Ronaldo Pelli*

DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a1010

Do perspectivismo ao relacionismo: uma aproximação entre Nietzsche e Latour

From perspectivism to relationism: a rapprochement between Nietzsche and Latour

Resumo

Um dos principais adversários do filósofo Friedrich Nietzsche foi a noção de verdade estabelecida por Platão, depois adaptada pelo cristianismo. Para o alemão, tal verdade funcionaria sob uma metafísica reativa e dicotômica. Na prática, agiria contra a vida, que seria muito mais complexa. Como forma de dar espaço para uma nova epistemologia, Nietzsche propõe o perspectivismo, que demonstraria como só podemos interpretar a realidade de forma situada, a partir do ponto de onde a percebemos, sem nunca a totalizarmos. Sua intenção era fugir também do relativismo. Embora não mencione diretamente Nietzsche, Latour enfrentou problemas parecidos e sugeriu respostas similares. Seu relacionismo propõe que as perspectivas que participam dos coletivos precisam ser levadas em conta; quanto mais perspectivas, mais "realidade". Assim, Latour levaria certas ideias de Nietzsche adiante, como alguém que fugiu de um realismo simplista sem cair no relativismo sem valores.

Palavras-chave: Nietzsche; Latour; Perspectivismo; Relacionismo; Verdade

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). ronaldopelli@gmail.com

Recebido em: 26/02/2025 Aceito em: 27/06/2024

Abstract
One of philosopher Friedrich Nietzsche's main adversaries was the notion of truth established by Plato and then adapted by Christianity. For Nietzsche, such truth operated under a reactive and dichotomous metaphysics. In practice, it would act against life, which would be much more complex. As a way of making room for a new epistemology, Nietzsche proposed perspectivism, which would demonstrate how we can only interpret reality in a situated way, from the point from which we perceive it, without ever totalising it. His intention was also to get away from relativism. Although he doesn't mention Nietzsche directly, Latour faced comparable problems and suggested similar answers. His relationism proposes that the perspectives that participate in collectives need to be taken into account; the more perspectives, the more 'reality'. Thus, Latour would take certain ideas of Nietzsche further, as someone who escaped simplistic realism without falling into value-free relativism.

Keywords: Nietzsche; Latour; Perspectivism; Relationism; Truth

Se eu morrer, morre comigo / um certo modo de ver
Carlos Drummond de Andrade, "Desfile", in: *A rosa do povo*

1. Introdução

A noção de verdade sempre foi um dos principais alvos do filósofo alemão Friedrich Nietzsche – ao menos uma verdade que se mostrasse de forma eterna e atemporal, uma verdade fixa e inquebrantável. Essa foi, sem dúvida, uma das principais disputas do filósofo do século XIX que se dizia uma dinamite: ele queria acabar com a maneira como a Europa do seu tempo se organizava espiritualmente desde ao menos Platão e o cristianismo. Tanto o platonismo como o pensamento cristão sugeriram uma espécie de ordenamento do mundo, abdicando de toda a sua complexidade e o recortando em pequenas fatias que nomearam de verdade. O embate de Nietzsche contra essa versão

enfraquecida da verdade é o ponto principal do segmento 2.1 deste artigo, de título "Verdades", e que, como o nome indica, começa a apontar para a plural proposta nietzschiana de se pensar o mundo.

Em seguida, no segmento 2.2, "Perspectivas", será mostrado como Nietzsche propôs substituir a noção platônica-cristã de verdade por outra, uma que tentasse abarcar o emaranhado do real de forma mais justa. Para ele, podemos e acabamos mesmo por fazer recortes da realidade, mas devemos sempre estar atentos a esse nosso recorte, sem cair no erro de estabelecer que ele é o único possível. Toda mirada carrega sua própria trajetória e não pode ser vista como um absoluto, assim como nenhuma verdade pode ser totalizada ou entendida como completa. Há sempre a possibilidade de se acrescentar um novo ponto de vista, que adiciona mais "objetividade" para o real, como Nietzsche fala.

No segmento 2.3, "Anti-relativismo", exibiremos como Nietzsche, apesar de lutar contra uma verdade absoluta, não cai no tanto-faz do relativismo. A acusação de relativista remete à leitura de que, por ter sido tão iconoclasta, Nietzsche seria um partidário do niilismo mais profundo, em que nada faria sentido ou teria uma direção, e todos os elementos seriam "iguais". Entretanto, embora tenha se posicionado frontalmente contra a tradição do pensamento Ocidental, o pensador alemão queria criar uma forma nova de valorar o mundo, uma forma totalmente outra, sem qualquer tipo de parentesco com a anterior. Se antes haveria uma dicotomia reativa, em que um elemento necessariamente negaria o outro, Nietzsche pensa num monismo, com todos os valores participando de um mesmo *continuum,* sem um atemporal privilégio de algum termo sobre outro.

Por fim, no último e maior segmento, 2.4, "Relacionismo", apresentamos como o filósofo francês contemporâneo Bruno Latour também foi acusado de relativista por tentar, como Nietzsche, impedir que pensássemos a noção de verdade sem considerar todos os elementos que envolvem tal asserção. Assim, Latour, mesmo que não tenha se considerado um seguidor de Nietzsche, levaria certas ideias do pensador alemão adiante e as atualizaria para enfrentar algumas questões contemporâneas, além de injetar nesse acréscimo sua própria mirada e deixar transparecer sua trajetória. Ambos, Latour e Nietzsche, seriam protagonistas, assim, de um certo tipo de pensamento que foge a um realismo simplista sem cair no relativismo sem valores.

Em certos textos, Latour evidencia a Ciência como essa perspectiva que, substituindo outras anteriores, se acha no direito de estabelecer o que é verdade ou não, o que existe ou não existe. De forma parecida com Nietzsche, Latour argumenta que haveria duas principais formas de se entender o

mundo na atualidade e em ambas correríamos o risco de não estarmos à altura da complexidade da realidade. Em um desses formatos, há ainda um retorno à noção de verdade, como farol e destino, que estabeleceria o que "é" cada um dos elementos. A coincidência fica para o fato de que quem pronuncia tal verdade, quem "descobre" o que são o certo e os errados se acha no direito de comandar os demais coletivos que compõem o mundo. Dessa forma, Latour complementa e ultrapassa o pensamento nietzschiano ao enxergar um caráter explicitamente político, de dominação, que estaria debaixo dessa separação entre verdadeiro e falso. Para fugir dessa dicotomia, ele sugere, assim como Nietzsche, uma terceira via: o relacionismo. Seria, em linhas gerais, uma forma radical de relativismo, em que todos os elementos que compõem um ente são sempre avaliados e interpretados a cada instante. Dessa forma, propomos que o relacionismo é um modo de leitura do mundo que, mesmo não sendo explicitado por Latour, seguiria de perto o perspectivismo nietzschiano. Sem seguir os mesmos caminhos, Latour enfrenta os mesmo problemas e, dessa maneira, adiciona mais uma camada de interpretação ao conceito de Nietzsche, tornando-o mais forte para enfrentar os temas contemporâneos.

2. Desenvolvimento

2.1. Verdades

É conhecida a diatribe de Nietzsche com a noção de verdade, ou, ao menos, contra uma determinada noção de verdade. Ao longo da sua produção intelectual, Nietzsche se posicionou contra uma verdade que fosse eterna e atemporal, que pudesse ser totalizada, estabelecida numa posição de superioridade a um "mundo real", numa relação dicotômica e metafísica, em que um elemento "nega" o outro de forma reativa. Seu primeiro alvo era o mundo das ideias, desenvolvido por Sócrates e Platão, que estabelecia *o que* eram todos os entes, com suas versões ideais e perfeitas, e demonstrava que viveríamos em uma versão corrupta e desgastada desse domínio, o mundo sensível. Em seguida, Nietzsche se posicionou contra o pensamento cristão, que teria estabelecido no paraíso, no reino dos céus, no além-vida, uma versão vulgarizada do mundo das ideias platônicas. O mundo atual seria, portanto, uma obrigatoriedade, uma fase a se suportar, para que conseguíssemos alcançar o *mundo de verdade*. Para ter acesso ao paraíso, seria preciso seguir a cartilha do cristianismo, obedecendo aos sacerdotes ascéticos, como ele apelidou na terceira dissertação de seu livro *Genealogia da moral* aqueles que proferem tais

verdades superiores, que pregam coibir todos os instintos que nos atravessam cotidianamente, negar as nossas potencialidades, enfim, rejeitar as forças que energizam a própria vida.

