

Nietzsche e Danto: entre pragmatismo e perspectivismo

Nietzsche and Danto: between pragmatism and perspectivism

Ricardo Bazilio Dalla Vecchia¹

Resumo

Mediante a análise do capítulo “Perspectivism” de *Nietzsche as Philosopher* (1965), nosso objetivo é reconstituir os principais argumentos de Arthur Danto (1924-2013) em sua aproximação entre perspectivismo e pragmatismo, no horizonte da vinculação entre Nietzsche e a filosofia analítica.

Palavras-chave: Nietzsche. Danto. Perspectivismo. Pragmatismo.

Abstract

Through the analysis of the Chapter “Perspectivism” from *Nietzsche as Philosopher* (1965), our aim is to reconstitute Arthur Danto’s (1924-2013) main arguments in his approach between Perspectivism and Pragmatism, on the horizon of the connection between Nietzsche and Analytic Philosophy.

Keywords: Nietzsche. Danto. Perspectivism. Pragmatism.

Nietzsche “como” “filósofo”

Na brevidade do título *Nietzsche as Philosopher* (1965), Arthur Danto (1924-2013) insinua duas diretivas importantes de sua interpretação de Nietzsche. A primeira, que hoje constitui um ponto pacífico, de abordar o escritor de ZA² “como”, “na condição de” (*as*) filósofo, algo que no contexto pós-guerra de sua publicação ainda prolongava o esforço por consolidar o pertencimento de Nietzsche à tradição canônica da filosofia. A exemplo de Heidegger³, que três décadas atrás havia chamado a atenção para a existência de conceitos fundamentais na obra de Nietzsche, como vontade de poder, eterno retorno e niilismo, a interpretação de Danto também identifica algumas ideias constitutivas, somando àquelas estabelecidas por Heidegger ainda: além do homem, arte e irracionalidade, niilismo e perspectivismo. Em que pese a importância dos outros conceitos, a inserção do perspectivismo

¹ Professor adjunto da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO, Brasil. E-mail: ricardovecchia@gmail.com.

² As citações das obras de Nietzsche seguem as siglas e regras adotadas pela revista. Salvo indicação contrária, utilizamos as traduções de Paulo César de Souza da editora Companhia das Letras.

³ Os dois volumes sobre Nietzsche publicados por Heidegger resultam de preleções ministradas na Universidade de Freiburg entre 1936 e 1939 (e também de alguns ensaios da década de 1940).

no rol das ideias fundamentais da filosofia nietzschiana nos interessa particularmente em razão do vínculo que ela possibilita com o pragmatismo e a filosofia analítica, a segunda das diretivas insinuadas no título de Danto.

No *Prefácio da edição estendida* de 2004 ele relembra: “O Nietzsche que emergiu ‘como filósofo’ do meu livro foi um Nietzsche desconhecido, tratado como um contribuidor (*contributor*) para as questões centrais da filosofia analítica”⁴ (Danto, 2005, p. XVI). Esse comentário pode ser articulado a outro anterior, do primeiro prefácio de 1964, onde Danto (*idem*, p. XXV) observara:

Nietzsche não pode ser considerado como uma influência sobre o movimento analítico da filosofia, a não ser de algum modo subterrâneo. Mas esse movimento deve recuperá-lo como um antecessor. Entretanto, não é tarde demais para ele se tornar uma influência. Espero que este volume não só torne clara a sua filosofia, mas também ajude a introduzir seus argumentos e contendas dentro do contexto da discussão e intercâmbio que é onde vive a filosofia (*tradução nossa*).

Para além do “como” (*as*), portanto, também o “filósofo” (*Philosopher*) no título da obra recobre um sentido peculiar, como se percebe em ambas citações. Em que pese o fato de Danto ter se distanciado de uma postura analítica *stricto sensu*, em muito devido à sua aproximação do continente via Hegel, Nietzsche e Sartre (particularmente nas questões estéticas), a sua noção de “filósofo” ainda é bastante caudatária deste segmento da filosofia contemporânea. De particular divulgação no mundo cultural anglo-saxão, a gasta expressão “filosofia analítica” equaliza diferentes pensadores, influências e posições em torno de um núcleo comum, grosso modo, a análise do significado dos enunciados como método para abordagem e solução dos problemas filosóficos⁵.

Redigida sob esse viés, *Nietzsche as Philosopher* desempenha duas tarefas complementares: para instituir e promover o status filosófico da obra de Nietzsche concomitantemente institui e promove o seu vínculo com a filosofia analítica e o pragmatismo. Linhas atrás chamamos a atenção para o fato de Danto somar o perspectivismo aos conceitos nietzschianos já “canonizados” por Heidegger.

Como esperamos mostrar, a análise do perspectivismo desempenha uma função estratégica na interpretação de Danto, que enxerga nele a insígnia de um critério pragmático de

⁴ Todas as citações de Danto (2005) foram traduzidas por nós, uma vez que não há uma tradução em língua portuguesa do original em inglês. O leitor poderá cotejar a tradução valendo-se da mesma edição utilizada, devidamente referenciada na bibliografia.

⁵ Cf. RITTER, J. und GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/ Stuttgart: Schwabe & CO AG. Verlag, 1984.

avaliação das crenças a perpassar todo o pensamento de Nietzsche, correlacionando a partir daí perspectivismo e pragmatismo, Nietzsche e a filosofia analítica, de modo a favorecer a sua mútua sustentação filosófica e promover Nietzsche como filósofo e a filosofia analítica como a sua herdeira.

P é verdadeira e q é falsa se p funciona e q não

Como sequência argumentativa dos capítulos *Philosophical Nihilism* e *Art and Irrationality*, o capítulo *Perspectivism* estriba-se numa concepção antropológica bastante específica, forjada a partir da equação de algumas citações de Nietzsche⁶. Criatura sensitiva, delicada e sofredora o ser humano tem a necessidade de certos “sistemas de crença” (*systems of belief*) para dar “consolo” (*solace*) e “garantia” (*assurance*) à sua vida. Para fins de apresentação, designaremos doravante essa concepção como “tese da necessidade das crenças”. Neste sentido, pode-se adiantar, a formulação máxima do perspectivismo de Nietzsche “não há fatos, somente interpretações” (FP 1886 7 [60]), parece se traduzir assim para Danto: como o ser humano não possui um fundamento objetivo para respaldar a sua vida teórica e prática, posto que não há fatos somente interpretações, essas mesmas interpretações, em que pese o fato de serem somente (*nur*) interpretações, são o seu único consolo e garantia. As interpretações, portanto, são incontornáveis, irrecusáveis e inevitáveis.

Partindo deste pressuposto, Danto tentará mostrar que a filosofia de Nietzsche em seu desenvolvimento periódico reage de diferentes modos à questão da inevitabilidade das crenças. Mais do que isso. Danto não apenas enxerga diferentes respostas nos diferentes períodos à mesma questão norteadora da necessidade das crenças, como estabelece entre elas uma sequência, de modo que a filosofia de Nietzsche progressivamente avança para uma melhor compreensão dela. Nesta medida, o perspectivismo (fruto da obra madura de Nietzsche) seria a resposta mais acabada à problemática da necessidade das crenças, razão do interesse mais específico do intérprete e de seu capítulo homônimo.

