

RESUMO

A partir do conceito de perspectivismo, tal como este se enuncia na crítica de Friedrich Nietzsche ao dogmatismo metafísico, o artigo explora as possibilidades abertas pela genealogia nietzschiana para uma filosofia da interculturalidade, com especial referência à história de formação da sociedade e da cultura brasileira.

ABSTRACT

Starting from the concept of perspectivism, as it is enunciated in Friedrich Nietzsche's critique of metaphysical dogmatism, this article explores the possibilities opened up by Nietzschean genealogy for a philosophy of interculturality, with special reference to the history of the formation of Brazilian society and culture.

PALAVRAS-CHAVE

Perspectivismo; Filosofia Intercultural; Interculturalidade; Sociedade; Natureza.

KEYWORDS

Perspectivism; Intercultural Philosophy; Interculturality; Society; Nature.

Perspectivismo e Interculturalidade

Com o sistema crítico de Kant, inaugura-se um programa de filosofia transcendental, cujos elementos nucleares são compartilhados, de diferentes maneiras, pelo inteiro idealismo alemão, a começar por seus primeiros representantes, passando por Fichte, Schelling, Hegel, até seu acabamento nas filosofias de Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche, com inclusão, ademais, de seus desdobramentos na fenomenologia de Edmund Husserl e na ontologia fundamental de Martin Heidegger. Nesta corrente de tradição se funda, então, toda uma linhagem diversamente empenhada, em cada um de seus representantes, numa investigação crítica das condições de possibilidade do conhecimento e da experiência, seus critérios necessários, sua extensão e limites, com vistas à demarcação do âmbito da realidade cognoscível, bem como das bases normativas de nossa práxis ética e política.

Um análogo delineamento deste mesmo panorama foi traçado por Michel Foucault como vistas à circunscrição de nosso campo de experiências na atualidade. Para Foucault, este campo é demarcado a partir de duas coordenadas ou eixos crítico-filosóficos definidos, por um lado, como uma analítica da verdade, isto é como análise dos conjuntos de regras, procedimentos e práticas que determinam, num dado contexto histórico e social, o que pode ser considerado verdadeiro e o que não pode sê-lo (os jogos de verdade); e, por outro lado, uma ontologia do presente, isto é, a análise dos processos de subjetivação,

mais propriamente dos dispositivos de poder e de saber que moldam, no presente, nossa forma de pensar, agir e nos relacionar.

Parece-me que a escolha filosófica com a qual somos confrontados atualmente é esta: podemos optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma analítica filosófica da verdade em geral, ou bem podemos optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual eu tentei trabalhar (FOUCAULT, 1994a, p. 687).

No interior deste enquadramento histórico, juntamente com a crítica sistemática dos princípios, regras e quadros categoriais que demarcam as condições de possibilidade da cognição e da ação, surge também inevitavelmente a necessidade incontornável de *transformar em problema* o acesso teórico, prático e pragmático de uma subjetividade transcendental ao que a ela pode ser *dado* como o ‘mundo’. Por conseguinte, em associação e como desdobramento da crítica kantiana da razão, emerge também, como consequência — mesmo que tenha permanecido oculta e latente aos subseqüentes programas filosóficos do idealismo, pelo menos até Nietzsche —, uma crise do pensamento que traz à luz, cada vez com maior clareza, o que há de histórico na noção de universal ínsita à razão ocidental. Pois, a partir de então, toda pretensão de validade universal — seja no plano epistêmico, em termos de verdade e falsidade; no plano normativo e axiológico, em termos de bem e mal, justo e injusto; no plano estético,

em termos de beleza e de gosto — tem de ser referida a um parâmetro ou ajustado a um protocolo de racionalidade lógica, cuja necessidade coincide histórica e temporalmente com a história da Europa.

É justamente no interior de tais marcos que se insere o diagnóstico crítico-genealógico dado por Nietzsche da crise do pensamento e da razão na modernidade cultural — diagnóstico que desempenha uma função estratégica em sua reconstituição da história do niilismo europeu, da qual deriva, por sua vez, a sua teoria do perspectivismo. Com Nietzsche, o sintagma ‘Europa’ deixa de designar apenas uma localização física, ou um território geopolítico, para tornar-se, sobretudo, o nome de um espaço cultural, de uma potência que forja e plasma uma cultura e compreende, nesta acepção alargada, também todas as sociedades que se formaram e desenvolveram sob influência dos valores civilizacionais da Europa.

