

Lyotard e Nietzsche: a condição pós-moderna

Vânia Dutra de Azeredo*

Resumo: Neste artigo, vamos apresentar a tese de Lyotard acerca da condição pós-moderna nas sociedades e culturas mais desenvolvidas desde a crise dos relatos especulativos e de emancipação que geram, a partir de si mesmos, o problema da deslegitimação do saber. Acompanharemos Lyotard em sua posição sobre a impossibilidade do consenso e a existência de novas regras que desestabilizam o saber em um processo contínuo, cujo reconhecimento da heterogeneidade dos jogos de linguagem aponta para uma possível legitimação pela paralogia. Todavia, inseriremos o discurso filosófico de Nietzsche como ruptura com a tradição a partir da recusa do fato e do fundamento através da afirmação de que só existem interpretações. Apresentaremos a necessidade da hierarquia como ponto chave para determinação do lugar da filosofia, da literatura, da arte e da ciência.

Palavras-chave: condição pós-moderna – jogos de linguagem – paralogia – hierarquia – valores

A Perspectiva de Lyotard

Lyotard, em seu livro *A condição pós-moderna*, analisa “a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas”¹, uma vez que elas passaram a ser denominadas pós-modernas devido às transformações que se processaram na ciência, na literatura e na arte, modificando o estatuto da cultura como um todo. Todavia, o autor não

* Professora da Faculdade de Filosofia no Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da PUC-Campinas, São Paulo, Brasil. E-mail: vd.azeredo@uol.com.br.

1 LYOTARD, J.F. *A Condição pós-Moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, p.15

se detém em analisar as próprias transformações operadas nessas sociedades, mas faz um recorte temático que prioriza as transformações em sua relação direta com o que nomeia “crise dos relatos”.

Notadamente na Modernidade – entendida de Descartes ao final dos anos 50 – a filosofia constitui-se como o metadiscurso legitimador da ciência, haja vista que a crise da ciência, com seus próprios relatos, demandou uma necessidade de legitimação das regras de seu jogo. Esse discurso de legitimação que, enquanto recorre à “dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide chamar-se “moderna” a ciência que a isso se refere para se legitimar”². Lyotard enfatiza a importância da legitimação do saber através do metarrelato, já que nos conduz a questionar não só a verdade do discurso, mas a validade das instituições, mostrando o vínculo existente entre justiça e verdade com o grande relato. Apesar de considerar simplificador, Lyotard considera “‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos”³. Daí a crise da filosofia metafísica e da Universidade, enquanto instâncias legitimadoras do discurso: “nasce uma sociedade que se baseia menos numa antropologia newtoniana (como o estruturalismo ou a teoria dos sistemas) e mais numa pragmática das partículas da linguagem”⁴.

Nessas sociedades, estão presentes muitos jogos de linguagem diversificados que remetem à heterogeneidade de elementos, cujos decisores, na visão de Lyotard remetem à legitimação social e a verdade científica ao critério de eficácia, reduzindo a vida ao aumento de poder. Considerando esse critério inconsistente sob muitos aspectos, notadamente, ao âmbito socioeconômico, e gerador de terror, mesmo que em graus diferenciados, uma vez que produz a máxima: “sede operatório ou desaparecerei”, Lyotard propõe-se a

2 *Idem, Ibidem.*

3 *Idem, Ibidem.*

4 *Idem, Ibidem.*

seguinte questão para o livro: “uma legitimação do vínculo social, uma sociedade justa, será praticável segundo um paradoxo análogo ao da atividade científica? Em que consistiria esse paradoxo?”⁵

Uma vez anunciada à problemática que leva Lyotard a investigar a condição pós-moderna, particularmente no que se refere ao saber ou aos saberes; tencionamos apresentar as principais conclusões ou questionamentos do autor que nos permitirão, posteriormente, situar a questão da legitimidade desde a necessidade de uma hierarquia dos valores conforme Nietzsche, enquanto prevalente ao estabelecimento de seja qual for o jogo de linguagem proposto em termos de discurso. Assim como, um diferencial prioritário alusivo ao estatuto do poder como constituição ou como representação referente à possibilidade da nossa vida ser “reduzida ao aumento de poder”⁶, consoante aos “decisores” anteriormente mencionados.

Considerando como marco da denominada pós-modernidade a década de 50 do século XX, Lyotard parte da hipótese de que há uma mudança do estatuto do saber paralela ao ingresso da sociedade na fase pós-industrial e no advento da cultura pós-moderna. Como o conhecimento passa a ser traduzido em quantidades e com o que se constata como sendo a hegemonia da informática impõe-se outra lógica que requer prescrições definidoras dos enunciados admitidos como sendo, efetivamente, “saber”. O saber deixa de ser um fim em si enquanto formação e converte-se em mercadoria, dado que ao perder seu valor de uso, converte-se em mercadoria de troca que assume a forma de valor enquanto tal. Há fornecedores e usuários do conhecimento, uma vez que, enquanto mercadoria, é produzido para ser vendido. Lyotard menciona que diversos fatores como a “reabertura do mercado mundial, a retomada de uma competição econômica ativa, o desaparecimento da hegemonia exclusiva do capitalismo americano, o declínio da alternativa socialista, a abertura

⁵ *Idem, Ibidem.*

⁶ *Idem, p. 16.*

do mercado chinês às trocas e outros fatores”⁷ levaram os Estados a reverem seu papel enquanto agente de planificação, tendo em vista que a alteração na natureza do saber tem reflexos diretos sobre os poderes públicos em sua relação com a sociedade civil.