Para dar conta do inteiro desenvolvimento da questão, Danto empreende uma ampla varredura na obra de Nietzsche que se inicia ainda no período de juventude. Embora não se demore muito ali, ele enxerga no projeto de justificação estética da existência tematizado em NT a primeira resposta (ou tentativa) de enfrentar o problema da necessidade das crenças. A metafísica do artista, sob esta perspectiva, constituir-se-ia como uma forma de, pela arte,

⁶ Danto se apoia, por exemplo, em HH I 109: “[...] graças à evolução da humanidade, tornamo-nos tão delicados, suscetíveis e sofredores a ponto de precisar de meios de cura e de consolo da mais alta espécie”.

oferecer ao ser humano os consolos e garantias de que ele necessita. Na arte (ou melhor, numa concepção bem definida dela, a trágica entendida no registro de uma metafísica do artista), o homem encontraria o “consolo metafísico” (*Der metaphysische Trost*) para suportar a fatal transitoriedade da vida, ou como sintetiza o próprio Nietzsche: “Ele [o homem] é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida.” (NT 7)

O problema é que “a arte torna pesado o coração do pensador”. Já se distanciando do período de juventude, Danto recorre a essa expressão de HH I 153 para criticar o prejuízo que envolve o consolo da arte promovido em NT. Ocorre que, e não devemos perder de vista que estamos tratando de uma *metafísica* do artista, o consolo metafísico da arte mais alarga, potencializa, reforça a necessidade das crenças do que responde a ela. Sob a exigência da probidade intelectual (que abalizará todo o período intermediário), Nietzsche passará a perseguir um modo mais adequado de consolo, que não inflacione ainda mais a necessidade das crenças, o que o conduzirá à aproximação da ciência e a consequente “positivação” de sua filosofia.

A análise do período intermediário será estratégica para Danto solidificar outro ponto fundamental de sua interpretação:

A ciência, assim como a arte (em sentido estrito), é criação ou invenção, em vez de descoberta de uma tese [...]. Não segue disso que devemos julgar a ciência esteticamente, mas que de fato Nietzsche estava preocupado em julgar mesmo a arte (em sentido estrito) dessa forma. O critério era sempre e somente se qualquer uma das estruturas que a ciência exemplificava melhorava e facilitava a vida. (Danto, 2005, p. 53)

Tal como a arte, a ciência é uma criação (*creation*), uma invenção (*invention*) e não uma descoberta (*discovery*). Não se deve depreender disso, contudo, uma espécie de tribunal estético para a avaliação das criações, algo como uma hierarquia das criações. A avaliação das criações não tem em mira as próprias criações, sua pretensa “verdade”. Como observa Machado (1999, p. 57): “Nietzsche foi talvez o primeiro filósofo a questionar não a verdade de um conhecimento, mas o próprio valor que a ciência dá à verdade”. Não se trata de uma discussão sobre o aperfeiçoamento ou a validade ontológica de uma criação, como estabelece por exemplo Platão. Trata-se, antes, de avaliar o próprio valor do valor atribuído às criações, e aqui transparece o critério que Danto está utilizando para à esteira de Nietzsche denunciar dos prejuízos do consolo metafísico da arte.

Se temos a necessidade de crenças para consolar e garantir as nossas vidas, por que o consolo da arte é rechaçado por Danto (e Nietzsche, na percepção dele)? Qual é o problema em

afundar-se ainda mais nas ilusões e hipertrofiar a necessidade de crenças se, de qualquer modo, não temos acesso aos fatos? Para utilizar um exemplo de Nietzsche, no contexto da descrição do impulso apolíneo na primeira seção de NT – “É um sonho! Quero continuar a sonhá-lo!”, qual é o problema de mergulhar ainda mais no sonho se prescindimos da vigília?

O problema, ou melhor, o critério, como se pode ler no desfecho da última citação de Danto é a vida. A vida é o *metron* para se distinguir entre diferentes criações. Para utilizar o vocabulário da técnica perspectivística, é em contraste com o ponto de fuga que constitui a vida que o ponto de vista de uma criação transparece e pode ser avaliada. É no horizonte da vida que se distinguem os sentidos das criações. É a vida que se esconde sob os juízos de falso e verdadeiro, por conseguinte, quanto se avalia uma criação ou invenção, seja a ciência ou a arte, o que se tem em vista é se “[...] ‘verdade’ significa algo mais do que a facilitação da vida” (Danto, 2005, p. 54).

Estilizado no conceito de “vida” Danto enxerga um critério peculiar de avaliação a abalzar toda a filosofia de Nietzsche, precisamente um “avançado critério pragmático de verdade: p é verdadeira e q é falsa se p funciona e q não” (Danto, 2005, p. 54). “Se funciona” (*if works*), da perspectiva da vida, algo é verdadeiro. A verdade, portanto, não perfaz um critério epistêmico, mas pragmático⁷. A necessidade das crenças é medida sob essa perspectiva; não se algo é mais claro e evidente do ponto de vista epistêmico, mas se esse algo funciona, isto é, se e o quanto atende às nossas necessidades vitais. Dito de outro modo, se precisamos crer para viver, o *πράγμα* (a “vida”) é o critério da crença e não a própria crença.

A partir disso podemos compreender um pouco melhor o viés da interpretação de Danto. Se temos a necessidade de crenças e essas crenças são medidas por um critério pragmático, a filosofia de Nietzsche se molda na medida em que desenvolve e aperfeiçoa o seu próprio critério pragmático. Nesta medida, a filosofia de Nietzsche se desenvolve a par e passo

⁷ Sobre a validade deste critério na filosofia de Nietzsche, observa Gemes (2013, p. 556): “These pronouncements seem to yield the position, assuming perspectivism itself counts as a perspective, that perspectivism is not true (“we cannot speak of a true perspective”) but if it works it is true (“p is true . . . if it works”). This entails that perspectivism does not work, which, according to Danto’s pragmatic theory of truth, entails that perspectivism is false (“q is false if . . . q does not” work). Perhaps Danto’s denial of truth to perspectives and his advocacy, on Nietzsche’s behalf, of a pragmatic account of truth can be reconciled by claiming that in denying that perspectives are true he is simply denying that they are correspondence-true. This would allow that they can be true in the pragmatist’s sense of the term, according to which a perspective is true if it prevails. But until we are given a firmer grip on what it means for a perspective to prevail, given the general hostility to perspectivism and hence its own apparent failure to prevail, Danto’s version of perspectivism will be threatened with the consequence that it is by its own lights false”.

com o seu conceito de vida⁸. No limite, Nietzsche é tanto mais “maduro” quanto mais é pragmático, o que justificaria as revisões que ele mesmo faz em sua filosofia, motor de sua mudança nos períodos em que usualmente se divide a sua filosofia.

Estruturas arbitrárias do caos

Não apenas por mobilizar um critério pragmático de avaliação das crenças a filosofia nietzschiana antecipa uma agenda pragmática⁹. Segundo Danto, isso se deve também ao fato de Nietzsche desenvolver para tal uma concepção específica de linguagem como “estruturas arbitrárias do caos” (*arbitrary structurings of chaos*). Nietzsche teria sido um dos principais pensadores a se comprometer com a discussão de que tanto filósofos quanto homens comuns acreditam haver “[...] uma ordem objetiva no mundo, que é antecedente a quaisquer teorias que possam ter sobre o mundo, e que essas teorias são verdadeiras ou falsas estritamente se elas representam essa ordem corretamente” (Danto, 2005, p. 54).