Neste sentido, a Europa compreende, então, o que denominamos de Ocidente, cujos efeitos culturais se irradiam também para outras latitudes e longitudes do planeta. Neste processo, porém, um tipo de racionalidade lógica, cujos valores epistêmicos, éticos e jurídico-políticos deveriam valer como portadores de validade universal, tem agora de ser reconhecida como *uma* perspectiva cultural e histórica, ainda que tenha logrado êxito em instituir-se, em geral, e mesmo definir-se em sinonímia com a própria *ratio* humana, primeiramente expressa como filosofia, cuja história, por isso mesmo, como que se confunde com a própria história da Europa.

A Europa (ou aquilo que é assim denominado Europa) é inquestionavelmente o espaço em que surgiu e se formou a filosofia, espaço no qual e pelo qual ela foi cunhada. A Europa não é simplesmente um espaço geográfico, mas, segundo conceitos atuais, um espaço cultural (*Kulturraum*) no qual difundiu-se aquilo que se denomina a herança judaico-greco-cristã, sem excluir com isso outras influências. A Europa é jovem, medida pela duração de outras culturas superiores (*Hochkulturen*), como a egípcia ou a chinesa; ela desenvolveu-se, porém, muito rápido, geográfica e culturalmente, justo porque soube integrar o estrangeiro, e com isso apropriar-se sempre de novo de sua própria herança. Segundo Nietzsche, ela se distingue por sua ‘capacidade de constante transformação’ (*Verwandelung*) (STEGMAIER, 2012, p. 356).

E como, em virtude desta mesma potência de transformação e integração, institui-se na Europa um quadro categorial de universalidade que foi teoricamente estruturante para o mundo moderno; como a razão ocidental-europeia, sob a forma das ciências e da tecnologia, dos modelos sócio-políticos e econômicos que dela derivam, ou que nela se fundam, ampliou-se em escala global, então, como constatou Michel Foucault,

a crise do pensamento europeu atrai a atenção de todo o mundo e ela concerne ao mundo inteiro. É uma crise que influencia os diferentes pensamentos de todos os países do mundo, assim como o pensamento geral do mundo (FOUCAULT, 1994b, p. 623).

E isto ocorre porque em crise se encontram, nesse processo, os conceitos ocidentais-europeus de homem como sujeito genérico, de sociedade e de humanidade, com sua correspondente pretensão de validade universal.

E assim, uma crise da filosofia — que se formou e se desenvolveu por razões internas à própria filosofia — coloca a ‘razão ocidental’ (europeia) em abertura necessária para o encontro e a confrontação com outros universos histórico-culturais, forçando-a a medir-se com a potência da alteridade, com outras experiências de mundo, ou melhor, com outros e diferentes mundos de experiência, num diálogo a ser firmado em novas bases e condições diferentes daquelas em que a racionalidade de tipo euro-etno-cêntrico se autocompreendia e impunha como o ápice e o sentido último do processo civilizatório.

Desta transformação resulta uma nova exigência, que convoca a filosofia ocidental para uma relação dialógica e intercultural com a alteridade, que a coloca em abertura para novas possibilidades de realização para a exigência de universalidade, que é congênita à própria racionalidade ocidental-europeia, e ao seu compromisso originário com a verdade e a objetividade do conhecimento. Esta abertura é também o horizonte para uma filosofia da interculturalidade. Para a qual a universalidade permanece uma pretensão inalienável da razão, mas deixa de ser identificada com sua tradicional formulação euro-etno-cêntrica, para asseverar-se enquanto prerrogativa justa e possível no diálogo plural com a multiplicidade dos mundos culturais e históricos.

Por sua vez, este processo se perfaz num duplo movimento; numa de suas vertentes, temos razões extra-filosóficas para a crise: aquelas que advém da hegemonia planetária da racionalidade tecno-científica ocidental-europeia, com seus *standards* de verdade, validade, universalidade e

funcionalidade, que acabaram por colonizar todas as regiões da Terra, ao unificá-las pelos mecanismos do mercado e da tecnologia de produção e consumo, e como que arrastá-las em sua própria crise. Em sua outra vertente, porém, este resultado advém da crise interna da própria filosofia e seu conceito, crise que exige a abertura para, e a confrontação, com outras “filosofias” e outros “mundos”, a partir da descoberta, com Nietzsche, da condição perspectivista de todo conhecimento e ação — inclusive e sobretudo a partir da descoberta da Europa como o nome de uma macro-perspectiva.

