

Edward W. Said leitor de Nietzsche^{*,**}

Paolo Stellino^{***}

Resumo: Não obstante a filosofia de Nietzsche tenha exercido uma grande influência no pensamento de Said, essa influência ainda tem recebido pouca atenção crítica. O objetivo deste artigo é remediar essa lacuna incidindo particularmente nas diversas analogias que ligam o perspectivismo de Nietzsche à concepção de Said, presente em seu notório livro *Orientalismo*, segundo a qual não é possível haver representação verdadeira, uma vez que toda representação implica uma interpretação, que é ela mesma uma reconstrução do objeto de interpretação. A última parte do artigo busca mostrar que, embora ambos compreendam o conhecimento humano como perspectivo, nem Nietzsche, nem Said defendem um relativismo epistemológico radical.

Palavras-chave: interpretação, orientalismo, perspectivismo, relativismo, representação, verdade.

* Traduzido do italiano para o português por Anna Maria Lorenzoni.

** Paolo Stellino é pesquisador do Instituto de Filosofia IFILNOVA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Este trabalho é financiado com fundos nacionais por meio da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0010.

*** Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal.

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2503-7761>

Correio eletrônico: paolo.stellino@fesh.unl.pt

Como se sabe, o pensamento filosófico de Friedrich Nietzsche exercitou uma grande influência, direta ou indiretamente (por meio de Foucault, por exemplo), sobre a redação de *Orientalismo* e, de modo geral, sobre a produção crítica de Said. O nome de Nietzsche é citado diversas vezes, não apenas em *Orientalismo* (geralmente em trechos-chave da obra, como veremos adiante), mas também em outros textos de Said.¹ O ensaio de 1976, dedicado a Conrad e Nietzsche,² ou a nota, em *Orientalismo*, dedicada a Nietzsche e a filologia, na qual Said demonstra conhecer os cadernos de 1875 dedicados à filologia e introduzidos pela denominação “*Notizen zu „Wir Philologen“*” [Notas a “Nós, filólogos”],³ ilustram bem como Said possuía um conhecimento aprofundado da filosofia nietzschiana. São diversos os aspectos nos quais é possível reconhecer, se não a influência direta, ao menos uma consonância temática entre Nietzsche e Said: do uso de uma metodologia genealógica, aplicada a diversos âmbitos, à interpretação da cultura como ponto de encontro de poderes diferentes e contrastantes;⁴ da visão da linguagem como um “*tyrannical epistemological system* [sistema epistemológico tirânico]”⁵ à visão dos textos e das palavras como “*matters of ownership, authority, power and imposition of force* [questões de pertencimento, autoridade, poder e imposição de força]”;⁶ de colocar em destaque a luta incessante entre

1 Veja-se, por exemplo, a coletânea de textos intitulada *Reflections on Exile and Other Essays* (Said, 2000). Uma tradução em língua portuguesa foi publicada pela Companhia das Letras (São Paulo), em 2003, com o título *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*.

2 Cf. Said (1976).

3 Trata-se do caderno U II 8a. Said conhecia essas notas por meio da tradução em inglês que William Arrowsmith lhe havia feito (Cf. Said, 1996, p. 340, nota 23).

4 A esse propósito, não se deve esquecer que o problema da cultura é central nos dois autores. Se Said intitula um de seus textos *Culture and Imperialism* (Said, 1994), Nietzsche concebe, já no início dos anos setenta, o filósofo como «médico da cultura [Arzt der Kultur]» (Cf. Nachlass/FP 1872, 23[15]). Sobre Nietzsche a cultura, vejam-se os textos fundamentais de Éric Blondel (1986) e Patrick Wotling (1995).

5 Said, 1976, p. 67.

6 Asheroft e Ahluwalia, 2001, p. 24.

diferentes perspectivas e interpretações ao problema epistemológico referente ao estatuto de cada asserção ou representação.