Ao denunciar, a exemplo do que será uma prática comum na filosofia analítica, o caráter arbitrário da linguagem Nietzsche rejeita uma concepção de mundo como estrutura independente e objetiva ancorada num critério correspondencial de verdade, antecipando outro pressuposto da vertente pragmática. Neste ponto, a interpretação de Danto começa a se aproximar do período maduro.

Apoiado na rejeição nietzschiana do mundo objetivo (o “fato”), Danto precisa explicar como constitui o mundo aparente (a “interpretação”), sem recorrer a uma hipótese metafísica, o que ele operacionaliza pelo viés da crítica da linguagem. O intérprete recorre a HH I 16 para fundamentar a sua posição:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. (HH I 16)

⁸ Ou com sua noção de vontade de poder, afinal, como se lê em ZA, *Da superação de si*: “onde encontrei vida, ali encontrei vontade de poder”.

⁹ A precursão de Nietzsche ao pragmatismo é discutida desde meados do século XX. De acordo com Rorty (2005, p. 40): “Berthelot was probably the first to call Nietzsche ‘a German pragmatist,’ and the first to emphasize the resemblance between Nietzsche’s perspectivism and the pragmatism theory of truth”. Berthelot, em *Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré* (1911) investiga as semelhanças entre os pensamentos de William James, John Dewey, Nietzsche, Bergson, Poincaré e alguns modernistas católicos, correlacionando-os ao mesmo movimento intelectual. Berthelot ainda traçou as raízes românticas e utilitaristas do pragmatismo, respectivamente de Schelling, Hölderlin, Darwin e Spencer. No que se refere especificamente a Nietzsche, Berthelot chamou a atenção para a semelhança entre o perspectivismo e a teoria pragmática da verdade.

Desde Platão, e em sua sombra Parmênides, o valor do “mundo fenomênico” (para utilizar a expressão moderna que reeditou uma antiga dicotomia metafísica), foi subestimado em virtude de um mal-entendido metafísico. De acordo com essa concepção, encarcerado em sua precária estrutura sensível o ser humano apenas teria acesso a uma miragem do mundo verdadeiro. A aparência seria apenas uma distorção, uma ilusão do real, do verdadeiro. O que se entende por falsificação, porém, na perspectiva de Danto ancorado em Nietzsche, constitui na verdade uma criação.

A diferença entre criar a falsificar é o que está em jogo aqui. Ao ser entendido como criação, o mundo aparente não deixa de ser como estabelece a sua antiga designação “aparente”. Essa aparência, porém, não mais é entendida como o contrário, o avesso, a distorção do real, até porque não existe *o* real (o fato), mas apenas *um* aparente (a interpretação). Se apenas temos acesso a uma interpretação criada por nós, o que no limite faz dela o nosso “real”, com a ressalva das aspas, do ponto de vista da vida não há outra alternativa a não ser assumi-la como garantia, consolo e não como erro, ilusão, mentira:

Mesmo esse mundo [real; RBDV] é feito por nós, e certamente ele não tem mais substância do que qualquer proposta alternativa, e é nele que somos capazes de viver. Nos interesses da vida, temos de atacar esta metafísica lisonjeira. Nietzsche acredita que este é um assunto da mais imediata importância, o que talvez ajude a explicar o seu tom e fervor profético e terapêutico. Em si mesmos, os problemas filosóficos foram aberrações da mente, insolúveis e tolos. Sua importância estava em sua ameaça à vida, e por trás de cada um havia uma vontade de impor a sua própria ordem. Como em outros lugares, os conflitos dentro da filosofia são uma luta de vontade contra a vontade. Os argumentos de Nietzsche serão muito analíticos no seu melhor, mas seria representar mal a sua visão de filosofia pensar nele apenas como um analítico. (Danto, 2005, p. 58)

Precursor da filosofia analítica, mas não só, Nietzsche contesta a distinção ontológica entre mundo aparente e verdadeiro por entendê-los como criações do intelecto humano através da linguagem¹⁰. Embora contundente a crítica não cessa por aí, uma vez que Nietzsche se dispõe ainda a investigar as razões de se opor aparência e verdade. Se apenas temos acesso a um mundo criado por nosso intelecto através da linguagem, por que essa criação foi desprezada, rechaçada, denegada na tradição filosófica como “aparência”, “erro”, “mentira”? Que interesse conduz a

¹⁰ Neste sentido, observa Marques (2003, p. 133): “A descrição que Danto faz é correta e corresponde ao pensamento de Nietzsche: a linguagem, num sentido amplo, é originalmente estruturante do que chamamos real”

esse tipo de avaliação? Dito de outro modo, por que queremos a “verdade” ou antes por que inventamos essa palavra se agora reconhecemos que tudo o que temos é a aparência?

Uma resposta mais “teórica” a essas questões consiste em afirmar que os problemas filosóficos não passam de aberrações da mente decorrentes do mau uso da linguagem¹¹. Como sugere a expressão de Wittgenstein (1979)¹², o entendimento humano queda “enfeitado” devido a um uso inespecífico e inadequado da linguagem, de modo que, para utilizar agora uma imagem mais nietzschiana, nos prendemos num labirinto de crenças criado por nós mesmos. Essa resposta, todavia, ainda não explica a obsessão pela verdade, a “vontade de verdade” que impele às aberrações, feitiços ou labirintos da mente, e neste ponto a resposta de Nietzsche atrairá a especial atenção do pragmatismo.

Isto porque o filósofo de BM enxerga por trás da obsessão pela verdade/real ou aversão pela mentira/aparência uma motivação de ordem moral. A exemplo do pragmatismo, também a tradição filosófica dispõe de um critério externo para erigir e valorar os sistemas de crença, com a diferença crucial de que não se trata de um critério pragmático, “se *p funciona*”, mas de um critério moral. Digamos, parafraseando a equação platônica belo-bom-verdadeiro: *p* é verdadeira e *q* é falsa se *p* é *bom* e *q* não.

Interesses de ordem moral atuam no subterrâneo de nossas motivações supostamente epistêmicas. A verdade é produto de uma moral. O mundo verdadeiro é produto de uma moral. A própria diferenciação entre verdade e mentira, mundo verdadeiro e mundo aparente é produto de uma moral. A rejeição da aparência, da mentira, portanto, não se deve a uma razão de ordem epistêmica, a uma inclinação pelo saber ou interesse genuíno pela verdade. Não queremos a verdade; nós não queremos as consequências morais da mentira¹³. Assim, a moral, uma moral, passa a ser o critério para julgar as criações humanas e não a vida. Por conseguinte, como amplamente denunciara Nietzsche há entre vida e moral uma relação antagônica. A moral conduz para longe da vida, se afasta dela; no limite se opõe a ela. A moral se apodera da

¹¹ Sobre isso, Danto (2005, p. 52) observa ainda: “O problema principal na filosofia, como ele a viu, não era tentar fornecer soluções para as questões que tem dividido os filósofos através dos tempos (para o qual todas as principais posições possíveis são conhecidas), mas sim mostrar como essas discussões surgiram. Uma vez esclarecido isso, não parece mais interessante ou importante tentar resolver o problema em seus próprios termos. Para Nietzsche o problema filosófico não é uma questão a ser respondida, mas superada”.

