

UMA ÉTICA PERSPECTIVISTA PARA ENGAJAMENTOS LONGOS E VERDADEIROS CONSIGO MESMO E COM OS OUTROS

A perspectival ethics for durable and true engagements with oneself and with others

Marlon Tomazella Baptista¹

Resumo: Este artigo visa discutir em que medida é possível pensar consequências éticas com o perspectivismo de Nietzsche, indicando, para isso, um caminho estético de criação de si como uma forma de dar novo sentido ao valor moral de desenvolver uma vontade longa capaz de engajamentos existenciais duradouros.

Palavras-chave: perspectivismo, ética, estética, indivíduo soberano.

Abstract: This paper discusses to what extent it is possible to think ethical consequences through Nietzsche's perspectivism, indicating, for this purpose, an aesthetic way of self-creation as a way of making a new sense of the moral value of developing a long-lasting will, capable of durable existential engagements.

Keywords: perspectivism, ethics, aesthetic, sovereign individual.

Esta contribuição que proponho é para pensar no seguinte problema: se a avaliação atribuída à verdade na história do ocidente chegou a um ponto em que a levou ao seu próprio questionamento enquanto valor, ou seja, se Nietzsche pensou que o nível de nossas possibilidades de efetivação é mais restrito e menos frutífero quando dependemos de garantias de sentido verdadeiro fortes demais, ele tentou, por outro lado, buscar uma forma distinta de relação com a vontade de verdade. Por meio do perspectivismo ele esboçou uma noção de relação com as vivências que buscasse se assumir enquanto um olhar de um ponto parcial, interessado, e que pudesse explorar, justamente por conta desta singularidade, possíveis capacidades criativas que fizessem a existência individual ser mais bem moldada. Desta

¹ Doutor em Filosofia pela UERJ. E-mail: marlontomazella@yahoo.com.br

condição ele pensou ser possível, digamos, viver e “ver” melhor, quer dizer: criar meios de viver com mais beleza. Mas o que nos permite pensar a noção de que não existe A verdade e de que tudo que se pretende enquanto verdade é somente perspectiva? E quando pensamos nas formas de tentar nos cultivar desse ou daquele modo, de vincular o mundo da vida com um modo filosófico de viver, com o quê o saber ou a consciência do perspectivismo pode de fato contribuir? Parece ser necessário ir para além de um perspectivismo enquanto um saber, um “dar-se conta”. Parece-me importante pensá-lo enquanto desafio e experimento de uma forma de ser no mundo, para que assim ele ganhe vitalidade e potência maior que exegeses acadêmicas.

Este ensaio visa o problema quanto à viabilidade de alguma *práxis* poder ser pensada com o auxílio do que Nietzsche pôde nos oferecer com o perspectivismo. O caminho continuará aberto ao fim do texto, aberto a objeções e enriquecimentos, mas apresentarei uma interpretação a partir da qual possam talvez surgir conversas e outros caminhos, inclusive por outros autores e problemas.

O texto se constitui de três partes: a primeira faz somente uma breve retomada propedêutica da conhecida narrativa nietzschiana de como a vontade de verdade acabou voltando as suas armas contra si mesma. A segunda parte apresenta a particularidade do dizer o mundo como vontade de poder em relação à intenção de dizer o mundo a partir da vontade de verdade – com bastante auxílio de fragmentos póstumos, apresento o modo específico como a verdade adquire um outro sentido a partir do perspectivismo. E na terceira e última parte, apresento uma hipótese interpretativa quanto a uma possibilidade de se pensar a relação do perspectivismo com a capacidade de se engajar em compromissos duradouros como um possível ideal moral nietzschiano.

I. Breve retomada da história da verdade²

² As referências às obras se dão conforme as siglas convencionadas para as respectivas obras de Nietzsche em alemão e português. Realizei as traduções dos trechos originais do filósofo em alemão, assim como eventuais comentadores em língua estrangeira.

Por mais que se mantenha na posição de suspeita diante de todas as demandas e sacrifícios pela verdade, promovidos e defendidos pela metafísica, Nietzsche sustenta a defesa da *verdade da necessidade* de se manter alerta contra as suas seduções (da metafísica), e, paradoxalmente, entende ser uma tarefa importante (e aparentemente, verdadeira) a de considerar a potencialidade humana como algo superior, que pode mais do que a demanda por verdade. Assim, em JGB/ABM §230, diante da pergunta “para que conhecimento?”, a única resposta que ele consegue encontrar é a de que ele nos auxilia a não incorrer de novo nas mesmas crenças: em oposições de valores definidas por verdade e falsidade e com o valor positivo destinado a uma e o negativo a outra³. Mesmo considerando que este tipo de oposições foi decorrente da tendência vigente já no orgânico de simplificar as coisas, e que o valor superior atribuído à verdade é mais uma simplificação grosseira em prol de certos tipos de interpretação a respeito do que é mais útil para a vida, Nietzsche pensa ser necessário explorar outras possibilidades interpretativas, pois a veracidade moral/metafísica acabou fazendo com que a humanidade incorresse no niilismo. Entendamos isso brevemente.

Se nos primórdios humanos a exigência por verdade, segundo Nietzsche, foi somente uma necessidade social – vinculada à compreensão como verdadeira da comunicação originária de mútuas necessidades, ou como garantia de não agressão do outro pela crença na verdade do seu compromisso social –, com o tempo, ela passou a ser aplicada em âmbitos da vida em que não era necessária. Quer dizer, se sua origem reside na importância de se saber a verdade em certos casos, posteriormente a veracidade se torna uma virtude e expande a sua aplicação a tudo. Pensando-se no Ocidente, desde a filosofia antiga grega (em particular com Platão) e os ulteriores desenvolvimentos e apropriações de sua doutrina por parte do cristianismo, podemos acompanhar as diversas formas de desqualificar o que não participa de uma avaliação instituída como verdadeira, sem que ela se vincule necessariamente com a intensificação ou benefício daqueles de quem se demanda a

³ Nietzsche se pergunta se a noção de oposições de valores entre bem e mal, verdadeiro e falso, com a conseqüente valorização de um e desvalorização do outro, não seria falta de cuidado na arte da interpretação, “uma falta de filologia?” (*ein Mangel an Philologie?*) (JGB/ABM § 47). O exercer da boa filologia para Nietzsche envolve a dificuldade de se colocar a ler um estado de coisas sem falseá-lo por meio de interpretações (NF/FP 1888 14[60]).