A intenção de Nietzsche parece ser a de combater a noção de verdade como algo que se opõe à existência em toda a sua complexa teia de relações, não desconsiderando todas as possibilidades de construção de verdade. Daí ele combater as noções de verdade que ele enxergava na filosófica socrática-platônica e no cristianismo: nestes casos, a verdade seria um caminho, com a negação de todos os demais. O que ele quer é propor uma nova forma de encarar a verdade, que não atuasse dentro dos parâmetros já conhecidos. Por isso, o filósofo alemão teve como proposta ao fim de sua vida produtiva desenvolver uma *transvaloração dos valores*, isto é, criar uma nova tábua de valores, de verdades, que não seguissem a tradição do pensamento ocidental. Em uma conhecida passagem de seu livro *Crepúsculo dos ídolos*, chamada "Como o 'mundo verdadeiro' se tornou finalmente fábula: História de um erro", Nietzsche conta em seis curtos passos a trajetória desse tipo de pensamento excludente que estabelecia uma verdade "refinada", no sentido de retirar todas as impurezas, de torná-la mais límpida, cândida, imaculada, impoluta, e como ele, Nietzsche, propunha uma outra forma de se pensar a verdade, a partir das múltiplas e heterogêneas conexões do dia a dia. Além de pensamento platônico, em que esse mundo verdadeiro seria alcançável apenas para o filósofo, aquele que poderia mergulhar na casta razão sem se contaminar pelo mundo "lá fora", e do cristianismo, em que o verdadeiro mundo era visto como inalcançável, mas com a promessa de um dia, caso nosso comportamento fosse digno, se atingir – embora apenas após a morte –, Nietzsche menciona ainda três outros passos: com Kant, em que o mundo verdadeiro seria também apenas um pensamento, mas igualmente inatingível, com a coisa em si; com o positivismo, em que o mundo verdadeiro não poderia ser alcançado, porque seria *desconhecido* em sua totalidade; e com o niilismo do fim das certezas, após a hipótese Deus do cristianismo parar de funcionar – assim, haveria uma falta de relevo metafísico, em que nenhum ponto teria mais valor, e nos bastaria viver dentro de uma relação em que um tipo de relativismo imperaria, num grande "bater de ombros" sobre o que seria bom, belo e justo. Por fim, Nietzsche sugere que só seria possível abolir o "mundo verdadeiro" caso também o processo levasse junto o "mundo aparente". Em outras palavras, é necessário acabar com essa dicotomia em que o mundo onde vivemos seria apenas uma sombra ou uma cópia malfeita da verdade. O mundo, assim, deve ser pensado de forma bruta, inteiriço, intrincado e heterogêneo. Em paralelo, não deveríamos mais falar apenas em

a *verdade,* no sentido platônico-cristão, mas verdades, diversas, plurais, como outras inúmeras maneiras de se produzir sentido além da estabelecida pelos "especialistas". Mas nem todas são dignas, insiste Nietzsche: apenas aquelas que afirmem a vida. É mais ou menos esse o significado da passagem logo no início de *Além de bem e mal*, quando sugere que nem sempre a verdade é a melhor forma de defender a existência: "Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?" (BM 1 §1)[1].

Do ponto de vista linguístico, Nietzsche já tinha demonstrado, ainda no início de seus escritos, como a verdade, nesse sentido eterno e atemporal, é uma ficção, uma invenção ou convenção que acabamos por aceitar e acreditar para que haja uma certa comunicação em sociedade. Em um texto póstumo que recebeu o sugestivo título de *Verdade e mentira no sentido extramoral*, escrito em 1873, um ano portanto após *O nascimento da tragédia*, seu primeiro livro, Nietzsche lembra que "[a]ssim como é evidente que uma folha não é nunca completamente idêntica à outra, é também bastante evidente que o conceito de folha foi formado a partir do abandono arbitrário destas características particulares e do esquecimento daquilo que diferencia um objeto de outro". Para concluir: "Todo conceito surge da postulação da identidade do não-idêntico" (Nietzsche, 2001, p. 11-12). Assim, há uma aproximação entre elementos que, por alguns critérios bem específicos, são considerados semelhantes e, por conta dessa semelhança, cria-se uma igualdade. Forçando a unidade a partir do diferente forma-se um conjunto, um grupo. Se os objetos físicos precisam recorrer a certas abstrações, o mesmo acontece com sentimentos, intenções, com imagens mentais, que já são naturalmente imateriais.

> *O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial, que se chamasse 'a honestidade', mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, como ações honestas; por fim, formulamos a partir delas uma* qualitas occulta *com o nome: 'a honestidade'. (Nietzsche, 2001, p. 12)*

1 Para as obras de Nietzsche, utilizaremos dois modos de citação: para suas obras publicadas em vida, siglas associadas com o título, conforme lista publicada na revista Estudos Nietzsche, associada ao GT Nietzsche da Anpof (ver aqui: https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/about/submissions); para os fragmentos póstumos, a citação tradicional, com sobrenome, ano de publicação e página.

A verdade como a pensada pela tradição platônico-cristã seria assim um "batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias" (Nietzsche, 2001, p. 12-13). Esta verdade seria a tentativa de estabilizar o fluxo contínuo, de estabelecer em suma *o que* seria algo – independentemente das diversas influências que esse algo sofre e continuará a sofrer sempre. Por conta dessa busca irrefreável por estabilidade, em outros momentos Nietzsche chega a afirmar que haveria um "desvario adolescente no amor à verdade", ou mais precisamente uma "vontade de verdade" (GC §4). Uma inclinação, uma força subterrânea que abasteceria de motivações, que irrigaria o terreno dessa verdade a todo custo. Para ele, uma possível interpretação para esse desespero pela verdade estaria ligada a uma certa postura bem-comportada, de não querer enganar os outros, e, também, de forma concomitante e talvez inconsciente, de não se enganar – "*e com isso estamos no terreno da moral*" (GC §344, itálicos do original).

A verdade, pensada como essa noção eterna e atemporal, é, para Nietzsche, apenas uma das inúmeras possibilidades de a realidade ser, e talvez uma das mais remotas: "a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento" (GC §344). A insistência nessa fatia fina entre as diversas alternativas poderia ser vista como uma negação da própria vida, uma continência, uma diminuição de potência. Escolheríamos uma forma de verdade e tentaríamos o controle sobre o restante do mundo, ordenando toda a existência a partir desse único estrato. A verdade é eleita como a boa, o certo, a lei, como aquilo que existe, enquanto todos os demais modos do mundo se apresentar são seus opostos e precisam ser combatidos. Pode, em uma primeira leitura, até parecer uma forma mais "organizada" de lidar com o caos da existência, já que em vez de lidar com o fluxo incontrolado do devir escolheríamos um pedaço como o privilegiado; mas também soa como uma covardia – daí a negação da vida –, considerando que o mundo é bem mais complexo do que mostra esse recorte escolhido. É preciso, Nietzsche insiste, afirmar a vida em toda a sua multiplicidade de forças, mesmo as "negativas". Por isso a vontade de verdade "poderia ser uma oculta vontade de morte" (GC §344), argumenta o filósofo alemão, pensando em como esse empuxo de forças em direção ao refinamento da realidade para apenas encontrar uma de suas possibilidades agiria contra os movimentos mais afins da vida. Inclusive, e o tema será melhor desenvolvido em seguida, ele ressalta como a Ciência, com a sua ânsia de mostrar seus resultados como verdades

imutáveis, inabaláveis, definitivas, contribuiu fortemente para esse modo de pensar. "Assim, a questão: 'Por que ciência?', leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são 'imorais'?" (GC §344).

Se isso não bastasse, "[v]erdade e erro, conhecimento e ignorância, bem e mal não são opostos um ao outro", sugere Nehamas (1985, 44-5), mas parte de um mesmo *continuum*, valores de um mesmo conjunto. Haveria assim um "monismo abrangente", como escreve Nehamas, cujos elementos mencionados, em vez de serem contradições ontológicas as quais criariam um dualismo metafísico em que um termo seria necessariamente a negação do outro, estariam interligados, numa relação aplicada a cada condição específica exigida pela vida-realidade. Verdade não é o oposto de erro, erro não é igual ao sentido negativo da verdade. Verdade e erro são aparentados e não posições fixas em que uma corresponde à existência e outra à não-existência.