¹² “A filosofia é uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento pelos meios de nossa linguagem”. WITTGENSTEIN, L. Investigações filosóficas. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 52. (Coleção Os pensadores). A interpretação de Danto aproxima Nietzsche particularmente ao assim designado “segundo Wittgenstein”.

¹³ Neste sentido, pondera Nietzsche já em 1873: “Nisso, os homens não evitam tanto ser ludibriados quanto lesados pelo engano. Mesmo nesse nível, o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as consequências ruins, hostis, de certos gêneros de enganos”. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*. Trad. Fernando Moraes de Barros. Rio de Janeiro: Hedra, 2007.

linguagem, se mistura a ela, de modo que uma crítica da moral requer uma crítica da linguagem e vice-versa.

Diante disso, Nietzsche não apenas contribui com um critério pragmático de avaliação dos sistemas de crenças, como enseja a crítica à linguagem cujo alargamento constituirá parte substancial do que ainda hoje entendemos como filosofia analítica. A incursão de Danto sob o desenvolvimento pragmático do pensamento de Nietzsche nos períodos jovem e intermediário se encerra com a observação de que na década de 1960 o filósofo era considerado um defensor de certa concepção de “senso comum”, conjunto de ideias básicas e funcionais que abalizam as nossas convicções teóricas e práticas. O intérprete adverte, porém, que para Nietzsche também o senso comum é apenas uma das inúmeras interpretações possíveis dentro de um universo pragmático, assim como a geometria euclidiana é somente uma das geometrias possíveis que não necessariamente corresponde à “geometria real”, pelo simples fato de que uma geometria assim não existe objetivamente (não pode ser encontrada na própria natureza, porque é na verdade algo impingido a ela).

O perspectivismo do pragmatismo

A incursão pelos períodos jovem e intermediário da obra de Nietzsche permite a Danto caracterizar alguns dos principais pontos de intersecção entre o seu pensamento e a filosofia analítica. A discussão do perspectivismo da obra madura, contudo, faz-se necessária para avançar uma questão fundamental que permanece intocada na análise dos períodos anteriores, isto é, a constituição e a validade das interpretações. Se o ser humano prescinde de fundamentos objetivos para sustentar a sua vida teórica e prática (os fatos), necessitando engendrar sistemas de crenças (as interpretações) como consolo e garantia, como se constituem as interpretações? De onde elas provem? Por que uma interpretação prevalece sobre a outra?

O primeiro passo de Danto para responder a essas questões consiste em desfazer o mal-entendido que acomete a noção de interpretação em virtude da estrutura dicotômica da tradição metafísica:

Não existe uma estrutura real do mundo da qual cada uma dessas é uma interpretação, não há mundo em contraste com os nossos modos de interpretá-lo. Existem apenas interpretações rivais: “Não há fatos [*Tatsachen*], apenas interpretações”. E, conseqüentemente, não há um mundo em si que se diferencie de alguma interpretação. [...] Não podemos sequer falar de tais interpretações como “distorção” da realidade, salvo pelo fato de que nada há pra ser distorcido: ou toda interpretação é uma distorção, exceto que não há nada da qual ela seja uma distorção. [...] A doutrina de que não existem fatos, mas apenas interpretações foi denominada perspectivismo. (Danto, 2005, p. 58)

A “crença fundamental” (*Grundglaube*) dos metafísicos é a “crença na oposição de valores”, denuncia Nietzsche em BM 2. O dispositivo fundamental dos metafísicos é a oposição dos valores. É assim que se filosofa ao modo dos metafísicos. É assim que se pensa ao modo da metafísica. Para cada elemento um contraelemento; para cada conceito um contraconceito; para cada *um* um *outro*. Mas não é só. Como Nietzsche descreve em HH I 1, após constituir os opostos a filosofia metafísica os diferencia negando a gênese de um a partir do outro e estabelece entre eles uma hierarquia supondo para as coisas consideradas de mais alto valor uma origem miraculosa. Diferenciar, opor e hierarquizar: esse é o “modo de julgar” do “típico preconceito” (BM 2) do pensar metafísico que subjaz às dicotomias bem/mal, verdade/mentira, real/aparente, contemplação interessada/desejo cobiçoso, egoísmo/altruísmo, fato/interpretação. Quando desarticulado através de uma crítica da linguagem vislumbra-se, porém, que “não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísico” (HH I 1), e que as oposições não passam de “avaliações de fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo talvez, ‘perspectivas de rã’” (BM 2).

Isto implica, no caso da dicotomia entre real e aparência, que a aparência não é o reverso do real, como a interpretação não é o reverso do texto, pois a rigor não há um real ou texto objetivamente constituído frente ao quais se possa estabelecer um outro. Por conseguinte, também a aparência ou interpretação não são uma distorção, pois para isso seria necessário que existisse um algo em-si a ser distorcido. Apenas de uma “perspectiva de rã” as coisas aparecem assim. Quando se aprende a pensar de uma perspectiva mais complexa, para além da “credulidade da gramática”, quando se passa a “avaliar de outra maneira o enganar e o ser engado” percebe-se que o mundo pode ser visto em “graus de aparência”, em “tonalidades do aparente”, em “diferentes *valeurs*”, em suma, que “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas” (BM 34).

As interpretações, as aparências, as avaliações perspectivas são apenas o que há para nós, sem um contra conceito que as convertam em elemento de oposição, distorção erro, mentira. Decorre disso que “perspectivismo” passa a ser o rótulo que melhor designa o nosso próprio modo de ver/valorar o mundo:

Para ser exato, nós dizemos que vemos a mesma coisa a partir de perspectivas diferentes, e devemos admitir que não há como ver as coisas sob uma perspectiva apenas e, por fim, que não há uma perspectiva que seja mais privilegiada do que outras. Isso faz parte do conceito lógico da própria perspectiva. A única dificuldade aqui é falar sobre a “mesma coisa” acerca da qual existem perspectivas distintas. Certamente,

nós não podemos falar (sobre) o que *é/existe a não ser a partir de* uma ou outra perspectiva, e não podemos falar sobre como ela é em si mesma. (Danto, 2005, p. 59)

Danto elenca e explica o que denomina como as “características lógicas do conceito de perspectiva”, a saber: i) não há um modo de ver/valorar o mundo que não seja perspectivístico; ii) não há uma perspectiva apenas; iii) não há uma perspectiva privilegiada. A primeira das características diz respeito ao estatuto anti-metafísico do perspectivismo. Como sugere a imagem de Nietzsche em GC 374 “Não podemos enxergar para além de nossas esquinas”. As esquinas de nossas perspectivas prescindem de qualquer universalidade, subjetiva ou objetiva. Não miramos o mundo de um ponto de vista transcendental, aquém de nossas vivências, nem podemos enxergar uma suposta transcendência, além do vivido. Nosso ponto de partida e ponto de chegada, nossas “esquinas”, são as nossas perspectivas. Qualquer acesso a uma espécie de “geral supraindividual” (Stegmaier, 2013, p. 92), como a metafísica, é um contrassenso.