Desse modo, na crítica genealógica dos valores éticos e gnoseológicos empreendida por Nietzsche, podemos colher impulsos não apenas para uma tomada de consciência das condições históricas, antropológicas, psicofisiológicas e pragmáticas da experiência, da cognição e da práxis humana, mas também para o enfrentamento em profundidade dos desafios e impasses que resultam da transformação em experiência da historicidade do universal — para fazer novamente o uso de um termo empregado por Michel Foucault.

A abertura da filosofia de Nietzsche para o contato fecundo e vivificante com a alteridade, com as formas de vida consubstanciadas em outras experiências culturais e configurações de mundo além da europeia não é, de modo algum, um *insight* periférico ou um aspecto marginal de sua filosofia. Ao invés disso, trata-se de uma linha de questionamento, interesse e reflexão que se inicia já desde sua formação mais precoce, como aluno do internato de *Schulpforta*. Nesse estabelecimento, Nietzsche teve a

oportunidade de conhecer em profundidade — e precocemente — os trabalhos transculturais de alguns de seus professores, nos quais se consolidava — como elemento fundamental de uma formação em filologia clássica — uma ampliação do conhecimento histórico e linguístico de tradições culturais, artísticas e religiosas extra europeias.

A esse respeito, escreve Johann Figl:

Em princípio, fundaram-se com isso, ao mesmo tempo, os princípios (*Ansätze*) de uma perspectiva *transcultural* de povos e religiões: na *ciência da religião*, eles conduziram a uma avaliação mais objetiva das diferentes religiões extra-europeias; no *pensamento de Nietzsche*, a um tendencial atravessamento [*Überschreitung*] de culturas e religiões, a um pensamento *transcultural*, também nesse sentido. [...] Este é um caminho que, em Nietzsche, conduz da atmosfera pátria, pela mediação dos conteúdos sobre outros povos e religiões transmitidos pelo sistema prussiano de meados do século XIX, até uma perspectiva global; com isso, foi dada a base que tornou possível *perspectivas em princípio transnacionais*, que atravessam culturas, das quais Nietzsche pode ser entendido como pensador precursor [*Vordenker*] (FIGL, 2007, p. 3-4).

Refletindo esta condição de precursor de uma filosofia que cruza fronteiras e atravessa culturas para colocá-las em condição de diálogo e recíproca interpelação, Nietzsche escreve:

De todos os europeus que vivem e viveram, eu tenho a mais vasta alma: Platão, Voltaire — isso depende de estados que não se encontram inteiramente em mim, mas na ‘essência das coisas’ — eu poderia me tornar o Buda da

Europa: o que, no entanto, seria um oposto (*Gegenstück*) ao indiano (NIETZSCHE, 1980, v. 10, p. 109).

O papel da alteridade é decisivo nesta recuperação da “essência das coisas”, a partir de um exercício de auto-interpretação:

É manifesto que aqui fala alguém que está acostumado a incorporar a si o que é estranho, que compreende a si mesmo como espelho côncavo das culturas, e está disposto a mesclar horizontes uns com os outros. Mescla de horizontes é, então, também uma decisiva característica de *Assim Falou Zaratustra*, que, nessa medida, pode ser compreendido como a obra de um ‘Buda da Europa’, quando ele entrelaça ideias europeias e do Extremo Oriente de forma sincrética, embora com dominância da perspectiva eurocêntrica. Como destaca Michael Stausberg, o próprio Zaratustra, em razão de sua história de recepção europeia, é ‘uma figura por excelência de espelhamentos culturais leste-oeste, que Nietzsche utilizou para explorar alternativas para conceitos religiosos e filosóficos ocidentais’ (GRÄTZ, 2024, p. 13).

Desde muito cedo em sua carreira filosófica, Nietzsche estava bem consciente do eurocentrismo dos etnólogos europeus, que ele avaliava criticamente; e mais ainda do viés eurocêntrico dos relatórios apresentados como documentos científicos pelos missionários cristãos da Europa. Num de seus apontamentos inéditos, datados do início de 1880, pode-se ler: “Ainda dominam entre os cristãos todas aquelas representações como entre os selvagens” (NIETZSCHE, 1980, v. 09, p. 28).

