

**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

ANDRÉ LUIS MUNIZ GARCIA

***“Vermoralisirung” e “Entmoralisirung”
Da linguagem da moral ao caráter extra-moral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para
um novo modo de pensar e escrever em filosofia***

TESE DE DOUTORADO

Tese de doutorado em Filosofia apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior
Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior
Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
Prof. Dr. Rogério Lopes
Prof. Dr. Antônio Florentino Neto

Suplentes:

Prof. Dr. Eneias Junior Forlin
Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

Campinas, 2011



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 11 de maio de 2011, considerou o candidato ANDRÉ LUIS MUNIZ GARCIA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Handwritten signature of Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes

Handwritten signature of Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Antonio Florentino Neto

Handwritten signature of Prof. Dr. Antonio Florentino Neto in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior

Handwritten signature of Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

Handwritten signature of Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner in blue ink, written over a horizontal line.

RESUMO

Esta tese de doutoramento tem como principal objetivo rediscutir e reavaliar o estatuto da linguagem na crítica nietzscheana da moral a partir da análise e interpretação de dois conceitos-diretores: *Vermoralisierung* e *Entmoralisierung*, ambos tomados para intitular, em uma anotação póstuma, um não executado projeto de uma história da moral. Partindo de uma discussão sobre a função do *Nachlass* no pensamento global de Nietzsche, pretende-se mostrar em que medida esses dois conceitos-diretores fornecem as condições para se conduzir o debate sobre o papel da linguagem no tratamento nietzscheano da moral a um novo percurso. Para tanto, o presente trabalho propõe a divisão de sua tarefa em três grandes partes: (i) problematizar o ponto de partida e oferecer uma metodologia plausível para a utilização do material póstumo e dos livros de aforismos, imprescindíveis para o esclarecimento desse novo percurso ao qual pretendemos conduzir a perspectiva nietzscheana; (ii) discussão das linhas fundamentais de seu projeto de uma história da moral do ponto de vista do que denomina *Vermoralisierung*, com vistas a demonstrar o direcionamento semântico e semiótico de seu tratamento e, (iii) desse contexto geral, traçar as diretrizes centrais da história que descreve sua mais importante tentativa de colapsar, pelos fundamentos, o sistêmico processo de moralização do pensamento filosófico como tal, projeto ao qual Nietzsche denominou de *Geschichte der Entmoralisierung*.

Palavras-Chave: Nietzsche, Moral, Linguagem, História

ABSTRACT

The present doctoral thesis has as its main goal the re-discussion and re-evaluation of the status of language in the nietzschean critique of morals. Such a task is carried forth through the analysis and interpretation of two directive concepts: *Vermoralisierung* and *Entmoralisierung*, both used in order to entitle, in a posthume text, a never-executed project of a history of morals. Departing from a discussion concerning the function of the *Nachlass* in Nietzsche's global thinking, we intended to show how far these two directive-concepts provide the conditions to lead onto unexplored paths the debate concerning the role of language in Nietzsche's treatment of morals. In order to do so, the present work suggests the division of the task into three main parts: (i) the problematizing of the departing point and the suggestion of a plausible methodology for using the posthume material and the aphorism books, which are necessary for the clarification of the new path onto which we intend to lead the nietzschean perspective; (ii) the discussion of the fundamental lines of Nietzsche's project of a history of morals from the point of view of what is called *Vermoralisierung*, with the goal of demonstrating the semantic and semiotic direction of his treatment; and (iii), from this general context, the setting down of the main guide-lines of the history of Nietzsche's most important attempt at collapsing, from the foundations, the systemic process of moralisation of the philosophical thinking as such, a project that Nietzsche himself named the *Geschichte der Entmoralisierung*.

Keywords: Nietzsche, Morals, Language, History

AGRADECIMENTOS

Em recordação dos muitos momentos vividos e daqueles que ainda estão por vir, agradeço aos meus familiares, a todos, sem especificações de grau ou nome.

À minha mãe, Ledyr, por ter realizado, sem medir esforços, todos meus mais contentes sonhos. A ela, agradeço por manter-se desperta enquanto eu devaneava.

Àqueles(as) amigos(as), os amigos(as) pra valer, que sabem e sentem-se aqui agradecidos mesmo sem qualquer menção aos seus nomes. A eles, que souberam fazer da minha ausência uma ponte para uma “amizade estelar”.

Em especial, a Gil, com todo carinho e “ternura”, por ter suportado, quando da composição desta, com sorriso e afeto meus constantes rompantes de indelicado stress.

Pelas discussões, solícito apoio e divertidíssimos momentos em Greifswald, quero agradecer aos amigos do grupo de pesquisa Nietzsche da Universität-Greifswald: Alexander Kupin; Hakaru Kodama; Ekaterina Poliakova; Andrea Bertino; Jaanus Sooväli; Enrico Müller e Jorge Luiz Viesenteiner (agora membro desta banca); e com menção toda especial àquelas que, agora, posso chamar de queridas “irmãs”: Marta Faustino e Chiara Piazzesi.

Também pelas discussões e preciosos conselhos, agradeço aos amigos e colegas do GIRN (Groupe International de Recherches sur Nietzsche); aos amigos do CriM da Unicamp (Grupo Crítica e Modernidade); aos colegas do Seminário Permanente Nietzsche, da Universidade de Pisa; aos colegas do Grupo de Estudos Nietzsche: Instinto e Linguagem, da Universidade Nova de Lisboa, em especial ao grande amigo prof. João Constâncio. Aos colegas do Grupo Nietzsche da Universidade Federal de Minas Gerais, na pessoa do prof. Rogério Lopes, com quem pude compartilhar boa parte do conteúdo que ora é apresentado. Pela imprescindível participação em minha formação ao longo desses últimos 5 anos, agradeço aqui aos professores Eneias Junior Forlin e Henry Martin Burnett.

Agradeço, por fim, à CAPES pelo fomento à pesquisa e também à Trebuth-Stiftung, que possibilitou minha estadia de pesquisa na Alemanha.

A Oswaldo Giacoia Jr. e Werner Stegmaier,
Um pequeno registro de uma gratidão incomensurável

“A língua e eu somos um casal de amantes que juntos
procriam apaixonadamente, mas a quem até hoje foi
negada a bênção eclesiástica e científica”.
João Guimarães Rosa

“Meu corpo inteiro me adverte diante de cada palavra;
cada palavra, antes de se deixar escrever por mim, olha
primeiro para todos os lados”.
Franz Kafka

“Tudo
será difícil de dizer:
a palavra real
nunca é suave.

Tudo será duro:
luz impiedosa
excessiva vivência
consciência demais do ser.

Tudo será
capaz de ferir. Será
agressivamente real.
Tão real que nos despedaça.

Não há piedade nos signos
e nem no amor: o ser
é excessivamente lúcido
e a palavra é densa e nos fere.
(Toda palavra é crueldade.)”
Orides Fontela

SUMÁRIO

Primeira Parte
“Eu quero por muito tempo não ser entendido”
Ler Nietzsche de acordo com Nietzsche

Capítulo Introdutório

Justificação metodológica e contextualização histórico-filosófica do ponto de partida

0. Sobre o projeto filosófico de uma <i>Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung</i> : anotação póstuma KSA 12, 10[57] (185).....	23
0.1. A questão do material póstumo: qual seu estatuto para o pensamento “público” de Nietzsche?.....	26
0.2. “Em livros de aforismos como os meus, encontram-se entre e atrás de aforismos nada mais que coisas há muito proibidas e pensamentos concatenados”: A reflexão “privada” de Nietzsche sobre seu pensar “público”.....	32
0.2.1. A comunicação “privada” de <i>suas</i> verdades.....	33
0.2.2. O aspecto “privado” da comunicação pública de suas verdades.....	38
0.2.3. Comum, comunicar, compartilhar: o “pouco valor” de uma filosofia.....	43
0.3. Um ponto de vista <i>filosófico</i> sobre a relação entre pensamento público e privado: o <i>Nachlass</i> como <i>material genealógico</i>	49

Capítulo I

Problematização e objetivo: toda tarefa filosófica é tanto mais difícil quanto mais fácil parece ser seu propósito

1. O tom (polêmico) da escrita: contextualizando o apontamento 10[57](185) com o pensamento “público”.....	57
1.1. Sobre um novo uso da linguagem: a unidade do pensar e escrever.....	60
1.2. À guisa de uma nova perspectiva “filológica”: sobre o ler e interpretar para além da exigência por integral compreensibilidade.....	66

1.2.1. O exercício de leitura e um compasso musical: <i>lento</i>	68
1.2.2. Romper com o modo de pensar tradicional implica em um rompimento com a forma tradicional de se escrever em filosofia.....	70
1.3. Exercitando a leitura lenta: para uma interpretação das “razões” de sua <i>Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung</i> no apontamento 10[57](185).....	72
1.4. Interpretar sem traduzir: uma leitura do vernáculo <i>vermoralisieren</i> e <i>entmoralisieren</i>	83
1.4.1. Interpretando <i>vermoralisieren</i>	84
1.4.2. Interpretando <i>entmoralisieren</i>	90
1.5. Como é possível se perguntar por aquilo que se estabeleceu e se consolidou como não suscetível a interrogações? Sobre a obediência do pensamento sob a evidência (autoridade) da moral.....	95
1.5.1. A moral e sua história de surgimento: narrando como a moral <i>se tornou</i> aquilo que é... 100	
1.6. Como é possível narrar o vir a ser do que “é”? A história de surgimento da moral a partir da autoevidência (ou história de sua autoridade).....	104
1.7. <i>Para a História dos Sentimentos Morais</i> como ponto de partida de uma “Geschichte der Vermoralisierung”? Discutindo a hipótese inglesa.....	106
1.7.1. Três breves aspectos de uma “influência” de viés inglês em MA.....	107
1.8. “Até o presente momento a história natural ainda não encontrou sua linguagem legítima”: uma importante ponderação.....	113
1.9. A tarefa de uma “Geschichte der Vermoralisierung”: narrar como o “falso/ilusório” pela moral tornou-se “real”.....	118

Segunda Parte
Linhas fundamentais da história do falsificador processo de moralização ou “Geschichte der Vermoralisierung”

Capítulo II

Pensando a história da moral a partir do fio condutor da linguagem

2. A perspectiva de Nietzsche sobre a relação entre linguagem e vida no período de juventude: o falsificador processo de moralização (<i>Vermoralisierung</i>) no plano das condições de vida (<i>Lebensbedingungen</i>).....	125
2.1. <i>Verdade e Mentira em Sentido Extra-Moral</i> e a problematização do conhecimento “intelectual” a partir de suas condições de vida.....	128
2.1.1. Notas sobre um debate privado com Cosima Wagner: dois “tipos” de conhecimento no prefácio <i>Sobre o Pathos da Verdade</i>	133
2.2. Tentativa de uma nova interpretação do estatuto de WL no pensamento global de Nietzsche.....	141
2.2.1. O problema do “novo” sentido do conceito verdade.....	145
2.3. O impulso à verdade como hipótese sobre a possibilidade de estabilização de sentido.....	151
2.3.1. Verdade, uso e sentido: observações preliminares sobre a moral como espaço de imunidade.....	154
2.4. A reflexão de Nietzsche sobre os espaços de imunidade nas práticas comunicativas e cognitivas: a exclusão do individual pela comunidade.....	159
2.5. A “carência da verdade” no contexto da relação entre conhecimento e vida: viés de interpretação da primeira seção de <i>Para Além de Bem e Mal</i>	163

Capítulo III

Reorientação do modo de pensar em filosofia

3. Filosofar como espiritual exercício de “reaprender” a colocar a pergunta pela verdade.....	171
3.1. Das necessidades dos tipos de vida aos meios de conservação: a estratégica retomada por	

Nietzsche do problema da autoevidência no pensamento filosófico na primeira seção de <i>Para Além de Bem e Mal</i>	177
3.1.1. O “modo de falar” de Schopenhauer: a palavra como pré-conceito.....	181
3.2. O estatuto da autocompreensibilidade na filosofia: um exercício preparatório à crítica (ou genealogia) da moral.....	183
3.3. A história (natural) da moral a partir do vir-a-ser evidente por si de algo.....	185
3.3.1. Um exercício de interpretação: sobre o aforismo 186 de <i>Para Além de Bem e Mal</i>	189
3.4. A moral como <i>linguagem semiológica</i> : diretriz de uma <i>Geschichte der Entmoralisierung</i> ..	205

Terceira Parte

Linhas fundamentais de uma história do colapso da moralização do pensar e escrever em filosofia ou “Geschichte der Entmoralisierung”

Capítulo IV

O filosofar de Nietzsche sobre os signos: à guisa de um pensar e escrever extra-moral em filosofia

4. Um importante “duplo ponto de vista”: acerca da possibilidade de uma linguagem de natureza não gregária em Nietzsche.....	213
4.1. Fazer do filosofar uma tarefa I: o caráter positivo da <i>necessidade</i> no, e para o, pensar.....	217
4.2. Fazer do filosofar uma tarefa II: o tratamento por Nietzsche das <i>necessidades</i>	227
4.3. Há uma necessidade racional? Sobre “impessoais” necessidades no livro V de FW.....	229
4.3.1. O <i>problema</i> do “problema da consciência”: sobre a emergência do “pensamento gregário” a partir da linguagem.....	231
4.3.2. Aspectos da <i>desindividualização</i> da existência-individual do homem.....	238
4.4. “Nós temos outras necessidades”: do uso não-gregário (extra-moral) da linguagem por Nietzsche.....	241

Capítulo V
Da semiótica da moral ao caráter extra-moral dos signos

5. “Moral é <i>mero discurso de signos (Zeichenrede)</i> , <i>mera sintomatologia</i> ”: a interpretação semiótica de Nietzsche dos “fatos morais” no primeiro aforismo de GD, “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”.....	247
5.1. O primeiro “insight” (<i>Einsicht</i>): “não existem quaisquer fatos morais”.....	250
5.1.1. A reinterpretação por Nietzsche da evidência do que é moral: o problema da inquestionabilidade.....	253
5.2. Problematização do caráter do que é inquestionável: observações sobre o conceito de crença.....	254
5.3. A possibilidade de pensar a moral enquanto semiótica.....	259
5.3.1. Excurso sobre a problematização por Nietzsche do conceito “entender”: três teses.....	261
5.3.2. Poder problematizar o <i>processo de moralização</i> nada mais significa que poder problematizar o (processo de) <i>entender</i> algo: avaliando a moral enquanto signo e sintoma.....	272
5.4. Fazer do filosofar uma tarefa inesgotável: a contínua necessidade de Nietzsche de refletir sobre a <i>linguagem que se expressa por meio de signos</i> e sobre <i>os signos de sua(s) linguagem(s)</i>	283
Bibliografia.....	299

Abreviaturas das obras de Nietzsche

As referências feitas às obras de Nietzsche seguem a convenção bibliográfica dos *Nietzsche-Studien*, sendo de conhecimento geral no âmbito da pesquisa especializada internacional. A sigla KSA abrevia Friedrich Nietzsche *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hg. G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York, München: Walter de Gruyter - DTV. 1980, em quinze volumes, edição mais consultada por essa pesquisa. Os primeiros algarismos depois de KSA indicam os números dos volumes, os demais remetem à numeração dos fragmentos inéditos, ou números de páginas. Algarismos arábicos indicam a numeração de capítulos ou partes de uma obra. Todas as traduções, salvo indicação contrária, serão de nossa autoria.

KSA	Kritische Studienausgabe
BAW	Historisch-Kritik Gesamtausgabe Werke.
KSB	Kritische Studienausgabe Briefwechsel
SGT	Sokrates und die griechische Tragödie/ Sócrates e a Tragédia Grega
GT	Die Geburt der Tragödie/O Nascimento da Tragédia
DS	Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller/Primeira Consideração Extemporânea: David Strauss, o Confessor e o Escritor
WL	Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne/ Verdade e Mentira em
HL	Sentido Extra-Moral
	Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben/ Segunda Consideração Extemporânea: Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida
SE	Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher/ Terceira Consideração Extemporânea: Schopenhauer como Educador
WB	Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth/ Quarta Consideração Extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth
MA I	Menschliches, Allzumenschliches/ Humano, Demasiado Humano
MA II	Menschliches, Allzumenschliches II/ Humano, Demasiado Humano II
VM	Vermischte Meinungen und Sprüche/ Miscelânea de Opiniões e Sentenças (MA II)
WS	Der Wanderer und sein Schatten/ O Viandante e sua Sombra (HH II)
M	Morgenröthe/ Aurora
FW	Die Fröhliche Wissenschaft/ A Gaia Ciência
Za	Also Sprach Zarathustra/ Assim Falou Zaratustra
JGB	Jenseits von Gut und Böse/ Para Além de Bem e Mal

GM	Zur Genealogie der Moral/ Para Genealogia da Moral
WA	Der Fall Wagner/ O Caso Wagner
GD	Götzen-Dämmerung/ O crepúsculo dos Ídolos
EH	Ecce homo/ Ecce homo
AC	Der Antichrist/ O Anticristo
DD	Dionysos-Dithyramben/ Ditirambos de Dioniso

Primeira Parte

“Eu quero por muito tempo não ser entendido”

Ler Nietzsche de acordo com Nietzsche

Capítulo Introdutório

Justificação metodológica e contextualização histórico-filosófica do ponto de partida

“Escrever melhor, isso, porém, significa, simultaneamente, pensar melhor; sempre inventar grandes valores do comunicar (*Mittheilenswertheres*) e poder comunicar isso efetivamente (...)”

MA II “O Viandante e Sua Sombra”, 87.

0. Sobre o projeto filosófico de uma *Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung*¹: anotação póstuma KSA 12, 10[57](185)

Antes de apresentarmos as justificativas que balizam o tema desta tese de doutorado; antes de introduzirmos os objetivos e a metodologia da qual iremos nos valer para interpretar e analisar, com consistência, as hipóteses que foram elencadas no projeto que preparou esse trabalho, faz-se mister um esclarecimento preliminar, que não toca propriamente no conteúdo filosófico do nosso objetivo, mas diz respeito, acima de tudo, à escolha, voluntariamente orientada, do ponto de partida apresentado como fio condutor dessa tese. Em resumo: a escolha do tema a ser investigado pelo nosso projeto de pesquisa versava – um pouco à contramão do que atualmente vêm sendo realizado pela *Nietzsche-Forschung* (Pesquisa-Nietzsche) – em detalhado estudo de um apontamento póstumo do outono de 1887, e no nosso plano de pesquisa inicial de trabalho as justificativas que norteavam o ponto de partida subestimavam, por assim dizer, um pano de fundo histórico-filológico, que pouco a pouco foi tomando forma no decorrer de nossa pesquisa.

Não é pouco comum, nos meandros da pesquisa internacional, ouvir incisivos, por vezes muito rigorosos e até mesmo ofensivos ataques a todo e qualquer estudioso que, por desconhecimento filológico elementar, tome, ou melhor, equipare tudo aquilo que foi publicado por Nietzsche com aquilo que o filósofo, para empregar uma expressão que se tornou famosa no debate sobre as novas edições de sua obra completa, apenas “anotou”, daquilo que ele tomou nota somente

¹ Do ponto de vista ortográfico, com a reforma ortográfica de 1901 (Staatliche Orthographie-Konferenz), *Vermoralisierung* e *Entmoralisierung*, que são as grafias empregadas por Nietzsche, passariam a ser escritas acrescidas de um “e” na sílaba tônica, portanto, *Vermoralisierung* e *Entmoralisierung*. Iremos manter a forma empregada por Nietzsche.

para si.² As “raízes” dessa polêmica têm uma origem que é bastante antiga e que agora, como dito, parece ter voltado à tona com toda força a partir da retomada dos trabalhos de reedição do *Nachlass* (material póstumo).

A querela, que nos últimos 30 anos parecia ter sido arrefecida com a publicação histórico-crítica, por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, das obras completas de Nietzsche, teve seu estopim com a utilização, nas primeiras décadas do século passado, sem ressalvas, por Heidegger, o primeiro grande intérprete de Nietzsche, da célebre obra jamais redigida: *A Vontade de Poder*. Desde a fundação do *Nietzsche-Archiv*³, que, originariamente, foi idealizado por E. Förster-Nietzsche com fins explicitamente publicitários, toda composição literária de Nietzsche, publicada por diferentes edições (por exemplo, a edição-Kröner e a de Karl Schlehta), partiam de simples reproduções do *Nachlass*, sem qualquer aparato crítico filológico e/ou filosófico⁴, da edição assim chamada de *Grossoktavenausgabe* (doravante, GA). GA foi, por mais de meio século, a edição de referência tanto das obras publicadas em vida por Nietzsche quanto, e o que é o mais problemático, dos seus apontamentos póstumos.

Assim, a depreciação de uma análise, de um abrangente estudo sobre o pensamento nietzscheano; a reprovação quase unânime de tais pesquisas devido à sua quase explícita desonestidade intelectual tem naquele elementar desconhecimento filológico mencionado – que em geral é atribuído àqueles que, indiscriminadamente, trabalham com obras publicadas e material não publicado – sua motivação, e, para citar um episódio amplamente conhecido por aqueles que pesquisam ou mesmo pelos que se interessam pela filosofia de Nietzsche, tome-se novamente aqui a primeira grande personagem dessa grande disputa: Martin Heidegger.

² KSA 12, 9[187], pág. 450. „Ich achte die Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser schreiben?... Aber ich notire mich, für mich.“ Sobre o debate em torno das novas edições da obra completa de Nietzsche, consultar, em especial, HAASE, Marie-Luise „Exkursion in das Reich der Tinten-Fische und Feder-Füchse. Ein Werkstattbericht zur Edition von KGW IX“ In: *Nietzsche-Studien* 36, 2007. Também RÖLLIN, Beat und STOCKMAR, René „Aber ich notire mich, für mich“. Die neunte Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken“ In: *Nietzsche-Studien* 36, 2007.

³ Ver também o artigo de Claus Zittel em: OTTMANN, H. *Nietzsches-Handbuch. Leben-Werke-Wirkung*. J.B Metzler Verlag. Stuttgart / Weimar, 2000, págs. 440-3.

⁴ Mostrando a arbitrariedade com que foi utilizado o material póstumo, comentam Stockmar e Röllin que o “antigo colaborador August Horneffer exigia, para uma “edição científica, grande estilo”, “que renuncie ao ordenamento em geral e imprima os manuscritos como eles estão, em série,” e desejava “poder apresentar apenas alguns dos importantes cadernos dos últimos anos na ordem original, ou antes, em uma espécie desordenada de diário”. In. RÖLLIN, B. et alli, op. cit., pág. 24.

Como primeira grande tentativa de compreender o pensamento de Nietzsche em seu conjunto, como tentativa de tratá-lo *como filósofo*, contrariamente à prática universitária de seu tempo — Nietzsche era considerado nos centros intelectuais alemães como mero *Dichterphilosoph* —, Heidegger não apenas se valeu do material póstumo arbitrariamente compilado e preparado por E. Förster-Nietzsche, Peter Gast e colaboradores em GA, como também *justificou* seu uso. Sua famosa frase de acordo com a qual aquilo que Nietzsche publicou em vida nada mais seria, do ponto de vista filosófico, do que “fachada”⁵ eclodiu negativamente, anos mais tarde, no contexto da nova preparação dos escritos publicados e não publicados de Nietzsche por Colli e Montinari. Tal justificação é considerada uma falha capital, um grande equívoco, e por que não dizer, uma improbidade “filológica”, já que Heidegger, no prefácio aos dois volumes que reúnem seus escritos sobre Nietzsche, reconhece haver uma não distinção do que é publicado com o que não foi publicado por Nietzsche pela edição de Förster-Nietzsche.⁶

Anos foram dedicados — recorde-se aqui do esforço de W. Müller-Lauter, para mencionar o mais famoso — a refutar não apenas as principais interpretações heideggerianas de Nietzsche, mas também, naquela vereda, refutar o legado de sua avaliação, que simplesmente ignora a necessidade de uma contextualização histórico-filosófica e um aparato filológico para se editar a obra completa de Nietzsche. Não nos ocuparemos, porém, com a querela que circundou o filosofar de Heidegger sobre o legado de Nietzsche, mas sim com o que aí nos parece ser de suma importância; o que aí volta, atualmente, a ser ponto de debate na *Nietzsche-Forschung*, a saber, a questão do uso do material póstumo. Em que medida aquilo do que Nietzsche privou seu leitor pode, legitimamente, ser considerado *sua filosofia*?