A segunda e terceira das características da perspectiva demarcam, em resumo, os seus limites teórico e prático. Se não há uma perspectiva apenas, do ponto de vista teórico e prático isto implica que a variedade e complexidade precisam ser consideradas, computadas. Não há uma precedência de uma perspectiva sobre outra. Pelo menos não a-priori. Para além do que isso possa constituir, o que se desconstitui e desarticula com essa prerrogativa é o que está em jogo: o monopólio, a unilateralidade, a neutralidade de uma perspectiva, de qualquer perspectiva, sua “verdade”. Afinal de contas se não há apenas uma perspectiva apenas, qualquer perspectiva pode ser falsa. Na verdade, no perspectivismo essa palavra é esvaziada de seu sentido usual, pois a rigor todas as perspectivas são “falsas”. Para haver uma perspectiva “verdadeira”, no modo de pensar correspondencial da filosofia metafísica, ela deveria deixar de ser uma perspectiva, mas como não há um modo de ver/valorar o mundo que não seja perspectivístico e não há apenas uma perspectiva, conclui Danto, também não há uma perspectiva privilegiada.

Essa caracterização apresenta uma dificuldade, no fundo a mesma que compromete o entendimento do que seja uma interpretação. Dada a sua conotação imagética, afinal “perspectiva” é uma palavra importada do vocabulário das artes visuais, temos a impressão de lidar com dois universos ao tratar das perspectivas: o externo (objetivo) do observado e o interno (subjetivo) do observador, o ponto de vista e o ponto de fuga, o olho e o olhado, recaindo novamente na estrutura dualista da metafísica.

Danto, todavia, explica que dada a sua própria prerrogativa antiessencialista o perspectivismo não permite afirmar a existência de algo fora, objetivo, uma linha do horizonte em relação à qual o dentro, o subjetivo, o ponto de vista do observador se caracterizariam como uma perspectiva¹⁴. Não se trata de olhar algo (o fato, o texto, o real) a partir de diferentes perspectivas, como é o caso da técnica perspectivista nas artes visuais; trata-se filosoficamente de olhar algo de uma perspectiva justamente por inexistir o fato, o texto, o real. A referência do perspectivismo é a própria perspectiva e não o fato, logo:

Não podemos então dizer significativamente nada sobre o que existe, seja lá o que for, acerca da qual existam perspectivas. Não se pode falar de uma perspectiva verdadeira, mas apenas da perspectiva que prevalece. Porque nós não podemos recorrer a qualquer fato independente de sua relação com a perspectiva que se destina a apoiar, o que podemos fazer pouco mais do que insistir na nossa perspectiva, e tentar, se possível, impô-la a outras pessoas. O senso comum constitui uma perspectiva entre muitos outros. E, não menos do que os outros, procura impor aonde se pode: é a metafísica das massas ou, como Nietzsche vai dizer, do rebanho. (Danto, 2005, p. 59)

Não podemos dizer nada significativo sobre o mundo, pois o que se diz dele se diz a partir (“de dentro”) de uma perspectiva¹⁵, por conseguinte não diz respeito a nada objetivo, em si¹⁶. Mas como explicar a prevalência de uma perspectiva? Como justificar, por exemplo, que dentre as milhares de religiões atualmente existentes no planeta apenas uma dezena delas arrebanhe a maioria dos fiéis? Neste ponto transparece certa dimensão “política” do perspectivismo, seu dispositivo de poder, uma vez que a prevalência, o reconhecimento, a longevidade de uma perspectiva não se justifica por um critério teórico, por ser melhor ou mais correta. A prevalência de uma perspectiva depende do *quanta* de poder ela alcançou no embate com outras perspectivas.

Deste modo, Nietzsche até pode considerar a prevalência de uma perspectiva como a do cristianismo um fracasso vital, mas certamente não um fracasso político, como sintetiza a malograda expressão no encerramento de GM III, 28: “*faute de mieux*”. O senso comum, aliás, é um ótimo exemplo disso na medida em que se constitui como uma perspectiva (a do fraco), que conseguiu se impor de modo a erigir a sua própria metafísica, uma metafísica do rebanho.

No desfecho desta apresentação Danto dá provas da consistência de sua interpretação ao adiantar uma objeção usual que se faz ao perspectivismo:

¹⁴ Preso no pragmatismo da linguagem Danto não é capaz de superar o subjetivismo de sua concepção.

¹⁵ Danto citará HH I, 9 para respaldar essa afirmação.

¹⁶ Por conseguinte devemos assumir que não podemos dizer algo significativo sobre nós mesmos, na medida em que “dizer” implica um processo de generalização e superficialização da consciência. Ao olhar para nós mesmos também nos colocamos como objetos que são vistos a partir de uma perspectiva, o que Schopenhauer já colocara.

Assim, o mundo é na verdade apenas um mundo-relação: ele tem um aspecto diferente de todos os pontos, sendo essencialmente diferente em cada ponto. Mas não se pode dizer que o mundo é, em seguida, a soma dos pontos de vista: “para estes, em qualquer caso são completamente incongruentes”. Isso não se seguiria do fato de que nós a entendemos, absolutamente, do fato de que não a mal entendemos? Consequentemente, não pode, salvo como uma possibilidade abstrata, falar significativamente de um outro mundo, e certamente não de um que poderia ser inteligível para nós, dadas as condições em que temos evoluído neste. (Danto, 2005, p. 60)

Se há apenas um modo de ver perspectivístico e não há apenas uma perspectiva, não poderíamos somar todas as perspectivas individuais para alcançar uma espécie de “perspectiva-geral”? Em que pese o contrassenso da última expressão entre aspas e da própria possibilidade de “somar” pontos de vista, mesmo se pudéssemos somar todas as perspectivas montando uma espécie de quebra-cabeça, o que possivelmente produziria antes o caos do que a ordem, ainda assim não alcançaríamos algo como o mundo, o real, o todo. Alcançaríamos outra perspectiva, talvez mais alargada e variegada, mas ainda assim uma perspectiva.

Seja como for o “mundo” para nós nunca passará de um “mundo-relação” (*relation-world*), no sentido de que é a própria relação que define o mundo, o nosso mundo, constituído e perpassado por perspectivas diferentes e divergentes que nunca chegam a integrar uma síntese totalizador¹⁷. Esta constatação permite a Danto retomar a tese central que vinha desenvolvendo.

Sendo um mundo para nós, a partir de nós, o pretense conhecimento do além, do ideal (de uma “perspectiva geral”), a metafísica, pode e deve ser eliminado em prol do reconhecimento das “pequenas verdades desprezíveis” (HH I 3) adquiridas pelos nossos melhores métodos científicos, e neste ponto Danto alcança a situação limite exposta por Nietzsche em HH I 34.