Nesse apontamento citado, Nietzsche registra uma passagem de Gustav Roskoff [1814–1889] (ROSKOFF, 1880), na qual este polemiza agudamente contra os missionários cristãos,

que em suas contribuições para a etnologia (*Völkerkunde*), costumeiramente confundem crenças eclesásticas com religião, e, além disso, estariam repletos de ódio e zelo hostil contra os pagãos. Ao mesmo tempo, ele chama a atenção para o fato de que ‘os modos de percepção [*Anschauungsweise*] europeus’ desencaminham os etnólogos para ‘confusões’ e ‘falácias’ [*Trugschlüssen*], por meio do ‘emprego de um parâmetro incorreto’, descreve ‘tribos [*Volksstämme*] selvagens nas quais não são encontráveis conceitos religiosos europeus’ como ‘desprovidas de religião’ (ORSUCCI, 1996, p. 191-192).

A mesma tendência se manifesta nos *insights* de Nietzsche concernentes à relação entre o arcaico e o contemporâneo, como é o caso, por exemplo, do animismo. Segundo Nietzsche, um outro mecanismo é estreitamente aparentado à nostalgia pelo ‘além das montanhas’, pela transfiguração do estranho, do distante e do desconhecido.

Entre as ‘falácias’, os ‘maus costumes’ [*Verwöhnungen*] do intelecto’, nos quais se manifestam atavismos persistentes, deve-se incluir também a confusão geralmente causada pelo aparecimento repentino de algo perfeito. Nesta ocasião surge um espanto que nos remete à época há muito superada do animismo (‘como se uma alma tivesse sido originária e subitamente enfeitiçada em uma pedra’) e, ao mesmo tempo, surgisse a crença ‘numa [...] emergência repentina e como que miraculosa’ daquilo que nos surpreende’. Ainda hoje, observa Nietzsche, ‘estamos [...] mal-acostumados a

negligenciar a questão do devir perante tudo aquilo que é perfeito, a nos regozijar com o presente como se ele tivesse surgido num passe de mágica'. Provavelmente nos encontramos aqui sob o efeito perdurante de um antiquíssimo (*uralt*) modo de sentir (*Empfindung*) mitológico (ORSUCCI, 1996, p. 50-51).

Desse modo, temos como que uma inversão do modelo de filosofia da história de inspiração positivista ou idealista, que reconhecia uma infância do espírito na cosmovisão animista, uma adolescência espiritual metafísica e uma maturidade da razão esclarecida, que seria o ponto culminante de uma teleologia de consagração da racionalidade lógica como concretização do espírito em sua verdade. Nietzsche é um crítico radical da concepção antropológica que decorre desse tipo de filosofia da história. De acordo com sua genealogia, as formas e estruturas do pensamento dos povos selvagens não são momentos superados ou suprassumidos na marcha progressiva da razão em direção a uma espécie qualquer de fim da história, mas permanecem vivos e ativos em nossos modos de pensar, sentir, querer e agir.

Também em *Aurora* podemos rastrear o interesse de Nietzsche pelas pesquisas etnológicas que lhe são contemporâneas. Um concernimento cuja especificidade vem à luz, de modo especial, em sua problematização das origens da moralidade humana nos termos do conceito de “eticidade dos costumes”:

Sob jugo da moralidade do costume, o homem despreza primeiramente as causas, em seguida o lugar, as consequências, em terceiro, a realidade, e tece com todos os seus sentimentos superiores (de referência, de

elevação, de orgulho, de gratidão, de amor) *um mundo imaginário*: o chamado mundo superior. E ainda hoje vemos a consequência: onde o sentimento de um homem se eleva, de algum modo entra em jogo esse mundo imaginário. É triste, mas por enquanto *todos os sentimentos superiores* têm de ser suspeitos para o homem científico, de tal modo se acham mesclados com a ilusão e o contrassenso. Não que tenham de sê-lo em si ou para sempre, mas é certo que, de todas as graduais *purificações* que esperam a humanidade, a purificação dos sentimentos superiores será uma das mais graduais (NIETZSCHE, 2001, p. 34-35).

Tais registros podem servir de base para uma generalização de acordo com a qual os estudos de etnologia — tanto quanto aqueles concernentes ao que ele denominou de pré-história [*Vorgeschichte*] da humanidade — estão na base dos diagnósticos da modernidade cultural feitos por Nietzsche, assim como sua ocupação com os estágios mais rudimentares da cultura alimentam sua crítica genealógica da religião, da cultura e mesmo da política, enfim dos juízos e valorações morais a respeito dos ‘progressos’ do processo civilizatório no Ocidente.