Não obstante essas diversas convergências temáticas, causa surpresa notar como, salvo algumas raras exceções, a relação entre Nietzsche e Said, ou a leitura de Nietzsche feita por Said não tenham sido objeto de uma análise aprofundada. Paul A. Bové se debruçou sobre o papel, a imagem e a (auto)representação do intelectual enquanto genealogista, fazendo referência à obra de Nietzsche, Foucault e Said.⁷ Mais recentemente, Duncan Large, em um artigo publicado na *Nietzsche-Studien*, propôs uma interessante análise do orientalismo de Nietzsche, isto é, uma análise da representação nietzschiana do Oriente e do uso de categorias como “oriente” e “oriental” em suas obras.⁸ Large demonstra como, embora haja em Nietzsche, por um lado, uma indiscutível atitude orientalista (o uso de estereótipos para interpretar o Oriente), por outro lado, o filósofo alemão desconstrói a clássica oposição Europa-Oriente, chegando, assim, a romper a típica lógica oposicional do discurso orientalista. Sem colocar em questão a relevância e a importância da análise de Large, faz-se necessário chamar a atenção para o fato de que, nesse ponto, ele se detém de maneira muito breve sobre a presença de Nietzsche na obra de Said (perspectiva esta que, aliás, não se constitui declaradamente como objeto de sua análise). Dito de outro modo, Large se concentra mais sobre a possibilidade de aplicar a análise desenvolvida por Said a respeito de Nietzsche (em que medida é possível falar de um “orientalismo nietzschiano”? – esta é a pergunta levantada por Large) do que sobre as afinidades temáticas entre os dois, ou sobre os problemas filosóficos com quais ambos se deparam em seus escritos.

7 Cf. Bové (1981).

8 Cf. Large (2013).

Em outra ocasião,⁹ procurei evidenciar como a abordagem anti-essencialista e anti-metafísica da genealogia nietzschiana possui muitos pontos em comum com a concepção plural de identidade e de cultura que autores como Said, Amartya Sen e Tzvetan Todorov¹⁰ defenderam em oposição aberta à teoria do *choque de civilizações* de Samuel P. Huntington.¹¹ O próprio Foucault, em seu ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história*, evidencia a estreita relação existente entre a abordagem genealógica e a concepção plural de identidade. A origem (como proveniência, *Herkunft*), observa Foucault, é sempre múltipla, plural, complexa e irreduzível à unidade e à singularidade: “lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo – dos começos inumeráveis”.¹² A relação entre genealogia e identidade se torna ainda mais explícita quando Foucault, ao final do ensaio, faz uma distinção entre três usos de sentido histórico, opostos às três modalidades platônicas da história. Entre esses três usos, Foucault menciona “o uso dissociativo e destruidor da identidade”.¹³

9 Cf. Stellino (2016).

10 Cf. Sen (2006) e Todorov (2008). Said foi um profundo crítico da “noção fundamentalmente estática de *identidade* que foi o núcleo do pensamento cultural durante a era do imperialismo” (Said, 1994, p. xxxi). A esse respeito, veja-se o Posfácio acrescentado em *Orientalismo*, em março de 1994. Nele, Said afirma que a identidade é uma construção (2003, p. 323). Essa construção “está ligada com a disposição de poder e de impotência em cada sociedade, sendo, portanto, tudo menos meras abstrações acadêmicas. O que torna todas essas realidades fluídas e ricas tão difíceis de aceitar é que a maioria das pessoas resiste à noção subjacente: que a identidade humana não é natural e estável, mas construída e de vez em quando inteiramente inventada” (*ibid.* Trad. de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003).

11 Cf. Huntington (1993 e 1996). No Posfácio de *Orientalismo*, Said critica explicitamente a teoria de Huntington, definindo-a como uma ideia ridícula, pois “um dos grandes progressos na moderna teoria cultural é a percepção, quase universalmente reconhecida, de que as culturas são híbridas e heterogêneas, e de que, como argumentei em *Cultura e imperialismo*, as culturas e as civilizações são tão inter-relacionadas e interdependentes a ponto de irem além de qualquer descrição unitária ou simplesmente delimitada de sua individualidade” (Said, 2003, p. 348-349. Trad. de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003). A esse respeito, veja-se também a *Introduction to the Vintage Edition* em Said (1997).

12 Foucault, 1998, p. 20.

13 *Ibid.*, p. 33.