verdade e nem dos outros que com ele convivem. A exigência de que se deve prezar pela verdade se expande para todos os âmbitos da vida: no autoescrutínio e exame de consciência para encontrar o vício, na noção de que buscar a verdade sempre vale mais do que desejar a ilusão, o ocultamento, a não consciência. Esta demanda de certa forma irrestrita por verdade chegou à forma de consciência científica na modernidade. O fenômeno interessante que acabou ocorrendo com este processo histórico foi que a desconfiança construída ao longo do tempo em relação à ilusão acabou voltando-se contra si mesma, na medida em que o saber científico – em particular das jovens ciências humanas – passa a evidenciar o quanto a normatividade moral (europeia ou cristã pelo menos) não é exequível, é em vários aspectos nociva, e em alta medida arbitrária; a apontar que existem motivos não morais nas bases das morais em geral, e que há outras formas possíveis de viver que podem ser melhores. É a postura moral de prezar a verdade que passa a questionar sobre como a moral formou seu conjunto de avaliações e regras. Com isso, identifica-se como toda oposição entre moral e imoral resulta de “*intenções e ações imorais*”⁴, chegando-se ao ponto de surgir o tipo de pergunta crucial: “o que em nós quer de fato a verdade?”⁵. A hipótese de Nietzsche é: como forma de atuação da vontade de poder dos mais fracos, a vontade de verdade, visando se opôr ao querer-potência, acaba ocultando a verdade, pois nega que a vontade de engano seja também parte dela e afirma que a vontade de verdade tenha alguma proveniência exclusiva e valiosa. E mesmo no caso em que a veracidade se libertasse da moralidade, há um engano fundamental do qual ela não consegue se libertar: sua pretensão de fixar a realidade em fluxo. Se toda fixação corresponde a algum nível de falsificação, e todo fixar ocorre já em organismos primitivos⁶, é no ser humano que o que foi fixado ganha o sentido do verdadeiro – o que acabou conduzindo-o a verdades de teor metafísico. Seria deste modo que a vontade de verdade entraria em colapso, pois se revelou ilusório tudo aquilo que era tido por mais verdadeiro: tanto a moral como o deus que se tornara sua chancela.

⁴ O texto em língua estrangeira é: “unmoralischen Absichten und Handlungen” (NF/FP 1887 10[57]).

⁵ JGB/ABM §1.

⁶ Confira NF/FP 1886 5[65] como exemplo disso – sendo que há inúmeros registros desta hipótese nos póstumos.

Com a perda dos fundamentos então criados e que duraram tanto tempo, Nietzsche identifica a instauração de uma vontade de nada que desvela esta mesma vontade no movimento criador de instâncias eternas e imutáveis – pois desejar tais instâncias é desejar algo que não é possível para a vida efetiva. Trata-se, depois dessa devastadora desilusão, do perigo da perda de capacidade de criar novas ficções que dêem sentido e valor à existência. Instaure-se a possibilidade de total relativismo (cognitivo e ético) e da noção de que então “tudo é permitido”, pois nada faz sentido. Este é, grosso modo, o diagnóstico de Nietzsche no século XIX sobre a ameaça do niilismo.

II – Perspectivismo X Verdade

Enquanto forma de criar uma alternativa para o colapso da vontade de verdade, Nietzsche propõe então a verdade enquanto *perspectiva*. Porém, o seu perspectivismo não considera que toda interpretação tenha o mesmo direito ou a mesma legitimidade, que, diante da noção de que só existem perspectivas e de que somente temos acesso à superfície, estaríamos então autorizados a ser superficiais⁷. Existem diferenças de valor entre opiniões, filosofias, visões de mundo e formas de vida, de modo que a noção nietzschiana de que o mundo se dá na forma de combates se expressa em sua própria posição contrária a outras: “a interpretação da natureza na perspectiva da vontade de poder trava combate contra a interpretação fiscalista”⁸, por exemplo. Quer dizer, toda “filosofia é este impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação de mundo’”⁹, como refinada composição com vistas à imposição de sua perspectiva. Diante da pretensão, por exemplo, da física em explicar o que é a natureza, o filósofo afirma

⁷ “Há ‘homens científicos’ que fazem uso da ciência porque ela dá uma aparência serena e porque a cientificidade permite concluir que o ser humano é superficial – eles *querem* seduzir para uma conclusão falsa” (JGB/ABM §270). O texto em língua estrangeira é: “O texto em língua estrangeira é: “Es gibt ‘wissenschaftliche Menschen’, welche sich der Wissenschaft bedienen, weil dieselbe einen heiteren Anschein gibt, und weil Wissenschaftlichkeit darauf schliessen läßt, daß der Mensch oberflächlich ist – sie *wollen* zu einem falschen Schlusse verführen”.

⁸ TONGEREN, 2012, p. 223.

⁹ JGB/ABM § 9. O texto em língua estrangeira é: “O texto em língua estrangeira é: “Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur ‘Schaffung der Welt’”.

que ela consiste numa “arte ruim de interpretação”, que ela é “filologia ruim”¹⁰. Quer dizer, a física do século XIX não interpreta muito bem o texto que é a natureza, porque, além de acreditar que sua interpretação (a da física) corresponde ao próprio texto (da natureza), pensa que sua descrição dos fenômenos os explica de fato, diz “o quê” eles são por meio de conceitos como os de “força”, “matéria” e “legalidade”:

O vitorioso conceito de “força”, com o qual nossos físicos livraram o mundo de Deus, precisa ainda de um complemento, a ele deve ser atribuído um mundo interior, que eu designo como “vontade de poder”, quer dizer, como demanda insaciável de demonstração de poder; ou utilização, exercício do poder, como impulso criativo [...]: deve-se apreender todos os movimentos, todos os “fenômenos”, todas as “leis” somente como sintomas de um acontecimento interior e servir-se da analogia do ser humano até o fim¹¹.

Quando Nietzsche faz este tipo de afirmação, utilizando o termo “mundo interior” para designar uma melhor interpretação na leitura do texto da natureza, parece que ele pretende de fato ter olhos capazes de ver “o mundo por dentro”¹², a verdade – por mais que ele seja cuidadoso com a linguagem, usando termos como “supondo que” (*gesetzt, dass*)¹³ o mundo seja mesmo assim, ou “supondo que isso seja também só interpretação”¹⁴. Mas ele afirma também que é necessário “servir-se da analogia do ser humano até o fim”, ou seja, estabelecer uma semelhança entre aquilo sobre o que se pretende interpretar e a própria interpretação. Precisamos usar a analogia porque só temos condição de nos aproximar de qualquer coisa ou saber por criação de semelhança com o que nós somos a partir de nossas medidas criativas, de modo que a intenção de Nietzsche pela verdade, pelo “mundo visto de dentro” envolve de início a sua necessidade de “*verdades provisórias*” (*vorläufigen Wahrheiten*)¹⁵, que sirvam como fios condutores, do

¹⁰ JGB/ABM § 22.

¹¹ NF/FP 1885 36[31]. O texto em língua estrangeira é: “Der siegreiche Begriff “Kraft,” mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als “Willen zur Macht,” d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb [...]: man muß alle Bewegungen, alle “Erscheinungen,” alle “Gesetze” nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen”.