A questão, justamente, do estatuto do saber vem a ser, a partir do problema da legitimação que se impõe, a hipótese de trabalho de Lyotard. Convém mencionar, nesse sentido, que o saber científico não resume todo saber, haja vista que o mesmo tem ligado ao seu conceito o saber narrativo, enquanto mais relacionado às idéias de equilíbrio interior e convivialidade, termos de Lyotard, do que ao exercício de superioridade do narrativo sobre o científico. O problema da legitimação pode ser visto desde a perspectiva da lei, que tem como enunciado a necessidade de os cidadãos desempenharem tal ou qual ação. Em termos de um enunciado científico, ele deve apresentar determinado conjunto de condições que nos levam a considerá-lo como científico. Em ambos os casos, há um legislador, mas no primeiro, ele promulga a lei, enquanto no segundo, um “legislador” prescreve as condições para um enunciado ser integrado ao discurso científico e aceito pela comunidade científica. Na ótica de Lyotard, a decisão acerca do que é verdadeiro não é completamente independente do que é justo. E isso desde Platão, pois há uma relação de entrosamento no gênero de linguagem que se denomina ciência, ética e política. Mas partindo-se da admissão que poder e saber são duas faces de uma mesma questão: “quem decide o que é saber, e quem sabe o que convém decidir? O problema do saber na idade da informática é mais do que nunca o problema do governo”⁸.

A análise dessa problemática requereu de Lyotard a adoção de um procedimento. Trata-se de investigar a questão considerando o que denomina de fatos de linguagem em seu aspecto pragmático.

⁷ *Idem*, p. 6.

⁸ *Idem*, p. 14.

Tal procedimento é tributário dos jogos de linguagem de Wittgenstein enquanto centra sua atenção nos efeitos dos discursos. Com referência aos jogos de linguagem, faz três observações canônicas: 1) as regras constituem um objeto de contrato explícito entre os jogadores ao invés de legitimarem-se nelas mesmas; 2) o jogo só existe na presença de regras; 3) cada enunciado é considerado lance em um jogo. Nesse sentido, Lyotard introduz o conceito de agonística geral que faz com que o jogo dela provenha e com que jogar seja combater. Enquanto o vínculo social, como segundo princípio, é feito a partir de lances da linguagem, há uma agonística da linguagem que não pode ocultá-los. É através desses dois princípios que ele analisa a natureza do vínculo social na alternativa moderna e na perspectiva pós-moderna.

Lyotard vincula a reflexão acerca do saber na sociedade contemporânea mais desenvolvida a certa representação que dela se faz. Em vista disso e, *grosso modo*, apresenta dois modelos, quais sejam, a sociedade como um todo funcional e a sociedade dividida em duas partes, cujos autores mais destacados são Parsons e Marx. Denominando essa dupla representação da sociedade de “clivagem metodológica”, cuja proveniência remonta ao século XIX, Lyotard mostra que se produzem dois discursos sobre a sociedade que se situam ou na homogeneidade ou na dualidade inerente ao social, entre o funcionalismo e o criticismo do saber. Daí haver um saber positivista e um crítico ou reflexivo ou hermenêutico. Ao primeiro cumpre responder ao sistema enquanto sua força produtiva indispensável, ao segundo cabe a interrogação acerca de valores e fins. Todavia, o pensador francês não compartilha essa solução de divisão. Ao contrário, apresenta tal alternativa como não fazendo outra coisa a não ser reproduzir e não tendo, por isso, pertinência para a relação com as sociedades pós-modernas e seu saber, nas quais descreve mudanças radicais como as expostas na sequência.

Digamos sumariamente que as funções de regulação e, portanto, de reprodução, são e serão cada vez mais retiradas dos administradores e confiadas

*a autômatos. A grande questão vem a ser e será a de dispor das informações que estes deverão ter na memória a fim de que boas decisões sejam tomadas. O acesso às informações é e será da alçada dos experts de todos os tipos. A classe dos dirigentes é e será dos decisores. Ela já não é mais constituída pela classe política tradicional, mas por uma camada formada por dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais, políticos, confessionais.*⁹

As transformações enumeradas por Lyotard na citação acima determinam outra metodologia de análise da sociedade. Considerando o caráter fundante da linguagem desde o nascimento da criança, cujos referentes históricos narrados e seus futuros deslocamentos a pressupõem, os jogos de linguagem passam a constituir-se como método geral de enfoque dessa sociedade, já que é uma relação exigida para que haja sociedade, ainda que nem toda relação seja um jogo de linguagem. A questão central é que o vínculo social é um jogo de linguagem para Lyotard e, em vista disso, é requerido para uma possível abordagem das instituições contemporâneas do saber. Daí a proposta lyotariana de compreender as relações sociais como uma teoria dos jogos que tenha presente o elemento agonístico como pressuposto necessário, ao invés de entendê-las como uma teoria da comunicação.

Ao tratar do saber nas sociedades mais desenvolvidas, Lyotard considera como sendo conhecimento “o conjunto dos enunciados que denotam ou descrevem objetos (...) suscetíveis de serem verdadeiros ou falsos”¹⁰. Ora, essa especificação é importante à medida que o autor toma a ciência como um subconjunto do saber ao invés de expressão da sua totalidade ou identidade, já que o saber envolve outras competências além da denotação, como a enunciação e a avaliação. Uma das questões centrais referentes ao saber

⁹ *Idem*, p. 27.

¹⁰ *Idem*, p.35.

é concernente à legitimidade dele. Apontando uma incomensurabilidade entre a pragmática narrativa popular, enquanto por si mesma legitimidade e a questão da legitimidade como jogo de linguagem do Ocidente, mostra como os relatos, ao mesmo tempo, apresentam critérios de competência e sua aplicação. Em termos de cultura, determinam o direito de dizer e fazer e estão legitimados por ser parte dela.

Lyotard examina duas versões dos relatos de legitimação do saber, uma política e outra filosófica. “Uma é que tem por sujeito a humanidade como herói da liberdade. Todos os povos têm direito à ciência”¹¹. Nesse caso, o sujeito social deve ser o sujeito do saber científico, que busca sempre reconquistar o direito à ciência quando esse lhe é usurpado. Esse tipo de relato tem sua orientação maior sobre o ensino primário, enquanto no ensino superior aparece o relato das liberdades à medida que o Estado assume o papel de formar o povo e direcioná-lo ao progresso sob a égide da nação. O outro relato de legitimação faz um tipo diferente de elaboração ao relacionar a ciência, a nação e o Estado. Datado, em certo sentido, da fundação da Universidade de Berlin, influenciará a organização dos cursos superiores nos séculos XIX e XX, notadamente nos países jovens.