Segundo Foucault, o sentido histórico provoca uma “dissociação sistemática de nossa identidade”,¹⁴ uma vez que nos mostra que “esta identidade, bastante fraca contudo, que nós tentamos assegurar e reunir sob uma máscara, é apenas uma paródia: o plural a habita, almas inumeráveis nela disputam; os sistemas se entrecruzam e se dominam uns aos outros”.¹⁵

Sem me alongar demais sobre a proximidade entre a abordagem anti-essencialista da genealogia nietzschiana e a concepção plural de identidade e de cultura defendida, entre outros autores, por Said, gostaria de chamar a atenção, neste artigo, para as numerosas semelhanças que ligam o perspectivismo de Nietzsche à reflexão desenvolvida por Said, em *Orientalismo*, sobre a impossibilidade de representar, de maneira objetiva, uma cultura. Uma das questões teóricas fundamentais levantadas por Said nesse texto diz respeito a em que medida pode haver um conhecimento autêntico “daquilo que existe” e, no sentido contrário, em que medida o observador constrói “aquilo que existe”. Said rejeita como absurda a tese segundo a qual “o homem não tem nenhum papel no estabelecimento tanto do material como dos processos do conhecimento”.¹⁶ Com efeito, não obstante todos os esforços para alcançar a objetividade, cada representação pressupõe necessariamente uma interpretação.¹⁷ Em coerência com essa tomada de posição, Said declara explicitamente que o objetivo de sua análise não é o de restabelecer a correta representação do

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵ *Ibid.* Do mesmo modo que o instinto metafísico conduz os filósofos a mumificar os conceitos e as coisas, o instinto histórico (o da história como «continuidade ou tradição» (*Ibid.*, p. 33) ao qual se opõe o supramencionado uso dissociativo e destruidor da identidade) leva os historiadores a descobrir, atrás de cada ser humano, uma identidade singular, unívoca, monolítica e em continuidade com o passado. Contrariamente a essa abordagem, «a história, genealogicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam» (*Ibid.*, p. 34-35).

¹⁶ Said, 1996, p. 305.

¹⁷ *Ibid.*, p. 166.

Oriente, a *verdade* sobre o Oriente, mas sim explicitar as formas por meio das quais o Ocidente se apropriou do Oriente, abrindo-se a estrada para o domínio sobre ele.

Segundo Said, essa apropriação tem início com a *orientalização* do Oriente, isto é, com a codificação deste último pelos orientalistas. Aquilo que anteriormente era estrangeiro, agora é traduzido em categorias familiares. Essa operação permite ao leitor ocidental conhecer, ou seja, ter acesso ao Oriente. Desenvolvido esse trabalho de decodificação, o Oriente já orientalizado passa a ser “o *verdadeiro* [true] Oriente”.¹⁸ Dito de outro modo, “a verdade torna-se uma função do julgamento culto, e não do próprio material”.¹⁹ O fato de o Oriente orientalizado ser algo diverso, isto é, que não corresponde ao Oriente *real*, é precisamente uma das teses centrais que Said pretende defender. Essa tese se justifica não apenas com base no trabalho de distorção, ou, para utilizar um termo caro a Nietzsche, de *falsificação* do Oriente pelos orientalistas, mas também e sobretudo na afirmação – central na construção teórica de Said – de que o Oriente não é uma entidade real, mas sim o resultado de uma *construção* feita pelos orientalistas. Dito de outro modo, o Oriente é uma categoria redutora, essencializante e a-histórica, adotada pelos orientalistas para exemplificar a multiplicidade em contínua transformação dos milhões de *orientais* que povoam a entidade geográfica correspondente ao Oriente. Exatamente como os filósofos, acusados por Nietzsche de “egipcismo”, em *Crepúsculo dos ídolos*, os orientalistas des-historicizam o Oriente, pensando-o “*sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade]” e transformando-o em uma “múmia” (GD/CI, Razão, I. KSA 5.74).