Se nossa tese de doutoramento pretende partir justamente do material póstumo; se é nossa intenção mostrar, como estava planejado outrora em nosso projeto de pesquisa, quais são as relações, intersecções, alcance e limites daquilo que, em obras publicadas, pode ser pensado no eixo de sua privada reflexão sobre a *Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung*; ou mesmo, se é possível traçar um fio condutor entre o “objeto” dessa “história” tanto nas obras

⁵ „Die eigentliche Philosophie Nietzsches aber, die Grundstellung, aus der heraus er in diesen un in allen von ihm selbst veröffentlichten Schriften spricht, kommt nicht zur endgültigen Gestaltung und nicht zur werkmäßigen Veröffentlichung, weder in dem Jahrzehnt zwischen 1879 und 1889 noch in den voranliegenden Jahren. Was Nietzsche zeit seines Schaffens selbst veröffentlicht hat, ist immer Vordergrund.“ In: HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. 2 Bde. Günther Neske Pfullingen, Fünfte Auflage, 1989, pág. 17.

⁶ Cf. HEIDEGGER, M. *op. cit.* págs 17 ss.

publicadas quanto no *Nachlass* — para isso, acreditamos, é mister apresentar e justificar, preliminarmente, o modo como esses dois “tipos” de material (público e privado) podem ser trabalhados sem que um exclua, tanto do ponto de vista filosófico quanto filológico, o outro. Trata-se então não apenas de evitar a alcunha de negligenciadores, ímprobos, mas, acima de tudo, de indicar — e se for possível fundamentar — o elemento homogêneo que permita, em primeiro lugar, interseccionar o pensar “privado” e o pensar “público” de Nietzsche, condição essa que é *sine qua non* do objetivo dessa tese.

0.1. A questão do material póstumo: qual seu estatuto para o pensamento “público” de Nietzsche?

Antes de mais nada, é necessários salientar que a pergunta que inaugura este tópico não pode, e não será, trabalhada em seu plano filológico. Não pretendemos aqui discutir aspectos estritamente relacionados a definições, ordenamento, estabelecimento e tratamento que um filólogo, em seu trabalho acadêmico, dá ao conjunto dos textos (publicados ou não) de um autor que está sendo por ele investigado. Nosso caso aqui tem viés específico e se pauta pela seguinte questão: em que medida se pode pensar o estatuto dos fragmentos, apontamentos e manuscritos não apenas enquanto material preparatório de seu pensamento “público”, aquele que ele queria compartilhar com o leitor, mas enquanto material que acrescente, amplie, revele algo novo à pesquisa sobre *sua filosofia*. Essa recolocação já indica a orientação do nosso exame. Ela desautoriza uma interpretação meramente filológica do presente tópico: pelo contrário, com ela se quer empreender uma discussão *filosófica* sobre essa questão, a saber, aquela que tange ao ordenamento, estabelecimento e tratamento do *pensar nietzscheano* como tal, o que, aliás, não nos impede de considerar, secundariamente, alguns aspectos filológicos, que são, sem dúvida, importantes.

No caso do pensamento de Nietzsche, o recurso, por grande parte dos intérpretes, ao material póstumo é quase sempre indispensável (sem falar ainda no uso das cartas). Do ponto de vista filosófico, os estudiosos, em geral, o manejam como uma espécie de “argumento de autoridade”, a fim de dar consistente embasamento para o que foi dito de modo público; também para ampliar o que um ou outro texto publicado apresenta de modo apenas resumido e, portanto, menos acessível; também para mostrar as variações pela quais o pensamento nietzscheano passou

até chegar a uma forma mais acabada; indicam, sobretudo, tentativas de relacionar ou desacoplar, tematicamente, conceitos, ideias, filosofemas⁷ que pareciam, nas obras publicadas, improváveis, inauditos, entre outros empregos. No primeiro caso acima mencionado, destaca-se, por exemplo, a remissão constante pelos intérpretes ao projeto de um livro nunca escrito, à *Transvolaração de Todos os Valores*; para o segundo, recorde-se aqui do frequente uso pelos pesquisadores de apontamentos sobre o experimento científico proposto por Nietzsche da “doutrina” do eterno retorno⁸; para o terceiro, o fato de que a própria concepção do eterno retorno *enquanto* doutrina, tal como Nietzsche pensa esse conceito no famoso fragmento de Lenzer Heide (KSA 12, 5[71]), não seria nem uma criação original nem mesmo algo plausível para os “espíritos livres”, e, portanto, teria deixado-o à margem em seu filosofar maduro.⁹

Apesar das diferentes incursões, dos diversos vieses e usos do material póstumo em relação ao privado, nisto parece que todos os intérpretes concordariam: a saber, que o recurso, por exemplo, ao material póstumo, a uma anotação, em relação à obra publicada, auxilia na *elucidação*, na melhor compreensibilidade das teses e hipóteses nietzscheanas sustentadas, no mais das vezes, de modo muito breve, aparentemente aleatórias, sem justificativas, descontextualizadas – o que não se caracteriza, diga-se de passagem, como falta de esmero, mas é a economia do estilo nietzscheano.¹⁰ E isso teria um motivo historicamente importante para a recepção europeia de Nietzsche, qual seja, o fato de que a *hermenêutica* passou a figurar como o método mais abrangente e eficaz, no início do século XX, em especial na Alemanha, de interpretação e análise de textos, isso, tanto no campo da teologia, como da filosofia e filologia. *Compreender, entender* um texto torna-se então não uma mera tarefa de reconstrução histórico-filosófica e ordenação lógico-estrutural de argumentos, mas, acima de tudo, representa, para tomar de empréstimo uma expressão de Schleiermacher, a “*repetição reprodutiva de uma produção intelectual original*”, pois é exatamente nessa reprodução (re-interpretação) do que foi produzido (o já interpretado) que surge

⁷ Por filosofema entendemos aqui, diferentemente do sentido pejorativo que assumiu tal palavra, um adágio ou expressão filosófica que não pode ser encerrada no quadro de uma mera doutrina.

⁸ Sobre isso, consultar a segunda parte do abrangente estudo sobre a doutrina do eterno retorno em: ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1998, pág. 187 ss.

⁹ Cf. STEGMAIER, W. „Von Nizza nach Sils-Maria. Nietzsches Abweg vom Gedanken der Ewigen Wiederkehr“. In.: SCHIMMER, Andreas und SCHMIDT, Rüdiger (Hg.): *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*, Weimar, 1999, págs. 295-309.

¹⁰ Patrick Wotling com cuidado tratou dessa temática em: WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Quadrige / PUF, 2009.

uma espécie de “congenialidade dos espíritos”.¹¹ E daqui provém o papel seminal da linguagem, pois a hermenêutica não é simplesmente “arte da interpretação”, mas um método capaz de superar as limitações impostas pela história, pelas épocas, bem como pela própria filologia, descortinando o aspecto “espiritual” (no sentido do adjetivo alemão “*geistlich*”) de uma obra. Não foi diferente com Nietzsche, um autor que, à contramão, entretanto, dos mais expoentes filósofos alemães, parece ter tido pouca “boa vontade”¹² no que respeita ao *tornar compreensível* os principais argumentos expressos pela sua linguagem.

¹¹ Consultar verbete *Hermeneutik* em RITTER, J. und GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6, Basel/ Stuttgart: Schwabe & CO AG. Verlag, 1984. Importante a observação de Gadamer sobre a tarefa da hermenêutica, equivalendo aí o querer com o poder-compreender: „Die hermeneutische Aufgabe geht von selbst in eine sachliche Fragestellung über und ist von dieser immer schon mitbestimmt. Damit gewinnt das hermeneutische Unternehmen festen Boden unter den Füßen. Wer verstehen will, wird sich von vornherein nicht der Zufälligkeit der eigenen Vormeinung überlassen dürfen, um an der Meinung des Textes so konsequent und hartnäckig wie möglich vorbeizuhören – bis diese unüberhörbar wird und das vermeintliche Verständnis umstößt. Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich vom ihm etwas sagen zu lassen“. In: GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode; Grundzüge einer hermeneutischen Philosophie*. Bd I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990, pág. 273. Cf. consultar também uma introdução ao tem em: FIGAL, Günter. *Der Sinn des Verstehens: Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart. Reclam, 1996.

¹² Um artigo importante, que nos auxiliou na formulação da hipótese apresentada nesses parágrafos, é: SIMON, J. „Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht, Bemerkungen zu einer ‚unwahrscheinlichen Debatte‘“, In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 12.3(1987). Nele é reproduzido e discutido o “improvável debate” entre Hans-Georg Gadamer e J. Derrida, que versava justamente sobre o “processo de entender” algo. Simon o traz, por sua vez, para o centro de seu artigo, a fim de debater, com Derrida e contra Gadamer, o entender textos de um autor como Nietzsche. Em detrimento de Derrida, que considerava o “caso” de Nietzsche exemplar para se ilustrar a não possibilidade de “tudo entender”, Gadamer, comenta Simon, „habe ‚Sein, das verstanden werden kann, ‚Sprache‘ genannt‘. Aber darin sei impliziert, ‚daß das, was ist, nie ganz verstanden werden‘ könne. Der hermeneutische Zirkel als ‚Zirkularität‘, die zwischen Verstehenden und dem, was er versteht‘, kreise, sei universal. (...) Doch geht das Verstehen, wie Gadamer es versteht, immer wieder gegen diese Differenz an und sucht sie zu überwinden (...) ‚Was den Verständigungsprozeß trägt‘, ist nach Gadamer, ‚geradezu Sprachvergessenheit, in die die rede oder Text förmlich eingehüllt ist. Nur wenn dieselbe gestört ist, d.h. wo das Verständnis nicht gelingen will, wird nach dem Wortlaut des Textes gefragt‘. Der Text ist das, was im Übergehen des Signifikanten *zu verstehen* ist und auf das hin der Verstehende seinen eigenen engen Horizont überschreiten *soll*, ja, im ‚guten‘ Willen zu verstehen, auch überschreiten *will*. (...) Dieses Bild von Verstehen, das sich aus ‚gutem Willen‘ um ein angemessenes Verständnis bemüht, findet im Anschluß an Nietzsche Derridas Kritik. Instrument dieses Kritik ist Nietzsches Begriff des ‚Willens zur Macht‘. Heideggers Verständnis gehört Nietzsches Denken noch zur Metaphysik, weil es unter diesem Begriff alles, was ist, zu verstehen sucht und damit in der Anwesenheit unter diesem Verständnis aufgehen läßt. Derrida deutet den ‚Willen‘ zur Macht dagegen, nämlich als Gegenbegriff gegen den eines angemessenen und darin wahren Verstehens. (...) Der vorgeblich gute Wille zu einem angemessenen Verständnis sei nur eine Täuschung, eventuell eine Selbsttäuschung. Verstehen sei Eibildung des anderen ins eigene Weltbild, Wiederherstellung der durch das andere irritierten Kohärenz dieses Weltbildes. (...) Der gute Wille zum Verstehen sei daher i Wahrheit ein ‚guter Wille zur Macht‘. Bei Nietzsche läßt sich das gut belegen. Gadamers Antwort ist bezeichnend. Er spricht davon, daß er ‚Mühe‘ habe, zu verstehen, was Derrida im Anschluß an Nietzsche gegen ihm einwende, einschließlich Derridas Zweifel an Gadamers Meinung, daß ‚im Dialog, Envernehmen oder erfolgsbeständigende Zustimmung‘ zustande kommen. Gadamer möchte sich, in der Konsequenz seiner Position, ‚Mühe‘ geben zu verstehen (...) Unter dem ‚guten Willen‘ versteht Gadamer das, was Platon ‚eumeneis elenchoi‘ nennt. ‚Das will sagen: man ist nicht darauf aus, Recht zu behalten..., man versucht vielmehr, den anderen so stark wie möglich zu machen, so daß seine Aussage etwas Einleuchtendes bekommt. (...) Und schließlich habe er ‚diese überlegene Evidenz‘ für sich: Derrida richte Frage an ihn und müsse dabei ‚doch wohl

Parafrazeando Descartes: para que evitemos a empresa de constatar em cada um dos usos feitos pelos intérpretes do material póstumo, bem como de sua relação com a obra publicada, diríamos que o ponto arquimediano sobre o qual converge, em geral, a orientação das interpretações e análises dos estudiosos assenta-se no problema da *elucidação*, melhor dizendo, no tornar cada vez mais inteligível, não só por meio de um ordenamento lógico, mas também por meio de um desvelamento do que há de “espiritual” no obscuro e mal-compreendido universo de sua linguagem, seu modo de escrever, falar e pensar filosoficamente — e não desconsiderando que esse caráter “velado” de seu filosofar foi algo “querido” por Nietzsche.¹³ Mas não se trata apenas de legar ao seu leitor o trabalho de elucidação do seu pensamento: há muito mais por detrás dessa pouca “boa vontade” para com o leitor, em especial, no que respeita ao planejado bloqueio da fácil e rápida compreensão de seus conceitos-chave, enunciados, argumentos, “doutrinas” etc. Ora, seria, pois, “nossa” competência (dos pesquisadores) apenas montar e remontar o quebra-cabeças das palavras, das ideias, das posições que, sutilmente, são escondidas pela linguagem dos textos de Nietzsche, especialmente a partir de *Humano, Demasiado Humano*; a dizer, seu recorrente uso de aforismos, sentenças, poemas, isso para não falar também da forma dissertativa breve. Se como motivação do tratamento e do manejo dos intérpretes do material póstumo vemos, em geral, a tentativa de elucidar o pensar e filosofar de Nietzsche, como isso se daria, então, com um autor que, a contrapelo da tradição, refletiu a fundo exatamente sobre os limites dessa tentativa de elucidação do seu próprio pensamento; que ponderou sobre a tentativa, pelo leitor-intérprete, de tornar mais inteligível seu idiossincrático uso da linguagem. Tudo isso dificulta não só o tratamento filosófico de seu pensar público; isso se agrava ainda mais ao considerarmos o *Nachlass*, seu estatuto em relação ao material publicado.

Essa tarefa foi dificultada, aliás, pelos próprios filólogos já nos anos 90, e agora ganha novo fôlego com a reedição do *Nachlass* pelo projeto ainda em execução do volume IX da KGW.¹⁴ Deixando claro sua posição favorável à empresa de Colli e Montinari, que, a partir de 1967,

voraussetzen‘, daß er, Gadamer, sie zu verstehen gewillt sei. Derrida und Nietzsche hätten ‚beide gegen sich selbst unrecht. Sie reden und schreiben, um verstanden zu werden.‘“ Aqui, págs. 80-2. Essa será, então, a tese que Simon, na esteira da interpretação derridiana de Nietzsche, pretenderá dissolver.

¹³ Para tomar apenas dois exemplos, um “privado” e outro “público”, no *Nachlass*, ele escreveu: „Ich will lange nicht verstanden sein,“ In. KSA 10, 7[155], pág. 293. E no aforismo 290 de JGB: „Jeder tiefe Denker füchtet mehr das Verstanden-Werden, als das Missverstanden-Werden.“ Esse tema será retomado e amplamente discutido posteriormente.

¹⁴ Sigla para a edição histórico-crítica das obras completas de Nietzsche.

iniciaram a reedição, baseada em um rigoroso aparato crítico, das obras completas de Nietzsche, Wolfram Groddeck havia chamado a atenção para o suposto caráter “*uneindeutig*” da divisão e ordenamento do *Nachlass* pela KGW. Ele pontua sua observação da seguinte maneira: argumenta que o ordenamento e estabelecimento, conhecidos dos intérpretes de Nietzsche e amplamente empregados, do que é “material preparatório (*Vorstufe*)” e dos “fragmentos póstumos (*nachgelassene Fragmente*)” não são, de todo, corretos.¹⁵ Ou seja: o que se objetava desde o início da década de 1990 à edição, pela KGW, do *Nachlass*, em especial do período de 1885 ao início de 1889, é o critério da proximidade com o texto da obra para se estabelecer o que seria organizado, na edição histórico-crítica, seja como *Vorstufe*, seja como *nachgelassene Fragmente*. Ora, se considerarmos que públicos são seus pensamentos expressos nas dez obras, de *O Nascimento da Tragédia* até *Crepúsculo dos Ídolos*, tal como ele próprio as recapitula em *Ecce homo*, tem-se então que *O Anticristo*, *Ditirambos de Dionísio*, *Nietzsche contra Wagner*, contando aí próprio *Ecce homo*, bem como tudo o mais que consta dos *Nachlass* – quase dois terços dos textos – seria, a rigor, material privado. Continua, observando que a noção de ‘fragmento póstumo’ é imprecisa na designação de parte do *Nachlass*, justamente porque ela indica — e isto a edição histórico-crítica

¹⁵ GRODDECK, Wolfram. „‘Vorstufe’ und ‘Fragment’. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie“. In STERN, Martin. *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991. „Die Bezeichnung ‘Fragment’ ist tauglich zur philologischen Kennzeichnung von nicht vollständig überlieferten Texten, sei es nun aus äußeren oder aus inneren Gründen. Mißverständlich wird die Bezeichnung ‘Fragment’ aber dann, wenn sie als literarische Form aufgefaßt wird, etwa im Sinne des romantischen *Fragment*-Begriffes. Die Bezeichnung *nachgelassenes Fragment*, verbunden mit der Darstellung als gedruckter Text mit separatem VariantenApparat, führt dazu, daß eine dergestalt aufbereitete Notiz aus Nietzsches nachgelassenen Papieren die literarische Form eines *Aphorismus* suggeriert. Da Nietzsches ‘Werk’ nun zu einem bedeutsam Teil selber aus *Aphorismen* besteht, so führt die aphoristische Aufbereitung des Nachlasses zu einer unzulässigen Erweiterung von Nietzsches ‘Werk’, die durch die editorische Darstellung mit autorisierten Nietzsche-Texten gleichgestellt wird und so einem naiven Rezeptions-Bedürfnis nach ‘Text’ entgegenkommt. (...) Der herausgeberische Begriff des ‘Fragmentes’ ist also in zweifacher Hinsicht problematisch: zum einen suggeriert er eine sozusagen posthum geschaffene literarische Form, zum anderen steht der philologische ‘Fragment-Begriff’ in einem nur scheinbaren Gegensatz zur textkritischen Bezeichnung ‘Vorstufe’. Denn die Begriffe ‘Fragment’ und ‘Vorstufe’ lassen sich nicht eindeutig gegen einander abgrenzen. Jede von Nietzsche nicht publizierte Notiz könnte nämlich zunächst als potentielle ‘Vorstufe’ in Hinblick auf eine seiner publizierte Schriften verstanden werden. ‘Fragment’ wäre demnach nur eine interpretatorische Negativ-Bestimmung: Was sich nicht als ‘Vorstufe’ zuordnen lässt, ist ein selbständiger ‘Fragmenttext’. In der Tat sind die Herausgeber der KGW auch so verfahren: sie haben ‘Fragmente’, die sich irgendwie als ‘Vorstufe’ zuordnen ließen, oft - aber nicht immer - zur Veröffentlichung in den *Nachrichten* zurückgehalten, d.h. die ‘Vorstufen’ wurden von der ‘Text-Ebene’ der Ausgabe auf die ‘Apparat-Ebene’ verschoben. Nur was sich nicht in einen unmittelbaren textgenetischen Zusammenhang mit einer von Nietzsche selbst publizierten Schrift bringen läßt, erscheint als *nachgelassenes Fragment* im Textteil der Ausgabe. Da die *nachgelassenen Fragmente* aber selten als variantlose Aufzeichnungen in Reinschriftform überliefert sind, so muß der ‘Text’ der ‘Fragmente’ editorisch hergestellt werden und die Varianten müssen getrennt im Apparat mitgeteilt werden. Durch diese editorische Aufbereitung werden die nachgelassenen Aufzeichnung zu ‘Texten’, die als ‘Fragmente’ literarisch rezipierbar werden“. Aqui, págs. 168-9.

da KGW, em algumas partes, autoriza — uma espécie de *forma ou produção literária póstuma*, o que de algum modo permite aos intérpretes ligar o *Nachlass* aos livros de aforismos, da maneira como antes foi mencionada por nós. Do ponto de vista estritamente técnico-filológico, “*nachgelassene Fragmente*” nada têm que ver com um tipo de forma literária póstuma — para isso se adequaria mais a designação “*Vorstufe*”.¹⁶ Esse dilema é, aliás, o que alimenta a nova edição do *Nachlass* pela KGW (volume IX).

O problema se agrava exatamente naqueles últimos textos, pois — dado que o “último” Nietzsche, especialmente em seus manuscritos (e isso também em cartas), revela inúmeros nomes de obras, projetos de livros, capítulos, e, concomitantemente, nos mesmos cadernos, anota vários esboços preparatórios, curtas interpretações e mesmo breves dissertações — uma edição cujo critério de organização de fragmentos e material preparatório baseia-se na *proximidade* com a composição e publicação de textos pode certamente enveredar-se em erros. Nietzsche poderia muito bem, como recentemente mostraram Stockmar e Röllin, recorrer ao caderno meses (ou anos) mais tarde e, então, rabiscar, ampliar, rever, reesboçar, reescrever anotações que correspondiam a datas completamente distintas do material manuscrito original, afetando assim não só sua correspondência temporal com obras publicadas, mas, antes de mais nada, à própria ordem cronológica estabelecida pela KGW.

Ora, os estudiosos de Nietzsche estão familiarizados exatamente com essa correspondência texto-filológica. A ordem cronológica, bem como a distinção entre o que é fragmento e o que é material preparatório no *Nachlass*, estabelecida pela KGW, em especial a parte que corresponde aos anos de 1885 ao início de 1889, passa atualmente por rigorosa revisão, que longe de indicar uma “refutação” do trabalho de Colli e, em especial, Montinari representa um significativo avanço, o qual, *apesar das discordâncias, está de acordo com a edição histórico-crítica*: ou seja, “*Nach Montinari*”... parafraseando o preciso título de um artigo de Werner Stegmaier que aponta para a riqueza teórica, tanto para a pesquisa filológica quanto filosófica, de tal projeto.¹⁷

Hipóteses que avancem na direção de repensar o estatuto, não só filológico, mas também filosófico, do *Nachlass* em relação às obras publicadas parecem guiar boa parte das pesquisas mais originais sobre o pensamento de Nietzsche atualmente. Mas não pretendemos aqui nos alongar

¹⁶ Cf RÖLLIN, B. et alli. op. cit., pág. 23

¹⁷ STEGMAIER, W. „Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie“. In: *Nietzsche-Studien* 36, 2007.

nessa vereda. Nosso propósito, como dito acima, é outro e bem mais modesto: se nosso exame elencar pelo menos um elemento homogêneo plausível, que mostre qual relação pode ser estabelecida, mesmo nesse momento de transição da Filologia-Nietzsche, entre pensamento privado e pensamento público, isso então nos forneceria uma razão suficiente para darmos início à discussão do objetivo central de nosso estudo, que pretende partir, sem maiores prejuízos, exatamente de um importante e até então marginalizado esboço póstumo, ao qual Nietzsche denominou *Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung*.

0.2. “Em livros de aforismos como os meus, encontram-se entre e atrás de aforismos nada mais que coisas há muito proibidas e pensamentos concatenados”: A reflexão “privada” de Nietzsche sobre seu pensar “público”

A primeira hipótese acima sublinhada é a de que o uso indiscriminado, aleatório, sem justificativas plausíveis do material póstumo com o intuito de *elucidar* alguns conceitos, ideias, filosofemas apresentados pelas obras de Nietzsche, aquilo que ele propriamente considerou e revelou, publicamente, como *seu pensamento*, tem que ser evitado. O critério de *elucidação* não é suficiente, e pode até mesmo se revelar como errôneo, caso aplicado indiscriminadamente a um autor que declaradamente anunciou: “eu quero por muito tempo não ser entendido”.¹⁸

É importante delimitar esse aspecto *negativo*, por assim dizer, do uso do *Nachlass*, e isso não apenas porque as razões apresentadas por pesquisadores foram, elas mesmas, suficientes para nos dissuadir dessa via de investigação, mas, sobretudo, porque é o próprio Nietzsche quem chama atenção para o fato da irrevogável autonomia do seu pensamento público. Autônomo, nesse contexto, não no sentido pragmático, ou seja, de prescrever as “regras” do surgimento, estabelecimento e desenvolvimento do seu escrever, porém, no sentido de que os livros de aforismos possuem, por assim dizer, um *caráter* próprio; algo que os define de modo *totalmente individual*, e esse caráter, por sua vez, assenta-se — e esta é nossa segunda hipótese mobilizada — no híbrido, rico e conciso manejo da linguagem expresso pela unidade de seu estilo.¹⁹ Essa posição Nietzsche já havia destacado em WS 131, quando adotou o estilo aforístico e as sentenças como

¹⁸ KSA 10, 7[155], pág. 293

¹⁹ Sobre a unidade no estilo, consultar, em especial, JGB 245 e 246.

proto-formas de *apresentação* de seu pensar público. Neste trecho encontramos, mesmo que embrionariamente, o valor do estilo para o seu filosofar, uma perspectiva com a qual, a nosso ver, Nietzsche se ocupou em toda sua trajetória intelectual, qual seja, *que a experiência genuína do pensar revela-se no caráter do estilo (da linguagem) que a expressa*.²⁰

— *Ao estilo melhorar — isso significa melhorar o pensamento e nada mais!* (KSA 2, pág. 610)

0.2.1. A comunicação “privada” de suas verdades

Numa série de apontamentos póstumos de junho-julho de 1885, que, segundo a KSA, constam do material preparatório de JGB, Nietzsche reflete, privadamente, e de forma bastante franca e direta, sobre seus livros de aforismos. Mas o que significa propriamente essa reflexão? E mesmo: o que ela promete para o nosso estudo?