Uma clara evidência do caráter intercultural de seu pensamento pode ser encontrada, por exemplo, num apontamento escrito entre os meses de agosto e setembro de 1885 — portanto, já num período bastante maduro de sua produção filosófica. Nele Nietzsche constatou e descreveu uma inusitada relação entre seu próprio pensamento e a filosofia indiana.

Alvorece (*es dämmert*) a possibilidade de uma existência aparente (*Scheinexistenz*) do ‘sujeito’: um pensamento que já uma vez existiu na Terra, na Filosofia

Vedanta. Caso se queira uma nova expressão para isso, ainda que muito provisória, que se leia ‘*O Nascimento da Tragédia*’. No fundo, o que faz toda *Filosofia* mais recente? Aberta ou veladamente, ela pratica um atentado contra o antigo conceito de alma — quer dizer, o fundamento do Cristianismo, o ‘Eu’: ela é anticristã no sentido mais refinado (NIETZSCHE, 1980. v. 11, p. 635).

Este apontamento constitui, por sua vez, um esboço que prepara o aforismo nº 54 de *Para Além de Bem e Mal*, no qual lemos:

Desde Descartes — e antes apesar dele do que a partir de seu precedente — todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma, sob a aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado — ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã. A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, *anticristã*: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma antirreligiosa (NIETZSCHE, 2005, p. 53).

Do ponto de vista nietzschiano, o ceticismo epistemológico da filosofia mais moderna tem como alvo crítico um conceito originariamente psicológico, que é a ‘alma’ ou *psyché*. Antigamente se acreditava na ‘alma’, escreve Nietzsche, *porque* se acreditava em sujeito e predicado, por conseguinte, porque se tinha fé na gramática, no ‘eu’ (na ‘alma’) como condição e no ‘penso’ como condicionado, *pois* considerava-se o pensar como uma atividade que exige um sujeito para ser compreendida, para a qual um sujeito *tem de ser* pensado como causa.

Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia — se não seria verdadeiro talvez o contrário: ‘penso’, condição; ‘eu’, condicionado; ‘eu’ sendo uma síntese, feita pelo próprio pensar. *Kant* queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado — e tampouco o objeto: a possibilidade de uma *existência aparente* do sujeito, da ‘alma’ pode não lhe ter sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra, com imenso poder (NIETZSCHE, 2005, p. 53).

Este insight favorece a transição do pensamento para o aforismo nº 20 de *Para Além de Bem e Mal*, que trata das afinidades filosóficas de família entre a Grécia e a Índia, uma semelhança explicada pela força inconsciente exercida sobre o pensamento pela mesma lógica gramatical, derivada de uma matriz linguística comum. De conformidade com este esquema, a filosofia contemporânea europeia e a filosofia vedanta traçariam, então, caminhos confluentes.

A admirável semelhança de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão explica-se de modo suficientemente simples. Precisamente onde há parentesco linguístico é de todo inevitável que graças à comum filosofia da gramática — quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais —, tudo esteja predisposto para um desenvolvimento e uma sequência semelhante dos sistemas filosóficos, assim como o caminho aparece como que impedido para certas outras possibilidades de interpretação do mundo. Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (no qual a noção do sujeito é a pior desenvolvida) com a maior verossimilhança olharão ‘o mundo’ de maneira diversa, e se acharão em trilhas

diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos (NIETZSCHE, 1980. v. 5, p. 34).

A partir deste horizonte histórico-linguístico, pode-se entender outra aproximação transcultural realizada por Nietzsche num texto de importância capital para sua filosofia madura: *Para a Genealogia da Moral*. Neste livro, no § 27 da terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche relaciona o curso de desenvolvimento da filosofia europeia — de sua origem até a modernidade — com um desenvolvimento antecedente e estritamente similar, ocorrido cinco séculos antes na Índia, com a análoga lógica, dinâmica e conclusão:

O mesmo desenvolvimento na Índia, em completa independência e por isso com algum valor de prova; o mesmo ideal levando ao mesmo fim; o ponto decisivo alcançado cinco séculos antes do calendário europeu, com Buda; mais precisamente, com a filosofia Sankhya, em seguida popularizada por Buda e transformada em religião (NIETZSCHE, 1998, p. 147).