É interessante notar como a analogia entre o processo de desconstrução da metafísica ocidental operada por Nietzsche e a desmistificação da tendência mitologicizante do orientalismo feita

¹⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹ *Ibid.*

por Said é ainda mais ampla. Com efeito, do mesmo modo como, no sexto parágrafo do conhecido capítulo *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula*, à eliminação do mundo verdadeiro corresponde também a eliminação do mundo aparente,²⁰ em Said, à eliminação do Oriente orientalizado corresponde também a eliminação do Oriente real. E, se em Nietzsche a eliminação do mundo aparente não significa a negação da existência de uma realidade externa (realidade a partir da qual se constrói a interpretação), mas sim a negação da clássica dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente,²¹ de igual forma, para Said, a eliminação do Oriente real não equivale à negação da existência da multiplicidade dos orientais que povoam o *Oriente* (o “material [*material*, em inglês]”²² humano, supracitado, que o juízo erudito não soube tomar em consideração), mas sim à negação da dicotomia Oriente orientalizado/Oriente real, dicotomia privada de sentido próprio devido à impossibilidade de identificar uma hipotética entidade *metafísica* à qual corresponderia a categoria de “Oriente real”.

Para além da recusa das dicotomias mundo verdadeiro/mundo aparente e Oriente orientalizado/Oriente real, é importante perceber como, para Nietzsche e para Said, o que torna impossível a *adaequatio* (no sentido da teoria correspondentista da verdade) entre sujeito cognoscente e objeto conhecido é a impossibilidade de um conhecimento *direto* (isto é, um conhecimento no qual “as forças ativas e interpretativas” estariam ausentes, para citar o terceiro tratado da *Genealogia da moral*)²³ do objeto que se pretende conhecer, no caso de Nietzsche, ou representar, no caso de Said. Dito de outro modo, para ambos os autores, não seria possível um conhecimento ou uma

20 GD/CI, *Fábula*, 6: “abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez? ... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (KSA 6.81).

21 Vejam-se os seguintes fragmentos póstumos: 9[106], outono de 1887 (KSA 12.395-6); 11[45], novembro de 1887-março de 1888 (KSA 13.21-22).

22 Said, 1996, p. 77.

23 Cf. GM/GM, III, 12.

representação objetiva do objeto, mas unicamente uma interpretação subjetiva dele.

Já no escrito juvenil *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), Nietzsche afirma que *não teria sentido se perguntar se a percepção humana do mundo seria mais correta do que aquela que um inseto ou um pássaro possuem dele*. Com efeito, para dirimir essa questão, seria necessário utilizar como critério a “*percepção correta*”, este, porém, é um critério que “*não está a disposição*”, pois “entre duas esferas absolutamente diferentes tais como entre sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas, acima de tudo, uma relação *estética* [ästhetisches Verhalten], digo, uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha” (WL/VM 1. KSA 1.884). A mesma preocupação reaparece, *mutatis mutandis*, quatorze anos depois, no aforisma 374 do quinto livro de *A gaia ciência*:

Nosso novo “infinito”. – Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter [...] isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivistas e *apenas* nela. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver [...] Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações* (FW/GC 374. KSA 3.626-7).²⁴

Dado o caráter inevitavelmente perspético do conhecimento humano, para Nietzsche, não há mais nenhum sentido em falar de um

24 Veja-se também o aforismo 354 do quinto livro de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche apresenta a própria concepção de perspectivismo e fenomenalismo. A bibliografia sobre a questão do perspectivismo e da interpretação em Nietzsche é vasta. Vejam-se, entre os muitos outros textos, Kaulbach (1980), Figl (1982), Gerhardt (1989), Dellinger (2012) e Gori (2016).

conhecimento objetivo do objeto – a não ser que seja reformulado o conceito de “objetividade”, precisamente como o próprio Nietzsche faz na terceira dissertação da *Genealogia da moral*:

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitimos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (GM/GM III 12, KSA 5.365).