Não se pode perder de vista que ainda continuamos sem um critério plausível, que nos permita relacionar pensamento público e pensamento privado. Ora, mas a grande intuição presente nessa série de apontamentos, que consta do caderno 37, na KSA 11, em especial as séries 37[1], [2] e [5], é certamente a reflexão “privada” do que Nietzsche considera “público”, a saber, seus livros de aforismos, suas obras até então editadas e publicadas.

Tomemos como exemplo o apontamento 37[1], no qual Nietzsche inicia com tom áspero, aludindo a um interlocutor que o autor traz à baila para ser, imediatamente, dispensado, devido ao fôlego e profundidade que sua reflexão filosófica exige; mais propriamente: devido ao que chama de “verdades incômodas”. Ele anota:

Certamente, contra aquilo que ousou apresentar neste livro, pode-se elencar, quando se está próximo e mais ainda à distância, algumas intrépidas objeções. Uma parte dessas objeções eu mesmo antecipei graças a um exercício variado no interrogar e no diálogo com alguns, porém, infelizmente, eu sempre antecipadamente respondo: de modo que até o momento *todo* o peso de minhas “verdades” permanece sobre mim. (KSA 11, 37[1], pág. 575.)

²⁰ Essa posição Nietzsche a apresentou um ano mais tarde em FW 290: — „Seinem Charakter „Stil geben“ — eine grosse und seltene Kunst! Sie übt Der, welcher Alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischen Plane einfügt, bis ein Jedes als Kunst und Vernunft erscheint und auch die Schwäche noch das Auge entzückt“. KSA 3, pág. 530.

Não é possível identificar, com esse trecho, a qual livro Nietzsche está se referindo. Mas a inusual expressão “minhas verdades” — aliás, verdade aqui é marcada com aspas — é nuançada com certa dramaticidade. Nas obras publicadas, a expressão “minhas verdades” consta apenas duas vezes: a primeira em JGB 231 e a segunda EH “Por que escrevo tão bons livros” 1. Nos dois casos, o ponto que poderíamos chamar de comum a ambas é aquele que acentua a peculiaridade de seu pensamento, o caráter próprio de seu filosofar que dispensa toda e qualquer objetividade e universalidade no afirmar, enunciar, julgar, concluir: em suma, suas “verdades” não representam nenhum ideal, não portam qualquer “em si”, qualquer raciocínio a priori, e é exatamente por isso que as assim denominadas “minhas verdades” poderiam, pelo leitor, ser mal compreendidas. Podem ser, pois, em primeiro lugar, elas são objetáveis, a dizer, elas se sustentam justamente em seu caráter de nada prescrever objetiva e universalmente. Segundo, porque são frutos de “exercícios variados”, isto é, de uma espécie de método que simula a presença de um interlocutor para quem serão comunicadas, mas que não permite sua intervenção, sequer exige seu consentimento. Há certamente algo paradoxal aqui, já que é o próprio filósofo quem assume que no diálogo, num comunicar algo com alguém, é preciso antecipar e responder à (possível) objeção antes mesmo que seu suposto interlocutor se antecipe ao portador daquelas verdades, no caso, Nietzsche. Por isso, vale dizer, a frase inicial acentua o fato de que “à distância” objeções podem ser feitas com maior intrepidez; isto é, que a relação com seu interlocutor não deve ser de “proximidade”, de modo a autorizar aí um tipo de interação comunicativa cujo pressuposto é a concordância mútua sobre diferentes pontos de vista, opiniões etc. Com efeito, uma interlocução à distância — que é a mais produtiva, segundo o citado trecho — seria aquela que se assenta, por exercício, na antecipação de possíveis objeções ao conteúdo do que é comunicado e, concomitantemente, nas respostas a elas.

Na mencionada passagem de EH, na qual consta a expressão “minhas verdades”, Nietzsche, aliás, redige o texto recorrendo ao estilo dissertativo, com frases declarativas mais longas, mais ponderadas, mas nem por isso isentas de polissemia. Ali ele traz à baila o mais polissêmico de seus personagens, Zarathustra, para, a partir dele, falar de suas experiências enquanto escritor, de seu “sentimento de distância” para com seus leitores e se põe ciente não só das críticas ao estilo por

meio do qual apresenta sua filosofia, mas, sobretudo, está ciente da difícil ininteligibilidade daquilo que seus escritos comunicam. Indicando isso, ele se pergunta lá se haveria alguém que teria “mãos e ouvidos” para suas verdades, ou seja, indaga justamente a possibilidade de que a comunicação de suas “verdades” pudesse ser por alguém entendida, e dado que isso parece ao próprio filósofo improvável, ele, “infelizmente”, de “modo antecipado”, teria sempre buscado responder possíveis objeções. Não que Nietzsche se posicione, como pensava a opinião pública da Alemanha novecentista, enquanto um escritor que, de modo oblíquo, joga livremente com palavras e conceitos para então ludibriar, esconder, falsear suas opiniões, crenças etc.; em sua “severa literatura de gravidade (*zu schwer wiegenden Literatur*)”, como ele próprio a nomeia em EH (“Por que escrevo tão bons livros” 1), o que é levado às últimas consequências é exatamente isto: *o que efetivamente se entende quando alguém (leitor) diz ter entendido textos tais como os de Nietzsche?* O que é colocado em xeque parece consistir, visto por esse ângulo, em inverter os próprios meios que condicionam não meramente nossa atividade de ler, mas, antes de tudo, de entender o texto, de entender as verdades que os escritos de Nietzsche comunicam. Ao excluir o “olhar” como *medium* mais plausível, Nietzsche rejeita muito mais do que *um sentido para (e da leitura de)* seus textos. Do seu leitor ele exige, então, “mãos e ouvidos” para um novo entendimento do que seja ler escritos tais como os seus, consequentemente, revisita a pergunta pelos pressupostos do que seja, propriamente, *compreender algo*.²¹

²¹ Apesar de a *Nietzsche-Forschung* não ter dado devida atenção para esse tema, parece-nos claro que esta temática não tenha passado despercebida ao filósofo: a saber, que o *paradigma do sentido óptico*, por assim dizer, tenha prevalecido no ocidente como condição de possibilidade do *compreender algo epistemologicamente* (no sentido de Aristóteles). Em um apontamento póstumo do início de 1884, Nietzsche chama atenção para a primazia do óptico em detrimento dos demais sentidos, com o intuito de destacar justamente a inversão dos próprios fundamentos do *saber* na Antiguidade. Ele escreve: „die Wissenschaft ist darauf aus, *dieselben Phänomene durch verschiedene Sinne zu interpretieren* und alles auf den *deutlichsten* Sinn, den optischen, zu reduzieren. So lernen wir die Sinne kennen — der dunklere wird durch den helleren erleuchtet. (...) Wir verfeinern die Sinne - wir erklären Nichts“. In KSA 11, 25[389]. Já nos anos noventa, Rudolf Fietz chamou atenção para essa temática na filosofia de Nietzsche, associando-a ao seu desiderato de reverter o paradigma do sentido óptico com seu novo modo de escrever. Para ele, não é despropositado o recorrente recurso por Nietzsche aos outros quatro sentidos. Ele destaca sua hábil tentativa de confrontar o primado do “ver”, “olhar” com seus recorrentes recursos a oxímoros, tais como “ouvir textos”, “pegar nas mãos palavras”, “cheirar pensamentos” etc. Com relação ao “ouvir”, ele argumenta: „Die Lektüre verschiebt die Aufmerksamkeit vom Sagen auf das Gesagte, vom aktuellen Sprechen auf den sinnlich neutralisierten Gehalt eines vormals Geschriebenen. Sie trennt die Sprache vom Körper. (...) Die schriftlichen Texte wirkten durch die Macht ihrer je gegenwärtigen sinnlichen Manifestation, nicht durch das pure Was ihres Gehalts. Die Sprache ist dieser Praxis zufolge 'gar nicht zur Mittelung von Gedanken u. Erkenntnissen geboren', sie 'will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung u. Annahme auf Andere übertragen', sie will einen Affekt, ein Pathos auslösen, nicht Gedanken transportieren, sondern Denken bewirken.“ In. FIETZ, Rudolf. *Das Andere Lesen – oder: Nietzsche (über)lesen*“. Oldenburg: Bibliothek- und Informationssystem der Universität Oldenburg, 1999, págs. 9-10. Ao comentar a anotação póstuma 25[389] acima

Ora, Nietzsche já se mostra, no supramencionado apontamento póstumo de junho -julho de 1885, descrente de uma interação comunicativa com seu leitor, da própria noção de compreensão que seu leitor pode ter da leitura de seu ainda a ser escrito livro, e não parece, visto sob esse aspecto, mera coincidência que o apontamento subsequente, 37[2], inicie tocando justamente nessa questão.

É um mau gosto querer concordar com muitos. No fundo, para mim, já basta meu amigo Satis: vós sabeis quem ele é? Satis sunt mihi pauci, satis est unus, satis est nullus. Por fim é só isto que fica: as coisas grandes permanecem e são guardadas para os grandes, os abismos para os profundos, as delicadezas e arrepios para os sutis, e, no todo e de modo breve, tudo que é raro para os raros. Meu juízo é *meu* juízo: a isso um outro não tem direito facilmente. E o senhor, meu prezado vizinho, que, me parece, olha de soslaio para o livro, o senhor até mesmo suportaria isto, concordar aí comigo? O senhor lança os olhos para esse livro e diz sim? Saia já daqui! Por causa do senhor eu não quero absolutamente suspeitar daquilo que eu mesmo escrevi. Eu também, pois, amo a verdade, igual a todos os filósofos: todos os filósofos amaram até o momento suas verdades — — (KSA 11, 37[1], págs. 575-6)

Vários pontos nessa passagem nos autorizam dialogar com nossa perspectiva acima apresentada, mas uma em especial merece destaque. Ao ler o apontamento, tem-se uma dupla impressão, a saber, de que Nietzsche está se comunicando e, ao mesmo tempo, pode, a qualquer momento, interromper esse diálogo com seu leitor. Ele começa, sem maiores explicações, com uma adjetivação, salientando que o mau gosto encontra-se justamente na concordância, ou dito de modo mais claro, na compreensibilidade de algo por alguém. Esse póstumo não pressupõe, assim, a noção elementar da comunicação, a saber, comungar (remetente) algo (mensagem) com alguém (destinatário) de modo claro e objetivo. Toda interação comunicativa que se funda numa concordância é, afirma asperamente, de mau gosto. Por essa razão, Nietzsche força, em sua tentativa de comunicação com o leitor, os limites da compreensão ao trazer, logo no início do apontamento, à baila a figura-sujeito *Satis*. “*Mas o que ele quer dizer com isso?*” seria talvez a

citada, ele avalia a força da tese de Nietzsche justamente para a nova postura que sua linguagem e estilo trazem para a filosofia. „Medium abstrahiert die Schrift von den die Affekte ansprechenden Modulationen der tönenden Sprache. Nicht zufällig avanciert der optische Sinn zum theoretischen Sinn (...). Gerade weil der schriftliche Text keinen Rückhalt in einer real tönenden Rede mehr hat, die sein Verständnis inspiriert und stützt, müssen seine Zeichen vergleichsweise stabil und zuverlässig fixiert sein. In dieser zeitlich stabilen und sinnlich neutralen Materialisierung konstituiert sich 'Objektivität': dem Menschen wird sein Wissen gegenständlich, überschauer und verfügbar“. Aqui, págs 13 e 14. Essa temática será discutida ulteriormente.

pergunta-forjada, imanente à construção textual. *Satis* entra em cena já de modo ambíguo, ele é tanto uma personagem, à qual Nietzsche atribui íntima amizade, e é também sujeito de uma oração que, no original, é escrita em latim. Ao não traduzir a frase em latim, tínhamos em mente fazer notar as nuances dessa comunicação planejada pelo apontamento para, explicitamente, forçar os limites da compreensibilidade na comunicação.

Na frase que liga o primeiro modo como *Satis* é apresentado — como amigo — ao segundo — enquanto sujeito de uma inscrição em latim — há uma pergunta interposta, direta ao provável leitor desse apontamento, que, diga-se de passagem, não permaneceu integralmente privado: “vós sabeis quem é ele?” Por um lado, poder-se-ia dizer que o tom interrogativo que marca a planejada comunicação com seu leitor é apenas um experimento, pois Nietzsche não supôs que haveria leitores de seus pensamentos privados. Mas isso nada diz contra o *modo de pensar* de Nietzsche ali, ao peculiar modo de escrever, bem como de sua posição sobre a interação comunicativa com seu leitor. Do ponto de vista da comunicação, o recurso a *Satis* como personagem e sujeito da inscrição latina fica ainda mais interessante se transcrevêssemos o vernáculo. Nietzsche escreve: “*Mir genügt im Grund schon mein Freund Satis*”. Mesmo não sendo um nome genuinamente germânico, *Satis* permanece mera personagem, um amigo fantasiado por Nietzsche e a quem foi atribuído a compreensão do livre fluxo da sua linguagem; personagem com quem compartilha seu pensar e filosofar. Logo depois da interrogação ao leitor, ele inscreve a frase em latim e repete a palavra, agora como mero sujeito gramatical. Para um não leitor do latim, Nietzsche conseguiria um efeito comunicativo oblíquo: sem o conhecimento da palavra, *Satis* seria apenas uma figura qualquer, a qual não é mais tratada pelo filósofo, no restante do póstumo, como tal, e com esse recurso ele produziria não só certa irritação no leitor, supondo que ele queira saber quem é tal amigo, sobretudo, porque força um deslocamento da figura que articulava a comunicação, já que *Satis* perde a centralidade no decorrer do texto, migrando agora para o questionamento do *concordar* (*übereinstimmen*), enquanto fundamento da interação leitor-escritor. Já para um leitor do latim, a frase traria um efeito retórico ímpar: a (figura retórica da) repetição. *Satis* é um advérbio latino que significa justamente “bastante, assaz”, como consta, aliás, do próprio original em alemão, marcado ali com o verbo *genügen*. Assim, o que Nietzsche escreve, no fundo, é algo como “para mim basta já o meu amigo bastante”.

Mas isso não quer dizer que uma mera tradução é suficiente para mostrar as possibilidades filosófico-comunicativas que esse apontamento explora. O leitor que é capaz de traduzir a frase e, assim, “descobrir” quem é o amigo ainda não dá um novo passo na compreensão da pedra de toque da segunda parte desse apontamento, qual seja, o dizer sim para um “outro” modo de comunicar algo, um ainda não-compreendido modelo de interação comunicativa, que o suposto livro, do qual faria parte esse apontamento, ensinaria.

A frase em latim ainda pode nos ajudar a avançar nesse sentido. O excerto, colocado por Nietzsche sem devida referência, foi extraído de uma carta de Sêneca ao “amigo” Lucilius, que, referindo-se ao público de seus livros, afirmou: “para mim bastam poucos, basta um, basta até nenhum”.²² É curioso notar que esse excerto, do verão-inverno de 1884, foi empregado por Nietzsche como epígrafe de um livro que ele viria a efetivamente escrever, e cujo subtítulo reproduz exatamente aquele jogo com o substantivo *Satis*:

Para Além de Bem e Mal.
Cartas a um filósofo-amigo, Satis.
„Satis sunt mihi pauci, satis est unus, satis est nullus.“ (KSA 11, 26[467], pág. 274)

A menção à comunicação epistolar, no subtítulo, marca, entre outras coisas, que Nietzsche sabia da origem e contexto dessa frase, não tendo, provavelmente, tomando-a de segunda mão. Mesmo não sendo tão original – e pensando no percurso intelectual do próprio Nietzsche – no propósito de escrever um livro para ser lido por “ninguém” — já que o subtítulo de *Za* encerra claramente essa ideia —, seria pertinente verificar, mesmo que rapidamente, em que medida há um ponto de intersecção entre a comunicação de suas verdades de modo privado e aquela pública, especialmente considerando-se aqui a obra que inaugura, segundo os intérpretes, seu período de maturidade: *Para Além de Bem e Mal*.

0.2.2. O aspecto “privado” da comunicação pública de suas verdades

No trecho citado do apontamento 37[2], Nietzsche, naquilo que chamamos de segunda parte do argumento, esforça-se por acentuar sua perspectiva sobre as possibilidades comunicativas que seu

²² SÊNECA. Epistolae Morales 7.

ainda não publicado livro alcançaria. Dando um passo para além daquilo que Sêneca queria com sua sentença, a questão sobre o público de seu ainda não escrito livro é deixada em segundo plano em detrimento dos pressupostos da comunicação e da concordância do que é comunicado entre leitor e escritor. Aquilo com o que o leitor precisa, de antemão, concordar não é, propriamente, com o que Nietzsche pensa, escreve, acredita e com o que, por ventura, será apresentado por seu ainda não redigido livro. Ele precisa concordar, “manter em comum” com Nietzsche isto: que concordar com muitos, que manter algo em comum, compartilhar/comunicar algo, que pode ser entendido por muitos, é mau gosto. Pode-se muito bem não querer, quando se escreve um livro, que alguns ou muitos concordem com o escritor, aliás, pode-se não querer concordar com ninguém: *satis est nullus*. A força de uma filosofia, de um pensamento, grosso modo, não está no seu grau de apreensão pelo leitor, naquilo sobre o que o leitor consegue se por de acordo, devido à clareza e objetividade da comunicação. As “verdades de Nietzsche” não são comunicadas, e nem são comunicáveis, seguindo um modelo tradicional de falar ou escrever públicos e, por isso, elas não podem ser tornadas facilmente comum; não se pode querer compartilhar algo delas, pressupondo, para tanto, que todo efetivo comunicar encerra-se na compreensibilidade da mensagem. Tampouco isso objeta o fato de que, por não serem comunicadas de modo tradicional, seu livro não possa, propriamente, apresentar “verdades”, já que Nietzsche é um filósofo, e como todo filósofo, ele ama suas “verdades”.

Considerar as *verdades de Nietzsche enquanto suas verdades* quer dizer apenas isto: que elas não encontrariam meios de apresentação e estabelecimento numa linguagem filosófica fundada no modelo tradicional da interação comunicativa, na qual o leitor, de pronto, pressupõe a possibilidade de compreensão e comunhão da mensagem criada pelo escritor. Por essa razão, Nietzsche teria sugerido, como indica o próprio movimento da hipótese elencada pela anotação, a exclusão da figura do leitor em detrimento de suas “verdades”, caso todo modo de pensar, falar e escrever em filosofia estivesse condicionado pelo pressuposto da clareza, distinção e objetividade de comunicação. Como enfatizamos, para Nietzsche, aquilo que viesse a ser comunicado pelo seu livro, “um outro”, segundo a tese do apontamento 37[2], “não [teria] direito facilmente”.

Já na parte final do apontamento 37[2], Nietzsche interpola, aliás, a expressão “amor à verdade” à própria atividade filosófica, o “amor à sabedoria”, concluindo, assim, que seu ainda não escrito livro ensinaria, como plano mais geral, uma nova e concreta perspectiva sobre o alcance e

limites da comunicação filosófica²³, uma vez que se proporia deslocar o horizonte que envolveu até o momento a comunicação de toda e qualquer “verdade” em filosofia, o modo como elas foram compartilhadas, tornadas comum pelos filósofos.

Quando acentuávamos a importância dessa série de apontamentos, que abre o caderno W I 6a do volume 11 da KSA, não queríamos apenas sublinhar com isso que Nietzsche preparou ou simplesmente trabalhou hipóteses que, mais tarde, depois de esmerada reflexão, iriam ser publicadas ou relegadas ao anonimato. Essa série inicial de aforismos foi efetivamente acrescentada a JGB, e os argumentos que acima apresentamos e analisamos podem ser, com sutis modificações e aprimoramentos, encontrados no aforismo 43, alocado na segunda seção, *O Espírito Livre*. Nela, Nietzsche pretendia apresentar justamente “uma nova espécie de filósofos” (aforismo 42), filósofos que, por serem profundos, “ama[m] a máscara” (aforismo 40), e cuja força de seus espíritos seria medida “pelo quanto [eles] ainda suportaria[m] da ‘verdade’, ou de modo mais claro, até que grau [eles] teria[m] necessidade de adelgacá-la, vedá-la, edulcorá-la, atenuá-la, falsificá-la” (aforismo 39). Tais filósofos, que ainda estão por vir, “carece[m], por instinto, do falar para o calar e o manter em segredo (*das Reden zum Schweigen und Verschweigen*) e, incansavelmente, tergiversam à comunicação (...)” (aforismo 40). Aliás, esse trecho remete ao leitor atento a uma conhecida passagem de EH, na qual Nietzsche fala abertamente de uma “arte do calar (*Kunst des Schweigens*)” enquanto refinamento e grande conquista de seu livro *Para Além de Bem e Mal: Prelúdio a Uma Filosofia do Futuro*.²⁴

²³ Claro que somente essa hipótese carecia de um estudo mais detalhado, mas, antes de tudo, é preciso ter em mente que Nietzsche concebeu JGB como “elucidação” de seu Zarathustra, que o próprio filósofo considerou, numa carta a Franz Overbeck de 5 de agosto de 1886, portanto, logo após a publicação de JGB, um “livro ininteligível”. Isso fica bem claro na mencionada missiva: „Das neue Buch, ein Resultat, welches aus der Ferne gar nicht hätte erreicht werden können, ist eben fertig geworden; der Auftrag, ein Exemplar an Dich nach Basel abzusenden, ist bereits seit einigen Tagen ergangen. Nun kommt die Bitte, alter Freund: lies es, von vorne nach hinten, und laß Dich nicht erbittern und entfremden — ‚nimm alle Kraft zusammen‘, alle Kraft Deines Wohlwollens für mich, Deines geduldigen und hundertfach bewährten Wohlwollens, — ist Dir das Buch unterträglich, so doch vielleicht hundert Einzelheiten nicht! Vielleicht auch, daß es dazu beiträgt, ein paar erhellende Lichter auf meinen Zarathustra zu werfen: der deshalb ein unverständliches Buch ist, weil er auf lauter Erlebnisse zurückgeht, die ich mit Niemandem theile. Wenn ich Dir einen Begriff meines Gefühls von Einsamkeit geben könnte! Unter den Lebenden so wenig als unter den Todten habe ich Jemanden, mit dem ich mich verwandt fühlte. Dies ist unbeschreiblich schauerlich; und nur die Übung im Ertragen dieses Gefühls und eine schrittweise Entwicklung desselben von Kindesbeinen an macht mir's begreiflich, daß ich daran noch nicht zu Grunde gegangen bin. — Im übrigen liegt die Aufgabe, um deren willen ich lebe, klar vor mir — als ein factum von unbeschreiblicher Traurigkeit, aber verklärt durch das Bewußtsein, daß Größe darin ist, wenn je der Aufgabe eines Sterblichen Größe eingewohnt hat“. In. KSB 7, Nr. 729, págs. 222-3.