Identificamos aqui uma analogia estrutural — ou mesmo uma invariância — atuando na constituição e na lógica do desenvolvimento da cultura ocidental, antecipada por aquela da cultura asiática, identidade que vem à luz nos desdobramentos históricos dos povos indianos (a filosofia Sankhya e Buda) e do Cristianismo (os destinos da veracidade e moralidade cristãs), conduzindo à idêntica catástrofe, ou seja, à auto-supressão (*Selbstaufhebung*) do ideal.

Ora, esta analogia mostra que Nietzsche esteve sempre muito longe da postura orientalista de seu tempo, que,

como Hegel, por exemplo, converte a diversidade histórica das formas de saber de outros povos e culturas como momentos subordinados, inseridos no desenvolvimento histórico da razão europeia, de acordo com um tipo de filosofia da história que identificava a racionalidade humana com a *ratio* ocidental e legitimava para a Europa o papel missionário de locomotiva da história, de potência civilizatória do mundo.

A partir de tais condições descerra-se, a partir da própria filosofia europeia, o panorama de uma multiplicidade de perspectivas irreduzíveis à unidade totalizadora de uma meta-perspectiva. Se ‘Europa’ nomeia uma perspectiva de grande escala, que exhibe a diversidade das perspectivas dadas na história na tradição, então este ponto de vista, consciente de sua própria limitação perspectivística, só pode emergir como tal juntamente com o reconhecimento de sua particularidade — uma vez que só podemos tornar presente uma perspectivação a partir do confronto entre perspectivas, portanto a partir de um *outro* ponto de vista, que, por seu turno, só pode ser apreendido na e pela perspectiva *própria*.

Desse modo, não se pode dissociar perspectivismo de interpretação. Como reconhece com acerto e precisão Werner Stegmaier:

Se perspectiva é o conceito para uma visada que, a partir de um respectivo ponto de vista, deixa ver e compreender algo num determinado horizonte como algo, então ‘interpretação’ é o conceito para este compreender perspectivo. Do modo como Nietzsche os utiliza, os dois conceitos são paradoxais: que se compreenda tudo numa perspectiva, só se pode constatar somente a partir

de uma outra perspectiva, que, de novo, só se pode perceber na perspectiva própria, e interpretação pressupõe algo que é interpretado, e que não se conhece fora desta interpretação (STEGMAIER, 2012, p. 355-356).

Em termos nietzschianos, a filosofia, tal como a conhecemos ao longo da história ocidental-europeia, é um tipo de conhecimento que preenche sempre um certo esquema básico de possibilidades teóricas e práticas, fundado num parentesco de família entre seus conceitos, que, por sua vez, radica em funções lógico-gramaticais de uma determinada matriz linguística. Daí resulta, como consequência, que “o mundo” se resolve em perspectivas e interpretações, que são precisamente horizontes de sentido: o mundo é o espaço e o âmbito das experiências fundamentais, de criação de condições de possibilidade para a existência humana na história, sempre situadas no interior de diferentes contextos e modos de condicionamento espaço-temporais e sócio-históricos.

A partir do vértice do perspectivismo de Nietzsche, a autoconsciência da vocação absolutista do ideal euro-etnocêntrico de racionalidade leva à autocrítica do ideal, que, por sua vez, se abre para a alteridade e pode se fortalecer com um contramovimento no sentido de uma redefinição ampliada de universalidade. E, assim, o perspectivismo de Nietzsche se abre para uma filosofia da interculturalidade, da qual se pode colher impulsos para se pensar novas possibilidades para a filosofia, em diálogo crítico com a tradição ocidental-euro-etno-cêntrica. Trata-se, portanto, de uma possibilidade de autossuperação daquilo que a própria Europa considera como

uma de suas mais cultivadas e preciosas virtudes: o seu apurado senso histórico, que, para Nietzsche, é efeito e produto de uma mistura racial, e não de seu oposto, uma pretensa pureza da raça:

Este senso histórico, em relação ao qual nós europeus sustentamos pretensão à nossa particularidade, veio até nós na sequência da encantadora e louca semi-barbárie, na qual a Europa foi lançada pela mistura democrática dos estamentos e raças — só primeiramente o século dezenove conhece este sentido, como o seu sexto sentido. O passado de cada forma e espécie de vida, de culturas, que antes jaziam sobrepostas ou justapostas, flui em nós, ‘almas modernas’, graças à mistura; doravante nossos instintos correm por toda parte para trás, nós mesmos somos uma espécie de caos — mas finalmente, como foi dito, o ‘espírito’ enxerga nisso sua vantagem (NIETZSCHE, 1980. v. 5, p. 158).