De maneira muito semelhante, Said afirma, em *Orientalismo*, que “um Oriente puro ou incondicionado” jamais existiu;²⁵ que aquilo que circula no discurso cultural e nas trocas intraculturais “não é ‘verdade’, mas representação [*it is not “truth” but representations*]”;²⁶ e que “toda interpretação, toda estrutura criada para o Oriente é uma reinterpretação, uma reconstrução [*rebuilding*] do mesmo”.²⁷ Segundo Said – e aqui chegamos a um dos pontos teóricos mais importantes de sua obra –, não obstante o Islã tenha sido fundamentalmente mal-entendido pelos orientalistas, o problema básico não é o de substituir essa interpretação falsa com uma verdadeira. Em vez disso,

[...] a questão real é se pode de fato haver uma representação verdadeira de qualquer coisa, ou se todas as representações, porque elas são representações, implantam-se primeiramente na linguagem e depois na cultura, nas instituições e no ambiente político do representador. Se a última alternativa é correta (como eu acho que é), então devemos estar preparados para aceitar o fato de que uma representação é *eo ipso* implicada, interligada, implantada e entretecida com muitíssimas outras coisas além

25 Said, 1996, p. 34.

26 *Ibid.* p. 33. Veja-se também a continuação da passagem: “Não é necessário demonstrar de novo que a própria linguagem é um sistema altamente organizado e codificado, que emprega muitos dispositivos para exprimir, indicar, intercambiar mensagens e informação, representar e assim por diante. Em qualquer exemplo, pelo menos da linguagem escrita, não existe nada do gênero de uma presença recebida, mas sim uma *re-presença* [*re-presence*], ou uma representação” (*ibid.*).

27 *Ibid.*, p. 166. Note-se como a tese, defendida por Said, segundo a qual toda representação implica uma reconstrução do objeto interpretado notadamente se aproxima daquilo que foi definido como o “construtivismo” (D, Iorio, 2014) ou como o “projetivismo” (Stellino, 2017) de Nietzsche.

da “verdade”, que é em si mesma uma representação. Metodologicamente, isso deve levar-nos a ver as representações (ou desfigurações – a diferença é, na melhor das hipóteses, uma questão de grau)²⁸ como parte de um campo comum de atuação definido para elas não apenas por um tema comum, mas por uma história, uma tradição e um universo de discurso comuns. Nesse campo, que nenhum estudioso pode criar sozinho, mas que cada estudioso recebe para depois encontrar nele um lugar para si mesmo, o pesquisador individual faz a sua contribuição.²⁹

Se não pode haver um autêntico conhecimento do objeto observado e se toda representação implica *eo ipso* uma construção feita pelo intérprete, seria possível nos inclinarmos a pensar que Said estaria defendendo um *relativismo epistemológico*, segundo o qual nenhuma representação é mais verdadeira do que a outra e, portanto, todas as representações se equivalem.³⁰ Nesse sentido, a única diferença entre a leitura orientalizante de Bernard Lewis e a leitura decolonizadora de Anwar Abdel Malek, para citar dois autores aos quais Said se refere, seria simplesmente uma diferença de perspectiva (a primeira, tipicamente ocidental; a segunda, conscientemente árabe), e não de maior ou menor pertinência ou “correspondência” com o objeto descrito.

A esse respeito, é importante notar como a mesma acusação de relativismo epistemológico (e não apenas epistemológico) é frequentemente dirigida a Nietzsche.³¹ Não é por acaso, por exemplo, que Aijaz Ahmad critique *Orientalismo* (definido por ele como um

28 Literalmente, em inglês: “*representations (or misrepresentations – the distinction is at best a matter of degree)*”. É plausível que, aqui, Said tenha em mente a seguinte passagem extraída do aforismo 34 de *Além do bem e do mal*: “o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? Não basta a suposição de graus [*Stufen*] de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, – diferentes *valeurs* [valores], para usar a linguagem dos pintores?” (JGB/BM, 34, KSA 5.53-4. Trad. de Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 1992).

