comentadores terem imputado tais efeitos ao texto nietzschiano e a seu estilo, afinal se trata literalmente da explicitação de uma ou outra experiência interpretativa que este ou aquele comentador teve ao ler, ele mesmo – ou seja, desde sua perspectiva, que nesses casos é constituída por anos de estudo de filosofia e de Nietzsche –, o texto nietzschiano. Se Nietzsche previu ou não ambos os efeitos, não parece ser assim tão relevante.

O caráter pedagógico de tais artifícios estilísticos pode ser percebido no plano de estudos do leitor-artista exposto em CI, *O que falta aos alemães*, 6-7, que tem como pressupostos aprender a *ver*, aprender a *pensar*, aprender a *falar e escrever*”. Como demonstra Paschoal, (i) aprender a ver corresponde ao contrário do que seria lançar, como enciclopedista, o olhar sobre um vasto horizonte: habituar o olhar à meticulosidade, “tranquilidade” e “paciência”, à capacidade de “adiar o julgamento”, e de aprender a “abranger e a cercar de todos os lados o caso individual” antes de reagir a um estímulo, tornando a pessoa “lenta, desconfiada, resistente”, educada para evitar tanto a sedução moderna da “objetividade” quanto introduzir deformações e interpretações no texto lido; o (ii) aprender a pensar, como algo que se adquire e se aprimora, enfatiza a ideia de cultivar indivíduos com “*dedos* para nuances” e a sutileza para observar as transformações às quais um conceito é submetido a cada vez que retorna à cena; enquanto que (iii) o aprender a falar e escrever diz respeito à capacidade de “dançar com os conceitos, com as palavras”, precisamente o que faz Nietzsche em seus escritos (Paschoal, 2012, p. 74-75), esperando que por meio deles seu leitor também se faça capaz de fazê-lo. Trata-se, com efeito, do rigor com texto para possibilitar a busca por caminhos próprios (Dalla Vecchia, 2014, p. 75).

É nesse sentido que podemos compreender, com Dalla Vecchia e Nasser, como a intenção nietzschiana de ser também incompreendido como uma abertura à interpretação. Se os filósofos do futuro serão amigos da “verdade”, não serão dogmáticos, pois “ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos” (ABM 43). Como bem questiona Dalla Vecchia, será que “não se retribui melhor a Nietzsche correspondendo e preservando a complexidade de seu pensamento, suas ‘nuances’, ao invés de reduzi-las a sentidos unívocos [...]?” (Dalla Vecchia, 2014, p. 255). Nos parece que sim, e que logrou-se demonstrar bem isso no presente trabalho.

Com efeito, se “o *caráter errôneo* do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender” (ABM 34), surge a possibilidade de se pensar de outra maneira, para além de preconceitos morais, o enganar e o ser enganado. Antes faltava um pouco de “mau-caráter” e de “olhar oblíquo e malicioso a partir de abismos da suspeita”, “aprender a suspeitar enfim de todo o pensamento”:

Perdoem-me a brincadeira dessa caricatura e expressão sombria: pois eu mesmo aprendi há muito a pensar de outro modo, a avaliar de outra maneira o enganar e o ser enganado, e guardo ao menos alguns socos para a fúria cega com que os filósofos resistem a ser enganados. Por que *não*? Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o “mundo aparente”, bem, supondo que *vocês* pudessem fazê-lo — também da sua “verdade” não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, — diferentes *valeurs* [valores], para usar a linguagem dos pintores? Por que não poderia o mundo *que nos concerne* — ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: “mas a ficção requer um autor?” — não se poderia replicar: Por quê? Esse “requer” não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade da gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé das governantas? (GM 34).

Como comenta Dalla Vecchia, foram avaliações morais solidificadas na linguagem, solidificação essa realizada em busca de estabilidade moral, que sempre coagiram na direção da preferência pela verdade em detrimento da mentira. Em sentido contrário, Nietzsche propõe avaliar o enganar e ser enganado transgredindo o critério moral de avaliação da verdade, “de-moralizando” o uso gregário dos signos para reconsiderá-los sob uma perspectiva “extramoral”, e assim demonstra que não há uma “oposição essencial” entre verdadeiro e falso, mas apenas diferente “graus de aparência”.

Só “há” o fenômeno ou a perspectiva. Sendo portanto sempre enganado, ou, sem mais acreditar na verdade, não mais o sendo, Nietzsche pode efetivamente afirmar: “a novidade na nossa atual posição sobre a filosofia é uma convicção que ainda não teve época: a convicção de que não temos a verdade. Todos os homens anteriores ‘tinham a verdade’, inclusive os céticos” (Fragmento inédito 3 [19] de 1880) (Dalla Vecchia, 2014, p. 281-285). Isso é especialmente importante na medida em que, como explicita Nietzsche, seus pensamentos, antes “irisados”, “jovens e maldosos”, ao serem eternizados naquilo que *consente* ser escrito, despojam-se de sua novidade, tornam-se *verdades*, pássaros cansados que se deixam apanhar e cuja *maldade* ninguém poderá assim adivinhar (ABM 296). Cabe, me parece, ao leitor do texto nietzschiano devolver vida a seus pensamentos.

Ademais, como busquei explicitar nesta dissertação, se “só é definível o que não tem história” (GM II 13), devemos forçosamente compreender que a obra de Nietzsche *tem* história, não sendo, portanto, possível restituir-lhe um suposto sentido original, mas sim perceber os diversos sentidos que adquiriu e carrega, e, por meio de um tratamento genealógico, perceber em que medida os diferentes elementos que a compõe reordenaram-se em cada interpretação que recebeu. Se cada exemplo de significado para o castigo fornecido pelo filósofo em GM II 13 corresponde a uma certa perspectiva, ou seja, um certo interesse, de acordo com a qual aquilo que é relativamente mais duradouro, o ato de castigar, é realizado, o mesmo acontece com a obra de Nietzsche: é sempre ressignificada por novos arranjos de poder, sendo a esses novos significados, e não a sua suposta verdade, que temos acesso, e, novamente, sempre desde nossas perspectivas nacionais, regionais, institucionais e pessoais – é dizer, *históricas*.

Encaminhando-nos para a conclusão, se acima foi dito que se concordava *em parte* com a posição de Nasser, a distinção fundamental aqui está no fato de que, levando a sério as indicações de Nietzsche acerca de como deseja ser lido *de acordo com o perspectivismo de sua filosofia* e o sentido que a *interpretação* ganha nesse contexto, em vez de afirmar a existência de uma só forma correta para lê-lo (erro que também Nasser comete), devemos forçosamente reconhecer que tratar da obra nietzschiana de forma ao mesmo tempo filológica e interpretativa implica em infinitas formas de interpretá-la,

precisamente de acordo com os interesses que determinam cada interpretação num mundo que, perspectivamente, tornou-se novamente infinito (GC 374)¹⁶⁵.

Isso se aproxima sobremaneira da proposta interpretativa de Benoit, que bem percebe como o *Versuch* nietzschiano constitui-se como convite ao *Versuch* do leitor¹⁶⁶. Ora, se a probidade intelectual que exige dos filósofos a coragem de pensar não apenas por si mesmos, mas contra eles mesmos, considerando a vida como problema [*als problem*], leva Nietzsche, comprometido com a proliferação dos pontos de vista, a ser honesto ao ponto de não silenciar sobre as dificuldades implicadas nas soluções institucionais e culturais que antevê¹⁶⁷, avançando em seu *Versuch* na direção de sua *autossuperação*; isso abre a possibilidade de uma abordagem tateante que progressivamente se transforma em interpretações múltiplas, mais elaboradas, e, portanto, mais firmes. Nesse sentido, o *Versuch* do leitor consistiria nessa multiplicação de hipóteses acerca da filosofia nietzschiana, que se alojaria pelo emprego de uma dimensão teórica (Benoit, 2013, p. 145).

Com efeito, a questão “Como ler Nietzsche?”, crucial na medida em que Nietzsche se preocupava com a leitura filológica de seus textos, se torna, ainda concordando com Benoit, quase que irresolúvel a nível metodológico, afinal, é o corpo, sempre idiossincrático, que lê. Assim, os textos de Nietzsche falariam com cada um de seus leitores enquanto idiossincrasia que se subtrai à dimensão reflexiva. Acertadamente, o intérprete francês se questiona também sobre a possibilidade de identificar as pulsões que em nós leem os textos de Nietzsche e sobretudo de regulá-los segundo uma confiabilidade otimista para estimular aqueles que contribuísem para a eliminação de pulsões interpretativas abusivas. Por isso, pensar uma metodologia poderia ser ilusório, uma tentativa de esquematizar a leitura que, de fato, permanece sempre opaca:

¹⁶⁵ Como vimos acima, as infinitas perspectivas corporais que ao interpretarem fazem aparecer a realidade implicam num mundo também infinito. É importante compreender nesse sentido que sustentar a necessidade de uma leitura filológica do texto nietzschiano de forma alguma limita essa infinidade de perspectivas acerca da filosofia de Nietzsche, afinal, mesmo que seja importante diferenciar as leituras rigorosas das não rigorosas, o conjunto daquelas continua infinito de acordo com as infinitas perspectivas que as realizam. O critério filológico, portanto, não resulta numa redução das perspectivas possíveis, mas apenas fornece um valor diferenciado àquelas que, de acordo com o interesse de não falsificar completamente o pensamento de Nietzsche, mas sim apropriar-se rigorosamente dele, interpretam-no filologicamente.

¹⁶⁶ No mesmo sentido, vide Paschoal, 2012, p. 73.

¹⁶⁷ Exemplifica Benoit que embora Nietzsche defenda “a hierarquia contra o igualitarismo” não deixa de “observar detalhadamente os limites políticos de um modelo político estreitamente piramidal (assim, AC/AX 57, KSA 6.241-244, é para nuançar que Nietzsche problematiza a ideia de classe social fixa, como mostra, por exemplo, M/A 206, KSA 3.183-185)” (Benoit, 2013, p. 142).

Ler seria apenas em aparência um procedimento controlado, uma vez que a dimensão involuntária ininteligível do ato de leitura prevaleceria sobre nossas tentativas de inversão desta tendência massiva. Em definitivo, se fixar em objetivos enquanto leitor é necessariamente participar da presunção sucessiva da ingenuidade (Benoit, 2013, p. 145).

Não obstante, Benoit chama a atenção para o fato de que Nietzsche apelava a um autodomínio das pulsões (por exemplo, A 109) e, como vimos, valorizava a filologia como arte de ler bem. Por isso, a interpretação como processo infinito não pode equivaler à vitória do relativismo subjetivista (Benoit, 2013, p. 146). Deve-se, em consonância com a proposta de Nasser, estabelecer um equilíbrio entre o interpretar e a filologia. Com efeito, esta, entendida como arte da lenta e cuidadosa leitura, não projeta imediatamente o interior do leitor sobre a alteridade do texto, mas permite precisamente o contato com essa alteridade para a superação de certezas pré-concebidas, numa verdadeira prática de *Versuch*. Surge então, em oposição ao “soldado saqueador” de OS 137¹⁶⁸, o “pássaro debicador” de Benoit, que, tratando-se de um pássaro, pode percorrer rapidamente distâncias, indo de uma seção ou obra para outra sem estar obcecado com uma leitura contínua; e é debicador, pois pode se concentrar em alguns parágrafos sucessivos, passando rápido por outros antes de encontrar uma passagem particular que chama sua atenção e suscita uma reflexão mais aprofundada. Poderíamos então confrontar os textos de Nietzsche de forma livre ao que concerne o percurso textual, mas de maneira cuidadosa, menos à procura de coerência sistemática do que da sabedoria especializada saída da reflexão (GC 6). Isso se distingue claramente do “soldado saqueador” na medida em que este se limita a constituir uma “arquitetura [...] a orquestrar relações superficiais entre os múltiplos elementos da filosofia de Nietzsche” – bem ao modo estruturalista! – que “servem apenas para confrontar as convicções das quais o pobre leitor não deseja de nenhum modo se desprender” (Benoit, 2013, p. 150). Pelo contrário, o “pássaro debicador” acolhe favoravelmente o acaso do feliz encontro com um texto que lhe permite sair da gaiola de suas certezas – confrontação sincera e profunda com a estranheza textual. Nesse sentido, “debicar” é refletir empregando existencialmente todo o corpo no sentido fisiopsicológico (Benoit, 2013, p. 147-153).

Nesse sentido, o essencial para Benoit seria compreender que

é sendo cuidadoso às palavras de Nietzsche, aos conceitos relevantes às imagens que aparecem imediatamente mais anedóticas que seu pensamento pode tornar-se progressivamente menos enigmático. As palavras e o estilo

¹⁶⁸ “Os piores leitores são os que agem como soldados saqueadores: retiram alguma coisa de que podem necessitar, sujam e desarranjam o resto e difamam todo o conjunto” (OS 137).

produtor de sentido, sem esquecer a significação da disposição dos textos uns em relação aos outros em três níveis: na seção, no livro completo e também na totalidade da obra (Benoit, 2013, p. 158).

Já quanto a Marton nos parece, pelo que expomos de seus textos – nomeadamente a valorização das diversas formas de ler Nietzsche no Brasil (Marton, 2009, p. 259) e sua afirmação de que a partir da leitura filológica nos faríamos capazes de “travar um diálogo e duelo com a obra de Nietzsche” (Marton, 2017, p. 15-16) – que a respeitada professora não se opõe à possibilidade de um leitor intérprete, mas, pelo contrário, concordaria com ela. Com efeito, em outro texto, Marton explicita que seu trabalho como comentadora de Nietzsche, constituído como proposição de leituras possíveis da obra nietzschiana, se propunha como leitura sistemática, histórico-filológica da obra de Nietzsche como meio de demonstrar, num cenário em que isso não estava dado, ser ele um filósofo de primeira categoria, contribuindo assim para a consolidação da *Nietzsche Forschung* no Brasil numa época em que o que predominava era seu uso ideológico indiscriminado (Marton, 2012, p. 31). Esse contexto histórico da produção de seu trabalho, junto a sua formação uspiana, explica bem a ênfase num leitor intérprete, já que se tratava de opor-se precisamente aos excessos interpretativos contra os quais, concordando com Nasser, demonstrei ser necessária a leitura filológica. Isso não nega, entretanto, que essa leitura filológica ganhará seu verdadeiro sentido ao nos permitir dialogar e duelar com Nietzsche para a constituição de nossa própria filosofia.

Por fim, gostaria ainda de dizer uma última palavra para contribuir perspectivamente com o debate ler Nietzsche. Algo talvez tomado como óbvio pois em alguma medida institucionalizado no meio acadêmico-científico, mas que, a partir da filosofia nietzschiana, devo adicionar às considerações metodológicas acerca de como lê-lo – ou a outros autores: a necessidade de se dar ouvidos à infinidade de especialistas que comentaram determinada filosofia. Só assim multiplicamos nossa perspectiva. Com efeito, foi a partir de uma pluralidade de comentadores que constituí a *objetividade perspectivista* sobre Nietzsche sobre a qual se fundamenta o que aqui sustento. É dizer: no presente trabalho, a abundância de citações diz respeito a um cuidado metodológico perspectivístico, tentativa de probidade filológica com o tempo presente dos estudos Nietzsche, voltada a, naqueles pontos em que se deseja dizer algo, dizer com precisão, ou, nietzscheaneamente, com objetividade.

Talvez seja esse – e não meramente a leitura rigorosa, afinal uma leitura rigorosa não impediu Heidegger de, ao ler Nietzsche desde sua perspectiva, aproximá-lo de seus

ideais nazistas – o antídoto propriamente nietzschiano – e curiosamente *democrático* – contra as leituras abusivas, totalitárias, fascistas, de sua filosofia.

4.2.1 *O perspectivismo (ou sua falta) nos comentadores de Nietzsche*

Apresentada, nesses termos, a proposta do presente texto, nos vemos agora em condições de retornarmos à questão do *estatuto* do perspectivismo, precisamente para apontá-la como exemplo da falta de perspectivismo entre os comentadores de Nietzsche. Como comenta Dalla Vecchia, a questão é saber se há a possibilidade de a filosofia nietzschiana erigir ou mesmo comportar uma doutrina (*Lehre*). Trata-se de problema intrincado, afinal, como vimos, Nietzsche passa a fazer um uso mais direto e significativo das variações de “perspe[c][k]-” precisamente na tentativa de expressar a “‘indoutrinabilidade’ dos processos engendrados no seio vontade de poder” (Dalla Vecchia, 2014, p. 252). Apesar disso, grande parte da crítica especializada consideraria o perspectivismo como correspondente à *teoria do conhecimento* nietzschiana. Contra essa tendência, questiona-se Dalla Vecchia se seria correto considerar o perspectivismo uma teoria do conhecimento no sentido forte de algo “prescritivo”, “teoria que tem por objetivo buscar a origem, a natureza, o valor e os limites da faculdade de conhecer”, ou “conjunto de hipóteses sistematicamente organizadas que pretende, através de sua verificação, confirmação, ou correção, explicar uma realidade determinada” (Japiassu & Marcondes apud. Dalla Vecchia, 2014, p. 253-254). Considerá-lo uma doutrina não constituiria um movimento de redução da complexidade do perspectivismo?

Retornamos, veja-se, ao problema da compreensibilidade de Nietzsche. Já me posicionei acerca disso acima, inclusive concordando em grande medida com Dalla Vecchia. Mas há uma distinção importante: apoiado (i) nas poucas ocorrências significativas do radical “perspe[c][k]-”, que demonstrariam que o que Nietzsche escreve “não chega a constituir uma base sólida para erigir uma doutrina”; (ii) no fato de que faltaria um “eixo de articulação que claramente conecte as afirmações de Nietzsche sobre as variações de ‘perspe[c][k]-’” (Dalla Vecchia, 2014, p. 257-258); (iii) no plano (*Plane*) esboçado em 1887 (Fragmento inédito 9 [8] de 1887¹⁶⁹), em que, entre algumas mudanças

¹⁶⁹ “No lugar dos valores morais, somente valores naturais. Naturalização da moral. No lugar da “sociologia”, uma doutrina das formações de domínio

fundamentais de sua filosofia, Nietzsche pretende “no lugar da ‘teoria do conhecimento’ uma doutrina perspectivista dos afetos (da qual forma parte de uma hierarquia [Hierarchie] dos afetos)” (Dalla Vecchia, 2014, p. 261 e ss.); (iv) na distinção etimológica entre “*Perspektivismus*” e “*Lehre*”/“*theoria*”, ambas intimamente ligadas à ideia de ver, mas esta no sentido de uma fixação do que *é* a coisa vista, o que se traduz numa uma diferença substancial de alcance da visão, pela qual constituir uma *Lehre* implica negar a perspectividade, o vir-a-ser da vontade de poder (Dalla Vecchia, 2014, p. 263-265); (v) no Fragmento inédito 7 [60] de 1886¹⁷⁰, que deixa como único referencial possível o da própria interpretação (Dalla Vecchia, 2014, p. 272-273); (vi) na impossibilidade, decorrente do caráter gregário e de rebanho da linguagem, de se admitir “compromissos ontológicos” como os propostos por Cox no âmbito interindividual da análise de Stegmaier, uma vez que embora se pudesse pensar a possibilidade de ereção de uma doutrina no sentido “pragmático”, a absoluta impossibilidade de se acessar nosso próprio mundo interior de outra maneira que não pelo mecanismo enganador da linguagem¹⁷¹, pelo que mesmo o que Cox denomina “compromissos ontológicos” são firmados no interior de um mundo que não passa de mera ilusão perspectivista (vide Dalla Vecchia, 2014, p. 273 e ss.); e (vii) numa suposta incompatibilidade da objetividade heterodoxa de GM III 12 com uma *Lehre* (Dalla Vecchia, 2014, p. 289) – Dalla Vecchia compreende o perspectivismo como “o oposto da doutrina, da redução e fixação do sentido, pois quer justamente (contra)dizer o caráter ‘indoutrinável’ e ‘impronunciável’ da vontade de poder, da vida na aparência”, que engendra um novo modo de pensamento, a *interpretação*, capaz de preservar a pluralidade e a complexidade do mundo como vontade de poder (Dalla Vecchia, 2014, p. 263). É dizer: compreende o perspectivismo como “anti-doutrina (*anti-Lehre*)” (Dalla Vecchia, 2014, p. 265), uma vez que erigir uma doutrina perspectivista, ainda que no âmbito intersubjetivo, implica em “restringir a perspectividade a determinadas categorias que se caracterizam pela tentativa de negação da perspectividade”, pelo que também “no âmbito intersubjetivo [...] ‘doutrina’ e ‘perspectivismo’ acabam por encerrar uma contradição” (Dalla Vecchia, 2014, p. 286).

No lugar da “teoria do conhecimento” uma doutrina perspectivista dos afetos (da qual forma parte de uma hierarquia [*Hierarchie*] dos afetos).

os afetos transfigurados; sua ordem superior, sua “espiritualidade”.

No lugar da metafísica e da religião, a doutrina do eterno retorno (como meio de criação e seleção)”

¹⁷⁰ Reproduzido acima na nota nº

¹⁷¹ Argumenta Dalla Vecchia que se “o homem apenas pode perspectivamente ver a si e aos outros através do próprio fenômeno cifrado pela consciência, isso significa que o âmbito intersubjetivo não é um terreno ‘isento’ para a formulação de uma doutrina” (Tradução de Dalla Vecchia em Dalla Vecchia, 2014, p. 286).

Podemos concordar com tal argumentação. Dalla Vecchia, com efeito, muito bem demonstra que o perspectivismo não corresponde em sentido estrito à “teoria do conhecimento” de Nietzsche, que não é uma doutrina (*Lehre*) ou “theoria” no sentido heideggeriano. Mas é mesmo assim tão necessário demonstrá-lo? Se não se trata de uma “teoria do conhecimento”, não fica claro entretanto que desempenha no fluido corpo – a imagem aqui é significativa, um corpo composto de várias e variadas forças, tantas interpretações perspectivistas concorrentes – da filosofia nietzschiana a função de uma teoria do conhecimento? “No lugar da ‘teoria do conhecimento’ uma doutrina perspectivista dos afetos (da qual forma parte de uma hierarquia [Hierarchie] dos afetos)” (Fragmento inédito 9 [8] de 1887). Feitas as devidas ressalvas, como as de Müller-Lauter para que não se substancialize a filosofia nietzschiana, não *pode* o perspectivismo cumprir essa função? De alguma maneira, não *almeja* cumprir, uma vez que propõe uma nova noção de “objetividade” para o conhecer (GM III 12)? Não estão, portanto, desde uma perspectiva bastante significativa, pedagógica, corretos os que se referem a ao perspectivismo como “teoria do conhecimento” em Nietzsche? Por mais que não o estejam desde uma perspectiva estritamente filológica? Ou haverá mesmo uma verdade no texto nietzschiano, cujo critério referencial é a noção de *Lehre* para a tradição filosófica alemã, e que seria alcançável através de um método filológico de leitura?

Perceba-se: a crítica aqui não se dirige a Dalla Vecchia. Pelo contrário, concordo com sua posição em termos filológicos. E como as fontes por ele utilizada para tratar dessa questão testemunham, seu trabalho não cria esse problema, mas posiciona-se frente a uma discussão já existente na crítica especializada, não só brasileira, mas mundial. Surge aqui entretanto uma importante pergunta para os estudos Nietzsche: Por que debater tanto certas questões filológicas, quando já não se trata de impossibilitar leituras abusivas, mas apenas de categorizar o pensamento nietzschiano? Que resquícios insidiosos de uma vontade de verdade absoluta ainda se agarram às entranhas dos pesquisadores de Nietzsche mundo afora, fazendo-os buscar tão ferrenhamente *verdades* em seus textos? Se, é claro, é a própria vontade de verdade que permite dizer a verdade de que a verdade é uma mentira (GM III 27), e se Nietzsche não abre completamente mão dela, antes defrontando-se com o que fazer com ela, é evidente que o filósofo combate sua absolutização e a valoriza sobretudo precisamente nessa sua capacidade de voltar-se sobre si mesma e corroer dogmas, como ele próprio faz, em relação às falsidades do cristianismo, em *O anticristo*. Conclui-se: não faz sentido buscar estabelecer verdades –

leia-se: mentiras válidas para a comunicação – na obra de Nietzsche, a não ser que assim se faça para combater precisamente aquelas leituras dogmáticas e abusivas, inverdades nocivas, que se estabelecem a partir de uma vontade de verdade irrefletida, absoluta.

Deve-se então, muito antes de enveredar por tais caminhos metafísicos, perceber em que medida a mudança de óticas operada por Nietzsche desde a juventude – por mais que então não se configurasse o perspectivismo nietzschiano em sua forma madura –, mais que um exercício perspectivista interno, se compõe, para além da tratativa de diversas questões desde diferentes pontos de vista, por recursos estilísticos que causam *no leitor* um efeito perspectivístico, levando-o a perspectivar seu próprio pensamento e pensar a partir de outras perspectivas possíveis, ou melhor, fazendo *da interpretação do leitor* o centro do experimento perspectivístico, e assim, mais do que estabelecendo algum tipo de doutrina, *ensinando* a fazer filosofia de maneira perspectivista. A validade de se chamar isso de “teoria do conhecimento” ou não depende sobretudo do interesse por trás de tal denominação: tratando-se, por exemplo, de contrapor uma leitura essencialista da filosofia nietzschiana, o argumento de Dalla Vecchia volta a ter toda a força e relevância. Por outro lado, tratando-se de explicitar o que na filosofia nietzschiana cumpre o papel daquilo que, segundo uma divisão didática, em outros autores clássicos se estuda como “teoria do conhecimento”, parece óbvio que se ganha muito utilizando-se dessa categoria abstrata – ficção – para tratar da filosofia de Nietzsche.

Digo mais: se Dalla Vecchia rejeita a possibilidade de uma doutrina perspectivista no âmbito intersubjetivo a partir de ABM 188 (Dalla Vecchia, 2014, p. 300), o faz na medida em que substancializou o próprio perspectivismo como imperativo, como se a ampliação de perspectivas fosse por si mesma sempre boa. Mas pelo contrário! Nesse aforismo Nietzsche está precisamente afirmando que tudo que há de valioso no mundo se produziu a partir da longa submissão ao estreitamento de perspectivas inerente a qualquer moral. No mesmo sentido, embora a partir do caráter falsificador e gregário da linguagem critique a vontade de verdade, Nietzsche também elogia em diversos momentos o fato de que é propriamente este caráter que possibilita a vida humana – e o conhecimento! Se é verdade que tais coisas só podem existir num mundo gregário, moralmente abalizado, *falso*, é entretanto a *pluralidade de perspectivas* (GM III 12) que garante o melhor discurso possível. Nesse sentido, novamente, o perspectivismo se configura *sim* como proposta epistemológica prática acerca de como se produzir conhecimento: a partir propriamente do reconhecimento de que qualquer conhecimento será sempre

perspectivista, e que, portanto, o melhor que podemos fazer é recorrer à pluralidade de perspectivas.

Não deixa de ser curioso que, para afirmar que Nietzsche quer deixar em aberto em sua filosofia a possibilidade de ser compreendido de modo diferente, Dalla Vecchia precise sustentar como verdade a impossibilidade da interpretação do perspectivismo como doutrina.

Mas talvez Dalla Vecchia esteja ciente disso, afinal, nos últimos parágrafos de sua tese, afirma que na qualidade de “filosofia da interpretação” tanto o perspectivismo como o pensamento de Nietzsche como um todo oferecem-se como signos interpretáveis, abertos à alteridade da compreensão, pelo que “acolhe[m] e ao mesmo tempo rejeita[m] todos os ‘ismos’ que lhe são predicados” (Dalla Vecchia, 2014, p. 303). Nesse sentido, reconhece tratar-se concomitantemente de “um convite e uma recusa a todas as interpretações”, “tentativa de (contra)assegurar que qualquer interpretação, por mais duradoura, ovacionada, atual e apoderada que seja é ainda e tão somente uma interpretação”; ou um convite a se ultrapassar o âmbito da mera compreensibilidade”, de “personalizar o pensamento”, afinal, para Nietzsche a variedade, a pluralidade e a ambiguidade de uma interpretação são seus grandes indicativos de poder: “a ambiguidade do mundo como uma questão de poder, que olha para todas as coisas a partir da perspectiva de seu crescimento” (Fragmento inédito 2 [128] de 1885). É dizer: se, como afirma o próprio Dalla Vecchia, a própria variedade de hipóteses sobre o perspectivismo nietzschiano é o próprio indício de que seu pensamento, perspectivista que é, resiste às tentativas de redução e teorização, não há espaço também para uma interpretação do perspectivismo como teoria do conhecimento?

4.2.2 *Nietzsche apropriado*

Por fim, devemos perceber que o que aqui propomos não é estritamente uma novidade. Se, como vimos, já se utilizava Nietzsche para pensar o Brasil desde a época em que o autor ainda estava vivo, no decorrer da pesquisa percebi, com algum espanto, que algo parecido é ainda feito, mesmo que num espaço reduzido e no mais das vezes de maneira um tanto tímida – é dizer, adicionando uma pequena reflexão pessoal baseada em Nietzsche a um texto de análise filológica – pela academia brasileira atual. Um exemplo de tal aproveitamento apropriativo de Nietzsche já aparece acima no uso que

Guiomarino (2024) fez da noção nietzschiana de lente de aumento para tratar de problemas específicos da filosofia brasileira.

