

Perspectivismo e Ontologia na Filosofia de Nietzsche

Todo intérprete de Nietzsche se depara, mais cedo ou mais tarde, com o problema de conciliar a dimensão crítica desta filosofia com sua dimensão positiva. Esta questão pode ser formulada de um modo mais preciso: como conciliar o perspectivismo de Nietzsche com sua concepção do mundo? Com efeito, ao afirmar o caráter relativo, interpretativo e antropomórfico de todo conhecimento, o perspectivismo implica necessariamente o abandono de toda hipótese de um conhecimento efetivo —ou seja, extra-perspectivo— do mundo. Como indica um aforismo de *Gaia Ciência* é inútil pretender saber o que há para além das perspectivas porque esta investigação, por sua vez, teria lugar no interior de uma perspectiva.²

Ao longo de sua obra, entretanto, Nietzsche transgride incessantemente esse princípio de agnosticismo na medida em que se pronuncia sobre a “essência” do mundo e formula o que poderíamos denominar, ainda que provisoriamente, uma ontologia. Essa dimensão ontológica terá sua expressão mais acabada no conceito de vontade de potência, mas mesmo se este conceito é relativamente tardio e se ele é desenvolvido sobretudo nos escritos póstumos, a questão se coloca para a totalidade de sua obra, a partir de noções como mundo, vida e natureza.

A solução tradicionalmente adotada pelos comentadores consiste em privilegiar um dos pólos em detrimento do outro, dividindo-se entre aqueles que defendem que a filosofia de Nietzsche é uma ontologia e aquelas que lhe recusam esse estatuto. No primeiro caso, situa-se por exemplo a interpretação de Eugen Fink, que atribui à ontologia nietzscheana uma

¹ Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

² *Gaia Ciência*, § 374.

origem intuitiva. Segundo o autor, a crítica de Nietzsche se restringe ao conhecimento conceitual; a intuição, na medida em que dispensa a mediação falsificadora das categorias, permitiria um acesso direto ao mundo e a descoberta da vontade de potência como sua “verdadeira essência”:

Freqüentemente censura-se a Nietzsche por mover-se em um círculo vicioso, uma vez que por um lado ele funda o conhecimento sobre o instinto de falsificação e que, por outro, ele próprio apresenta uma nova filosofia, logo um novo conhecimento (...) Essa objeção não procede, pois o conhecimento do devir que conduz à recusa crítica de todo conhecimento por categorias, que falsifica o devir, não deriva absolutamente das categorias que são criticadas.³

Essa interpretação, entretanto, tem dois inconvenientes: o primeiro é que a hipótese de um conhecimento intuitivo do mundo se limita às obras de juventude, tendo sido posteriormente abandonada por Nietzsche. Em segundo lugar, uma tal interpretação implica em última instância a refutação do próprio perspectivismo, pois pretender alcançar a “verdade” do mundo, ainda que por meios não conceituais, significa a admitir a existência de uma perspectiva absoluta e incondicionada.

No outro pólo se encontram as interpretações que privilegiam a dimensão perspectivista da filosofia nietzscheana, negando-lhe toda pretensão ontológica. É o caso da análise de Sarah Kofman, segundo a qual a vontade de potência é um princípio de interpretação cujo valor é estritamente operatório:

[A vontade de potência] não é uma verdade ontológica apreendida por intuição, nem mesmo o resultado de uma dedução ou de uma indução. Ela é uma hipótese a-hipotética postulada em nome da exigência da economia do método, princípio aceito pela tradição filosófica que, reavaliado genealógicamente, significa que é preciso levar uma perspectiva às suas últimas consequências para ver até onde ela pode conduzir.⁴

Este segundo tipo de interpretação, embora mais condizente com o espírito essencialmente anti-dogmático da filosofia de Nietzsche, parece por sua

3 Fink, Eugen. *La Philosophie de Nietzsche*, pp. 210-211. Paris, Minuit, 1965.

4 Kofman, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*, pp. 135-136. Paris, Payot, 1972.

vez conduzir a um relativismo: se esta filosofia não é nada além de uma perspectiva dentre outras, ela se revela impotente para reivindicar sua legitimidade, e com mais razão ainda, incapaz de pretender uma refutação das demais. Além disso, esta interpretação só é possível ao preço de ignorar a dimensão *trágica* desta filosofia, que reside precisamente em sua concepção da existência: destituído de toda positividade, o pensamento de Nietzsche se restringiria a uma estratégia de crítica da metafísica.