O tema da vontade de verdade já tinha sido citado em *Zaratustra,* escrito antes do livro V de *A gaia ciência*, onde está o §344 mencionado acima, e voltará a figurar em *Além de bem e mal* e na *Genealogia da moral*. Em *Zaratustra* (2, "Da superação de si mesmo", por exemplo), aparece com um tom mais otimista, tentando enxergar paralelos entre a vontade de poder e a vontade de verdade, como se essa verdade fosse o poder de sábios de vários tipos. Já em *Além de bem e mal* (1 §1) e na GM, que faz menção à já mencionada passagem de *A gaia ciência*, a expressão surge questionando o valor intrínseco desse tipo de verdade inabalável: "a incondicional vontade de verdade", escreve Nietzsche, funciona como "a f*é no próprio ideal ascético*, mesmo como seu imperativo inconsciente": "é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*" (GM 3 §24). É a verdade sendo posta como se não houvesse uma presunção anterior, como se ela existisse isolada no mundo, incólume, inalterável, como uma coisa-em-si, como algo esquecido no mundo das ideias.

A crítica à vontade de verdade não é uma proposta por meramente desistir da busca pela verdade ou por algo que ocupe o espaço da verdade, por alguma "verdade", momentânea – talvez apenas os niilistas passivos, aqueles que não se movimentam e apenas esperam o mundo acabar, se comportem dessa maneira, e o filósofo alemão se levanta igualmente contra tal passividade (sobre os tipos de niilismos possíveis, ver: Deleuze, 2018, p. 191-199). O que Nietzsche coloca em questão é o valor da verdade, como estabelecido até então, e o que se tem como objetivo e sentido ao buscar a verdade. Dessa forma, ele deixa uma questão para os seus leitores: seria essa busca por estabelecer a verdade simplesmente um procedimento reativo que inflaria artificialmente uma tentativa de superioridade moral sobre aqueles considerados, em seus termos, mais fortes e mais sadios?

> *Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora senhor de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não podia em absoluto ser um problema. Compreende-se este "podia"? – A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada,* passa a existir um novo problema*: o problema do* valor *da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão.* (GM 3 §24)

Veremos em breve que talvez essa busca pela verdade a qualquer preço seja exatamente uma forma de justificar a dominação de outros coletivos considerados inferiores ou diferentes.

2.2. Perspectivas

Como forma de demonstrar que não negava a realidade – ao contrário: Nietzsche queria sublinhar como a realidade é muito mais complexa e entrelaçada do que propunha os defensores de uma verdade imaculada –, o filósofo alemão desenvolveu uma teoria do conhecimento particular, que busca uma maneira de lidar com a realidade sem cair nas armadilhas da objetificação extrema, que acabaria, em seu turno, por se tornar algo inalcançável ou acessível apenas para poucos, mas sem também patinar em um relativismo em que não haveria uma diferença de valores entre os seres, que soaria para ele como niilista. Ele não chegou a denominar abertamente tal proposta, mas usa um termo que foi adotado pela sua fortuna crítica: perspectivismo[2].

O vocábulo aparece pouco de forma explícita em seus escritos (ver menções no verbete sobre o tema do Dicionário Nietzsche, por exemplo: Corbanezi, 2016, p. 336-8), mas tal noção pode ser encontrada, ao menos indiretamente, ao longo de toda a sua produção intelectual, a começar, inclusive, por sua crítica a essa verdade dogmática que não se pensa como determinada angulação ou ponto de vista, mas que se quer como algo isolado, puro, sem

2 Em nota, Nehamas (1985, 242) explica a provável origem do termo em Nietzsche, remetendo a Leibniz e a Gustav Teichmiiller, um amigo da faculdade de Basel.

contato com a realidade. Em linhas gerais, o perspectivismo defende que não haveria um fundamento último para sustentar a verdade; toda a realidade é passível de interpretação a partir do ângulo do qual se enxerga. Isso porque cada mirada é uma perspectiva específica, com toda a trajetória que qualquer mirada carrega. "Conhecer é 'pôr-se em relação a alguma coisa', e um conhecimento absoluto é não somente um ideal inatingível na prática como uma contradição em termos", como explica a professora Silvia Rocha (2004, p. 213). Não é possível uma totalização de perspectivas porque não há fim das possibilidades perspectivas. Nossos "muitos pontos de vista não podem ser combinados suavemente em uma imagem sinóptica unificada de seu objeto comum", argumenta (Nehamas, 1985, 49) – isso porque não há um "todo", fixo, parado, algo que possa se chegar ao seu fim. Inclusive nossas perspectivas, mesmo que triunfantes em determinado momento histórico, podem ser substituídas sem muito alarde: "Talvez as noções mais solenes, em torno das quais sempre se lutou e sofreu, os conceitos de 'Deus' e 'pecado', não venham a nos parecer mais importantes que um brinquedo ou uma dor de criança para o homem velho", como explicou Nietzsche (BM §57).

O que não quer dizer que não seja possível, sim, acrescentar realidade, digamos assim, ao real. Bastaria, segundo Nietzsche, se somarem os diversos pontos de vista: "*quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso 'conceito' dela, nossa 'objetividade'" (GM 3 §12). E isso é um ponto a se destacar: embora o filósofo alemão não imagine que seja possível se pensar em uma totalidade ou um fundo último das coisas, é possível saber mais, ou saber melhor, sobre algo; é possível aumentar nosso conhecimento sobre um determinado ente – o que já o retiraria da postura relativista em que cada conhecimento seria igual *per se*. "Cada abordagem é capaz de se corrigir, e muitas podem incorporar novos materiais e até mesmo se combinar com outras para formar sistemas mais amplos de práticas e pesquisas", acrescenta Nehamas (1985, 51).

Com o perspectivismo, o filósofo alemão se levanta frontalmente contra a noção de desinteresse, ou de um "puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo" (GM 3 §12). Numa leitura mais atualizada, diríamos que ele seria contra o não-marcado, aquele que se acha o neutro, a referência, o centro de onde o restante deriva. Ele também se posiciona contra conceitos que considera como 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, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes" – o que seria "absurdo e sem sentido" (GM 3 §12).

Tal raciocínio não deveria ser visto também como defesa de um livre-arbítrio, que controlaria ou submeteria os demais elementos da realidade ao seu bel-prazer: "As perspectivas não podem ser adotadas a partir da vontade", explica Nehamas (1985, 52), que completa: "novas interpretações, que necessariamente envolvem novas formas de vida, são alcançadas somente por meio de grande esforço e somente pelo que, pelo menos, parece ser uma boa razão no momento" (ver também sobre o tema BM §188). A realidade é sempre o resultado das forças que atuam sobre ela a todo o momento – por isso Nietzsche fala sobre como a realidade, o mundo, a vida, enfim, é vontade de poder. Porque tais instâncias, que ele usa com frequência como termos sinônimos, são exatamente o produto mencionado acima: a resultante vetorial da soma de forças – que não deixa de ser uma das possíveis definições do conceito de vontade de poder. Assim, Nietzsche não permite a possibilidade de se pensar uma verdade objetiva e desinteressada, uma verdade largada fora do tempo e do espaço, sem qualquer interferência externa, fora do devir, sem ser afetada pelos fluxos do mundo. E não permite esse tipo de verdade, mas também sem pensar em substituí-lo por uma verdade meramente subjetiva, egóica. Não se sai do "isto é a verdade", para um "não há uma verdade universal, logo, todas as opiniões são igualmente importantes", num processo de um relativismo de baixa potência, que será melhor detalhado a seguir. A subjetividade é, ou pode ser, uma das forças que compõem a realidade, ou como a realidade se apresenta, mas há, sempre, diversas outras forças envolvidas. Mesmo porque a própria noção de "self" não seria fixa, mas igualmente um resultado de diversos outros fluxos de forças (ver: Nehamas, 1985, 7). Ou seja, mesmo para se resgatar a noção de subjetividade, é preciso que tal procedimento não implique necessariamente em incluir na equação o seu par dualista-metafísico objeto, ao menos não numa postura fixa, como um papel único a se interpretar pela eternidade. Para Nietzsche, todos os pontos são perspectivas e poderiam compor subjetividades, sem necessariamente tornar os outros elementos objetos permanentes (embora possam ser objetos parciais, momentâneos, *perspectivistas*, em relação a um determinado sujeito bem específico). O ponto principal de Nietzsche, como vimos desde o início desse texto, é acabar exatamente com essas dualidades metafísicas em que um elemento

submete o outro e o impede de florescer no máximo de sua potencialidade: todos os seres têm possibilidade de produzir sua própria perspectiva, seu próprio recorte, sua própria interpretação. Se fosse possível fazer um resumo, apostaríamos na seguinte sentença: perspectivismo é, em suma, interpretação.