Outro interessante exemplo é o recente livro de Vogel, *O Tempo que a Vida é e Outros Ensaios a Partir de F. Nietzsche*, cujo título já aponta para o caráter apropriativo da obra. Quanto a essa apropriação, sobretudo no que toca ao primeiro ensaio do livro (“O tempo que a vida é”), deve-se notar que (i) sua interpretação de Nietzsche está muito próxima da leitura heideggeriana, o que se nota tanto no fato de citar Heidegger diversas vezes como na predileção pelos fragmentos póstumos – que inclusive cita tanto na KGW como em *Vontade de poder* – e, entre as obras publicadas, por *Assim falou Zaratustra*. Além disso, e talvez nisso também sendo bastante heideggeriano¹⁷², Fogel, (ii) ainda que seu texto seja majoritariamente composto como *comentário*, afastando-se pouco do Nietzsche de Heidegger, acaba com efeito, de forma próxima à proposta interpretativa de Muchail, por *apropriar-se* de Nietzsche, e assim, para além de comentar, *filosofa*. Isso fica bem claro tanto em seu estilo e vocabulário específicos, que ultrapassam a filosofia de Nietzsche, como – e especialmente – na forma como, a partir da preocupação propriamente nietzschiana com a negação metafísico-religiosa da vida finita em prol da vida eterna cristã, tematiza, ainda que de forma tímida, a negação técnico-metafísica da vida material em prol do virtual. Por fim, vale ressaltar seu (iii) recurso, para além de autores clássicos do cânone ocidental – para além de Heidegger, Platão (Fogel, 2024, p. 15), Aristóteles (Fogel, 2024, p. 24-25), Agostinho (Fogel, 2024, p. 28), Kant (Fogel, 2024, p. 28), Heráclito (Fogel, 2024, p. 31 e 37) e Descartes (Fogel, 2024, p. 47) –, a autores, sobretudo brasileiros – com exceção de Cervantes (Fogel, 2024, p. 36 e 48), Fernando Pessoa (Fogel, 2024, p. 44) e Shakespeare (Fogel, 2024, p. 49) –, da área da literatura, como Guimarães Rosa (Fogel, 2024, p. 32), que aparece inclusive na epígrafe do livro, Machado de Assis (Fogel, 2024, p. 35) e João Cabral de Melo Neto (Fogel, 2024, p.49).

Deve-se também notar como, em seus ensaios, Fogel apresenta uma filosofia *acessível* sobretudo àqueles já minimamente versados em Nietzsche. Isso fica claro, por exemplo, no ponto 4 de “Vida perfeita. Morte perfeita”, quanto fala muito rapidamente de uma “liberdade sob a lei”: enquanto retoma, repete e desenvolve outros pontos de seu texto quase a exaustão, a caracterização da liberdade aristocrática se dá de forma sumária,

¹⁷² Afinal Heidegger, muito mais que interpretá-lo, expressamente pretendia *confrontar-se* com a filosofia de Nietzsche para produzir a sua.

e só terá acesso a seu significado mais profundo aquele que tiver certo conhecimento de Nietzsche. Esse recurso a um conhecimento prévio do leitor, é claro, não é de forma alguma novidade em filosofia; mas nos mostra *uma* – talvez não a melhor – maneira de utilizar a filosofia nietzschiana, na qual desponta o valor que pode adquirir uma tradição de estudo em certo autor enquanto constituição de um referencial comum para novas reflexões. Isso, sem dúvida, fazia parte do projeto nietzschiano: ver sua seta lançada mais longe! (FT, 1).

Também devemos citar aqui o louvável esforço de Paschoal no sentido de aproveitar a filosofia nietzschiana para pensar a memória da ditadura militar brasileira. Em “Fios da memória na teia do esquecimento”, Paschoal mobiliza – realizando acerca deles um comentário filológico de primeira ordem – os conceitos nietzschianos de “graça”¹⁷³, memória, esquecimento e perdão, tematizando sobretudo a tensão paradoxal que se estabelece entre os dois últimos¹⁷⁴; o caráter fictício dos valores a que remete o

¹⁷³ Quanto à “graça”, Paschoal tematiza a herança hegeliana do termo em Nietzsche, o que aparece claramente na possibilidade aventada por Nietzsche, numa linguagem hegeliana, de uma “autossuperação da justiça” (*Selbstaufhebung der Gerechtigkeit* – GM II 10) por um ato de graça (Paschoal, 2021, p. 20-21).

¹⁷⁴ Segundo Paschoal, o caráter paradoxal do perdão é evidenciado por Nietzsche por meio de um paradoxo em cujos extremos encontra-se, por um lado, o homem que não esquece, e, portanto, não pode perdoar, como é o caso do homem do ressentimento (GM II 1); e, do outro, aquele que tudo esquece e que portanto também não poderia perdoar por não lembrar aquilo que deveria perdoar, como a figura de Mirabeau “que não tinha memória para os insultos e baixeiras que sofria, e não podia desculpar (vergeben), simplesmente porque – esquecia” (GM I 10) (Paschoal, 2021, p. 16).

termo “perdão” em Nietzsche¹⁷⁵; e a polissemia do esquecimento¹⁷⁶ e da memória¹⁷⁷ em Nietzsche para, assim como o fez Derrida¹⁷⁸ ao analisar o caso do Apartheid na África do Sul, negar a possibilidade de se suplantar o passado quando os episódios em pauta ultrapassam os limites possíveis de assimilação por aquele esquecimento ou do que seria perdoável, e mais ainda para fenômenos que ultrapassam os limites do indivíduo particular, como a “escravidão nas américas em geral e no Brasil em particular”, os “campos de concentração na Europa”, o “*Apartheid* na África do Sul” e as “ditaduras militares em países da América do Sul em geral e do Brasil em particular” (Paschoal,

¹⁷⁵ Isso fica claro na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, onde o filósofo apresenta uma genealogia do perdão cuja origem remontaria àquela “oficina”, cujo maquinário se move impulsionado pelos sentimentos de ódio, rancor e vingança em torno das ideias de retribuição e pagamento, que fabrica “ideias na terra”. Essa oficina não seria então caracterizada por aquele excesso de “força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento” de Mirabeau, mas por seu oposto, “uma fraqueza que, não podendo efetivar o seu ódio e rancor, denomina o seu ‘não-poder-vingar-se’ como um ‘não-querer-vingar-se’, talvez mesmo perdão (*Verzeihung*) (GM I 14)” (Paschoal, 2021, p. 17), descortinando-se, portanto, no teatro de uma absolvição que não apaga o ocorrido, mas reafirma a lógica da retribuição. Ademais, assumir a possibilidade do perdão implicaria, para Nietzsche, no reconhecimento de outras ideias fictícias, como a culpa e o pecado, conceitos que só encontram lugar em sua obra para tratar da interpretação religiosa do mundo que busca um “culpado” (GM III 15) para o sofrimento, “inimigo mal” (GM I 10) contra o qual o sofredor poderia dirigir sua vingança. Tais possibilidades envolveriam uma noção muito específica de responsabilidade associada à imputabilidade e pertenceriam ao universo da *ficção* (Paschoal, 2021, p. 16-18).

¹⁷⁶ Como comenta Paschoal, há em Nietzsche duas acepções para o conceito de “esquecimento”, a saber, (i) o *esquecimento inercial* enquanto “força inercial que deteriora as impressões passadas”, ou seja, ao desaparecimento das impressões causadas na memória por eventos passados como no desgaste de uma moeda que com o tempo perde os contornos da efígie nela representada, que, para Nietzsche, deve ser freada “quando se quer tornar o homem um animal confiável, capaz de fazer promessas, em resumo, moralizado” (Paschoal, 2021, p. 29); e (ii) o *esquecimento ativo*, que corresponde “à capacidade de assimilação pelo indivíduo dos sentimentos produzidos pelos eventos passados” (Paschoal, 2021, p. 29), aquele esquecimento que permitiria “um pouco de sossego, um pouco de tábula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar”, sem o qual “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente” (GM II 1), e que tem na ideia de digestão ou assimilação pela alma (*Einverseelung*) sua explicação mais elucidativa (Paschoal, 2021, p. 30).

¹⁷⁷ Em sentido parecido, em Nietzsche o termo “memória” pode corresponder a (i) um acúmulo desregrado de impressões passadas, roduzido pela retenção inercial das impressões de vivências, ao “não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida”, que pode se tornar uma “indigestão” anímica (GM II 1) capaz de conduzir, analogamente ao que ocorre quando o aparelho inibidor do esquecimento não funciona, a uma expansão indesejada do mundo interior; ou, por outro lado, à (ii) *memória da vontade*, que, assim como ocorre com o “esquecimento ativo”, corresponde a uma faculdade (*Vermögen*) “com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos”, correspondendo a “um ativo não-mais-querer-livrar-se” da impressão recebida, um “prosseguir-querendo o já querido”, ou seja, uma disposição a manter a lembrança do passado em vista do caráter nutritivo dessas lembranças para o presente e para o futuro, como nos casos em que se deve prometer (GM II 1).

¹⁷⁸ Derrida teria, aproveitando-se de Nietzsche, caracterizado o perdão como uma “experiência irreduzível” (Derrida apud. Paschoal, 2021, p. 16) na medida em que não poderia dizer respeito “à falta mensurável, venal, “fácil de se perdoar” – pois, nesses casos, “eu não perdo nada” –, mas àquilo que se encontra fora dessa esfera, onde temos justamente o que não pode ser alcançado pelo perdão, o “que é imperdoável” (Derrida, apud. Paschoal, 2021, p. 16). O perdão portanto exigiria um exigência impossível, sendo necessário apenas onde não é executável, fora das fronteiras da racionalidade; além de possuir um caráter “obsceno”, já que antes de perdoar seria preciso ponderar se se tem o direito de perdoar e se, em vez de perdoar, não se devia ter simplesmente esquecido (Paschoal, 2021, p. 16).

2021, p. 14). Perceba-se como nesse movimento, ao expandir o campo de abrangência dos conceitos nietzschianos, Paschoal vai além do mero comentário e, apropriando-se de Nietzsche, *filosofa*.

Nesse sentido, subscrevendo a crítica de Derrida à ideia de *reconciliação* que marcou a Comissão da Verdade e da Reconciliação de 1995 na África do Sul¹⁷⁹, o filósofo buscou compreender como a *superação* da ditadura no Brasil se deu de modo tal que a própria ideia de superação assumiu “um papel performativo numa narrativa que ocupa a memória e promove o esquecimento” (Paschoal, 2021, p. 38). Assim, se a intervenção militar de 64 foi justificada como negação da negação (justiça hegeliana) que deveria proteger a ordem social do perigo socialista; se o fim da ditadura, dirigida pela ideia de *conciliação nacional*, não se deu por uma ruptura ou com o reconhecimento do caráter perverso dos eventos do período militar, mas por um realinhamento político no qual as forças que dominavam o país se mantiveram ligadas ao poder mesmo após o fim do regime; e se a Lei 28 de agosto de 1979, que concedia “anistia a todos quantos, no período compreendido entre 02 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979” teriam cometido “crimes políticos”, sem diferenciar entre aqueles que fizeram a ditadura e os que lutaram contra ela, foi profundamente marcada pela noção cristã de *graça*; Paschoal chama a atenção para o efeito performativo da redemocratização, em que o discurso de apaziguamento ganhava contornos de uma realidade de direito incontestável que atuava para produzir uma paz pública assentada no esquecimento dos eventos da ditadura. Com efeito, se para as vítimas a violência produz marcas inapagáveis, no campo social da memória coletiva esses fatos tornam-se objeto de uma disputa na qual tende a predominar

¹⁷⁹ O ritual de perdão praticado pela Comissão da Verdade e da Reconciliação teve como pressuposto um ritual no qual os agressores que receberiam o indulto eram confrontados com suas vítimas. Derrida criticará esse processo colocando em relevo que a reconciliação nele praticada pressupunha uma concepção específica de perdão “vinculada, por um lado, ao pedido de perdão, à ideia de uma transformação do pecador, de sua conversão e, por outro, à magnanimidade daquele que sofreu a violência e que confere o perdão” (Paschoal, 2021, p. 34-35), ou seja, numa ideia cristã de perdão, que coincide com o fato de Tutu, coordenador dos trabalhos da Comissão, ser bispo da Igreja Anglicana. Derrida evidencia o alto preço imposto às vítimas confrontadas com seus algozes, considerando que não seria plausível esperar que as pessoas simples da África do Sul suportassem a ideia de esquecer as torturas sofridas e a morte de entes querido ou que pudessem perdoar aqueles que os perpetraram. Esse confronto, em muitos casos, teria correspondido a um novo sofrimento imposto às vítimas, em especial no caso de mulheres violentadas. Para o filósofo argelino, a *superação* praticada pela Comissão se mantinha nos moldes hegelianos por seu formato de negação da negação que reafirma o direito. Essa reconciliação em termos de *Aufhebung*, além de reafirmar um modelo em crise, tinha ainda a peculiaridade de ser um capítulo do modo como o homem negro africano foi assimilado e introduzido no “processo civilizatório”, passando, portanto, a ser parte da “história universal” por meio de sua *elevação* ao plano da consciência na medida em que essa consciência seria a consciência europeia. “Como parte desse processo, a superação da *Apartheid* terminaria por reafirmar a mesma lógica que produziu a *Apartheid*” (Paschoal, 2021, p. 36).

a narrativa produzida sobre os fatos e não a lembrança deles¹⁸⁰. Segundo Paschoal, mesmo a Comissão Nacional da Verdade, instituída pela lei Lei 12.528/2011, ainda carregaria sinais dessa situação, inclusive em seu nome, em que não aparece o termo “reconciliação”, mas sim a palavra “nacional”, afinal, “nacional”, a Comissão não poderia significar um perigo à ordem estabelecida, não poderia fundar uma nova nação, como ocorreu na África do Sul. Seu objetivo se limita a estabelecer um compromisso para que aquelas violações pontuais não voltem a se repetir. Não obstante, a Comissão teve também seus méritos, notadamente o fato de não ter condicionado seus trabalhos ao perdão por parte das vítimas e de ter permitido que se desafiasse a “recusa do governo em admitir a prática de graves violações de direitos humanos” (CNV, Relatório, p. 23), trazendo para o presente, através dos depoimentos das vítimas, a experiência da tortura. Com isso, a comissão atuou fortemente na disputa narrativa, introduzindo relatos construídos a partir de uma meticolosa arqueologia que inclusive chegou aos cemitérios clandestinos da ditadura para revelar o destino de vários desaparecidos durante o regime (Paschoal, 2021, p. 44).

Segundo Paschoal, apesar de complexo e doloroso, esse rememorar, como já registrara Derrida, não aprofunda o rancor e o ressentimento, mas permite um tipo de assimilação que, feitas as devidas ressalvas, pode se considerar uma assimilação anímica equiparável ao esquecimento “ativo” de Nietzsche, que necessariamente se vincula a memória que se delinea como produto de uma “vontade”. Isso porque, com o exercício de um *esquecimento ativo* e de uma vigorosa *memória da vontade* teríamos importantes condições de fortalecimento da comunidade e poderíamos ter as impressões e sentimentos passados como alimento que, uma vez assimilado, nutre o indivíduo e permite a ele “tornar-se o que é” – enquanto o mal funcionamento dessa assimilação corresponderia a uma espécie de indigestão ou dispepsia e resultaria em desnutrição (Paschoal, 2021, p. 32). Tais fatores, associados, seriam indispensáveis não apenas para o luto e para que tais

¹⁸⁰ O que se traduz, por exemplo, no fato de, em 2021, a data da implantação do regime militar, do golpe militar de 01/04/1964, como o dia da “Revolução”, ter sido celebrada como um feriado nacional de ponto facultativo*. O oposto do que se tem na África do Sul, onde a disposição de se construir uma memória é feita em eventos destinados a impedir que as lembranças das violências sejam apagadas da memória coletiva. A começar pela comemoração como um feriado nacional, o Dia da Reconciliação, 16 de dezembro; além de instituições mantidas com essa finalidade, como é o caso do “District Six Museum”, criado em 1994, para retratar a remoção da população negra do bairro “District Six, durante a *Apartheid*. Muito significativo também, quando se tem no horizonte uma comparação com o Brasil, é o caso da Ilha de Robben, onde Nelson Mandela e outros militantes do período da *Apartheid* ficaram presos e que é hoje preservada como um museu aberto ao público, ao passo que no Brasil a Ilha das Pedras Brancas, para onde foram enviados vários presos políticos durante o período militar, encontra-se abandonada (Paschoal, 2021, p. 41).

episódios não voltem a acontecer, mas também para “um conhecimento de si que permite a experiência de si no presente” (Paschoal, 2021, p. 44), tendo em vista, por exemplo, quão frágil é a base sobre a qual se sustenta a democracia no país.

Nesse sentido, apesar de sua natureza tímida e de não ter de fato se imposto aos militares, que em diversas ocasiões se recusaram a comparecer às audiências, a Comissão teve resultados que incluíram várias audiências públicas e investigações que permitiram a produção de um longo relatório que foi entregue em 10/12/2014 à então presidente Dilma Rousseff, no qual se concluía que no período analisado aconteceram “crimes contra a humanidade”, em especial por conta do “contexto social generalizado de violações” como tortura, morte, desaparecimento e violência sexual (Paschoal, 2021, p. 44).

Concluindo seu texto, Paschoal lamenta que ainda se possa observar na memória coletiva brasileira o predomínio das narrativas produzidas pelas forças favoráveis à construção de uma “paz pública” por meio do tornar o acontecido um não acontecido, apagando os traços elementares que permitiriam a construção de uma memória. Não obstante, caracterizando o jogo político como “um jogo aberto, no qual ideias como esquecimento e memória têm papel preponderante” e considerando essas ideias em suas diferentes utilizações em associação com outras como “reconciliação”, “anistia”, “perdão”, “indulgência”, “graça”, o filósofo afirma a necessidade de se reconhecer o caráter ambivalente e polissêmicos delas, que se evidencia na filosofia de Nietzsche e de Derrida. Com efeito, esses conceitos podem cumprir papéis bastante diferentes no cenário político, em especial quando se trata de superar períodos violentos, como exemplifica a história recente do Brasil. Problema que não encontra na literatura específica solução simples, afinal, “do mesmo modo como se tem no círculo vicioso de um corpo fraco que não assimila alimentos e que se enfraquece ainda mais” (Paschoal, 2021, p. 47), também uma comunidade incapaz de cultivar uma memória pautada pela vontade dificilmente sazonará frutos saudáveis. É o caso do Brasil, “no qual se tem uma frágil democracia que precisa ser refundada inúmeras vezes, na medida em que sistematicamente perde seus fios de memória na grande teia do esquecimento” (Paschoal, 2021, p. 47-48).

Por fim, também o apêndice que acompanha esta dissertação almeja constituir um exemplo prático de apropriação da filosofia nietzschiana tanto no que toca ao seu conteúdo quando à sua forma. Nesse sentido se buscou estruturar, com a ajuda do vocabulário nietzschiano, em aforismos e a partir de uma apropriação crítica de sua filosofia, algumas reflexões que surgiram no decorrer da pesquisa, num movimento que se propõe a voltar o próprio filósofo do martelo contra si mesmo para possibilitar a superação de sua filosofia e sua utilização para pensar a atualidade desde o Brasil.

Haveria, é claro, outros possíveis exemplos. Não se tratava entretanto de esgotá-los, mas sim de constatar a existência desse tipo de trabalho, ainda que tão minoritário. O presente texto, menos que, como talvez almejasse ao início da pesquisa, propor algo completamente original – como se isso fosse sequer possível –, busca *explicitar metodologicamente* a necessidade de se ampliar esse movimento, sugerindo ainda que este poderia se estender para todo o fazer filosófico acadêmico brasileiro a fim de superar nosso vício historicista. Isso sem dúvida passaria pela reformulação de nossos cursos de graduação, currículos e abordagens metodológicas, para que pudéssemos deixar de ser meros comentadores e nos tornar filósofos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS – UMA(S) PERSPECTIVA(S) PARA A(S) FILOSOFIA(S) BRASILEIRA(S)

A título de conclusão, buscarei neste último capítulo fazer precisamente o que aqui se propôs: *filosofar*, a partir de Nietzsche e das discussões levadas a cabo por seus intérpretes, acerca dos problemas de filosofia brasileira que apresentei no começo do texto. Trata-se, nesse sentido, de compreender as possíveis contribuições nietzschianas para o perspectivismo de nossa filosofia, além de aproximar o Nietzsche que aqui compomos das reflexões de importantes filósofos brasileiros que vêm pensando tais questões, posicionando-me ainda sobre algumas questões levantadas no interior da questão ler Nietzsche.

Nesse sentido, a extensa parte exegética de meu trabalho, percebe-se, só se justifica pelo fato de que havia algo de importante a se dizer sobre a forma como Nietzsche faz filosofia e sobre como a lemos. Essa importância, entretanto, diz respeito *apenas* ao fato de podermos com isso algo aprender sobre *como fazer a nossa filosofia*. “Em si”, a filosofia de Nietzsche é estúpida como toda “coisa em si” (GM III 7). Pelo contrário, o que terá restado claro é que, bem lida – com o necessário cuidado filológico direcionado por uma suficientemente potente arte da interpretação –, sua filosofia pode nos fornecer valiosos recursos para pensar o Brasil. Retomemos, então, os problemas delineados no primeiro capítulo.

Falava então da problemática do caráter brasileiro da filosofia produzida no Brasil. Como vimos, a universalização filosófica ocidental opera de maneira curiosa: ao se pretender universal, e ao mesmo tempo única, a filosofia europeia toma para si o direito de explicar universalmente temas como a ética, a política, o conhecimento, e assim, ao não identificar no discurso do oprimido os modismos de seu estilo, retira dele o direito epistêmico de falar de si mesmo, de produzir filosofia própria. Por isso é tão importante apagar a história e a possibilidade do pensamento ético, político e epistemológico do oprimido, para que também perca sua agência ética, política e cognoscente. Por isso também não se pode reconhecer facilmente o conhecimento ancestral brasileiro como filosofia, afinal, a filosofia tem espaço na universidade e na sociedade, e a filosofia brasileira, que sempre se produziu desde a perspectiva do oprimido, precisa ser apagada.

Trata-se, como vimos, da constituição de nossa dependência filosófica, aqui tematizada em sua consequência específica da estruturação de nosso sistema filosófico

nacional como sistema subordinado aos interesses e problemas filosóficos ocidentais, que nos relega e limita ao posto de comentadores de filosofia estrangeira, mas nunca filósofos, mesmo porque, no limite, parece válido questionar *se existe* filosofia brasileira. Se, é claro, tal quadro já foi atacado por filósofos de diversos países submetidos a esse colonialismo do saber – pelo que, é importante afirmar, *não precisamos de Nietzsche* –, interessante entretanto é perceber como o perspectivismo nietzschiano solapa completamente a naturalização de tal dependência ao fornecer uma crítica à universalidade europeia que se constitui desde uma perspectiva intra-europeia.

Fica claro, por exemplo, em HHI, *Prefácio*, 6 e 7, como a história do indivíduo é que lhe faz capaz de *fazer surgir* os problemas filosóficos que poderá, desde sua perspectiva, *criar e tratar*, como aparece também em HHII, *Prefácio*, 1. A isso podemos adicionar o importante argumento de ABM 20, em que, de forma perspectivista, considerando o caráter gregário da linguagem (GC 354), Nietzsche compreende que a filosofia se produz como atavismo a partir do acesso a esse comum linguístico, culturalmente determinado, percebendo de maneira muito interessante o fato de que a filosofia possível dentro desse comum varia de acordo com as vigência de diferentes gramáticas em diferentes contextos culturais:

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma região terrestre – tudo isso se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*. À mercê de um encanto invisível, tornam a descrever sempre a mesma órbita: embora se sintam independentes um dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro. A admirável semelhança de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão explica-se de modo suficientemente simples. Precisamente onde há parentesco linguístico é de todo inevitável que graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para um desenvolvimento e uma sequência semelhante dos sistemas filosóficos, assim como o caminho aparece como que impedido para certas outras possibilidades de interpretação do mundo. Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (no qual a noção de sujeito é a pior desenvolvida) com a maior verossimilhança olharão “o mundo” de maneira diversa, e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos (ABM 20).

Giacóia, comentado este aforismo, trada de como o mundo se resolve em perspectivas em que o âmbito do mundo é o espaço e o horizonte histórico das experiências fundamentais das quais resulta a criação de condições de possibilidade para a existência humana no interior de diferentes contextos e modos de condicionamento

histórico-linguísticos e espaço-temporais, sendo a filosofia o tipo de conhecimento que preenche, dentro desse esquema, um certo horizonte básico de possibilidades teóricas e práticas (Giacoaia, 2023, p. 33). Nesse sentido, as diferentes configurações culturais equivalem a condições de existência nas quais se inserem as regras gramaticais de nossa linguagem de maneira a constituírem os diferentes modos pelos quais os homens se abrem para o mundo que os envolve (ABM 268). Trata-se, note-se, de *interpretar*, ou seja, da criação de *sentidos* num processo de abertura de mundos que pressupõe relações de forças determinantes de sentido, as quais configuram constelações de pontos de força cujas posições ora se deslocam e ora se consolidam, fazendo variar os sentidos nelas produzidos e inscritos, ou seja, instituídos no *médium* da linguagem, pelo que tais sentidos são indefiníveis (GM II 13) (Giacoaia, 2023, p. 35-36).

Pode-se aprofundar a compreensão desse perspectivismo epistemológico de caráter cultural a partir da leitura o oitavo capítulo de *Além de bem e mal*. Se a temática central do capítulo é a cultura alemã, a tratativa do assunto é perpassada pela ideia de que certos povos ou culturas são mais aptos a conhecer determinadas coisas, enquanto outros, inaptos para essas, são aptos a conhecer outras, em grande medida devido a suas características fisiológicas (ABM 241), às quais podemos também adicionar as de caráter cultural. Num desses aforismos, Nietzsche tratar da alma alemã, múltipla de acordo com sua procedência na mistura de raças, pelo que se esquivam à *definição* e são inerentemente um tornar-se, desenvolver-se, do que resulta, segundo o filósofo, que o “desenvolvimento” é “o autêntico achado e acerto alemão no reino das fórmulas filosóficas” (ABM 244). Noutro, trata de como os ingleses não são, por lhes faltar *profundidade* do olhar espiritual, uma raça filosófica, mas serviram propriamente como adversários adequados para a constituição da filosofia alemã que a eles se opôs (ABM 252); bem como, ainda em outro, de como certas verdades são mais bem reconhecidas por cabeças medíocres, como as de “ingleses respeitáveis, porém medíocres, como Darwin, Mill e Spencer, chegando mesmo a imputar aos ingleses a origem das “ideias modernas”, dos quais os franceses foram apenas os melhores soldados e vítimas, ainda que a *noblesse* europeia seja obra e invenção da França (ABM 253) enquanto matriz cultural mais espiritual e refinada da Europa (ABM 254). Em sentido próximo, em ABM 268 Nietzsche ressalta novamente o caráter gregário da linguagem para afirmar que, por depender da experiências em *comum*, a linguagem funcionar melhor entre indivíduos de um mesmo povo, ou melhor, que um povo surge propriamente quando pessoas vivem por

muito tempo em condições semelhantes, fazendo com que se destaquem vivências recorrentes a todos em detrimento das raras. As pessoas então se entenderão a partir da referência linguística a essas vivências comuns, de forma que os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente e *dão ordens* decide a hierarquia de seus valores, e assim as valorações de uma pessoa denunciam algo “da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade” (ABM 268).

O mesmo tipo de ideia comparece novamente na *Genealogia da moral*, quando, no prefácio, Nietzsche afirma que um filósofo não pode atuar isolado, mas, pelo contrário, “com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e ses e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol” (GM, Prefácio, 2). Também em GC 357 Nietzsche trata de maneira perspectivista daquilo que seria específico de uma nação, no caso, do alemão (Leibniz, Kant e Hegel), em oposição ao que seria da Europa como um todo e do bom europeu (Schopenhauer).