¹² JGB/ABM § 36.

¹³ JGB/ABM § 36.

¹⁴ JGB/ABM § 22.

¹⁵ NF/FP 1884 25[449].

mesmo modo como um navegante perdido estabelece uma direção em meio a um oceano¹⁶, pois, diante da situação de que talvez nunca houve um mar tão aberto¹⁷, Nietzsche pensa na necessidade de estabelecer algum direcionamento para algum lugar, nem que seja de forma temporária e provisória – e sem se saber ao certo pra onde. Ele não deixa de se preocupar com que sua interpretação tenha maior verdade e maior valor, mas a situa numa posição distinta em relação à longa tradição metafísica de busca pela verdade:

no lugar de verdades fundamentais eu coloco probabilidades fundamentais – *guias temporariamente aceitos*, segundo os quais se vive e se pensa / estes guias não [são tomados] arbitrariamente, mas correspondendo a uma *média de um hábito*. / O hábito é a consequência de uma seleção, que meus diversos afetos realizaram, os quais querem todos com isso *se sentir bem e se preservar*¹⁸.

Por mais que aqui Nietzsche pareça estar ainda na chave compreensiva teleológica da preservação (ao invés da expansão) e na lógica metafísica científica (ao falar de verdades no nível das probabilidades), cabe-nos pensar ao menos em dois pontos. 1. Se Nietzsche afirma que, ao se buscar a verdade, os filósofos se servem dela para uma intenção inconsciente que corresponde às suas necessidades pessoais¹⁹ (ou seja, que corresponde aos interesses de seus afetos e impulsos dominantes), Nietzsche retira o lugar da verdade intencional do espírito pensante para estabelecer um valor de certas probabilidades enquanto pontos guias provisórios criados pelos interesses de seus impulsos dominantes. A importância da verdade não deixou de existir, mas num outro nível e numa outra forma, mais profunda e ao mesmo tempo mais modesta, inacessível e pulsional. 2. A busca pela verdade corresponde a uma das formas que temos de nos apoderarmos das coisas, de modo a dar formas a elas conforme nossos desejos (sem contar a condição de que “só podemos compreender um mundo que nós mesmos *fizemos*”²⁰). A crítica

¹⁶ NF/FP 1884 25[449].

¹⁷ FW/GC §343.

¹⁸ NF/FP 1883 24[2]. O texto em língua estrangeira é: “An Stelle der Grundwahrheiten stelle ich Grundwahrscheinlichkeiten—*vorläufig angenommene Richtschnuren*, nach denen gelebt und gedacht wird / diese Richtschnuren nicht willkürlich, sondern entsprechend einem *Durchschnitt einer Gewöhnung*. / Die Gewöhnung ist die Folge einer Auswahl, welche meine verschiedenen Affekte getroffen haben, welche sich alle dabei *wohlbefinden und erhalten wollten*.”

¹⁹ NF/FP 1884 26[15].

²⁰ NF/FP 1884 25[470]. O texto em língua estrangeira é: “Wir können nur eine Welt *begreifen*, die wir selber *gemacht* haben”.

de Nietzsche à verdade não significa uma simples renúncia à pretensão de fazer enunciados verdadeiros, mas sim a afirmação de que não faz sentido pretender encontrar o *em si* da realidade por trás das aparências, como se verdades ocultas e perenes residissem plenas em algum ‘lugar’, depuradas da ilusão, do engano e do tempo:

A negação de Nietzsche à verdade não questiona a possível justeza de uma declaração ou a não contradição de uma afirmação. Seria sem sentido negar que alguém fala enquanto fala, ou que se contradiz quando o faz. Observações e julgamentos também podem, segundo Nietzsche, absolutamente valer como ‘verdadeiros’ ou ‘falsos’. Mas, de uma sentença verdadeira deste tipo não se deixa deduzir a existência ‘Da Verdade’, tampouco que, da correta afirmação ‘Está na hora!’ (*Es wird Zeit*), não se pode concluir pelo ‘Ser’ de alguma coisa, talvez o ser do ‘Tempo’ ou do ‘Passar’ do tempo. Mas, segundo Nietzsche, toda a filosofia, desde Platão, baseia-se em tais deduções. Ela se deixa tomar pela sedução por meio das palavras e torna a duração temporal vivenciada em ‘O Tempo’ e n’A Eternidade’. A partir do vocábulo ‘é’ ela destila ‘O Ser’, e partir do ‘não’ destila ‘O Nada’. Enquanto os filósofos acreditam se consagrar a um mais elevado serviço do conhecimento verdadeiro, eles realizam o ritual de uma ‘crença na gramática’²¹.

Nietzsche não se despede simplesmente da atribuição de valor à verdade, ele tenta ainda criar alguma legitimação para ela, mas que seja outra que não o dever moral de não mentir. Nietzsche não entende mais a verdade como o oposto do erro, mas sim como a colocação de erros em relação a outros erros²². Ao se pretender que algo seja verdadeiro, está em ação uma vontade de ver, de interpretar, de afirmar as coisas de uma determinada forma, de um ponto de vista que atua como criação de valores²³. Mas no caso de Nietzsche, com a consciência de que esta afirmação corresponde somente a um olhar, uma postura que fala a partir do perspectivismo como pressuposto, ou como ele diz, a partir das “*minhas*

²¹ GERHARDT, 1988, p.16/17. O texto em língua estrangeira é: “Nietzsches Negation der Wahrheit bestreitet nicht die mögliche Richtigkeit einer Aussage oder die formale Widerspruchsfreiheit einer Bahauptung. Es wäre unsinnig, in Abrede zu stellen, daß jemand redet, sofern er redet, oder daß er sich widerspricht, wenn er dies tut. Beobachtungen oder Urteile können auch nach Nietzsche durchaus als ‘wahr’ oder ‘falsch’ gelten. Aber aus einem wahren Satz dieser Art läßt sich nicht die Existenz der ‘Wahrheit’ ableiten, ebensowenig wie sich aus der zutreffenden Bemerkung ‘Es wird Zeit!’ das ‘Sein’ von irgend etwas, vielleicht das Sein der ‘Zeit’ oder das ‘Werden’ der Zeit entschließen läßt. Auf solchen Ableitungen basiert aber nun nach Nietzsche die gesamte Philosophie seit Platon. Sie geht der Verführung durch die Wörter auf dem Leim und macht aus erlebter zeitlicher Dauer die ‘Zeit’ und die ‘Ewigkeit’. Aus der Vokabel ‘ist’ destilliert sie das ‘Sein’ und aus dem ‘nicht’ das ‘Nichts’. Indem die Philosophen sich einem höheren Dienst wahrhaftiger Erkenntnis zu weihen glauben, erfüllen sie nur die Rituale einer ‘Gläubigkeit an die Grammatik’”.