29 Said, 1996, p. 277.

30 Para um problema análogo no perspectivismo de Nietzsche, veja-se Gori e Stellino (2014).

31 Sobre Nietzsche e o relativismo, veja-se a recente publicação coordenada por Stellino e Tinland (2019).

“*deeply flawed book* [livro profundamente falho]”³² pela influência que a teoria do discurso de Foucault exerceu sobre ele, teoria que, segundo Ahmad, seria inseparável da teoria antirrealista nietzschiana da representação.³³ Ahmad evidencia como Said se aproxima da ideia nietzschiana segundo a qual não são possíveis nem representações verdadeiras (*true representation[s]*), nem asserções verdadeiras (*true statements*), pois a comunicação humana (portanto, a linguagem) sempre distorce os fatos.³⁴ Para citar as próprias palavras de Ahmad:

Edward Said, que aqui se encontra escrevendo uma história do Orientalismo, está ele mesmo se afiliando a um novo tipo de escritura-histórica. Essa nova escrita, que surgia mais ou menos nesse período, em muito ultrapassa a interrogação e o ceticismo usuais do historiador a respeito das evidências disponíveis e dos modelos de interpretação aceitos; e ingressa no mundo nietzschiano do questionamento, não só das construções positivistas, mas da própria facticidade dos fatos, de modo que acabará forçando uma série de historiadores ao redor do mundo – como alguns subalternistas indianos, por exemplo – a começar a inserir a palavra “fato” entre aspas.³⁵

Ahmad dá continuidade à sua análise fazendo referência a uma passagem central de *Orientalismo* na qual Said, após ter afirmado que as descobertas objetivas do orientalismo “são e sempre foram condicionadas pelo fato de que as suas verdades, como qualquer verdade transmitida pela linguagem, estão corporificadas na linguagem”, cita a famosa definição de verdade que Nietzsche apresenta em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, como “um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos”.³⁶ Segundo Ahmad, a ideia de que toda representação seja sempre,

32 Ahmad, 1994, p. 161.

33 *Ibid.*, p. 164.

34 *Ibid.*, p. 193.

35 *Ibid.*, p. 194.

36 Said, 1996, p. 209.

por si só, uma representação falsa (*misrepresentation*) é uma ideia tipicamente romântica à qual se deu uma importância excessiva e que traria consequências perniciosas quanto à possibilidade de afirmar verdades em âmbito historiográfico: “no que se refere ao conhecimento da história, então, essa imagem de comunicação humana como um truque de subjetividade ilusória exclui a possibilidade de asserções verdadeiras, na medida em que a evidência, o critério de confiabilidade das asserções na escritura-histórica, é sempre prejudicada pela real natureza da própria linguagem”.³⁷

Seria fácil objetar a Ahmad que o fato de que a análise nietzschiana da função falsificadora da linguagem exclua a possibilidade de afirmações verídicas não demonstra, de nenhum modo, que a mesma análise esteja errada ou seja infundada. Contudo, independentemente dessa objeção, é necessário reconhecer que a crítica de Ahmad possui o mérito de evidenciar um ponto problemático central da reflexão de Nietzsche (e, conseqüentemente, de Said) relacionado, entre outras coisas, ao estatuto epistêmico de uma asserção ou de uma representação, a possibilidade de distinguir entre afirmações verdadeiras e afirmações falsas, as consequências práticas derivadas do questionamento da verdade, a possibilidade (ou impossibilidade) de prescindir do critério de correspondência da verdade, o risco do relativismo, a possibilidade de distinguir entre diversas perspectivas e, conseqüentemente, o problema da identificação do critério que permita realizar essa distinção. Como é evidente, esses são problemas teóricos fundamentais com os quais a *Nietzsche-Forschung* se confronta há tempos e continua a se confrontar, e a resposta a essas complexas questões ultrapassa o objetivo do presente artigo. Entretanto, gostaria de concluir mostrando como a leitura de Ahmad (leitura muito próxima à interpretação

37 Ahmad, 1994, p. 194.

tipicamente pós-modernista do pensamento nietzschiano),³⁸ embora, por um lado, evidencie uma possível paradoxalidade interna ao pensamento de Said e de Nietzsche, por outro, parece ignorar alguns aspectos importantes presentes na reflexão desenvolvida por esses autores, aspectos que mostram como tanto Nietzsche quanto Said não apenas têm consciência dessa paradoxalidade, mas também buscam solucioná-la.