Sintetizado por Humboldt, o relato especulativo considera a singularidade da ciência, enquanto obedecendo a leis próprias, mas, ao mesmo tempo, ressalta que a Universidade deve estar voltada à formação da nação em termos morais e espirituais. É o que Lyotard considera de conflito entre jogos de linguagem diferentes, porque um é feito de denotações que emanam do critério de verdade e outro de enunciados que devem ser justos. Todavia, os dois discursos são imprescindíveis à *Bildung* do projeto humboltiano que visa, simultaneamente, a aquisição de conhecimentos e a formação de um sujeito legitimado do saber e da sociedade. “... assegurando

11 *Idem*, p. 58.

que a pesquisa das verdadeiras causas na ciência não pode deixar de coincidir com a persecução de justos fins na vida moral e política. O sujeito legítimo constitui-se desta última síntese”¹². Na sequência, ele acrescenta: “As escolas são funcionais; a universidade é especulativa, isto é, filosófica”¹³.

Observe-se que essa caracterização da legitimação do discurso científico através da especulação e, portanto da Filosofia remonta ao discurso sintetizador moderno que reúne os conhecimentos dispersos em uma unidade. Daí Lyotard apontar para a noção de Sistema em Fichte e Shelling, num primeiro momento, e para a Enciclopédia hegeliana em um segundo, enquanto metanarração racional no devir do espírito. Nesse caso, a narração da história do que o filósofo francês denomina sujeito vida termina por formular a legitimidade dos discursos, tanto no âmbito das ciências empíricas quanto da cultura popular. Para ele, o lugar desse metassujeito legitimador é a universidade especulativa. Em síntese, “O idealismo alemão recorre a um metaprincípio que simultaneamente fundamenta o desenvolvimento ao mesmo tempo do conhecimento, da sociedade e do Estado na realização da ‘vida’ de um Sujeito que Fichte chama ‘Vida divina’ e Hegel ‘Vida do espírito’”¹⁴. Nas regras do jogo de linguagem especulativo, os enunciados devem engendrar uns aos outros e a instituição exclusiva deles é a Universidade.

Mas, Lyotard, visando resgatar os germens da deslegitimação do saber no que denomina condição pós-moderna, aponta também para o outro modo do sujeito de legitimação como sujeito prático. Ainda tributário da modernidade, esse sujeito, diverso daquele que atualiza suas possibilidades do conhecimento, é a própria humanidade. Nesse sentido, ele afirma: “O princípio do movimento que anima o povo não é o saber em sua autolegitimação, mas a liberdade

12 *Idem*, p. 60.

13 *Idem*, p. 61.

14 *Idem*, p. 62.

em sua autofundação ou, se se prefere, em sua autogestão”¹⁵. É um modo de legitimação que remete a Kant na afirmação da autonomia da vontade. Trata-se do jogo de linguagem que Kant chamaria imperativo enquanto na atualidade é denominado prescritivo. Em ambos os casos, a legitimação não é direcionada pela verdade de enunciados denotativos, mas pela justiça dos enunciados prescritivos a medida que prescrevem o que se deve fazer. Daí Lyotard afirmar: “O saber não é mais o sujeito, ele está ao seu serviço; sua única legitimidade (mas ela é considerável), é permitir que a moralidade venha a ser realidade¹⁶. Nesse caso, o saber subordina-se completamente ao sujeito prático, pois sua legitimidade final está determinada pelos fins visados por esse sujeito que, enquanto coletividade autônoma, faz o saber servir aos seus fins. É isso que o filósofo francês denomina reencontro da função crítica do saber. Há um privilégio conferido aos enunciados prescritivos que os torna independente dos enunciados da ciência, uma vez que esses últimos convertem-se em informação para o sujeito prático. Tal ponto, Lyotard considera interessante por negar a totalização dos jogos de linguagem num metadiscurso.

A análise de Lyotard acerca da legitimação do saber torna-se instigante por assinalar as mudanças que se processaram com referência à própria legitimação na cultura pós-moderna, enquanto datada da segunda Guerra Mundial, no sentido de se processar a partir desse momento; um deslocamento da ênfase sobre os fins para a ênfase sobre os meios, assinalando o fim da credibilidade no relato seja ele especulativo ou de emancipação. Todavia, aponta que a crise dos relatos remonta ao século XIX e, portanto à modernidade enquanto geradora da crise de legitimação ou processo de “deslegitimação” e niilismo presentes nos grandes relatos da modernidade como seus germens. E isso que se processa, apesar das

¹⁵ *Idem*, p. 64.

¹⁶ *Idem*, *Ibidem*.

mudanças capitalistas e do avanço tecnológico, que têm reflexos no estatuto do saber, a ciência contemporânea, na visão de Lyotard, já sentia esses impactos anteriormente ao seu acontecimento.

Lyotard mostra como os relatos especulativo e o de emancipação precipitam, desde as conexões internas que os define, a crise da legitimação. Ao considerar que a ciência positiva não é um saber, o relato especulativo hegeliano “contém nele mesmo (...) um ceticismo com relação ao conhecimento positivo”¹⁷. Ora, a decorrência necessária desse ceticismo embrionário é a desqualificação da ciência como verdadeira, já que, ao não encontrar sua legitimidade, ela é colocada no nível da ideologia. De outra parte, em considerando um sentido mais próximo da cultura pós-moderna, Lyotard apresenta as conseqüências de se aceitar o saber das ciências positivas como modo geral da linguagem. Essa linguagem implica pressuposições axiomáticas que devem sempre ser explicitadas. Nesse caso, “tem-se um processo de deslegitimação cujo motor é a exigência de legitimação”¹⁸. Assim o filósofo francês aponta para um problema interno do relato especulativo quanto ao princípio de legitimação do saber, cuja decorrência é a emancipação das ciências ao mesmo tempo em que se processa um afrouxar da trama enciclopédica. A crise do saber científico encontra na erosão do princípio de legitimação do saber sua proveniência.

A hierarquia especulativa dos conhecimentos dá lugar a uma rede imanente e, por assim dizer “rasa”, de investigações cujas fronteiras não cessam de se deslocar. As antigas “faculdades” desmembram-se em institutos e fundações de todo tipo, as universidades perdem sua função de legitimação especulativa. Privadas da responsabilidade da pesquisa que o relato especulativo abafa, elas se limitam a transmitir

17 *Idem*, p. 70.