Para tornar as coisas ainda mais complexas, ocorre que ambos os aspectos são não apenas excludentes como encontram-se em uma relação de circularidade, pois se é verdade que a ontologia nietzscheana só existe como uma perspectiva, o perspectivismo por sua vez pressupõe uma ontologia. Esta circularidade foi assim formulada por George Stack:

Em última instância, a teoria perspectivista do conhecimento de Nietzsche depende de sua admissão hipotética da natureza pluralista da "realidade", e sua concepção da realidade fundamental é uma tentativa frustrada de transcender o ponto de vista relativista de sua teoria da interpretação perspectivista. Ele recai, finalmente, em uma circularidade: o princípio hipotético e metafísico da vontade de potência é ele mesmo uma interpretação perspectivista da "realidade", e serve como fundamento para a teoria perspectivista do conhecimento.⁵

A filosofia nietzscheana parece assim oscilar entre o dogmatismo e a contradição: ou bem Nietzsche "sabe" *a priori* o que é o mundo —o que lhe permitiria deduzir o caráter perspectivista do conhecimento mas levanta o problema do estatuto aparentemente dogmático de um tal saber— ou bem ele começa por afirmar o perspectivismo do conhecimento, o que o impediria precisamente de reclamar um tal saber sobre o mundo. Parece portanto impossível conciliar a ontologia de Nietzsche com seu perspectivismo: ou bem se coloca a "ontologia" de Nietzsche à margem do perspectivismo, assegurando assim a dimensão positiva de sua filosofia, ou bem se recusa a esta filosofia toda pretensão ontológica a fim de colocá-la como uma perspectiva. No primeiro caso, o esforço de encontrar um fundamento conduz inevitavelmente o perspectivismo à sua auto-refutação.

5 Stack, George, "Nietzsche and Perspectival Interpretation". *Philosophy Today*, XXV, 3 e 4, p. 240.

No segundo, o pensamento nietzscheano parece condenado a ser nada mais do que uma crítica, privada de toda positividade.

* * *

A questão no entanto está mal formulada, e resulta de uma falsa premissa que caracteriza a quase totalidade das interpretações: a de tomar o perspectivismo como um fenomenismo ou uma teoria do conhecimento — o que acarretaria necessariamente uma interrogação sobre o estatuto daquilo a que as perspectivas se referem e implicaria a noção de uma “coisa em si” para além das perspectivas. Mas o perspectivismo não é uma doutrina sobre o conhecimento, mas uma doutrina *sobre o mundo* que tem como conseqüência uma determinada concepção do conhecimento. É o que podemos depreender da análise do aforismo 374 de *Gaia Ciência* denominado “Nosso novo infinito”, que apresenta uma das formulações centrais do perspectivismo:

Até onde vai o caráter perspectivo da existência? Possui ela de fato outro caráter? Uma existência sem explicação, sem “razão”, não se torna precisamente uma “irrisão”? E por outro lado, não é qualquer existência essencialmente “a interpretar”? É isso que não podem decidir, como seria necessário, as análises mais zelosas do intelecto, as mais pacientes e minuciosas introspecções: porque o espírito do homem, no decurso dessas análises, não pode deixar de se ver conforme a sua própria perspectiva e só de acordo com ela. Só podemos ver com nossos olhos.⁶

É preciso aqui ir além da advertência aparentemente agnóstica de que “só podemos ver com nossos olhos”: a questão que este aforismo coloca não é a de saber que há para além das perspectivas, mas decidir até onde se estende o perspectivismo *da existência*. Esta idéia de uma existência perspectivista será retomada em um fragmento póstumo: “Não existe nenhuma coisa em si, nenhum conhecimento absoluto. O caráter perspectivista, ilusório, falsificador é intrínseco à existência”.⁷ O que significa atribuir um

6 *Gaia Ciência*, § 374.

7 *Volonté de puissance*, II, III, § 591. Trad. francesa de Geneviève Bianquis. Paris, Gallimard. [*Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*. Berlin, Walter de Gruyter. vol. 11, § 460. Cf. também vol. 12, § 38]

caráter perspectivista à *existência*, e não somente ao conhecimento? Significa que a própria existência é desprovida de toda forma e medida, de todo sentido, valor e finalidade a não ser os que lhe são atribuídos pelas diferentes perspectivas. Se todo conhecimento é perspectivo é porque o próprio mundo o é. Ou ainda: se as perspectivas não encontram jamais um fundo que as suporte, é porque o próprio mundo é destituído de fundamento.