Antes de mais nada, em termos gerais e para nos reconectarmos à acusação de relativismo epistemológico citada anteriormente, é preciso frisar como, embora possa parecer plausível pensar que, se toda interpretação está relacionada a uma perspectiva e se falta um ponto de vista absoluto, todas as perspectivas possuem a mesma validade ou são igualmente justificadas, essa conclusão, contudo, deve ser *demonstrada e argumentada*, e não pode ser simplesmente *pressuposta ou postulada a priori*. Dito de outro modo, seria um equívoco pensar que a conclusão “todas as perspectivas possuem a mesma validade ou são igualmente justificadas”, segue-se *logicamente* ou *necessariamente* das premissas “toda interpretação está relacionada a uma perspectiva” e “não existe um ponto de vista absoluto”.³⁹ Para demonstrar e argumentar essa conclusão faz-se necessário, portanto, recorrer aos textos – neste caso, de Nietzsche e de Said. São, porém, esses mesmos textos que nos mostram como esses autores pretendem, rigorosa e conscientemente, evitar a queda relativista.

Tome-se, por exemplo, *Para a genealogia da moral*, de Nietzsche. No *Prefácio*, Nietzsche anuncia uma *nova exigência*: “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (GM/GM, Prólogo, 6. KSA 5.253). Neste ponto, convém notar como essa crítica não é meramente retórica ou desprovida de fundamento, mas, pelo contrário, se baseia

38 Vejam-se, a esse respeito, as interessantes reflexões desenvolvidas por Georges Didi-Huberman sobre a utilização do arquivo, em: Didi-Huberman, 2003, p. 128-129.

39 Cf. Stellino, 2019, p. 261.

sobre “um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais [os valores morais] nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”.⁴⁰ Dito de outro modo, esse conhecimento constitui precisamente aquela evidência à qual Nietzsche, segundo a leitura de Ahmad supracitada, estaria impossibilitado de acessar devido a sua análise da função falsificadora da linguagem. Ainda que estivesse ciente do caráter interpretativo de suas hipóteses sobre a gênese da moral – pois é *declaradamente* disso que se trata: de “hipóteses [*Hypothesen*]” (GM/GM, Prólogo, 4. KSA 5.250) – Nietzsche não hesita em destacar a diferença fundamental que distingue as suas hipóteses das hipóteses dos psicólogos ingleses: se as hipóteses destes últimos “se perdem no *azul*”, ou seja, são metafísicas e anti-históricas, a coloração da genealogia nietzschiana, em contrapartida, é “o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido [*das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene*]” (GM/GM, Prólogo, 7. KSA 5.254). Portanto, precisamente por estar ancorada na “efetiva [*wirklichen*] *história da moral*” é que a genealogia nietzschiana pode reivindicar ser mais verídica ou mais bem justificada do que a genealogia dos psicólogos ingleses.

Considerações semelhantes podem ser feitas também em relação a *Orientalismo*. Na parte final de sua obra, Said afirma claramente que o objetivo de sua análise não é o de justificar um *relativismo extremo da representação*, que levaria, com efeito, à impossibilidade de identificar critérios metodológicos claros para distinguir uma *boa* de uma *má* representação. Como o próprio Said escreve: “eu não teria começado um livro deste tipo se também não achasse que há uma erudição que não é tão corrupta, ou pelo menos tão cega à realidade humana quanto o tipo que estive descrevendo”.⁴¹ Quais são, portanto, esses critérios metodológicos? Embora Said não os

40 *Ibid.*

41 Said, 1996, p. 330.

apresente de maneira analítica e ordenada, é possível encontrar, nas últimas páginas de *Orientalismo*, os seguintes elementos: a vigilância contra as *idéas reçues*;⁴² a capacidade de “se libertarem da velha camisa-de-força”;⁴³ possuir uma “autoconsciência metodológica”;⁴⁴ a recusa da confiança tipicamente positivista nos métodos utilizados e nas premissas implicitamente aceitas, que são submetidas a um “exame crítico”;⁴⁵ a atenção à interdisciplinaridade; a honestidade intelectual; evitar o sono dogmático (*dogmatic slumber*);⁴⁶ basear o estudo do homem em sociedade “na história e na experiência humanas concretas, e não em abstrações solenes, ou em leis obscuras ou sistemas arbitrários”.⁴⁷ Como Nietzsche, portanto, Said, não obstante estivesse ciente do caráter imprescindivelmente interpretativo (ou, para usar as palavras de Nietzsche, *perspéctico*) de toda representação, não hesita em identificar os critérios epistêmicos por meio dos quais é possível distinguir entre representações diferentes do próprio objeto. Aquilo, portanto, que faz com que a representação orientalista seja uma *falsa* representação é o seu caráter ideológico, dogmático, anticrítico, metafísico, essencializante e anti-histórico.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*, p. 331.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 Said, 2003, p. 327. Esta parte está ausente na tradução em língua portuguesa.