²⁴ EH “Para Além de Bem e Mal” 2. KSA 6, pág. 351

Ao associar termos que se excluem na locução – “falar para o calar e manter em segredo” – Nietzsche se vale de uma recorrente, em seus escritos, figura retórica, a *aposiopese*. Ao empregar tal figura retórica em seu comunicar, Nietzsche reforça sua intenção de *se calar sobre o essencial*, de manter isso “privado”, pois *aposiopese* significa justamente isto: *dar à escrita a possibilidade de se resguardar em contínuas elipses*, e, com isso, resguardar os pensamentos que ela expressa.²⁵

Não poderia então deixar de se observar que *Para Além de Bem e Mal* teria sido escrito, como sugere o próprio subtítulo do livro, para um grupo de interlocutores que, a rigor, são ainda esperados. Nietzsche propositadamente paradoxaliza as imagens criadas pelos aforismos acima citados. Os interlocutores ainda esperados de seu livro são aqueles que aprendem a “falar” calando-se e mantendo algo sempre em segredo; eles se esquivam à comunicação, a compartilhar algo com alguém segundo o modelo convencional. O recurso, desse modo, à máscara é bastante elucidativo. Ao pensar em um elemento “teatral” para *caracterizar* a figura central da seção, Nietzsche visa, agora publicamente, ao deslocamento dos pressupostos tradicionais da interação comunicativa — no caso, a interação entre leitor e escritor. Um filósofo, para Nietzsche, que se apresenta de modo público, tem que poder jogar com vários papéis (no sentido de Erving Goffman), ele se vale da máscara propositadamente para produzir em seu interlocutor uma “contínua interpretação falsa, *superficial* de cada palavra, de cada passo, de cada signo vital que ele oferece” (aforismo 40). Ora, se tal filósofo não representa, em qualquer ocasião, um “mesmo” papel, se ele mascara, continuamente, suas opiniões, crenças, passos etc., ante um determinado público; se ele as mantém “privadas” no próprio comunicar, é certo que nenhuma interação comunicativa convencional poderá daí resultar. Em sua análise sociológica sobre tais fenômenos, Goffman chama atenção para o fato de que, do ponto de vista mais geral, se um indivíduo não está persuadido do seu papel próprio, se ele não se interessa, de modo sério, em persuadir, em tornar clara e aceitável suas opiniões, ele é então chamado de “cínico”, porquanto seu par antagônico seria o “sincero”, aquele que está convicto do papel que ele representa e que sempre interage sob o pressuposto da verdade e franqueza daquilo que comunica.²⁶ É justamente a esse enquadramento, imperativo em interações

²⁵ Cf. GRODDECK, W. *Reden über Rethorik, : Zu einer Stilistik des Lesens*. Frankfurt am Main und Basel: Stroemfel Verlag, 2008, pág. 193 ss.

²⁶ GOFFMAN, E. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. Aus dem Amerikanischen von Peter Wener-Schäfer. München: Piper Verlag, 2003, pág. 28 ss.

comunicativas, que o espírito livre, segundo Nietzsche, tem que evitar. Do ponto de vista da *sua* concepção de interação comunicativa, cinismo seria...

a única forma pela qual as almas vulgares tocam naquilo que se denomina proibidade, e o homem superior tem que abrir os ouvidos para cada cinismo, o mais tosco e o mais sutil, e ficará feliz toda vez que diante dele estiverem o farsista desavergonhado e o sátiro da ciência. (JGB 25. KSA V, pág. 46)

Cinismo é a *dissimulação do modelo convencional* de comunicação, porquanto aquilo que Nietzsche propõe é a *mudança do próprio paradigma*. A máscara, tal como Nietzsche a concebe, não parece ter aqui, como significação ordinária, o engano, o embuste, o disfarce, a fachada, mas sim significa algo por meio do qual se pode preservar, resguardar a si mesmo, no caso, sua individualidade, convicção, crenças, e por que não, suas “verdades”. Tal estratégia, observa G. Colli no posfácio ao volume V da edição de estudos das obras de Nietzsche, indica isto: “não me tome ao pé da letra; pode ser que aquilo que eu pense seja o oposto daquilo que eu digo”.²⁷ E isso não parece ter sido despropositado em um filósofo que pensou a autonomia do comunicar filosófico da seguinte maneira:

“Tem que saber se *resguardar (sich bewahren)*: eis a mais forte prova da independência” (JGB 41).

Ora, é nesse contexto que se insere a pergunta que inaugura o aforismo 43, no qual é reproduzida e pontualmente ampliada a temática tratada pelos apontamentos póstumos iniciais do caderno W I 6a:

São eles novos amigos da verdade, esses filósofos ainda por vir? Provavelmente o bastante: pois todos os filósofos amaram até o momento suas verdades. Seguramente não são eles, porém, dogmáticos. Para eles, vai contra o orgulho, também contra o gosto, se suas verdades devessem ser ainda verdades para todos: o que até agora foi o desejo velado e o sentido oculto dos dogmáticos. “Meu juízo é *meu* juízo: a isso um outro não tem direito facilmente” — diria talvez um tal filósofo do futuro. Tem que se abster do mal gosto de querer concordar com muitos. “Bem” não é mais um bem, se o vizinho põe isso na boca. E como poderia existir um “bem comum (*Gemeingut*)”?! A palavra contradiz a si mesma: aquilo que é comum tem sempre pouco valor. Por fim, isso deve permanecer assim como está e sempre esteve: as coisas grandes permanecem e são guardadas para os grandes, os abismos para os profundos, as

²⁷ In. KSA 5, pág. 420.

delicadezas e arrepios para os sutis, e, no todo e de modo breve, tudo que é raro para os raros. (KSA V, pág. 60)

0.2.3. Comum, comunicar, compartilhar: o “pouco valor” de uma filosofia

O substancial da reflexão privada do apontamento 37[2] é retomado pelo aforismo 43 de JGB; mais ainda: o apontamento antecipa a chave de leitura de toda a seção. Não se trata de mera colagem de ideias; a substituição de algumas imagens é estrategicamente articulada, com o paradoxal intuito de *comunicar* algo decisivo sobre seu conceito-guia: o *filósofo do futuro*. Ao refletir sobre a própria atividade de filosofar, Nietzsche, simultaneamente, sugere aí também uma reflexão sobre o ato de comunicar a “matéria” daquilo sobre o que se filosofa, no caso, a comunicação de verdades. Filósofo do futuro, filósofo do porvir, ou em outra variante, o espírito livre, como destacamos anteriormente — tal conceito nada tem que ver, no que tange à tomada de posições, com uma orientação ética, moral ou mesmo política, e essa diferenciação representaria, acima de tudo, uma radical ampliação do debate iluminista-francês, desde La Bruyère e P. Bayle, sobre os “libre-penseurs” e o “esprit libre”²⁸, que Nietzsche retoma em alguns aspectos no aforismo 44 de JGB. Ele emprega esses conceitos para marcar a diferenciação entre os defensores das “ideias modernas” (“libre-penseurs”) e os filósofos cuja necessidade, pensamento e crenças são “outras” (“esprit libre”), e é no registro do *espírito* (*Geist*) que Nietzsche pretende fazer emergir as condições para uma radical mudança não no agir humano, como dito antes, mas sim no modo de pensar e comunicar filosóficos. *Geist*, no contexto dos aforismos da segunda seção de JGB, é aquilo que concretamente distingue, que promove, faz crescer, forma, mas que também faz perecer, que traz a falência de toda e qualquer cultura, toda e qualquer evolução da “planta homem”, tal como afirma Nietzsche em JGB 44. As mais singulares morfologias, as contradições e ambiguidades inerentes às vivências e experiência do “tipo” homem-superior encontram aqui, no registro do espírito, sua força motriz e destino.

Ao marcar a diferença entre o filósofo do futuro e o filósofo dogmático, a partir do modo como eles *amam* suas “verdades”, seu conceito de “bem”, Nietzsche dá um passo decisivo na caracterização do segundo: dogmático não é simplesmente o tipo de filosofar que sustenta e postula

²⁸ VIVARELLI, Vivetta. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes : Montaigne, Pascal und Sterne*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.

“verdades” sobre bases metafísicas, seja concebida em oposição ao ceticismo, seja em oposição ao criticismo. Dogmático aqui vale para aquela atividade do filosofar que, de uma maneira ou de outra, assume que a validade e eficácia do que é “verdadeiro” *tem que* valer para todos, tem que pressupor uma articulação entre premissas e conclusão no comunicar, que possa ser universalmente *comungada*; ou seja, que o conteúdo ou matéria daquilo que é sustentado ou postulado por um pensador ou corrente filosófica devesse ser necessariamente *tornada comum*. Contrariamente, ao afirmar que a cada um cabe resguardar para si suas verdades, seu “bem” (e que isso diz algo do modo como eles a “amam”), Nietzsche destaca que a garantia da divergência e singularidade, da “contingência” dos modos de pensar e filosofar assenta-se não em outra coisa senão no modelo de sua *apresentação*, na “linguagem” que o comunica.

Novamente a linguagem volta a ter papel preponderante, pois aquilo que permite, para o filósofo do futuro, manter “seu juízo” como sendo “seu” é, fundamentalmente, a linguagem da qual se vale para “apresentar” seu pensamento, para “resguardá-los”. *Que ele não possa prescindir da comunicação quando escreve, isso não quer dizer que essa comunicação deva ser apresentada por uma linguagem “comum”*. O exemplo da palavra *Gemeingut* é de grande importância para os propósitos desse capítulo: no que tange especificamente ao *uso* dessa palavra, Nietzsche supõe que os assim chamados “novos filósofos” (aforismo 44) notariam a contradição nela contida, e não a empregariam em definitivo, pois aquilo que possui um *uso comum*, que pode ser *comungado*, *tornado comum*, pela linguagem, “tem pouco valor”, a dizer, tem valor “nivelado” — e ao recorrer à imagem da “solidão”, nessa mesma passagem de JGB, como marca distintiva dos “espíritos livres” Nietzsche vai confrontá-la exatamente com a ideia do que é “comum” (*gemein*).²⁹ O conceito “solidão” que representa um papel decisivo no aforismo 44, opera, dito genericamente, uma função ímpar: ele é um contra-conceito ao conceito de *se por em concordância*, do *tornar algo comum*. Aquilo que tem “pouco valor” é reconhecido assim pelos filósofos do futuro no caráter (singular) da linguagem que expressa um pensamento, no modo como ela apresenta uma filosofia, e é exatamente por isso que Nietzsche, no aforismo 40, teria advertido que os novos filósofos sempre “tergiversam à comunicação”. Apesar de a palavra alemã indicar algo como “compartilhar” (*Mitteilung*), o termo comunicar (para falantes de língua latina), por si mesmo, revela

²⁹ Essa confrontação se tornará mais patente na nona seção de JGB, entre outros, consultar aforismos 268, 278, 283, 284 e 289.

aquilo para o que Nietzsche insistentemente chama atenção, já que, etimologicamente, tem o sentido de “pôr algo em comum” e, então, “ajuntar, reunir, agremiar pessoas”.³⁰

O elemento da *concordância*, que Nietzsche destaca no aforismo supracitado e que oblitera toda possibilidade de “independência” no filosofar (no sentido de JGB 41), é central, portanto, para a tese de acordo com a qual a diferença entre os “novos filósofos” e os “dogmáticos” assenta-se não na justificação e fundamentação (metafísica) de sua filosofia, mas sim no *uso* que eles fazem da linguagem que apresenta esse sistema, nos pressupostos que sustentam suas perspectivas sobre o paradigma que alicerça o comunicar em filosofia. Esse poderia ser, por exemplo, um novo fio condutor para se compreender o modo, como no aforismo 36 dessa seção, Nietzsche apresenta, amalgamado a uma linguagem rica em metáforas e com complexas construções vernaculares, seu conceito-capital, que representa *sua* interpretação da existência: *vontade de poder* — mas tratar disso aqui ultrapassaria os propósitos desse tópico.

Com base nessa perspectiva, poderíamos também revisitar os aforismos 27 e 28 da mencionada seção II, nos quais ele discute os limites da comunicação filosófica no caso do *seu pensamento*. É certo que com os artigos de Josef Simon e, mais recentemente, de Werner Stegmaier sobre o aforismo 27 de JGB³¹ a *Nietzsche-Forschung* ampliou muito o domínio dos conceitos antes tidos como fundamentais para o pensamento de Nietzsche: *entender (Verstehen)* e *espaço de manobra (Spielraum)* passaram a figurar como conceitos-chave do pensar e filosofar maduro de Nietzsche. Em JGB 27, por exemplo, Nietzsche leva às últimas consequências seu experimento sobre interação comunicativa: ele sugere que o mal-entender seja o recurso viável para uma contínua e frutífera renovação de toda comunicação filosófica “entre bons amigos, que concedem de imediato um espaço de manobra e de recreação” uns aos outros, já que o “se por de acordo”, o “se colocar em entendimento”, nesse contexto, pressuporia a estabilização e fixação, em

³⁰ Cf. SARAIVA, F. R. S. *Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte / Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000, pág. 257.

³¹ SIMON, Josef. „Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht, Bemerkungen zu einer ‚unwahrscheinlichen Debatte‘“ op. cit. Ver também SIMON, Josef. „Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation“. In DJURIĆ, Mihailo und SIMON, Josef (Hg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg, 1986, STEGMAIER, Werner. „Nietzsches Zeichen“. In *Nietzsche-Studien*, Band 29, 2000.

conceitos universalizantes, de toda criação, seja poética, literária ou filosófica. “Entender-se mutuamente”, visto desse ângulo, nada mais significa do que *tudo poder tornar comum*.³²

No aforismo subsequente, 28, que aprimora ainda mais as exigências de outros e novos critérios para a comunicação de um pensamento “de grande valor”, “nobre”, isto é, não-comungável, Nietzsche, mais do que provocar o leitor que subestimasse a tarefa de uma tradução dos seus livros de aforismo, abertamente revela aquilo que nem sempre é visto como central em seus escritos: seu estilo, e isso, no que tange à “nuança (*Nuance*)”, ao andamento (*das Tempo*), ao “metabolismo (*Stoffwechsel*)” de seus pensamentos, aquilo que, segundo Nietzsche, é “fisiológico” na linguagem de cada escritor. Com a “arte da nuança”, a qual Nietzsche, no aforismo 31, considera “a melhor aquisição da vida”³³; com revigorado metabolismo e andamento musical, palavras, conceitos ou filosofemas podem reproduzir, na língua original, mais do que prodigiosas imagens, hipóteses refinadas, brilhantes raciocínios: o vernáculo no qual um livro foi redigido pode abrir, para o atento leitor, uma atmosfera espiritual bem mais rica e híbrida, a atmosfera de seu tempo (*Zeitgeist*), de seus costumes e hábitos, de suas necessidades e carências, virtudes e vícios, como é o caso, segundo Nietzsche, com Lessing, Maquiavel, Petrônio ou Aristófanes. A tradução, que Nietzsche não toma como mero transpor palavras de uma língua para outra, é aqui criticada como tentativa de tornar inteligível, para um grupo qualquer de não falantes da língua original, não apenas signos e símbolos, mas a própria atmosfera espiritual, o “gosto” de seu autor, o qual é encerrado pela obra, é “resguardado” pelo estilo. Isso, com o intuito claro de tornar possível um tipo de comunicação objetiva entre ambos; ou nas palavras do próprio Nietzsche em JGB 28, a tradução, vista sob esse aspecto, consiste em uma “*Vergemeinerung des Originals*”, ela torna algo que é particular, próprio, singular em algo que pode pertencer a muitos, algo que é compartilhado, comungado, e também, nesse sentido, vulgarizado, que, em última instância, “despersonaliza”³⁴, suprime aquilo que, em um grande escritor, representa o caráter mais peculiar de seu pensar,

³² Num apontamento preparatório ao aforismo 27 do outono de 1885 - primavera de 1886, ele escreve: „Es dünkt mich besser mißverstanden als unverstanden zu werden: es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? — Comprendre c'est égalier“. In KSA 12, 1[182].

³³ Patrick Wotling dedicou esmerada atenção a esse tema na introdução (*La question de l'intelligibilité*) à sua obra *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Ele afirma que “les lecteurs les plus scrupuleux et les plus attentifs se heurent à un problème de fond: le conflit entre l'effort d'elucidation et le respect des nuances”. in. WOTLING, P. op. cit, pág. 8

³⁴ Sobre esse conceito no registro do tema ora discutido, consultar apontamento póstumo do outono de 1885 - primavera de 1886. In KSA 12, 1[202].

interpretar, filosofar, ou seja, seu estilo. E note-se que com essa expressão o próprio Nietzsche cria sutilezas que podem constranger seus possíveis tradutores, já que *vergemeinern* não consta do conjunto oficial de vocábulos da língua alemã; é uma verbalização “original” do adjetivo *gemein*, portanto, uma nuance de seu estilo, que carece ser preservada por uma interpretação ou tradução, caso ela não se restrinja apenas à mera *comunicação* de conteúdos.

A rigor, aquilo pelo que Nietzsche, em relação a outros escritores, demonstrou grande admiração e apreço foi, rigorosamente e com propósitos bem definidos, *experimentado*. Não só no que diz respeito aos recursos estilísticos e vernaculares, mas para se fazer sentir o tempo e o ritmo das frases e dos pensamentos que são apresentados pelos livros de aforismos, Nietzsche recorreu a aspectos ainda menos perceptivos, tais como o uso de sinais gráficos: os “hífens/travessões” (*Gedankenstriche*), para marcar pausa e andamento de um pensamento; aspas (*Anführungszeichen*), para dar um tom jogoso, irônico a expressões que, em sua época, eram correntes; reticências (*Auslassungspunkte*), que autorizam ao atento leitor que ele, ao invés de palavras, e a partir de contextos precisos, depare-se e se surpreenda com a possibilidade de dar continuidade àquilo que é objeto da reflexão.³⁵ Para além dos conceitos e noções que Nietzsche apresenta em seus livros, também esses “detalhes” precisam ser levados em conta, quando se trata de compreender qual o estatuto do *Nachlass* para o pensar e filosofar “públicos”.

Com essa exposição longa e geral sobre a relação entre pensamento “privado” e pensamento “público” não se procurou apenas apresentar uma chave de leitura que pudesse auxiliar a compreensão mais ou menos precisa das palavras, conceitos ou ideias que os aforismos publicados retrabalharam, levando em conta o que havia sido esboçado no *Nachlass*, para depois retornar, rediscutir e ampliar o contexto mais geral dos argumentos e teses que são apresentados, como no caso exemplar da segunda seção de JGB. A passagem do pensamento privado de Nietzsche para o público não parece ter sido assim alcançada.

³⁵ Sobre isso, argumenta Fietz: „Auf ein einziges Phänomen nur will ich hinweise, das bei einem Blick in Nietzsches Bücher sofort in die Auge fällt, bisher aber kaum untersucht ist: sein exzessiver Einsatz von Interpunktionszeichen, wobei vor allem die sogenannten Gedankenstriche, die Auslassungspunkte und die Anführungszeichen sinnfällig sind, daneben aber auch typographisch erzeugte Effekte wie Absätze, Zeilenabstände, Fett- und Sperrdruck, Unterscheidungen, Klammern, Groß- und Kleinschreibung, Trennung u.s.w. Nietzsche hat dergleichen kalkuliert eingesetzt, hat in den Verhandlungen mit seinen Druckern und Verlegern hohen Wert auf solche ä 'Äußerlichkeiten' gelegt“. 27 In. FIETZ, Rudolf. „Das Andere Lesen – oder: Nietzsche (über)lesen“, pág. 27.

Apesar do filósofo alemão, propositadamente, *não* apresentar um fio condutor claro e seguro para as mais diversas séries de aforismos, o que é resultado da própria economia do estilo, é possível sim pensá-los em conjunto como *Nachlass*, no entanto, *não* do ponto de vista das nuances, das terminologias que cada um apresenta, daquilo que é cortado ou acrescentado pelos aforismos publicados; isso por si só seria a tarefa de um estudo *ad hoc*. O conjunto — ou como havíamos dito antes, o elemento homogêneo que permite iniciar uma plausível discussão sobre o estatuto dos apontamentos póstumos para os escritos de Nietzsche, aquilo que ele efetivamente quis que seu leitor tomasse conhecimento, não pode ser encontrado pela simples pesquisa filológica, por meio de comparações de conteúdo, da forma, ou mesmo comparações cronológicas. *Esse elemento parece surgir do próprio exercício, calmo e trabalhoso, do intérprete em descobrir o que há de “público” no pensamento privado de Nietzsche e, simultaneamente, o que é “privado” nos, e pelos, aforismos, quando estes representarem a forma pronta daqueles.*

Um escritor que declara “publicamente” que quer ser mal-entendido, diz isso aos seus “bons leitores”, reservadamente; mal-entendê-lo para com isso renovar continuamente o próprio modo de se pensar filosoficamente; se for essa a estratégia, parece não ter querido com seus livros de aforismos “elucidar”, “tornar mais inteligível” o que, nos póstumos, havia meramente “experimentado”, “dramatizado”. O que é público não é, nesse sentido, mera supressão do “esotérico”, legado ao *Nachlass*; público não é resultado de uma vontade de elucidar, de um tornar mais claro, acessível, inteligível e lógico aquilo que, agora publicado, passa a ser apresentado pelo livro. *A árdua decifrabilidade exigida, o difícil diálogo com seus argumentos, a rigorosa construção de metáforas, a complexidade das ideias expressas em frases breves; em suma: o “esoterismo”, o ensinamento reservado a “poucos”, aos seus “filósofos ainda por vir” é também marca distintiva de seus livros de aforismos, como procuramos mostrar acima.* Daí a dificuldade de justificar aquela perspectiva segunda a qual o *Nachlass* poderia “elucidar” as obras, ou mesmo que as obras publicadas comunicam, sem reservas, o que ele pensava privadamente. Aliás, a tese contrária parece ser mais plausível nesse caso: Nietzsche parece ter propositadamente projetado seus livros de aforismos para *guardar*, com maior rigor ainda, o que ele havia concebido em seus apontamentos. Queria tornar ainda mais privado seu pensamento não publicado.

0.3. Um ponto de vista *filosófico* sobre a relação entre pensamento público e privado: o *Nachlass* como *material genealógico*

A articulação dos argumentos ora apresentados pode nos conduzir a um produtivo resultado sobre o estatuto do pensamento privado na filosofia de Nietzsche. Nos apontamentos 37[1] e 37[2] ele fala sempre em primeira pessoa: “*mir*” (para mim), “*ich*” (eu), “*meine Wahrheiten*” (minhas verdades). A referência ao amigo *Satis*, única figura que poderia compreender o que efetivamente quer comunicar seu livro ainda a ser escrito, é lá autorreferencial. Já na série de aforismos da segunda seção de JGB, em especial o aforismo 43, Nietzsche não fala mais em primeira pessoa. Agora são os assim chamados “filósofos do futuro” que entram em cena, e o “eu-escritor” é deixado na coxia. Ali estão “suas verdades” (as de Nietzsche e as dos filósofos do futuro) contrapostas às verdades dos “dogmáticos”; também difere o “amor” a elas. O tom pessoal, presente nos apontamentos, é nos aforismos, no mais das vezes, velado. O mau gosto inerente a toda e qualquer concordância “com muitos” é a percepção de uma terceira pessoa. Mas na metade do aforismo, surge a decisiva aproximação entre o “eles”, os filósofos ainda por vir, e o “eu-escritor”, que estava em primeiro plano na anotação. Nietzsche coloca na boca “deles” o que “talvez (*vielleicht*)” eles mesmos diriam sobre os limites da comunicação filosófica: “Meu juízo é *meu* juízo: a isso um outro não tem direito facilmente”. Essa aproximação, entretanto, materializa-se, no aforismo 44, em um “nós”, que também lá é uma figura ambígua. Tal “nós” nada agrupa, pelo contrário, fragmenta o colóquio entre indivíduos para poder sustentar exatamente uma amizade incomum: esse nós, que marca uma espécie de colóquio do qual o próprio Nietzsche parece agora fazer parte, carece do que denomina “solidão” como alicerce de seu conceito de amizade.³⁶ É um “nós” cuja primeira pessoa do singular não é excluída. A complexidade dessa perspectiva fala a favor da complexidade das imagens que Nietzsche elabora na segunda seção de JGB. Essa obra ilustra bem isto: as imagens trabalhadas pela escrita nietzscheana vão sendo, não raro, tornadas ininteligíveis, de difícil tradução, os pensamentos se tornam, em sua publicidade, cada vez mais restritos, privados e, nesse sentido, esotéricos.

³⁶ Em outra duas conhecidas passagens, Nietzsche trabalha o conceito de “amizade” a partir de premissas semelhantes as agora discutidas. Consultar: FW 279 e Za “Do Amigo”.