18 *Idem*, p. 71.

os saberes julgados estabelecidos e asseguram, pela didática, mais a reprodução dos professores que a dos cientistas¹⁹.

Quanto ao procedimento de legitimação advindo do relato de emancipação, Lyotard o analisa e apresenta, igualmente, seu ponto interno de erosão. Nesse caso, trata-se do estabelecimento de uma implicação entre um enunciado descritivo e um prescritivo. À medida que o dispositivo de emancipação fundamenta a legitimidade da ciência através dos interlocutores da prática ética, social e política, isto é, da própria autonomia dos interlocutores, gera um problema de pertinência; pois a verdade do enunciado descritivo não implica a justiça do enunciado prescritivo, quer dizer, mesmo que a descrição da realidade seja verdadeira, isso não acarreta que o enunciado que viria a transformá-la seja justo. Daí Lyotard afirmar a impossibilidade de a ciência legitimar outros jogos que não o seu, uma vez que a prescrição está para além do seu domínio, mas ela não legitima a si mesma. Isto abre o caminho para uma corrente da pós-modernidade. Ainda assim, situa o percurso de “ataque”, mesmo que indireto, à legitimidade do discurso da ciência à divisão da razão em pura e prática por remeter a enunciados de regras autônomas e pertinências diversas. Há uma proliferação de jogos de linguagem que parecem dissolver o sujeito social, pois o vínculo é de linguagem dando-se através de vários jogos obedecendo a regras distintas.

Pode-se tirar dessa explosão uma impressão pessimista: ninguém fala todas as línguas, elas não possuem uma metalíngua-universal, o processo dos sistema-sujeito é um fracasso, o da emancipação nada tem a ver com a ciência, está-se mergulhado no positivismo de tal ou qual conhecimento particular, os sábios tornaram-se cientistas, as reduzidas tarefas de pesquisa tornaram-se tarefas fragmentárias que ninguém

19 *Idem*, p.72.

domina; e, do seu lado, a filosofia especulativa ou humanista nada mais tem a fazer senão romper com as funções de legitimidade, o que explica a crise que ela sofre onde ainda pretende assumi-las, ou sua redução ao estudo das lógicas ou das histórias das idéias, quando conformando-se com a realidade, renunciou àquelas funções²⁰.

A análise de Lyotard acerca do processo de deslegitimação dos relatos permite vislumbrar a crise do saber, tanto em termos da filosofia quanto da ciência. Em ambos os casos, houve uma perda da hegemonia discursiva que remete a filosofia ao âmbito de si mesma e a ciência beirando a aplicação e o desempenho enquanto critério definidor. Todavia, na visão do autor francês, o que caracteriza as culturas pós-modernas é a compreensão de que a legitimação só pode advir da prática da linguagem e da interação comunicacional. Novamente tributária de Wittgenstein, essa legitimação remete aos jogos de linguagem como outra possibilidade que não a do desempenho. O determinismo é a hipótese da legitimação pelo desempenho, mas o saber científico contemporâneo está em busca de uma superação do determinismo enquanto foco de sua crise. Consoante Lyotard, há pouca afinidade entre a busca de desempenho e a pragmática do saber científico pós-moderno. Daí ele afirmar: “o traço surpreendente do saber pós-moderno é a imanência a si mesmo, mas explícita, do discurso sobre as regras que o legitima”²¹. Mas outro traço importante da ciência pós-moderna é transformar a teoria de sua própria evolução em algo descontínuo e paradoxal, o que remeteu Lyotard a pensar em uma legitimação pela paralogia, haja vista que considera o princípio do consenso, enquanto critério de validação, como insuficiente e considera excluídos os relatos da dialética do espírito e da emancipação.

20 *Idem*, p. 72.

21 *Idem*, p.100.

A paralogia é apresentada pelo pensador francês como um lance, cuja relevância de imediato não é reconhecida, feito na pragmática dos saberes²². Colocando a ênfase da pragmática científica no dissentimento, Lyotard apresenta o consenso como um horizonte que jamais será atingido, enquanto o paradigma posto no domínio científico é atravessado por alguma afirmação que desorganiza a ordem em que está posto. São novas regras de linguagem que determinarão o campo do saber à medida que ele é desestabilizado constantemente. Em vista disso, ele afirmar: “Transposta à discussão científica e colocada numa perspectiva de tempo, esta propriedade implica a imprevisibilidades das ‘descobertas’”²³. Embora a pragmática científica esteja envolta em enunciados descritivos, a sua diferença pós-moderna consiste na exigência de regras no plano prescritivo, denominados por Lyotard metaprescritivos, já que determinam os lances que serão aceitos nos jogos de linguagem. A paralogia revela os enunciados metaprescritivos e a legitimação do saber se dá mediante a proposição de novos enunciados. O consenso não é um valor, mas a justiça o é, tornando necessário buscar outra prática da justiça que não a do consenso. Encontramos, então, a seguinte afirmação: “O reconhecimento da heterogeneidade dos jogos de linguagem é um primeiro passo nesta direção”²⁴.

Não é nossa questão, aqui, recusar a paralogia ou mesmo aderir ao consenso habermasiano, mas voltar ao momento anterior à crise dos relatos e colocar o problema em novas bases a partir de Nietzsche. Tencionamos situar o problema desde a investigação dos valores e mostrar que a manutenção de uma posição indiferente com referência a essa questão é objeto da crítica do filósofo alemão à modernidade, de sua inserção como extemporâneo e, por fim, da

22 *Idem*, p.112.

23 *Idem, Ibidem*.

24 *Idem*, p. 118.

crise gradativa dos valores que a ela se segue e, a nosso ver, lança o homem contemporâneo no niilismo e inaugura o que se pode denominar de culturas e sociedades pós-modernas.