Como vimos, o intérprete identifica na filosofia de Nietzsche duas diferentes respostas ao problema da necessidade das crenças: a arte no período de juventude e a ciência no período intermediário. Esta mudança se deve ao amadurecimento do critério pragmático desenvolvido por Nietzsche ao longo de sua obra, pois a ciência melhor do que a (metafísica da) arte atenderia ao critério presente em “P é verdadeira e q é falsa se p funciona e q não”. Isso porque a arte, tal

¹⁷ Embora Danto seja míope a isto, a pesquisa de fontes revelou a influência da *Theoria Philosophiae Naturalis* (1758) do físico croata Roger Boscovich (1711-1787) para o desenvolvimento desta concepção em Nietzsche. Nessa obra, Boscovich propõe uma “física não materialista” que trabalha com a existência de pontos inextensos e dinâmicos, regidos à distância pela ação de atração e repulsão, o que implica em pensar a matéria como uma espécie de manifestação da força em ação, postura que reverbera elementos da teoria leibniziana. Sobre isto: WHITLOCK, G. Roger Boscovich, Benedict Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story. In: *Nietzsche-Studien*, 25, 1996.

como pensada por Nietzsche em seu período de juventude, mais se afastaria do que se aproximaria daquilo que “funciona”, da vida, em sua pretensão metafísica. Já a ciência, particularmente aquela das coisas demasiadamente humanas delineada por Nietzsche no período intermediário, se aproximaria mais da vida cumprindo melhor o intento pragmático:

Em contraste com as ficções da metafísica, as da ciência são úteis. Elas contribuem para a vitalidade humana, e cada vez mais nos tornam mestres do mundo de novo, ao contrário da metafísica que é hostil à vida e a este mundo, chamando-nos a outro e melhor. A este respeito, Nietzsche endossa a ciência, desde que esta não se dê crédito por ter feito mais do que realmente alcançou. Por exemplo, a descobrir a verdade. Ela não fez isso. Por que não há nada a descobrir. (Danto, 2005, p. 75)

Nietzsche teria assim “endossado” a ciência por aquilo que ela tem de melhor do que a metafísica: ser útil à vida e não contra ela, como a metafísica que vislumbra outro mundo em detrimento deste. Ocorre que os métodos e virtudes promovidos pela ciência, e esta é a ponte para a filosofia madura, ao restringir o horizonte humano às pequenas verdades despreziosas, ao conscientizá-lo dos limites demasiadamente humanos e restritos de suas “esquinas”, da individualidade inescapável de suas perspectivas, também acabam por produzir um efeito colateral nocivo à vida: a perda de valores, o desencantamento, o estreitamento.

Mas nossa filosofia não se torna assim [isto é, com os métodos e virtudes científicas; RBDV] uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não querer sair: é possível permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso tenhamos de fazê-lo, não seria preferível a morte? (HH I 34).

Tanto a inflação metafísica da arte quanto a deflação científica da verdade se tornam hostis (*feindlich*) à vida. No primeiro caso, ao estimular o ser humano a uma perspectiva inalcançável, afasta-o da vida; no segundo caso, ao restringir os limites de suas perspectivas, desestimula-o da vida. Embora o ceticismo inerente ao método científico em sua modesta economia de princípios e fins possa ser mais ajustado às necessidades vitais o seu poder de atração, de sedução, de convencimento é menor. As “promessas da ciência” (HH I 128), embora mais realistas não conseguem suprir em sua inteireza a necessidade humana de consolo e garantia. Mas, se é assim, estamos condenados ao “desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica?” (HH I 34).

A distância perspectivística

A resposta ao problema que encerra o tópico anterior precisa ser dividida em duas. No período intermediário em que Nietzsche aposta nos métodos científicos mas se dá conta de seu ônus vital, ele tenta resolver este imbróglio promovendo uma espécie peculiar de “temperamento” humano cujo “conhecimento purificador” o tornaria menos suscetível aos efeitos nocivos do desencantamento metafísico do mundo: “uma alma segura, branda e no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar aberta contra perfídias e erupções repentinas” (HH I 34). Em suma, a estratégia de Nietzsche parece ser não apenas restringir o alcance do conhecimento (donde a opção pelo científico no lugar do metafísico), como moderar, refrear, amenizar a própria necessidade humana dele. Na verdade, trata-se de um movimento circular: métodos mais modestos produzem necessidades mais modestas, necessidades mais modestas produzem métodos mais modestos.

A modéstia (*Bescheidenheit*), todavia, é a virtude epistêmica que no contexto de HH I ampara a postura cética de indiferença (*Gleichgültigkeit*). Por mais que Nietzsche a sustente num primeiro momento, com as transformações do ideal de espírito livre¹⁸ no desenrolar do período intermediário ele se dá conta de sua nocividade para a vida e passa a buscar uma forma de compatibilizar o ceticismo da ciência ao interesse pela vida. O aforismo GC 107, que pode ser lido como uma espécie de resposta à questão levantada em HH I 34, tenta dar conta disso:

Nossa derradeira gratidão para com a arte. – Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A retidão teria consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como a boa vontade da aparência (GC 107).

Se em HH I 17 Nietzsche acreditava que “as explicações físicas e históricas produzem ao menos no mesmo grau aquele sentimento de irresponsabilidade, e talvez inflamem ainda mais o interesse pela vida e seus problemas”, pouco tempo depois em GC ele já reconhece as consequências nocivas que uma “retidão” intransigente pode acarretar.

Isto não significa que Nietzsche reverta a relação entre arte e ciência estabelecida em HH I, mas que certamente ele atenua a sua distância por compreender os prejuízos (pragmáticos, diria Danto) de inflacionar uma postura cética. Por outro lado, é preciso esclarecer que Nietzsche não abre mão da “retidão” ou probidade (*Redlichkeit*) intelectual que cultiva em HH I; ele progride para uma versão mais elaborada dela, articulada na perspectiva

¹⁸ Sobre isso, cf.: Brusotti (1997).

de uma distância¹⁹, de tal modo que retidão e criação, ciência e estética deixem de encerrar uma oposição, como ressalva Brusotti (1997, p. 443-444):

Probidade e auto concepção estética não são necessariamente momentos contraditórios. A probidade “compele” à “física” (FW, 335); e o homem probado precisa da ciência, de descobrir “tudo o que é normativo e necessário no mundo”, e, em seguida de criar as suas próprias estimativas individuais de valor e assim criar-se a *si mesmo*, tornar-se a si mesmo. Ele deve ser “físico”, e neste sentido poder ser “criador”. “Portanto: viva a física! E viva sobretudo o que a ela nos compele – nossa retidão!” Assim, exalta o fim recentemente adicionado no aforismo “Viva a física”, a probidade. Ciência e probidade andam juntas²⁰.

A probidade do modo como passa a ser delineada a partir de GC, no limite do experimento de A, é uma forma mais sofisticada de modéstia. A modéstia de saber-se inserido numa perspectiva, mas não escravizado nela. De confortar-se sem se iludir demasiado, de iludir-se sem recair numa metafísica, de rejeitar a metafísica sem se tornar indiferente. O perspectivismo é o reconhecimento da condição limite de vislumbrar a própria “esquina” e concomitantemente o horizonte do “novo infinito” (GC 374). Em virtude disso, ele constitui para Danto a resposta mais acertada de Nietzsche ao problema da necessidade humana de consolo e garantia, uma espécie de posição mediadora entre a deflação científica e a inflação metafísica, que frutificará no posterior desenvolvimento da filosofia analítica e do pragmatismo.

¹⁹ No sentido observa Chaves (2006, pp. 280-281): “Ora, o que separa esses dois livros [NT e GC], o que distingue neles a compreensão da vida como fenômeno estético é justamente o tema da “distância”, ausente no primeiro livro. Mais ainda, uma “distância artística” e não uma distância qualquer. Eis aqui, parece-me, a subversão que Nietzsche faz no tema romântico da *Ferne*, ou seja, acrescenta-lhe uma dimensão propriamente “artística”, o que é possível de ser expresso tanto através do trágico, quanto do cômico. [...] Dessa perspectiva, ao contrário de *O nascimento da tragédia*, uma “perspectiva a partir da distância” é essencial ao trágico e ao cômico. Assim sendo, a consideração da distância não marca a diferença entre o trágico e o cômico, mas sim a diferença entre a perspectiva da arte e a perspectiva do conhecimento. Estamos, como se vê, bem longe do positivismo! No trágico, distanciar-se de si significa transfigurar-se e elevar-se; no cômico, ao contrário, significa ganhar distância de si através do humor. A perspectiva da arte distingue-se da do conhecimento justamente porque prescinde da “distância artística”, o que desemboca em uma única certeza possível: a de que em nossa paixão pelo conhecimento há sempre algo de *herói* e de *tolo*. [...] O que a perspectiva da arte ensina à perspectiva da ciência não é apenas, tal como em *O nascimento da tragédia*, o valor da ilusão, do erro, da mentira, mas o valor de uma “distância”, que, por ser “artística”, isto é, criadora, por não se orgulhar de suas conquistas vistas do alto, como se o olhar do cientista (como o do artista romântico) pudesse abarcar o “sublime”, pode enfim afirmar a integridade da existência e, com isso, “pairar acima das coisas”.