²² NF/FP 1885 34[247].

²³ NF/FP 1885 34[264].

verdades”²⁴. Se a vontade de verdade, que perpassa a história da filosofia, por exemplo, é ela também uma forma de expressão da vontade de poder²⁵, cabe perguntar sobre qual critério há para o valor de ambas, digamos assim, distintas vontades de verdade.

Se “cada crença é um *ter-por-verdadeiro*”²⁶, se “ter por verdadeiro” (*für wahr halten*) constitui o processo falsificador, precipitado e simplificador de tornar o desconhecido algo conhecido para superar o perigo e o medo da insegurança e alcançar o sentimento de poder²⁷; se costumamos interpretar como verdadeiro o que nos é necessário²⁸; se a verdade é somente a incorporação de erros muito antigos sem os quais passamos a não mais conseguir viver²⁹; ou “talvez um tipo de crença que se tornou condição de vida?”³⁰, isso significa que, na hipótese de que a verdade se desenvolveu por conta de sua alta utilidade para a manutenção da vida (permeada de falsificações, inconsciência, ficções regulativas, etc), mesmo enquanto somente força de preservação, a “vontade de verdade’ se desenvolve a serviço da vontade de poder”³¹. Na perspectiva de Nietzsche, toda vontade de verdade tem por meta estabelecer de modo durável “um certo tipo de inverdade [...] um todo conectado de falsificações como base para a preservação de um determinado tipo de vivente”³². Assim, o problema que Nietzsche identifica na vontade de verdade se refere à sua intenção de estabilizar, de perpetuar absolutamente algum tipo de ficção específica, acreditando que tal ficção seja de fato a verdade. Nietzsche admite que uma imensa quantidade de crenças é necessária para a vida, que em relação a certas avaliações, não deve haver espaço para dúvidas, que é imprescindível que

²⁴ JGB/ABM § 231.

²⁵ JGB/ABM § 211.

²⁶ NF/FP 1887 9[41].

²⁷ GD/CD – Os quatro grandes erros § 4.

²⁸ FW/GC § 347.

²⁹ NF/FP 1885 34[247].

³⁰ NF/FP 1885 40[15]. O texto em língua estrangeira é: “Vielleicht eine Art Glaube, welche zur Lebensbedingung geworden ist?”.

³¹ NF/FP 1885 43[1]. O texto em língua estrangeira é: “der ‘Wille zur Wahrheit’ entwickelt sich im Dienste des ‘Willens zur Macht’ [...]”. Sobre isso, dois fragmentos póstumos são muito importantes: NF/FP 1885 2[108] e 1887 9[38].

³² NF/FP 1885 43[1]. O texto em língua estrangeira é: [...] einer bestimmten Art von Unwahrheit zum Siege und zur Dauer zu verhelfen, ein zusammenhängendes Ganze von Fälschungen als Basis für die Erhaltung einer bestimmten Art des Lebendigen [...]”.

muitas coisas sejam tidas por verdadeiras para que a vida prospere³³. Mas isso em nada tem a ver com a hipótese de que algo seja de fato verdadeiro. Acontece que, por termos a necessidade de crenças fixas e duradouras para “prosperarmos”³⁴, criamos e necessidade da crença em um mundo verdadeiro e com características imutáveis. Ou seja, a vontade de verdade se tornou problemática porque a ela historicamente acabou se vinculando o desejo por imutabilidade, o combate à contradição, por conta da interpretação de que é justamente na condição do devir, da mudança que estaria a causa de todo o sofrimento no mundo³⁵, de modo a realizar uma desvalorização ontológica da temporalidade, colocando-a no âmbito moral da mentira e no âmbito cognitivo (negativo) da ilusão. As promessas de felicidade oferecidas pelo rei filósofo de Platão enquanto o alcance do Bem, já se pautavam no pressuposto da possibilidade do alcance das Ideias imutáveis, num além, por trás da realidade. Ao longo da tradição ocidental, fez-se uso de diversas estratégias para se reafirmar o mesmo pressuposto de que certas verdades subjazem à aparência de um devir incerto, de modo que na modernidade, a crença no progresso científico, social e político vigora a partir de pressupostos semelhantes. A crença num estado de coisas ideal e definitivo, que constitui o que Nietzsche entende pela crença na verdade, seria a consequência de um juízo anterior: a descrença, a desconfiança e o menosprezo em relação ao devir³⁶. Quer dizer, ele entende que há uma relação direta entre a crença de que existe um mundo da imutabilidade (junto do desejo por ele), com a improdutividade e a incapacidade de criar um mundo que corresponda ao desejo de como ele deveria ser³⁷. Assim, a vontade de verdade seria manifestação daqueles que são incapazes da “vontade de criar”³⁸, a demanda por certeza denunciaria a necessidade de apoio para se sustentar, por conta da fraqueza³⁹, junto do apego a valores universalizantes que garantam a situação de uma certa normalidade e uniformidade de crenças e identidades, em que se possa encontrar reconhecimento, estabilidade e segurança.

³³ NF/FP 1887 9[41].

³⁴ NF/FP 1887 9[41].

³⁵ NF/FP 1887 9[60].

³⁶ NF/FP 1887 9[60].

³⁷ NF/FP 1887 9[60].

³⁸ NF/FP 1887 9[60].

³⁹ FW/GC § 346.

O significado da hipótese de que “o mundo visto por dentro” seja “vontade de poder e nada mais”⁴⁰ não pode ser colocada no mesmo nível das pretensões de verdade da tradição metafísica, pois esta hipótese é justamente o que possibilita afirmar que “todo ser é essencialmente um ser interpretante” e de que o mundo abarca em si “*infinitas interpretações*”⁴¹. Nietzsche afirma que não existe interpretação que seja a correta⁴². Se o mesmo texto – que é a vida – permite inúmeras interpretações, não existiria então um estado de coisas determinado sobre o qual se interpreta. A afirmação do filósofo de que tudo é um fluxo inapreensível⁴³ se apresenta como uma hipótese capaz de questionar as pretensões de encontrar algum sentido último para a existência, para os valores e modos de vida, pois deste ponto de vista, o mundo teria “inúmeros sentidos”⁴⁴. O que há às vezes de duradouro são somente nossas opiniões, ou seja, sentidos que inserimos nos acontecimentos – considerando-se que todo sentido inserido é uma interpretação que se impõe contra outra que perdeu força⁴⁵. É com a hipótese do mundo como vontade de poder (ou seja, como luta dos *quanta* de poder, luta de impulsos por expansão de sua atuação, de suas respectivas perspectivas) que é possível afirmar uma “infinita interpretabilidade do mundo: cada interpretação [como] um sintoma do crescimento ou do declínio”⁴⁶.