Os livros de aforismos parecem ter vida própria em relação ao *Nachlass*, mas isso não quer dizer que ao *Nachlass* se devesse legar o mero estatuto de “studio”, de “ateliê”, onde Nietzsche realizava unicamente experimentos. As variantes de um apontamento póstumo podem ser tão profundas e sutis, como tentamos mostrar com os exemplos dos textos preparatórios para o aforismo 43 de JGB, que o ponto axial que permite dar cadência à hipótese publicada pode sim sofrer severas mudanças; mas pode também ser mantida e ampliada, como é o caso com o apontamento 37[2], para um contexto preciso de uma série de aforismos. Com isso, queremos, em definitivo, destacar que o critério da mera elucidação não é *conditio sine qua non* para se estabelecer uma relação entre material público e privado. Há, no entanto, um novo e promissor uso *filosófico* do material póstumo, que pode permitir não apenas o estabelecimento de um diálogo com os textos que foram publicados, uma confrontação e cotejo com aquilo que Nietzsche efetivamente quis que fosse conhecido pelo leitor, mas que também autorize ao leitor fazer uma espécie de *genealogia do modo de pensar nietzscheano*, uma que permita compreender as evoluções de seu modo de escrever, as nuances de sua escrita, as proveniências, os alcances e os limites de suas mais complexas interpretações: valer-se do material póstumo como material genealógico do filosofar de Nietzsche é, antes de mais nada, possibilitar vasta interlocução não entre os argumentos e conclusões; não enquanto uma análise comparativa dos textos públicos e privados, mas, sobretudo, visando a interpretar as estratégias; a nuances metodológicas; considerar as exigências para lê-lo impostas por ele mesmo; o zigue-zague no comunicar; as variantes dos propósitos e intenções de um novo “tipo” filósofo: o tipo Nietzsche. *Realizar a genealogia de seu pensamento de modo mais abrangente e rigoroso possível é dar espaço também para o que Nietzsche não quis comunicar publicamente e não só para aquilo que ele, querendo que permanecesse (res)guardado, tornou público* – sendo essa última uma tarefa cumprida pelo próprio autor quando, em EH, empreendeu a crítica da razão de sua vida.³⁷

³⁷ Devo agradecer aqui, sem reservas, aos amigos do Grupo Internacional de Pesquisa Nietzsche da Greifswald-Universität (Alemanha), em especial ao prof. Dr. Werner Stegmaier. A hipótese acima desenvolvida é totalmente devedora das discussões que se iniciaram no grupo, a propósito dos rumos da pesquisa internacional sobre o pensamento “privado” de Nietzsche, dado a efervescência do debate em torno do trabalho de revisão do *Nachlass* de 1885 a 1889, encampado pelo grupo de Marie-Luise Haase e que, com esmero, está sendo publicado como novo volume da edição crítica das obras completas de Nietzsche, a KGW IX. Sobre a noção de genealogia enquanto “crítica da razão”, consultar STEGMAIER, W. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: zur Deutung von „Der Antichrist“ und „Ecce homo“*. In: *Nietzsche-Studien* 21, 1992, págs. 163-183.

Uma reconstrução genética daquilo que foi publicado a partir do recurso ao *Nachlass* não deve se ocupar apenas com comparações, cotejos, cronologias, elucidações, legítimas filiações dos manuscritos com as obras, mas, sobretudo, tem que se ater ao elemento genuinamente filosófico que está sendo germinado em cada apontamento, fragmento ou anotação preparatória, e que Nietzsche preferiu manter privada. A propósito, na série inicial dos apontamentos póstumos do caderno W I 6a, que foi tomado como exemplo nesse capítulo introdutório, mais precisamente em 37[5], encontramos uma tentativa rara de Nietzsche de refletir privadamente sobre seus pensamentos públicos, ou melhor, sobre seus “livros de aforismos”. Ele anota:

Em livros de aforismos como os meus, encontram-se entre e atrás de aforismos nada mais que do coisas há muito proibidas e pensamentos concatenados; e alguns dentre eles podem muito bem ser tomados por Édipo e sua Esfinge como questionáveis. (...) Quem, dia e noite, por anos e anos, pôs-se em concerto, no mais pessoal dos conflitos, com sua alma; quem em sua caverna — pode ser um labirinto ou uma mina de ouro — tornou-se um urso covil ou um caçador de tesouro; quem como eu permitiu e permite que pensamentos, confissões, indecisões corram pela cabeça, passando pelo coração, algo que nem sempre seria comunicado, mesmo se ele tivesse em torno de si espíritos de sua estirpe e bravos camaradas cheios de alegria: seus conceitos contêm por fim uma cor lusco-fusca própria, [um] cheiro tanto de profundidade quanto de mofo, algo incomunicável e repugnante que atija com sopro frio toda curiosidade: — e uma filosofia de eremita (*Einsiedler-Philosophie*), se ela mesma fosse escrita com garras de leão (*Löwenklaue*), pareceria, entretanto, sempre como uma filosofia [entre] “aspas” (*Gänsefüßchen*). (KSA 11, 37[5], págs. 579-580)

Que pensamentos “se permitam”, de antemão, ser questionados — isso indica, como dito, uma radical oposição àqueles pensamentos que se pretendem conclusivos, definitivos, “a prioris”. O apontamento começa com uma já conhecida metáfora segundo a qual seus pensamentos são como que “guardados” nos aforismos. O que causa ainda mais estranhamento nessas linhas iniciais é o fato de querer tornar velado o que já era proibido. O que foi há muito proibido é então colocado “entre” e “atrás” dos aforismos, e Nietzsche joga assim com imagens que representam “lugares” em seus escritos. A representação de lugares voltará a surgir no decorrer do apontamento póstumo com as imagens da “caverna”, “labirinto” e da “mina de ouro”, mas antes é preciso compreender o que ele quer dizer com “pensamentos concatenados (*Gedanken-Ketten*)”. Concatenados a traduzir o alemão (aqui no plural) *Ketten*, geralmente vertido por corrente ou série, mas que etimologicamente é derivado do latim *catenare*. Nietzsche parece sugerir, dessa forma, uma “ordem” para os pensamentos que são “apresentados” pelos livros de aforismos, porém, são

pensamentos ordenados em algum lugar dos aforismos, e isso, com o declarado intuito de mantê-los retidos. Haveria assim uma ordem que, paradoxalmente, deve permanecer velada “entre e atrás de aforismos”. Por esse motivo, a “desordem” da comunicação de seus argumentos, raciocínio, teses poderia ser uma estratégia para manter velada sua ordem. Aforismos ocultam de certa forma tanto os pensamentos quanto as coisas proibidas que esses pensamentos podem exprimir.

O que está em jogo aqui é a possibilidade efetiva de um aforismo velar, esconder aos olhos de um leitor apressado o que realmente interessa: as coisas proibidas e os pensamentos ordenados que as expressam. Visto sob esse aspecto, aforismos nada mais seriam do que a *forma*, o casulo que envolve e esconde coisas há muito proibidas e os pensamentos concatenados. Estes estão de tal maneira amalgamados àquelas, que não se sabe mais o que os diferencia. Disso, a precisa intuição de Colli: aquilo que Nietzsche está dizendo pode ser essencialmente distinto daquilo que ele pensa. Valeria à pena recuperar, nessa mesma linha, a categórica afirmação já citada do aforismo 41 de JGB: o filósofo precisa aprender a “*se resguardar*”. Eis como encontram sua autonomia: resguardam seus pensamentos em um *lugar-próprio*, no aforismo, como é o caso de Nietzsche.

E ele prossegue no apontamento: tem-se que permitir que esses pensamentos — sejam na forma de confissões ou dúvidas — percorram uma via que vai da cabeça ao coração, isto é, uma via que não se limite ao intelectual, mas conduza as mais diversas atividades espirituais ao domínio das paixões, dos sentimentos, emoções etc., e é nesse contexto que aparece o pronome “eu”. A primeira pessoa não é empregada para indicar certo tipo de proselitismo, nem mesmo uma experiência que pudesse auxiliar na orientação de um terceiro, pois a experiência da qual Nietzsche fala nessa anotação é incomunicável, a “linguagem” que a exprime não é *mantida em comum*. “Eu” é um recurso estilístico muito peculiar em Nietzsche e nada tem que ver com vivências do “homem Nietzsche”, com estágios de sua vida, em suma, com eventos autobiográficos.³⁸ Do ponto de vista filosófico, o “eu” que permitiu e permite que as mais diversas atividades espirituais transitem do plano cognitivo ao sentimental; o “eu” que prescindiu da comunicação das coisas há muito proibidas e de seus pensamentos, mesmo para os “espíritos de sua estirpe”; o “eu” que se põe em concerto apenas com sua alma; o “eu” ermitão, solitário, que “sabe resguardar” sua filosofia para que ela não pareça aos outros, quando comunicadas, meras “patinhas de ganso (*Gänsefußchen*)”; o

³⁸ Consultar, sobre esse tema VIESEENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e Vivência: A Dimensão da Vida como Pathos*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2009. Em especial, segundo capítulo.

“eu” cujo *lugar-próprio* de seus pensamentos é “a caverna”, “mina de ouro”, “labirintos”, em suma, o aforismo – esse recorrente uso do pronome em primeira pessoa na série inicial dos apontamentos do caderno W I 6a parecem ilustrar uma remissão *dos pensamentos a eles mesmos*, de um poder refletir continuamente sobre si mesmo, sobre o que pensou, o que comunicou, o que fez, o que opinou, o que sentiu; *esse (público ou privado) contínuo pensar sobre o curso dos seus pensamentos, no caso de Nietzsche, não é meramente autorreflexivo, mas, preponderantemente, autogenealógico*. Dito de modo breve: trata-se de uma filosofia que, como dito anteriormente, deve ser capaz de antecipar suas próprias objeções, questionar, duvidar, ou mesmo confessar para si, com todo o peso intelectual e emocional que tal empresa requer, algo que, apesar de incomunicável, “atiça com sopro frio toda curiosidade”, uma filosofia “escrita com garras de leão”: uma capaz de submeter a si, aos seus pensamentos, a um contínuo duvidar, questionar e, por que não, “criticar”.

A partir da desconfiança, grosso modo, ante os pressupostos da comunicação filosófica como tal³⁹; de sua tendência vulgarizante; da exigência de concordar com muitos, de compartilhar, segundo regras convencionais, o que se pensa; da exigência de suprimir, portanto, o que é “privado”, singular, *não necessariamente comunicável*; da tendência em despersonalizar o percurso, da “cabeça ao coração”, de cada pensamento em cada indivíduo — disso, Nietzsche claramente propôs para si mesmo resguardar-se, de modo que pudesse como que envolver toda e qualquer interpretação e perspectiva pública “entre e atrás de aforismos”. Pressuposto que não se pode dispensar o *medium* da comunicação⁴⁰, Nietzsche ousou, e isto nos permite pensar um estreito diálogo entre material privado e público (não embasado no critério de elucidação), conceber uma linguagem que suprimisse a pedra de toque de todo comunicar tradicional em filosofia: a saber, a inteligibilidade, a compreensibilidade daquilo que deve ser unificado, inequívoco, evidente e, dessa

³⁹ Em um apontamento do outono de 1884 – outono de 1885, Nietzsche concebe seu filosofar como “arte da suspeita”, como um filosofar coberto por várias “filosofias”, e relaciona essa perspectiva àquela exigência do se “resguardar” no comunicar. Ele cita novamente a frase de Sêneca e finaliza o apontamento com um sugestivo epigrama de Epidauro: *recordar de não acreditar*. Ele escreve: „Hier kommt eine Philosophie — eine von meinen Philosophien — zu Worte, welche durchaus nicht „Liebe zur Weisheit“ genannt sein will, sondern sich, aus Stolz vielleicht, einen bescheidneren Namen ausbittet: einen abstoßenden Namen sogar, der schon seinerseits dazu beitragen mag, daß sie bleibt, was sie sein will: eine Philosophie für mich — mit dem Wahlspruch: satis sunt mihi pauci, satis est unus, satis est nullus. — Diese Philosophie nämlich heißt sich selber: die Kunst des Mißtrauens und schreibt über ihre Haustür: *memnes apistein*“. KSA 11, 34[196], pág. 487.

⁴⁰ Como argumenta o próprio Nietzsche em KSA XII, 5 (22). „*Wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn.*“

maneira, valer para um grupo indistintamente, de modo a encerrar em si convenções. Nietzsche quer entender como e por que se compartilhou algo *de tal e tal maneira e com tal e tal exigência*; como e por que o critério de todo comunicar em filosofia foi e continua sendo algo inquestionável: *é necessário “entender”*, que se seguiu da exigência da “concordância” no comunicar, portanto, da supressão de tudo que é, num pensamento, privado. O material póstumo, assim considerado, poderia nos oferecer uma via útil para promover o exame mais profundo daquilo que, para o Nietzsche maduro em especial, significa “concordar”, “comunicar”, “compartilhar” em filosofia, a saber, *modalizações do dever tornar comum*, em última instância, uma exigência *moral* da qual Nietzsche se deu conta após a problematização da comunicação filosófica como tal.⁴¹ Que a comunicação filosófica tenha sido cerrada, por assim dizer, em um horizonte moral, *em um dever tornar comum*, uma exigência de compreensão clara e objetiva do que é comunicado, isso não quer

⁴¹ Sobre esse hipótese, consultar STEGMAIER, W. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens...*, pág. 172 ss. Apesar de a pesquisa ter avançado no sentido de tematizar alguns propósitos do comunicar filosófico no quadro da escrita nietzscheana, pouca atenção foi destinada a um importante “precursor” nessa vereda: S. Kierkegaard. Além do parantesco no tratamento rigoroso do estilo e da autoavaliação constante da prática do pensar por ambos, realizada em seus textos tidos por “autoapresentativos”, Enrico Müller chamou atenção para esse fato, porém não tratou do tema em seu pormenor. Ele afirma: „Vor allem hinsichtlich der Mitteilungs- und Verstehensproblematik zwischen Autor und Leser sind Sören Kierkegaards Schriften über sich selbst, mithin *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller - Die Rechenschaft* sowie v.a. *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, durchaus in die Nähe Nietzsches zu rücken. Nietzsche hatte für sich das Jahr 1888 noch in Aussicht gestellt, sich ‘mit dem psychologischen Problem Kierkegaard’ auseinander zu setzen (Brief an Georg Brandes, 19. Februar 1888, KSB 8, Nr. 997, S. 258). Cf. MÜLLER, E. „*Auslegungen des Leibes*”: Physiologie als fröhliche Wissenschaft“, pág. 310, nota 2. In PIAZZESI, Chiara et alli. (a cura di). *Lecture della Gaia Scienza*. Nietzscheana Saggi 14. Pisa: Edizioni ETS, 2010. Sobre o mencionado propósito, por Nietzsche, de se confrontar com Kierkegaard, consultar: BROBJER, Thomas H.: “Notes and Discussions. Nietzsche’s Knowledge of Kierkegaard”. In: *Journal of the History of Philosophy* 41/2, 2003. Sob o pseudônimo Johannes Climacus, Kierkegaard procurou, em seu *Migalhas Filosóficas ou Um Pouco de Filosofia*, publicado em 1844, refletir, com esmero, sobre o processo de comunicação e de seu entendimento na relação leitor-escritor. Ele argumenta claramente: „Doch ist es mir wirklich eingefallen, ob ich mich nicht in einem Mißverständnis befinde, ob ich nicht bei den Lesern etwas voraussetze und darin fehl gehe, es vorauszusetzen. Denn ich will ganz aufrichtig sein: meine Vorstellung von der Mitteilung durch Bücher ist von dem höchst verschieden, was ich sonst diesbezüglich dargelegt finde, und von dem, was man stillschweigend für gegeben hält“. E em uma nota relativa a essa mesma passagem, problematizando agora a inteligibilidade no escrever, ele postula: „Es ist nämlich leichter zu verstehen, daß etwas so schwierig ist, daß man es gar nicht verstehen kann, als daß eine Schwierigkeit so außerordentlich leicht zu verstehen; denn ist sie so außerordentlich leicht, so ist es vielleicht gar keine Schwierigkeit, da die Schwierigkeit ja gerade daran erkenntlich ist, daß sie schwierig zu verstehen ist. Wenn nun die Mitteilung in bezuf auf eine solche Ordnung der Dinge nicht darauf ausgeht, die Schwierigkeit noch leichter zu machen, dann wird die Mitteilung ja ein Wehnehmen. Man kleidet die Schwierigkeit in eine neue Form, in der sie wirklich schwierig ist. Diese ist die Mitteilung an den - der die Schwierigkeit bereits so sehr leicht erklärt hat“. In. KIERKEGAARD, Sören. *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Hg. Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: DTV, 2005, pág. 430-31 e, respectivamente, nota 6, pág. 431. Sobre uma tentativa de aproximação dos estilos e da comunicação, consultar ANGIER, Tom P. S., *Either Kierkegaard - Or Nietzsche. Moral Philosophy in a New Key*, Aldershot / Burlington, 2006. Devo mencionar ainda que esse ponto de vista sobre a problematização do comunicar filosófico em ambos os autores foi-me apresentado primeiramente pela professora Chiara Piazzesi, a quem agradeço.

dizer que tal horizonte seja *necessário*, pois, caso fosse, resultaria daí também outra necessidade, qual seja, o caráter definitivo e conclusivo do filosofar como tal, o que, para o filósofo, no célebre aforismo 21 de JGB, não passaria de “má filologia”.⁴² Nesse sentido é que Nietzsche, em diversas passagens de seu pensamento público, bem como privado, sugere a interpretação segundo a qual a comunicação genuinamente filosófica se sustentaria num tipo de “má-inteligibilidade”, isto é, numa compreensão que não encerrasse integralmente em um sistema de convenção aquilo que é transmitido e apreendido, uma vez que isso permitiria que tal filosofia engendrasse, continuamente, sempre novos e outros conceitos, interpretações, perspectiva, ampliar horizontes.

⁴² Na esteira de M. Montinari, (cf. *Nietzsche lesen*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1982), consultar, em especial, Werner Stegmaier (in. „Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie“.) e BENNE, Christian *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Monographien und Texten zur Nietzsche-Forschung, Bd. 49. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2005, que apresentaram reflexões originais sobre a importância da filologia para o pensamento filosófico de Nietzsche. Retomaremos essa discussão nos próximos capítulos.

Capítulo I

Problematização e objetivo: toda tarefa filosófica é tanto mais difícil quanto mais fácil parece ser seu propósito

“(…) *não existem quaisquer ações morais*: elas são completamente figuradas”.
Anotação póstuma do outono de 1887. KSA 12, 10[57](185)

1. O tom (polêmico) da escrita: contextualizando o apontamento 10[57](185) com o pensamento “público”

Nesse capítulo introdutório, buscou-se mostrar em que medida o uso do material póstumo pode ser fecundo numa genética do pensar nietzscheano. Ele permanece “material privado”, mas exatamente por isso pode nos auxiliar a traçar a gênese daquilo que, em suas obras publicadas, Nietzsche não quis que fosse “público”; ele se valeu de um novo emprego do comunicar em filosofia, um que, como vimos, *resguarda o essencial quando comunica*, ou para dizer como o filósofo em JGB, uma comunicação que “ao falar se cala”. Poderíamos dizer assim que o que é público em Nietzsche é a intenção declarada de manter seus pensamentos privados. Dado que o *Nachlass* nada pressupõe de público, portanto, nada tem que manter, propositadamente, privado, o trabalho de reelaboração, de reescrita de um apontamento na intenção de torná-lo um aforismo de seus livros poderia descortinar certas “razões” que, caso contrário, continuariam, mesmo que publicadas, “entre e atrás dos aforismos”.

Esse capítulo introdutório, portanto, não tem apenas um caráter didático: é pela própria economia do nosso trabalho monográfico que se fez necessário tematizar o estatuto do *Nachlass* na, ou para a, *filosofia de Nietzsche*, já que, como mencionamos logo no início, nosso ponto de partida é justamente um apontamento póstumo. Tendo esclarecido isso, nesse primeiro capítulo iremos nos ocupar com a *apresentação temática* propriamente dita do “subject” da nossa tese, para, então, nos capítulos posteriores, executar um exame pormenorizado disso que Nietzsche concebe como *Geschichte der Vermoralisirug und Entmoralisirung*, e claro, considerando em tal investigação que aquilo que foi “privadamente” trabalhado e elaborado por Nietzsche no póstumo pode ter se tornado, sem declaradas razões, “publicamente ocultado” em seus livros de aforismos. Dito em

linhas muito gerais: a partir desse material privado, buscar-se-á reconstruir as “razões” daquela *Geschichte* (história): como se origina, se desenvolve e culmina a hipótese nietzscheana que narra, por um lado, a *história* do processo que corresponde à supracitada *Vermoralisierung*, e, por outro, uma *história* que narra, por sua vez, as condições de possibilidade de ruptura, o fazer colapsar o que há ou se tornou *sistêmico* na primeira narrativa. A isso Nietzsche chamou *Entmoralisierung*.

No entanto, como dito, evitaremos apresentações temáticas resumidas. O propósito, o objetivo e a metodologia não de surgir do próprio movimento de nosso modo de apresentar e colocar perguntas, são imanentes, por assim dizer, ao exercício filosófico de *ler Nietzsche tal como Nietzsche quis ser lido*. Resumos podem atrapalhar mais do que ajudar na construção do problema. Hegel já teria advertido certa vez que todo “sumarizar”, em filosofia, traz em si mais do que abreviações e cortes de conteúdo, ele pressupõe poder explicar aquilo que, para ser explicado, precisa *ocorrer em todas as suas etapas*; isto é, um resumo, em filosofia, pode pretender erroneamente antecipar aquilo que só poderia ser ilustrado no completo desenvolvimento da coisa, jamais em uma particularidade qualquer.⁴³ Assim, um suposto resumo do projeto do outono de 1887, que tomaremos como ponto de partida para discutir o tema desse trabalho e os argumentos que o justificam, poderia incorrer em um duplo erro, dado o caráter sintético e sumário do apontamento 10[57](185).

Além de esboços breves de teses que possivelmente seriam desenvolvidas em seus livros de aforismos, o apontamento é repleto de enumerações temáticas, frases categóricas, inconclusas, e algumas delas exprimem um peculiar tom polêmico, combativo do autor, que parece ser o traço mais comum e que perpassa todo o apontamento. Coloquemos então em primeiro plano isso – o que poderá ser chamado de digressão metodológica, pois, ao contrário do que é comumente feito pelos estudiosos, não iremos no deter na explicitação das perspectivas e teses do apontamento, pois elas são inúmeras; antes, iremos nos concentrar nisso que chamamos de “tom polêmico” do manuscrito: ele será o ponto de partida da nossa investigação, já que se apresenta como traço comum ao conteúdo do apontamento 10[57](185). Esse aspecto, apesar de nada revelar, preliminarmente, sobre o mérito do projeto (seu conteúdo) de uma *Geschichte der Vermoralisierung*

⁴³ Cf. Consultar o prefácio de *Die Phänomenologie des Geistes*. As obras de Hegel são consultadas e citadas a partir da seguinte edição: HEGEL, F. W. G. *Werke in 20 Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

und Entmoralisierung, certamente é o mais importante no esclarecimento do contexto mais geral no qual se inscreve o apontamento.

Após um final de ano muito produtivo do ponto de vista literário, no qual preparou seu primeiro livro do assim chamado período “maduro” — refiro-me a JGB, publicado em 1886 —, os novos cinco prefácios (GT, MA I e II, M e FW), bem como o livro V de *A Gaia Ciência*, Nietzsche inicia uma série de escritos polêmicos. Mas no que consiste propriamente um escrito polêmico (*Streitschrift*)? Do ponto de vista da *escritura* propriamente dita, no que ele se destaca dos demais textos? Curioso, antes de mais nada, notar que GM, obra cujo subtítulo traz a público sua primeira “polêmica contra a moral”, foi preliminarmente pensada por Nietzsche como “complemento e elucidação” de JGB, portanto, como “elucidação de uma elucidação”, como bem nota Werner Stegmaier, já que JGB foi, por sua vez, publicado visando a esclarecer Za.⁴⁴ Aliás, no oitavo aforismo do Prefácio à GM — parte em que, entre outras coisas, já chama a atenção do leitor para certas “nuanças” do “estilo” das próximas três dissertações — Nietzsche alude não a JGB, mas ao seu *Zarathustra*, a fim de estabelecer um elo não propriamente entre pensamentos e hipóteses elencados por obras separadas por, pelo menos, dois anos de ininterrupta atividade filosófica. O ponto de ligação, para o qual Nietzsche chama atenção do leitor no Prefácio, encontra-se na *linguagem* que, de modo peculiar a cada um dos escritos, emprega para apresentar (o que, no caso de Nietzsche, pode significar *resguardar ainda mais*) seus mais sutis pensamentos e interpretações.