²⁰ Tradução nossa. No original: Redlichkeit und ästhetische Selbstgestaltung sind nicht unbedingt gegensätzliche Momente. Die Redlichkeit “zwingt” zur “Physik” (FW, 335); und der Redlichkeit braucht die Wissenschaft, die Entdeckung “alles Gesetzlichen und Nothwendigen in der Welt”, um dann eigene, individuelle Wertschätzungen zu schaffen um so *sich selbst* zu schaffen, er selbst zu werden. Er muss “Physiker” sein, um in diesem Sinn “Schöpfer” sein zu können. “Und darum: Hoch die Physik! Und über noch das, was uns zu ihr zwingt, unsere Redlichkeit”. So preist noch der zuletzt hinzugefügte Schluss des Aphorismus “Hoch die Physik”, die Redlichkeit. Wissenschaft und Redlichkeit gehören zusammen” (Brusotti, 1997, pp. 443-444).

Conclusão: à guisa de uma crítica

O capítulo sobre o perspectivismo de *Nietzsche as Philosopher* constitui uma boa amostra da recepção de Danto, que antes mesmo da publicação da edição crítica de Colli e Montinari²¹ erige uma interpretação ampla e proeminente do pensamento de Nietzsche a partir de uma acurada pesquisa bibliográfica. Como resultado disso, ele não só logra aproximar Nietzsche da tradição analítica e do pragmatismo, como faz ver algumas questões que serão objeto de inúmeros debates, como o protagonizado décadas após pela ética das virtudes.

Embora o objetivo deste artigo não seja apresentar uma objeção à sua leitura, o que pode ser encontrado em outros trabalhos²², parece-nos necessário ressaltar algumas questões à guisa da conclusão. Como se perceberá nossas observações focam fundamentalmente o procedimento metodológico empregado por Danto, ainda usual no momento da história da *Nietzsche-Forschung* em que *Nietzsche as Philosopher* foi publicada.

Prolongando o esforço por consolidar a imagem de Nietzsche como filósofo, Danto reedita a fórmula utilizada por Heidegger e estabelece alguns conceitos fundamentais de sua obra, organizando-os em torno de um sistema²³. Chamamos a atenção para este procedimento, pois dele depende fundamentalmente a análise do perspectivismo, uma vez que no capítulo que analisamos o “sistema Nietzsche” é estrategicamente reduzido a um problema geral (a tese da necessidade das crenças), um critério geral (o pragmático), e um método geral (a denúncia da linguagem). Mas, será que o problema da necessidade das crenças, brevemente caracterizado pela aproximação de alguns textos dispersos ocupou Nietzsche igualmente em todo o seu itinerário? Será que por trás de toda a filosofia nietzschiana prepondera um critério pragmático? Antes, será possível equivaler, nos diferentes períodos, vida e funcionalidade como se insinua na proposição “Se p *funciona*, então...”?

²¹ A referência de Danto para os textos publicados é a edição de 1958 de K. Schlechta. Cf.: SCHLECHTA, Karl. *Nietzsches Werke in Drei Bände*. Munich: Carl Hanser, 1958.

²² De nossa autoria, cf.: DALLA VECCHIA, Ricardo B. *O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche*. Tese de Doutorado. Campinas-SP: 2014.

²³ A tentativa de sistematização da obra de Nietzsche transparece em alguns momentos, por exemplo: “A conexão entre a sua filosofia da moral e a sua psicologia filosófica é apenas um exemplo de como o seu trabalho é finalmente sistemático, o sistema só se revelando tarde no decorrer de sua elaboração [...]” (Danto, 2005, p. 249). Menos de uma década depois de *Nietzsche as Philosopher*, W. Kaufmann, um dos principais responsáveis pela divulgação da obra de Nietzsche em língua inglesa defende outra perspectiva em seu *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1974), a saber: “Nietzsche, assim como Platão, não é um pensador de sistemas, mas um pensador de problemas [...]. Na situação problemática estão envolvidos alguns pressupostos, já outros são expressamente admitidos no decurso da investigação. O resultado é menos a solução do problema inicial do que o discernimento de seus limites: tipicamente o problema não é resolvido, mas ‘superado’” (*outgrown*). (Kaufmann, 1974, p. 82)

Essas questões pretendem menos assinalar eventuais lacunas na interpretação de Danto do que chamar a atenção para o seu *modus operandi*. Como se percebe de modo particularmente claro no caso do perspectivismo, ele equaliza a tal ponto a filosofia de Nietzsche que nos fazer ver em seu desenvolvimento praticamente a construção de um silogismo. Nisto reside a sua força e às custas disso emerge dele um “Nietzsche *como* filósofo”.

Como adverte P. Wotling, porém, no contexto de uma discussão sobre o problema da compreensibilidade do pensamento de Nietzsche: “Parece que só se pode dar uma solução ao enigma dos textos de Nietzsche ao lhes impor uma redução” (Wotling, 2013, p. 32), todavia “[...] é vão pretender trazer uma solução importando para os textos uma teoria que lhes é alheia” (Idem, p. 48). “Importar” uma solução a um pensamento significa reduzi-lo negativamente a determinados esquemas, fazendo com que ele se adeque, se encaixe num rótulo. No caso de Nietzsche, em especial, trata-se de simplificar, compactar, e generalizar a variedade e complexidade de suas nuances para lhe atribuir um sentido, uma direção.

Há de se reconhecer, para especial prejuízo de um pensamento não-sistemático e estilisticamente profuso como o de Nietzsche, que este tem sido usualmente o malogrado ofício de um intérprete. O próprio Danto o reconhece ao advertir: “Os argumentos de Nietzsche serão muito analíticos no seu melhor, mas seria representar mal a sua visão de filosofia ao pensar nele apenas como um analítico” (Danto, 2005, p. 58). Foi necessário desconsiderar várias nuances para fazer a filosofia de Nietzsche caber apenas no “-ismo” de pragmatismo. Não que inexista ali um viés pragmático. Inúmeras passagens de obras publicadas, apontamentos e inéditos (parte deles inventariados por Danto) provam o contrário²⁴. Depreender programaticamente da obra de Nietzsche um “avançado critério pragmático de verdade”, contudo, é um exagero.