Cada interpretação é sintoma tanto de acontecimentos fisiológicos como de “níveis de determinação espiritual de juízos dominantes”⁴⁷. Nietzsche chega a um tal nível de profundidade da sua fisiopsicologia, em que os próprios impulsos passam a ser os agentes das avaliações, ou melhor, passam a ser as próprias interpretações. Neste sentido, diante da pergunta “quem interpreta?”, Nietzsche responde: “nossos afetos”⁴⁸. Ou seja, quem interpreta não é o sujeito, mas “são as

⁴⁰ JGB/ABM § 36.

⁴¹ FW/GC § 374. O texto em língua estrangeira é respectivamente: “[...] alles Dasein essentiel ein auslegendes Dasein ist” e “unendliche Interpretationen”.

⁴² NF/FP 1885 1[120].

⁴³ NF/FP 1885 2[82].

⁴⁴ NF/FP 1886 7[60].

⁴⁵ NF/FP 1885 2[82].

⁴⁶ NF/FP 1885 2[117]. O texto em língua estrangeira é: “Unendliche Ausdeutbarkeit der Welt: jede Ausdeutung ein Symptom des Wachstums oder des Untergehens”.

⁴⁷ NF/FP 1885 2[190]. O texto em língua estrangeira é: “bestimmten geistigen Niveaus von herrschenden Urtheilen”.

⁴⁸ NF/FP 1885 2[190].

nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma forma de busca pelo domínio, cada um deles tem sua perspectiva, que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos”⁴⁹. Em última instância, nem dá para se perguntar “quem interpreta?”, pois “o interpretar mesmo, como uma forma da vontade de poder, tem existência (mas não como um ‘Ser’, e sim como um *processo*, um *devenir*) como um afeto”⁵⁰.

Tenhamos bem claro em mente o que separa Nietzsche da tradição metafísica: enquanto por um lado, a tradição levou em consideração a determinação do verdadeiro e do falso de certas coisas (metas, valores, formas de vida, etc) entendidas como estados de coisas com sentidos a serem descobertos, louvados ou censurados; Nietzsche pensa na atribuição de sentido enquanto “*colocação* criativa”⁵¹ e singular de imagens, formas e querer, de modo que a tarefa humana seria a de colocar sentido no interior das coisas – as quais, de antemão, não teriam sentido algum ‘a ser descoberto’⁵². Assim, Nietzsche cogita a possibilidade de se avaliar a força existencial de alguém a partir da medida em que é capaz de prescindir da existência de sentido prévio, da medida em que consegue viver num mundo sem sentido⁵³. Mas é necessário mais do que essa capacidade: é preciso que a vontade de conhecer se torne em vontade de criar⁵⁴, é necessário que, diante da constatação da falta de sentido prévio para qualquer coisa, tenha-se então capacidade, força e vontade de criar sentidos e valores, pois se agora, com o declínio da crença na verdade, o mundo se tornou novamente infinito, **a maior**

⁴⁹ NF/FP 1886 7[60]. O texto em língua estrangeira é: “Unsre Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.”

⁵⁰ NF/FP 1885 2[151]. O texto em língua estrangeira é: “das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein ‘Sein’, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*) als ein Affekt”.

⁵¹ NF/FP 1887 9[48].

⁵² “A *constatação* entre ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’, a *constatação* sobretudo de estados de coisas é fundamentalmente diferente da *colocação* criativa, de imagens, formas, dominações, *querer*, como ocorre na essência da *filosofia*. **Colocar um sentido** – esta tarefa *continua* sempre ainda incondicional, supondo que *não haja sentido aí* [...]” (NF/FP 1887 9[48]). O texto em língua estrangeira é: “das *Feststellen* zwischen “wahr” und “unwahr,” das *Feststellen* überhaupt und Thatbeständen ist grundverschieden von dem schöpferischen *Setzen*, vom Bilden, Gestalten, Überwältigen, *Wollen*, wie es im Wesen der *Philosophie* liegt. **Einen Sinn hineinlegen**—diese Aufgabe bleibt unbedingt immer noch *übrig*, gesetzt daß *kein Sinn darinliegt* [...]”.

⁵³ NF/FP 1887 9[60].

⁵⁴ JGB/ABM § 211.

responsabilidade possível consiste justamente numa “transvaloração dos valores” (*Umwertung der Werte*)⁵⁵, em que as novas valorações ocorram conscientes de seu caráter criativo, mas que mesmo assim, visem exercer um caráter legislador, de modo que neste caso, a vontade de verdade, se reconhecendo como uma interpretação dos afetos, funcione como vontade de poder de uma forma mais vigorosa do que a vontade de poder como vontade de Verdade o fez por tanto tempo: como meio de preservação de um tipo de vivente que visava o alcance de verdades últimas, garantidoras de estabilidade, que servissem de tranquilizantes diante do medo do imprevisível e da fatalidade que é estar vivo. A vontade de poder como vontade de criação, neste sentido afirmativo que Nietzsche propõe, não ocorreria mais em decorrência do medo, da impotência, do ressentimento, do comodismo ou da falta de vontade; seus processos de assimilação e expansão, pelo contrário, dar-se-iam por excesso de força. Neste sentido, o filósofo pensa na necessidade de se fazer um novo tipo de psicologia, não mais como uma ciência da alma, embebida de tantos preconceitos e crenças sobre o que constitui o ‘eu’, mas, ao invés disso, de fazer uma fisiopsicologia, enquanto “morfologia e *doutrina do desenvolvimento da vontade de poder*”⁵⁶. Ou seja, o maior interesse de Nietzsche está em estudar as formas que podem assumir os diversos afetos, reduzindo-os a manifestações das vontades de poder⁵⁷.

Assim, a verdade muda de estatuto e se torna “uma palavra para a ‘vontade de poder’” (*ein Wort für den Willen zur Macht*)⁵⁸. Toda vontade de poder constitui sua peculiaridade na luta com outras vontades de poder. Por sua vez, o perspectivismo consistiria na “verdade” em harmonia com essa condição: ter por verdadeira a própria perspectiva e negar as outras perspectivas como erros, de modo

⁵⁵ JGB/ABM § 203.

⁵⁶ JGB/ABM § 23. O texto em língua estrangeira é: “Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur macht*”. “

⁵⁷ 1886 6[26]. Este termo “fisiopsicologia” não aparece em nenhum outro momento da obra publicada ou dos fragmentos póstumos, mas num outro fragmento (NF/FP 1888 13[2]) Nietzsche denomina de **psicologia** a “doutrina dos afetos [...] como morfologia da vontade de poder” (“*Psychologie (affektenlehre) als Morphologie des Willens zur Macht*”). Por outro lado, é interessante observar que o esboço para a estrutura dos capítulos do que viria a ser o livro JGB/ABM tinha por título “*Para a história natural do homem superior*” e por subtítulo “*Incursoes de um psicólogo*” (“*Zur Naturgeschichte der höheren Menschen*” e “*Gedankenstriche eines Psychologen*”).