Com isso, a ‘razão ocidental’ (europeia) pode deixar de ser considerada como o centro de referência da história universal — a perspectiva que unifica e totaliza o múltiplo diferencial das perspectivas —, para ser colocada numa condição de abertura necessária para outros universos culturais, para outros ‘mundos da vida’, em confrontação e diálogo com outros mundos culturais e históricos. Pois então o mundo pode ser compreendido como *oĩkos*, o habitar humano na terra; e por isso mesmo também como um *lógos*, em sentido ampliado, como espaço apofântico do verbo, da fala, do pensamento, do acontecer pó(i)eticamente humano, em sua dimensão ética e política.

Justamente quando o encontro entre experiências culturais diferentes torna possível abandonar o solipsismo que

as condena ao isolamento hipernarcísico, as diferentes tradições podem, então, negociar, com as limitações e imperfeições de cada uma delas, e que são inevitáveis nesse tipo de relacionamento. É então que as respectivas diferenças interculturais podem abrir espaço para uma tradução em mutualidade das respectivas tradições — ainda que, talvez, sobre o pano de fundo de uma eventual incompatibilidade metafísica e antropológica. Em encontros desta natureza, a diferença não é fator impeditivo para troca frutífera de experiências, senão que pelo contrário, a diversidade constitui um elemento que induz e fomenta a recíproca fecundação das respectivas condições filosóficas de fundo. A partir da alteridade vivenciada nestes termos, é possível e mesmo necessário colocar em questão *filosófica e criticamente* as próprias bases filosóficas dos diferentes mundos culturais postos em relação.

É a partir deste horizonte da interculturalidade que procuro aproximar, em fecundo diálogo, a genealogia de Nietzsche das tarefas e desafios que se impõem, em nossos dias, para a filosofia no Brasil e do Brasil. Para demarcar este ponto, remeto a um acontecimento em forma de livro intitulado *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami* (KOPENAWA; ALBERT, 2015) — um prodigioso feito autoral, resultante de uma duradoura, laboriosa e fecunda parceria, uma experiência de engajamento intercultural, que assume a forma de um “pacto etnográfico” entre o antropólogo Bruce Albert — formado na melhor tradição da ciência acadêmica europeia — e o xamã yanomami Davi Kopenawa — originário da floresta amazônica brasileira.

Trata-se de um “pacto etnográfico” que culmina na realização de um projeto concebido com o propósito de evitar o “etnocentrismo subliminar” da antropologia acadêmica tradicional, que sempre foi marcada pela “secular ambivalência dos estereótipos europeus do Selvagem, ora edênico, ora sanguinário” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 515-516). Neste sentido, *A Queda do Céu* pode ser considerado um livro-acontecimento, de importância fundamental também para a Filosofia, pois a partir de uma experiência radical feita no Brasil, surge a indicação, por antropólogos e etnólogos, de um trabalho do pensamento que apresenta um desafio para os filósofos.

Afinal, como pergunta Stenger,

todo etnólogo já não é um filósofo, na medida em que tem de se assegurar permanentemente de seus conceitos fundamentais e de suas questões metodológicas? Se tomarmos como critério de medida o progresso da especialidade relativamente a seu autoesclarecimento e autorreflexão, a etnologia das últimas décadas ocupou-se mais com suas questões de fundamentação e problematizações metodológicas do que com pesquisa de conteúdos. E inversamente, todo filósofo já não é também um etnólogo de si mesmo e de sua própria especialidade, na medida em que seu inventário conceitual próprio parece refletir a autocompreensão da cultura que a ele corresponde? Em todo caso, em face do crescente desafio da interculturalidade, as antigas delimitações de fronteira se vêm colocadas em questão, se é que já não se tornaram obsoletas (STENGER, 2006, p. 67-68).