É preciso notar que, embora a prática dos comentadores tenha consagrado o termo perspectivismo para designar a “teoria” nietzscheana do conhecimento, o próprio Nietzsche utiliza o termo antes como um *adjetivo* do que como um substantivo que designaria uma teoria ou doutrina constituída. Uma das raras exceções a este princípio é um fragmento póstumo que apresenta a formulação mais próxima de uma “definição” do perspectivismo: “Tanto quanto a palavra *conhecimento* tem um sentido, o mundo é cognoscível; mas ele é *interpretável* de diferentes maneiras, não tem sentido por trás dele, mas *incontáveis* sentidos —perspectivismo”.⁸ Em uma leitura apressada, o início dessa passagem pode parecer contraditório com a afirmação —incessantemente reiterada ao longo da obra de Nietzsche— de que o mundo é incognoscível. Mas é fundamental observarmos a restrição que ela enuncia: *tanto quanto a palavra conhecimento tem um sentido* significa que, se não existe um conhecimento absoluto e incondicionado, só podemos denominar “conhecimento” à atividade humana de ordenar o mundo à nossa medida, à potência humana de engendrar ficções —e é somente nesta medida que o mundo é efetivamente “cognoscível”. Mas o mais importante é a segunda parte da passagem: ela afirma não apenas que o mundo admite incontáveis sentidos, mas que ele *não tem sentido por trás dele*. Ou antes: *é apenas* porque ele não tem qualquer sentido por trás que ele admite incontáveis sentidos. Longe de constituir um agnosticismo que interdita todo conhecimento do mundo, esta formulação enuncia alguma coisa sobre o mundo: seu caráter desprovido de sentido e fundamento.

Se o compreendermos como uma doutrina sobre o mundo, podemos esclarecer um dos aspectos mais problemáticos do perspectivismo, que é a negação da coisa em si. De fato, a noção de perspectiva —do mesmo modo que as noções de interpretação e de avaliação, que lhe são afins— parece implicar necessariamente um substrato ontológico, algo como uma coisa em si ou um “texto” que seria objeto das construções perspectivas. Este

8 *Volonté de puissance*, (op. cit.) I, II, § 133.

postulado é aceito como evidente e inquestionável pela maior parte dos intérpretes, que divergem apenas sobre o estatuto supostamente metafísico de uma tal instância. Assim, um comentador afirma: “Parecerá absurdo ligar o perspectivismo à tese da existência de uma *coisa em si* e, no entanto, se pensarmos na exclusão dessa entidade (...) verifica-se que o perspectivismo como tal deixa de ter sentido.”⁹ Mas uma tal exclusão só parece destituída de sentido se tomarmos a noção de perspectiva como sinônimo de representação, e se entendermos o perspectivismo como uma teoria do conhecimento. De fato, interpretado como uma teoria do conhecimento, a recusa da coisa em si parece conduzir a um solipsismo ou idealismo cético que nega a realidade exterior às representações. Ora, nada mais distante da filosofia de Nietzsche, que nega a possibilidade de se distinguir sujeito e objeto, e com isso a própria possibilidade de representação. De certa forma, poderíamos dizer que esta filosofia é um *realismo ontológico*, na medida em que a existência não depende do ato de conhecer ou da ocorrência de representações. Por outro lado, poderíamos dizer que ela é um *idealismo epistemológico*, uma vez que nada existe para o homem que não seja dado à sua consciência. Mas a rigor, nenhum dos termos se aplica ao perspectivismo, pois a distinção entre realismo e idealismo só faz sentido no quadro de uma teoria do conhecimento que supõe já a distância entre conhecimento e mundo, entre sujeito e objeto. É por isso que Nietzsche pode se contrapor simultaneamente a ambas as posições.¹⁰

Se não há coisa em si é porque falta precisamente o ponto de vista a partir do qual a soma das perspectivas apareceria como uma totalidade, condição necessária para determinar a “natureza” do objeto e constituir sua “essência”: “A questão ‘o que é isto?’ é um modo de impor um sentido a partir de um ponto de vista. A ‘essência’, o ‘ser’ é uma realidade perspectivista e supõe uma pluralidade. No fundo, trata-se sempre da questão: “o que é isto *para mim?*” (para nós, para tudo o que vive, etc.)”¹¹.