Se todos os entes podem ser e ter perspectivas, podemos supor, então, que, para Nietzsche, a realidade seria uma teia complexíssima de relações em que cada uma das forças que a compõe também é composta por outras forças, e assim de forma sucessiva e infinita, no tempo e no espaço. Nietzsche tenta produzir uma alternativa para a tradição da verdade, sem cair num oposto simétrico. Na balança entre uma espécie de dualismo metafísico-moralista, em que viveríamos em uma instância mais fraca que a realidade, que por sua vez seria algo fixo e único que poderia ser acessada pelos filósofos (Sócrates-Platão) ou pelos escolhidos (cristianismo) etc., e um tipo de pluralismo que beira o relativismo pueril, em que a realidade é tão vasta e fugidia que não é possível fazer qualquer tipo de assunção sobre ela, Nietzsche produz uma terceira margem para o rio, um outro caminho que não respeita esses polos. Para tanto, ele sugere toda proposição da realidade que se mostrar como uma "verdade" precisa ser objeto de uma análise, por se saber que ela tem elementos que a compõe, que ela não "aparece" *ex nihilo*. Há sempre condições e contextos que a constroem – e é importante que todas as leituras da realidade se vejam como interpretação, adicionando, assim, uma camada a mais de realidade para a "verdade".

Esse procedimento de interpretação como modo de leitura do mundo, diria Nietzsche, precisa ser aplicado a ele próprio. "Ele quer ser acreditado, mas não de forma incondicional; e mais ainda, ele não quer *parecer* que quer ser acreditado de forma incondicional", como explica Alexandre Nehamas (1985, 21). Dessa forma, Nietzsche busca se retirar da posição de um emissor da verdade, de alguém que poderia vituperar vaticínios. Qualquer interpretação da realidade, qualquer perspectiva precisa ser vista também dentro desse fluxo de forças, nenhuma atinge seu fim (como acabamento), o processo está sempre em constante vir-a-ser. Talvez por isso que Nietzsche tenha dito que o último cristão morreu na cruz (AC §39): porque aqueles que seguiram os ensinamentos do Jesus de Nazaré tentaram estabilizar as "verdades" cristãs em leis eternas, mas de uma eternidade que parece retirada da corrente do tempo. Mesmo que tenha havido adaptações ao longo da História, e certamente o cristianismo atual não é o mesmo do período da queda de Roma, a proposta sempre foi a imobilidade dos conceitos, no caso, a abstração exagerada. Em uma palavra bastante repetida por Nietzsche: o dogma.

Até mesmo as trocas estilísticas nietzschianas, que vai do texto fragmentário, como em *A gaia ciência*, passando pelo flerte com a ficção, em *Zaratustra*, até o recurso mais monográfico, como em *Genealogia da moral*, além de obras que misturam todas as possibilidades, como *Crepúsculo dos ídolos*, serviriam para lembrar ao leitor que há uma perspectiva viva e atuando por dentro daquele pensamento, que o autor não é objetivo nem se pretende, menos ainda poderia ser visto como imparcial ou distante. O recurso às hipérboles, que tornam Nietzsche tão dramático – ou trágico –, além de o colocar fora da impoluta tradição do pensamento ocidental, também seriam modos de "acordar" o leitor, que perceberia ali um certo recurso do autor, que se esforça para não ser aceito acriticamente (sobre o tema, ver: Nehamas, 1985, 36-7). As interpretações de seus textos devem ser criativas – no sentido de serem uma criação, uma adição, uma novidade –, forçando o leitor a produzir sua própria saída, que não necessariamente se adeque ao que ele está falando – mesmo porque não há adequação "exata". Não se tem como saber como seria essa exatidão por não sabermos o que cada um dos entes "são" em sua totalidade. Não quer dizer que Nietzsche aceitaria qualquer leitura ou interpretação: é necessário ter alguma conexão com o que ele disse. Não é uma proposta da invenção pela mera invenção, mas um procedimento parecido com o que o filósofo francês Gilles Deleuze narrou ao tentar explicar seu modo de fazer História da filosofia.

Em uma passagem bastante reproduzida, Deleuze afirma que seus livros sobre outros filósofos foram escritos a partir do que seria uma "enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção": "Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seu, e no entanto seria monstruoso" (Deleuze: 1992, 14). Dito de outra forma: a obra que ele escrevia deveria ainda conter o autor original, "o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer" (Deleuze: 1992, 14), porém, ao mesmo tempo, ele precisava também acrescentar algo seu, que transformaria a obra original e a faria uma nova concepção filosófica, que seria tanto do autor original como também uma construção deleuziana. Em um trecho logo adiante, Deleuze chega a dizer que "é impossível" submeter Nietzsche "ao mesmo tratamento", porque, na verdade, "[f]ilhos pelas costas é ele [*Nietzsche*] quem faz" (Deleuze: 1992, 15), o que demonstra que, talvez, Deleuze tenha percebido como Nietzsche já de antemão estaria propondo que se faça com ele essas núpcias menos dogmáticas – em que ambos atuem de forma ativa. Ao se ler Nietzsche – e, podemos voltar ao âmbito geral desse artigo, que é a sua proposta de interpretação da própria realidade – seria necessário produzir uma interseção, uma resultante que é uma conjugação de todos os elementos, se sabendo, se enxergando apenas como "um ponto", ou para usar a linguagem de Deleuze

e Guattari (1980), como uma linha, que ultrapassa limites, que se abre e está sempre no constante devir. Nietzsche e toda a realidade em si devem ser vistos como seres não completos, nunca totalizados, jamais perfeitos e, por isso, passíveis de serem interpretados, recriados. O que aliás é o que Latour, mesmo que indiretamente, faz – como veremos na seção 2.4 desse artigo.

2.3. Anti-relativismo

Por abdicar de uma verdade fixa e imutável e propor uma realidade que é construção coletiva e constante, Nietzsche é por diversas vezes chamado de relativista. Os críticos o enxergam como se ele estivesse propondo que a verdade fosse uma construção feita por um sujeito isolado, e não de diversas forças que atuam ao mesmo tempo. Nietzsche teria "matado Deus" e, com esse gesto, acabado com um parâmetro fixo que pudesse servir de comparação para saber o que seria bom, certo, belo, sem colocar nada no lugar – ou, pior, colocando o homem, ou o além-do-homem. As acusações passam pela ideia de que, sem um fundamento claro, qualquer indivíduo poderia requerer a posição de enunciador de verdades, num esquema que o sistema de verdades anterior teria sido trocado por um de pós-verdades. Outros o acusam de nivelar todos os valores fazendo com que não haja qualquer tipo de elevação no tecido ontológico da realidade e que as pessoas vivessem num cotidiano de imenso "tanto faz", em que estariam perdidos, sem saber qual direção tomar, qual caminho seguir. Nehamas (1985, 62) acrescenta que, dentro da proposta perspectivista nietzschiana, "como nenhum texto parece ter um significado independentemente de toda interpretação, nenhuma interpretação, ao que parece, pode descobrir um significado que exista anteriormente", o que demonstraria que não haveria uma maneira de estabelecer com clareza o que é o certo ou o errado, pela eternidade, inclusive para o passado. O que sabemos que "funciona" para a realidade atualmente – o que seria um possível critério pragmático para se determinar uma *verdade*[3] – não necessariamente

3 Para se pensar esse tipo de verdade, acompanhamos a seguinte passagem: "Proponho, aqui, uma concepção de verdade inspirada no pragmatismo de William James, para quem uma ideia era tida como verdadeira quando se mostrava útil para lidarmos 'prática ou intelectualmente com a realidade ou seus pertences' (1967, p. 123). A verdade, desse modo, não seria algo 'pronto desde toda a eternidade' que se imporia à nossa experiência por força de sua auto-evidência, mas sim algo que se sustenta na medida em que atende a dois requisitos: instaura-se perturbando o mínimo possível o conjunto de verdades previamente estabelecidas e se mostra verificável por algum critério que parece consistente àquele que nela crê (JAMES, 1967, p. 124). Desse modo, mais que uma ideia eterna e universal alheia às transformações do mundo, a verdade, tal como o

"funcionaria" para o passado. Menos ainda para o futuro. Isso sem contar com contextos geográficos, sociais, econômicos e todos os demais marcadores. Em vez dessa postura fixa e eterna, "toda interpretação cria de fato o significado que atribui ao seu texto", conclui o comentador greco-americano (Nehamas, 1985, 62), apontando as causas do desespero daqueles que veem em Nietzsche meramente um iconoclasta que apenas queria destruir "ídolos", como o filósofo alemão chamou no *Crepúsculo dos ídolos*, as verdades (ver: EH, "Crepúsculo dos ídolos", §1), e ficar no marasmo ou na perdição. Não haveria então fatos, apenas interpretações (VP §481)?