A leitura de Nietzsche

Não foi fortuitamente que Nietzsche escreveu em nota à *Para a genealogia da moral* que havia uma necessidade de todas as ciências se unirem para resolver o problema do valor e da hierarquia dos valores. Vislumbrava o deserto à frente e denunciou os processos que o tornariam avassalador do sentido e do valor na cultura, notadamente, em termos de hierarquia, cuja decorrência é a ausência de organização desde os organismos menores até as sociedades mais complexas, embora seja também produto de sua ausência. Efetivamente, Nietzsche teve um papel fundamental na História da Filosofia ao mostrar que toda produção humana é interpretação, ao solapar por completo as noções de fato e de fundamento. Todavia, com a perda de vigência do ideal ascético nos âmbitos da filosofia e da ciência, o homem contemporâneo não sabe como agir. Não assimilou o criar e o destruir heraclitianos como rumo e, assim, perdeu o rumo. Vemos a condição pós-moderna como dificuldade de lidar com a perda do fundamento, uma condição que se inicia quando Nietzsche solapa completamente os fundamentos argumentativos da tradição, em termos filosóficos, e que se manifesta hoje nas mais variadas esferas da cultura.

Ao afirmar que existe verdade, uma vez que o valor do mundo reside em nossa avaliação perspectiva e é tão-somente uma interpretação provisória, como uma falsidade em constante deslocamento, Nietzsche introduziu a interpretação nos domínios do mundo a partir de uma interpretação e aniquilou, por completo, as noções de fato e de fundamento. Há de se entender com rigor esse procedimento enquanto rejeita a qualquer instância a detenção da resposta definitiva. Isso inclui o conhecimento, a moral a política e a estética.

Efetivamente, a partir de Nietzsche e com ele, não há domínio fundacionista, porque só existem interpretações, perspectivas estritamente provisórias que vem a ser, momentaneamente, o que é.

Não se trata de uma crítica especial à antiguidade grega, à época medieval ou, ainda de forma contumaz, à modernidade, mas de entender a filosofia de Platão a Hegel como tradição e de dirigir a crítica ao seu conjunto. Ao mesmo tempo em que Nietzsche aniquila os referenciais semânticos, introduz uma exigência em termos da revisão dos discursos filosóficos quando propõe outra compreensão de análise e de expressão. Revisando o sentido do conceito, o filósofo redimensiona o texto e o pensamento filosófico no âmago da sua produção e significação. Eis o sentido nietzschiano da recusa do fundamento enquanto rejeição de significados prévios e afirmação de que existem tão-somente postulações. Ao considerar a História da Filosofia em seu conjunto como alvo de crítica, Nietzsche está criticando um procedimento, na sua visão, recorrente na história das construções explicativas do ser, do conhecer e do agir. É esse procedimento que aproxima Platão, Descartes, Kant e Hegel, por exemplo. Forma de proceder que o filósofo genealogista visa a dissolver ao introduzir uma interpretação a partir de uma interpretação. De outra parte, com a aniquilação da noção de fato, Nietzsche dirige-se especificamente ao positivismo, com o qual manteve uma estreita proximidade especialmente na época da redação de *Humano, demasiado humano*. Se nesse momento ele acreditava que a ciência poderia ultrapassar o domínio das crenças metafísicas; no período subsequente, constata que a vigência do fato é seu último refúgio, à medida que mantém o sensível como verdadeiro, acreditando, por conseguinte, num domínio em que a resposta definitiva possa ser encontrada.

Certamente, esse procedimento filosófico implica, para alguns, em recusar critérios para avaliar, precipitando o homem no absurdo, no sem sentido, no nada. O pensador alemão, entretanto, diria que quaisquer critérios já decorreriam de um avaliar, mesmo o sentido ou a sua recusa constituem a imposição de uma perspectiva,

o introduzir de uma interpretação. A dificuldade em formular uma resposta conclusiva acerca da produção de significações é remetida à inexistência de um domínio obscuro no qual elas estariam guardadas e à afirmação de uma condição a partir da qual elas são estabelecidas. Ora, se houvesse uma natureza humana apta a dar conta da significação, da verdade e da realidade, então ela forneceria todas as explicações. Nada obstante, para Nietzsche, não formulamos nem mesmo explicações, já que elas pressupõem uma fixação do ser que só abstratamente se pode atingir. É porque o valor do mundo está em nossa interpretação que não podemos explicá-lo, mas apenas adentrá-lo a partir de vários ângulos, vê-lo sob diversos enfoques. Se só temos um ver perspectivo, nosso conhecer será perspectivo, e o mundo, “que em algo nos importa”, não poderá jamais ser verdadeiro, mas o resultado de nossa avaliação e, portanto, a imposição de uma interpretação. Isso promove uma ruptura com o discurso filosófico da tradição e requer que se reorganizem as esferas da cultura desde a hierarquia das interpretações.

Conferir à interpretação um inacabamento e uma infinitude transforma a própria filosofia, por que o que tem de ser desvendado é o processo que introduz a significação. Dizemos processo, porque é o termo que melhor se aplica ao dinamismo presente nas configurações expressivas que historicamente se objetivaram em sistemas semânticos. Ainda assim, esses sistemas não refletem fatos, ou pelo menos, não necessariamente. É esse justamente o ponto da contenda em Nietzsche, já que, para ele, por trás desses sistemas se encontram avaliações. A filosofia é apresentada como uma sintomatologia, uma semiologia, uma tipologia e uma genealogia, fazendo-se mister, então, determinar o sentido e o alcance de um sintoma, de um signo, de um tipo e de um valor em sua relação direta com o instituir da interpretação.

O efetivo encontra-se no âmbito do sentido e de valor, pois em não havendo fatos, mas somente interpretações, são elas que constituem a efetividade. Restringindo, nesse momento, o campo de análise às produções humanas tem-se que para Nietzsche elas

são valores. Conceitos, idéias, ideais, ou mesmo signos, enquanto produções, são desde sempre resultante de avaliações e, portanto, valores. “Valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi ele somente que criou sentidos para as coisas, um sentido de homem! Por isso ele se chama de ‘homem’, isto é: o estimador” (Za/ZA I, Dos mil e um alvos, KSA 4.75). O homem é apresentado como o estimador porque em sua relação com as coisas dota-as de sentido, de valor em vista de sua conservação. Afirmar isso implica que o valor não se encontra dado, mas que é estimado sendo, portanto, instituído. Todavia, essa posição não pode ser compreendida como a instauração de um princípio para o estabelecimento de uma dada filosofia que centre o valor em uma perspectiva antropocêntrica ou subjetiva, uma vez que sua instituição remete a uma outra instância que determina as produções.