Alguns autores argumentam que, sem a hipótese de uma instância extra-perspectivista, uma perspectiva sequer apareceria como tal e a doutrina não poderia ser formulada. Como assinala Heidegger, uma perspectiva é também um horizonte —isto é, seguindo a etimologia do termo, aquilo

9 Marques, Antonio. *Sujeito e perspectivismo*, p. 49. Lisboa, Publicações D. Quixote, 1989.

10 Por exemplo, em *Gaia Ciência*, § 57 “Aos realistas” e § 372 “Por que não somos idealistas”.

11 *Volonté de puissance*, I. I, § 204 (*op. cit.*).

que limita.¹² Mas o que uma perspectiva encontra como seu horizonte e que constitui o seu limite não é uma coisa em si ou uma “realidade” incondicionada, mas *outras* perspectivas com suas próprias determinações. É com relação a saber que determinações seriam estas que se deve suspender o juízo, como esclarece a seqüência do texto de *Gaia Ciência* que analisamos acima: “é uma curiosidade vã procurar saber que outras espécies de intelectos e de perspectivas *poderiam* ainda existir: se, por exemplo, alguns seres são capazes de sentir o tempo retroativamente, ou ora progressivamente, ora retroativamente (o que daria lugar a uma outra direção da vida e a uma outra concepção de causa e efeito). Mas creio que estamos hoje longe da ridícula pretensão de decretar, a partir de nosso ângulo, que apenas *seriam válidas* as perspectivas a partir desse ângulo”.¹³ Não há aqui nenhuma alusão ao que seria o “tempo em si” ou à causalidade “em si”, mas apenas a especulação do que seriam o tempo e a causalidade para uma *outra perspectiva* que não a humana.

É verdade que a interpretação fenomenista é de certa forma favorecida pelo próprio Nietzsche, que eventualmente se refere ao “em si”, ao “real” ou às “próprias coisas”. Mas isto ocorre na maior parte das vezes nos textos de juventude, marcados pela influência de Kant e Schopenhauer. Nas obras de maturidade, estas expressões vêm invariavelmente grifadas, indicando uma problematização ou um distanciamento crítico de tais noções. Além disso, se algumas passagens dão efetivamente margem a esta leitura fenomenista, outras se encarregam de desqualificá-la da maneira mais clara e inequívoca possível. Dentre estas, destaca-se um fragmento de 1886, que embora um tanto longo merece ser integralmente transcrito:

Pouco me importa que atualmente alguém diga, com a modéstia do ceticismo filosófico ou com uma religiosa resignação: “a essência das coisas me é desconhecida”, ou um outro, mais ousado, que ainda não aprendeu suficientemente a crítica e a desconfiança: “a essência das coisas me é em grande parte desconhecida”. Eu objeto a ambos que, se ja como for, eles ainda pretendem—ou imaginam— saber demasiado, como se a distinção entre “a essência das coisas” e o mundo fenomênico, que eles pressupõem, fosse real. Para poder fazer

12 Nietzsche, vol. III, p. 86. San Francisco, Harper, 1991. Trad. J. Stambaugh, D.F. Krell e F. Capuzzi.

13 *Gaia Ciência*, § 374.

uma tal distinção, seria preciso representar o nosso intelecto como afetado por uma natureza contraditória: por um lado, organizado segundo uma visão perspectivista (como é necessário para que seres de nossa espécie possam se conservar); por outro lado, dotado de uma faculdade de conceber esta visão perspectivista como perspectivista, o fenômeno como fenômeno; em outras palavras, acreditando na “realidade” como se ela fosse única, e ao mesmo tempo, capaz de julgar esta crença como uma limitação perspectivista com relação a uma realidade verdadeira. (...) Suprimamos a coisa em si e com ela um dos conceitos mais obscuros que existem, o de “fenômeno”. Esta antinomia, assim como aquela entre “matéria” e “espírito”, relevou-se inteiramente inutilizável.¹⁴