Essa famosa passagem nietzschiana é sempre mencionada como forma de expor que Nietzsche seria um relativista a negar a realidade com o objetivo de reforçar uma postura de abstração e de ceticismo extremo. Contudo, tal interpretação do trecho parece apenas reforçar o argumento de Nietzsche pois já começa por ignorar o contexto de onde foi retirado. Nietzsche não arremessa essa sentença como uma flecha, mas a insere num argumento contra, especificamente, o positivismo – que, como vimos acima, ele equipara a um dos passos da história do erro de se pensar a verdade como algo distante e inalcançável. Nietzsche não está propondo que o substituto para Deus, como fiel da balança, seja o homem e a sua subjetividade, o que daria margem para o relativismo de se pensar todas as opiniões como iguais – ele está dizendo que todos os fatos não podem ser isolados e estabilizados, mas precisam ser entendidos dentro de cada interpretação e perspectiva, de cada contexto específico. Essa famosa frase, de que não há fatos, mas interpretações,[4] precisa ser lida como uma defesa da não completude da verdade, não que não haja verdades. Todas as verdades são parciais e nunca chegam ao seu termo, não funcionam como dicotomias ou binarismos que, ao existir, elas necessariamente obliteram a sua diferença.

---

pragmatismo a concebe, é produzida *no* mundo, em meio às transformações por que ele passa e às interações por meio das quais nos vinculamos a ele. Por isso, não apenas a verdade, para se suster, exige verificações e adaptações constantes, como também ela é tanto mais legítima quanto mais reforçar os vínculos que constroem nosso senso de realidade" (Costa, 2021, 43).

4 Todo o fragmento, que é um dos que aborda a questão do perspectivismo, mencionando o termo diretamente: "Contra o positivismo, que fica no fenômeno 'só há fatos', eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato 'em si': talvez seja um absurdo querer uma tal coisa. 'Tudo é *subjetivo*', dizeis: mas já isso é *interpretação* [*Auslegung*]. O 'sujeito' não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. Tanto quanto a palavra 'conhecimento' tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é *interpretável* de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. 'Perspectivismo'. Nossas necessidades são *quem interpreta* [*auslegen*] *o mundo*; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschsucht*], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões."

Além disso, embora Nietzsche tenha trabalhado para destruir antigos ídolos, como ele apelida os ideais, nada parece mais distante do pensador que denunciou ao longo de quase toda a sua carreira o risco niilista, e como a sua geração estava mergulhada em tal perigo. Entre as maneiras como Nietzsche encarou o niilismo, havia exatamente a crítica a essa postura relativista, em que não seria possível criar parâmetros para nos servir de auxílio nas tomadas de decisão, na construção de sentido. A diferença de Nietzsche para a tradição do pensamento ocidental anterior a ele, tradição que prezava uma fixidez eterna, é que Nietzsche não propõe valores escritos em pedra, que aguentariam praticamente ilesos a corrupção do tempo e se adaptariam inalterados ao serem movidos pelo espaço. Nietzsche acredita em valores que afirmem a vida, mas não explicita – nem poderia – o que seria isso, ou como se alcançar tal postura, precisamente porque não teria como criar um padrão que servisse para todos a todo tempo e lugar. Nietzsche não está abdicando de valores, tanto é que, ao fim da vida, propôs uma transvaloração dos valores (ver: CI, prólogo), uma mudança da forma como valorizaríamos os próprios valores, saindo de uma postura em que havia um certo e um errado marcados de forma fixa em posições antagônicas, contraditórias e inconciliáveis, para mostrar, como já visto aqui, que, quando o assunto é a afirmação da vida, certo e errado podem estar mais próximos do que podemos supor numa primeira mirada. "E para a pergunta natural se as leis do movimento não existiam antes de Galileu e Newton as formularem e quantificarem, a resposta de Nietzsche seria que é claro que existiam", graceja Nehamas (1985, 59), para depois concluir: "da mesma forma que todas as superfícies de objetos materiais estavam lá para serem pintadas antes de Picasso nos mostrar pela primeira vez como isso poderia ser feito". Não há concessão nem mesmo para a Ciência em Nietzsche – ela é apenas uma maneira, entre tantas outras, de se produzir uma perspectiva. Não haveria antes dos mencionados as leis naturais da forma como a conhecemos hoje em dia, no século XXI, porque elas só foram organizadas no quadro, para usar a imagem proposta por Nehamas, a partir do ponto de interseção que Galileu e Newton (e Picasso) representam. Essa forma de organizar o mundo a partir da Ciência não pode ser vista como eterna e imutável, funcionando para todos os momentos e espaços, desvinculado de todas as forças que a compõem naquele exato instante. Defender tal hipótese seria, por exemplo, desconsiderar que uma boa parte da história até então viveu sem essa ferramenta, da maneira como ela foi formulada e é colocada em prática nos dias de hoje, e que nada garante ser ela uma boa chave de abertura de mundo no futuro. E se descobrirmos que a Ciência produz ídolos

falsos? Ou ainda: por que temos essa fixação com a Ciência – e com a (sua) vontade de verdade? Por fim, o óbvio: mesmo a Ciência não é isenta ou objetiva. Como Nietzsche famosamente disse (GC 5 §341) e repetiu (GM 3 §24): "Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência 'sem pressupostos'". Não que Nietzsche desconsiderasse a Ciência, ou a igualasse a outros modos de produzir "verdades", ela era uma *outra* forma, uma forma *diferente*, com sua própria trajetória e seus próprios preceitos e conjecturas, sua própria crença – sim, crença: "deve haver antes uma filosofia, uma 'fé', para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência" (GM 3 §24). Como explica Nehamas (1985, 62): "há muitas interpretações que, em princípio, podem ser produzidas, mas que ainda não foram desenvolvidas. Muitas delas são inacessíveis para nós hoje e só serão alcançadas após a ocorrência de todos os tipos de desenvolvimentos imprevisíveis"; o que não quer dizer que cada interpretação é parcial, no sentido de não ser ou produzir uma "verdade" (ao menos no sentido pragmático, mencionado em nota acima): "Um objeto não é indeterminado porque tem muitos caracteres em vez de ter apenas um" (Nehamas, 1985, 64). Nietzsche não parece querer retirar a possibilidade de criar sentido; quer acabar com a ideia de que existe apenas *um* sentido. Também não quer associar o perspectivismo com a noção de uma parcialidade em que a soma das perspectivas poderia produzir uma totalidade, conforme a anedota dos cegos que tentam dizer que tipo de animal é o elefante a partir de pedaços do seu corpo isoladamente – o que demonstraria ser a verdade algo a se esconder sempre – mas dizer que essas perspectivas já são a "verdade", mas de outro tipo, de outra forma, com outras questões envolvidas.

2.4. Relacionismo

Essa discussão ressoa fortemente às preocupações de um pensador contemporâneo que também foi acusado de relativista por evitar aceitar que as Ciências descobririam uma verdade escondida, última e eterna: Bruno Latour. Em um célebre texto – que recebeu severas críticas (ver: Cícero, 2019, por ex.) – Latour levanta uma questão correlata sobre existência atemporal das leis de Newton e de Galileu: teria o faraó Ramsés II, que governou o antigo Egito e morreu no ano de 1213 AEC, falecido de tuberculose, como atestaram cientistas franceses do século XX? Por essa doença que teria sido nomeada a partir do bacilo de Koch, por sua vez, "descoberto (ou inventado, ou criado, ou socialmente construído) em 1882"? Em seguida, deixa explícito o seu

espanto: "Como ele pode ter morrido de um bacilo descoberto em 1882 e de uma doença cuja etiologia, em sua forma moderna, data apenas de 1819 na ala de Laennec? Isso não é anacrônico?" (Latour, 2000, p. 248).