Ainda em chave de interculturalidade, quero fazer remissão a outro significativo desdobramento do perspectivismo nietzschiano, ao relacioná-lo com a etnografia do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Livros como *A Inconstância da Alma Selvagem* ou *Metafísicas Canibais* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015; 2017) apresentam as bases teóricas de um perspectivismo ameríndio da Amazônia brasileira, firmando-se como instanciiação extremamente relevante, no campo teórico e ético-político, para um cruzamento de perspectivas, a partir do qual se torna possível uma compreensão ampliada tanto de Si Mesmo quanto do Outro, na troca permanente entre a visada antropológica e a reflexão filosófica. Com isso, o perspectivismo ameríndio fulmina o logocentrismo e o monolinguismo dominantes na tradição ocidental.

Em trabalhos publicados mais recentemente, dedicados a uma reflexão antropológico-filosófica sobre a ética do Antropoceno, Eduardo Viveiros de Castro, resgata conceitos fundamentais, também presentes em Nietzsche, para inseri-los numa etnografia que considera as relações entre natureza e cultura de um modo totalmente original, valendo-se de um repertório analítico e uma linguagem própria, para descrever as figurações de mundo no imaginário cultural dos indígenas da Amazônia, rompendo com os automatismos intelectuais predominantes ao longo de nossa tradição.

Por meio da alteridade reconhecida e validada, podem ser detectadas variações e invariantes temáticas interculturais, pode-se explorar criticamente campos abertos por conceitos como perspectivismo, multiculturalismo e até

mesmo multinaturalismo, mas também, e sobretudo, novos e diferentes prismas, possibilidades de vida, tipos diferentes de experiências existenciais e horizontes de pensamento distintos dos nossos, de modo a tornar não apenas possível, mas necessário, o exame filosófico e crítico dos fundamentos ontológicos desses universos colocados em diálogo e recíproca abertura.

Outras oportunidades para um produtivo e incontornável relacionamento intercultural com o legado filosófico do perspectivismo em Nietzsche são ensejadas por obras de autores indígenas brasileiros como, por exemplo, Ailton Krenak e Daniel Munduruku, que também dialogam com os trabalhos de Bruce Albert, Davi Kopenawa e Viveiros de Castro. É necessário mencionar, ainda, neste contexto, o trabalho científico em comum feito pelo líder indígena Álvaro Tucano e o antropólogo José Jorge de Carvalho.

Além disso, as condições parecem maduras para que a ampliação e aprofundamento deste diálogo possam ser levadas a efeito também com tradições e experiências de mundo configuradas em outras matrizes culturais. De todo modo, num momento histórico em que o estatuto da Amazônia se torna uma questão e um problema crucial para o futuro da humanidade e o destino do planeta, os trabalhos antropológicos há pouco mencionados articulam vozes assinaladas, que abrem novas perspectivas para a tarefa da filosofia do Brasil em nossos dias.

Oswaldo Giacoia Jr.

Professor da Universidade Estadual de Campinas

<https://orcid.org/0000-0002-3064-8583>

Referências

- FIGL, Johann. Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs-und Denkweges. Berlin; New York: De Gruyter, 2007.
- FOUCAULT, Michel. 'Qu'est -ce que les Lumières?' Magazine Littéraire, n° 207, maio de 1984. In: FOUCAULT, Michel. Dits et Écrits. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994a.
- FOUCAULT, Michel. Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen. In: Dits et Écrits, Vol. III (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994b.
- GRÄTZ, Katharina. Kommentar zu Nietzsches 'Also sprach Zarathustra' I und II. Berlin; Boston: De Gruyter, 2024.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 1ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. Jenseits von Gut und Böse. In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Hrgs. Giorgio Colli; Mazzino Montinari. Berlin; New York; München, 1980, vol. 05.
- NIETZSCHE, Friedrich. Nachgelassene Fragmente. In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Hrgs. Giorgio Colli; Mazzino Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV, 1980, Vol. 09.
- NIETZSCHE, Friedrich. Nachgelassene Fragmente. In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Hrgs. Giorgio Colli; Mazzino Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV, 1980, Vol. 10.
- NIETZSCHE, Friedrich. Nachgelassene Fragmente. In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. Giorgio Colli; Mazzino Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. 1980. Vol. 11.
- NIETZSCHE, Friedrich. Aurora. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. Além de Bem e Mal. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ORSUCCI, Andrea. *Orient — Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin; New York: de Gruyter, 1996.

ROSKOFF, Gustav. *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

STENGER, Georg. *Philosophie der Interkulturalität*. Freiburg; München: Verlag Karl Albert, 2006.

STEGMAIER, Werner. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. Ubu Editora, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.