O que Nietzsche recusa aqui é a hipótese de uma exterioridade com relação ao perspectivismo, a suposição de um ponto de vista imune às vicissitudes que caracterizam uma perspectiva enquanto tal —análogo neste sentido a um ponto de vista transcendental. Não se trata portanto de recusar a coisa em si e guardar o fenômeno —caracterizando uma espécie de “fenomenismo integral”, como sugerem certos intérpretes¹⁵— mas de descartar a coisa em si e o fenômeno, e com ambos a suposição de um ponto de vista que nos permitiria fazer esta distinção. Para não ficarmos restritos a um fragmento póstumo, cujo estatuto poderia ser considerado problemático, podemos evocar um aforismo de *Gaia Ciência* que apresenta a mesma recusa: “Não é, como se adivinha, a distinção entre sujeito e objeto que me preocupa aqui: deixo esta distinção aos teóricos do conhecimento que permanecem presos nas teias da gramática (esta metafísica do povo). É ainda menos a oposição entre a ‘coisa em si’ e o ‘fenômeno’: estamos longe de conhecer o suficiente para sequer fazer esta distinção.”¹⁶

O que significa dizer que não existe coisa em si? Significa primeiramente que não há “coisas”, isto é, uma substância que permaneça inalterada por trás dos sucessivos acidentes e que seja suporte de diferentes atributos. O conceito de coisa em si supõe que as coisas tenham uma constituição objetiva, independentemente da organização que lhes impomos —mesmo

14 *Volonté de puissance*, I, I, § 167. (op. cit.) KSA, 12, 240-1.

15 Como sugerem por exemplo Granier, Jean “Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche” Paris, Seuil, 1966, p. 322 e Haar, Michel “Nietzsche et la Métaphysique”, Paris, Gallimard, 1993, p 89.

16 *Gaia Ciência*, § 354.

que uma tal constituição permaneça, como para Kant, impossível de ser conhecida. Dizer que não há coisa em si equivale a dizer que, uma vez retiradas as perspectivas, nada resta de permanente que possa ainda ser denominado “coisa”. Se o mundo não dispõe de uma essência e nada tem para suportá-lo, *uma coisa* será apenas a soma de seus atributos e a sucessão de seus diferentes “acidentes”. *Uma coisa* é o efeito que uma determinada configuração do devir tem sobre o homem. Ela é já o produto de uma construção ou interpretação perspectiva. “As propriedades de uma coisa são os seus efeitos sobre outras ‘coisas’; se removemos as outras ‘coisas’, uma coisa não tem propriedades, isto é, não há coisa sem outras coisas, isto é, não há ‘coisa em si’”.¹⁷ O homem é uma “coisa” sobre a qual as demais produzem seus efeitos. Abstrair destes efeitos é retirar ao mesmo tempo as propriedades da “coisa”, é privá-la de suas determinações. Supor de um lado a ordem das “coisas” e de outro a ordem das construções perspectivas é duplicar o mundo das aparências com um mundo de essências, e reintroduzir um mundo do ser por trás do fluxo do devir.

Em segundo lugar, significa que não existe um ponto de vista absoluto e incondicionado a partir do qual o que existe possa ser determinado como um objeto. Imaginar um outro mundo por detrás ou para além deste só é possível se nos colocarmos, por um exercício de abstração, em um ponto de vista absoluto e incondicionado. Ora, o próprio fato de nos colocarmos em um tal ponto de vista o torna por isso mesmo subjetivo e retira o seu caráter incondicionado. Um tal exercício consiste na ficção inatingível de “um ver subsistente em si próprio e sem órgão visual”.¹⁸ Mas a questão de saber o que há para além das interpretações não apenas não pode ser respondida como, a rigor, não pode sequer ser colocada. Ela é falaciosa, na medida em que supõe já a existência deste *para além*: “Se perguntarmos o que podem ser as coisas ‘em si’, abstraídas da receptividade de nossos sentidos e da atividade de nosso entendimento, é preciso responder por esta questão: como poderíamos saber que *existem coisas*?”¹⁹ Isso significa que a coisa em si nem é *uma coisa* tampouco *em si*, visto que supõe a existência de um ponto de vista absoluto para o qual seria dada. É precisamente a existência deste ponto de vista supra-sensível, fora do tempo e do espaço, que é recusada por Nietzsche.

17 *Will to Power*, § 557 New York, Vintage Books, 1967. Trad. W. Kaufmann e R.J. Hollingdale. Ed. W. Kaufmann.

18 *Genealogia da Moral*, 3ª dissertação, § XII.