O corpo mumificado do Ramsés II tinha sido transladado para a França no final do século XX e a foto com o contraste epocal entre os brancos jalecos dos cientistas e o faraó enrolado em um tecido com milênios de idade tinha sido o gatilho para o pensamento de Latour, como acontece com outros textos seus que partem de uma situação prosaica para avaliar uma questão mais complexa. Falar que Ramsés II morreu de tuberculose, ele argumenta, seria o mesmo que afirmar que ele teria morrido pelo crash da bolsa de 1929, ou com uma arma de fogo ou num levante marxista. "Não se trata de um caso extremo de história 'whiggish'[5], transplantando para o passado a existência oculta ou potencial do futuro?" (Latour, 2000, p. 248-9). O bacilo de Koch pode ter sempre existido, e Latour não nega esse dado, mas para ele ser descoberto (ou inventado...), não seria necessário uma série de elementos (ou forças, como diria Nietzsche, ou ainda fluxos, linhas...), como a existência de cientistas, da Ciência moderna, de equipamentos apropriados, de verba para pesquisa, de algum interesse público no assunto, de cooperação interespécie, de um laboratório que emula uma condição perfeita de pressão e temperatura etc.? Dizer que o bacilo de Koch sempre existiu não seria colocar uma verdade da Ciência como eterna e incorruptível, independentemente das condições que a produziram? Não seria dizer que a Ciência teria a chave para desvendar as coisas como elas realmente são, ou o mundo apresentado de forma ideal? A Verdade, enfim? Aqui, Latour parece duplicar a voz de Nietzsche, acrescentando mais profundidade ao pensamento do colega alemão, lembrando que não haveria como existir uma verdade eterna e atemporal que fundamentasse metafisicamente todas as coisas, bastando a nós simplesmente denominá-la de formas diferentes a partir de cada cultura e sua respectiva linguagem.

Nessa discussão sobre verdade e perspectiva, Latour enfatiza a questão sobre a era Moderna, seu principal ângulo de pesquisa, e a Ciência. Em vários de seus textos, ele reforça querer saber como o tipo de pensamento científico se coloca nesse lugar de fundamento para toda e qualquer verdade. Para ele, a Ciência seria um dos modos de produção de verdade, não aquele modo que, *por sorte*, teria o único acesso privilegiado para encontrar a chave do mistério escondida no fundo do mundo. Porém, um modo entre outros, um

5 A história Whig é uma forma de pensar a historiografia sempre considerando o passado como algo obscuro, que deve ser superado, e o futuro como brilhante, superior,

modo complexo de produzir conhecimento. O filósofo francês não desconsidera por completo a hipótese da morte de Ramsés por tuberculose, ou que a Ciência possa colocar suas impressões sobre um acontecimento do passado, mas que para tanto é necessário mostrar toda a rede de interações que envolve tal descoberta-criação. Desconsiderar essas relações seria um salto em relação ao passado, influenciando nesse passado a partir da rede intrincada de ferramentas que temos acesso no hoje. Tal assertiva ("Ramsés II morreu de tuberculose") não poderia ser arremessada como um dardo (venenoso) sem nos darmos conta da quantidade de relações que tal sentença carrega. Ou, para dizer no vocabulário nietzschiano, para afirmar tal máxima é necessário apresentar também sob qual perspectiva essa frase se mostra.

O "curioso", para Latour, é que certos objetos conseguem escapar de um anacronismo análogo, ou de uma vindicação do progresso como superior a qualquer outro modo de ser. Como exemplo, ele lembra a impossibilidade de se afirmar que Ramsés teria morrido após ser ferido por uma arma de fogo. Isso aconteceria porque certos objetos, os tecnológicos, carregam consigo toda a carga histórica – e as redes que necessariamente os construíram – ao simplesmente serem mencionados. Não haveria arma de fogo sem a descoberta-invenção da pólvora, por exemplo. Ou de uma certa mecânica, que criasse seu mecanismo de propulsão. Caso a autópsia no cadáver do faraó tivesse concluído que ele morreu de um tiro no coração, seria necessário imaginar (criar?) como tal fato poderia ter acontecido. "Para tecnologia, os objetos *nunca* escapam suas condições de produção" (Latour, 2000, p. 250).

Na tentativa de resolver o imbróglio, Latour neste texto ensaístico sobre a morte de Ramsés busca sair de uma certa dicotomia metafísica que colocaria de um lado termos como "nunca" e "em lugar nenhum" e do outro "sempre" e "em todos os lugares" ao falar da própria existência dos seres: "Existir de alguma forma, ter um pouco de realidade, ocupar um lugar e um tempo definitivos, ter predecessores e sucessores: essas são as maneiras normais de delinear o escopo espaço-temporal da história", argumenta (Latour, 2000, p. 253). Em vez de um ser que seja estanque, que funcione numa espécie de código binário em que um termo nega o outro, ele sugere um caminho que – e outra vez lembramos Nietzsche aqui, e como Latour o atualiza e coloca mais camadas em seu pensamento – pensava os elementos de valor como uma escala no mesmo conjunto como um *continuum*, ou que não existissem fatos completos, determinados, mas sempre interpretações, perspectivas.

Colocar os entes numa categoria de "existentes" e "não-existentes" é, outra vez, entrar no processo metafísico em que há uma verdade, que estabelece sua própria perpetuidade, em contraposição à inverdade, que não caberia no âmbito do espaço-tempo, não existiria, não *é* nem *seria*. Por isso, inclusive, o título desse texto de Latour é sobre "a existência parcial" de objetos existentes e não-existentes. Porque todos os seres estão nesse processo de transformação e nunca se completam (ou chegam à totalidade). Mesmo aqueles seres que *são*, que existem, que participam sob diversos aspectos da emaranhada teia do Ser, não podem ser vistos como perfeitos, ou como tendo atingido e ficado congelado em seu ápice. O devir histórico mostra que há transformações cotidianas e constantes e o existente carrega sempre em si uma certa carga da sua própria, digamos assim, não-existência, da sua incompletude, ele é, sempre, um objeto parcial, e carrega sempre uma existência parcial. O mesmo pode-se dizer dos objetos não-existentes: como há sempre uma potencialidade da existência pairando os elementos que, caso se encaixem, podem produzir um existente, um ente, como estamos acostumados a chamar. Daí a resposta jocosa de Nehamas, vista acima, ao falar que as leis de Newton e Galilei já existiriam tal qual os elementos que compõem a pintura de Picasso, antes mesmo que ele as pintasse. Há um grau de existência nessas situações, mas que, de alguma forma, sob alguns critérios e em determinadas condições, podemos dizer que não configuram a entrada no âmbito da categoria de existente, não entram na "realidade". É necessário, para que algo seja considerado "existente", que ele vença essas provas, provas essas estabelecidas por aqueles que julgam algo para o mundo do Ser – como, por exemplo, os cientistas. "Uma entidade ganha em realidade se estiver associada a muitas outras que são vistas como colaboradoras dela. Ela perde em realidade se, ao contrário, tiver que se livrar de associados ou colaboradores (humanos e não humanos)", argumenta Latour (2000, p. 257), explicando o seu critério para dizer como algo pode existir mais ou menos, nessa escala relacional de existência, e lembrando e acrescentando mais uma volta na forma como Nietzsche pensa a objetividade dos entes, a partir da maior quantidade de perspectivas.

A metáfora nietzschiana da perspectiva talvez seja entendida à primeira vista como mais fraca, por parecer que se aborda tal ente à distância, a partir simplesmente de um determinado ângulo de visão. Todavia, se desconsiderarmos a escolha de palavras e lembrarmos como Nietzsche também imagina o Ser como uma resultante vetorial das forças que se entrelaçam, colaboram e digladiam, tudo ao mesmo tempo – isto é, como a vontade de poder –, podemos ver como são histórias que correm de forma paralela, como Latour está falando

a mesma língua que Nietzsche. Escreve o alemão na *Genealogia da moral*: "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 2 §12), para logo em seguida alargar a noção de "mundo orgânico" para incluir nessa definição outras organizações, numa tentativa irônica de sugerir uma semi-totalidade: "uma instituição de direito", "um costume social", "um uso político", "uma determinada forma nas artes" ou um "culto religioso". Do mais ínfimo ao mais complexo, todo ente, assim, para Nietzsche, poderia ser considerado um ente a partir do resultado de forças que o atravessam e o compõem. Mesmo sem mencionar Nietzsche, Latour provavelmente concordaria: "Cada elemento deve ser definido por suas associações e é um evento criado na ocasião de cada uma dessas associações" (Latour, 2000, p. 260).