Nietzsche compreende o ato de nomear como um explicitar do jogo instintual presente nos dominantes, uma vez que há uma relação direta entre a instituição do signo e o sentimento de dominação expresso pelo direito do senhor de dar nomes. Cada acontecimento recebe tanto o estatuto de designado, quanto um nome, propriamente um som, cuja procedência em ambos remete à ação do senhor de designar, de nomear. Essas noções já se configuram como uma apropriação, já que o ato de nomear implica a posse do nome e, de certo modo, do acontecimento ou objeto nomeado, daí a instituição do signo e do designado. A remessa de um ao outro se deve ao ato instituidor que em Nietzsche cabe ao senhor. Em vista disso, a menção quanto à possibilidade de a linguagem ser remetida à “exteriorização da potência dos dominantes: eles dizem ‘isto é isto’, eles selam cada acontecimento com um som e, com isso, como que tomam posse dele” (GM/GM I 2, KSA 5.247). A instituição do signo, assim como do significado é desde sempre resultante, uma vez que o nomear, o significar já decorrem do avaliar.

Mas há uma questão que se impõe: quem interpreta? Em Nietzsche, voltaremos a isso em outros capítulos, são nossos impulsos. Desse modo qualquer pergunta nesse âmbito remete à fisiologia,

uma vez que Nietzsche entende os organismos como campos de batalha em luta contínua. Os impulsos compõem os existentes e lutam permanentemente. O resultado da luta é uma interpretação²⁵. E toda interpretação um signo, um sintoma de que ou o organismo ascende ou descende. No limite, é sempre crescimento ou declínio de condições fisiológicas. Mas há de se acrescentar que a própria fisiologia expressa a interpretação de Nietzsche, não conduzindo ao termo do processo, mas ao seu proceder infinito. Podemos apenas falar de um dinamismo dos impulsos que promovem e impõem interpretações.

25 A noção de luta (*Kampf*) tem uma posição privilegiada na filosofia de Nietzsche, desde *A disputa de Homero* e *O nascimento da tragédia* até *Assim falava Zaratustra* e as demais obras do terceiro período. Presente em todos os momentos do discurso de Nietzsche, expressa sempre o movimento, embora com acréscimos e contornos diferenciados ao longo da elaboração da obra do filósofo. Em *A disputa de Homero*, a luta aparece como disputa (*Wettkampf*), resgatando o sentido do *agon* grego que aparece na *Ilíada* quando do combate entre os heróis helenos. Trata-se da disputa que, vista como qualidade, atua estimulando os homens à ação: "... julgando como Hesíodo, que aponta uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa" (CP Prefácio). Em *A dialética passificadora*, Gérard Lebrun aponta para a retomada, no conceito de vontade de potência, do *agon* presente já em *A disputa de Homero*, em que a disputa e não o aniquilamento do adversário é valorizado: "Esse texto deixa transparecer um traço característico da 'vontade de potência' mais próximo de um jogo que da guerra total, a luta é sempre pela dominação, nunca pelo aniquilamento do adversário". (LEBRUN, G. *A dialética pacificadora. Almanaque*. São Paulo: Brasiliense, n. 3, p. 33, 1977). Em *O nascimento da tragédia*, a luta aparece desde a ação de dois impulsos antagonísticos, o apolíneo e o dionísíaco, respectivamente, que se manifestam no desenvolvimento da arte. A luta aparece, por conseguinte, conduzindo à produção de algo, à criação propriamente artística: "Teremos ganhado muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica, mas a certeza imediata da intuição de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionísíaco, do mesmo modo como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm períodos de reconciliação". (NT § 1). Quando da elaboração de *Humano, demasiado humano*, a luta retorna mas, nesse momento, relaciona-se com a vida enquanto prazer, estando vinculada à busca de prazer: "Não existe vida sem prazer; a luta pelo prazer é a luta pela vida" (MAI/HH I 104, KSA, 2.100). No terceiro período, a luta passa a ter um caráter mais abrangente enquanto entendida como traço da vida. Todo o existente é visto como um campo de batalha, definido, assim, desde a luta.

Os impulsos são elementos centrais que possibilitam, de um lado, determinar o estatuto e o alcance da interpretação em Nietzsche e, de outro, apreender o sentido, em sua acepção, de um sintoma, de um signo, de um tipo e de um valor, já que, na sua argumentação: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (GM/GM I 3, KSA 5.247). As exigências fisiológicas referem-se diretamente às condições manifestas pelos impulsos em termos de uma agregação hierarquizada que promove o seu crescimento ou a desagregação completa deles que determina seu deifinhamento. Devido a uma ou outra condição processa-se o estimar, o avaliar e, por conseguinte, o introduzir de interpretações.

À genealogia, na ótica nietzschiana, cumpre justamente perscrutar os sucessos ou fracassos fisiológicos que se expressam nos valores. Por isso, detém-se no conhecimento da criação e das condições de criação dos valores perguntando pelo próprio valor deles. O valor, para a genealogia, apresenta dois aspectos: por um lado, é o ponto de partida para a avaliação, por outro, é estabelecido a partir de uma dada avaliação. A questão da avaliação é o ponto principal para o estabelecimento do valor de um valor em sua referência à promoção ou obstrução da vida. Para Nietzsche, toda e qualquer atividade humana se apresenta como avaliação, mas essa avaliação é desde sempre o introduzir de uma interpretação. Quem interpreta não é um existente movido pela cognição, mas as lutas entre os diversos impulsos. Há uma correspondência entre nossos impulsos e nossas avaliações, uma vez que estas últimas decorrem de um crescer ou de um declinar que se expressa em estimativas de valor. Eis o porque do estabelecimento de uma tipologia, já que o caráter agonístico presente no instituir do valor remete a perspectivas divergentes que em termos de suas manifestações no homem remontam a tipos disjuntivos denominadas pelo filósofo senhor/nobre e escravo/vil. Remetem a constituições díspares que, no limite, expressam a

condição de uma vida, os seus sucessos ou fracassos fisiológicos. Compreende-se, a partir disso, a conhecida estratificação nietzschiana que, tendo por pano de fundo a questão fisiológica aplicada ao organismo, estabelece a disjunção forte/fraco. Assim, à genealogia cumpre papel decisivo, pois, ao identificar o duplo aspecto existente no valor, refere-o ao tipo que o institui, ao determinar o tipo remete-o à sua condição de vida e ao conferir à vida seu caráter agonístico a compreende enquanto jogo permanente de nossos impulsos; cujo resultado obtido em termos de fracasso ou êxito na obtenção de mais potência constitui a própria interpretação.