É portanto fundamental perceber, como comenta Giacoia, que se o perspectivismo surge como fruto do niilismo europeu, correspondendo propriamente ao “solapamento crítico dos projetos de fundamentação última do saber – especialmente sob a forma da necessidade de validade universal como critérios de racionalidade e fundamentação em derradeira instância” (Giacoia, 2023, p. 44), surge com ele propriamente a possibilidade de questionamento desse universal, especialmente importante para o fazer filosófico brasileiro, que, como afirmei, é intelectualmente marcado por sua dependência. Nesse sentido, se Nietzsche desencadeia uma crise em que toda pretensa objetividade do conhecimento racional, “as pretensões de verdade, necessidade, validade e universalidade dos sistemas teóricos” resolvem-se “na ilimitada profusão de uma multiplicidade de perspectivas irreduzíveis a uma unidade integradora”, o que permite que emergja à consciência a *particularidade perspectivística* e a historicidade do ideal que sustentou a figura histórica da racionalidade (Giacoia, 2023, p. 46), aquilo que há de ocidental em nossa filosofia é, “a partir de uma crítica fundada na reflexão genealógica sobre o transcurso histórico da filosofia ocidental” (Giacoia, 2023, p. 44), compelida a levar até o fim a lógica dos valores e exigências dessa mesma filosofia – a saber, a vontade de verdade que acaba negando a si mesma o direito de acreditar na mentira da universalidade. Tal movimento, percebe-se, se realizado de maneira suficientemente profunda, deverá desencadear uma radical crise em nosso pretense ocidentalismo, é dizer, uma *crise de*

nossa dependência. Ou seja: com Nietzsche aprendemos a criticar de maneira ocidental a pretensão universalista da filosofia ocidental, inevitavelmente tendo que nos perceber, perspectivamente, *outros* em relação a essa universalidade. Não à toa, dirá Giacoia:

Com o perspectivismo, o poder disruptivo da crítica nietzschiana vem a fulminar também a até então indisputada identidade entre a Filosofia e a Europa, entre filosofia grega, ocidental-europeia e a racionalidade humana. Com a filosofia de Nietzsche, **uma** reflexão crítica que se originou, desenvolveu-se e firmou-se ao longo da história da filosofia, no desdobramento de suas consequências, revela que **a filosofia ocidental** e o tipo de racionalidade nela hegemônico, constitui, em realidade e de acordo com seus próprios critérios e parâmetros de julgamento, **uma** perspectiva na qual e pela qual o pensamento busca diretrizes de orientação para a vida, possibilidades e condições de existência genuinamente humanas no mundo (Giacoia, 2023, p. 46).¹⁸¹

Decorrem disso tudo algumas conclusões importantes. Em primeiro lugar, por mais que traduzamos filosofias ocidentais para nossa língua – português brasileiro, que é diferente dos outros portugueses – haverá sempre um espaço de incompreensão determinado culturalmente. Isso reforça o fato de que não podemos compreender Nietzsche em si, mas apenas criar uma interpretação nossa para sua filosofia. Em segundo lugar, com ainda mais importância, decorre que os problemas referentes à orientação teórica e prática concernentes a uma realidade específica, como a brasileira, *não poderão* ser resolvidos por filosofias estrangeiras, afinal, os conceitos de tais filosofias se produziram dentro de outro contexto cultural e se referem a outros problemas, mesmo que ao traduzir tais filosofias possa parecer tratarem-se das mesmas questões. Para nos

¹⁸¹ Embora seja notável e de fundamental importância que um intérprete da envergadura e com a influência de Giacoia reconheça esse potencial, ou melhor, essa *necessária* decorrência anticolonial do perspectivismo nietzschiano, não posso entretanto deixar de criticar sua colocação da universalidade como “exigência inalienável da razão” que, a partir de Nietzsche, poderia então ser concebida em formulação outra que a tradicional eurocêntrica, a saber, como “pretensão justa e possível [...] no diálogo entre a pluralidade dos mundos culturais e históricos, sobre a base dos diferentes elementos que as experiências consolidadas nesses mundos disponibilizam como formas de vida autenticamente humanas” (Giacoia, 2023, p. 47). Ora, o perspectivismo nietzschiano, espero ter demonstrado, interdita qualquer possibilidade de universalismo, existindo *apenas interpretações*, necessariamente diferentes de acordo com as perspectivas desde as quais são engendradas. Buscar uma universalidade, mesmo que em termos outros que os eurocêntricos, se é que isso é possível, é recair inevitavelmente na crença colonizada da possibilidade de estabelecimento de referenciais comuns, o que não se pode em absoluto esperar de maneira antropológicamente responsável, afinal, diferentes culturas, por mais que em alguns pontos possam se aproximar – como sugere a proposta dialógica de Giacoia –, necessariamente se afastarão em outros e em alguns, inclusive, se chocarão frontalmente. A crença na possibilidade de não ser assim é a crença na possibilidade e validade do colonialismo cultural: como aproximar modos de valoração inconciliáveis, se não pela dominação e imposição de valores? Se a situação já parece insolúvel entre duas culturas, o que dizer da situação real em que se estabelecem relações multiculturais entre diversos povos? Volta a ficar claro: a universalidade só pode existir enquanto imposição violenta de uma perspectiva sobre outra(s). Pelo contrário, em sua máxima radicalidade, o que o perspectivismo nietzschiano possibilita é pensar a existência *distinta, agonística*, de diferentes perspectivas valorativas, de diferentes *filosofias*, que não mais buscam o universal, mas sim, para citar novamente Giacoia, suas próprias, culturalmente localizadas, “possibilidades reconhecidas como diretrizes para o pensamento e a ação” (2023, p. 46).

servirem, conceitos estrangeiros devem pelo menos ser, mais que apenas traduzidos, *significados, apropriados*, desde nossa realidade. Mais ainda: para realmente lidar com os problemas filosóficos brasileiros, será necessária uma linguagem filosófica própria, que se desenvolva de acordo com nossa própria gramática e urgências culturais. Trata-se, para ainda citar Giacoia, da “derivação étnico-histórico-cultural do pensamento” (Giacoia, 2023, p. 39) – algo que, como vimos, já é defendido por diversos filósofos brasileiros, especialmente Gomes. Trata-se propriamente de perguntar, a partir de Nietzsche, o que pode, justamente pois *necessita*, conhecer a atual alma brasileira? Quais são seus problemas filosóficos – e quais, não passando de más traduções e interpretações de filosofia estrangeira, absolutamente não são?

Assim, se para Nietzsche a linguagem diz respeito apenas ao que nos é comum, e mesmo levando em conta a compreensão Goldschmidt da filosofia como *explicitação e discurso*, podemos compreender a filosofia como essa tentativa de estabelecer comunicação acerca de problemas que emergem exatamente aí, *na linguagem*, no comum, e disso decorre, inversamente ao que afirma Heidegger¹⁸², que uma filosofia só poderá dar conta dos problemas que se propõe a resolver *na língua em que estes surgiram/foram formulados*. Dois pontos aqui merecem relevância: em primeiro lugar podemos, valendo-nos das importantes contribuições a serem corretamente extraídas da compreensão de uma filosofia enquanto estrutura argumentativa, perceber que a apropriação de filosofias estrangeiras, sua tradução, nunca poderá se limitar à simples tradução do conceito de acordo com o dicionário, mas necessariamente deverá se constituir da tradução da carga conceitual que o significa, ou seja, em termos estruturalistas, da ordem das razões que o compõe, o que, parece claro, só poderá ser feito por meio da consideração do aferente cultural e histórico desde o qual foi produzido de forma a permitir a compreensão daquilo a que se refere o conceito em questão.

Mais ainda, entretanto, o que explicitarei até aqui faz saltar aos olhos a fundamental importância, já há mais de trinta anos expressa por Gomes, da construção de nosso próprio

¹⁸² Atribui-se a Heidegger a frase segundo a qual “só é possível filosofar em alemão”, que diz respeito propriamente a sua compreensão de que o grego e o alemão seriam as línguas mais próximas ao ser. Note-se: tal afirmação faz todo o sentido para um filósofo alemão e estudioso dos textos gregos clássicos, afinal, os problemas que apareciam, de acordo com sua perspectiva, naquilo que denominava o ser, surgiam de acordo com a lógica interna de tais línguas.

vocabulário filosófico, sem dúvida muito mais importante que a impossível tarefa¹⁸³ de traduzir expressões estrangeiras originais, criadas em uma determinada realidade e marcadas de um momento, de suas importâncias e urgências (Gomes, 1994, p. 65), afinal

As palavras não estão aí desde sempre a "significar" - e nenhuma língua possui desde sempre uma estrutura "filosófica", coisa que não existe. É historicamente que as palavras adquirem significados e uma língua reflete em sua organização a atitude existencial de seus falantes. A cada língua pertencerá um determinado tipo de ordenação que lhe vem da visão de mundo para a qual foi historicamente providenciada. Assim, na língua, ocorre a materialização das importâncias e urgências de seus portadores (Gomes, 1994, p. 67).

Apenas assim se poderia levar a cabo a tarefa básica da filosofia, a descoberta daquilo que temos a dizer, de nossa originalidade (Gomes, 1994, p. 67-68), a partir da qual poderíamos, aí sim, almejar universalidade. Importante exemplo nesse sentido é a constatação de Gonzalez de que não o português, mas o *pretuguês* é a língua efetivamente falada no Brasil, língua de nossa cultura que resulta da influência linguística de idiomas africanos e ameríndios (2020, p. 88-90), com que a autora nos dá importantes pistas sobre o caminho que devemos trilhar para a constituição de nossa própria linguagem filosófica. González inclusive dá o exemplo ao utilizar na execução de seu projeto filosófico de descolonização do conhecimento e de refutação de uma neutralidade epistemológica, como comenta Ribeiro, uma linguagem que, sem obediência às regras da gramática normativa, dá visibilidade ao legado linguístico de povos que foram escravizados (Ribeiro, 2017, p. 28). Assim, a filósofa logra não apenas fazer sua filosofia um pouco mais acessível, mas sobretudo mais potente para – criando-os! – tratar dos problemas filosóficos que lhe interessam na cultura brasileira.

Retornando a Nietzsche, devemos compreender também seu essencial valor para o desmantelamento de nossa dependência intelectual sua profunda e virulenta crítica à própria racionalidade europeia, extensamente estudada por seus intérpretes. Nesse sentido, por exemplo, a crítica nietzschiana à história supra-histórica, nos termos em que a explicita Foucault, pode ganhar importantes contornos anticoloniais a partir do próprio perspectivismo: se o ponto de vista supra-histórico é marca precisamente de “uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que nos permitiria nos

¹⁸³ Nietzsche nos faz lembrar em ABM 28 que o *tempo* (*tempo*) – em sentido musical, “ritmo” – do estilo de uma língua, que diz respeito ao tempo médio do “metabolismo” de uma raça, dificilmente pode ser traduzido, existindo com efeito traduções honestas que resultam quase em falsificações apenas porque não se pôde traduzir o tempo da língua original.

reconhecemos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passado a forma da reconciliação” (Foucault, 1979a, p. 26), podemos a partir de Dussel perguntar *quem* é esse “nós” que se reconhece na história e de acordo com o qual toda ela se reconcilia e reconhecer nessa história propriamente a função dominadora que o filósofo argentino reconhece no movimento de redução do outro ao “mesmo” característico da filosofia europeia.

Perceba-se, entretanto, que a importância da existência de uma tal posição crítica à Europa dentro da própria Europa é sobretudo tática: se certo reacionarismo dentro da academia brasileira ainda se recusa a reconhecer a validade de argumentos baseados em saberes outros que aquele de matriz ocidental, abre-se aqui a possibilidade de se utilizar um autor já consagrado como clássico da filosofia para solapar esse mesmo reacionarismo de acordo com seus próprios referenciais. Note-se: é lamentável que assim seja, que tanto intelectuais brasileiros não possam reconhecer o valor de nossa própria perspectiva – mas também isso é sintoma de nossa dependência. Contra ela, e tendo em vista o caráter concreto que toma no momento da distribuição de bolsas de mestrado e doutorado e da composição de nossos corpos docentes ao redor do país¹⁸⁴, devemos usar de todas as ferramentas possíveis.

Temos aqui, então, algumas possíveis respostas para a questão acerca de nossa relação com a tradição europeia de filosofia, que afirmei estar no centro do debate atual acerca da filosofia brasileira. Resta claro que muito já se produziu, na filosofia brasileira, a partir do diálogo com ela, de forma que seria quase um suicídio intelectual pretender abrir mão dessa produção. É necessário estudar filosofia ocidental, mesmo pela necessidade que dela temos para entender as referências de nossas próprias filosofias. Além disso, é claro que poderemos, mediante essa impiedosa apropriação que ressignifica filosofias europeias de acordo com o nosso *aférente*, produzir em diálogo com elas muito boa filosofia. É precisamente nesse movimento que se encontra também a resposta para

¹⁸⁴ Faz-se hoje, sem dúvida, necessário um estudo quantitativo quanto à distribuição de tais bolsas e quanto à composição dos corpos docentes dos departamentos e programas de pós-graduação de filosofia brasileiros, que poderia fortalecer nosso argumento. Não obstante, o leitor, caso faça parte de da comunidade filosófica profissional brasileira, poderá sem dúvida averiguar em sua vivência o fato de que quase não há professores especialistas em filosofia brasileira, indígena, africana ou “oriental”, como também são poucos os cursos e matérias ofertadas sobre temas não ocidentais de filosofia e que, precisamente como consequência disso, também nossos corpos discentes a nível de pós-graduação são compostos por poucos pesquisadores nessas áreas, afinal, aqueles que por ela se interessam dificilmente encontram orientação para seus projetos. Se a situação tem melhorado nos últimos anos, ainda é comum que formemos filósofos a partir de um currículo integralmente ocidental, ou em que, no máximo, outras tradições filosóficas apareçam como coisa exótica.

a questão do racismo ou do colonialismo subjacente a autores ocidentais: ao apropriá-los à nossa reflexão filosófica, deveremos, como excepcionais comentadores que já há décadas somos, compreender em que medida tais concepções são ou não fundamentais dentro de determinado pensamento e o que desse pensamento ainda pode ser aproveitado por nós uma vez que extirpado o racismo, o colonialismo ou qualquer outro tipo de visão preconceituosa e excludente.

Trata-se precisamente do que Cabreira receita contra a dominação temática, a saber, um novo modo de se ler filosofia que não deixa simplesmente ao texto o papel de sujeito enunciante, buscando na explicitação do aferente desde o qual se produz, que permite a dispensa de seus elementos colonizadores, compreender em que medida tal filosofia é válida para os problemas que surgem desde o nosso aferente, por exemplo, eventuais elementos que possam servir de subsídio emancipador da própria dominação europeia (Cabrera, 2015, p. 31-33). Obviamente, o perspectivismo nietzschiano se faz profundamente condizente com tal procedimento. Ademais, perceba-se, tal tipo de leitura apropriativa já é e deve mesmo ser feita com outros autores ocidentais, como no valioso exemplo das diversas apropriações do marxismo que vemos florescer desde pelo menos o começo do século passado¹⁸⁵.

Em alguma medida, não deixa de se tratar simplesmente da proposta de plena realização de um modo de fazer filosofia que se caracteriza por certa relação com a tradição europeia de filosofia. Essa relação é bem explicitada, em sua melhor versão, por Salma Muchail enquanto *horizonte ideal da melhor leitura* (2004, p. 366) filosófica: a partir do diálogo com Merleau-Ponty, Muchail sustentará, para o ensino e aprendizagem de filosofia, a necessidade de se estabelecer um *difícil equilíbrio* entre o pensamento daquele que é lido e o daquele que lê, “no qual o leitor ‘destrói’ e ‘conserva’ o pensamento lido porque o repensa para além dele mesmo, conferindo-lhe como que um novo começo” (Muchail, 2004, p. 337). É dizer: entre a retomada literal e a deformação pela intervenção do leitor haveria uma região – nem plana, nem linear – *onde a comunicação é possível* (Muchail, 2004, p. 342) e onde a leitura se desdobra em escrita e se passa de leitor a autor

¹⁸⁵ Com efeito, será este o tema de meu doutorado, em que buscarei estudar as diferentes adaptações e mediações desenvolvidas por intelectuais latino-americanos no processo de dialetização do marxismo em sua relação com a realidade latino-americana com vistas precisamente a desenvolver este meu argumento acerca da necessidade de leituras apropriativas de nossa tradição ocidental e de nossa abertura, que precisamente possibilita uma boa apropriação, às demais tradições que nos constituem.

(Muchail, 2004, p. 344). Com efeito, se, com vimos, a história de nosso fazer filosófico nos fez tão bons comentadores, não surpreende que sejamos também bons filósofos.

Isso nos traz ao problema, sem dúvida constitutivo de nossa dependência intelectual, mas mais específico, de nossa cultura acadêmica exegética. Se terá ficado claro que a filosofia de Nietzsche, profundamente perspectivística, não pode ser profundamente compreendida em toda a sua profundidade e consequências por meio de uma análise meramente estrutural de seu texto, também quanto ao nosso vício nesse tipo de análise exegético uma boa compreensão de Nietzsche nos tem algo a dizer. Com efeito, como também vimos, não só o próprio filósofo produziu sua filosofia em oposição ao dogmatismo e, em particular, a uma certa dogmatização da filologia de sua época, como também aqueles intérpretes franceses que dele se apropriaram o fizeram num contexto de combate a um modo exegético de fazer filosófico que então imperava na França. É precisamente esse o valor que Nietzsche pode ter para a academia brasileira, o de instrumento para a *superação* de nossa cultura comentarista.

Mas superar algo, em Nietzsche, como também já afirmei, não é jogar fora, mas apropriar-se criativamente e de maneira a desestabilizar aquilo que na coisa se tornou amarra metafísica. Devemos então nos perguntar quais as potencialidades contidas no fazer filosófico brasileiro atual. O já comentado aforismo 211 de *Além de bem e mal* fornece importante indicação nesse sentido. Neste aforismo, Nietzsche insiste na necessidade de se distinguir os filósofos dos trabalhadores filosóficos, formados segundo os preceitos de Kant – lembremos aqui do fundo kantiano da concepção pedagógica do método estrutural – e Hegel, que têm de colocar em fórmulas, seja no reino *lógico*, *político* (moral) ou *artístico*, um vasto corpo de valorações, de anteriores determinações, que se tornaram “verdades”, devendo tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, subjugando o passado, aquilo que os autênticos filósofos tomam como meio, instrumento, martelo. É precisamente nesse sentido que acima afirmei a necessidade de se valorizar essa nossa herança, afinal, hoje podemos, como filósofos brasileiros, *utilizá-la* para pensar nossa realidade, precisamente a partir da pluralidade de perspectivas que a compõem. Com efeito, o próprio Nietzsche admite que talvez seja necessário à formação de um filósofo passar pelos estágios em que permanecem seus servidores, os trabalhadores filosóficos – ser “crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, ‘espírito livre’” –, precisamente para “cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valores humanos

e poder observá-lo com muitos olhos e consciências”, coisa que, como já comentei, seria, para Nietzsche, condição de sua tarefa, a *criação de valores* (ABM 211). Eis uma importante lição pedagógica: é claro que o estudo da história da filosofia é salutar¹⁸⁶ para a formação do filósofo, sobretudo se considerarmos a proliferação de perspectivas proporcionada por tal estudo para a constituição, no sentido nietzschiano, de nossa *objetividade* (ABM III 12) – mas fazer filosofia é muito mais que fazer história da filosofia!

Nesse sentido, como lembra Margutti, devemos perceber que, se nossa pedagogia filosófica reflete nossa história de país colonizado por Portugal, será necessário, caso queiramos avançar de maneira autêntica, repensar não com base nos critérios europeus coloniais que a originaram (Margutti, 2018, p. 230), mas em critérios *próprios*, anticoloniais. Nesse sentido, sustenta a partir de Carnap um *princípio de relatividade* segundo o qual “nossas relações com o mundo e com os outros são causais e podem assumir múltiplas formas”, podendo levar à elaboração de artefatos culturais de formas diversas, como diversas filosofias (Margutti, 2018, p. 233). Não é outra coisa que faço aqui com a filosofia nietzschiana: perceber, a partir de sua crítica à pretensa universalidade europeia, que Nietzsche denuncia como *uma*, e não *a* perspectiva, que há necessariamente outras perspectivas possíveis, e que apenas perspectivas filosóficas radicadas em nossas realidades materiais e culturais – tão distintas nos diferentes Brasis, e, portanto, solicitando filosofias distintas – poderão dar conta de nossos problemas filosóficos. Importante perspectiva nesse sentido é a do próprio Margutti, que para sanar os problemas de nossa pedagogia filosófica sustenta a necessidade de se reavaliar a historiografia da filosofia brasileira a partir de uma concepção mais flexível de filosofia, pautada em critérios ligados aos contextos históricos determinados de cada produção, com o que se eliminaria a invisibilidade de pensadores brasileiros, além do estímulo à produção de obras autônomas e originais (Margutti, 2018, p. 233-235).

¹⁸⁶ Refiro-me aqui ao estudo da história da filosofia como praticado de acordo com certas concepções de história e de filosofia: esse *estudo histórico* de *uma certa tradição filosófica* é, no máximo, salutar, e apenas enquanto feita de forma suficientemente crítica para que não opere efeitos deletérios. Necessário ao fazer filosófico, por outro lado, sem dúvida, sempre será o contato com uma tradição de conhecimento – mas esse contato não precisa ser *histórico* nem precisa se dar em relação com aquilo que se compreende como filosofia dentro da academia: é sem dúvida possível, como por exemplo demonstra Krenak, produzir filosofia desde uma vivência autêntica, espontânea, no tempo presente, de determinada cultura ancestral que forneça uma rede conceitual, vivência essa que então se desenvolve reflexivamente, filosoficamente, para além dessa espontaneidade e *pensa o mundo*, sem qualquer necessidade de conhecer a história da filosofia ocidental.

Assim, por mais que devamos sim reconhecer que quando, como fazemos há tanto tempo, comentamos com excelência, inevitavelmente fazemos filosofia brasileira, afinal é a partir de um determinado lugar de fala, de uma perspectiva, que lemos o texto, que selecionamos os temas, as obras, os autores, os capítulos etc. que estudaremos; não obstante deve-se compreender, com Gomes, que na maioria das vezes os interesses que determinam nosso estudo são interesses importados. Se um olhar genealógico nos permite compreender não se tratarem propriamente de interesses estrangeiros, mas sim do sentido que tais interesses receberam ao serem apropriados – por mais que tal apropriação tenha sido feita de acordo com uma vontade de verdade que persegue uma suposta objetividade – por intelectuais brasileiros, deveremos compreender quais foram os interesses mais genuinamente brasileiros deixados, até pouco tempo atrás, de fora de nossa filosofia, e, com efeito, priorizá-los em detrimento dessas versões brasileiras de interesses estrangeiros, por mais que tais versões possam também ter seu valor.

Note-se: não é à toa que, se na institucionalização da filosofia no Brasil em época de políticas de embranquecimento a filosofia se afastou de nossa(s) verdadeira(s) cultura(s), é hoje, passado pouco mais de uma década de vigência das políticas de cotas, que a reaproximação passa a ser possível. É então importante compreender a importância da democratização das universidades na história brasileira para o estabelecimento da tensão que hoje resulta em demandas por filosofia propriamente brasileira, a qual podemos compreender como característica que diferencia o movimento que se desenrola hoje no interior da academia brasileira de filosofia em relação às tentativas anteriores de impulsionamento de uma filosofia propriamente brasileira.

Deve-se nessa direção compreender que se nossa cultura é múltipla, se existem vários Brasis, é precisamente essa característica pluriversal, bem como as já tratadas consequências nefastas de dependência econômica e cultural que nos marcam enquanto ex-colônia, que devem constituir nossos critérios para a apropriação criadora que, no diálogo com essas diferentes tradições, resulta e resultará cada vez mais em filosofia de fato brasileira. Quanto à necessária abertura a tais outras tradições, note-se, longe do que cingidamente poderia afirmar algum crítico do movimento anticolonial, não se trata de idealizar filosofias e cosmologias negras e indígenas acreditando que nelas poderíamos encontrar prontas as respostas para todos os nossos problemas; trata-se, isso sim, de estabelecer também com elas, enquanto constituintes de nossa formação histórico-cultural, uma relação crítica para a própria criação, tematização e discussão de nossos

problemas filosóficos. Vale ainda perceber: não será por meio da análise estrutural ou de qualquer outra que dependa de um texto *escrito* e organizado por meio de *razões* que poderemos fazê-lo, mas necessariamente por meio de métodos interpretativos mais arrojados, potentes e capazes de dar conta da pluralidade de modos como se produz conhecimento humano. O que aqui se propôs com Nietzsche foi apenas um tímido passo nessa direção.

Voltando então especificamente à questão ler Nietzsche, devo ainda me posicionar acerca de alguns pontos. Em primeiro lugar, talvez a questão menos polêmica aqui tratada, quanto à periodização de seus escritos, concordo em parte com Benoit, para quem reduzir seus escritos a uma justaposição de pontos de vista seria proceder sem o sentido histórico requerido pelo filósofo. Pelo contrário, o filosofar nietzschiano, de acordo com BM 4, se configura como busca de uma nova linguagem capaz de expressar suas intuições complexas em que, nas palavras de Marton, “Nietzsche explicita progressivamente a maneira pela qual concebe a filosofia”, o que entretanto não acarreta momentos de ruptura em seu pensamento, ainda que revele mudanças de atitude dignas de nota (Marton, 2012, p. 28). Dessa forma, acertadamente, afirma a intérprete que os três períodos que demarcou na obra de Nietzsche, levando em conta os referenciais por ele adotados, não podem ser tomados no sentido da divisão de seus escritos em compartimentos estanques, o que implicaria em recortes arbitrários. Pelo contrário, tal periodização só pode ter valor na medida em que puder valer como parâmetro para compreender o desenvolvimento de seu pensamento e suas relações com as diferentes fontes com que dialoga (Marton, 2012, p. 28).

Com efeito, a análise de Dalla Vecchia demonstra bem que a periodização de Nietzsche pode ser muito útil, mas que deve ser feita de acordo com cada temática estudada. No caso do perspectivismo, pode-se perceber como este vai se alterando não só de período em período, mas também no interior destes, mantendo ainda assim certas características intocadas de um período a outro ou mesmo no decorrer de toda a obra nietzschiana. Nesse sentido, tanto uma posição que *acreditasse* na divisão absoluta, quanto uma que *acreditasse* em uma unidade indiferenciada, perderiam a capacidade de acompanhar o movimento de desenvolvimento das ideias nietzschianas, marcado por superações que também implicam permanências. Dalla Vecchia, ainda que não se prenda completamente a esta periodização, inclusive indicando que ela talvez tivesse de ser revista uma vez que em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* (1873) Nietzsche

já se encontrava em estágio bastante avançado do processo de rompimento com seus referências de juventude (Dalla Vecchia, 2014, p. 150), claramente estrutura sua análise de acordo com os referidos períodos. Isso sem dúvida possibilita em certa medida sua específica e valiosa maneira de fixar a filosofia nietzschiana, mas, tratando-se o perspectivismo, segundo acredito ter demonstrado e como concordaria Dalla Vecchia, de uma marca distintiva de toda a filosofia de Nietzsche, mesmo que o conceito de perspectivismo propriamente dito só aparece no período maduro, por vezes a periodização pode mais atrapalhar que ajudar na elucidação da questão.

Quanto ao quadro mais amplo dos estudos Nietzsche no Brasil, podemos compreender, já que a filosofia nietzschiana é sempre fixada de acordo com determinada necessidade (*Not*), que talvez fosse – inclusive, segundo a hipótese de Fleck, pela pressão da ditadura – e ainda seja – para se conseguir financiamento para a pesquisa – muito forte a necessidade de fixação da filosofia de Nietzsche em termos exegéticos para os intérpretes brasileiros, submetidos, como vimos, a um pesado sistema de dependência intelectual. Não obstante, como terá ficado claro, faz parte propriamente do combate às circunstâncias que determinam hoje nossa dependência – e, portanto, essa mesma necessidade exegética – uma apropriação mais potente de Nietzsche, e foi precisamente nesse sentido que no decorrer do presente texto falei de uma *necessidade*, que diz respeito à nossa emancipação intelectual, de se ler Nietzsche apropriadamente.

Em sentido próximo, quando Foucault (1979a, p. 25-26) sustenta a partir de Nietzsche que o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras e for capaz de pervertê-las contra aqueles que as tinham imposto, introduzindo-se nesse complexo aparelho e o fazendo funcionar de tal modo que os dominadores se encontrem dominados por suas próprias regras, há aí algo que pode ressoar – e ser apropriado nesse sentido – com a proposta de uma apropriação anticolonial da filosofia europeia, afinal, muitas vezes se trata de demonstrar como a própria razão europeia, dentro das regras que estabeleceu de seu próprio jogo, deve se submeter à alteridade e ao perspectivismo.

Com efeito, se o questionamento da colonialidade do saber se configura em grande medida como um ultrapassamento, pelos mais variados filósofos anticoloniais, da noção de violência epistêmica de Foucault, que se tornou insuficiente para captar o silêncio oriundo do racismo epistêmico uma vez que o filósofo francês não foi completamente capaz de capturar em sua denúncia “o eurocentrismo e o colonialismo, duas faces da

mesma moeda” (Ballestrin, 2013, p. 103), é num movimento em grande medida parecido que podemos nos apropriar de Nietzsche para fazer aparecer aquilo que sua formulação eurocêntrica deixa escapar. Como comenta Ballestrin, se a teoria e a filosofia política ocidental dominante foram predominantemente pensadas no Norte e para o Norte, servindo de pilar fundamental para a arquitetura da exploração, dominação e colonização dos povos não situados no Ocidente, o próprio Ocidente foi por outro lado capaz de reagir desde dentro, improvisando teorias outras, críticas e contra-hegemonias. O fundamental aqui é perceber que marginalidade teórica dialoga com versões periféricas e subalternizadas produzidas fora do Norte (Ballestrin, 2013, p. 109). Eis uma importante indicação para nossa relação como a tradição ocidental de conhecimento e com sua filosofia: devemos buscar aquelas contribuições contra-hegemonias com as quais podemos dialogar desde a nossa realidade. Nietzsche, terá restado claro, pode sem dúvida ser uma delas.