Nossa estratégia para respaldar esta crítica não será entrar no mérito mais estrito da questão e analisar quão pragmática pode ser considerada a posição de Nietzsche, o que nos conduziria a examinar textos (intencionalmente?) ignorados por Danto, como o apontamento FP 184 26 [277]: “Contra o *instinto de conservação* como instinto radical: pelo contrário, o vivente quer *descarregar* a sua força – ele ‘quer’ e ‘tem que’ (ambos os termos valem o mesmo para mim!): a conservação é apenas uma *consequência*”; ou mesmo a ressalva final de um dos únicos textos em que o substantivo “perspectivismo” é publicado por Nietzsche, a saber GC 354: “[...] e mesmo o que aqui se chama ‘utilidade’ é, afinal, apenas uma crença, uma

²⁴ Também é acertada a caracterização de Nietzsche como um precursor da *linguistic turn* e da filosofia analítica como vem mostrando inúmeras pesquisas, por exemplo: BRUSOTTI, Marco. Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis. In: *Nietzsche-Studien*. v. 38. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 335-362.

imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos”. Isso porque, como já observamos, vários textos atestam que Nietzsche em diferentes momentos e com objetivos variados recorreu ou se aproximou de posições e critérios pragmáticos para alcançar os seus objetivos filosóficos.

Ocorre que a interpretação de Danto, e é sobre este procedimento mais amplo que se refere a nossa crítica, tentou sistematizar uma profusão de textos, contextos e pretextos em torno de um sistema. A acepção fundamental do que significa uma “crítica” (do verbo grego *krinein*, *separar*, julgar, decidir), porém, reclama discernir esses textos e pretextos para aferir a exata medida de seu alcance. Em suma, trata-se de contextualizar. Diante da impossibilidade de um mapeamento mais completo aqui, contentamo-nos em sinalizar brevemente algumas diretivas básicas.

É preciso ter em vista, inicialmente, a tradição que abaliza a precedência do domínio prático sobre o teórico subentendida em “p é verdadeira e q falsa se p *funciona* e q não”. Foi Kant quem nos mostrou em sua *Crítica da razão prática* que mesmo aquelas ideias incompreensíveis e por isso escusadas do uso especulativo da razão como Deus, liberdade e alma, em seu uso prático constituem fatos da razão que respondem pela sua própria condição de possibilidade. A tradição pós-kantiana, que chega diretamente a Nietzsche em seu período de juventude (particularmente por intermédio de Lange e Schopenhauer), enfrentou esta questão desenvolvendo, como identifica Lopes (2008), uma espécie de “idealismo prático” compatível à necessidade da metafísica como universal antropológico. Como se pode antever, o problema da “necessidade de crenças” identificado por Danto como a mola propulsora de toda a filosofia de Nietzsche é uma versão repaginada da questão que atravessou a filosofia pós-kantiana vindo a desaguar em pensamentos como o de Nietzsche.

Em segundo lugar devemos nos atentar para o fato de que o período intermediário que se inicia em HH I, citado por Danto para caracterizar a imagem do homem como criatura sofredora e sensitiva, representa justamente o início de um grande acerto de contas com várias influências e problemáticas do período de juventude de Nietzsche, especialmente Schopenhauer. Se à esteira de Schopenhauer Nietzsche aproximou-se do idealismo prático no período de juventude, no período intermediário ele rompe com ambos ao promover a filosofia histórica e as ciências naturais por entender que as necessidades metafísicas não só podem como devem ser erradicadas em prol de melhores hábitos mentais.

Como vimos, a leitura de Danto é sensível à variação entre os períodos. O problema geral que ele caracteriza no *background* de toda a filosofia nietzschiana, contudo, permanece

intocado. Embora os modos de responder à necessidade das crenças possam diferir (pela arte, ciência ou perspectivamente), a necessidade das crenças permanece a mesma. A necessidade dos sistemas de crença para Danto é um fato. Que seja um fato humano, pragmático e que tais crenças não sejam metafísicas; ainda assim, prevalece a necessidade. Neste ponto, ao que parece, também se aplica a Danto a crítica de Nietzsche em HH I 2:

Todos os filósofos tem em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos.

Supostamente a necessidade de sistemas de crenças é uma constante, uma medida invariável no homem. Mas isso, acusa Nietzsche, apenas se pode concluir às custas da falta de sentido histórico que faz ver a *aeterna veritas* numa imagem bem limitada do homem. Como dirá Nietzsche no aforismo 16 de HH I, particularmente conhecido de Danto: “Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência — daquilo que chamam de mundo do fenômeno — como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento”. A necessidade das crenças é o mesmo evento invariável que Danto enxerga nos redemoinhos do humano, como se fosse possível restringir a sua transitoriedade a uma pintura desenrolada de uma vez por todas.

Em terceiro lugar, não devemos nos esquecer, e a isto Danto parece não ter se atentado, que os novos hábitos do pensamento que Nietzsche passa a cultivar a partir de HH I visam subverter a nossa própria necessidade deles. Não se trata simplesmente de substituir um modo mais inflamado (a arte) por um modo mais modesto (a ciência) de satisfazer as necessidades. Trata-se de promover modos mais modestos para que a própria necessidade possa ser reconsiderada e, no limite, suprimida, afinal de contas como postula a filosofia histórica o homem é uma criatura em devir, logo também o são as suas necessidades. No máximo pode-se dizer que o homem atual tem a necessidade de crenças; mas não se pode dizer que ele sempre a teve e sempre a terá. Dito de outro modo: a necessidade pragmática não é um dado humano, pois não há dados assim.

Portanto, a pretensa tese sistemática de Danto, de que há um problema fundamental na filosofia de Nietzsche e de que respondendo-o em seu desenvolvimento periódico ele evolui cada vez mais para um pragmatismo é exagerada. Em sua premissa e, concomitantemente, em

sua conclusão. Se partilhássemos do entendimento de um D'Iorio (2014)²⁵ por exemplo, de que só com HH I se inicia de fato a filosofia autoral de Nietzsche, após uma “fase wagneriana”, poderíamos concluir na contramão de Danto que ele se torna tanto mais maduro quanto mais se distancia (e não aproxima) da juvenil tese da necessidade das crenças. Não é o caso. Ainda assim, a generalização de Danto compromete um dos elementos que a filosofia nietzschiana tem de mais raro e precioso – as nuances: “Eu não suporto esta raça, com a qual sempre se está em má companhia, que não possui dedos para *nuances* – ai de mim, eu sou uma *nuance*!” (EH, O caso Wagner, 4).

Referências bibliográficas

BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

CHAVES, Ernani. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’A *Gaia Ciência*, de Nietzsche. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, 2005, vol. 46, nº. 112.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher: Expanded Edition*. New York: Columbia University Press, 2005. (Columbia Classics in Philosophy)

CEYNOWA, K. *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus*. Hans Vaihinger “Philosophie des Als Ob”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.

GEMES, Ken. Life’s perspectives. In: GEMES, Ken; Richardson, John. Ed. *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford. Oxford: Oxford University Press, 2013.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1974.

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: 2008.

MACHADO, Roberto, *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. Unijui, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1999.

²⁵ D’IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. Joana Angélica d’Ávila Melo. Rio de Janeiro, Zahar, 2014.

RORTY, Richard. Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo. Trad. Paulo Guirardelli. In: *Cadernos Nietzsche*, 4, pp. 07-16, 1998.

_____. Pragmatism as romantic polytheism. In: GOODMAN, Russel B. *Pragmatism: Critical Concepts in Philosophy* London and New York: Routledge, 2005.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Tradução e organização de Jorge L. Viesenteiner e André M. Garcia. São Paulo: Vozes, 2013.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013. (Col. Sendas e Veredas)