Convém mencionar que em *Para além de bem e mal*, parágrafo 22, Nietzsche admite que toda sua filosofia é uma interpretação ao afirmar: “Mas como se comenta, isso é interpretação, não texto” (JGB/BM 22, KSA 5.37). Em que pese o julgamento do autor distinguir e privilegiar sua interpretação por conta do alargamento de perspectivas que ela introduz, não faz da própria leitura *O* texto, mas mais um texto inserto no devir das lutas entre impulsos que configuram interpretações.

Nesse sentido, entendemos que duas palavras fornecem a tônica, já que circunscrevem um tipo de procedimento: ou bem se trata de tornar algo inteligível ou de interpretar algo. Em Nietzsche, com certeza, não se tem um mesmo procedimento. No primeiro caso, pode-se dizer, busca-se eliminar pontos ambíguos e obscuros, precisar conceitos, apresentar razões que digam porque ‘q’ é o caso. No segundo, procura-se elaborar ficções, formular “explicações” enquanto o postular de uma interpretação, o impor de uma perspectiva. Há pressupostos diferentes que subjazem aos dois modos de proceder, pois no primeiro deles acredita-se na possibilidade de atingir a verdade, já que ela é condicionante de clareza, precisão e justificação. No outro, a própria verdade já é imposta perspectivamente, pois a verdade seria uma ficção. A competência dos órgãos aptos para o conhecimento de algo diferirá em uma e outra forma de abordagem separando diametralmente o explicar do interpretar.

Essa formulação, mais presente nos *Fragmentos póstumos*, dá continuidade ao problema do valor, pois valorar é interpretar e isso define o humano em Nietzsche. Assim, o problema central da modernidade foi não ter colocado a questão em termos de valores e de interpretação, tanto em Kant quanto em Hegel. Isso, a nosso ver, precipitou o homem em uma condição de ausência de hierarquia devido à perda do fundamento que se seguiu à modernidade, entendida de Descartes a Hegel, e que inaugurou o que Lyotard denomina de condição pós-moderna. Em nossa avaliação, essa condição se manifesta pela ausência de hierarquia decorrente da perda do fundamento, remontando à proposição nietzschiana dos conceitos de sentido e valor.

Ora, foi a introdução na filosofia dos conceitos de sentido e de valor, por Nietzsche, que promoveu uma inversão crítica, justamente por não tomar o valor como algo estabelecido, perguntando, entretanto, pelo valor desse valor. Os valores, de um lado, norteiam uma avaliação e, de outro, procedem de uma avaliação. Se o problema crítico é problema da criação, então a questão central seria: de onde procede esta avaliação? Essa pergunta não foi feita por Kant e Hegel que Nietzsche denomina de trabalhadores filosóficos. Eles postularam o absoluto seja como “eu penso”, que acompanha todas as representações, ou como imperativo que determina as ações, em Kant, seja como “espírito absoluto” que se desenvolve em Hegel. Não foi introduzida a questão acerca do valor do valor e nem a percepção mínima de que só existem avaliações. Mas Nietzsche não queria precipitar o homem no absurdo, no sem sentido, no nada, mas apenas retirar seu véu de maia e mostrar que se cria pelo prazer de criar e se destrói pelo prazer de destruir em um ritmo heraclítico.

Nessa perspectiva, principalmente Kant e Hegel obstruem novamente a questão fundamental: ‘Quem?’ Quem toma como critério de avaliação a utilidade? O que quer aquele que faz da utilidade critério de avaliação? É na noção de filósofos propriamente ditos, ou filósofos do futuro, que se encontra a chave nietzschiana para

proceder à transvaloração dos valores da tradição. Graças à sua fortaleza, suportariam um grau máximo de verdade no sentido de criação, isto é, teriam competência para compreender o limite no qual se processa a doação de valores, qual seja, a imposição de uma interpretação. Eis o porquê da transformação que faz do seu conhecer um criar e do seu criar uma legislação. Em tais filósofos, a vontade de verdade é entendida como vontade de potência e toda afirmação é vista como o expressar de uma avaliação. Consoante Nietzsche, amaram também suas verdades esses filósofos, embora não queiram que outros as amem, pois que sua verdade jamais será verdade para todos sem deixar de ser sua.

A transvaloração é uma tarefa que Nietzsche reclama para si e para os “novos filósofos”, cuja denominação de novos encontra apoio na prerrogativa de poderem transvalorar valores eternos. Essa é a condição apontada por Nietzsche para executarem-na: possuir, simultaneamente, força e ousadia, isto é, uma constituição fisiológica bem lograda que exija a destruição dos antigos valores e a criação de novos. Em *Para além de bem e mal* afirma: “Para novos filósofos, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar ‘valores eternos’” (JGB/BM 203, KSA 5.126), em termos da necessidade presente, nesses filósofos, para a tarefa da transvaloração, e acrescenta, na seqüência, acerca de seu ensinamento: “Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo...” (JGB/BM 203, KSA 5.126).