19 *Volonté de puissance*, I, 1, § 202 (op. cit.).

Dizer que o próprio mundo é perspectivista não significa apenas dizer que ele admite uma pluralidade de interpretações —o que reduziria a filosofia de Nietzsche a um antropocentrismo e a um relativismo anódinos— nem, como propõe Jean Granier, que “o Ser tem por essência mostrar-se, mas mostrar-se segundo *uma infinidade de pontos de vista*”²⁰ —interpretação fenomenista que mantém a hipótese de um Ser por trás das aparências. Significa antes que toda e qualquer interpretação tem origem no próprio mundo, sendo assim incapaz de transcendê-lo e determinar a sua “verdade”. Assim, ao contrário do que propõe Granier, não se trata de um “pluralismo ontológico”, mas antes de um *niilismo* ontológico. Uma vez que se retirou o fundamento metafísico do mundo, retirou-se ao mesmo tempo a distância que poderia separar sujeito e objeto, a transcendência que é condição do conhecimento e o solo que poderia fundar esta operação. Se “o próprio ver é ver abismos”²¹, é porque também o mundo repousa sobre o abismo e não pode constituir uma base para de fundar este ato. É nesse sentido aliás que podemos compreender esta enigmática passagem de *Para Além do Bem e do Mal*: “Se você olhar durante muito tempo para o abismo, o abismo também olha dentro de você”.²² Conceber o próprio mundo como perspectivista significa que ele não tem fundamento, e não pode funcionar como suporte para estas interpretações. Se o mundo voltou a se tornar infinito —como afirma o aforismo 374 de *Gaia Ciência* que transcrevemos acima— não é apenas porque ele admite uma infinidade de interpretações, mas porque nenhuma destas interpretações pode reclamar seu fundamento.

* * *

Dissemos acima que o perspectivismo recusa a hipótese de uma instância extra-perspectiva; mas é preciso notar que o próprio fato de negar uma tal instância nos ensina alguma coisa sobre o mundo: seu caráter sem fundamento, sem sentido e sem finalidade. Inteiramente imanente, a ontologia de Nietzsche é por isso mesmo inteiramente negativa: porque recobre a totalidade da existência, o mundo não dispõe de um “outro mundo” para

20 Granier, Jean, *op. cit.*, p. 314.

21 Assim falou Zaratustra, “Da visão e do enigma”, § 1.

22 *Para Além do Bem e Mal*, § 146.

fundá-lo. Ele não tem ser, pois não apresenta nada que esteja subtraído ao movimento do devir; ele não tem sentido ou finalidade, porque falta o ponto de vista que poderia conferir-lhe um fim; ele não tem unidade, porque não há uma consciência infinita para pensá-lo. Ele não tem valor, “pois falta-nos aquilo com que medi-lo, a norma pela qual a palavra 'valor' teria um sentido”.²³

Assim, poderíamos definir a filosofia nietzscheana como uma *ontologia negativa* —para evocar a expressão proposta por Clément Rosset²⁴— uma vez que ela concebe o mundo como destituído de ser. De fato, o conceito de ser não designa apenas aquilo que é, mas aquilo que é *necessariamente*, em oposição ao que é de forma apenas contingente; aquilo que permanece idêntico a si mesmo, e que portanto pode suportar a mudança, ser seu sujeito e seu substrato; finalmente, o ser é aquilo que é em si mesmo e para si mesmo, independentemente de seu aparecer. Em todo pensamento metafísico, a aparência só “é” na medida em que é expressão de uma essência, da qual ela retira seu ser e que lhe dá consistência ontológica. Esse mecanismo de duplicação, como mostrou Rosset, constitui a própria essência da metafísica, que superpõe ao mundo sensível, do devir e da contingência, um mundo inteligível, de necessidade e permanência.²⁵

É precisamente esta duplicação que é recusada por Nietzsche, cujo pensamento se desenrola em um único plano: ao contrário de uma interpretação bastante estabelecida, não se trata de uma inversão do platonismo, que manteria a doutrina dos dois mundos apenas invertendo-lhe os sinais, mas da abolição de uma tal duplicação e da recusa de um tal desdobramento metafísico do mundo. A “essência” do mundo se esgota em seu aparecer; ele não tem outra “substância” senão a do conjunto de acidentes que o constitui; seu único ser se resume ao movimento do devir, um eterno vir-a-ser que não deriva de um estado anterior e que nunca atinge um estado final. O que Nietzsche recusa ao negar o Ser não é portanto uma instância ontológica, mas a hipótese de uma *duplicação* ontológica: a hipótese de que a realidade aparente seja a expressão de uma essência, de que o fluxo do devir seja a manifestação de um

23 *Volonté de puissance*.