E, devemos notar a partir do que tratei no capítulo dois, hoje temos absolutas condições de nos apropriarmos do pensamento de Nietzsche, precisamente pois possuímos na herança deixada por gerações de comentadores de sua filosofia um valioso instrumento para sua interpretação. Não obstante, deve-se perceber que o valor de tal herança decorre menos de seu caráter acadêmico, pretensamente desinteressado, que da pluralidade de perspectivas que, construídas por meio das mais diferentes abordagens metódicas, nos dão acesso a uma pluralidade de Nietzsches. Com efeito, o tratamento acadêmico do autor não é, de forma algum, imprescindível. Prova disso é o aproveitamento de um Nietzsche ainda não estudado academicamente em algumas das obras mais relevantes para a interpretação do Brasil, como *Raízes do Brasil*, aproveitamentos com os quais também temos muito a aprender. Não obstante, essas décadas – bem como as que estão por vir – de escrutínio da obra nietzschiana sem dúvida nos fornecem material fundamental para a apropriação de Nietzsche, bem como o desenvolvimento de métodos de interpretação condizentes com o estilo nietzschiano.

Nessa seara, percebe-se que se o sentido atual de Nietzsche no Brasil é dado por um desenvolvimento propriamente agonístico em que diversas interpretações, entre elas as de Foucault, Stegmaier, Heidegger e Montinari, entram em cena, todos esses diferentes modos de leitura da filosofia nietzschiana devem continuar sendo praticados, bem como a análise estrutural de seus textos, estudos biográficos, entre tantas outras abordagens possíveis, precisamente para possibilitar que nos apropriemos significativamente de sua

filosofia. Ainda, um benefício menos óbvio da existência de um sistema nacional de interpretação acerca da filosofia de Nietzsche é, como já o queria Marton, a possibilidade de recepção crítica de novos trabalhos, cuja probidade intelectual se pode colocar à prova a partir da perspectiva de diversos especialistas – quanto mais variados seus pontos de vista sobre a obra nietzschiana, melhor, precisamente para que possamos bem utilizá-lo. É com esse tipo de fortuna crítica que o presente texto almeja contar.

Ademais, terá ficado claro que um dos maiores desafios dos estudos Nietzsche ao redor do mundo sempre foi o de suas leituras abusivas e totalitárias. Paschoal, na esteira de Derrida, questiona-se acerca de como evitá-las uma vez que não existe texto, apenas interpretação. Para o intérprete brasileiro, a resposta estaria no fato de que “uma interpretação [...] não pode ser o oposto daquilo que é afirmado no texto em questão”, devendo a arte da escuta se fazer dentro dos limites da margem de manobra concedida por Nietzsche a seus leitores (Paschoal, 2021, p. 49). Isso, entretanto, não afasta a possibilidade de tais leituras, afinal estabelece uma espécie de regra – “respeitar os limites da margem de manobra” – que propriamente não será seguida em interpretações abusivas. Ao nosso ver, a questão é outra: cientes de que nada do que façamos poderá impedir tais leituras, trata-se de *combater interpretativamente* pelo(s) sentido(s), nesse caso, de Nietzsche, mas de qualquer outro texto, e mesmo de acontecimentos históricos, sociais, econômicos, etc., algo próximo ao que o próprio Paschoal sugere para a memória da ditadura. Ora, se buscamos estabelecer metodologias e critérios para nossas interpretações, não nos enganemos: isso de forma alguma garante uma interpretação *melhor* – afinal, o *melhor*, como mostra Nietzsche, não diz respeito à verdade, mas a seu *valor* para determinada forma de vida –, e muito menos que tal interpretação será a interpretação vencedora. Acreditar nisso seria voltar a acreditar no valor metafísico da verdade (GM III, 24), guiando nossa atuação por uma renovada vontade de verdade. Não. A importância da leitura filológica é bem outra: para além de efeitos secundários como o estabelecimento de certo ônus contra aqueles que desejem interpretar de maneira menos criteriosa e a validação de determinado trabalho frente à vontade de verdade atuante na academia e na sociedade, a boa leitura permite *retirar do texto nietzschiano suas últimas e mais radicais consequências*, coisa que uma leitura rasa terá mais dificuldade em lograr.

O fundamental aqui, portanto, e é isso que nos ensina o perspectivismo, é compreender que a *melhor* interpretação não será a mais criteriosa, mas sim aquela que responda aos interesses particulares de certa forma de vida, aquela de quem lê. Na luta

por Nietzsche, portanto, como intérpretes de sua filosofia e filósofos que com ele dialogam, o fundamental é compreender os anseios, os *interesses*, os *problemas filosóficos* de nosso público-alvo, para saber que respostas, ou pelo menos que meios para encontrá-las, pode fornecer uma interpretação da filosofia nietzschiana. E se escrevemos no Brasil, para brasileiros, deve ter ficado claro: o contato com a realidade brasileira é *fundamental* para se poder entender que interesses e que problemas são esses. Só assim poderemos fazer lograr um Nietzsche democrático, antirracista, feminista, anticolonialista... por mais que Nietzsche não fosse nada disso. Caso contrário, lembremos: o outro lado, a outra perspectiva, a das leituras autoritárias e abusivas de Nietzsche, que podem inclusive se fazer de maneira bastante rigorosa (vide Heidegger), soube sempre fornecer demagogicamente respostas simples – e normalmente violentas – a problemas complexos colocando-as nas bocas de quem fosse, inclusive de Nietzsche. Não será a simples leitura rigorosa que vencerá nesta arena, mas sim, precisamente, a leitura *interessada*.

Dessa forma, se podemos validar a crítica de Marton às abordagens tendenciosas, que buscam resolver problemas que emergem de seus textos, desprezando a lógica que lhes é própria (Marton, 2018, p. 14), devemos entretanto fazer a ressalva de que há sim problemas que emergem da filosofia de Nietzsche mas que não podem ser resolvidos dentro de sua lógica própria, mesmo porque muitas vezes engendrados por essa mesma lógica, como no caso de sua apologia à colonização, que se faz a partir de sua perspectiva supostamente nobre. Marton, entretanto, está se referindo a trabalhos pretensamente exegéticos, e nesse sentido tem razão: tal tipo de trabalho deve se ater à lógica interna de Nietzsche, num movimento completamente diferente de outro tipo de trabalho, que devemos também considerar válido, de produção filosófica própria a partir de uma leitura crítica da filosofia nietzschiana.

Tal leitura, entretanto, terá sem dúvida como pressuposto necessário à sua execução uma adequada crítica ao próprio Nietzsche. Se, é claro, há diversas possíveis maneiras – e de fato deveremos aproveitarmo-nos de todas – de fazê-lo, cabe aqui destacar que a própria filosofia nietzschiana nos fornece importantes instrumentos para tanto, especialmente com o perspectivismo. Afinal, como comentei acima, Nietzsche não esconde que seu texto se constitui a partir de uma perspectiva específica, e, portanto, que as “verdades” que encerra não são para todos, devendo isso sim ser questionadas.

Importantes exemplos nesse sentido são suas polêmicas posições sobre o colonialismo, a escravidão e as mulheres. Quanto a estas, é sintomático que no prefácio e nos aforismos 232 a 249 de *Além de bem e mal* Nietzsche utilize, de forma lamentável, a mulher como imagem para tratar de temas caros a sua filosofia – ex.: “a verdade como mulher” – havendo também passagens em que, expressando opiniões sobre as mulheres, o autor é simplesmente misógino. Mas note-se: se em ABM 231, o filósofo interessadamente afirma que sobre o homem e a mulher um pensador não pode aprender diversamente, mas apenas aprender até o fim o que está nele mesmo “firmado” a esse respeito, como vimos, seu *fatum*, no que podemos compreender uma confissão do filósofo acerca de sua própria parcialidade acerca das mulheres, isso nos permite compreender que tais imagens e tais opiniões dizem mais respeito ao homem Nietzsche que a pontos estruturantes de sua filosofia, pelo que um cuidadoso trabalho interpretativo nos permite exortar a misoginia de algumas dessas passagens para ainda aproveitar as reflexões construídas por imagens machistas ao mesmo tempo que permite descartar, simplesmente pela sua *irrelevância*, aquilo que Nietzsche diz propriamente *sobre* as mulheres. Não se pode ainda desconsiderar como sua filosofia, mesmo em sua crítica a um feminismo tosco que, acreditando na *mulher em si*, buscava a padronização da mulher, foi frutiferamente apropriada pelo movimento feminista dos sécs. XX e XXI.

Um pouco diferente são as questões do colonialismo e da escravidão. Além de diversas passagens de claro teor racista e etnocêntrico – Como GM II 8, em que afirma que “não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação”, reproduzindo a noção eurocentrista e teleológica de “graus de progresso civilizatório” –, em A 206 Nietzsche constrói uma crítica ao que denomina *escravidão fabril*, da qual seriam cúmplices os indivíduos que, por determinado preço, deixam de ser pessoa e se tornam engrenagem na máquina da “atual loucura das nações, que quer sobretudo produzir o máximo possível e tornar-se o mais ricas possível”, objetivo exterior em nome do qual se lançam fora enormes somas de valor *interior*. Nesse sentido, questiona o filósofo onde estaria o valor interior desses trabalhadores, que não tem sequer a posse de si mesmos, criticando também a conduta dos “aliciadores socialistas” que os inflamam com esperanças e pedem que estejam prontos para algo – a revolução – que virá de fora e resolverá o problema¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Neste ponto vale lembrar que a crítica nietzschiana ao socialismo diz respeito sobretudo ao chamado socialismo utópico, não podendo ser estendida ao marxismo, com o qual Nietzsche não teve contato.

A resposta que Nietzsche oferece a este problema é sintomática de seu eurocentrismo: segundo ele, seria melhor que cada um buscasse emigrar, “ser *senhor* em regiões novas e selvagens do mundo”, preferindo a morte a essa indecorosa escravidão.

Esta seria a atitude correta: os trabalhadores da Europa deveriam declarar-se uma impossibilidade humana *como classe*, e não apenas, como em geral sucede, como algo duramente e impropriamente organizado; eles deveriam suscitar, na colmeia europeia, uma época de enxames migratórios como jamais houve, e, com esse ato de livre mobilidade em grade estilo, protestar contra a máquina, o capital e a escolha que agora os ameaça, de *ter* de tornar-se escravos do Estado ou escravos de um partido de subversão. [...] Apenas em lugares distantes, nos empreendimentos de colonizadores entusiasmados, será percebido quanta razão e equanimidade, quanta sadia desconfiança a mãe Europa instilou em seus filhos [...]. Fora da Europa, as virtudes da Europa estarão pelo mundo com esses trabalhadores; e aquilo que no interior da pátria começava a degenerar em perigoso desânimo e tendência criminosa, no exterior ganhará uma bela naturalidade selvagem e se chamará heroísmo (A 206).

Se faltaria assim mão de obra, sustenta o filósofo que isso talvez não fosse ruim, pois dessa forma as pessoas lembrariam que muitas das necessidades a que se acostumaram apenas se tornam necessidades quando são fáceis de satisfazer. E arremata, de maneira claramente xenófoba:

Talvez busquem *chineses* então: e estes trariam o modo de pensar e de viver que convém a laboriosas formigas. E poderiam mesmo contribuir para injetar no sangue da inquieta e extenuada Europa alguma calma e contemplatividade asiática, assim como – o que é mais necessário – *perseverança* asiática (A 206).

Ora, embora possamos reconhecer na crítica a escravidão fabril um princípio de crítica anticapitalista, saltam aos olhos as características eurocentristas e classistas da reflexão de Nietzsche: note-se por exemplo o fato de o filósofo imputar cumplicidade àqueles que se tornam engrenagens da máquina capitalista *como se tivessem outra escolha*, é dizer, note-se, como se – a fraqueza pudesse se expressar como força (GM I 13) – fossem sujeitos soberanos possuidores de livre arbítrio aos quais caberia tal decisão, e não, como eram de fato, indivíduos obrigados a vender sua força de trabalho devido aos processos de acumulação primitiva do capital. Mais ainda, é patente o eurocentrismo de Nietzsche, afinal, seria pela bem da Europa e de seus filhos, em detrimento do resto do mundo, que tal movimentos e realizaria.

Não obstante, por trás de tais preconceitos, Nietzsche está diagnosticando um problema propriamente ocidental, o de que sua cultura, especificamente pelo modo de produção capitalista, se acostumou de tal maneira a necessidades supérfluas que sua própria terra não a pode mais sustentar. Por isso é que necessitariam colonizar, pois não

foram capazes de estabelecer com seu território uma relação ecológica e demograficamente sustentável. Como vimos, a solução aventada por Nietzsche para o problema não deu bons resultados, mas, pelo contrário, levou todo o planeta a encontrar-se, um século e meio depois, na mesma situação de desequilíbrio que diz respeito propriamente à exportação do modo de vida ocidental ao resto do mundo por meio do colonialismo.

Quanto à escravidão, há, sobretudo no contexto de seu ataque aos ideais democráticos, diversas passagens em que Nietzsche afirma ser ela necessária, como em ABM 44, onde afirma que as condições em que a planta “homem” cresceu mais vigorosamente foram condições de periculosidade em que sua força de invenção e dissimulação (“espírito”) teve de converter-se em algo fino e temerário, sua vontade de vida exacerbada até tornar-se pura vontade de poder, pelo que, dentre outras coisas, a escravidão serviriam à elevação da espécie. Em sentido parecido, sustenta em ABM 267 que toda elevação do tipo “homem” sempre foi obra de uma sociedade aristocrática, que acredita na hierarquia e diferenças de valor entre homens e necessita da escravidão em algum sentido, afinal, sem o *pathos da distância* (*Pathos der Distanz*) que nasce da diferença entre classes e do olhar da casta dominante sobre seus súditos e o exercício do obedecer e do comandar, não poderia surgir este outro *pathos*, o “desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’” (ABM 267).

Interessantemente, aqui novamente o perspectivismo pode nos fornecer bons argumentos contra Nietzsche, afinal, a própria concepção da humanidade como *espécie*, unidade, que supostamente justificaria a escravização de muitos para que uma minoria pudesse florescer, só pode ser constituída, como ficção, a partir de uma determinada perspectiva, nesse caso, claramente a dos que são beneficiados nesse processo. Ora, é fácil ver a escravidão como algo positivo quando se está do lado macio do chicote, quando a riqueza de sua condição material, a possibilitar inclusive sua produção intelectual, se erigiu pela exploração do corpo escravizado – mas isso não tem qualquer relação com a elevação da espécie, no máximo com a elevação das classes dominantes que se beneficiam dela. Por óbvio, nenhum escravizado poderá concordar com isso, e, de maneira bem nietzschiana, poderá questionar: “que me interessa a elevação da espécie? Quero é afirmar minha própria vida enquanto vontade de poder!”.

É patente a relevância de tal movimento interpretativo, uma vez que as problemáticas do racismo, da xenofobia e da misoginia em autores clássicos do cânone ocidental constitui hoje um dos debates mais candentes da academia brasileira de filosofia. O que fazer com o racismo de Hume, de Kant, de Hegel, ou com a misoginia de Schopenhauer? Se a resposta específica para cada caso deverá ser dada por nossos especialistas em cada autor, o exercício aqui esboçado com Nietzsche pode fornecer importantes indicações no sentido de que tais problemáticas, de forma alguma, precisamente devido às perspectivas brasileiras desde as quais interpretamos e filosofamos, poderão ser simplesmente ignoradas, devendo isso sim ser criticamente tematizadas, sem que isso signifique jogar fora todo o trabalho interpretativo e apropriativo que filósofos brasileiros já realizaram sobre determinado autor. Nesse sentido, em cada caso específico, deveremos averiguar em que medida determinada posição problemática é ou não central à constituição da filosofia de um autor, para assim sabermos em que medida é ainda possível operacionalizar seu pensamento de acordo com nossos interesses e também quais recortes, reinterpretações e mesmo *imposições de sentido*, bem como críticas, deverão ser realizadas para reabilitar determinado autor dentro de nossas filosofias. Em muitos momentos será possível, como fiz aqui com Nietzsche, voltar a própria filosofia de um autor contra as opiniões pessoais do filósofo. Com efeito, se o grande receio de Nietzsche com relação aos ideais democráticos dizia respeito à nivelação dos indivíduos, há hoje importantes estudiosos que partem de sua filosofia para sustentar propriamente uma *democracia agonística* em que a diversidade individual e mesmo a disputa entre diferentes interesses sociais constituem o motor da organização social¹⁸⁸.

Por fim, pode-se extrair do perspectivismo nietzschiano ainda uma última contribuição à filosofia brasileira, a saber, a possibilidade de se pensar o Brasil perspectivamente. Ora, se existe um problema de definição da filosofia brasileira, esse problema necessariamente esbarra em outro, mais amplo, de se definir propriamente o que seria o Brasil. A resposta que podemos construir a partir de uma apropriação do perspectivismo nietzschiano é que o objeto Brasil precisa ser criado a cada momento enquanto *verdade* – mentira sustentada pela linguagem – de acordo com os interesses que correspondem à situação existencial, política, ética, estética, etc., daquele que conhece/age. No nosso caso, enquanto brasileiros – outra verdade – nossos interesses são

¹⁸⁸ Vide, nesse sentido, os trabalhos de Helmut Heit e de Lawrence J. Hatab.

anticoloniais, são os interesses do outro de Dussel. Nesse sentido, suficientemente domada nossa vontade de verdade, o Brasil pode, sem contradição, mas *perspectiva*, aparecer como Estado que deve garantir a estrutura democrática, direitos sociais e voz a seus cidadãos, e também atuar politicamente como liderança do sul mundial, bem como nação que suscita a solidariedade entre seus cidadãos em busca de um bem comum, e ao mesmo tempo deve ser profundamente criticado em sua estrutura racista, misógina e elitista decorrente do processo colonial e enquanto ficção que permite tanto a exploração regional dentro do território nacional quanto o subimperialismo na América Latina, e deverá mesmo desaparecer enquanto valor nos momentos em que estiver a embotear ideologicamente nossa solidariedade continental e mundial pelos oprimidos do resto do globo.

Tal proposta não recai num relativismo pelo simples fato de que o critério da verdade é dado ética e politicamente. A verdade, dentro de uma filosofia perspectivística brasileira, não será absoluta, mas verdade pragmática, voltada contra inverdades como a democracia racial. Se, é claro, outros critérios possam emergir, e com efeito emergem, de interesses existências/políticos/éticos/econômicos/etc. distintos, ora, essa disputa pelo sentido de instituições, obras – como a de Nietzsche –, histórias, ídolos, imagens..., que faz precisamente parte do jogo pelo poder de definir a *verdade*, a podemos novamente pensar a partir do conceito nietzschiano de vontade de poder, percebendo que ela apenas reafirma a necessidade da sustentação daquelas que se fundamentem eticamente na alteridade.

Uma tal visão perspectivística do país enquanto pluralidade de *Brasis* mostra também seu valor em sua incompatibilidade com propostas reacionárias e autoritárias que buscam reduzir esse nacional a uma uniformidade homogenia e abstrata, como nos casos dos nacionalismos fascistas de ontem e de hoje. Essa questão ganha especial relevância quando se percebe que a iniciativa por uma filosofia brasileira foi historicamente cooptada por movimentos de cunho reacionário e fascista, como no ISEB (cf. Margutti, 2013, p. 12-13) e no contexto do integralismo. Com efeito, precisamos com urgência voltar a disputar essa pauta a partir de uma percepção plural da nação e das bases democráticas da ANPOF. Ora, lembrando que aquilo que não é historicamente retomado desaparece, imagine-se uma história da filosofia brasileira feita a partir dessa perspectiva reacionária. Que história da filosofia brasileira será estudada no futuro?

Traduzindo para os termos do presente texto, poderíamos sustentar, frente ao que acima se expôs, sobretudo a partir de Gomes, que, enredada em sua dependência, sempre faltou à filosofia brasileira a pluralidade de perspectivas necessária a pensar o país, ou, contrariamente, que nossa filosofia sempre esteve submetida a uma perspectiva unitária – vontade de verdade – não só demasiado estreita para pensar nossa realidade, mas sobretudo *comprometida* com os interesses outros que não os nossos, ou seja, os do povo brasileiro em sentido dusseliano (cf. Dussel, 1982, p. 76-77). A conclusão continua sendo a mesma: é necessário insurgir-se. Mas esse movimento deve se dar de forma *perspectivista*, levando em conta, nos termos de GM III 12, as diversas perspectivas a partir das quais podem ser colocados os problemas filosóficos dos Brasis. Isso passa necessariamente pelo reconhecimento da pluralidade de nossa cultura, que está longe de ser apenas ocidental, sendo, isso sim, no conceito de Gonzalez, *amefricana*¹⁸⁹.

Destaca-se nesse sentido uma proposta filosófica que, além de muito próxima do que aqui sustento a partir de Nietzsche, tem ganhado importância a nível nacional¹⁹⁰, a saber, a tratativa do conceito de *lugar de fala* por Djamila Ribeiro. A jovem filósofa – fazendo referência à concepção foucaultiana de discurso “como um sistema que estrutura determinado imaginário social” (Ribeiro, 2017, p. 57-58) – sustenta o lugar social ocupado pelas mulheres negras no Brasil como dotado de uma *potência* subversiva em relação ao regime de autorização discursiva dominante, afinal, esse lugar proporciona a essas mulheres um ponto de vista privilegiado para enxergar e falar sobre as opressões que sofrem (Ribeiro, 2017, p. 57). Isso é *lugar de fala*: a condição social e histórica compartilhada por indivíduos marcados pelos mesmos marcadores sociais – raça, gênero, classe, orientação sexual, nacionalidade... – a partir do qual falamos, agimos e produzimos conhecimento. Para Ribeiro, ao reivindicar os diferentes pontos de análise e a afirmação

¹⁸⁹ Gonzalez cria o conceito de *amefricanidade* para significar as experiências comuns dos negros em todo o continente americano (2020, p. 127-138). Trata-se, com efeito, da consequência de perceber que uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; não podendo ser externa a nós ou imposta por outros que não nós próprios, ou seja, deve ser derivada da nossa própria experiência histórica e cultural particular, o que nos leva a perceber a necessidade de abandonar as reproduções do imperialismo e reafirmar a particularidade da experiência amefricana como um todo sem perder a consciência de nossa dívida e dos profundos laços que temos com a África. Com efeito, a categoria de amefricanidade floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos de presença amefricana no continente, manifestando-se desde a época escravista nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural e no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre; e mesmo antes, na América pré-colombiana. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos (Gonzalez, 2020, p. 138).

¹⁹⁰ Prova disso foi sua inclusão, como primeira obra de uma filósofa brasileira, nas obras de filosofia para a segunda fase do vestibular da UFPR em 2022.

de que um importante objetivo do feminismo negro é marcar o lugar do qual se fala, percebe-se que essa marcação é necessária para entendermos aquelas realidades consideradas implícitas dentro da normatização hegemônica e cujas produções intelectuais, saberes e vozes são tratados de modo subalternizado por uma estrutura que os mantém num lugar estruturalmente silenciado (Ribeiro, 2017, p. 57-81).

Assim, compreende-se que quando se fala de direito a uma existência digna e à voz, fala-se de *locus* social, da maneira como esse lugar imposto dificulta acessos, e não de uma visão essencialista de que, por exemplo, somente o negro poderia falar sobre racismo (Ribeiro, 2017, p. 66). Trata-se de questionar as autorizações discursivas que se configuraram na história do pensamento ocidental, ou seja, questionar-se acerca de quem foram e são os sujeitos autorizados a falar dentro do projeto colonizador e acerca dos assuntos sobre os quais se permite que os subalternos falem. Surgem questões: poderia por exemplo uma travesti negra falar sobre outro assunto além dos temas referentes ao fato de ser uma travesti negra? Consideram-se, nessa configuração discursiva, saberes construídos fora do espaço acadêmico? Por que o sujeito oprimido deve ser silenciado? O que poderia dizer caso não o fosse? E o que opressor deveria ouvir? (Ribeiro, 2017, p. 79-80).

Há com efeito, ainda segundo Ribeiro, um medo de que, se o oprimido falar, o opressor terá de ouvir, e então seja forçado a um confronto desconfortável com as verdades dos “Outros”, que foram negadas, reprimidas e mantidas em silêncio. Chegamos a algo de essencial para a discussão sobre lugar de fala: *a necessidade de que quem sempre foi autorizado a falar ouça*, afinal, se necessariamente as narrativas daqueles que foram forçados ao lugar de “Outro” terão em si a potência de gerar conflitos necessários para a mudança, o não ouvir é precisamente a tendência do privilegiado a manter inabalada a estrutura que lhe beneficia (Ribeiro, 2017, p. 79-81).

Com isso, Ribeiro pode propriamente afirmar que todas as pessoas têm lugar de fala, afinal, fala-se aqui de *localização social*. A partir dessa constatação é possível a todos debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade. O fundamental é que tanto indivíduos localizados no grupo social privilegiado quanto aqueles dos grupos subalternizados consigam enxergar as hierarquias produzidas pela estrutura que dita esses lugares. Na sociedade brasileira, de herança escravocrata, isso significa reconhecer como pessoas negras experienciam racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão e, portanto, tem suas oportunidades restringidas por um sistema

racista, e também como as pessoas brancas vão experienciar as relações sociais do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Ambos os grupos devem discutir essas questões, mas – e aqui está a grande questão – falarão de lugares distintos. Em termos benjaminianos, trata-se de ter a história dessa opressão contada não somente pela perspectiva dos vencedores, mas também e principalmente dos oprimidos, já que seu discurso tem tanto potencial subversivo (Ribeiro, 2017, p. 88-89).

Eis, portanto, o essencial: a refutação de uma suposta neutralidade epistemológica e a conseqüente afirmação da necessidade de reconhecimento de outros saberes e da importância de entendê-los como localizados para romper com as interdições discursivas responsáveis pela manutenção de nossa dependência intelectual e filosófica. Nesse contexto, pensar lugares de fala seria desestabilizar e criar fissuras e tensionamentos no discurso hegemônico afim de fazer emergir não somente contradiscursos, que se definiriam por sua posição de oposição, mas igualmente *discursos* potentes e construídos a partir de outros referenciais (Ribeiro, 2017, p. 91).

O conceito, portanto, serve muito bem para a leitura crítica e o aprofundamento do que vimos em Cabrera: se todos temos lugar de fala e falamos desde este lugar, é claro que, se serão bem-vindas as contribuições estrangeiras e mesmo europeias – note-se a mobilização de Foucault, Derrida e Benjamin por Ribeiro –, inclusive visto que autores europeus enxergarão a questão do ponto de vista de sua reprodução e manutenção entre os beneficiados pelo colonialismo; fato é que nossa posição de oprimido sempre terá essa potencialidade para questioná-lo. Ademais, enquanto brasileiros, devemos reconhecer as estruturas profundamente desiguais que marcam nosso país e valorizar perspectivas que advenham de diferentes lugares de fala para produzir filosofia *politicamente*, afinal, essa falta de filósofos autorais no Brasil não é uma contingência, mas um *produto necessário do mecanismo que guia hoje a produção e o consumo de conhecimentos filosóficos* (Cabrera, 2015, p. 19) – o problema é sistêmico, e, nesse sentido, de uma configuração colonizadora, contra a qual devemos nos insurgir.

Ademais, Estender as reflexões de Djamila Ribeiro acerca de como o lugar de fala enquanto ponto material e histórico do qual cada um fala sobre um problema nos faz perceber as fronteiras mais externas de nossa produção anticolonial: não só faz parte do esforço de compreender nossa realidade compreender como ela se relaciona com o ocidente, mas também o ocidente deve compreender a importância de nosso depoimento acerca do projeto em que nos obrigaram a ser parte para que ele mesmo possa se entender,

como já denunciam há décadas os marxistas latino-americanos. Trata-se, em alguma medida, da universalidade de que fala Cabreira. Nesse sentido, o projeto ocidental pode inclusive ser proposto como tema filosófico que alcança certa universalidade, ainda que esta deva se efetivar de forma localizada.

Precisamente nesse sentido, sustento a existência de diversos filósofos brasileiros cuja produção é marcada precisamente por essa universalidade situada, como é o caso, além de Ribeiro e Gonzalez, de Ailton Krenak, filósofo indígena que em seus textos, escritos com impressionante simplicidade estilística, demonstra uma surpreendente radicalidade crítica em relação ao projeto civilizacional ocidental, propriamente o tipo de radicalidade que só poderia advir de seu lugar de fala, de sua *perspectiva*, que permite um diálogo frutífero com sua tradição ancestral. Exemplo especialmente significativo é sua tratativa da forma pela qual, embalados por muito tempo pela ideia de que somos *a* humanidade – na qual se vê aparecer novamente o universalismo ocidental – fomos nos alienando desse organismo Terra do qual fazemos parte, passando a pensar que ela é uma coisa e, nós, outra (Krenak, 2020, p. 16-17), num movimento de *despersonificação da natureza*, que, entendendo absurdas narrativas como as dos Krenak – que falam com a natureza, trocam afetos com ela, fazendo festa, dando comida, dando e recebendo presentes, chamando Takukrak a serra que fica à margem direita do Rio Doce, com ela estabelecem relações¹⁹¹ –, serve para apagar essas narrativas em favor de uma narrativa globalizante e superficial que conta uma história única – para Krenak, “um abuso do que chamam de razão” (Krenak, 2020, p. 19) – e que permite, ao despersonificar o rio, a montanha, tirar deles os seus sentidos, considerando isso atributo exclusivamente humano, e assim libera esses lugares para que sejam reduzidos a resíduos da atividade industrial e extrativista (Krenak, 2020, p. 49-50).