A peculiaridade de seu escrito polêmico, tal como é o caso com Za, está na “não fácil acessibilidade” (GM Prefácio 8), na difícil compreensão não do rigor metodológico com que os argumentos e raciocínio são elaborados e ordenados, mas sim na talvez ininteligível *forma de sua apresentação*, a saber, na forma aforística. A complexidade dessa apresentação foi, no capítulo introdutório, discutida — a partir do recurso a apontamentos póstumos enquanto material que permite uma genealogia do modo de pensar nietzscheano —, e lá se almejou, por assim dizer, curtocircuitar os pressupostos que sustentavam a comunicação filosófica tradicional de conceitos, interpretações, perspectivas etc. Ao afirmar, no início do aforismo 8, que caso seu escrito polêmico seja “ininteligível (*unverständlich*) para uma pessoa qualquer” e soe “aos ouvidos [como] algo ruim”, isso não constitui, de modo algum, uma objeção ao texto propriamente dito, mas sim ao

⁴⁴ Cf. STEGMAIER, W. *Nietzsches ‘Genealogie der Moral’*. Werkinterpretation. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pág. 35 ss.

próprio leitor, que, desatento e não ciente da fragilidade do modelo de comunicação em filosofia, jamais poderá desfrutar do privilégio de “decifrar” os pensamentos e as coisas proibidas neles contidas, já que, parafraseando o apontamento 37[5] de junho - julho de 1885, eles estão escondidos “entre e atrás de aforismos” – aforismo é, do pensar nietzscheano, o *lugar-próprio*. Assim, um escrito polêmico, tal como é GM, exige do leitor muito mais que esmero na leitura; exige compreender primeiramente a postura filosófica de Nietzsche quando ele “resguarda” seus pensamentos e hipóteses em uma linguagem que, por não conter uma forma estilística *comungada* pelos filósofos em geral, não foi suficientemente levada a sério.⁴⁵ Sobre isso, ele escreve em GM:

Em outros casos, a forma aforismática mostra-se difícil: isso consiste em que atualmente não se toma com rigor essa forma. Um aforismo, cunhado e vertido de maneira séria, de modo que seja lido, não é decifrável; antes, tem-se que iniciar primeiramente a interpretação do aforismo, a qual carece de uma arte da interpretação. (GM 8 Prefácio, KSA 5, pág. 255)

A condição imposta por Nietzsche, e ele parece não querer esconder isto, para “decifrar” o que é colocado “entre e atrás de aforismos”, aquilo que é resguardado pela *forma* da sua escrita, coincide exatamente com aquela condição, antes discutida, exigida para se compreender seu singular modo de comunicar seus pensamentos; ou seja: *investigar a forma pela qual escreve em filosofia implicaria, simultaneamente, em analisar seu modo de pensar filosoficamente*. Para poder decifrar quais são seus pensamentos é preciso então, acima de tudo, decifrar a *forma* como são apresentados. Nas palavras de Nietzsche, é preciso interpretar, preliminarmente, não o conteúdo — a disposição e ordem dos seus pensamentos —, mas, antes de mais nada, seu *estilo*.

1.1. Sobre um novo uso da linguagem: a unidade do pensar e escrever

Em uma carta ao desafeto Carl Spitteler de 10 de fevereiro de 1888, colaborador do jornal *Bund*, de Berna, essa fusão entre modo de escrever e modo de pensar é claramente destacada por Nietzsche,

⁴⁵ Sobre o emprego do estilo aforismático pelos escritores do século XVIII e XIX, com ênfase para a recepção de Nietzsche, consultar: SPICKER, FRIEDMANN. *Der Aphorismus: Begriff und Gattung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1912*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1997.

e nos serve aqui como exemplo para elucidar não apenas a citação de GM, mas, sobretudo, o ponto de inflexão ao qual está condicionada a decifrabilidade de seu modo de filosofar.

(...) Por fim, senhor Spitteler, já que acha do estilo do meu escrito polêmico [subent. *Para Genealogia da Moral*] que ele seja o contrário de um bom estilo; eu lançava tudo ao papel tal como me vinha à cabeça, sem me deter para refletir. Trata-se aqui de um atentado à virtude (ou como se queira chamar isso); eu falo com uma passional e dolorosa audácia de três dos problemas mais difíceis que existem e nos quais eu, desde muito tempo, [como que] habito. Ali, como exigem os bons modos em tais casos, eu me poupo tão pouco como a qualquer coisa ou pessoa; para tanto, eu inventei (*habe... erfunden*) para mim um novo movimento gestual de linguagem (*eine neue Gebärde von Sprache*) em cada uma das coisas novas que foram consideradas — e meu ouvinte há de sempre escutar nada além de estilo, mais ainda, [nada além de um] estilo ruim e há de se lamentar no final que sua esperança em um Nietzsche como escritor fôra com isso, significativamente, por água a baixo. Faço eu pois ‘literatura’? — Ele [subent. Nietzsche-escritor] parece levar em consideração, tal como em meu Zarathustra, apenas uma suprema forma de exercício estilístico (— o mais profundo e decisivo acontecimento — da alma, com toda sua licença! [...]). (KSB 8, Nr. 988, págs. 246-7)

Spitteler, que no início de 1888 havia redigido uma contribuição sobre os escritos de Nietzsche para o *Bund*, é o exemplo paradigmático (aliás, seu nome é citado neste contexto em EH “Por Que Escrevo Tão Bons Livros 1) do leitor desatento e não ciente da fragilidade, antes de mais nada, da comunicação filosófica, do modo de escrever e expor algo em filosofia, que Nietzsche, como sugere a missiva, pretendia reavaliar a partir de um vigoroso exercício do estilo em seu escrito polêmico. Aqui, a condição de decifrabilidade dos pensamentos contidos em tal escrito polêmico assenta-se em um pressuposto bastante frequente no filosofar do “último” Nietzsche, como tentamos mostrar acima com exemplos extraídos de JGB: a saber, trata-se de transcender os limites do estilo no que diz respeito ao mero elemento “linguístico”, seja escrito ou oral, tendência que, como bem observou Hans-Martin Gauger, prevaleceu da antiguidade até o século XVIII.⁴⁶ Nietzsche insiste no elemento “espiritual” do estilo que, segundo ele, é característica central do seu modo de pensar e filosofar. Assim, compreender as nuances, “andamentos”, sutilezas dos seus escritos autoriza também a decifração de seus pensamentos mais poderosos que estão, em escritos polêmicos como GM, “entre e atrás de aforismos”.

⁴⁶ (...) in der Antike wird das Wort ‚stilus‘ auf nichts anderes als auf geschriebene, gelegentlich auch auf gesprochene Sprachäußerungen bezogen. Es geht dabei immer nur um Sprachliches“. In. GAUGER, Hans-Martin. *Über Sprache und Stil*. Beck’sche Reihe. München: C. H. Beck, 1995, aqui pág. 189.

Acima de tudo, deve-se ter claro que Nietzsche encontra-se aqui no centro de debate sobre o estatuto do estilo na composição literária, cuja guinada ocorreu, em definitivo, na segunda metade do século XVIII. Até esse século, observa Gauger, estilo era entendido como uma capacidade de intercalar coisas, de fazer incluir, de, literalmente, encaixar-se (*Sich-Einfügen*) algo ou alguma coisa em outra, estabelecer uma síntese, agregação, ou seja, estilo valia, em última instância, da antiguidade até pelo menos a segunda metade do século XVIII, como “aquilo que corresponde a algo convencional, típico”. Isso significa então que o elemento individual, não-agregador, era visto como algo negativo. E complementa Gauger: “a mudança ocorreu no século XVIII, em sua segunda metade, no qual muita coisa nova teve início. Estilo se torna, a partir de então, pouco a pouco — e isso é claro no romantismo — um estilo individual (...)”.⁴⁷

No século XVIII, século do romantismo, mas também do classicismo, operou-se uma radical mudança na *compreensão* daquilo que se entendia por estilo. “Ele está em concerto com a assunção de uma visão histórica, com a abertura de uma consciência histórica. É, e dificilmente poder-se-ia dizer o contrário, uma transformação histórico-espiritual de grande significação. Tudo o que ocorre com o homem tem que ser entendido historicamente. Como parece, estilo tem para nós, irreversivelmente, esse elemento que continuamente se relativiza historicamente”.⁴⁸ Quando Nietzsche, então, reivindica mais atenção na leitura ao colaborador do jornal, que avaliou de modo negativo, entre outras coisas, o estilo de seu escrito, desconsiderando, ao fazer isso, o próprio objeto concreto do qual o livro trata — “três dos problemas mais difíceis” —, ele faz notar que também a atmosfera e importância histórica, portanto, da sua reflexão foram perdidas. As “três” coisas proibidas que seus pensamentos perscrutavam em GM só seriam reveladas se o leitor se esforçasse para entender, conjuntamente ao que é comunicado, a *forma* na qual esses três problemas eram trabalhados e elaborados pelo seu estilo. Arte de interpretação é, dessa forma, o pressuposto tanto da decifração do primeiro problema: problematização da proveniência dos valores “bem” e “mal” / “bom” e “ruim” a partir de uma tipologia da assim chamada “moral de senhor” e “moral de escravo”; do segundo: estudo da economia geral da crueldade enquanto elemento fundante da concepção jurídico-moral de justiça; quanto do terceiro: crítica do “sentido dos sentidos” no registro do ideal ascético em três distintas frentes, quais sejam, arte, ciência e

⁴⁷ GAUGER, Hans-Martin. op. cit., pág. 194.

⁴⁸ GAUGER, Hans-Martin. op. cit., págs. 194-5.

filosofia — esse último, aliás, pensado como genuína arte de interpretação, como narra Nietzsche no final aforismo 8 do Prefácio a GM.

Mas a característica mais significativa dessa relação, acentuada por Nietzsche, entre seu modo de escrever em filosofia e seu modo de pensar, é-nos oferecida pela missiva na seguinte passagem: “para tanto, eu inventei (*habe... erfunden*) para mim um novo movimento gestual de linguagem (*eine neue Gebärde von Sprache*) em cada uma das coisas novas que foram consideradas — e meu ouvinte há de sempre escutar nada além de estilo”. O que Nietzsche quer dizer propriamente com “criei um novo movimento gestual de linguagem”? E que relação esse “gestual” tem com “ouvir” seu estilo — cujo oxímoro abre também o aforismo 8 do Prefácio à GM.⁴⁹ Esse novo movimento gestual da linguagem nada tem que ver, em sentido estrito, com uma “nova” linguagem, uma outra e “estrangeira” forma expressão verbal. Linguagem, para além de suas peculiaridades tonais, gráficas, simbólicas, gestuais, nada mais é do que tradição, como sugere Hans-Martin Gauger; ela é para os homens em particular aquilo por meio do que algo é transmitido de modo imediatamente inteligível, aquilo pelo que algo é assumido sem qualquer *por que*, e toda essa tradição que a linguagem é torna-se, de modo diferente em cada cultura, assimilada.⁵⁰

Daí que, quando um autor, tal como Nietzsche o fez na carta, fala de uma “nova linguagem”, de um “novo movimento gestual de linguagem”, ele nada mais está sugerindo do que um *novo uso da linguagem* e não, grosso modo, uma nova forma de expressão verbal. Parafraseando Gauger, Nietzsche estaria aqui propondo um distanciamento do “discurso apresentado à maneira tradicional”, da comunicação segundo o paradigma do *tudo poder comungar*, e, por esse motivo, está em jogo um declarado afastamento da “tradição dominante”. Ora, isso quer dizer então que com um novo uso da linguagem Nietzsche projeta, concomitantemente, a superação do *uso dominante da linguagem*. “Trata-se assim”, aludindo às palavras de Gauger, “não de uma ‘nova’ linguagem, mas sim de um novo modo de escrever, do estabelecimento, talvez, de um novo discurso tradicional dentro de uma tradição mais abrangente, que compreende [mais coisas] (...)”.⁵¹

⁴⁹ „— Wenn diese Schrift irgend Jemandem unverständlich ist und schlecht zu Ohren geht, so liegt die Schuld, wie mich dünkt, nicht nothwendig an mir“. In KSA 5, pág. 255.

⁵⁰ GAUGER, Hans-Martin. *Über Sprache und Stil*. Pág. 7.

⁵¹ GAUGER, Hans-Martin. *Über Sprache und Stil*. Pág. 18.

Havíamos já discutido no que consiste esse “uso dominante da linguagem” quando acentuamos o caráter agregador (o *tornar comum*) presente no modo tradicional de comunicar em filosofia. Por essa razão, antes mesmo de confrontar as hipóteses e afirmações que seu escrito apresenta; antes de verificar se o estilo que envolve e dá uma forma para essas hipóteses e afirmações é ou não interessante, seria mais aconselhável se atinar — ainda mais se tratando de uma *polêmica* — para aquilo contra o que Nietzsche propriamente escreve, de qual “discurso tradicional” Nietzsche pretende se distanciar, ante qual *uso dominante da linguagem* ele pretende se confrontar: esse seria, a nosso ver, o tópico central do aforismo 8 do Prefácio à GM.

Quando Nietzsche exige do leitor, em seu “novo emprego do discurso”, uma “arte da interpretação”, enquanto condição de decifrabilidade do seu pensar e filosofar, ele indica, acima de tudo, que seu modo de escrever em filosofia requer *um novo modo de ler* sua escrita. Sob esse aspecto, como bem frisou Patrick Wotling, “se faz necessário, para ler Nietzsche, recusar a ideia de uma transparência do texto”.⁵² Ler e interpretar se complementam, caso o leitor, ao contrário do colaborador Carl Spitteler, busca compreender aquilo que propriamente e em primeiro lugar interessa: a invenção de um “novo movimento gestual de linguagem”, ou seja, um tratamento “outro” da linguagem, o que implica em uma tentativa de ampliar os horizontes (tradicional) nos quais ela estava encerrada.

Ora, não é sem motivos que Nietzsche inicia seu escrito polêmico, já nos primeiros aforismos da Primeira Dissertação, problematizando o “tratamento tradicional” dos genealogistas ingleses da proveniência *do sentido dos* conceitos “bem” e “mal”; no fundo, lá está *problematizando o uso de tais conceitos no sentido tradicional*. O tom polêmico da *Genealogia da Moral* não é caracterizado apenas pelo “não poupar” quem quer e o que quer que fosse, e isso, contrariando as “boas maneiras”, aquilo que tradicionalmente foi prescrito e comumente aceito; que, devido à evidência, é ou se constituiu *enquanto* cultura. Também não apenas pelo “atentado à virtude”, novamente um elemento, por assim dizer, que indica “tradição”. O tom que caracteriza a “polêmica” pode ser *ouvido* apenas por aquele leitor atento, que julga poder decifrar os

⁵² Cf. WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, pág. 13. E ele complementa: “Les textes semblent récuser la possibilité même d’une appréhension neutre et englobante, et accumulent à loisir les difficultés théoriques comme pour bloquer chaque tentative de construction méthodologique. C’est d’abord l’organisation générale de la pensée nietzschéenne qui fait problème: les analyse ne procèdent pas de manière linéaire, suivant un ordre des raisons rigoureusement démonstratif. La plus part des ouvrages se présentent comme des suites de paragraphes lapidaires et indépendant”. Aqui também, pág. 13.

pensamentos lá contidos não por outro meio senão pelo entendimento de seu novo posicionamento ante o modo de escrever, ante o estatuto do comunicar e do estilo em filosofia; ou seja, o exercício de interpretação de GM traz consigo a exigência de “ouvir” aí o surgir de um novo “exercício estilístico” da *escritura* propriamente dita, um novo uso de palavras, conceitos e imagens, o qual pretende superar os limites impostos pelo “discurso da tradição” e, portanto, das palavras, conceitos e imagens que ele abrange — sem se atentar para isso, tudo o mais permanecerá ininteligível, como reza o início do citado aforismo do Prefácio. Que nos seja concedido ainda afirmar a título de excuro: em GM, Nietzsche parece inclusive partir da problematização de um “uso tradicional” da linguagem sobre valores (morais) tais como bem, mal, justo, injusto, egoísta, altruísta etc., para um novo emprego desses — excetuando o assim chamado “novo movimento gestual da linguagem” —, capaz de reposicionar o *sentido* (agora extra-moral) de tais valores.

Ora, não seria exatamente desse contexto mais geral que emerge sua famosa reivindicação no final do aforismo 8 do Prefácio?

Francamente, para poder, dessa forma, exercitar o ler enquanto *arte*, que atualmente foi, de bom grado, desaprendido, faz-se necessário, acima de tudo, atenção — e por isso há ainda tempo para a “legibilidade” dos meus escritos — para isso, tem que ser quase uma vaca e, em todo caso, não um “homem moderno”: o *ruminar...* (KSA 5, pág. 256)

Evitando destacar apenas o aspecto “negativo” de seu “novo movimento gestual de linguagem”, de seu não-tradicional, “não-moderno” uso da linguagem, e, assim, não obstacularizando, em definitivo, a legibilidade de seus escritos, Nietzsche aponta, nesse passo, mais do que para caminhos que auxiliem na decifração de seus pensamentos, ele indica uma espécie de simbiose entre seu modo de escrever e seu modo de pensar filosoficamente. Exatamente aí se encontra a dificuldade de um leitor desatento para “compreender” os escritos de Nietzsche, caso ele não leia Nietzsche tal como Nietzsche quis ser lido; caso ele prescindia daquela “arte de interpretação”, sendo essa “metodologia” capaz de guiá-lo para o domínio no qual se entrecruzam a escrita, pensamento e as coisas “proibidas” envolvidas ali.

Nietzsche é bastante claro ao sublinhar essa exigência metodológica: “ler enquanto *arte*”, mas o texto termina aí, nada mais é dito, parece insinuar assim que o leitor proceda, sem auxílios mais pontuais, na decifração disso. No entanto, é daqui que poderia surgir o aspecto “positivo”, por assim dizer, dessa exigência posta pelo autor de que seus textos sejam lidos *enquanto arte de*

interpretação: o que se faz necessário, então, é exercitar a leitura de Nietzsche tal como Nietzsche, em especial no período em que foi escrito o apontamento 10[57](185), pensou esse exercício, a saber, como *exercício de ler como arte*, de poder ler algo ou alguém, como sugere uma famosa passagem de *O Anticristo*, “sem falseá-los com interpretações, sem perder a cautela, a paciência, a sutileza na exigência por compreensão” (AC 52).

1.2. À guisa de uma nova perspectiva “filológica”: sobre o ler e interpretar para além da exigência por integral compreensibilidade

Nesse acima mencionado escrito polêmico contra o cristianismo, Nietzsche, aliás, denominou de *filologia* tal exercício de ler como arte.⁵³ Portanto, na *filologia de Nietzsche*, na arte de interpretação requerida para a legibilidade de seus escritos, um fator é de suma importância, a saber, a “cautela, a paciência, a sutileza na exigência por compreensão”: eis como Nietzsche seleciona seus leitores. O ponto de intersecção entre o aforismo 52 de AC e o aforismo 8 do Prefácio de GM parece ser então este: que a *filologia de Nietzsche*, sua *arte da interpretação* não é nenhuma doutrina universal da compreensão capaz de fundar uma metodologia a priori de legibilidade de textos em geral, *de tudo poder compreender, um entender universal* (tal como pretendeu, por exemplo, a hermenêutica de Gadamer).⁵⁴ Pelo contrário: Nietzsche parece assumir

⁵³ Esse é, diga-se de passagem, o mote que C. Benne, op. cit., toma para defender o que chama de *Nietzsches Zukunftsphilologie*.

⁵⁴ Sobre essa discussão, fundada na perspectiva do círculo hermenêutico, consultar: GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, tomo I, em especial segunda seção: *Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung*, pág 270 ss, que aborda e resume, inclusive, a perspectiva de M. Heidegger sobre o tema apresentada em *Sein und Zeit*. Um ponto de vista geral dessa discussão pode ser encontrada no verbete *Zirkel, hermeneutischer* no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Lá, lemos: „Prägend für die weitere Verwendung des Begriffs sind M. Heidegger und H.-G. Gadamer geworden. Heideggers Konzeption eines «fundamentalontologischen» Verstehens expliziert einzelne Verstehensakte als Derivate eines unhintergehbaren («existenzialen») Verstehens. Bereits das Sehen von etwas besitzt die Struktur der Interpretation («Als-Struktur») und jede Interpretation operiert in einer «Vor-Struktur». H.-G. Gadamer projiziert den Beginn der Geschichte des hermeneutischen Zirkels in die antike *Rhetorik* zurück; von dort ist diese Regel «auf die Kunst des Verstehens übertragen worden. Es ist ein zirkelhaftes Verhältnis, das hier wie dort vorliegt». Gadamer bestimmt den hermeneutischen Zirkel als Interdependenz von Textteilen und Gesamttext, wobei er betont, daß Antizipationen ebenso wie Präsuppositionen und Hypothesen korrigierbar sind. Aber er hält dennoch an einer prinzipiellen Unhintergebarkeit des Verstehens fest. Weder Methodik noch Reflexion/Spekulation können Verstehen garantieren («Dialektik muß sich in Hermeneutik zurücknehmen»). Verstehen vollzieht sich aufgrundeines «Vorgriffs der Vollkommenheit», der Annahme einer nicht-manifesten Bedeutungseinheit des Gesamttextes. *Die philosophische Hermeneutik präsentiert sich nicht als Theorie der Textinterpretation, sondern charakterisiert mittels des hermeneutischen Zirkels ein universales Verstehen*“. Aqui, pág. 1342. Grifo nosso.

como condição fundamental de legibilidade dos seus escritos, do interpretar e entender os “pensamentos” e “coisas proibidas” que se encontram como que “entre e atrás” de seus aforismos, um certo caráter de incompletude, um caráter daquilo que deve, de uma forma ou de outra, restar inconcluso, permanecer em aberto, “mal-entendido”, e isso como forma de garantir a dinâmica daquela mencionada arte de interpretação.

Caso não houvesse paciência, sutileza e cautela na exigência por compreensão, seria necessário admitir a possibilidade de “conclusividade”, de acabamento do interpretar e entender escritos como os seus. Isso, no entanto, curtcircuitaria justamente o novo posicionamento que seu modo de escrever em filosofia apresenta, ou como ele próprio diz na carta a Spitteler supracitada, seu novo movimento gestual de linguagem, e, com isso, cairia por terra, simultaneamente, sua exigência de uma “arte de interpretação” para a legibilidade de seus escritos, para a interpretação dos “lugares” onde estão guardados seus pensamentos. *Ler enquanto arte*, a cautela, paciência e sutileza na exigência por compreensão perfaz a tentativa, por Nietzsche, de suprimir toda e qualquer tentativa, em filosofia, de estabelecer uma doutrina universal do entender e do interpretar enquanto sistemática de decifração de um texto, das ideias e noções gerais, mesmo da atmosfera “espiritual” contida nele. Se então se entende *isso* como um método “sugerido” por Nietzsche, com o declarado intuito de selecionar leitores, deve-se também acrescentar aí que, qualquer leitor que se valha dele, precisa estar ciente da possibilidade de seu fracasso, ciente do caráter falível do *ler e interpretar* como tal, pois se não se reconhecesse que tal metódica filológica *pode falhar*, ter-se-ia que admitir que para ela seria necessário formular regras objetivas de operação.⁵⁵

⁵⁵ Nessa direção, argumenta W. Stegmaier: „Eine Philologie, die Nietzsches Philosophieren gerecht werden soll, muß sich auf dessen radikale Zeitlichkeit einstellen und darum auf alle methodischen Aprioris verzichten. Nietzsche hat ‘Philologe’ im Sinn der Schule Ritschls verstanden, von den Texten - und philosophisch auch von den Tatsachen - so weit wie möglich eigene Interpretationen zurückzuhalten, die sich unwillkürlich aufdrängen: ‘Unter Philologie soll hier,’ schreibt er noch in *Der Antichrist*, ‘in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden, - Tatsachen ablesen können, *ohne* sie durch Interpretation zu fälschen, *ohne* im Verlangen nach Verständniss die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren. Philologie als *Ephexis* in der Interpretation: handle es sich nun um Bücher, um Zeitungs-Neuigkeiten, um Schicksale oder Wetter-Thatsachen, — nicht zu reden vom ‘Heil der Seele’ ...’ *Er bestimmt die Philologie nur negativ, und da eine Philologie seiner Philosophie sich nicht auf kanonische, sondern alle Kanones gezielt sprengende Texte bezieht, kann diese auch nicht positiv bestimmt werden. Sie kann sich nicht a priori Regeln ihrer Methode zurechtlegen, sondern muß auf überraschende Entdeckungen mit überraschenden Methoden antworten. Sie kann dabei vor den Texten immer auch versagen und dabei nicht einmal wissen, ob sie versagt. Denn auch in seinen Mitteilungen als Schriftsteller geht Nietzsche konsequent von Willen zur Macht aus, die unvermeidlich anders verstehen und darum einander immer auch mißverstehen müssen, und teilt dies seinen Lesern auch ausdrücklich mit.* Er räume ihnen, heißt es im 27. Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse*, einen “Spielraum und Tummelplatz des Mißverständnisses” ein und sei “schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der

O “atentado à virtude”, o atentado às boas maneiras que o estilo de Nietzsche comete está, dessa forma, em “exigir” antes um *entendimento parcial*, não conclusivo, que possibilite, continuamente, certa abertura para novas e múltiplas intervenções, incursões, reformulações pelo próprio leitor. Por esse motivo, antes de fazer notar contra quem e contra quais perspectivas destina seus escritos polêmicos, característica estratégica dos seus escritos a partir de 1887, Nietzsche quer fazer notar uma outra e refinada polêmica, qual seja, que o modo próprio de apresentar e formular seu pensamento filosófico polemiza com o assim chamado modo tradicional, com o modo que, por sua vez, exige, sem cautela, paciência e sutileza, a compreensão integral de algo. Dessa maneira tal “nuanço” é marca distintiva da *dinâmica* não apenas da *escritura* nietzscheana, bem como o é de seu modo de pensar em filosofia.