24 Rosset, Clément. *L'objet singulier*, p. 28. Paris, Minuit, 1979. Eugen Fink utiliza uma expressão semelhante quando define a filosofia nietzscheana como uma “ontologia negativa da coisa” (*op. cit.*, pp. 204-216). Mas esta fórmula exprime para o autor a recusa apenas da idéia de coisa, deixando intacta a idéia de ser.

25 Rosset, Clément. *O Real e seu Duplo*. Porto Alegre, L&PM.

mundo do ser, que a existência sensível seja o desdobramento de uma instância supra-sensível, que as construções perspectivas sejam a representação de um mundo constituído.

Se podemos dizer que a filosofia nietzscheana constitui uma ontologia negativa é não apenas porque ela nega o ser mas porque, ao fazê-lo, nega aquilo que por definição caracteriza toda ontologia: a possibilidade de conhecer o mundo. Se o mundo ignora toda forma, substância e medida, ele está condenado a permanecer inalcançável pela razão humana, que opera necessariamente com formas e medidas: “A verdade última que é a do fluxo eterno de cada coisa não suporta ser incorporada por nós”.²⁶ Não se pode pensar o devir —e quanto a isso Nietzsche está de pleno acordo com Parmênides. Ocorre que se Parmênides toma o partido do pensamento para deduzir a ilusão do devir, Nietzsche faz o contrário: afirmando a realidade do devir, deduz a ilusão do pensamento.

Estamos aqui bem longe do agnosticismo e do fenomenismo que caracterizam uma certa leitura do perspectivismo. Conceber o mundo como incognoscível é ainda sustentar um conhecimento —ainda que paradoxal— sobre o mundo. Não se trata portanto do saber socrático de que nada sabemos, nem do “saber” cético de que nada podemos saber, mas do saber trágico de que *não há nada a saber*. Uma tal concepção não é somente mais radical do que toda teoria do conhecimento ou toda crítica da razão, ela é sobretudo uma outra coisa. O conhecimento é questionado não em sua extensão ou eficácia, mas em seu princípio mesmo: não existe nada a ser conhecido.

Assim, a filosofia de Nietzsche é uma ontologia na medida em que propõe uma concepção do mundo; mas esta concepção define o mundo precisamente por seu caráter incognoscível. Essa ontologia negativa não se identifica com a negação da ontologia que caracteriza por exemplo a posição agnóstica, na medida em que ela pretende ainda constituir um saber sobre a existência: saber *trágico*, que recusa ao homem a segurança de uma instância capaz de atribuir sentido e valor à existência; mas também saber paradoxal, cujo “conteúdo” se resume à constatação da impossibilidade de todo conhecimento.

Vemos assim que o problema de conciliar a ontologia de Nietzsche com seu perspectivismo é uma falsa questão porque em última análise, o que o

26 *Volonté de puissance*, II, III, § 582. (*op. cit.*).

perspectivismo recusa é precisamente a possibilidade de isolar uma questão epistemológica de uma reflexão sobre o mundo. Se não pode haver uma teoria do conhecimento é porque não dispomos de um ponto de vista exterior à razão para empreender esta investigação; mas por outro lado tampouco pode haver uma ontologia, porque não existe um ponto de vista exterior ao mundo a partir do qual se possa dizer —ou mesmo perguntar— o que é o mundo. Ao negar a existência de um mundo do Ser, a própria distinção entre ontologia e teoria do conhecimento que é problematizada: “Se tentarmos contemplar o espelho em si, não descobriremos nada além das coisas que aí se refletem. Se quisermos apreender as coisas, não atingimos nada além do que o espelho. Esta é a história universal do conhecimento”.²⁷ Sem dúvida, Nietzsche não se furtou a colocar estas duas questões, mas para cada uma delas encontrou uma resposta rigorosamente negativa: do mesmo modo que sua “ontologia” ensina que não há Ser, sua “teoria do conhecimento” ensina que não há verdade.

27 *Aurora*, § 243.