Se desestabilizar esse padrão de ser humano causaria uma ruptura em nossa mente, como se caíssemos num abismo, pergunta-se Krenak: por que não podemos cair? Será que já não caímos? Mais ainda: se diversos mundos, como os de diversos povos submetidos à invasão europeia das américas, já acabaram, por que nos desesperamos tanto com a ideia do fim (Krenak, 2020, p. 71)? Ora, se já caímos em diferentes escalas em diferentes partes do mundo, essa paranoia da queda só se explica porque as possibilidades

¹⁹¹ “Quando ela está com uma cara do tipo ‘não estou para conversa hoje’, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: ‘Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser’” (Krenak, 2020, p. 18).

novas que se abrem exigem implodir essa casa que herdamos. Mas nessa casa vivemos com medo. Talvez, então, o que tenhamos de fazer, em vez de eliminar a queda, seja “inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos, divertidos, inclusive prazerosos” (Krenak, 2020, p. 63) enquanto alternativas a essa humanidade única que parece supor que a única possibilidade para que comunidades humanas continuem a existir é à custa da exaustão de todas as outras partes da vida (Krenak, 2020, p. 46). Nesse sentido, o que parece propor Krenak em termos de uma *filosofia da ecologia* é que, vivendo nossa experiência de circulação no mundo como *fricção* na qual podemos contar uns com os outros, demos ouvidos aos povos que, já há séculos, lutam contra a presença colonial que quer o fim de seus mundos – e que nisso constituíram seu lugar de fala. Que estratégias usaram?

Note-se que, nesta proposta, Krenak se aproxima significativamente do filosofia perspectivista de filosofia que aqui propomos¹⁹², afinal, explicita a maneira como cada vez que modificamos nosso pensamento ao colocarmo-nos em contato com uma perspectiva nova, estamos adiando o fim desse mundo que somos ou que é o nosso pensamento, mesmo que isso signifique o fim do mundo que pensávamos ser. Ademais, devemos perceber: em tempos de crise climática, o mundo, e principalmente a Europa, precisam ler Krenak.

Com isso percebemos o que também argumentei a partir de Nietzsche: é tão necessária quanto frutífera a multiplicidade de perspectivas filosóficas brasileiras. Só assim pode-se estruturar a(s) filosofia(s) do(s) Brasil(s). Não me arrisco, é claro, a definir o que seria uma filosofia brasileira. Sabe-se bem que, até hoje, nenhuma tentativa foi propriamente capaz de definir o que é filosofia. Quem tentou, o fez a partir de seu próprio projeto filosófico, que, em termos genealógicos, podemos sempre compreender como a apropriação e ressignificação de uma tradição para fins próprios. O desafio parece ainda maior quando se trata do que seria uma filosofia brasileira – teríamos também de definir o que é *Brasil*, e com efeito são vários os Brasis. Mas, com Nietzsche, lembremos: *definível* só é aquilo que *não tem história*. Por isso, mais do que buscar definir a filosofia a partir de um conteúdo (quais seriam os conteúdos específicos da filosofia?) ou de uma forma (manual? artigo? ensaio? poesia? música? dança?), mas sem desconsiderar que há especificidades no campo, há de ter ficado claro que o peso da questão hoje é político e

¹⁹² Outro importante exemplo de aproximação entre um intelectual brasileiro e o perspectivismo como aqui o penso pode ser encontrado em Viveiros de Casto. Vide, nesse sentido, Gioppo, 2023.

institucional: aquilo que for filosofia terá lugar na academia de filosofia, permitirá a concessão de bolsas para pesquisas e a contratação de professores que sejam especialistas, e interessará enquanto filosofia para a formação crítica dos futuros cidadãos brasileiros, tendo portanto um papel decisivo na *formação cidadã do Brasil*¹⁹³. Sobretudo devido a este último ponto, é essencial que nossa filosofia se aproxime de nossa cultura, que, como vimos, é também negra e indígena, sem deixar de ser em parte europeia.

Ainda, dentro da discussão acerca da necessária reforma institucional da filosofia no Brasil, destaca-se, como esforço imediato possível antes de qualquer mudança mais profunda, a necessidade de que *leiamos nossos colegas e professores*: que se supere o tabu de indicar textos próprios em bibliografias, que se leiam os textos discentes, que estejamos, assim como Arantes, cientes dos movimentos teóricos e políticos internos aos nossos departamentos. Dessa forma, ainda dentro do currículo atual, estaríamos estudando filosofia brasileira ao estudar qualquer tema que fosse. Mesmo Nietzsche. Foi nesse sentido que dei absoluta prioridade a comentadores e intérpretes nacionais da filosofia nietzschiana e, sem exceção, utilizei apenas textos traduzidos para o português brasileiro. Com efeito, radicalizando a questão perspectivista, podemos dizer: através de comentários ou da tradução, o presente trabalho não teve como objeto a filosofia de Nietzsche, mas sim alguns dos vários Nietzsches que existem no Brasil.

¹⁹³ Esse papel, infelizmente, encontra-se hoje gravemente ameaçado pelo chamado “Novo Ensino Médio”, que reduz drasticamente o espaço da filosofia nos currículos.

6 APÊNDICE – AFORISMOS DE BRASIL

AFO- O QUÊ?

1.

Aforismos são ideias, problemas, opiniões, questões, pensamentos, ficções, mentiras e quiçá “verdades” ..., ora, *perspectivas*, emprestados ao leitor. Este, inevitável e felizmente, os significará, completando-os à sua maneira, reconhecendo-os como parte de uma cadeia de pensamento que pode ser levada aos últimos limites, perscrutada na busca de seus elos anteriores ou mesmo deixada incompleta, conforme aquilo nela que melhor lhe interesse, acatando determinada “verdade” ou negando-a como mentira a partir de seu próprio ponto de vista, daquilo, digamos com alguma licença poética, que é. É nesse sentido que se tratam de experimentos abertos de pensamento: cada leitor os realizará de acordo com a *sua* perspectiva. Mas aqui as coisas ficam interessantes: pois nesse movimento de ruminação, algo será digerido e incorporado. É no contato com o alheio que se forma o espírito livre. Leiam-me – mas apenas enquanto isso lhes permitir ler, e, sobretudo, escrever a si mesmos!

2.

Mas por que aforismos? Ora, pois se aprende muito mais quando também se é escutado. E quando se faz necessário um estilo capaz de *dialogar* com o leitor, o aforismo é primoroso. Certamente não o único capaz de fazê-lo, afinal o são também sermões públicos em que haja diálogo e, é claro, a boa e velha conversa cara a cara. Mas aqui, nos estreitos limites do texto escrito, aforismos. Devo então tentar persuadir o leitor, atraí-lo, convencê-lo. Em alguma medida, deve o leitor resistir. Mas a resistência – Foucault sabe bem – deixa marcas também seja em que for que domine, leitor ou texto.

3.

Desde quando, desde onde, filósofo? – Faz-se importante dizer já de começo desde quando e onde filósofo. Em certo sentido, desde que passei a existir, pois mesmo sem ter ciência disso, nem de que se tratava da criação de mim mesmo, tive de me haver com aspectos morais, políticos, estéticos e metafísicos da existência, o que fazia, é claro, a partir de meu corpo, desde mim. Mas esse eu, menos unidade que localização, tem

também seu onde e quando: homem, branco, brasileiro e brasileiro, sulista seminômade entre Herval d'Oeste, Joaçaba, Curitiba e, mais recentemente, Porto Alegre, flutuante entre classes médias, nascido no século XX mas cidadão do já enorme século XXI, e, para o bem como para o mal, leitor de Nietzsche e de outros. É neste quando e onde que existo, é desde aí que filósofo. *Lugar de fala*. Aqui vos digo: *Ecce Homo* – decida o leitor sobre o que vale a pena me ouvir, e, especialmente, em que pontos deve calar-me.

Não que com isso, obviamente, devamos cair na velha tartufice de um autor, traçando em mim alguma linha arbitrária como causa do que se lerá a seguir. Não apenas a melhor parte, mas *tudo* o que se segue advém do diálogo com a radical alteridade daquilo que não sou e que passo a ser, a vida feita da morte em Heráclito, ou, para ser menos obscuro, de contatos com saberes e perspectivas portados por outras pessoas que a mim chegam de alguma forma, como o pensamento de Nietzsche, o de outros professores com cuja filosofia me deparo em carne e osso, ou mesmo a inesperada mas nunca surpreendente sabedoria de transeuntes, como também a inigualável – pois tão próxima – sabedoria de meus ancestrais. Se algo faço, essa ficção Eu, é – *misturá-las e expressá-las*, dois verbos demasiado subjetivos para bem expressar o que aqui ocorre, afinal, em sentido mais preciso, *sou* essa mistura e essa expressão.

Podemos ainda dizer que *filósofo*?

4.

Leitor amigo. – Já sabia a cabeça mais afiada de nossa literatura o valor de um bom leitor, um leitor amigo. Leitor que confia no que lê, de boa vontade para com o texto, que serve de confidente, até cúmplice de algumas indelicadezas ou inverdades; mas que, como bom amigo, sabe quando desconfiar, questionar, opinar, aconselhar, discordar – e *corrigir*.

5.

Digo-lhe então, leitor amigo, para a paz de seu espírito: por vezes, não uma falta no texto ou no leitor, mas uma simples distância de perspectivas fará incompreensível uma frase ou aforismo. Haverá por exemplo de me perdoar por passagens demasiado nietzschianas. Frente a elas e outras, de qualquer forma, o que fazer? Se tenho qualquer

direito de aqui opinar: simplesmente... passe ao próximo aforismo, que talvez traga material mais interessante para seu olhar. Em outros momentos, semelhante distância perspectiva, mas *menor*, fará com que, entendendo o texto, *discorde* de mim. Aqui, cuidado! Não se pode agora fugir, é este o embate que se procurava. Naquilo que se discorda, deve demorar-se! Sustentar e elaborar a discordância, questionar seus motivos, rabiscar as margens, riscar palavras, encontrar as contradições internas ao texto, talvez fazê-lo dizer o contrário do que desejava seu autor, enfim, usar o aforismo como experimento e laboratório agonístico de pensamento. Compreende? Então comecemos.

NACIONAL E UNIVERSAL

6.

O que é universal? – “A filosofia é universal”, disse alguma vez algum sacerdote grego ou pastor alemão. Mas o que queriam então dizer? Queriam os dois, perguntemos, dizer a mesma coisa? O que disseram, sobre seus deuses e verdades, sobre seus bons e maus, bens e males, certos e errados – vale também para nós? *Em que medida vale?* Seremos nós, também, universais? Poderemos algum dia sê-lo? Elaboro agora em minha mente um pensamento universal, que deve valer para tudo e todos, mesmo para o rincão mais remoto da mais longínqua e inalcançável galáxia – quão longe terei de ir para constatar que falhei? Terei mesmo de deixar o astro dos astuciosos animais que inventaram o conhecimento e perceber o caráter localizado de suas “leis físicas”? Ou bastará bater à porta de meu vizinho com o qual nunca pude concordar em uma coisa que fosse em temas morais?

7.

Bem diferente é *o que foi* e é a pretensa universalidade da filosofia em seus efeitos. Ao se pretender universal, e por isso ao mesmo tempo única, a filosofia ocidental tomou para si o direito de tratar universalmente temas como a ética, a política, o conhecimento, e, assim, ao não identificar no discurso do oprimido os modismos de seu estilo, retirou dele o direito epistêmico de falar de si mesmo, de produzir filosofia própria. Ora, é fundamental apagar a história e a possibilidade do pensamento ético, político e epistemológico do oprimido, para que também perca sua agência ética, política e

cognoscente, sendo em tudo definido desde o ponto de vista do opressor. Por isso também não se pode reconhecer facilmente o conhecimento ancestral brasileiro como filosofia, afinal, aquilo que é reconhecido como filosofia tem espaço na universidade e na sociedade, e a filosofia brasileira, que sempre se produziu desde a perspectiva do oprimido, precisa ser apagada em prol de nossa submissão. Trata-se, então, de uma universalidade que sempre operou definindo a partir de si mesma um ser, um mesmo, com cuja delimitação deixa-se de fora um outro, um *não-ser*, que só pode existir como função e parte daquele mesmo; uma razão que ao afirmar ser a verdade possível apenas desde sua localização fazia da verdade dos outros algo inválido *porque localizado*. Pergunto-lhes, ó filósofos brasileiros: é esta sua universalidade? É este o valor ao qual dedicarão sua produção filosófica? Ou será possível... outra universalidade?

8.

O verdadeiro valor do universal. – Por séculos agiu o Ocidente num sentido bastante específico: implementar sua própria universalidade. Para tanto banharam o mundo com o sangue daqueles que pensavam e viviam de maneiras outras, reduzindo os sobreviventes a *função* – servos e escravos – de seu próprio sistema. Fizeram-no por tanto tempo e com tamanha violência que hoje chega a parecer que lograram sua missão, que criaram *um* mundo sobre os cadáveres dos vários mundos de outrora. Há quem dirá, frente a isso, que já é tarde demais, que não podem voltar a existir outros mundos. Mas isso é sintoma de um espírito refém do universal. Pelo contrário! Há ainda outros mundos, que ao existir como possibilidade e também ato resistem sob o peso da dominação ocidental.

Mas então... percebe-se? É já possível vislumbrar a verdadeira contribuição ocidental para o mundo, antes que tome efeito? Anunciemo-la, esta contribuição à revelia: a criação, informada é claro por sua universal ganância e arrogância, de um novo inimigo *universal*, comum, para todos os povos do planeta: o Ocidente e sua dominação mundial capitalista como condição e possibilidade a solidariedade mundial dos por ele oprimidos, quiçá para a estruturação de uma nova ordem mundial. Até que ponto nos seria possível, *permitido*, assim pensar, só o tempo dirá. Não se pode entretanto cair novamente nas armadilhas universalizantes: se a dependência imposta é comum, dirá em seus contornos mais específicos sempre respeito à situação bastante concreta e *exclusiva* de cada povo submetido. Outro motivo pelo qual, frente também a esse inimigo universal, serão

necessárias diferentes, localizadas, específicas perspectivas, e, sobretudo, o diálogo entre elas, afinal, o inimigo é muito poderoso. Ressalto entretanto: trata-se, sob certo ponto de vista, de um só combate – e portanto o conhecimento que aqui se produza poderá se dizer “universal” por corresponder a interesses de resistência radicados em todo o globo. A questão aqui é saber: qual nosso papel, nossa contribuição como intelectuais e cidadãos do Brasil, nessa luta? Que conhecimento universal podemos aqui, a partir de nossa localização, produzir? Sem saber ainda a resposta, o caminho para ela é certo: a encontraremos em nossa própria libertação.

9.

Dependência. – Definem bem *nostros* marxistas a dependência como *situação condicionante* em que o desenvolvimento socioeconômico de um país se vê condicionado pelo desenvolvimento e expansão de outra economia à qual se encontra submetida. Perceba-se: ainda que decorra de uma situação de dominação externa, a dependência se estrutura, em seu caráter mais significativo, internamente, ou seja, determinando certo tipo de estruturas internas orientadas a interesses externos em detrimento dos interesses do povo (ex.: agricultura latifundiária exportadora de monocultura). Assim, como novidade dos séculos XVIII e XIX, o domínio externo já não precisa ser exercido violentamente, podendo se camuflar como “funcionamento natural do mercado internacional”. A dependência filosófica não é senão uma metonímia: parte fundamental dessa dominação, funciona também como situação condicionante na qual a própria estrutura institucional de nossa academia só dá de bom grado espaço para o desenvolvimento daquilo que é benéfico ou no máximo inofensivo à dominação ideológica que permite a manutenção do *status quo*. Razão ornamental, razão afirmativa, que não pode cumprir seu papel histórico de descentralizar as razões do pensamento que nos oprime, de pensar *algo novo*. É portanto, antes de tudo, contra essa dependência que nós, filósofos, devemos nos voltar, sem perder de vista que se trata de combater a dependência econômica e cultural como um todo.

10.

Com os espíritos livres de Nietzsche aprendi: apenas a *história* de certo indivíduo, aquilo que vivenciou em termos de saúde e doença, riqueza e pobreza, aquilo, em uma

palavra, que constituiu sua perspectiva, é que lhe faz capaz de *fazer surgir* certos problemas filosóficos que poderá *criar e tratar*. O conhecimento se dá desde um corpo; e o corpo tem sua localização geográfica e sócio-histórica. Parecerá então óbvia a polêmica afirmação: só desde perspectivas brasileiras podem ser criados e debatidos problemas filosóficos brasileiros. O que constitui tais perspectivas? Vejamos...

11.

Filosofia, num Brasil que tantos Brasis encerra, requer perspectivismo, precisa considerar lugar de fala. Regionalidade, raça, gênero, cultura, idade, classe, relações com as forças armadas, com o genioso mercado, com o(s) Brasil(s)... – isso para a superação da objetividade moderna. Precisa também pensar seu público-alvo. Seus públicos-alvo. As perspectivas deles. *Seus* lugares de fala. Sua contribuição para uma nação possível, para Brasis. Paulo Freire é aqui imprescindível: com que pedagogia falaremos a cada um de nossos interlocutores, e o que aprenderemos com eles?

12.

O Brasil como problema. – A filosofia brasileira, portanto, requer *perspectivas*, no plural; e o primeiro problema com que nos depararemos é o da própria definição de Brasil. Não é novidade para ninguém: há muitos Brasis em nosso território, Brasis quentes, temperados, extensamente arborizados, urbanizados ou devastados pelo agronegócio, de ascendência livre, escrava ou refugiada, litorâneos e interioranos, Brasis do futuro e Brasis do passado. Curiosamente, entretanto, podemos falar simplesmente de um Brasil quando nos referimos a todos como unidade. O que é essa unidade além de uma mentira contada em prol da manutenção da exploração de nosso povo? Ora! Por mais que seja também isso, essa unidade pode sim significar outras coisas. E talvez tão importante quanto compreender o que significa e significou “Brasil” no passado é compreender o que pode vir a significar.

Em primeiro lugar, importarão as perspectivas sobre esse Brasil unitário que possam surgir desde os vários Brasis realmente existentes. Ademais, se Nietzsche bem nos ensina que, assim como ocorre com o olho ou as mãos, é por vezes a perspectiva do estômago que determina o conhecer num mundo perspectivamente infinito, quando

falamos de *fome*, devemos compreender o Brasil, enquanto nação, desde a perspectiva de um *povo* – conceito dusseliano – dotado da prerrogativa de exigir seus direitos de um Estado Nacional. Mas outras perspectivas serão também necessárias: quando falarmos de dominação de classe, esse mesmo Brasil Estado é instrumento de dominação das classes dominantes, e deve, portanto, ser objeto de nossa mais ferrenha crítica. Da mesma maneira, o sentimento nacional, se deve por um lado ser impulso de uma solidariedade nacional, fundamental em tempos de desagregação internacional e crise climática, ao mesmo tempo deve ser criticado em seus efeitos deletérios à nossa solidariedade para com os oprimidos do resto do mundo, e também no sequestro ufanista de nosso patriotismo por um projeto totalitário e excludente de Brasil. Nesses casos, como em outros, talvez seja necessária uma perspectiva *destrutiva* do Brasil, como a Antropofagia de Oswald, e outras. Com efeito, nunca poderemos definir o Brasil de maneira suficientemente acabada, *em si*. Mas que isso não nos impeça de continuar tentando. Precisamente porque, eis o fundamental, cada definição dirá respeito a certos interesses, a certa situação específica de opressão e certa possibilidade de libertação, valendo para certo uso, possibilitando-nos que atuemos como cidadãos. Que cada um, então, defina o *seu* Brasil e se empenhe na crítica de outros, sobretudo daqueles que de alguma forma neguem a possibilidade do seu – então, objetivamente, será Brasil aquilo que se puder constituir agonisticamente dessa pluralidade de pontos de vista e de Brasis.

13.

Não se pode, entretanto, limitar nossa análise apenas a esse lado, digamos, politicamente mais positivo do perspectivismo. Há perspectivas, inclusive demograficamente muito expressivas nos Brasis, cuja orientação moral, epistemológica, política e estética – coisas que não se pode exatamente separar –, se apresenta com certa estreiteza perspectivística, incapacidade de ver diferente, de considerar o ponto de vista alheio, totalitarismo de um viver único, de uma só forma de família, de relação econômica, de relacionamento, de... filosofia. E eis a questão: gostemos ou não, os corpos que portam tais perspectivas precisam ser também, quando falamos de filosofia brasileira, nosso público-alvo. Trata-se de algo necessário. Pois a filosofia responde a certas necessidades fictícias – e nem por isso menos necessárias! – para o existir no mundo e na sociedade, necessidades que, havendo ou faltando algo explicitamente chamado filosofia, são também supridas por outros tipos de fazeres humanos, como religiões, ciências ou

ideologias. Nesse sentido, são todos saberes, mentiras que servem à orientação, repitamos, moral, epistemológica, política e estética. O problema aqui é: como falar aos portadores do fascismo? Àqueles que, como sabe quem tiver crescido numa cidade interiorana sulista, o têm como algo demasiadamente familiar? Ora, é levando em conta suas perspectivas que se poderá estabelecer diálogo – e também combater!

14.

Os fascismos de hoje apresentam algo de muito curioso: na alteração apropriativa inerente à atualização histórica, genealógica, de tendências já existentes no fascismo do séc. XX – que é claro, pressupõe seu contato e relação com outras tendências culturais – , criou-se uma organização política descentralizada que, por controles antes morais – aquela hipertrofia de um ponto de vista da qual fala Nietzsche – que de coação ou liderança, garantem sem possibilidade de conexão *causal* jurídica que os líderes do movimento conduzam a atuação política individual por meio da manipulação difusa da perspectiva pessoal desde a qual cada um atua no mundo. É dizer: não é preciso organizar um atentado ao STF se seus fanáticos o farão por conta própria. Redes sociais extremistas como criadouros de manadas de “lobos solitários”. O ganho social e político chega a ser maior, pois não há imputação direta dos líderes. Limitação da perspectiva jurídica atual, que entretanto precisou limitar a si mesma também para evitar autoritarismos da razão ocidental. Onde encontrar alternativas de pensamento, senão fora dela?

15.

Como deve se portar o Brasil – agora pensado como unidade nacional e administrativa em suas relações internacionais – no interior da ordem mundial que hoje se desenha com o retorno do centro de poder mundial à Ásia? Com a crescente contra-hegemonia chinesa? Com o crescimento da Índia? E a conseqüente importância cada vez maior dos BRICS? Os melhor colonizados advogariam pela incondicional lealdade ao Ocidente, talvez precisamente por não saberem o que ela nos custou e ainda custa. Um problema de política-internacional, mas, note-se, também filosófico: necessitam-se critérios, e critérios só podem ser dados de acordo com determinados interesses, de acordo com determinada perspectiva. Desde onde vemos o mundo agora? Como não esquecer de olhar primeiro para dentro, para nossos *problemas*? Não devemos nada aos ocidentais,

apenas o que pegamos emprestado. E deglutirmos. E cuspiamos outro. E então já não devemos nada. Outra questão é quanto nos devem. Outras ainda: que devemos à China? E à Índia? À Rússia?... Ao Paraguai, à Argentina, ao Uruguai, à Bolívia, ao Peru, à Colômbia? À Venezuela? Ao Suriname? À Guiana Francesa? Ao Chile e ao Equador? – ao menos o fim de nosso subimperialismo? À Cuba? – menos indiferença? Ao resto da América Central? À África? À Ásia? À Oceania? Aos povos originários? Aos nossos povos originários! A todos que ao Brasil vieram escravizados e aos seus descendentes! Aos futuros brasileiros. ... O que é que o Brasil, que já foi árvore, projeto, penta e até país, deve a todos eles? É como devedora que essa unidade se justifica. Mas também credora – de quem?

16.

O Brasil se constitui num curioso nó de imperialismos: imperialismo das metrópoles capitalistas em relação ao Brasil; do Brasil em relação ao resto da América Latina; do centro-oeste brasileiro em relação ao resto do território. Resulta disso um país que, se pela unidade de interesse dos escravocratas não se fragmentou politicamente como a América hispânica, se vê social e culturalmente fragmentado. Volto a perguntar: qual o valor do conceito, da ideia de *Brasil* para o desembaraço desse nó?

17.

O critério de ocidentalidade. – Por óbvio, o critério para ser ocidental só é dado pelo Ocidente. Se somos ocidentais? Pergunte a um filósofo francês.

18.

Pretender-se ocidental – que marca gritante de nossa dependência intelectual e filosófica! Não nos permitimos sequer o direito de nomear, nós mesmos, aquilo que em nós há de ocidental, preferindo tomá-lo como o todo. Mais precisamente: buscamos a todo custo, por necessidade de autovalidação, enquadrarmo-nos nesse conceito, é verdade, bastante amplo, mas não amplo o suficiente para nos abarcar. Fazemos isso através do recalçamento daquilo que há em nós de não ocidental. Queremos ser

ocidentais, ainda que de maneira um pouco diferente, ainda que o projeto histórico de branqueamento do país tenha falhado, e ignorando que, longe de sermos o sujeito ocidental, fomos sempre seu objeto de exploração, precisamente por meio da qual o ocidente tornou-se o que é. Curiosamente, por tal movimento, acabamos lendo muito mal a ordem mundial, como se, por exemplo, o atual embate entre as ascendentes potências “orientais” – outra ficção ocidental, mas utilizemo-la por um momento – fosse um perigo ao *nosso* estilo de vida, ora, como se um ataque aos senhores fosse um ataque contra seus servos.

Não! Se queremos ser alguma coisa, somos, obviamente, *amefricanos* – ou qualquer nome que possamos inventar. Mas este não é ruim: em “*ame*” temos o nome dado a nossa terra por seus invasores, propriamente a subjugação por nomeação dos povos que aqui viviam, e cujo nome próprio para sua terra teve de ser apagado. Também a referência à África é nesse sentido propícia, por tratar-se também de uma ficção ocidental para nomear – e colonialmente dividir – um território que não era o seu. Nos dois casos temos bem marcada a violência do projeto colonizador que nos criou. Contudo: a toda violência contrapõe-se uma resistência! E portanto como *amefricanos* somos marcados pela histórica resistência anticolonial. Aquilo que em nós há de ocidental, portanto, foi também marcado por essa resistência – faz parte dela! Muito mais que ocidentais, somos, exatamente naquilo que com eles nos parecemos, anti-ocidentais! *Amefricanos* – a superação do Ocidente.

19.

Questionará o leitor atento: “Mas não é também o Ocidente... uma ficção?” Por óbvio! Não tratamos aqui, ou em qualquer outro lugar, de outra coisa que não de ficções! Só mesmo uma ampla ficção poderia conjugar num só nome sangrentos e históricos inimigos como foram os franceses – ficção! –, os ingleses – ficção! – e os alemães – ficção ainda mais recente. Mas perceba-se a força dessa ficção: permite que tais rivais hoje ajam em conjunto *para proteger o Ocidente!* Mais preocupante ainda: faz com que os submetidos a seu violento jugo neocolonial, que o confundem – *dependência!* – com pertencimento, também o protejam. Outra vez, a importância do perspectivismo: devemos ser capazes de perceber essa unidade em seus efeitos concretos *e também* capazes de denunciá-la como ficção.

20.

Abomina a nossos valiosos comentadores a possibilidade de se explicar uma filosofia por suas circunstâncias – *genéticas*, diriam – socio-históricas de produção. O que significa essa repulsa? Só a compreendemos de fato ao examiná-la na oposição histórica em que se constituiu: tratava-se da oposição a tentativas de se *reduzir* tais filosofias a tais circunstâncias socio-históricas, como se não pudessem ser outra coisa que o resultado mecanicista de seu contexto, como se não pudessem ser *interpretadas* de outra maneira. Mora aí o perigo do isolamento de cada filosofia em seu tempo histórico, fazendo-a completamente infértil para o diálogo com o presente, contra a qual insurgiram-se, com acerto, os comentadores. Deve-se entretanto compreender como essa oposição acabou, pelo caminho contrário, chegando ao mesmo indesejado efeito: para negar tal redução, foi preciso afirmar *outra maneira de interpretar, acreditando em gênios, no livre-arbítrio*, na universalidade e mesmo na transcendentalidade da filosofia, como se esta fosse capaz de escapar a seu tempo histórico; precisamente para demonstrar essa possibilidade, nosso fazer filosófico foi reduzido, a partir de um absoluto vácuo entre a obra e seu contexto, ao comentário dos textos “em si”, sem qualquer referência à realidade de seu autor ou à nossa. Filosofia – se é que podemos assim chamar essa prática – igualmente estéril.

Não! É óbvio que não! Olhem para suas próprias vidas e produções! Quando lhes vêm os grandes *insights* filosóficos acerca de sua pesquisa ou sobre o mundo – o que estão fazendo? Onde estão? Com quem? O que estão comendo? Qual o seu estado de humor? Fundamentalmente: de onde vêm os problemas e questões para os quais se formula resposta? Sejam honestos consigo mesmos e verão: não é do nada, da razão, mas *de suas vivências* (incluída aqui a vivência fundamental do filósofo erudito ocidental, a leitura). É o corpo que pensa! – e isso é fundamental para a compreensão das filosofias que estudamos, pois com os grandes filósofos não foi de forma alguma diferente. Suas filosofias são *sim* produto de seu contexto – o que em absoluto não quer dizer que possamos reduzi-las a efeito mecânico desse contexto. Pelo contrário: precisamos de todas essas perspectivas (genéticas, estruturais, históricas, filosóficas, psicológicas...) sobre nossos autores e suas obras, *não*, note-se, para *entendê-los*, mas para *entender o que podemos*, em um contexto obviamente diferente, *fazer com sua filosofia*.