Escrever e pensar de um modo polêmico consiste assim em um movimento singular — ou melhor, em um *contra-movimento* ao movimento uniforme com que a tradição apresentou e discutiu os problemas fundamentais da filosofia, mais especificamente, os mais difíceis problemas – problemas morais –, para os quais Nietzsche dedicou integral atenção, em especial, nos escritos assim chamados “maduros”. Dito categoricamente: *não há, visto sob esse aspecto, um modo novo de pensar, isto é, um pensar que ao mesmo tempo promova um definitivo rompimento com o modo de pensar tradicional e, conseqüentemente, lance as bases para a consolidação de “outra”, “inovadora” via de reflexão, sem que, para isso, haja concretamente uma abrupta secção com o também tradicional modo de se apresentar tal pensamento.* Daí a exigência de uma “metodologia” específica para a “decifrabilidade” de seus escritos, pois eles, acredita Nietzsche, portam em si esse duplo viés, e que nada mais representam do que elementos característicos da dinâmica de seu filosofar. Eis, a nosso ver, uma das possibilidades de interpretar sua requerida “arte de interpretação”, de ler os escritos de Nietzsche tal como Nietzsche “quis” que eles fossem lidos.

1.2.1. O exercício de leitura e um compasso musical: *lento*

Interpretation von Herzen erkenntlich”. Zugleich aber überrascht er die Leser, die er doch immer wieder als “Freunde” anspricht und denen er damit Wohlwollen für seine Mitteilungen und Vertrauen in sie zuschreibt, indem er sie beleidigt: er habe über sie “noch zu lachen; - oder sie ganz abzuschaffen, diese guten Freunde - und auch zu lachen”. In: STEGMAIER, W. „Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie“. *Nietzsche-Studien* 36, 2007, pág. 84 ss.

Esse “redobro” para o qual a arte de interpretação continuamente parece indicar — já que se é exigido do leitor, antes de mais nada, interpretar o que seja “arte de interpretação” —; o ler de tal maneira a escrita nietzscheana com cautela, sutileza e paciência, sem exigir disso uma compreensão que se feche em si mesma, que se complete: essas características vão constituir uma espécie de malha porosa, de infíndáveis passagens, múltiplos caminhos que o modo de escrever e, por conseguinte, de pensar nietzscheanos abrem para o leitor que almeja filosofar não *de acordo com* Nietzsche, mas fundamentalmente contra ou para além dele⁵⁶, uma vez que essa seria a maneira como o filósofo alemão, com base em uma nova *perspectiva filológica*⁵⁷, “quis” ser lido. Aludindo ao famoso argumento do aforismo 22 de JGB, Nietzsche primou por materializar seus pensamentos em escritos que nada mais seriam que *domínios de interpretação* e não meros “textos-fatos”, escritos de cujo domínio está excluído exatamente o interpretar. O leitor tem que aprender a não apenas *ler Nietzsche*, mas, ao lê-lo, não suprimir o registro *interpretativo* para o qual se abre, por assim dizer, seus escritos, um espaço no qual a busca pela compreensão tem que ser moderada, de alguma maneira, “secundária”. Uma exigência de compreensão que, apressada, busca a inteligibilidade integral, portanto, há de atrofiar a “legibilidade” dos escritos de Nietzsche.

Por isso, como destacamos anteriormente, ao selecionar o modo como queria ser lido, o modo como seus pensamentos e as coisas proibidas contidas neles poderiam se tornar “públicos”, Nietzsche quis selecionar tipos (de leitores), os quais, fundamentalmente, não estariam em concordância com ele, não o entenderiam por completo, não tomariam suas teses como evidentes por si, não iriam extrair de suas hipóteses conclusões definitivas. Exatamente para esse fato ele chama a atenção no aforismo 5 do novo Prefácio à *Aurora*. Nele está inscrito mais do que uma advertência metodológica ao leitor; ali se inscreve *o andamento*, já que *a arte de ler e interpretar* não é pensada e elaborada como as fórmulas das ciências positivas — tão urgente é a solução do problema, mais urgente preparar as fórmulas que o dissolvem —; nela é pressuposta apenas um

⁵⁶ Sobre isso, cf. MONTINARI, M. *Nietzsche lesen*. pág. 2 ss.

⁵⁷ Como aluno de Ritschl, Nietzsche tinha conhecimento suficiente de que a interpretação, para a filologia de sua época, assentada em forte viés crítico, havia perdido seu primado. Sobre isso, afirma C. Benne. „Die Kritik besteht aus den drei Teilen des recensere, des emendare und des originem detegere: die Aufdeckung des Ursprungs wird durch Abhörung der Zeugen und durch Korrektur der falschen Zeugnisse wiedergenommen. Da auf Interpretation so lange wie möglich verzichtet werden sollte, bezog sich Methodik und Methodenstolz der Ritschl-Lachmannschen Methode fast immer auf die Recensio, besonders auf die strenge Kollation und Einleitung in ein Stemma; die Recensio ist, gerade weil die auf Interpretation verzichtet, ihr definitorischer Kern“. In: BENNE, C. op. cit. pág. 100.

componente musical, o compasso dessa metodologia, um que “leva ao desespero todo homem que tenha pressa”.

Por fim: para que teríamos nós que dizer em alto tom e com fervor aquilo que nós somos, o que nós queremos e não queremos? (...) Acima de tudo, digamos isso *lentamente*... (...) Um tal livro, um tal problema não tem nenhuma pressa; sobre isso, ambos somos amigos do lento (*lento*) tanto eu quanto meu livro. Não se foi inutilmente um filólogo, ainda se é talvez, isso quer dizer, mestre do ler lentamente (*Lehrer des langsamen Lesens*): — por fim, escreve-se também lentamente. (...) Nada mais escrever de modo que não levasse ao desespero todo tipo de homem que “tenha pressa”. Filologia, por sua vez, é a aquela venerável arte que exige de seu venerador, acima de tudo, atenção: ir pelas margens, dar-se tempo, ficar em silêncio, ser lento —, como uma arte e especialidade de ourives da *palavra* que, de modo sincero, tem que realizar o trabalho que, sutil, requer cuidado e nada alcança, caso não seja alcançado lentamente. Exatamente por isso ele é hoje mais necessário que outrora (...) — ele mesmo não está pronto assim tão facilmente para qualquer coisa, ele ensina a ler bem, isto é, lento, ler de modo profundo, com atenção e cautela, com segundas intenções, com portas deixadas abertas, com delicados dedos e olhos... Meus pacientes leitores, este livro aspira apenas por leitores e filólogos completos: *aprendi a me ler bem!* — (M, Prefácio 5. In. KSA 3, pág.17)

1.2.2. Romper com o modo de pensar tradicional implica em um rompimento com a forma tradicional de se escrever em filosofia

Querer ser lido com sutileza e cautela, como que *ruminando* o texto⁵⁸; querer ser lido com segundas intenções, lido lentamente, tal como exige o ofício do ouvires, que, com paciência, sabe

⁵⁸ Como notou Benne, a metáfora do “ruminar”, presente no citado aforismo do prefácio à GM, pertence ao contexto da crítica filológica: „Das Wiederkauen gehört in der Frühzeit noch zu den Topoi der Philologiekritik, s. z.B. HL 1 (...). In der *Encyklopaedie* heißt es aber dezidiert: „Oft Lesen ders. Schrift ist viel wichtiger als zerstreue Vielleserei“ (s. auch den Kontext: KGW II.3:404ff)“. In BENNE, C. *op. cit.* pág. 154, nota 227. Mais do que isso, o autor vai, de modo interessante, aprofundar a discussão em torno do pensar genealógico de Nietzsche, vinculando-o, em última instância, ao modo de pensar filológico, que teria marcado profundamente sua formação. „In der Vorstellungswelt der Philologie seit F. A. Wolf, Gottfried Hermann und Friedrich Ritschl ist nicht die Interpretation von Texten die zentrale Aufgabe des Forschers, sondern zuallererst seine Herstellung, nämlich als Herstellung des zu erklärenden Tatbestandes. (...) Zur Herstellung eines Textes werden alle durch die Heuristik identifizierten vorhandenen Überlieferungen zunächst kollationiert, um Übereinstimmungen und Abweichungen unter ihnen festzuhalten. (...) Texte, das lernte Nietzsche von seinem Lehrer, stehen immer in einem komplizierten Beziehungsgewebe aus Einflüssen und Versatzstücken, die ihrerseits wiederum einen zu entschlüsselnden Text ausmachen (lat. *textus*, *Gewebe*, *Geflecht*). Der Philologe ist Editor und Genealoge und hat in dieser Funktion lediglich die *Verwandtschaftsverhältnisse* zwischen überlieferten Texterzeugnissen festzustellen. (...) Die von Ritschl vor allem entwickelte *genealogische* oder Stammbaum Methode war Textgeschichte im weitesten Sinne. (...) Die genealogische Methode der Ordnung überlieferter Texte in einem stemma codicum geht von der heuristischen Grundannahme aus, dass keine zwei Abschreiber denselben Fehler machen. Die Überlieferung wird bis zu dem Exemplar aufgespaltet, von dem nach allen vorliegenden Erkenntnissen die erste Spaltung ausging. Dieses Exemplar ist der Archetypus, das Ziel aller philologischen Bemühungen. Der

extrair do material bruto algo de inestimável valor; querer ser “bem” lido — isso nada mais significa, nesse contexto, do que, primeiramente, *romper*, em definitivo, com a concepção tradicional do que seja *ler* em filosofia, a saber, “uma técnica em si insignificante de decifração (*Entschlüsselung*) de signos muito importantes”, e, de modo propositivo, lançar novas bases, como bem observou R. Fietz, para uma nova perspectiva: *ler enquanto um “processo ativo de formação de sentido (Sinnbildung) em um medium gráfico”*.⁵⁹ Mais ainda: por um lado, ler, para além da concepção que a filologia de seu tempo prescrevia, não é uma simples atividade que pressupõe o interpretar, já que, como vimos em AC 52, a *má filologia*, para Nietzsche, é aquela na qual alguém lê algo, falsificando-o com sua interpretação orientada pela exigência de compreensão integral; por outro, ler também não pode prescindir do interpretar, uma vez que, como mostramos, essa “arte” é condição de possibilidade de um sempre contínuo movimento do pensar e filosofar, que, visto desse ângulo, não é passível de restrição em um domínio de compreensibilidade total. Se nos é aqui permitida uma metáfora geográfica, o interpretar não está nem “fora” nem “dentro” da atividade do ler, não coincide com seu iniciar e nem termina com seu fim: interpretar encontra-se, a dizer como Nietzsche em um apontamento póstumo do início de 1888, no “*dazwischen*” da atividade de ler um texto *enquanto* texto, ou seja, *ler um texto enquanto domínio de sinais gráficos passíveis de múltiplas interpretações*.

Isso eu chamo de *carência em filologia (Mangel an Philologie)*: poder ler um texto enquanto texto, sem carecer de uma interpretação aí no meio (...) (KSA 13, 15[90], pág. 460)

A metafórica da filologia é uma constante nos escritos publicados e apontamentos póstumos da segunda metade da década de 1880, e o trecho acima revela um momento decisivo da *filologia de Nietzsche*: ler difere-se sim de interpretar, mas não há leitura, no sentido rigoroso que Nietzsche dá

Philologe sucht nach dem ‚Wurzeln‘ des Textes, um durch Vergleich einen Archetypus zu rekonstruieren, der dem Original, also einem mit der Absicht des Autors übereinstimmenden Text, nahe kommt. Der Archetypus wird dabei nicht naiverweise mit dem Original verwechselt, er gilt durchaus als Konstruktion, die bei dem Erscheinen neuer Zeugen eventuell revidiert werden muss. (...) Die Metaphorik des Stammbaums hat die Philologen verführt (...). Die Kombination von Recensio und Ursprungsforschung der höheren Kritik bilden schließlich auch den metaphorischen Hintergrund von Nietzsches eigenem positiven Beitrag zur philosophischen Methodik: der Genealogie, die er als erster in die Philosophie einführte. Sie stammt nicht, wie allgemein vorausgesetzt (...), aus dem Ahnen- und Stammbaumsforschung, sondern unmittelbar aus der zeitgenössischen Philologie; schon früh gibt es Belege für seine Verwendung im philologischen Zusammenhang (z.B. KGW I.4. 360)“. In BENNE, C. *op. cit.* excertos das páginas 96-7/99-100-101.

⁵⁹ FIETZ, R. „Das Andere Lesen – oder: Nietzsche (über)lesen“, pág. 31 (grifo nosso).

a essa palavra, sem domínios de interpretação; ler “mal” ou a “má filologia”, como contra-conceito ao conceito “ler bem”, reivindicado pelo filósofo, é mais do que uma leitura “apressada”, impaciente, incauta: ler mal é um modo de ler que pressupõe fatos, coisas dadas, enfim, “textos” que *não carecem* de interpretação, aludindo novamente aqui ao contexto do aforismo 22 de JGB. A supressão do interpretar é possível em domínios, isto é, em “textos”, por exemplo, cujos sinais (as palavras, conceitos, frases etc.) são como que “dados”, com sentidos inequívocos, algo que existe e é inteligível por si, no qual não há a possibilidade de interposicionar o interpretar. Daí a plausível contraproposta, imanente à *filologia de Nietzsche*, à filologia crítica de seu tempo.

Pensar a filologia enquanto arte de ler bem, isso não dista, a nosso ver, de sua preocupação com a tendência de suprimir a interpretação por meio da criação de uma exigência de compreensibilidade integral, a dizer, uma compreensão que não é paciente, cautelosa, sutil, lenta. Como veremos nos tópicos que se seguem, demonstrar qual é o alcance dessa perspectiva consiste em um dos mais persistentes esforços de Nietzsche, ao longo de sua obra, para não permitir que a atividade de ler prescindia do interpretar, fechando-se no círculo de uma compreensibilidade universal.

1.3. Exercitando a leitura lenta: para uma interpretação das “razões” de sua *Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung* no apontamento 10[57](185)

Ora, mas qual a importância concreta dessa discussão para os propósitos gerais desse capítulo? No capítulo introdutório, problematizamos o ponto de partida, indicando caminhos que tornassem plausíveis o uso do *Nachlass* como material para se discutir o pensamento filosófico de Nietzsche. Em seguida, tratamos de mostrar qual uso se propõe fazer desse material póstumo, a saber, um uso genealógico; com ele não se visava apenas ao mero cotejo, a simplesmente esclarecer aquilo que Nietzsche, publicamente, apresentou, pois, como vimos, ele quer *comunicar, mas privando* seu (mau) leitor dos seus pensamentos mais sutis. Valer-se do *Nachlass enquanto material genealógico* é empregá-lo no sentido de ampliar, e não restringir, os espaços de criação do seu modo de pensar e filosofar, seja no que tange a conceitos, raciocínios, noções gerais, filosofemas etc. Visa-se a apresentar as razões de proveniência desses pensamentos, de seus contextos, das coisas proibidas que eles portam. A própria distinção (filológica) entre o público e privado pode ser relegada a um

segundo plano, caso os apontamentos póstumos sejam tomados enquanto material genealógico. Mas esse “uso” carecia ainda de uma metodologia de leitura. Era necessário que no uso do material póstumo por Nietzsche as diretrizes de leitura fossem balizadas pelo, e não se sobrepusessem aos, textos publicados, aquilo que ele quis que seus leitores efetivamente lessem (porém, com algumas exigências); isso, num diálogo contínuo e profícuo, que nos permitisse fazer emergir o que foi intencionalmente e “publicamente” ocultado por Nietzsche por economia de princípio. Em virtude disso, ao iniciarmos a discussão do apontamento 10[57](185) não primamos pela mera análise e cotejo com os livros de aforismos dos conceitos, argumentos, hipóteses, mas tomamos o que nele mais se aproximava da atmosfera dos escritos de 1887: o tom. Ao chamar a atenção para o “tom” do apontamento póstumo 10[57](185), deixamos também entrever que nosso exame não se guia pela simples contextualização e interpretação temática, pela apresentação do conteúdo do póstumo (argumentos, hipóteses, afirmações etc.), aproximando-o ou distanciando-o daquilo que consta das obras, polindo sistematicamente o material bruto até encontrar o modo mais claro, límpido, o modo mais transparente do argumento, da afirmação ou da hipótese que queremos provar. Isso seria o mais convencional em um estudo acadêmico, mas aqui também queremos seguir a ousadia não-tradicional de Nietzsche.

Antes de mais nada, o tom polêmico, como procuramos mostrar, que se pode encontrar não apenas em KSA 12, 10[57](185), mas também em inúmeras anotações dessa época, é marca distintiva de um reposicionamento de Nietzsche ante o modo de se escrever em filosofia. E essa discussão resultou em uma importante conquista para nosso trabalho, qual seja, que seus escritos, a forma aforismática dos mesmos, são mais do que o *medium* de apresentação dos seus pensamentos; eles são, para usar uma metáfora cara aos heideggerianos, sua *morada*, lugar no qual se encontra efetivamente a “essência” de seus pensamentos. Assim, o leitor que se perguntar pela “essência” do pensar nietzscheano tem necessariamente, para além da mera elucidação, que se enveredar pelos labirintos da sua morada, tem que se perguntar pelo “sentido” de sua escrita. E desse contexto também extraímos uma decisiva hipótese segundo a qual, se Nietzsche pretende pensar os problemas centrais da filosofia — um em especial, a moral — para além dos limites impostos pela tradição, é mister que ele, simultaneamente, conceba um novo modo de escrever em filosofia, ou melhor, que empregue um “nova” linguagem capaz de “*apresentar reguardando*” seus pensamentos, isso com o intuito claro de reavaliar o (convencional) alcance do comunicar em

filosofia, seu *dever tornar comum*, e só revelá-los àqueles que, a dizer como o Prefácio (aforismo 5) de M, são “leitores e filólogos completos”. Pois, segundo Nietzsche, não há um modo genuinamente novo de pensar, isto é, um pensar que ao mesmo tempo promova um definitivo rompimento com o modo de pensar tradicional e que, conseqüentemente, consolide uma “inovadora” via de reflexão sobre os problemas fundamentais da filosofia, sem, para tanto, recriar uma escrita capaz de dissolver a forma tradicional da comunicação filosófica.

Com forte acento no caráter de seu estilo, Nietzsche pretendeu fazer notar assim um “modelo típico-ideal de comunicação imediata”, na qual “o significado semântico-lexical dos signos linguísticos experimenta, por meio de múltiplas modulações e variações de tom e também por meio de uma linguagem corporal do orador, por meio de mímica, gestos e expressões faciais, uma específica nuancização (*Nuancierung*) e intensificação”.⁶⁰ Por esse motivo, como bem observou Linda Simonis, o esmerado estabelecimento, por Nietzsche, de critérios para sua escrita, bem como para seu modo de “falar/expressar” em filosofia, apontam para “uma dimensão musical do discurso, em especial ao seu ritmo e compasso”, assim também para “uma figurativa dimensão da linguagem, da riqueza de imagens não-habituais, ousadas metáforas e jogos de linguagem”.⁶¹ Quando Nietzsche redigiu a anotação póstuma 10[57](185), essa era a atmosfera na qual escrevia; mais importante ainda: era uma que dele mesmo exigia uma contínua rediscussão do próprio estatuto de seu modo de escrever, seu modo de apresentar o conteúdo daquilo que julgava ser os “nós górdios” da filosofia. O projeto esboçado naquela anotação póstuma, com a qual iremos nos ocupar em definitivo nos próximos tópicos desse capítulo, por ele denominado de *Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung*, à primeira vista, não contém qualquer novidade no que tange às temáticas tratadas em GM, obra na qual a moral encontra sua “real história (*wirkliche[] Historie*)”, como narra o Prefácio (aforismo 7).

Nessa anotação, aparece uma já conhecida psicologia de fenômenos morais, modalizada em uma análise tanto das ações quanto dos assim chamados propósitos morais, e que se pauta também por uma tentativa de personificar, na história do pensamento ocidental, essas modalizações em “figuras”, uma tipologia tal como realizada, especialmente, em GM: o tipo-matricial é a moral cristã, e em seguida aparecem, para ilustração, os nomes de Kant, Pascal, La Rochefoucauld, a

⁶⁰ Cf. SIMONIS, Linda. „Der Stil der Verführung: Nietzsches und die Sprache des Performativen“. *Nietzsche-Studien*, Band 31, 2002, pág. 61.

⁶¹ Cf. SIMONIS, Linda. „Der Stil der Verführung...“, pág. 64.

figura do sacerdote, dos santos, e por fim Lutero. Algumas correntes de pensamento também são trazidas à baila, mas sempre em virtude dos “tipos” que elas representam. E as modalizações, tal como também aparecem nos primeiros aforismos de GM I, consistem basicamente em uma distinção em ações e propósitos “egoístas” e “altruístas”, que Nietzsche, já no início do apontamento, postula como “erros”, uma vez que se fundam em uma “*ungeheure Fälscherei* (monumental falsificação)” de fatos psicológicos.

A *Genealogia da Moral*, cabe lembrar, já havia sido escrita. É outono de 1887, e sabe-se que a terminologia “erro psicológico” passaria a ser decisiva em sua “declaração de guerra” contra a moral, como escreve em seu escrito posterior, GD. Alguns dos argumentos e hipóteses que vão aparecer só em 1888, em GD, especialmente nos capítulos “A Razão na Filosofia” e em “Os Quatro Grandes Erros”, e tendo fortes ressonâncias também no primeiro aforismo de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”, já encontram nesse apontamento o campo fértil para sua germinação.