⁵⁸ NF/FP 1887 9[1].

que a verdade de uma vontade de poder se confirme no seu predomínio sobre outras, significa que o critério da verdade passa a ser a “intensificação do sentimento de potência”⁵⁹ – ou a intensificação do sentimento de poder, conforme minha tradução. Se toda pretensão de verdade incorreu na prática impossível de estabilizar o fluxo, a verdade perspectiva também incorre nesta mesma prática, mas sem se colocar de forma absoluta, pois para ser coerente com o caráter de fluxo das contraposições das vontades de poder que constitui a efetividade, trata-se de uma autoposição que assume a condição de uma incessante transformação, pois para conservar e intensificar o poder, não se pode manter numa mesma perspectiva, porque assim incorrer-se-ia justamente na noção de verdade que Nietzsche considera como erro. Trata-se então de crer na própria valoração e estar disposto a renunciar a essa crença, assim que ela não mais servir para a intensificação do sentimento de poder. É esta prontidão para renunciar à crença que deve constituir a nova verdade a partir da concepção da vontade de poder enquanto constante transformação. Assim, esta fixação da própria perspectiva não teria nem a pretensão de validade universal e nem o caráter de pura ficção, pois qualquer um destes opostos se refere à antiga noção de verdade. O ato de fixar, além de possibilitar a vida, é o modo pelo qual uma vontade de poder organiza as forças submetidas a ela e sobrepuja as forças ainda não dominadas. O anseio em impôr sua perspectiva de forma absoluta é a forma de uma vontade de poder tentar dominar as outras que lhe contrapõem. Mas enquanto quer mais poder, tem que se transformar, que se ‘desabsolutizar’, ou seja, enquanto por um lado se convence da verdade de sua perspectiva, por outro, se proíbe desta convicção para poder se transformar.

III – Como pensar uma ética perspectivista?

Em 1971 Wolfgang Müller-Lauter, em seu livro *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, em particular no capítulo 6 (*O caminho para o Além-do-homem*), apresenta a característica da intensificação da força do ideal de um tipo superior de ser humano a partir de um domínio desta

⁵⁹ NIETZSCHE apud MÜLLER-LAUTER, 2009, p.184.

duplicidade que descrevi: por um lado, o fechamento das perspectivas, a prevalência de um único ponto de vista, do não-querer-mais-saber, da limitação dos horizontes como condição de possibilidade para a ação – ele designa este lado necessário da configuração do Além-do-homem como a *força*. Por outro lado, a movimentação dos provisórios horizontes, o abarcar de diversas perspectivas e contradições vivas dentro de si – que Lauter chama de *sabedoria*. A única forma de não incorrer novamente no niilismo, seria a capacidade de criar ideais novos e individuais (com o comprometimento efetivo com eles), mas ao mesmo tempo, de estar disposto ao seu abandono e superação quando não mais servirem para intensificar o sentimento de poder e o crescimento das possibilidades de autorealização. Trata-se da capacidade de se ser ao mesmo tempo forte e sábio.

Mas ocorre que Müller-Lauter conclui que as duas características opostas são incompatíveis⁶⁰, que seria possível no máximo alternar as duas formas de grandeza, mas não aproximá-las ou fundi-las. Nietzsche teria postulado esta fusão que, mesmo sendo improvável⁶¹, seria a única solução que encontrou para a superação do niilismo. Assim, nos deparamos com o problema: como afirmar uma perspectiva sem incorrer no fanatismo ou na estupidez e negligência com o cultivo de si, perdendo-se o outro lado da dinâmica de vir-a-ser necessária para que haja correspondência com o próprio movimento das vontades de poder, e escapar à cristalização que gerou a metafísica e o niilismo?

Pensando neste problema, remeto-nos ao livro do holandês Paul van Tongeren (publicado em alemão em 1989) intitulado *A moral da crítica de Nietzsche à moral: Estudo para “Além de bem e mal”*, onde o autor, diferentemente de Müller-Lauter, vincula a maior força ao caráter complexo e conflitivo justamente do sábio, e não à arbitrária restrição de perspectivas e horizontes do homem forte de ação, enfatizando como ideal moral de Nietzsche um tipo de indivíduo que conserve acima de tudo o combate dentro de si, o combate entre as diversas morais das quais é herdeiro, tanto o combate entre diversos ideais nobres, como entre ideais nobres e escravos. Van Tongeren afirma que este homem “joga um jogo

⁶⁰ MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 203.

⁶¹ MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 206.

perigoso, na medida em que se desenvolve em várias direções, sem permanecer, contudo, em nenhum engajamento”⁶². Este é o problema que me interessa: o ideal moral de Nietzsche então não seria alguém capaz de engajamentos e compromissos? Para o autor holandês, o único engajamento moral que Nietzsche considera possível em conformidade com a dinâmica de combates de diversas perspectivas a partir da teoria da vontade de poder, seria o daquele que é mais capaz de

afirmar o combate de várias perspectivas de ação umas contra as outras, encontrando para isso certo distanciamento para agir, a fim de poder considerá-la e interpretá-la [a ação] como uma determinada possibilidade, que ele então confronta com esboços de outra maneira de agir [...], deveríamos dizer que a filosofia teórica de Nietzsche conduz a um engajamento moral [...], que **torna impossível uma práxis**, obrigando-o a ser um ‘filósofo’⁶³.

Então seria impossível uma filosofia prática em Nietzsche, pois para que alguém aja e crie uma vida a partir de decisões que constituam o processo de formação de um *Selbst*, é necessário que as partes combatentes sejam em alguma medida refreadas, que haja momentos de um ‘cessar fogo’, por assim dizer, que certas hierarquias conquistem algum nível de estabilidade. Os impulsos precisam ser “domados”⁶⁴, mas se o combate se mantém ‘nas rédeas’ sem uma finalidade determinada que o delimite – tendo por fim somente o próprio combate –, é inviabilizada qualquer concretização prática de um *Selbst*, de um “si mesmo”, de modo que “o engajamento moral de Nietzsche conduz a uma imagem ideal do ser humano, na qual o homem sucumbe, a não ser que ele *não* a realize completamente”⁶⁵. Descrevo estas interpretações, porque o que me interessa pensar é, por outro lado, em uma possibilidade que considere a possibilidade de o ideal moral de Nietzsche poder ser levado a cabo de algum modo mais firmemente, de forma a ser capaz de determinar formas de **ação**, e não simplesmente conservar a postura daquele que pensa sobre as possibilidades de ação.

Voltemos brevemente no tempo neste debate bibliográfico. Em 1973, depois de menos de dois anos da publicação do livro de Müller-Lauter, Peter Köster publica um artigo no segundo número da *Nietzsche-Studien* intitulado *A*

⁶² TONGEREN, 1973, p. 260.