47 Said, 1996, p. 331. Note-se a semelhança com a crítica que Nietzsche dirige aos psicólogos ingleses.

Edward W. Said reader of Nietzsche

Abstract: Although Nietzsche's philosophy had a strong influence on Said's thought, this influence has received so far little critical attention. The aim of this paper is to remedy this lack by focusing particularly on the several analogies that link Nietzsche's perspectivism to Said's claim, in his well-known book *Orientalism*, that there can be no true representation of anything, since every representation implies an interpretation, which is itself a rebuilding of the object of the interpretation. The last part of the paper is devoted to show that, despite their understanding of human knowledge as perspectival, neither Nietzsche nor Said defend a radical epistemological relativism.

Keywords: interpretation, Orientalism, perspectivism, relativism, representation, truth.

Referências

AHMAD, A. *In Theory. Classes, Nations, Literature*. London/New York: Verso, 1994.

ASHCROFT, B., AHLUWALIA, P. *Edward Said*. London/New York: Routledge, 2001.

BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps, et la culture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

BOVÉ, P. A. Mendacious Innocents, or, The Modern Genealogist as Conscientious Intellectual: Nietzsche, Foucault, Said. In: *Boundary 2*, vol. 9, n. 3, p. 359-388, 1981.

D'IORIO, P. *Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche*. In: *Studia Nietzscheana*, 2014 (www.nietzschesource.org/SN/p-diorio-2014).

DELLINGER, J. Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre “o perspectivismo de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 31, p. 127-155, 2012.

DIDI-HUBERMAN, G. *Images malgré tout*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

- FIGL, J. Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin/New York: de Gruyter, 1982.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *id.*, *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- GERHARDT, V. Die Perspektive des Perspektivismus. In: *Nietzsche-Studien*, vol. 18, p. 260-281, 1989.
- GORI, P. *Nietzsche's Pragmatism. A Study on Perspectival Thought*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2019.
- GORI, P., STELLINO, P. *O perspectivismo moral nietzschiano*. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 34, n. 1, p. 101-129, 2014.
- HUNTINGTON, S. P. *The Clash of Civilizations?* In: *Foreign Affairs*, Summer, p. 22-49, 1993.
- _____. *The Clash of Civilizations: Remaking of World Order*. New York: Touchstone, 1996.
- KAULBACH, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien: Bohlau, 1980.
- LARGE, D. Nietzsche's Orientalism. In: *Nietzsche-Studien*, vol. 42, p. 178-203, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos ou Como se filosofa com o martelo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.
- _____. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Stellino, P.

SAID, E. W. *Conrad and Nietzsche*. In: SHERRY, N. (ed.), *Joseph Conrad. A Commemoration*. London, Macmillan, 1976, p. 65-76.

_____. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.

_____. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Vintage Books, 1997.

_____. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

_____. *Orientalism*. London: Penguin, 2003.

SEN, A. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. London: Allen Lane, 2006.

STELLINO, P. *Migration, Identité, Généalogie*. In: *Logoi*, vol. II, n. 5, p. 27-36, 2016.

_____. *Projetivismo dos valores em Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 38, n. 3, p. 259-271, 2017.

_____. *Projectivisme et relativisme moral chez Nietzsche*. In: STELLINO, P., TINLAND, O. (eds.) *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2019, p. 247-275.

STELLINO, P., TINLAND, O. (eds.) *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2019.

TODOROV, T. *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2008.

WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

Enviado: 15/01/2021

Aceito: 16/03/2021