O filósofo francês fala também de dois perigos que podem ser encontrados igualmente nas críticas nietzschianas: o perigo do realismo excessivo e o perigo do relativismo. De um lado, está uma defesa da Ciência como a única forma de se encontrar a "realidade última" do Ser – que defenderia, por exemplo, que o faraó teria morrido de tuberculose, mesmo que a tuberculose não existisse naquela época, ou daquela forma ao menos. Estes realistas diriam que seria um problema meramente de nomenclatura, não haveria ainda o nome tuberculose quando ele morreu; ou de falta de conhecimento, os sábios da época não saberiam dizer que ele morreu de tuberculose – sem perceber o anacronismo intrínseco dessa segunda explicação. Em *A esperança de Pandora*, Latour faz uma pequena história dessa busca pelo real-verdadeiro estanque, saindo dos fenomenólogos e voltando para Kant, Hume, Descartes até chegar a Platão, que seria, assim como também entendeu Nietzsche, aquele que deu o pontapé inicial no processo, a partir da defesa do uso da razão sobre todas as outras forças que nos atravessam. Latour ainda vai além e demonstra que essa busca pela realidade-última, intocada, a coisa-em-si, seria uma forma de evitar a "contaminação" pela massa: "é para evitar a multidão desumana que temos de confiar em outro recurso não-humano, o objeto objetivo intocado por mão de homem" (Latour, 2001, p. 25). É preciso buscar essa realidade, aquilo que está fora do tempo e do espaço, que não pode ser corroído, que não foi corrompido, para atuar como parâmetro superior, que só alguns teriam acesso – os filósofos para Platão, os bem-aventurados, para os cristãos etc. – para que continuemos controlando a pólis. Essa exterioridade abstrata, metafísica, dicotômica, reativa seria a justificativa para que alguns poucos pudessem comandar os demais muitos: só a minoria privilegiada saberia o que é a verdade,

e teria como função domar os demais. "A ideia de um mundo completamente *exterior,* acalentada pelos epistemologistas, é a única maneira (segundo os moralistas) de não cair nas garras do governo da massa" (Latour, 2001, p. 25-6).

Aqui pode parecer que há uma distância entre Latour e Nietzsche, já que o alemão tem uma famosa postura aristocrática que se mostra com frequência contra o que ele chama de "rebanho", que seria, por sua vez, uma variação dessa ideia de massa. Se Latour critica a razão como um procedimento utilizado para manter o controle sobre a maioria das pessoas, Nietzsche é visto por alguns como aquele que quer se manter a uma distância segura das classes mais baixas da sociedade em que vive. Contudo, talvez fazendo um esforço interpretativo, percebemos que, no âmbito geral, a discussão de Nietzsche não está diretamente ligada aos modos de organização político-social – inclusive ele se posiciona contra ser lido apenas dessa forma, como quando escreveu no fragmento apelidado de Lenzer Heide que suas críticas deveriam ser interpretadas fora das questões meramente sociais (Nietzsche, 2003, §14). O que o filósofo alemão busca em seus escritos é atacar o que poderia ser visto como um teto de atuação, uma fronteira máxima de potencialidade, um limite ao poder, o que certas formas de ordenar a coletividade impunham – e impõem – aos seus concidadãos. Daí ele famosamente falar que o "movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão" (BM §202, itálico original) e, no prólogo da mesma obra, que "cristianismo é platonismo para o 'povo'" (BM, prólogo). Haveria para ele uma ligação direta entre democracia, cristianismo e platonismo: todos tentariam criar uma massa de indistinguíveis. Ou seja, as críticas de Nietzsche não seriam direcionadas contra a massa em si, mas contra o modo de pensar a massa como rebanho, contra pensar a massa como um conjunto de identidades. Em vez de potencialidades[6], igualdades. Em vez da diferença, a monocultura. Além disso, Nietzsche também defende que não há essa "pureza", esse exterior intocado, essa verdade perene, essa paz perpétua. Essa é toda a sua luta contra a noção de verdade, como vimos. Assim, talvez, no fundo, podemos sugerir que Latour e Nietzsche estejam falando a mesma coisa, mas por meios diferentes.

Do lado oposto a esses realistas-excessivos, mas ainda dentro do mesmo espectro de atuação – Latour continua – estariam os relativistas, que ainda poderiam ser divididos entre relativistas absolutos ou culturais. O primeiro tipo "supõe culturas separadas e incomensuráveis que nenhuma hierarquia seria capaz de ordenar", escreve o filósofo francês em sua obra *Jamais fomos*

6 Sobre o assunto, ver Deleuze; Guattari: 1996, 99.

modernos (1994, p. 103). Apesar de ressaltar que todas as culturas seriam diferentes entre si, há nesse raciocínio uma igualdade pasteurizada que subjaz aos coletivos, posto que não é possível qualquer tipo de comparação, de ordenação, de valoração. Todos são iguais em suas diferenças. Não é possível cotejar os agrupamentos sociais porque tal relativista "coloca a natureza entre parênteses", como explica Latour. Estamos, outra vez, no mundo em que há um ente inatingível, como outrora foi o mundo das ideias, o paraíso etc. Como se a natureza não existisse na realidade, na prática. Não é possível criar qualquer tipo de parâmetro nessa situação. "No que diz respeito ao relativismo cultural, mais sútil, a natureza entra em cena, mas para existir ela não supõe nenhuma sociedade, nenhuma construção, nenhuma mobilização, nenhuma rede", complementa Latour (1994, p. 103). Nesse caso, os coletivos são meros pontos que atuam em separado sem interagir entre os outros diversos agrupamentos. Continuamos no âmbito relativista porque não é possível apontar valores e enxergar relevos. Não é possível comparar práticas, tudo continua "igual", mesmo que haja diferenças. Todos têm direito de se expressar, de dar sua opinião, não há nada certo ou errado. "Não há uma cultura que esteja acima das demais, pois cada cultura conhece, ao seu modo, a verdade", explica o professor Tarcísio Cardoso (2015, p. 3), que complementa: "Mas ao fazer isso, cada uma vê apenas um ângulo sobre a verdade, que, por sua vez, não é captada em sua totalidade. Afirmam, implicitamente, que os símbolos culturais são relativos, mas a realidade (a natureza) é absoluta". É o terreno do tanto-faz, do tudo é em vão – uma forma aparentada de como Nietzsche explica o niilismo. "De gosto e de cor não se discute", graceja Latour (1994, p. 110), usando uma fórmula popular de como esse relativismo aparece no cotidiano.

Haveria ainda um terceiro modelo, que cria um formato excepcional para poder ver "de fora" as demais "culturas", que aceita até um certo relativismo, mas, *por acaso*, percebe que há um fundo, algo "superior" que, como vimos, só certas pessoas teriam acesso: "*Uma* das sociedades – sempre a nossa – define o quadro geral da natureza em relação ao qual as outras estarão situadas" (Latour, 1994, p. 103). No caso, Latour está falando sobre como os modernos colocaram a Ciência num pedestal para olhar as demais formas de organização social de cima para baixo. Como os modernos se veem como privilegiados na posição de detentores da verdade, alcançada por meio de esforços racionais. E se Latour aqui em *Jamais fomos modernos* privilegia a Ciência, seria possível acrescentar que tal elemento externo antes foi a coisa-em-si, ou o mundo das ideias, ou Deus, ou simplesmente uma noção bem específica da razão. Há sempre alguém querendo estabelecer um "fora", um "exterior" que

seja um parâmetro para os demais, os diferentes, a massa, aqueles considerados não-modernos. Há sempre certo grupo querendo estabilizar um fluxo e dizer o que é verdade ou não, para colocar todos os demais modos de viver na inverdade (no pecado, no mundo sensível e corrupto...) e, assim, dominá-los. "A primeira metade deste argumento permite o relativismo modesto – nós somos apenas uma cultura entre outras –, mas a segunda permite o retorno sub-reptício do universalismo arrogante – continuamos a ser absolutamente diferentes" (Latour, 1994, p. 103).