⁶³ TONGEREN, 1973, p. 256/257 (grifo meu).

⁶⁴ NF/FP 1884 27[59].

⁶⁵ TONGEREN, 2012, p. 269.

*problemática da interpretação científica de Nietzsche: Reflexões críticas sobre o livro de Wolfgang Müller-Lauter sobre Nietzsche*⁶⁶. Este artigo serve para pensarmos também na tese de Van Tongeren e sobre o problema da unificação dos dois ‘tipos’ morais, de modo que a ação e o comprometimento efetivos com ideais e projetos sejam ainda possíveis no perspectivismo de Nietzsche.

Köster entende que a incompatibilidade encontrada por Müller-Lauter entre os dois tipos de grandeza do Além-do-homem ocorre por ele desconsiderar o sentido do dionisíaco como a forma de síntese possível entre as oposições, e que este ‘erro’ ocorre não somente por conta de uma negligência do intérprete alemão em particular, mas enquanto característica de toda abordagem de Nietzsche que se restringe à lógica científica de compreensão:

Seria o bom direito do intérprete [...] permanecer decididamente no propósito de submeter o seu objeto – no caso, o pensamento de Nietzsche – a uma crítica que julga e avalia por meio da lógica. Mas então tal crítica, daí em diante, teria que dizer claramente que ela coloca em Nietzsche uma medida que ele mesmo jamais teria aceito. Isso naturalmente, como qualquer um compreenderá, não se trata de um problema de Müller-Lauter somente, mas do caráter discutível de *toda* abordagem científica da filosofia de Nietzsche.⁶⁷

O que todos nós, enquanto intérpretes acadêmicos, fazemos ao pretendermos estabelecer nossas perspectivas sobre o pensamento de Nietzsche, de modo a tentar alcançar uma melhor interpretação sobre ele, acaba criando um Nietzsche “domesticado” (*domestizierter*)⁶⁸, que dificilmente dá conta da forma de pensar que o filósofo propõe. Sobre o problema quanto a se o tipo forte (que restringe as perspectivas para gerar a ação) exclui o tipo sábio (que expande as perspectivas sobre possibilidades de avaliação e de ação), afirma Köster: “Justamente esta alternativa é o que Nietzsche jamais teria reconhecido, sendo que sua

⁶⁶ Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretationen: Kritische Überlegungen zu Wolfgang Müller-Lauters Nietzschebuch.

⁶⁷ KÖSTER, 1973, p.37. O texto em língua estrangeira é: “Es wäre das gute Recht des Interpreten [...], entschieden auf dem Vorsatz zu bestehen, seinen Gegenstand, also Nietzsches Denken, logisch urteilender und bewertender Kritik zu unterziehen. Aber dann hätte solche Kritik von vornherein klar zu sagen, daß sie an Nietzsche einen Maßstab anlegt, den dieser selbst niemals akzeptiert hätte. Das ist natürlich, wie jedermann einsichtig sein wird, nicht Müller-Lauters Problem allein, es macht die Fragwürdigkeit *jeder* wissenschaftlichen Beschäftigung mit Nietzsches Philosophie aus”.

⁶⁸ KÖSTER, 1973, p. 54,

concepção de grandeza humana é dirigida muito mais à negação disso”⁶⁹. Ele desconfia do filósofo que quer provar alguma coisa⁷⁰, assim como não considera que o caráter impensável ou a impossibilidade lógica de algo seja uma objeção contra a coisa⁷¹. O caráter aparentemente inconciliável destes dois tipos humanos talvez aponte para outros caminhos, para além da compreensão puramente racional/científica do problema, e nos obrigue a transferi-lo para um outro nível de discussão, no caso de Nietzsche, para o âmbito da arte. Mas não para a produção de obras de arte, para a experiência circunscrita ao proceder do artista de obras, mas para a criação prática e individual de formas de vida que se assemelhe ao processo de criação artística. Inevitavelmente, continuo a fazer uma abordagem científico-acadêmica, mas no intuito de apontar para uma possibilidade de ultrapassar este tipo de cisão ou de impossibilidade, que coloca o pensamento de Nietzsche no nível de uma aporia ou que o concebe somente na figura do filósofo sem ação na vida como possibilidade de realização de seu ideal.

Afinal, em que consiste este déficit na consideração do aspecto propriamente dionisíaco da filosofia de Nietzsche, de que fala Köster? Se todas as separações de opostos que realizamos são somente formas de simplificação para dominar melhor nossa experiência com o mundo, e se a manutenção do tratamento do problema no nível da linguagem lógica constitui a perpetuação do problema, posso tentar pensar, ainda por meio da gramática, num modo de ação em que esta oposição entre os dois tipos de grandeza humana se mesclém de tal modo que, ao se manter com uma vontade longa, em que alguém se propõe a compromissos e promessas duradouras⁷², ao mesmo tempo em que se mantém a possibilidade para o abandono do compromisso conforme a mudança das circunstâncias, *no interior mesmo da continuidade do compromisso* fosse possível haver espaço para as transformações exigidas por uma postura não mais niilista (como estabilização da vontade de verdade). Pois se a vontade é também mais um nome arbitrário para a ocorrência de vários comandos e obediências que nos são

⁶⁹ KÖSTER, 1973, p. 55. O texto em língua estrangeira é: “Genau diese Alternative ist es, die Nietzsche niemals anerkannt hätte, auf deren Negation vielmehr sein ganzes Konzept menschlicher Größe gerichtet ist”.

⁷⁰ JGB/ABM §188.

⁷¹ JGB/ABM §4.

⁷² GM/GM II §2.

inacessíveis, a ‘permanência’ do vigor de uma mesma e longa vontade pode ocorrer na forma de inúmeras transformações e reavaliações no interior da própria proposta a que o *indivíduo soberano* se dedica, sem necessariamente que o comprometimento tenha que se romper para dar espaço ao âmbito das transformações. Elas podem ocorrer ‘no interior’ daquilo que parece ser ‘o mesmo’: um modo de vida pautado em certos compromissos duradouros não precisa excluir o caráter mutável e de reorganização dos impulsos em prol de um aperfeiçoamento de expansão de domínios e do sentimento de poder daí decorrente. O abandono de ideais assumidos, em prol dos processos de autossuperação, entendido como a cisão radical, é uma possibilidade que, apesar de real, é superlativa (assim como nossa linguagem costuma funcionar por meio de superlativos), mas restringe as possibilidades de autossuperação, ao se pensar na cisão radical como a única forma de rompimento e transformação.