21.

Filosofia não pode ser necrofilia – deve ser necromancia. Não o simples amor e culto aos mortos; mas sua evocação para atuar no mundo dos vivos. Evoquemos Nietzsche, Foucault, Heráclito, Marx, enfim, todos, até os mais asquerosos. Aproveitemos o status morto de seus textos para impor sobre eles nossa vontade, verdade, nossos *interesses*. Façamo-los dançar, mas de acordo com a *nossa música* – que mantenham, naquilo que se encaixarem, seus próprios passos. O perigo aí são os crentes de cada defunto, necrófilos, empenhados em sustentar o peso de um corpo que já apodrece, despido de força vital. Compreendam, queridos crentes: apenas *nossa* música pode emprestar-lhes novamente um pouco de vida.

Pelo texto, a filosofia nos permite também evocar o texto morto dos que ainda estão vivos. O perigo aí está no autor. Mas de que importa um autor? Sejam ou não nossos aliados, seus textos podem sê-lo, ainda que, ante a crença na autoria, possam ainda ser aliados perigosos. Talvez seu completo valor só possa aparecer após a morte de seus criadores. A questão, de qualquer forma, é saber de quem *nós* somos aliados, que alianças nos interessam: quais perspectivas, quais “verdades” podem também nos servir como melodia, para que componhamos nossa própria música – e dancemos.

22.

A história da filosofia como uma série de aforismos. – O verdadeiro valor de um texto clássico, de uma filosofia, de um saber, está em sua *tradição*. Eis o valor de Platão: a série de notas de rodapé que lhe foram feitas. Há, é claro, valor também no fato de ser ele mesmo nota a algo anterior, condensação da tradição que o precedeu... mas seu texto, como qualquer outro, valia muito pouco “em si”. O cozimento da história, desenvolvimento do saber por outros que, afeitos a problemas que em alguma medida se pareciam com os seus – mas que fundamentalmente *não eram* os seus – precisou lhes agregar mais e mais valor a partir de interpretações, muitas vezes em disputa por seu significado, sempre construindo-o na sucessão de sentidos que lhe eram atribuídos. Claro que isso também significou que seu texto foi uma e outra vez falseado, a $\Psi\upsilon\chi\eta$ traduzida por “alma”... mas não poderia ser de outra forma. Trata-se de um desenvolvimento genealógico, propriamente agonístico, determinado pelos interesses daqueles que o leram.

Acerta-se duplamente quando se fala de *fortuna* crítica: trata-se tanto da constituição de um patrimônio quanto do acaso, talvez “sorte”, pelo qual um texto entra para a história ou então é esquecido.

A história da filosofia pensada como uma série de aforismos: diversas vezes reproduzidos, comentados, reinterpretados, reescritos, modificados, falsificados, perdidos, encontrados – e em todos esses processos, sempre produzindo algo de novo: nisso constituiu-se *uma certa* tradição filosófica. Primeiro: há outras. Além disso: importa o cultivo, importa rememorar, *co*-memorar, fazer a história, saber a história, de *nossas* tradições, que *não são* as deles, a dos pretendentes a descendentes de Platão, ainda que interpretações – *nossas* – dela nos componham. Deve-se ler e ensinar *História da filosofia do Brasil, História das ideias filosóficas no Brasil, e até Contribuições à história das ideias no Brasil*; mas também aprender e ensinar os saberes e filosofias que estão fora da academia, muitas vezes fora mesmo do formato escrito. É preciso, insisto, ler, em todas as tradições que nos construíram, os aforismos disponíveis – e, a partir deles, criar. Afinal, é salutar – não *necessário*, nada é assim tão necessário – à formação de um filósofo ser antes trabalhador filosófico.

23.

Perdoem-me os reacionários de plantão, mas *nenhuma* obra ou autor é assim tão indispensável, nenhum filósofo é absolutamente necessário e incontornável para se fazer filosofia. Se fosse, como teria esse mesmo filósofo filosofado antes de ler-se? Ademais, quanta filosofia absolutamente indispensável já não se esqueceu na história humana, quantos pergaminhos queimados e perdidos, que nunca mais serão recuperados? O que se necessita, isso sim, é de uma *tradição* com a qual dialogar. Que tradição será, pouco importa. Não se pode ler tudo, simplesmente não há tempo numa vida, quem dirá numa carreira. Sim! Pois para fazer filosofia é também preciso viver: estar em contato com o mundo real que nos cerca, e não apenas com o mundo dos textos, para que possamos, ora, utilizá-los para alguma coisa. É portanto necessário escolher: muito estudei Nietzsche, é verdade, e disso não me arrependo; mas o fiz por uma questão de conjuntura, ou, dito sem rodeios, de *financiamento*. Por falta de tempo, pouquíssimo estudei ou estudarei Kant. Repito: de fato absolutamente essencial para se fazer filosofia é o contato com a realidade,

para que *se pense a realidade*. Nisso, Nietzsche ainda pode ser frutífero – mas de forma alguma indispensável.

24.

A cisão da comunidade filosófica brasileira. – Nos últimos anos a filosofia brasileira deixou de ser uma hipótese para se tornar fato. Sua formulação como hipótese, é claro, ela mesma era fruto de falsificações históricas orientadas por critérios coloniais: já no período colonial tratávamos, de maneira nossa, de problemas outros que aqueles de que tratava, à sua, a filosofia portuguesa do período. Deve-se entretanto perceber como hoje o fato está consumado: a própria atual divisão política na ANPOF diz respeito a uma diferença de opinião sobre um problema filosófico obviamente brasileiro: trata-se da disputa acerca do que seria, de como e a partir de que fontes se faria, do que distinguiria e de onde se encontraria a filosofia brasileira – disputa por seu estatuto e significado. Mas não mais sobre sua existência. Aí, apenas fantasmas indispostos a desencarnar suas cadeiras ainda combatem.

Se, por um lado, isso demonstra a importância do problema, e, de fato, pode ser uma maneira de lidar, agonisticamente, com a questão, também se perde muito, numa realidade social e institucional em que o campo sofre com constantes ataques e cortes de orçamento, com a falta de cooperação entre os lados. Tal perda se fez visível, a despeito de todos os méritos do evento, na falta de organização do XX Encontro ANPOF. Mas isso não é culpa apenas daqueles que o organizaram, como também dos que não organizaram: esqueceram-se que, seja em que mãos esteja a direção, a ANPOF é, como instituição de quase meio século, constituída pela continuidade, pela passagem de saberes, inclusive técnico organizacionais, do velho ao novo. Não que o novo talvez não tenha sua responsabilidade na exclusão e silenciamento do velho... mas aqui não procuramos culpados. A questão é denunciar o distanciamento, pois esse distanciamento impede tanto a continuidade quanto o bom combate.

Talvez mais urgente fosse outra luta: aquela por mais cadeiras e financiamento, e não a disputa pelo pouco que há. O que não necessariamente significa que teríamos de concordar sobre a filosofia brasileira. Pelo contrário! É preciso que nela atuem perspectivas diversas, que inclusive disputem espaço, que se fortaleçam em seu embate! Mas esse embate poderia ser feito de acordo com nossas necessidades mais urgentes,

criando-se *mais* espaço na academia, para, aí sim, se combater devidamente pela filosofia brasileira. Se o leitor, como *eu*, tem nessa disputa um lado, haverá de concordar: é necessário o bom adversário, adversário com força, espaço e voz, com valor, para desenvolver-se!

25.

Luta por memória. – A história de nossa filosofia, entretanto, por muito tempo foi feita de forma insuficiente, por poucos estudiosos, e sobretudo no interior de círculos comprometidos com uma visão reacionária e totalitária do Brasil e da identidade nacional. É urgente a necessidade de entrarmos nessa luta, luta por memória, afinal aquilo sobre o que não se produz história o tempo apaga. Que filosofia entrará para a história? Que visão da identidade nacional pautará a escolha de seus autores clássicos? Que filosofia brasileira futura se fará a partir dessa herança? Ora, apenas uma perspectiva plural dos vários Brasis constituintes do território e da cultura nacional pode dar conta de uma história múltipla como a nossa. Somente um conceito perspectivista da identidade nacional pode nos garantir contra a identidade totalitária e imperialista do Brasil único. Somente uma história da filosofia brasileira que transpasse os limites da academia ao mesmo tempo que os amplia poderá garantir uma herança rica para nossos filósofos do futuro. Façamos e sejamos essa história!

26.

Ouso sugerir, subversivamente, revolucionariamente, que estudemos... nossos professores. Ou melhor: que deixemos de fingir que estudamos outra coisa que *a interpretação de nossos professores* de textos europeus. Por que não dar espaço também para o que pensam? Não terá importância? Esse estudo direto daqueles que nos formam – e claro, de tudo que os formou – não é o normal numa filosofia não submetida a um regime de dependência filosófica? Por que tanta reticência em reconhecê-los como... *filósofos*? Não residiria aí a possibilidade de nossa verdadeira originalidade e universalidade?

27.

Quando a questão é, como não poderia deixar de ser em pleno antropoceno, ecologia, é evidente que não será a partir de nossa herança ocidental que produziremos nossa melhor filosofia. Isso não quer dizer, claro, que o diálogo com tal tradição deixe de ser importante neste ponto. Muito pelo contrário: para além da mais óbvia necessidade de estudar o pensamento ocidental para se compreender filosoficamente as raízes problemáticas do modelo civilizatório que nos foi imposto, devemos também nele encontrar aliados, mesmo que à revelia, inclusive para que possamos, didaticamente, exportar, em linguagem compreensível, nossa filosofia. Mas é aqui que se encontra o fundamental: deixar de repetir aquilo que lá já sabem para levar ao resto do mundo, e ao próprio Ocidente, às vezes embasados em uma linguagem comum, outras vezes buscando propriamente romper o que está posto com nossa linguagem própria, aquilo que têm a dizer, de *diferente*, os saberes, sejam ancestrais ou contemporâneos, dos Brasis, em diversos temas, e especialmente neste.

É claro que tal movimento se realiza de diversas maneiras; mas a filosofia pode e *tem* de ser uma delas. Eis uma possibilidade: a *problematização* da ecologia desde perspectivas brasileiras, ou, o que dá na mesma, a produção de filosofias ecológicas brasileiras, desde nossas realidades, linguagens e tradições de conhecimento, para resolver, pelo combate que há de ter lugar em nós mesmos – em nossa cultura, sociedade, moral, ciência, instituições de ensino, e também no interior de cada um –, problemas que, por dizerem propriamente respeito à exportação violenta de um modelo civilizacional ecologicamente insustentável, devem ser elaborados por nós, mas são de todos os que hoje são vítima da loucura das nações ocidentais, inclusive seus próprios cidadãos. Note-se: falamos aqui de filosofia brasileira – *universal*.

28.

Contribuições ético-político-ecológicas brasileiras. – Nessa mesma direção, devemos ainda nos colocar outra questão. Nietzsche nos mostra: há, mesmo ainda no interior da tradição ocidental, dois grandes modos de se fazer filosofia: um pautado pelos grandes problemas, como o estatuto da realidade, a possibilidade de conhecimento, a liberdade humana, a natureza e o destino da alma; e outra, afeita às pequenas e mais próximas coisas, “como alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos”, a realidade

vivida por cada um desde seu corpo. Se ambas podem sazonar bons frutos, se com efeito é necessário fazer ambas, notemos que a primeira ganhou nos últimos séculos muito mais atenção, enquanto a segunda, tão presente entre os gregos antigos, quase perdeu sua cidadania filosófica.

Perceba-se como tal movimento se fez em consonância com as pretensões universalizantes da filosofia ocidental, que, deixando de lado o próximo, pretendia falar do suficientemente distante para dizer respeito a todos. Com isso, questões éticas foram por séculos tratadas de acordo com os mesmos e já gastos preceitos, no interior do pouco mutável quadro moral cristão, em relação àqueles grandes problemas, é dizer, não para o bem do corpo, mas para a salvação da alma, e completamente afastados de suas consequências políticas. Nesse solo já desgastado, desnutrido, pouco pode hoje florescer. Mas isso é problema característico da monocultura! É necessário fazer filosofia de outras maneiras, valorizar as pequenas verdades. Abrem-se com isso grandes possibilidades. Pense-se por exemplo, no limite entre a ética e a política, a possibilidade de uma filosofia dirigida não aos intelectuais das grandes coisas, mas propriamente ao povo que em sua atuação diária configura a sociedade e a seus problemas, problemas reais de sua relação com o mundo e com os outros, que nesse sentido possa, em vez de advogar desde cima a necessidade de uma estruturação política mais democrática, *ensinar* cada indivíduo não apenas o valor de sua participação comunitária e esta como valor, mas propriamente a pautar democraticamente todo e cada aspecto de sua atuação no mundo – verdadeiro horror de qualquer regime de pretensões autoritárias. Dito, como me ensinou uma vez um professor de Direito, de maneira bastante ocidental: “filosofia deve, reflexiva, radical e criticamente, fornecer critérios, técnica, parâmetros, valores, reflexões [...] para a atuação, seja ela epistemológica, científica, política, ética, profissional, e mesmo *filosófica*”.

Mas aqui mesmo a ênfase está mal localizada, porque, como Krenak nos faz perceber, se a montanha e o rio são tão sujeitos como eu, política e ecologia são essencialmente a mesma coisa – e uma ética capaz de possibilitar nossa existência no mundo dever estar atenta a isso. Como filósofos brasileiros (e também juristas, *pachamama* bem exemplifica), é necessário então perceber: têm muito a nos ensinar os saberes ancestrais brasileiros em suas vertentes indígenas e afro-diaspóricas acerca de uma nova ética possível, preocupada com essas pequenas coisas, as que realmente importam, precisamente para que possamos resolver adequadamente nossos grandes problemas, como a estruturação eco-política do país. Quantas gerações aí não produziram,

preocupadas sobretudo com a questão do *bem viver*, do bem relacionar-se com o mundo, e com isso produziram saberes éticos de consequências políticas, epistemológicas, técnicas, estéticas e ecológicas! Como brasileiros, temos acesso privilegiado a tais tradições, sobretudo àquilo que nelas melhor se desenvolveu na resistência ao projeto colonizador do qual padecemos. Basta... saber ouvir. Este conhecimento não se perdeu, pelo menos não por inteiro. Ele resiste, segue vivo. Só assim, perceba-se, se poderia curar nosso solo. Inclusive para possibilitar que volte a florescer o que nele ainda há de ocidental.

29.

A nossa universalidade. – Que universalidade nos é então legítimo almejar? Terá restado claro: não a universalidade ocidental, que fala *pelos outros*, mas uma universalidade situada, ciente de sua localização, que a partir dela fala *para os outros*: ao tratar, desde nossa situação secular específica de dependência, exploração imperialista e ex-colônia, de vítimas e parcialmente culpados da crise climática, de povo escravizado e sacrificado nos altares do lucro, cuja sociedade se estrutura de forma profundamente racista e patriarcal, falando como beneficiados e vítimas, homens, mulheres, cis, trans, brancos, negros, indígenas, brasileiros... – dos problemas que nos dizem respeito, entreguemos aos oprimidos de todo o mundo algo que, *interpretando e apropriando* desde sua própria perspectiva e *com agência filosófica*, possam aproveitar para sua própria luta por libertação. *A autossuperação do universal* (!), que não será mais o que pode ser dito por alguns em nome e sobre todos que os devem servir, mas aquilo que, dito por sujeitos específicos a partir e acerca de sua própria situação, possa interessar e servir a todos.

30.

Nova aurora. – Antes da aurora, a parte mais desalumiada da madrugada, quando a todos que só viveram noite parece que a manhã nunca virá. Mas vem. Já veio outra vez. E hoje vêm: diversas auroras da filosofia brasileira! Pluralidade de sóis, quiçá para que nunca mais retornemos completamente à escuridão. Mesmo que algumas se ponham, pelo menos uma estrela há de brilhar em nosso céu. E que toda nova noite seja sucedida por um novo dia! Nunca mais seremos apenas comentadores, nunca mais nos reduziremos

à nossa dependência filosófica. É no que acredito, no que *tenho* de acreditar. Queira, amigo leitor, acreditar comigo. Seja também um sol nessa luminosa manhã que se antevê... e logo chegará nosso formidável meio-dia!

REBANHOS BRASILEIROS

31.

Brasileiros, não brasileiros. O trabalho está em nosso nome. Fomos e somos aqueles que exploram as riquezas de sua terra e, em vez de enriquecer, fazem enriquecer os distantes donos do empreendimento. Povo constituído por escravos, uns poucos trabalhadores refugiados cujo valor era medido “por baixo” e ainda menos intermediários dos interesses das metrópoles, que, envoltos em densa neblina metafísica, confundem-nos com os seus próprios. Todos, entretanto, brasileiros, não brasileiros. Todos subjugados, obrigados pela realidade a eles imposta a dar algum tipo de valor àquilo que nos define na ordem do sistema mundial: nosso trabalho, condição de nossa exploração. Mas há vários Brasis: muitos encarnaram o gentílico, definiram a si mesmos por sua opressão. Outros sabem ser brasileiros.

32.

Três rios. – Certamente já terá ouvido, leitor, a velha estória de que o Brasil teria surgido da confluência harmoniosa de três grupos étnicos. Não parece necessário demonstrar o absurdo de tal tese, sobretudo no quesito dessa *harmonia* que romantiza o que na verdade foi violência e genocídio, bem como no fato óbvio que haver dezenas de etnias a se considerar, não apenas três. Pode-se, entretanto, pensar em termos de outra confluência tríade, não racial, mas radicada no conceito de *liberdade*. Adiantar-se-á o leitor: “você se refere à escravidão! Havia os livres e os escravizados”. Sim. “Mas você fala de uma tríade. Quem são os outros?”. Ora, reflita por um momento e saberá. Uma dica? Não era – e não é! – tão homogêneo assim o grupo dos juridicamente livres. Compreende? A liberdade, pelo menos desde Hegel, não é um atributo com o qual se nasce, a falta de impedimentos à vontade ou um estatuto legal, mas algo que deve se realizar materialmente em nosso contato histórico com o mundo e com a sociedade. Pensemos a liberdade no Brasil: houve quem não a teve em absoluto; houve quem, pela

expropriação da riqueza produzida pelo trabalho dos outros, a acessou de maneira abundante; e houve quem, sem espaço ou escolha no velho mundo, veio *refugiado* ao país viver uma liberdade bastante esqualida, quase ilusória, mas obviamente maior que a dos escravizados. Foi o caso de meus ancestrais.

Essa compreensão é hoje fundamental: pois não somos descendentes apenas de livres e de escravizados, mas de senhores, escravizados e refugiados. Aqueles de ascendência verdadeiramente livre ainda são livres, e cada vez mais, pois ainda oprimem os dois outros grupos e ganham acesso a tecnologias distópicas. Os de ascendência escrava, sob o jugo do capitalismo tardio, precisam lutar a todo momento por um pouco ou quase nada de liberdade. E os descendentes de refugiados, que hoje compõem o grosso de nossa classe média? Como seus ancestrais, contentam-se em desfrutar, por sua semelhança fenotípica com os opressores, de um pouco de liberdade, quando sua realidade material é na verdade muito mais próxima daqueles que ajudam a oprimir; orgulham-se da origem branca e da iniciativa colonizadora de seus ascendentes, quando estes vieram, por ser essa sua única opção de sobrevivência, fugidos da miséria a que eram submetidos em sua terra ancestral; nisso tudo, identificam-se antes a seus opressores que a seus irmãos de classe, e permanecem gratos pelas migalhas de liberdade que lhes são lançadas. Liberdade ilusória de escolher uma profissão valorizada, onde morar, o que consumir, que plano de saúde contratar e o que fazer em suas curtas férias – leia-se: escolher *para qual senhor* vender sua força de trabalho e *para qual senhor* pagar o aluguel e o preço dos bens e serviços que como classe expropriada produz, mas não lhe pertencem. Completa falta de agência nas decisões reais que tocam à condução de sua vida e da sociedade. Tragédia e dominação para eles e para os descendentes de escravizados, que não podem mutuamente reconhecer terem interesses em comum. Lucro e domínio para os descendentes dos senhores. Triste trecho de dois rios tão próximos, cobertos de concreto e canalizados para fazer girar as pás que movem as engrenagens de sua própria opressão. Mas são ainda rios caudalosos – busquemos, nós que somos sua água, romper com nossa potência essas barragens, para engolir de vez o riacho que nos oprime.

33.

A filosofia nietzschiana, no que há de mais radical na porção cultural de seu perspectivismo, fornece bons elementos para compreender como cada sociedade humana sempre se constituiu, em termos afetivos – psicologia individual, certo e errado, bom/bem e mal/mau – e epistemológicos – produção social da “verdade”, detentores do saber, *finalidades* do saber –, de acordo com determinada valoração moral que definia prioridades civilizatórias. Houve nesse sentido sociedades produtoras de indivíduos guerreiros, capazes de viver e morrer em combate, como sociedades produtoras de indivíduos passivos e ressentidos. A questão é: qual a direção para que aponta a constituição moral de nossa realidade sociocultural? Em termos muito amplos, poderíamos falar de indivíduos – e portanto de sistemas morais que os produzem e são por eles reproduzidos – especialmente moldados para a valorização de capital. Mais interessante ainda é buscar compreender a especificidade das diversas constituições morais necessárias para a estruturação de um sistema mundial de valorização do capital que se divide em centro e periferia, em classes sociais, por critérios de gênero e de raça, etc. Aqui interessa: que morais informaram a formação de nosso rebanho?

34.

Apenas em uma cultura cujo desenvolvimento foi marcado pelas chagas do colonialismo e da escravidão poderia um dia parecer válido ou plausível optar pela morte do povo nas mãos de um vírus para não “parar” uma economia dependente. Isso implica, não deixemos de perceber, que uma valoração moral bastante específica tenha com sucesso se tornado dominante nessa sociedade. Pagamos essa decisão em brasileiros. Indivíduos que, por mais que feitos rebanho, habitavam seus mundos como mais que seu *valor de abate*, agora reduzidos às cifras de mortes de um Estado então liderado por um genocida, ou, para falar mais claramente, de uma classe em guerra, que em nome do Ocidente e com suas táticas militares ocupa o país. Devemos hoje compreender: não estamos no mesmo barco, não somos um só Brasil. Há, nesse ponto, pelo menos dois: o dos que morreram e o dos que lucraram, o dos senhores e o dos escravos contemporâneos.

35.

Em termos culturais e geográficos de nossa relação com o trabalho, poderíamos dizer que há Brasis em que se vive para trabalhar e Brasis em que se trabalha para viver. No Sul, por exemplo, a valoração moral do trabalho como algo central, de fato condizente com a disposição moral do imigrante branco refugiado, que, oriundo das classes mais baixas de sua terra natal, emigrava com a esperança de poder alçar-se por seu próprio trabalho, se faz visível em todo lugar, na gerência da vida pessoal, na popularidade de tendências políticas neoliberais, na disponibilidade pessoal para se viver e morrer pela carreira e pela economia. Em outros lugares, socio-culturalmente compostos, de maneira majoritária, por outros influxos populacionais, a tradição de resistência ao colonialismo, à escravidão e à exploração econômica resultou em uma valoração distinta, precisamente a daquele que, submetido violentamente à necessidade do trabalho, tem sua vida centrada naquilo que faz nas escassas horas de folga: para quem nunca pertenceram os frutos de seu trabalho, seu mesmo sempre foi apenas o tempo fora da labuta. Uma reflexão aprofundada acerca dessa oposição desmarcara um Brasil brasileiro que se crê senhor, e um Brasil escravo, brasileiro. O recorte regional, é claro, não é tão preciso como pode soar. Melhor o de classes, afinal, cada Brasil tem seus senhores. Nem por isso devemos deixar de perceber certas diferenças regionais no que toca à cultura proletária de cada um dos Brasis. Como toda perspectiva, não há aqui propriamente verdade – mas algo, amigo leitor, sobre o que se pensar.

36.

Não se pode desconsiderar o papel sempre fundamental das célebres forças armadas brasileiras na repressão que forjou nosso rebanho. Ora, a instituição nasceu para isso, e se a forma se fez por vezes fluida, o sentido, aqui, permaneceu o mesmo. Contestado o prova, Balaiada o prova, Canudos. 64, mesmo Rousseau entenderia. Em janeiro de 2023 a história por capricho não se repetiu, mas nos mostrou que nossos militares mantem sua vocação: impedir qualquer levante ou avanço de nosso povo, que deve permanecer sempre rebanho.

37.

Só se surpreende mesmo com o Brasil quem não conhece sua história. Saquaremas contra a abolição, militares em 64, bolsonaristas hoje: de tempos em tempos devem surgir, para barrar qualquer avanço social, manifestações coletivas dos interesses político-econômicos daqueles que lucram com a manutenção da barbárie e com o retrocesso. Não se tratam, obviamente, das mesmas pessoas, e as bandeiras que ostentam podem mudar; mas *os interesses* que estruturam tais movimentos são sempre redutíveis à manutenção do poder das elites que preferem dominar uma nação embrutecida a ver florescer um Brasil liberto. Eis seu projeto de nação: um Brasil animal de carga, *rebanho*. Como nos opor a isso? Não parece plausível começar pela eliminação das condições materiais que engendram tais interesses, nossa dependência econômica, sobretudo enquanto seus portadores ainda detiverem o poder estatal, econômico e ideológico. O caminho que hoje se impõe é outro, um desvio necessário. Buscamos um primeiro passo. Em que direção o daria, meu bom leitor?

38.

Interpretação. – A confusão do *Führer* de *Sobre o futuro de nossas instituições de ensino* com o *Führer* dos nazistas em sua leitura de Nietzsche; a marca de Caim como justificativa teológica para a escravidão por escravistas cristãos; a compreensão do art. 142 da Constituição Brasileira de 1988 como suposta base legal para a legalidade de um desejado golpe de Estado; a não-monogamia como promiscuidade aos olhos daqueles que conhecem apenas a entrega completa de si mesmos ou à divindade do casal ou à profanidade da solteirice; ... – que seriam, senão más interpretações? Frente a elas, nós, que possuímos melhor arte da interpretação, ou talvez, mesmo sem tal arte, apenas uma perspectiva privilegiada para conhecer tais coisas, somos sempre levados a ver *má fé* no agente que interpreta. Não é isso, entretanto, também *interpretação*? Como se o texto em questão fosse suficientemente claro, como se só mesmo por desonestidade, falta de caráter, imoralidade, ora, *por querer*, fosse possível compreendê-lo de outro modo? Mas aqui surge uma questão: o que significa esse nosso “por querer”? Sem dúvida atua nessas interpretações uma vontade, mas não qualquer vontade, vontade racional, consciente, e sim *vontade de poder*, que invariavelmente *interpreta* a partir de si, desde sua perspectiva,

fazendo surgir um objeto suficientemente aparentado àquilo que já se conhece e *é*, àquilo que se pode expressar a com o qual se pode fazer sentido, para que seja compreensível.

Pense você, caro leitor, sobre a leitura destes aforismos: quanta coisa sua, coisa própria, referente a suas experiências passadas, coisas que como autor eu não poderia ter conhecido ou tido em mente ao escrever, não foi trazida a sua mente pelo texto *sem estar no texto*, e assim compôs o significado *único* que meus escritos agora têm *para você*? Houve aí desonestidade? Houve aí má interpretação? Não! Apenas, invariavelmente, *interpretação*. É dessa forma, e muitas vezes por *necessidade*, para a manutenção de si mesmos e da unidade que acreditam ser, que sujeitos tementes a Deus interpretarão seus próprios pecados como salvação da alma alheia ou que sujeitos totalitários só poderão pensar a atuação política sob a forma da violência e do comando militar. Não será, por óbvio, com outra verdade, mais rigorosa, mais *verdadeira*, que combateremos a sua; afinal os critérios de tal rigorosidade estão sempre assentados em determinada perspectiva. O que podemos fazer? Oferecer *melhores* – no sentido de responderem a seus *verdadeiros interesses* – interpretações? Até certo ponto, sim. Mas em algum momento será necessário passar do sintoma à raiz do problema, às *condições materiais e ideológicas* que permitem a existência de tais perspectivas que fazem enxergar contrariamente aos interesses próprios – e indo mais fundo, aos focos irradiadores de tais ideologias, ou seja, às condições materiais e ideológicas que fazem surgir interesses *de fato* totalitários, reacionários e universalizantes. Aqui interprete-se com cuidado e atenção ao texto: falo sempre a partir do interesse da pluralidade dos povos da Terra.

39.