Por fim, Latour sugere um modo de pensar o mundo que exalte as diferenças de cada coletivo, mas sem estabelecer um elemento externo que serviria de fiel da balança, sem pensar um absoluto, uma totalidade, ou uma verdade, como única e inquebrantável. É o relativismo relativista, ou simplesmente o relacionismo:

> *Os universalistas definiam uma única hierarquia. Os relativistas absolutos tornavam todas elas iguais. Os relativistas relativistas, mais modestos porém mais empíricos, mostram os instrumentos e as cadeias que foram usadas para criar assimetrias e igualdades, hierarquias e diferenças [...]. Os mundos só parecem comensuráveis ou incomensuráveis àqueles que ficam presos as medidas medidas. Porém, todas as medidas, tanto na ciência rígida quanto na ciência flexível, são sempre medidas medidoras e estas constroem uma comensurabilidade que não existia antes que fossem desenvolvidas. Nenhuma coisa é, por si só, redutível ou irredutível a qualquer outra. Nunca por si mesma, mas sempre por intermédio de uma outra que a mede e transfere esta medida a coisa. Como acreditar que os mundos não podem ser traduzidos quando a tradução é o próprio cerne das relações estabelecidas entre eles? Como dizer que os mundos são dispersos quando nós os totalizamos o tempo todo? (Latour, 1994, p. 111).*

O que Latour propõe aqui não é fazer uma igualdade entre os coletivos nem dizer que eles são tão diferentes que não podem ser comparados. É quase como se ele pedisse parcimônia nas conclusões apressadas, rogasse para que ficássemos um pouco mais com o problema, lembrando que mesmo os instrumentos que utilizamos para avaliar os entes ao nosso redor são passíveis de interpretação – são perspectivas, como diria Nietzsche. Essas ferramentas não podem atingir uma totalização, mesmo porque tal proposta é impossível. Porém, isso não é motivo para não utilizarmos tais mecanismos, sabendo da sua parcialidade e ressaltando o ângulo de visão. "Todas as ramificações,

todos os alinhamentos, todas as conexões podem ser documentados e possuem tanto traçadores quanto um custo", ele sugere (1994, p. 116), para continuar: "É possível estender-se em quase todas as direções, disseminar-se tanto no tempo quanto no espaço, sem contudo preencher o tempo e o espaço". Não é para jogar a Ciência fora – nem a Filosofia, nem mesmo a religião –, mas, talvez, diminuir o ímpeto desses modos de organizar o mundo de "dizer a verdade". Talvez a Ciência, por exemplo, diga uma verdade, uma verdade bem afim ao pensamento moderno, mas essa verdade não pode ser vista como mais ou menos verdadeira necessariamente que qualquer outra, que foi criada-descoberta-estabelecida em outro momento ou outro lugar. E talvez valha repetir que é acrescentando mais pontos de vista que ela se torna mais "verdade" – por isso a Ciência poderia e deveria atuar com outras lentes que enxergam o mesmo e variado mundo. Sair de uma postura em que ela se enxerga como o ente privilegiado que descobre o fundo escondido, a que só ela viu e ninguém mais, para se situar dentro de uma certo contexto histórico-social. Uma perspectiva.

3. Conclusão

Nietzsche não é dos nomes mais citados por Latour, mas seria possível dizer que, ao menos quando o assunto é a luta contra uma verdade atemporal e o relativismo, ambos parecem seguir a mesma trilha, com Latour adicionando "verdade" ao pensamento de Nietzsche. Isso porque os dois entendem que a tradição do pensamento Ocidental erigiu esse ídolo-verdade para que ele se tornasse o sentido e o sol sobre todas as cabeças. O oposto da verdade era algo que não mereceria existir, deveria ser eliminado. Com o fim desse ideal binário, em que um termo necessariamente precisa se colocar contra o outro, o receio de alguns pensamentos mais tradicionalistas seria que não haveria qualquer tipo de valor que pudesse guiar nossas trajetórias. Ou seja, de um lado, um único valor que apagaria qualquer diferença como errada. De outro, nenhum valor, em que vagaríamos sem bússola pelo deserto que cresce. Como sistema que une ambos os lados, uma verdade que seja única e final, que seja inquebrantável e perfeita. Como modo de manter o sistema, um processo de exclusão dos diferentes, da diferença.

Nietzsche e Latour, das suas formas, com os seus métodos, em seus tempos históricos e contra os seus próprios inimigos – alguns em comum – procuraram demonstrar que a realidade é bem mais complexa do que estabelecia a nossa vã filosofia até então. Nietzsche fala que a verdade e a inverdade não

são antagônicas, mas participam do mesmo *continuum,* e estão intrinsecamente conectadas. Em alguns momentos, o que foi até então considerado "inverdade" é até mais necessário do que a verdade, ele defende. Não é possível qualquer possibilidade de uma totalização da realidade e o que conseguimos acessar é apenas uma perspectiva. Não quer dizer que a verdade seja a soma das perspectivas, porque a verdade não tem "fim", não "acaba", mas que qualquer recorte da realidade pode receber inúmeras interpretações que "criam" novos formatos, *ad aeternum*. O devir modifica todos os elementos a cada contato com novas perspectivas, pois somos apenas o reflexo da confluência de uma gama de incontáveis fluxos. Já Latour fala sobre como mesmo os seres não-existentes, vistos aqui da maneira tradicional, tem, sim, algum grau de existência. E, ao contrário, aqueles que consideramos por certos critérios como existentes, assim como Nietzsche explicitou, também não estão completos. É sempre possível fazer novas conexões, novos entrelaces, que criam um elemento novo. Contra aqueles que querem estabelecer o que é a verdade e esses que dizem que não há qualquer verdade, Latour sugere a criação de um relacionismo, um relativismo relativista, em que avaliamos cuidadosamente cada um dos elementos que conseguimos enxergar da equação que produz o enunciado.

Se juntarmos os dois pensadores, poderíamos dizer que ambos querem enfocar o maior número possível de perspectivas para conseguir colocar mais realidade no real. Quanto mais perspectivas, mais mundo. Só assim, aceitando o emaranhado das forças que compõem a nossa existência, e ao mesmo tempo participando ativamente dele, criando interpretações novas que abrem novas portas, acessam caminhos inovadores e apontam para saídas diferentes, faríamos jus e nos colocaríamos à altura da existência.

Referências

CARDOSO, Tarcísio. "Latour é relativista e construtivista?" In: Grupo de estudo TransObjetO. Publicado em 19 janeiro de 2015, no endereço https://transobjeto.wordpress.com/2015/01/19/latour-e-relativista-e-construtivista/. Consultado em 12 de fevereiro de 2025.

CÍCERO, Antonio. "A tuberculose do faraó". In: *Ilustrada.* São Paulo, Folha de São Paulo, publicado em 14 de novembro de 2009. Acessado em https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1411200926.htm, em 21 de fevereiro de 2025.

CORBANEZI, Eder. "Perspectivismo". In: MARTON, Scarlett (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

COSTA, Alyne de Castro. "Da verdade inconveniente à suficiente: Cosmopolíticas do antropoceno". *Cognitio-estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, ISSN 1809-8428, São Paulo: CEP/PUC-SP, vol. 18, nº.1, janeiro-junho, 2021, p.37-49.

DELEUZE, Gilles. *Conversações - 1972-1990*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo, Editora 34: 1992.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. N-1 edições, São Paulo: 2018 [1962]

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia. Vol 3*. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. Editora 34, São Paulo: 1996.

JAMES, William. *Pragmatismo e outros ensaios*. Traduzido por Jorge Caetano da Silva. Rio de Janeiro: Lidador, 1967.

LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora. Ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Tradução Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru, SP, Edusc, 2001.

LATOUR, Bruno. "On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects". in *Biographies of Scientific Objects*, ed. Lorraine Daston. Chicago: University of Chicago Press, 2000, 247-269.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche – Life as Literature*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts e London, England: 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia de bolso: São Paulo, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal – prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das letras, São Paulo: 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo – maldição ao cristianismo. Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo: 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo: 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia de bolso, São Paulo: 2008. E-book.

NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das letras, São Paulo: 2012. E-book.

NIETZSCHE, Friedrich. *O niilismo europeu*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Comum. Rio de Janeiro: v.8. nº 21. p. 5-23, Jul/Dez 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das letras: São Paulo, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. "Verdade e mentira no sentido extramoral". Apresentação por Noéli Correia de Melo Sobrinho. *Comum* - Rio de Janeiro - v.6 – n. 17 - p. 05 a 23 - jul./dez. 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução do alemão e notas: Marcos Sinésio Pereira Fernandes Francisco José Dias de Moraes. Apresentação: Gilvan Fogel. Contraponto: Rio de Janeiro, 2011.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. "Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo". *O que nos faz pensar.* No.18, setembro de 2004.