Diversas questões estão implicadas na noção nietzschiana de novos filósofos ou filósofos do futuro. Há uma diferença marcante entre eles e os filósofos que cultuam os valores em curso, denominados também de trabalhadores filosóficos, qual seja, a condição de um e de outro. Trata-se aqui de uma prerrogativa do discurso nietzschiano que encontra apoio na sua noção de tipologia. É a distinção entre um tipo forte, cuja condição fisiológica, que se manifesta através de suas avaliações, expressa um bom sistema

de vassalagem entre os impulsos e uma condição fraca que exprime, ao contrário, uma desagregação hierárquica. Consoante o pensador, o filósofo legislador é o filósofo do futuro, aquele a quem cabe o manejo do martelo visando a destruir ideias e ideais. Não lhe cumpre a manutenção do dado. Isso foi tarefa dos livres-pensadores, que, ao acreditarem na incondicionalidade da verdade, acabaram por empreender uma defesa do estabelecido. O filósofo do futuro é apresentado como médico, artista e legislador, cujas tarefas precípuas estariam determinadas pela interpretação dos sintomas, pela moldagem dos tipos e pela determinação do nível. A interpretação dos sintomas remete à compreensão do sentido da força. Na configuração dos tipos, identificam-se as dissimetrias que configuram interpretações. Mediante a determinação do nível, chega-se à hierarquia dos valores e à possibilidade da transvaloração. Essa tríade, proposta para o filósofo, estabelece certa unidade entre a filosofia e a ciência, que fornece as condições necessárias para a tarefa fundamental do filósofo, o estabelecimento de uma hierarquia dos valores:

Os filósofos propriamente ditos, porém, são comandantes e legisladores: eles dizem 'Assim deve ser!'; são eles que determinam o Para-onde? e o Para-quê? do homem e para isso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os dominadores do passado - estendem suas mãos criadoras em direção ao futuro, e tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento, martelo. Seu 'conhecer' é criar, seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é vontade de potência - Há hoje tais filósofos? Houve já tais filósofos? Não é preciso haver tais filósofos?..." (JGB/BM 203, KSA 5.126).

Em nossa avaliação, Nietzsche rompe com o discurso filosófico moderno ao introduzir a interpretação nos domínios do mundo e o procedimento genealógico como método possível de compreensão do sentido e do valor inscritos no devir da história. Se a crise dos relatos lançou ao problema da legitimação em Lyotard, em Nietzsche

encontramos a ciência atrelada ao ideal ascético na modernidade e, com a supressão desse ideal a precipitação no niilismo. Em a *Gaia ciência*, no parágrafo intitulado ‘*Em que medida ainda somos devotos*’, ele afirma com relação à postulação de outro mundo, que “a fé na ciência pressupõe, *afirma outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse ‘outro mundo’ - não precisa negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo?*” e acrescenta, no final do texto, que a pressuposição presente na afirmação de outro mundo é a devoção à metafísica: “a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* - que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (FW/GC 344 KSA, 3. 574).

Assim, vemos que o problema, conforme nossa compreensão desde Nietzsche, remete à tradição, por um lado, e ao discurso de Nietzsche, por outro, como efetiva ruptura com o discurso filosófico e com os pressupostos da modernidade e da tradição. Todavia, conforme afirmação anterior, Nietzsche é extemporâneo, uma vez que não se seguiu a ele os filósofos do futuro e não se passou a entender como problema central da filosofia e das ciências a hierarquia dos valores, enquanto permissão possível do estabelecimento do lugar da filosofia, da ciência, da literatura e da arte na cultura. Nietzsche não abandona os critérios, embora rejeite o fundamento. O que propõe como critério para avaliar as interpretações é o aumento de potência e a ampliação de perspectivas. Quanto mais perspectivas uma interpretação puder incorporar, maior seu estatuto de legitimidade. Nesse sentido, poderíamos dizer que a legitimidade pode ser pensada a partir de Nietzsche desde a incorporação de perspectivas nas esferas do saber. Não se trata de um problema de verdade ou de justiça, que são valores, mas da avaliação que determina seu valor e instaura uma perspectiva acerca do mundo.

Por fim, falta-nos efetivar a análise da questão do aumento de poder desde a ótica nietzschiana que compartilhamos. Na caracterização dos tempos pós-modernos, na parte introdutória do livro, Lyotard faz menção à atitude dos decisores de tentar gerir a sociabilidade a partir da “comensurabilidade dos elementos e a determinabilidade do todo”²⁶. Trata-se do que se denominam matrizes *input/output* que acarreta a legitimação através de *performances* do sistema. É nessa perspectiva que a vida se reduz ao aumento de poder. Mas é preciso estabelecer uma diferença nietzschiana muito pertinente com relação ao próprio estatuto do poder. O poder aparece de dois modos, quais sejam, como constituição e como representação. No primeiro caso, o indivíduo em questão sabe-se detentor de um poder e, por isso, não precisa dominar ou exterminar o adversário. O estatuto da constituição requer o *agon* grego. Cada participante mantém-se no jogo ou na batalha e o resultado de cada disputa lhe confere a legitimidade. No segundo caso, o da representação, o indivíduo precisa negar o outro, eliminá-lo da disputa porque se trata de criar para si uma representação dele mesmo como detentor de um poder que não lhe constitui. Nesse caso não há processo de legitimação. Em nossa avaliação, a legitimação através da eficácia expressa o poder como representação e, nesse sentido, a legitimação não é procedente.

Abstract: In this article, we will introduce Lyotard thesis about the post-modern condition in the societies and cultures more developed since the crisis of speculative and emancipation reports which generate, from themselves, the problem of the delegitimation of knowing. We will follow Lyotard in his position about the impossibility of consensus and the existence of new rules which destabilize the knowing in a continuous process, which the recognition of the heterogeneity of language games points to a possible legitimation by paralogy. However, we shall insert

²⁶ LYOTARD, J.-F. *A Condição Pós-Moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa, Rio de Janeiro: José Olympio, 2011. p. 16.

the philosophical speech of Nietzsche as the rupture with tradition from the refusal of fact and of the foundation through the affirmation that there are only interpretations. We shall introduce the necessity of hierarchy as a key point to the determination of the place of philosophy, literature and science.

Key-words: post-modern condition – language games – parody – hierarchy – values

referências bibliográficas

1. LYOTARD, J.-F. *A condição pós-Moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
2. MARTON, S. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
3. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol.
4. _____. *Oeuvres philosophiques complètes*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1971/1997. 18 vol.
5. _____. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
5. _____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.
6. _____. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Artigo recebido em 12/11/2011.

Artigo aceito para a publicação em 10/12/2011.