Se Nietzsche afirma que, somente por meio de certos mesmos direcionamentos mantidos por muito tempo, algo pelo que vale a pena viver surgiu sobre a terra⁷³, temos que levar em consideração que qualquer legítimo cultivo, por assim dizer, estético de si, no sentido de dar estilo ao caráter, depende de um “longo exercício” (*langer Übung*), do cuidado e do trabalho diário⁷⁴. Não se cultiva um caráter com maiores chances e capacidades criativas aplicadas sobre o próprio modo de viver a partir da constante mudança de posturas, não se faz isso sem se ser, em alguma medida, confiável e previsível. Assim como a constante mudança constitui o modo de viver compatível ao caráter de transformação e jogo do combate das vontades de poder, as estabilizações de certos arranjos de forças também compõem este jogo do efetivo e possibilitam as criações significativas e a própria vida como um todo⁷⁵.

⁷³ JGB/ABM §188.

⁷⁴ FW/GC §290.

⁷⁵ “Quanto mais os impulsos são efetivamente ordenados numa hierarquia, mais controle o *self* tem sobre si mesmo e sobre as circunstâncias com as quais ele se depara – mais autônomo ele é. Hierarquia é uma questão de comandar e obedecer, em que os impulsos de alguém se tornam organizados de tal maneira, que se é capaz de se comprometer com projetos de seu interesse. É este tipo de comando que o pianista de concerto busca por meio de anos de prática – não somente o comando que o capacita para alcançar velocidade, precisão, uniformidade e rica variedade tonal, mas também o comando ao mesmo tempo sobre o corpo, a emoção, a sensibilidade e a concepção –

Dar estilo ao próprio caráter não significa a liberdade de fazer de si o que se quiser, pois há um nível de fatalidade em nós⁷⁶, de falta de possibilidade de ser de outro modo, há um nível do que somos que não queríamos ser e que, ao mesmo tempo, muitas vezes não pode (e nem deve) ser simplesmente deixado de lado ou negado⁷⁷. Para que haja uma liberdade genuína, os elementos que se tem em si que são ruins devem também ser afirmados como dignos de existência, e, para além disso, colocados em meio ao todo que somos, a partir de perspectivas em que sua feiúra ou sua fraqueza sejam vistos de longe ou sem muita clareza, ou ao lado de partes de nós que sejam muito brilhantes, ofuscando o que estiver em sua proximidade. Os elementos negativos podem ser posicionados de forma estratégica no jogo de luz e sombra dos movimentos das imagens que escolhemos compor de nós mesmos, que escolhemos ser, de modo que o foco da luz priorize o que mais vale a pena se destacar, se necessário, diminuindo a ‘profundidade de campo’ da lente pela qual nos deixamos ver e ser, de modo que o foco se localize em pontos cuidadosamente escolhidos, deixando o que não deve aparecer muito como um elemento na composição do todo que adquira o seu valor justamente neste segundo ou terceiro plano impreciso. Esta seria uma forma de conseguir ver o necessário como algo belo, e por sua vez, de conseguir fazer coisas belas, habilidade ou *pathos* que Nietzsche chama no aforismo 276 de *A gaia ciência de amor fati*.

Portanto, considerar a figura do *indivíduo soberano*, que aparece na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, pode ser uma interpretação que

que capacita os seus valores musicais e a *Weltanschauung* que eles, por sua vez, incorporam, ao serem expressos em sua performance. [...] isso é o pré-requisito indispensável para a liberdade de expressão: sem anos de esforço para o mais exaustivo controle sobre si, a liberdade no sentido de Nietzsche (ou em qualquer sentido real) é inatingível” (MAY, 2009, p.91). O texto em língua estrangeira é: “The more *effectively* the drives are ordered into a hierarchy—the more control the self has over itself and over the circumstances with which it is faced—the more it is autonomous. Hierarchy is a matter of commanding and obeying—of one’s drives becoming organized in such a way that one is able to commit oneself to projects that matter to one. It is the sort of command that, say, the concert pianist seeks through years of practice—not just the command that enables him to achieve speed, precision, evenness, and rich tonal variety, but also the command—at once over body, emotion, sensibility, and conception⁴—that enables his musical values, and the *Weltanschauung* that they in turn embody, to be expressed in his playing. [...] it is the indispensable prerequisite for freedom of expression: without years of striving for the most exhaustive control of oneself freedom in Nietzsche’s (or any real) sense is unattainable. Successful hierarchy is therefore not the result of something else called ‘free will’; it is free will”.

⁷⁶ JGB/ABM §231.

⁷⁷ Insistir na noção de liberdade ou autonomia como negação de elementos que nos são fortemente constitutivos perpassa a história da metafísica – e por sua vez, do niilismo.

auxilie a pensar em que ideal humano Nietzsche chegou a pensar. A capacidade de honrar a palavra, de cumprir a promessa, de obedecer às leis que se dá a si mesmo, de conseguir cultivar uma vontade longa, por mais que compartilhe de elementos já muito bem conhecidos de certas éticas tradicionais, pode atuar com outros sentidos, buscando a preservação de certos compromissos para que se possa cultivar melhor a si mesmo e para que se possa incorrer em transformações e sentidos mais amplos do que a exclusividade dos rompimentos. Dar forma a si, entendido como tarefa estética de embelezamento das vivências, pode ser o que dê bases e sentido a alguma reflexão ética em Nietzsche.

Talvez o “dilema” presente na descrição do Além-do-homem não seja algo a “ser resolvido” pelo ideal do indivíduo soberano. É provável que Nietzsche não pensasse mais o filósofo como aquele que somente pensa e escreve, sem se vincular fortemente ao cultivo da vida nos seus variados aspectos e engajamentos. Um caminho possível para seguir adiante com esta discussão talvez seja atentar ao modo como na filosofia contemporânea francesa leitora de Nietzsche – em particular Michel Foucault, Gilles Deleuze e Pierre Hadot – é possível identificar formas de se pensar a filosofia como técnica existencial, em que a condição de *sábio* não precise estar em contradição com a habilidade da *força*.

Referências

GERHARDT, Volker. *Nietzsches ästhetische Revolution*. In: GERHARDT, Volker. *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam, 1988, p. 12-45.

KÖSTER, Peter. *Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretationen. Kritische Überlegungen zu Wolfgang Müller-Lauters Nietzschebuch*. In: *Nietzsche Studien*, Band 2, 1973, p. 31-60.

MAY, Simon. *Nihilism and the Free Self*. In: GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 89-106.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, 306 p.

NIETZSCHE, F.. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1988.

THOMÄ, Dieter. *Jeder ist sich selbst der Fernste. Zum Zusammenhang zwischen personaler Identität und Moral bei Nietzsche und Emerson*. In: *Nietzsche-Studien*, Band 36, 2007, p. 316-343.

TONGEREN, Paul van. *A moral da Crítica de Nietzsche à Moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”*. Tradução de Jorge Luiz Viesensteiner. Curitiba: Champagnat, 2012, 319 p.

Recebido em: 10/08/2014

Aceito em: 29/09/2014