Arte da leitura. – Como, então, combater interpretações totalitárias e abusivas, seja de Nietzsche, de outros filósofos, ou do mundo mesmo? Talvez com uma leitura mais criteriosa, com mais razão, com mais demonstrabilidade, ciência, *boa* interpretação? É o que gostaríamos de acreditar, não é? Contudo: alguma vez isso foi suficiente? Já afirmamos: tais interpretações abusivas correspondem precisamente a perspectivas em que nossos critérios exegéticos já não valem nada; tampouco valerão seus produtos. Deve necessariamente ser outra nossa *arte da interpretação*: perspectivamente, devemos perceber, no contato com a realidade de nosso público-alvo e com suas perspectivas, quais são seus anseios, *interesses*, ora, *problemas filosóficos*, para saber que respostas, ou pelo

menos que meios para encontrá-las, pode(m) fornecer nossa(s) filosofia(s)! Se escrevemos no Brasil, para brasileiros, deve ser esse nosso material de trabalho principal, a realidade brasileira, a partir da qual poderemos interpretar e produzir filosofia, fornecendo ao público nacional *alternativas filosóficas* aos problemas que, até agora, só encontraram respostas simplistas e demagógicas nas ideologias dominantes e nas falsificações religiosas disseminadas por coaches e pastores. Seria por ignorância que o povo brasileiro “escolhe” tais respostas? Ou por que nunca lhes foram apresentadas, verdadeiramente – é dizer, com verdadeira possibilidade de acesso e relevância, com adequada pedagogia –, outras alternativas?

40.

A fome como problema filosófico brasileiro. – O mais imediato problema político brasileiro no séc. XXI, *a fome*, é também um problema filosófico: se está pragmaticamente sendo tratado por nossa social-democracia à brasileira, devemos pensá-lo filosoficamente: pode um rebanho com fome se libertar de quem controla o abastecimento de seu cocho? Pode quem tem fome pensar abstratamente? Ou seus problemas são concretos? Como pensar filosoficamente problemas concretos? Que filosofia, que tradição, quais saberes, são mais adequados para pensar tais problemas?

41.

A liberdade como problema filosófico brasileiro. – Com *Mariana* (1871) o filósofo Machado nos mostrava como, no Brasil escravista, existiam escravos *quase* livres, *quase* cidadãos. Veio a abolição, veio a República, foi e voltou, foi e voltou. Hoje, o que temos são trabalhadores livres *quase* escravos – da mesma forma *quase* cidadãos, afinal, se a escravidão, enquanto instituição legal, acabou, não acabaram seus efeitos. Um dos mais óbvios e aparentemente menos violentos é a permanência do fenômeno arquitetônico propriamente brasileiro dos *quartos de empregada*, resquício da senzala: se hoje a maioria deles se tornou dispensa, nem por isso o trabalho doméstico deixou de ser realizado pelas descendentes dos escravizados, que em cidades gentrificadas vivem hoje nas periferias e expostas a todo tipo de violência. Há também resquícios menos escancarados: a naturalização de escalas de trabalho inumanas; a óbvia falta de representatividade negra; a já comentada propensão das classes dominantes ao sacrifício

de vidas alheias em nome da “economia” (leia-se: lucro); ... – são na verdade tantos resquícios que nem parece coisa residual. Não é. Trata-se isso sim de um sistema de dominação que, de tão bem enraizado socialmente, não precisou mais assegurar-se legalmente.

Não há aqui novidade. Felizmente, muitas vozes, mais potentes que a minha, já fazem há décadas essas denúncias. A questão aqui é perceber como esse é um problema filosófico genuinamente brasileiro: o problema da escravidão e de seus efeitos posteriores, ou, para falar com linguagem filosófica, o problema da *liberdade* – mas não uma liberdade abstrata, e sim a liberdade real, quiçá possível, num país em que ser livre sempre foi privilégio de poucos. Por que ignoramos esse problema por tanto tempo? Por que acreditamos, nós, filósofos, que o problema da liberdade podia ser tratado em termos universais, exclusivamente a partir de autores ocidentais, de forma abstrata? Como, *com que tradições*, trataremos filosoficamente de nossa escravidão atual a partir de agora?

42.

Metafísica da dominação. – Os senhores da era democrática: quão paradoxais! Consumou-se a inversão moral que tanto contrariava o gosto de Nietzsche: os ideais democráticos, a moral de escravos, chegaram ao fundo da alma não só da burguesia, mas mesmo do que ainda existe de aristocracia, todos filantropos. Continuam, entretanto, senhores, continuam a *dominar*. Tiveram, é claro – e este movimento deve ser melhor estudado – de reestruturar, ao longo dos séculos, as justificativas de sua dominação: já não cabia simplesmente dizer “somos de ascendência nobre”, “somos os melhores”, e esperar assim que seus – agora – iguais acreditassem nisso. Já não se podia exercer a dominação com *boa consciência*. Mas nem por isso afrouxou-se a barrigueira, abriu-se o cabresto ou retirou-se da boca do povo o bridão – apenas fez-se necessário manejar as rédeas como se não as tivesse em mãos, como se a própria montaria que a tivesse em seus... cascos. Mas cascos não manejam. E a carga do domínio ainda pesa sobre as costas daqueles que, em marcha lenta, carregam seus senhores acreditando correr livremente. Que inversões, mentiras, *novas valorações* foram necessárias para permitir tal montaria. Que *metafísica* precisou-se constituir, que promessas foram feitas! – Não de um além-vida, mas de um além-trabalho, quando o mérito individual permita deixar os cascos e ter mãos para oprimir. Paulo Freire bem percebera: é necessário um véu de mentiras para

convencer o cavalo de que terá, um dia, mãos; mais ainda, é necessário que os cavalos tenham orgulho de uma sela cravejada de falsos brilhantes, que temam perdê-la para aquele que é montado no pelo, ao ponto de odiarem-se mutuamente, de convencerem-se que o peso que sentem vem de baixo e não de cima – uma excrescência física! É necessário, sobretudo, que prefiram continuar cavalos, a abdicarem da ilusão metafísica de um dia serem cavaleiros.

43.

Metafísica “democrática”. – Analisemos a democracia contemporânea: ainda no interior de uma profunda dominação de classe, permitem-se atos democráticos compartimentalizados, uma ilusão de escolha, como se o agente de fato da estruturação social não fosse o capital, que faz com que a compreensão leiga acerca da participação cidadã no governo comum seja reduzida ao voto e a democracia, à eleição; com estas, num exercício limitadíssimo de democracia, em nome da ficção de uma unidade nacional, elegem-se representantes de *todos* os cidadãos, dos que os elegeram e dos que lhes odeiam, numa ficção de que possam todos ter interesses comuns, uma *unidade de vontade*, aquilo que *é bom* para todos, para a nação, para o PIB.

Nietzsche acertou em algumas de suas críticas à democracia, ainda que em sentido contrário ao nosso: o que *nós*, defensores da democracia, buscamos é uma *além-democracia*, superação daquilo que pôde historicamente surgir como oposição ao domínio aristocrático mas que, ainda de acordo com o que era então possível metafísica e afetivamente, teve de se tornar domínio estatal, mercadológico e ideológico burguês. Deve-se nesse sentido prestar atenção precisamente ao desenvolvimento genealógico da democracia moderna e contemporânea, que, frente à impossibilidade de se criar algo completamente novo, teve de se plasmar na resignificação do que existia: para animais de rebanho, não era ainda possível pensar uma organização social onde não se estivesse *sob domínio*, ainda que domínio de uma abstração do coletivo em que este é “representado” pelas mesmas elites ou por novas.

A questão então é: o que se torna hoje possível, depois de mais de duzentos anos de desenvolvimento, ainda que bastante turbulento, da democracia ocidental? Mais ainda: o que pode ser possível *no Brasil* e em todo o mundo, se passarmos a dar ouvidos também a outras tradições culturais, em que existem outras e por vezes mais antigas instituições e

experiências democráticas? Seria possível talvez pensar em termos menos abstratos, menos representativos, menos dependentes de uma razão universal e de uma igualdade de rebanho. Uma democracia mais direta, em que a participação cidadã coletiva e perene nas questões e problemas comunitários imediatos seja a verdadeira base democrática de organizações comunitárias agonísticas, onde precisamente a participação intensiva de cada cidadão não só torna desnecessária, mas também *impossível* que se acredite na mentira de um consenso. Em vez de representantes eleitos por alguns para todos, verdadeiros *líderes* comunitários cujo poder não emana de um mandato, mas da atuação coletiva daqueles que organicamente compõem determinado grupo político; em vez de uma unidade nacional, a autogestão verdadeiramente democrática de cada aspecto da vida coletiva que dispensa essa ficção em prol da verdadeira agência de cada indivíduo e de cada comunidade. Mas isso tudo, é claro, parece requerer a libertação dos cidadãos da estrutura de dominação atual que os oprime. Mais importante portanto que pensar os detalhes dessa além-democracia é, a partir de contornos ainda borrados, imediatamente descobrir os primeiros passos em sua direção.

44.

É interessante o que nos permite a observação dos preconceitos raciais e de gênero desde o lugar de um beneficiado pela estrutura social por eles engendrada. Possibilita por exemplo perceber que, em sua reprodutibilidade dentre os opressores e beneficiados e em seus efeitos estruturais, esses preconceitos hoje – sem dúvida não era assim em outros tempos – alcançam sua máxima eficácia não ao se explicitarem, mas precisamente naquilo em que se ocultam e se naturalizam, em que se tornam propriamente uma maneira inconfessa de ver o mundo sem chegar a ser propriamente uma “verdade”, afinal, enunciá-los como tal seria reconhecer-se racista ou misógino, e isso, mesmo entre racistas e misóginos, nem sempre pega bem. Mais ainda, a circulação explícita de tais preconceitos impediria sua reprodutibilidade entre suas vítimas e entre simpatizantes das causas feministas e negra, coisa necessária para sua manutenção sistêmica. É dizer: alguns dos efeitos mais problemáticos das opressões de raça e de gênero se operam precisamente quando, sem propriamente perceber – racionalmente, com sua pequena razão – tratar-se de uma questão racial ou de gênero, determinado indivíduo simplesmente atua – de acordo com a grande razão de seu corpo – de maneira a reproduzir estruturas sociais machistas e misóginas, e assim precisamente pois, percebe-se, a manutenção de estruturas

machistas e patriarcais *não exige* que se *acredite* em suas bases ideológicas, mas apenas que se *reproduzam* as ações que as estruturam.

Assim ocorre, por exemplo, com a mãe que, mesmo querendo para a filha um mundo menos machista, a aconselha, por acreditar com boa intenção que a harmonia familiar vale mais que o orgulho, a perdoar o marido numa situação em que se reproduzem estereótipos de gênero dos quais ela mesma já foi e é vítima, mas que nessa situação não percebe. Note-se: se a ela perguntarmos, o valor que levou essa mãe a assim posicionar-se não tem nada a ver com funções de gênero. Apenas um olhar mais aguçado, *treinado* para tanto – eis a importância de uma educação crítica –, consegue aí perceber a insidiosa operação afetiva do machismo, que vai, oculto por detrás de outros valores, sem nunca expor-se como ideologia da superioridade masculina, reproduzindo-se em seus efeitos concretos na estrutura social. O mesmo se pode pensar do caso de alguém que de fato *acredita racionalmente* numa igualdade racial abstrata, mas tem marcado em seu corpo e em sua alma um modo inconsciente de atuação que o leva em sua função de gerência a dar sempre ouvidos a seu subordinado branco em detrimento do negro, situação que reproduzindo-se por meses e anos conduzirá à promoção daquele e não deste e, multiplicando-se, à falta de representatividade negra em cargos de gerência. Isso, é claro, não implica negar a existência de racismo explícito nem infirma os efeitos profundamente deletérios de um ato explicitamente racista, do tipo que pode ser enquadrado no crime de racismo ou de injúria racial; mas mostra que tais definições legais estão muito aquém do que seria de fato necessário para o combate ao racismo sistêmico, e com isso nos faz vislumbrar os limites de um combate pautado na ficção de um sujeito que *é* racista ou misógino. Pelo contrário, se tanto o racismo como a patriarcado se reproduzem antes por meio de configurações afetivo-corporais de efeitos estruturais, é não apenas, mas *sobretudo* nessa seara que os deveremos combater.

45.

Uma crítica adequada do eruditismo ocidental, que permita perceber sua concepção acumuladora, talvez *bancária*, do conhecimento, aponta para uma característica cultural que materialmente, institucionalmente, aparece em – uma causalidade unilateral aqui não é suficiente, pois essa característica não é responsável, como também não o são eles em relação à dela, pela gênese deles – modelos como o

vestibular e concursos públicos. Tratam-se de ideias que, também de forma relacional, “causando” e também sendo “efeito” daquilo que constituem, como que estruturam – no sentido de estabelecer em termos políticos; morais; éticos; como de acesso, ou seja, gênero; raça; classe; localidade histórico-social, *lugar de fala*, perspectiva – a sociedade brasileira.

Isso, é claro, ocorre como outras sociedades, tão profundamente – ainda que à sua própria maneira – estruturadas e estruturantes dos e de acordo com os preconceitos racionais ocidentais. Mas no Brasil, país cujo capitalismo sempre dependeu do Estado e onde portanto o funcionarismo é forte, como também intensa a separação classista no ensino, não pode ser superestimada a importância desse fato. As universidades públicas obviamente são um grande instrumento contra isso, mas nem sempre o foram. É sobretudo com as cotas, felizmente operantes, tanto na educação como nos quadros estatais, ainda que não em quantidade suficiente, contra esse ocidentalismo tóxico, que nossas Universidades passam a poder desempenhar seu papel histórico.

Há, é claro, outros antídotos: mesmo um – ou mais – filósofos europeus, especialmente os que sabem virar a razão contra si mesma, podem ser, bem dosados, e diluídos em líquido mais nossa água, antiveneno. Talvez, entretanto, combinasse melhor com a maioria das disposições morais – fisiopsicológicas e fisio-políticas, relevantes para o bem-estar social, individual e cultural – brasileiras, por óbvio que seja dizê-lo, algo mais condizente com a totalidade de nossa matriz cultural, condizente com a(s) *nossa(s) perspectiva(s)*. Pode-se arriscar: uma valorização moral não do acúmulo de saber, mas da capacidade de utilizar esse saber, de sobreviver com ele e resistir à dominação classista, à colonização, ao patriarcado, ao mercado, à escassez sistêmica, aos cortes de gastos... mas sobretudo de *viver* sob tal jugo, de buscar maneiras que afirmar a própria existência, trabalhando, apesar da alienação de seu trabalho, para viver. Algo, digamos, mais condizente com nosso lugar no mundo – não um doutor em terno e gravata, enxarcado de suor em pleno verão tropical.

46.

Nietzsche bem sabe o valor da disciplina do grande sofrer, em que se desenvolve, pela própria resistência interpretativa e apropriadora ao sofrimento, aquilo que no ser humano há de *criador*, de artista. Quanta cor, técnica, teoria artística e arte há na história

de nossa resistência! Quanto não foi moldado no resistir brasileiro e mesmo brasileiro à ocupação colonial! Eis aqui a grande possibilidade aberta por um perspectivismo capaz de superar os estreitos limites do eruditismo: a produção de uma filosofia radicada em potentes saberes de resistência e voltada para nossa libertação – a *autossuperação* da subjugação do rebanho brasileiro!

COM NIETZSCHE, CONTRA NIETZSCHE

47.

Não é como se o filósofo do martelo tivesse buscado salvaguardar sua filosofia de marteladas. Estava ciente do caráter perspectivista de sua perspectiva. Se criava, a partir de outras fontes, os adversários de que necessitava, instigava seus leitores a fazer o mesmo com seu texto. Buscava aqueles que, tendo-o entendido, pudessem confrontá-lo, superá-lo. Devemos portanto atentar a que compõe essa perspectiva: que interesses; que preconceitos inconfessos e – com muito mais facilidade – confessos; que *enfermidades e má formações* a constituem, e quais as consequências desses vícios. Não à toa Nietzsche nos fala tanto de si. Sejamos corteses: digamos também, ao lê-lo, algo de nós!

48.

Justificativa. – Por que um trabalho exegético? Ora, pois, como muitos concordarão, há algo importante a ser dito acerca da forma como Nietzsche faz filosofia. Pasmem, amigo leitor: mesmo a parte mais puramente exegética da dissertação que precede esses aforismos encontrará leitores nela interessados. Curioso entretanto que o óbvio ainda precise ser dito: essa importância diz respeito *apenas* ao fato de podermos com isso algo aprender sobre *como fazer nossa filosofia*. “Em si”, a filosofia nietzschiana é estúpida como toda “coisa em si”. Por que então Nietzsche? Pois um dia uma professora de Direito muito bem me o apresentou. O que pude até aqui aprender com ele, entrego aqui ao leitor. Há ainda muito que se aprender com outros filósofos.

49.

O pobre aristocrata e sua feroz moral domesticada. – Ainda que tenha afirmado, no fim da vida, uma delirante ascendência nobre polaca, e, em seu começo, comemorado seus aniversários junto ao Kaiser com quem também compartilhava o nome, Friedrich *não era um aristocrata* – não eram em sua honra os festejos. Não obstante, defendia, contra os perigosos ideais democráticos, a superioridade de uma *Herren-Moral* como bom carneiro que louva a força do leão. Um corpo frágil, debilitado, que entretanto lutava pela boa consciência dos que o dominavam. Talvez a Nietzsche faltasse... *consciência de classe*. Com efeito, se foi capaz de perceber que a moral escrava e a má consciência a ela atrelada com as quais – com acerto – preocupava-se eram *produto* da dominação dos senhores, que fez desaparecer um enorme *quantum* de liberdade mas que, enquanto movimento de superabundância vital – que belo jogo de palavras! –, Nietzsche *justificava*; não foi entretanto capaz de perceber que a liberdade daqueles que o oprimiam não valia esse sacrifício. Pobre aristocrata, que, sem sê-lo e sem sabê-lo, fez filosofia e *moralizou* tomado por uma moral que sequer era a dele, que não condizia com seus interesses, mas com os de seus senhores. Antes um escravo que, pelo menos numa falsa vida posterior e através de um Deus todo poderoso, quisesse vingar-se! Antes o desejo da vingança impossível que a justificação da dominação inescapável! Mas talvez isso fosse necessidade para um corpo tão doente, incapaz de muito mais que bradejar em frágeis páginas de papel enquanto fora delas andava calado. Felizmente, esse corpo morreu – restou para nós a improvável força de suas palavras. Usemo-las *contra* nossos senhores.

50.

Correção antropológica. – Faltou também a Nietzsche *sentido antropológico*. Afirma ele ter perambulado pelas muitas morais... *que morais?* E *que perambulação?* Sabemos bem a perspectiva desde a qual enxergava, conhecia – ele a nos confessa: era um pobre aristocrata. Perfeito para a crítica da moral cristã, talvez já limitado para a análise das morais asiáticas, mas sem dúvida incapaz de fazer afirmações de cunho universal acerca de um esquema de análise para toda e qualquer moral – a partir de um *dualismo* entre senhor e escravo! Como se assim, e *apenas* assim, pudessem se estruturar relações sociais. Como se houvesse alguma *legalidade da natureza, natureza humana!*, que assim determinasse. Aqui, talvez, o próprio Nietzsche tenha substancializado a

vontade de poder, tenha sido *metafísico*, apesar de suas advertências para que seu leitor não o seja. Eis um dos *limites* de sua *perspectiva*.

Isso, é claro, não é completamente culpa dele. Pobre coitado, era europeu! Por mais que a criticasse, no fundo era ainda afetado pela pressuposição de uma universalidade. E se, segundo ele próprio, aqueles que ainda acreditavam na oposição moral dos valores não eram capazes, por uma falta de filologia, de interpretar o homem santo, tampouco será capaz de interpretar a infinita pluralidade cultural alguém que ainda se pautasse por um binarismo. Deve-se perguntar que tipo de material antropológico Nietzsche consultou. Que sistemas morais pôde considerar, e sobretudo, quais não pôde. Hoje sabemos bem: existiram, em outros lugares do mundo e em outros momentos históricos, morais cujo desenvolvimento relacional junto às estruturas sociais que de acordo com elas se desenvolveram se deu sem que o fator de *dominação* fosse tão determinante como o é nas sociedades analisadas por Nietzsche, ou nas quais, pelo menos, se exercia de *outras maneiras*. Isso nos possibilitaria operar a necessária *correção antropológica* – e perspectivista – de sua filosofia. Sem ela, de pouco ou quase nada nos servirá. Afinal, não somos ocidentais.

51.

Que não se fale mais em universal! Todo meu asco ao universal! Ele jamais existiu, foi invenção europeia, mas foi necessário que um europeu o dissesse para que os pensantes colonizados escutassem. Eis a grande serventia de Nietzsche! Seu perspectivismo interdita qualquer possibilidade de universalismo: existem *apenas interpretações*, necessariamente diferentes de acordo com as perspectivas desde as quais são engendradas. Buscar uma universalidade, mesmo que em termos outros que os eurocêntricos – se é que isso é possível, se é que isso *faz sentido!* –, é recair inevitavelmente na crença colonizada da possibilidade de estabelecimento de referenciais comuns, o que não se pode em absoluto esperar de maneira antropológicamente responsável, afinal, diferentes culturas, por mais que em alguns pontos possam se aproximar, necessariamente se afastarão em outros e em alguns, inclusive, se chocarão frontalmente. A crença na possibilidade de não ser assim é a crença na possibilidade e validade do colonialismo cultural: como aproximar modos de valoração inconciliáveis, se não pela dominação e imposição de valores? Se a situação já parece insolúvel entre

duas culturas, o que dizer da situação real em que se estabelecem relações multiculturais entre diversos povos? Volta a ficar claro: a universalidade só pode existir enquanto imposição violenta de uma perspectiva sobre outra(s). Pelo contrário, em sua máxima radicalidade, o que o perspectivismo nietzschiano possibilita é pensar a existência *distinta, agonística*, de diferentes perspectivas valorativas, de diferentes *filosofias*, que não mais buscam o universal, mas sim suas próprias, culturalmente localizadas, possibilidades de pensamento e ação – e que talvez possam ser universais nesse outro sentido, o de possuírem algo de perspectivamente relevante para os pensamentos e ações outros.

52.

Vontade de colonização. – Se Nietzsche via na colonização a solução para o problema da escravidão fabril, essa sintomática resposta não deve nos impedir de ver a importância da pergunta: por detrás de seu eurocentrismo, está diagnosticando um problema propriamente europeu, o de que seus cidadãos se acostumaram de tal maneira a necessidades supérfluas que sua própria terra não os pode mais sustentar. Por isso é que necessitariam colonizar, pois não foram capazes de estabelecer com seu território uma relação ecológica e demograficamente sustentável. Surge então, de uma incapacidade socio-econômico-política determinada pela separação *moral* – que se torna epistemológica – entre homem e natureza, uma *vontade de colonização*, segundo a qual a única relação possível com um território e suas populações é a de sua exploração até o esgotamento. Longe de resolver o problema, a globalização dessa vontade de colonização só fez desse problema europeu um problema global: *antropoceno*. Ainda em termos nietzschianos, poderíamos questionar em que medida isso não diz respeito a uma contaminação das classes populares por uma moral senhorial, que as faz dispendiosas e insustentáveis sobre a terra. Aqui serve Krenak contra Nietzsche, e Nietzsche contra Nietzsche.

53.

Nietzsche está morto. – Se Heidegger estava correto acerca da Nietzsche, se o autor de Zarathustra de fato foi metafísico – não importa. Que importa a intenção de um autor? É o texto que persiste, e são as interpretações que dele são feitas que chegam mais

próximo de... *existir*. São elas que importam, são elas que, como resultado do contato de determinadas realidades com o texto, podem engendrar mudanças nessas realidades mesmas. Eis seu inestimável valor: é com elas que podemos fazer alguma coisa. Porém perceba-se: *acreditasse* ou *apenas dissesse* Nietzsche que a vida seria *wille zur Macht*, busca por superabundância, por dominação, e entendamos ela como vontade de poder, *volonte de puissance*, *voluntad de poder*, *will to power*, *Volontà di Potenza*, “*die einzige Qualität [...], die sich auffinden läßt, was immer man auch in Betracht zieht*”, vontade de potência... – fato é que ao *escolher*, optando por uma perspectiva em detrimentos das outras, a da *vida como ele a definia* como critério para *sua* transvaloração, Nietzsche *se expressou*, a si mesmo, desde sua perspectiva: poderíamos dizer, com seu vocabulário, desde seus *interesses vitais*; mas, desde outro ponto de vista, contra seus interesses históricos. Também contra o nosso. *Sua filosofia* (não ele, jamais o autor), entretanto, nos permite perceber isso; mas quem sabe não seja tão bom exemplo de valores morais – sobretudo se a perspectiva em questão é a nossa: de *objeto*, não *sujeito*, da colonização.

54.

Nietzsche é um bom instrumento para se perceber uma característica estrutural da cultural europeia: ser uma civilização guerreira, mas, cristã, de má-consciência.

55.

Nietzsche sobre as mulheres? Uma coisa são as passagens em que utiliza, de forma lamentável, a mulher como imagem para falar de coisas que, por sua experiência, estava mais autorizado a falar, como no caso da “verdade como mulher”. Nesses casos, um cuidadoso trabalho de purificação permite aproveitar seu texto, apesar do autor, desde que se desconsidere aquilo que fala sobre o que conhece mal. Há ainda que se considerar, com muita cautela, sua advertência acerca do perigo da padronização de um feminismo tosco, que acredite na *mulher em si* – mas o feminismo de nosso tempo, aquele que importa, já não o é, e não graças a Nietzsche. Quanto àquilo que diz o filósofo propriamente *sobre* as mulheres: trata-se apenas da expressão de seu *fatum* espiritual, algo nele firmado a respeito do tema, e portanto dificilmente merecerá atenção, dificilmente servirá para alguma coisa que não como exemplos de misoginia. Nesses dois últimos

casos, de qualquer forma: com certeza há vozes mais importantes a serem ouvidas! Nietzsche, por exemplo, devia ter ouvido Lou.

56.

Sejam duros com Nietzsche! Não se pode aceitar uma apologia da escravidão! É fácil vê-la como algo positivo quando se está do lado macio do chicote, quando a riqueza de sua condição material, a possibilitar sua produção intelectual, se erigiu pela exploração do corpo escravizado – mas isso não tem qualquer relação com a elevação da espécie! No máximo, elevação dos escravocratas!

57.

Intervirá entretanto, indignado, o espírito comentador dentro de cada leitor: “Não! Há de se ser mais justo como Nietzsche!”; ao que eu poderia responder: “Por que, caro amigo, se o próprio Nietzsche nunca foi justo com seus interlocutores? Se o olho para a justiça é o raro privilégio daquele que *pode* se colocar acima e ver de cima, olhando para baixo; e se estamos, nós, vítimas da colonização, precisamente abaixo, sob o jugo dos ‘justos’, cuja dominação a marteladas só poderia nos fazer *ressentidos*! Só mesmo os beneficiados pelo sistema colonial, ditas ‘aves de rapina’, poderiam solicitar dos oprimidos que fossem oprimidos de ‘boa consciência’. Não! Nosso ressentimento é profundo e o levaremos às últimas consequências, até que derrubemos seus instrumentos de opressão e, com eles, o próprio Ocidente!”

Alto lá! Por um momento deixei falar o que em mim há ainda de *ocidental, demasiado ocidental*. Não. Há nos Brasis algo que Nietzsche não poderia ter percebido com seu binarismo senhor-escravo: outros modos de valorar, outras perspectivas; sistemas morais inteiros, advindos de tradições culturais outras que a ocidental, que souberam afirmar a si próprios mesmo sob o jugo colonial, sabendo inclusive esconder o caráter afirmativo de suas valorações morais sob máscaras passivas, transformando suas lutas em danças, fantasiando sua religiosidade ancestral sob formas metafísicas aparentemente cristãs que não alarmavam seus senhores, mas sem nunca deixar de praticar o que havia de seu, de *próprio*, que ainda afirmavam com toda força, como *vontade de poder* que ainda se libertará. O *verdadeiro Brasil* nunca renunciou à

resistência, à luta, à revolta, mesmo quando esta teve de ser, pelo peso da opressão, reduzida ao saber apropriar-se daquilo que o oprimia, *ressignificando-o* a partir de si justamente *para não perder o que era seu*. Se temos, portanto, todo o motivo – e *direito!* – ao ressentimento, não obstante temos também os meios culturais para não deixar vencer aquilo que de nós há de ocidental, de ressentido, pois antes de dizer não ao opressor dizemos sim a nós mesmos, antes de tudo “bons” em contraposição ao invasor que é “ruim” e também “mal”, festejando a força de nossa resistência. Eis o que nossa constituição histórica nos permite: lutar de cabeça erguida, alimentando-nos de nosso inimigo, até reconquistar a liberdade que nos foi roubada – afinal, não somos ocidentais: somos muito mais que isso.

58.

Mas, pelo menos no fim da vida, Nietzsche parecia ciente de tudo isso. “Um povo perece, quando confunde *seu* dever com o conceito de dever em geral”: a virtude só vale se for de acordo com os interesses vitais do determinado indivíduo e do determinado povo que a pratica. Sabe também que “o filósofo revelará algo do seu próprio ideal quando afirmar” seu ideal de grandeza, bem como algo de seu tempo. Ora, não é outro nosso tempo e nosso lugar? Deve-se portanto, a partir de nossa realidade, erigir nossos próprios ideais, nossas virtudes, e com elas, somente com elas, voltar ao texto nietzschiano. Apenas assim perceberemos em que medida muitas de suas verdades estão de cabeça para baixo, e quão valiosas são exatamente por isso.

59.

Nietzsche, como ensina o ler devagar, ensina o escrever condensado. Um escrever bem outro que nosso escrever acadêmico.

60.

Quem tiver lido Nietzsche saberá concordar com ele: houve, precisou haver, para nossa sobrevivência, homens terríveis. Certas culturas arcaicas, do tempo em que o animal humano era apenas uma dentre diversas espécies pleiteando seu lugar no mundo,

bem como dos tempos posteriores, em que o homem se tornou seu próprio lobo, precisaram de seus guerreiros, de seu medo do diferente, de sua aversão ao outro. Outras, não. Outras ainda, sim, mas com constituição moral e cultural diferente da ocidental. De qualquer forma, não teríamos, como espécie, dominado, ao nível de perigosamente alterar sua composição química, o mundo, sem gerações de seres terríveis. Esses indivíduos, ao mesmo tempo – como todos nós – produto e produtores de suas culturas, fizeram-nas terríveis, e do terrível algo *bom*. Nietzsche faz ver como, no ocidente, os últimos séculos inverteram tais valorações morais; mas, bem lido, reconhece, também e sobretudo, inclusive explicitando sua perspectiva, que a conotação negativa que imprime em sua virulenta crítica aos *instintos democráticos* – que em alguns pontos deve ser inclusive valiosa à democracia – tem algo *de si mesmo*. É claro que devem ser perscrutadas as raízes cristãs de tais instintos, bem como das instituições, da teoria, dos afetos, enfim, para o filósofo alemão, de tudo que é democrático; mas também devem, sobretudo tão longe da Alemanha, sê-lo suas outras raízes: o que é, como se entende e como se pratica, hoje, democracia no Brasil? Se praticada for, certamente não o será, ainda que em algo se assemelhe, da mesma forma como em outros tempos e lugares, como no caso da democracia criticada por Nietzsche.

Precisamente por isso, não podemos deixar que Nietzsche não nos impeça de compreender aquilo que nesses instintos há de bom – segundo nossos próprios ideais. É dizer: façamos nossa própria crítica desses ideais, inclusive com auxílio de Nietzsche, mas sabendo o que nele é também *gosto*. Nosso gosto é outro: um gosto que condiz melhor com a nossa condição atual, em que “a humanidade” já adquiriu o por alguns desejado domínio do mundo, sem entretanto que fosse concedido a indivíduos e povos inteiros algum controle sobre seus próprios destinos. Por isso mesmo, talvez já não necessitemos de tantos homens terríveis; quem sabe seja o excesso desses na nova situação material humana – que altera os próprios critérios da valoração daquilo que contribui ou não para a vida – o atual problema. O que – leiam bem! – não quer dizer que seu oposto cristão seja a solução. Tampouco se achará solução pronta em alguma outra cultura – como se existissem isoladas. Os tempos, já disse, são outros, e talvez o problema esteja no próprio projeto desse domínio: torturar a natureza, pregava Bacon. Obviamente, será necessário criar. Mas não se cria simplesmente, do nada. Voltemos a falar de raízes... e de paraquedas.

61.

Imperativo moral. – Não *conhecer*, mas *ser* a si mesmo – imperativo moral nietzschiano por excelência. Exercitar, até a maldade, sua individualidade, aquilo que é propriamente seu, aquilo para o qual não há sequer nome na praça, precisamente para que tenham de nomeá-lo, para que, contra as pretensões totalizantes do rebanho, tenham de reconhecer sua existência. Criar assim espaço, ampliar perspectivas, possibilidades de mundo, de amor, de filosofia, de organização política, de gênero, de expressão pessoal. Curioso, não? Que Nietzsche considerasse isso antidemocrático.

62.

Vontade de... poder? potência? – *Wille zur macht*. O grande “conceito” nietzschiano. No Brasil, traduzido há mais de um século das mais diferentes formas, objeto mesmo hoje de embates doutrinários. Mas o que escapa a tais embates? O que deixam de lado, não necessariamente negando, mas desconsiderando, deixando longe do centro do palco de seus comentários? Sem nenhuma surpresa se constata: aquilo que o próprio texto nietzschiano deixa ficar nos bastidores. Se todos percebem, bem claro na linguagem bélica, europeia, demasiado europeia de Nietzsche, o caráter apropriador, tirânico (*Tyrannei*), violento, que busca submeter e dominar as demais forças, do “conceito”, pouca atenção se dá para o fato de que a *Wille zur macht* pode e *precisa*, para dar ainda conta de explicar fenômenos como a simbiose mutualística, a cooperação inter e intraespecífica e mesmo reações químicas, admitir para si um sentido menos bélico, em que a *interpretação* do outro não o tiraniza, ainda que o signifique como aquilo que é *para* a perspectiva que o interpreta.

É dizer (ainda que com palavras, e portanto de maneira demasiado humana): é claro que um fungo não “percebe” uma cianobactéria ou alga “em si”, interpretando-as, isso sim, como algo de essencial para sua sobrevivência, com o qual deve interagir, trocar, para viver como linquem; e sem dúvida são precisamente os, digamos, pontos de contato dessa relação que está mais capacitado a encontrar e interpretar, ignorando muito do que outras perspectivas perceberão. Essa interpretação pode ser compreendida como *Wille zur macht* – mas não no mesmo sentido que um parasita ou um predador interpretam suas vítimas e presas. *Macht*: “poder”, “potência”, talvez “fazer”: mas não necessariamente bélico! Não necessariamente violento, não necessariamente tirânico! Vontade de

associação, vontade de cooperação, vontade de assistência, desde que orientada ao aumento dessa capacidade vital de fazer, seja poder ou potência. Percebe, leitor, a importância disso para se pensar o mundo humano? Para a política como *Wille zur macht*? Vontade de... comunidade? E talvez uma comunidade, ainda que agonística, não necessariamente hierárquica, mas... simbiótica, cooperativa?

FRAGMENTOS AVULSOS

63.

O que é a dissertação que precede estes aforismos, senão ela mesmo algo em que, para além de seu público demasiado restrito e decorrente irrelevância, apenas a partir de uma leitura aforismática se pode encontrar algum valor?

64.

A existência de uma, digamos, “dimensão estética” no “mundo” e especialmente sua manipulação por diferentes técnicas humanas deveriam ser prova suficiente do caráter essencialmente perspectivístico do existir. Algo muito óbvio quando comparamos diferentes noções estéticas entre culturas distintas, mas verificável também entre indivíduos de gosto semelhante e mesmo *num mesmo indivíduo*: o que ontem era para mim belo hoje pode já não ser, como amanhã pode me fazer chorar o que hoje me faz sorrir. Mais ainda: um jogo de luzes, o contraste de uma maquiagem ou a simples disposição de cores numa vestimenta podem mudar completamente o aspecto de uma pessoa ou coisa, fazendo-a bela ou horripilante, quando “em si” não era nem um, nem outro. Também a exata mesma travessa de comida me afeta de maneira bem diferente depois do terceiro prato. Parafraseando Nietzsche: como apreciar o valor de uma música cientificamente? Não se faz necessário *perspectiva*?

Outra prova é a experiência do tempo. Quantos séculos duram os primeiros anos de nossas vidas, quando tudo ainda é novo e portanto *exige tempo* para ser apreendido, reduzido à compreensão, e como se acelera o tempo conforme vamos simplificando tais processos por meio de sínteses vitais; quanto demora a espera por algo que ansiamos, e como passa rápido o tempo que temos com o desejado; como se bagunçou nosso tempo quando fomos submetidos à clausura de nossas casas e ao isolamento social; ... –

definitivamente: quantos regimes de temporalidade não vive cada indivíduo ao longo da vida, ou ao longo de um só dia! *Infinitos!* Pois infinitas são as perspectivas!

65.

Na sinuca se percebe como a classificação por cores pode ser mais adequada para certos objetivos. Para outros, use-se os números. Note-se entretanto: os atos que realizam tais objetivos podem ser conjuntamente chamados *classificação*. Como... classificá-los? São a mesma coisa? Duas folhas são? E o amor? É uma só coisa? Alguém, algo, um autor, é? Cuidado! Pisamos aqui sobre armadilhas metafísicas.

66.

Loucura. – Há um enorme ganho coletivo no hipostasiamento da linguagem no mundo, a chamada *metafísica da gramática*. O mundo nos aparece de acordo com os recortes linguísticos, e portanto coletivos, gregários na mesma medida que aparência, falsidade, mas que em grande medida se tornam verdade precisamente por serem compartilhados. Assim surgem Estados da organização e atuação coletiva, surge um Eu da pluralidade corporal, uma promessa de sons murmurados por animais, leis naturais do caos. Há grande segurança nesse compartilhamento. Viver fora dele, dizer a mentira errada quando se espera a – mentira correta – verdade, não ser capaz de dar palavra, nem mesmo a si próprio, agir contra os interesses que qualquer outro suporia serem os seus – *loucura*? Perigo para si, mas sobretudo para os sãos, que ainda habitam o castelo de cartas da linguagem. Mas quanto esse castelo começa a bambolear – ou pior, enrijecer-se –, quando culturas e povos inteiros correm o perigo de suas próprias verdades, quando essas mentiras eleitas já tiverem se tornado fonte de decadência – então, serão necessários os loucos? Aqueles capaz de, com outra perspectiva, ver outros caminhos? Outros mundos?

67.

Inversões genocidas. – O “Estado de Israel”, solução ocidental para um problema ocidental, que, como tantos outros do tipo, foi pensado com recursos, com o *território* alheio, hoje nos fornece um bom exemplo de uma vontade colonizadora que, por má

consciência, precisa afirmar-se vítima para efetuar-se. Participam nessa mentira as grandes potências ocidentais, as mesmas que, por antissemitismo, expulsaram da Europa as sobras do genocídio praticado contra os judeus, e que agora prendem seus próprios cidadãos por atos “antissemitas”, ou seja, tudo aquilo que não anuir com o genocídio palestino. Que grandes inversões! Que generalização do termo “terrorista”, para que englobe também crianças recém-nascidas *porque* a violência genocida às fará terroristas no futuro – inversão da causalidade! Que ressignificação de termos como “autodefesa”, que nefasto uso pela mídia, a depender de quem morre e de quem mata, da oposição entre “morrer” e “ser morto” – manutenção da gramática, inversão semântica! A continuidade e expansão de uma guerra regional, com potenciais desdobramentos globais, pela sobrevivência política (e judicial!) de um primeiro-ministro fracassado – inversão das funções do Estado! A ajuda exterior paga em dólares dos contribuintes para serem gastos na indústria armamentista nacional – inversão da “democracia”, e mesmo da própria palavra *ajuda*!

68.

É sintomática da constituição moral metafísico-cristã-ocidental dos tempos atuais a maneira como a pauta pela necessária reestruturação de nossa relação com a natureza e da produção alimentícia contemporânea, salvo exceções, ganha força apenas como *imperativo moral*, “não comer carne”. O movimento social do vegetarianismo/veganismo, que poderia – e por vezes o faz – se estruturar a partir da crítica ao fato de que a alimentação da humanidade a partir de fontes animais exaure completamente o planeta e coloca em perigo nossa subsistência na Terra – não, é claro, a vida, que é muito maior e mais forte do que qualquer coisa que poderíamos pôr em perigo, mas a *nossa* vida –, acaba por ser despido de seu caráter político e reduzido a um imperativo universal que proíbe o consumo e *culpa* aqueles que comem sem considerar que a simples substituição do produto sem a alteração do modo de produção não poderá nos salvar.

Cai-se assim num ascetismo, cuja crença na capacidade individual de mudar a situação a partir de uma escolha ética demonstra ainda sua ascendência cristã, a crença na importância de *fazer a coisa certa*. Trata-se, além disso, sem dúvida, de sintoma de uma perspectiva cultural antropocêntrica a partir da qual a nossa relação com a natureza, esse

algo outro, afastado de nós, do qual estamos separados por ter razão ou alma, só pode se dar como consumo e destruição, possibilitando assim sua redução a mera matéria prima ou mercadoria. A mesma vista curta em termos de possibilidades perspectivísticas, agora no campo de estruturação socioeconômica, naturaliza – faz parecer única possibilidade! – uma cultura em que a produção de comida é industrial e o consumidor afastado de qualquer contato com a vida animal, vegetal, fúngica ou de qualquer outro reino que consome. Pense entretanto, amigo leitor, e *perspectivamente*, considerando outros possíveis pontos de vista sobre a relação entre ser humano e natureza e sobre a relação do corpo com seu alimento. Talvez o mero ato individual de consumir carne não seja o problema, e possa ser feito de maneira ecologicamente viável e suficientemente “ética” – por mais que, saibamos, a moral seja uma mentira –, afinal, não se pode ignorar que a vida necessariamente existe apenas alimentando-se de morte. Diga-me o leitor onde traça *sua* linha de que vida é humana o suficiente para merecer compaixão, mas lembre-se: a compaixão não é o único afeto capaz de pautar nossa relação com a natureza. Seria importante, sem dúvida, *respeitá-la*, e não por moralidade, mas pelo fato de que *somos natureza*, e sem ela, por essa mesma necessidade alimentar que a faz invariavelmente autofágica, não existiríamos. Se esta lição não aprendermos nas próximas décadas, aprenderemos nas seguintes, mas por meio de outro afeto, o do *medo* da extinção. Quem a nos ensinará antes da catástrofe? Quem, que culturas, povos, *tradições filosóficas*, *já a sabem?*

69.

Qual a diferença entre o sentimento moral que (i) que impede o leitor de, só para ver o que acontece, atear fogo a este texto; (ii) aquele que nos leva a não agredir um vizinho inconveniente; (iii) o que impede de se comer o bolo antes dos parabéns; e (iv) um outro, que não nos permite dar vazão à vertigem de um certo pensamento intrusivo na beirada do décimo oitavo andar? Eis uma boa pergunta. Em sua resposta se poderia empregar uma investigação genealógica, que provavelmente demonstraria algumas raízes comuns a todos, e nem todas elas exclusivamente humanas, afinal, há em nós coisas muito mais antigas que o humano, ainda que tenham sido ressignificadas dentro de novos arranjos corporais e se tornaram demasiado humanas na maneira com que as entendemos (“instintos”). Demonstraria também outras interessantes coisas. Devemos ainda questionar: que outro tipo de investigação, de perspectiva, nos traria bons frutos

interpretativos? E também: que outros sentimentos morais valem a investigação? Talvez aquele que nos impele a respeitar a ordem social naquilo que é, digamos, injusta (propriedade privada, etc.); e também outros tabus, inclusive e especialmente aqueles com que concordamos.

O FIM DO COMEÇO

70.

À banca. – ... pois resiste entre nós uma vontade de verdade. Nietzsche é sua inversão sobre si mesma, na medida que herdeiro expresso do pessimismo alemão que almejava entretanto boa filosofia europeia; e a Filosofia Brasileira, em grande medida marcada pela carência de sua própria história e por uma acentuada dependência, ainda está doente dessa vontade. Mas essa doença é causada por um vírus que pegamos em nosso contato com o ocidente – não significa em absoluto que não poderíamos fazer filosofia sem ela. Também ciência, por que não? Quem tem faca, fogão e geladeira em casa, que usa óculos ou faz pix conhece o literalmente mágico que a técnica pode entregar. Quem teme o fim, seja climático ou nuclear, da vida humana; quem esteve de fora da história e que está de fora da humanidade – esses conhecem as maldições que recaem sobre os crentes da ciência e do progresso.

Sabemos, houve e ainda resistem havendo povos que faziam sua magia sem acreditar numa vontade de verdade. Nietzsche mesmo o sabe, a vontade de verdade é algo bastante específico de um certo lugar histórico e geográfico *único*, resultante da história completamente singular – portanto não universalizável – de desenvolvimento do pensamento ocidental, ele mesmo bastante heterogêneo. Perceba, filósofo brasileiro: há entre nós pensamento sem vontade de verdade! Talvez Oswald? Sem dúvida, Krenak.

71.

Mas se aforismos são perspectivas emprestadas ao leitor para que este possa escrever-se: então será necessário retornar, voltar a lê-los, ruminá-los, dar outra chance àqueles que se deixaram para trás, cada vez desde uma nova perspectiva, de uma nova disposição afetiva, conquistada em outros contatos com o alheio do outro e com o alheio em si mesmo. Eis a arte da leitura aforismática: saber ser “pássaro-debicador”, vencer

grandes distâncias em busca dos frutos que *lhe* nutrem. Será, é claro, necessário voar novamente, todo dia; e muito do sobrevoado não nos será nutritivo – disso passemos longe. Mas conhecer o inóspito é necessário para encontrar também os oásis. Leiamos bem! A Nietzsche, aos outros, a nós mesmos. Trata-se de condição para escrever; condição para... filosofar.

RESPOSTAS DE UM LEITOR AMIGO

1.

7 REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de. Manifesto da Poesia Pau-Brasil. Em *Correio da Manhã*, 18 de março de 1924.

_____. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.

_____. *Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe*. 2. ed. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960)*. São Paulo, 2021.

AZEREDO, Vânia Dutra de. A metodologia de Foucault no trato dos textos nietzschianos. Em *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v.I n.35, p. 57-85, 2014.

_____. Nietzsche e a interpretação: do mundo ao texto. Em AZEREDO, V.; SILVA JÚNIOR, I. (organizadores). *Nietzsche e a interpretação*. Coleção Nietzsche em perspectiva (volume 1). Coedição: São Paulo, SP: Humanitas. pp. 143-154, 2012.

_____. Sobre a interpretação deleuziana de Nietzsche: intra-extratextualidade. Em *Cadernos Nietzsche* 5, p. 39-59, 1998.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Em *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BAMBIRRA, Vânia. *O capitalismo dependente latino-americano*. Trad. Fernando Correa Prado e Marina Machado Gouvêa. 2. ed. Florianópolis: Insular, 2013.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Corpo e interpretação. Em AZEREDO, Vânia Dutra de; SILVA JÚNIOR, Ivo da (organizadores). *Nietzsche e a interpretação*. Coleção

Nietzsche em perspectiva (volume 1). Coedição: São Paulo, SP: Humanitas, 2012. pp. 133-142.

BARRETO, Tobias. *A Philosophia no Brasil: ensaio crítico*. Porto Alegre: Deutsche Zeitung, 1878.

BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. Perspectivismo e interpretação na filosofia nietzschiana. Em *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.1, p. 54-92, janeiro/abril, 2018.

BARROSO, Antonio Vinícius. Um Nietzsche à brasileira. Intelectuais receptores do pensamento nietzschiano no Brasil (1900-1940), em *Revista de Teoria da História* Ano 5, número 9, jul/2013. pp. 178-196.

BENOIT, Blaise. Abordar o Versuch nietzschiano por um Versuch do leitor? Em direção a uma leitura 'als Problem' da obra de Nietzsche. Trad. de Geraldo Dias. Em *Cad. Nietzsche*, São Paulo, n. 33, p. 135-164, 2013.

BERTHA, Albertina. *Exaltação*. Ed. Crítica. Org. Anna Faedrich. Porto Alegre: Gradiva; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2015a.

_____. Nietzsche. Em *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v.36 n.1, p. 139-161, 2015b.

CABRERA, Julio. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional. Acerca da expressão “filosofar desde”. *Nabuco – Revista Brasileira de Humanidades*, nº 2, novembro de 2014/fevereiro de 2015.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. Foucault: atualizador da genealogia nietzschiana. Em *Cadernos Nietzsche* 30, 2012, pp. 221-249.

CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. Em *Cadernos Nietzsche* 3, pp. 65-76, 1997.

DALLA VECCHIA, R. *O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche*. Campinas/SP. 333 p. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.

DIAS, Geraldo. A longa história do encontro entre Nietzsche e D. Pedro II. Em *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.3, p. 247-270, setembro/dezembro, 2018.

_____. Entre renovadores e reacionários: a recepção estética e política da obra de Nietzsche na imprensa brasileira no período de 1893 a 1945. Em *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v.36 n.1, p. 85-102, 2015.

_____. *Nietzsche no Brasil (1922-1945): modernistas e intérpretes do país*. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2023.

_____. “Nietzsche, intérprete do Brasil”? A recepção da filosofia nietzschiana na imprensa carioca e paulistana no final do século XIX e início do XX. Em *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v.I n.35, p. 89-107, 2014.

DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil: Legados e perspectivas. Ensaaios metafilosóficos*. São Paulo: Editora Unesp. 2017.

DOS SANTOS, Theotônio. La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia em America Latina. Em *Centro Interamericano de desarrollo y reforma agraria*, Material didactico No. 177. Bogota, Colômbia: 1972.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. Coleção reflexão Latino-Americana. São Paulo/Piracicaba: Edições Loyola/UNIMEP, 1982.

_____. Meditaciones Anti-Cartesianas: sobre el origen del anti-discurso de la modernidad. *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, nº 9: pp. 153-197, julio-diciembre, 2008.

FAEDRICH, Anna. A presença de Nietzsche na produção intelectual e literária de Albertina Bertha. Em *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.1, p. 145-159, janeiro/abril, 2019.

FLECK, Amaro de Oliveira. Mal-estar na filosofia nacional. Leitura estrutural: impasse e críticas. Em *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, n. 67, p. 349-370, jan./abr. 2019. ISSN 0102-6801.

FOGEL, G. Vida, realidade, interpretação. In: AZEREDO, V.; SILVA JÚNIOR, I. (organizadores). *Nietzsche e a interpretação*. Coleção Nietzsche em perspectiva (volume 1). Coedição: São Paulo, SP: Humanitas. pp. 35-49, 2012.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque, 15 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. Introdução Geral (às Obras Filosóficas Completas de Nietzsche). Em FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vo. II*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. Em *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979a.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora. 1997.

_____. O retorno da moral. Em FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. V*. Trad. Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

_____. Os intelectuais e o poder. Em *Microfísica do poder*. Org., intro., Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979b.

_____. Sobre a prisão. Em *Microfísica do poder*. Org., intro., Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979c.

_____. Nietzsche, la Généalogie, L'Histoire, in *Épiméthée: Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. O que é um Autor? In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema*. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta, tradução, Inês AUTRAN Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. pp. 264-298, 2009.

FREZZATTI JR., Wilson. As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 1, p. 9-30, janeiro/abril, 2018a.

GIACOIA, Oswaldo. *Friedrich Nietzsche: A “Grande Política”. Fragmentos*. Introdução, seleção e tradução de Oswaldo Giacoia Jr. Clássicos da filosofia: Cadernos de Tradução. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2. ed. Campinas: UNICAMP/IFCH. 2002.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. O perspectivismo em Nietzsche: para um novo conceito de objetividade. Em GIACOIA, Oswaldo JR; OLIVEIRA, Jelson; PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Sala de espelhos: Nietzsche e o perspectivismo*. Curitiba: Kotter Editorial, 2023. pp. 13-59.

GIOPPO, Gabriel. Tradução, transdução, traição: perspectivismo e filosofia em Viveiros de Castro. Em GIACOIA, Oswaldo JR; OLIVEIRA, Jelson; PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Sala de espelhos: Nietzsche e o perspectivismo*. Curitiba: Kotter Editorial, 2023. pp. 163-175.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico da interpretação dos sistemas filosóficos. Em *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963. pp. 139-147.

GOMES, R. *Crítica da razão tupiniquim*. 11. ed. São Paulo: FTD, 1994.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flavia Rios, Marcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUEROULT, Martial. O método em história da filosofia. Texto da conferência ministrada na Faculdade de Filosofia da Universidade de Ottawa em 19 de outubro de 1970. Trad. De Nicole Alvarenga Marcello, UNIFESP, in *Lotteries, possibility and Skepticism*, p. 160-170. Disponível em: <http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2015/09/O-m%C3%A9todo-em-hist%C3%B3ria-da-filosofia-1.pdf>, acesso 01/07/2022.

GUIOMARINO, Hailton. Perigos de uma Filosofia Única: método estrutural e colonialidade da filosofia no Brasil. Em *Revista Opinião Filosófica*, v. 15, n. 2, e1112, p. 1-23, julho-agosto, 2024.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ITAPARICA, A. Relativismo e circularidade: a vontade de potência como interpretação. In: AZEREDO, V.; SILVA JÚNIOR, I. (organizadores). *Nietzsche e a interpretação*. Coleção Nietzsche em perspectiva (volume 1). Coedição: São Paulo, SP: Humanitas. pp. 81-90, 2012.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia Jurídica da Libertação: Paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

MARGUTTI, Paulo Roberto. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARTON, Scarlett. Apêndice: Nietzsche e a cena brasileira. Em MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

_____. A terceira margem da interpretação. Introdução a MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. Ler Nietzsche como “nietzschiano”: Questões de método. *Discurso*, v. 48, n. 2, pp. 7–24 (2018).

_____. Nietzsche e a cena acadêmica brasileira: exame e avaliação de um trabalho intelectual. Em AZEREDO, V.; SILVA JÚNIOR, I. (organizadores). *Nietzsche e a interpretação*. Coleção Nietzsche em perspectiva (volume 1). Coedição: São Paulo, SP: Humanitas. pp. 15-34). 2012.

MELLO, Ivan Maia de. A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica. Em *Cadernos Nietzsche* 23, 2007, pp. 59-74.

MENDONÇA, Samuel. Vontade de potência, interpretação e teoria do conhecimento em Nietzsche. Em AZEREDO, V.; SILVA JÚNIOR, I. (organizadores). *Nietzsche e a interpretação*. Coleção Nietzsche em perspectiva (volume 1). Coedição: São Paulo, SP: Humanitas. pp. 225-236, 2012.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura. Em *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, nº6, 2008. Pp. 7-38.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O Crespúsculo dos Ídolos. Tradução de Ernani Chaves, in *Cadernos Nietzsche* 3, p. 77-91, 1997.

MUCHAIL, Salma Tannus. A filosofia e seu ensino: um modo de ler. Em *Filosofia e ensino: um diálogo transdisciplinar*. Org. Celso Candido, Vanderlei Carbonara. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a busca pelo seu leitor ideal. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v.I n.35, p. 33-56, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução e apresentação de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017a.

_____. *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. *Correspondência IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trota. 2012b.

_____. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio, available in: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

_____. *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez y Jesús Connil. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

_____. *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos. 2008a.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres, vol. I*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, vol. II*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. *O nascimento da tragédia. Ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração extemporânea*. Tradução e organização de André Itaparica. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2017b.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra. 2008b.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Rubens Torres Filho. Em MARÇAL, Jairo (org.). *Antologia de Textos Filosóficos*. Curitiba: SEED, Pr., 2009, pp. 530-541.

ORNELAS, Rodrigo. Oswald de Andrade, leitor de Nietzsche, Genealogia, catequese e antropofagia em *Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.41, n.3, setembro-dezembro 2020*, pp. 220-234.

PANTUZZI, Tiago Lemes. A primeira recepção de Nietzsche no Brasil pela Escola de Recife. In *Ágora Filosófica*, n. 1, jul/dez. 2017-2. pp. 4-12.

_____. O allemanismo em Recife e a primeira recepção de Nietzsche no Brasil. Em *Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.1, p. 160-192, janeiro/abril, 2019*.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. A arte da escuta: Nietzsche pelos ouvidos de Derrida. Em *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 5, n. 12., pp. 32-51, jul./dez., 2021*.

_____. A arte de ler nuances. In: AZEREDO, V.; SILVA JÚNIOR, I. (organizadores). *Nietzsche e a interpretação*. Coleção Nietzsche em perspectiva (volume 1), 2012. Coedição: São Paulo, SP: Humanitas. pp. 71-80.

_____. *A genealogia de Nietzsche*. 2. ed. rev. Curitiba: Champagnat, 2005.

_____. A(s) perspectiva(s) de Nietzsche. Em GIACOIA, Oswaldo JR; OLIVEIRA, Jelson; PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Sala de espelhos: Nietzsche e o perspectivismo*. Curitiba: Kotter Editorial, 2023. pp. 61-108).

_____. Fios da memória na teia do esquecimento. Em *Philosophos, Goiânia, V. 26, N. 1, p.11-52, jan./jun. 2021*.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

ROMERO, Sylvio. *Obra Filosófica*. Introdução e seleção de Luís Washington Vita. Coleção Documentos Brasileiros. São Paulo: Livraria José Olympio Editora e Editora da Universidade de São Paulo. 1969.

SALGADO, Plínio. Manifesto do Verde-amarelismo. São Paulo: *Correio Paulistano*, 1929.

SAMPAIO, E. S. P. O método estrutural e o ensino universitário de Filosofia no Brasil. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, e202330130, 2023. DOI: <http://doi.org/10.1590/2965-1557.035.e202330130>.

SILVA JR., Ivo da. Notas sobre a recepção de Nietzsche no Brasil Lebrun e os operadores teóricos. Em *Cadernos Nietzsche* 30, 2012a, pp. 121-134.

_____. O comentário e seu passado: esboço de um capítulo da recepção brasileira da filosofia de Nietzsche. Em AZEREDO, V., SILVA JR., I. (organizadores), *Nietzsche e a interpretação*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2012 – Coleção Nietzsche em perspectiva (Volume 1). Coedição: São Paulo: Humanitas, 2012b. pp. 125-131.

STEGMAIER, Werner. Depois de Montinari, em *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Vários tradutores. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.

_____. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade. Interpretação contextual do §1 do capítulo “por que sou um destino”, de *Ecce Homo*. Tradução de João Paulo Simões Vilas Bôas. Em *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.173-206, 2011.

_____. Nietzsche segundo Heidegger, em *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Vários tradutores. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.

XX ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF. *Caderno de resumos do XX Encontro ANPOF. Vol. 1: Grupos de Trabalho*. 1. Ed. e-book. Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2024.