O texto póstumo não desenvolve qualquer tese; Nietzsche parece estar pouco preocupado em cadenciar seus argumentos e raciocínios. Ele é quase sempre categórico, elenca, sem esmiuçar, algumas dessas monumentais falsificações de fatos psicológicos. A primeira delas é bastante conhecida dos intérpretes das obras de maturidade: consiste em apontar para o erro oriundo da crença na estrutura lógico-gramatical da linguagem, o lá chamado erro da “*falsa substancialização do eu (falsche Substanzialisierung des Ich)*”. É devido a uma crença na estrutura gramatical da linguagem de matriz indo-europeia (sujeito, cópula, predicado) que se julgou possível remeter de efeitos provocados por uma ação causas possíveis para ela. Mas o apontamento ainda acrescenta algo novo, para o qual o filósofo dedicou atenção em GM: junto ao erro psicológico de atribuição de causas imaginárias a efeitos percebidos, pensou-se — e aqui Nietzsche tinha em vista claramente uma tese de seu outrora amigo Paul Rée — que a distinção entre “egoísta” e “altruísta” era por si evidente no caso do “gênero humano”⁶², e por isso (tanto Rée quanto toda a tradição que ele representava) não teriam se dado conta do erro fundamental sobre o qual sustentava suas posições. Essa distinção, além de pressupor a estrutura da linguagem como um *a priori*, está

⁶² Esta é a tese de abertura da primeira seção de seu *A Origem dos Sentimentos Morais*: „Jeder Mensch vereinigt zwei Triebe in sich, nämlich den egoistischen und den unegoistischen Trieb“. In RÉE, Paul. *Gesammelte Werke 1875-1885*. Hg, eingeleitet und erläutert von Hubert Treiber. Supplementa Nietzscheana. Bd 7. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2004, pág. 127.

alicerçada no fato de que ações egoístas afirmam o “eu”, porém, em detrimento da *negação do outro* (à custa dele), e que as altruístas, por sua vez, seriam aquelas que ao afirmarem o outro, arruinam o próprio eu.⁶³ Todavia, como anotou o próprio Nietzsche quando da preparação do material para GM:

“Fomenta-se seu eu continuamente à custa do outro”; “Vida vive sempre não ao custo de outra vida”. — Quem não compreendeu isso, não deu um primeiro passo consigo mesmo para a probidade. (KSA 12, 2[205], pág. 167)

Segundo Nietzsche, da crença na estrutura gramatical da linguagem deriva, primeiramente, o erro psicológico segundo o qual há uma “causa suficiente”, algo “subsistente” (um *motivo*, nas palavras de Rée) para efeitos de uma ação; dessa junção entre o tomar como *a priori* a estrutura da linguagem e a operação mental (atribuição de uma causa eficiente para o efeito percebido) resulta o *fato* psicológico mais importante: assume-se que a “afirmação do eu” implica, do ponto de vista da psicologia do senso comum, em “negação do outro”, e “negação do eu” implicaria em “afirmação do outro”: imoral e moral, egoísta e altruísta rementem, respectivamente, a cada uma dessas modalizações da ação.

Deve-se observar, acima de tudo, que aquilo que Nietzsche chama de *fato psicológico* no apontamento 10[57](185) (no original: *psychologicis*) representa já o resultado de um processo, da junção de uma crença com uma operação mental enquanto representam, e isso Nietzsche parece acentuar, um tipo de conhecimento ordinário. Quando Nietzsche, no início do apontamento 10[57](185), convoca o nome de Kant e o Cristianismo, enquanto tipos que, por um lado, negaram a *demonstração* (epistemológica) de ações morais e imorais, mas que, por outro lado, viabilizaram

⁶³ Em seu livro *A Origem dos Sentimentos Morais*, Paul Rée afirma: „Wir haben im Vorhergehenden zwei Klassen von Handlungen besprochen, nämlich:

I) Diejenigen egoistischen Handlungen, in denen der Handelnde sein Wohl auf Kosten anderer Menschen erreicht.

II) Die unegoistische Handlungen d.h. solche, in denen der Handelnde, zuweilen auf Kosten seines eigenen Wohls, das Wohl anderer um ihrer selbst willen fördert oder sich ihrer Schädigung um ihrer selbst willen enthält. Jene Handlungen (die sich selbstisch, hartherzig, mitleidlos oder, wenn ihnen Neid und Schadenfreude zu Grunde liegt, teuflisch genannt werden) empfindet jeder von uns als moralisch schlecht und tadelwerth, diese hingegen als moralisch gut und lobenswerth, und zwar besteht die Unterscheidung zwischen gut und böse ausschliesslich in diesen Gegensätzen: *nur* egoistische Handlungen werden böse, *nur* unegoistische Handlungen gut genannt. In der Tat, sobald wir über den moralischen Werth einer Handlung urteilen wollen, untersuchen wir ihr Motiv, und bezeichnen die Handlung nur dann als moralisch gut, wenn sie das Wohl *anderer* zum Motiv hat“. In: RÉE, Paul. *Gesammelte Werke 1875-1885*. Hg, eingeleitet und erläutert von Hubert Treiber. Supplementa Nietzscheana. Bd 7. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2004, aqui pág. 132.

sua *possibilidade* em outro registro, quer chama a atenção para o fato de que ambos tomaram-na como autoevidente, cuja realidade é intangível, no entanto, ao saber humano; ele critica aquele conhecimento “vulgar” do conceito egoísta (enquanto afirmação de si à custa do outro), que não somente teria propagado *um uso* do termo em toda Europa, mas também teria fornecido as condições de todo *juízo moral das ações*.

Quando Nietzsche afirma, também no início do apontamento, ter sido “psicologicamente mal-entendida” a tese kantiana e cristã sobre a *possibilidade* de ações morais e imorais, ele parece apontar para uma questão de fundo, ainda mais importante: que o fato de ter tornado possível “pensar” ações morais; que o fato de ter tornado essa distinção entre moral e imoral *algo real, um tipo de conhecimento do qual todos partilham na Europa* — que isso teria possibilitado justamente a constituição de um *ethos*. Esse conhecimento então teria se enraizado de tal forma no saber comum, na psicologia do senso comum que passou a figurar como inquestionável, um conhecimento que *condiciona* toda e qualquer interpretação do agir humano.

No entanto, um exame psicológico mais profundo desvelaria, como é o propósito de Nietzsche, que tal conhecimento ordinário assenta-se meramente numa crença e numa operação mental possibilitada por ela, e disso teria sido derivado tanto a *possibilidade* quanto a *distinção* das ações em dois tipos: morais e imorais. Note-se, portanto, que ter tornado esse conhecimento *ordinário*, constitutivo da psicologia do senso comum, implica em um ocultamento dos efetivos condicionamentos de todo juízo moral: do ponto de vista da psicologia do senso comum, moral e imoral nada tem que ver com a crença na estrutura gramatical, com a (falsa) substancialização do eu, nem mesmo com a operação mental (causal) aí realizada. A inacessibilidade a esse domínio mais profundo é condição para a consolidação daquele *ethos*. Prega o conhecimento ordinário que moral e imoral tem que ver com *ações*, com a avaliação e o valor delas, e Nietzsche faz dessa perspectiva ponto de partida de duas “sentenças”, rascunhadas, em tom categórico, em seu esboço de uma *Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung*.

Primeira Sentença: *não existem quaisquer ações morais*: elas são completamente figuradas (*eingebildet*).

(...)

Segunda Sentença: Essa distinção entre “moral” e “imoral” parte disto, a saber, de que tanto ações morais quanto imorais são atos da espontaneidade livre, — resumidamente, que ela existe (*es eine solche giebt*), ou expresso de outro modo: que a avaliação moral relaciona-se, em geral, apenas com uma espécie de propósitos e ações, qual seja, aquelas *livres*. Mas toda

essa espécie de propósitos e ações resta puramente imaginária; o mundo no qual o critério de medida moral unicamente pode ser posto, não existe (...) (KSA 12, 10[57]{185}, págs. 485-6)

Toda peso do argumento é dirigido aqui para a *efetividade* daquele conhecimento ordinário. O verbo haver (em alemão: *es geben*) é repetido três vezes nessa curta passagem. Perspectivas da filosofia moral kantiana são trazidas à baila, e a dizer como no segundo prefácio da primeira *Crítica*: que a *demonstração* do que seja moral e imoral não seja possível, isso não refuta sua efetividade no domínio (no “mundo”, pensando no apontamento de Nietzsche) prático da razão, cujo pressuposto não é mais a propensão do gênero humano para *conhecer* a ideia moral por excelência (a ideia de liberdade), mas sim para *pensá-la*. Ou como querem os evangelistas: moral e imoral são signos doutrinários que podem orientar o homem em seu contínuo exercício de supressão de tudo que é sensível, do seu “si mesmo”; entretanto, o *puramente moral* se consuma, *efetiva-se* apenas em um registro espiritual, “jamais humano”, como sugere Nietzsche mais adiante no apontamento, e isso, devido à doutrina do pecado original.⁶⁴ Supor um domínio prático — um mundo prático — ou um mundo espiritual/transcendente para garantir a existência da moral é muito mais do que uma simples *petitio principii*, um pressuposto não razoável ao qual nenhum saber pode acessar.

Que Nietzsche tenha rejeitado a mera admissão da efetividade de ações morais e imorais em sua primeira sentença, bem como todo saber daí derivado, por exemplo, que exista uma livre espontaneidade da vontade, isso não implica que ele tenha negado o estatuto “puramente imaginário”, que não tenha reconhecido sua “realidade” no campo da psicologia do senso comum. Apesar do caráter despretensioso de tal afirmação, há aqui, julgamos, um sutil e pontual golpe na pedra de toque da filosofia moral. Muito distante da proposta schopenhaueriana, que nega, em absoluto, a efetividade de ações morais e imorais a partir da livre espontaneidade da vontade, Nietzsche dá um passo decisivo com essas duas sentenças: *ele nega, por sua vez, além da liberdade da vontade, toda e qualquer interpretação que justifique a possibilidade e distinção das ações em morais e imorais para além de sua existência enquanto fatos imaginários, fatos psicológicos,*

⁶⁴ „Christlicher Schluß: „Alles ist Sünde; auch unsere Tugenden. Absolute Verwerflichkeit des Menschen. Die selbstlose Handlung ist nicht möglich“. Erbsünde. Kurz: nachdem der Mensch seinen Instinkt in Gegensatz zu einer rein imaginären Welt des Guten gebracht hatte, endete er mit Selbstverachtung, als unfähig, Handlungen zu thun, welche „gut“ sind“. KSA 12, 10(57)[185], pág. 488.

*enquanto uma espécie de conhecimento, de psicologia constitutiva de um ethos.*⁶⁵ Mas esse deslocamento da “realidade” da moral para o campo da psicologia do senso comum, ao contrário do que se possa pensar, traz um sem número de complicações. Deliberadamente, Nietzsche não quis com isso solucionar o problema da facticidade da moral: pelo contrário, quis, isto sim, conduzi-la para o seu “mundo” (o domínio das coisas imaginárias) de direito. No apontamento, vai sugerir a psicologia da psicologia do senso comum enquanto condição para se extrair os mais importantes resultados de um exame da facticidade da moral (GD é certamente um primeiro exercício nessa direção).

Partindo, portanto, dessa sugestão, que no apontamento não é efetivamente desenvolvida, Nietzsche inicia uma verificação da proveniência tanto de interpretações que sustentam a “realidade” de ações morais e imorais quanto daquelas que procuraram fundamentar a distinção entre ações de tal tipo – e daqui apararecem, como dito, um sem número de referências a nomes, figuras e doutrinas europeias. O que significa então a “existência” de ações de tal tipo e, nessa mesma perspectiva, que elas podem ser distinguidas de um jeito ou de outro (egoístas e altruístas, por exemplo)? Primeiro, no tocante à existência das ações, a psicologia do senso comum (incluindo aí a de cristãos-moralistas como Pascal e La Rochefoucauld) precisa pressupor, para garantir o equilíbrio no julgar, um sujeito indivisível a priori, uma espécie de “átomo” das ações⁶⁶, aquilo que

⁶⁵ No apontamento 10[57](185) Nietzsche fala de uma “cultivação (Zucht)”: „Fehlerhafter Dogmatism in Betreff des „ego“: dasselbe als atomistisch genommen, in einem falschen Gegensatz zum „Nicht-ich“; insgleichen aus dem Werden herausgelöst, als etwas Seiendes. *Die falsche Versubstanzialisierung des Ich*: diese (in dem Glauben an die individuelle Unsterblichkeit) besonders unter dem Druck *religiös-moralischer Zucht* zum Glaubensartikel gemacht. Nach dieser künstlichen Loslösung und An-und-für-sich-Erklärung des ego hatte man einen Werth-Gegensatz vor sich, der unwidersprechlich schien: das Einzel-ego und das ungeheure Nicht-ich“. KSA 12, pág. 486.

⁶⁶ Essa metáfora é, no apontamento ora discutido, apresentada, explicada e dela o próprio Nietzsche extrai algumas importantes conclusões. Ele escreve: „(...) das Einzel-ego und das ungeheure Nicht-ich. Es schien handgreiflich, daß der Werth des Einzel-ego nur darin liegen könne, sich auf das ungeheure „Nicht-ich“ zu beziehn resp. sich ihm unterzuordnen und um seinetwillen zu existiren. — Hier waren die Heerden-Instinkte bestimmend: nichts geht so sehr wider diese Instinkte als die Souveränität des Einzelnen. Gesetzt aber, das ego ist begriffen als ein An-und-für-sich, so muß sein Werth in der *Selbst-Verneinung* liegen.

Also: 1) die falsche Verselbständigung des „Individuums“ als Atom

2) die Heerden-Würdigung, welche das Atom-bleiben-wollen perhorrescirt und als feindlich empfindet

3) als Folgerung: Überwindung des Individuums durch Verlegung seines Ziels

4) Nun schien es Handlungen zu geben, welche selbstverneinend waren: man phantasirte um sieeine ganze Sphäre von Gegensätzen herum.

5) man fragte: in welchen Handlungen bejaht

sich der Mensch am stärksten? Um diese (Geschlechtlichkeit, Habsucht, Herrschsucht, Grausamkeit usw.) wurde der Bann, der Haß, die Verachtung gehäuft: man glaubte, daß es unselbstische Triebe giebt, man verwarf alle selbstischen man verlangte die unselbstischen

6) Folge davon: was hatte man gethan? Man hatte die

permanece no processo dinâmico do agir, e isso, para sustentar o segundo pressuposto: imputação pela regra de atribuição causal.⁶⁷ A distinção em “dois” pressupostos aqui é meramente discursiva. No âmbito da psicologia do senso comum, ambos fazem parte de um único processo cognitivo, ao qual o próprio Nietzsche chamou de conhecimento imaginário: carece de uma crença na substancialização do “eu” e daí opera-se causalmente do efeito ao seu motivo. Só assim a imputação da ação é possível e, com ela, a avaliação moral ou imoral.

É por essa razão que Nietzsche, ao confrontar preliminarmente seu exercício psicológico com aquele do senso comum, denomina todo modo de pensar e filosofar (recorde-se novamente a remissão a diversos nomes no apontamento) sobre a efetividade e distinção da ação em dois tipos de “monumental falsificação” de fatos psicológicos. Aliás, guardadas as variações vernaculares e a despreocupação com a sintaxe, falsificação/falsificar é um dos substantivos/verbos que mais constam do apontamento. Isso indica mais do que um mero tom de irritação com aqueles que, ao assumirem o conhecimento imaginário do que é moral e imoral como “real em si”, como realidade evidente, pregaram a compaixão, a autorrenúncia, a castidade, a redenção como valores para orientação dos indivíduos. Falsificação, no contexto do apontamento póstumo 10[57](185), não é simplesmente um fazer do irreal o real, porém, *falsificar tem o sentido aqui de desrealizar o que é real, uma há muito cultivada “confusão”, um fundir com, um amalgamar o real (fenômenos) ao irreal (imaginário), e isso com o fito principal de realizar ideologias: a mais importante delas, segundo Nietzsche, a moralização da vida.*

Quando Nietzsche, um ano mais tarde, escreve seu *Ecce homo*, ele então novamente toca, agora publicamente e de modo cauteloso, na pedra angular da hipótese esboçada pelo projeto do outono de 1887, e destina também certa atenção para aspectos temáticos com os quais nos ocupamos nos tópicos iniciais desse trabalho monográfico.

stärksten natürlichsten, mehr noch die einzig realen Triebe in Bann gethan — man mußte, um eine Handlung fürderhin lobenswerth zu finden, in ihr die Anwesenheit solcher Triebe leugnen ungeheure Fälscherei in psychologicis“. In KSA 12, 10[57](185), pág. 487.

⁶⁷ P. Wotling, em seu famoso artigo sobre o estatuto e estrutura da psicologia em Nietzsche, notou bem essa relação entre psicologia do senso comum (que ele, seguindo Nietzsche em GD, chama de “rudimentar”) e moral. “(Subent. *la psychologie rudimentaire*) tend à imposer une interprétation morale de la réalité, et ce parce qu’en défendant l’idée d’un sujet voulant unitaire et parfaitement libre de produire ou non un effet, elle le rend responsable et de l’acte et du choix d’exercer ou non son action causale”. In. WOTLING, P. “Der weg zu den Grundproblem: Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, in. *Nietzsche-Studien*, vol. 26, 1997, pág. 10. Porém, ele não explica *como* (questão de fato) essa relação se dá concretamente, apenas alude a ela como uma “tendência”, e é exatamente a essa tarefa que nos propusemos responder em nosso trabalho.

Ele argumenta no aforismo 5 da seção “Por Que Eu Escrevo Tão Bons Livros”:

— Que dos meus escritos fala um *psicólogo* sem igual, isso é talvez o primeiro insight (*Einsicht*) que um bom leitor alcança — um leitor, como eu o mereço, que me leia, como os antigos bons filólogos liam seu Horácio. As sentenças sobre as quais o mundo todo está, no fundo, de acordo, para não falar dos mediócris-filósofos (*Allerwelts-Philosophen*), dos moralistas e outros vasos-ocos e cabeças-duras — [elas] me parecem como ingenuidades do equívoco: por exemplo, que “não-egoísta” e “egoísta” sejam oposições, porquanto o ego é, ele próprio, uma “fulgurante vertigem”, um “ideal” (...) ... A Circe da humanidade, a moral, por completo, falsificou — *vermoralisirt* — todos os fatos psicológicos (*psychologica*) (...) (KSA 6, pág. 305)

A não tradução do verbo em terceira pessoa (*vermoralisirt*), entre os hífen, ocupando ali uma importante função sintática de aposto, foi proposital, o que ocorrerá, ao longo desse trabalho, em outras tantas passagens d’onde constar o vernáculo. Isso porque a tradução dos termos que são emprestados para intitular o projeto esboçado no apontamento 10[57](185) carece de uma explicação à parte, uma vez que tem função central na estrutura da nossa tese. Dito isso, o que, em primeiro plano, salta aos olhos do leitor no passo citado é novamente o recurso à metáfora da “boa” filologia, como condição de acompanhamento do seu exercício psicológico. O primeiro conhecimento, ou melhor, o primeiro *insight* (tradução nossa para *Einsicht*) que o leitor pode alcançar depende dessa surpreendente relação entre filologia (enquanto arte de ler bem) e psicologia, que poderíamos definir aqui como *arte de pensar bem sobre o próprio processo do pensar*.

Esse trecho trabalha claramente com um estreitamento da relação entre o filosofar dos moralistas e a psicologia do senso comum: seu centro de convergência é a noção de que existem “sentenças sobre as quais o mundo todo está de acordo”. Do ponto de vista do autor que, psicologicamente, reflete sobre o modo como os filósofos pensaram a moral, aquilo que mereceu destaque não foi algo como os pressupostos assumidos ou às diretrizes metodológicas dos moralistas, mas sim o fato de terem se *colocado de acordo com* algo, a saber, que *existem ações egoístas e não-egoístas*. A impossibilidade de questionar, de colocar a pergunta pela própria *efetividade* das ações egoístas e não-egoístas, uma vez que ela foi simplesmente assumida como evidente por si, fala contra exatamente o modo de pensar dos filósofos, e isso justificaria também o porquê dos adjetivos pejorativos empregados (“vasos-ocos” e “cabeças-duras”), e também caracterizam, a dizer como Nietzsche, as “ingenuidades de um equívoco”.

O equívoco diz respeito, claramente, a não ter tratado a existência de tais ações do ponto de vista das operações psicológicas que as pressupõem; e ingenuidades, por sua vez, fala contra a impaciente, incauta e rápida forma como os filósofos assumiram, de modo que jamais pudesse ser contestado, esse equívoco, como se ele fosse um tipo de conhecimento do qual os homens em geral compartilham. Com base no que foi discutido pelo apontamento póstumo 10[57](185), o que Nietzsche chama ali de “fulgurante vertigem” nada mais seria do que o erro (ou equívoco) psicológico de tomar a atribuição de uma causa a um efeito, de remeter algo inerente a um subsistente — o *ego* — para além de uma simples crença na estrutura lógico-gramatical da linguagem. Das várias possibilidades que o adjetivo “ideal” pode assumir nessa passagem de EH, interpretamo-lo como algo que, pelo recorrente uso (interiorização e cultivo), passou a valer para uma cultura como incondicionado, como algo que não é mais temporal, portanto livre de mudanças e acasos, uma realidade “idealizada”.

O caráter estático, não submetido à sucessão e variação temporais é o adjetivo insubstituível de sentenças/princípios deste tipo: *há uma oposição entre ações egoístas e não-egoístas*. São atemporais não por que são abstratas, mas sim por que foram cultivadas como *fatos* do, e para o, pensar. Tal como interpretamos o texto (e o contexto) nietzscheano, as filosofias que sustentam tais sentenças não são, sob esse ponto de vista, “ideológicas” apenas por que não fazem corresponder a matéria de seu discurso aos fatos reais. São ideologias, num sentido mais genérico, na medida em que *falseiam até mesmo as próprias irrealidades*, as coisas da imaginação, com o declarado intuito de torná-las, de alguma maneira, *a realidade* (algo incondicional), algo “em si” e portanto “ideal”, de modo a fazer dela não uma dentre outras possíveis, mas sim a expressão *verdadeira* de eventos, acontecimentos etc. O que acima chamamos de *desrealização do real a partir de uma falsificação dos fatos psicológicos* consiste não apenas em um tornar “irrealidade” *reais*, mas, acima de tudo, torná-las “ideais”, cristalizadas e estabilizadas em certas categorias cognitivas (exemplarmente aqui o *ego*). Trata-se, portanto, de traduzir e esquematizar irrealidades tornadas “idealmente” reais em “sentenças”, em “princípios” que as exprimam em seu caráter ao mesmo tempo incondicional e a priori. Por esse motivo, volta à tona a questão do grande equívoco: coisas da imaginação tornadas a priori e incondicionais, tornadas “realidades idealizadas” passam a valer como núcleos rígidos, imperscrutáveis pelo próprio pensar, “realidades” sobre as quais não mais se pode, filosoficamente, perguntar, haja vista que se tornaram, de um modo ou de outro, evidentes por si, algo “em si e por

si”, para usar uma expressão cara ao apontamento 10[57](185). E Nietzsche, nessa anotação, já havia nos fornecido um precioso exemplo disso, ao repetir várias vezes o verbo *haver*, que lá indicava uma função ao mesmo tempo real/factual, sob a qual não pairaria qualquer dúvida. O caráter de existência da moral, a efetividade da oposição entre ações egoístas e não egoístas — tudo isso havia sido já considerado no plano das “monumentais falsificações”.

1.4. Interpretar sem traduzir: uma leitura do vernáculo *vermoralisieren* e *entmoralisieren*

No entanto, essa interpretação ora apresentada precisa ainda alcançar aquilo que, para os propósitos de nosso trabalho, é o mais importante: a saber, ela precisa colocar a tarefa de “tradução” do verbo em terceira pessoa — *vermoralisiert* —, alocado como aposto de “falsificar” na oração final do trecho acima citado, já que aí se encontra o centro de convergência entre o apontamento em questão e o citado trecho aforismo de EH. Recorrer a essa passagem de EH foi um dos meios encontrados para explicar o que Nietzsche quer propriamente, quais as “razões” do título do projeto, por ele denominado *Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung*, já que, se examinássemos apenas o apontamento, a tarefa seria ainda mais complexa, dado que nem o verbo *vermoralisieren* e nem *entmoralisieren* aparecem mais no texto não publicado. Nisso encontramos também uma oportunidade ímpar para conceber um estreito diálogo entre material privado e público, num exercício genealógico, o qual nosso trabalho se propôs, inicialmente, realizar.

Aparentemente, a não referência aos termos *vermoralisieren* e *entmoralisieren* no apontamento 10[57](185) poderia sugerir um descaso, um “deixar em segundo plano” aquilo que planejou e intitulou como projeto de um livro jamais escrito. Mas não se trata disso. No apontamento subsequente, que ocupa o mesmo caderno, W II 2 e que por isso está filiado tematicamente a 10[57](185), Nietzsche, em 10[57](186), elenca como tópicos pertencentes ao segundo capítulo de um esboçado livro, primeiro, a *Geschichte der Vermoralisierung* e, em sequência, *Moral como Circe dos Filósofos*, justamente a enigmática imagem trazida pelo trecho supracitado de EH. Ele planeja assim o segundo livro:

(...)

No segundo livro: História da (Geschichte der) Vermoralisierung como se assenhoreia da virtude.

Moral como Circe dos filósofos (KSA 12, 10[57](186), pág. 491)

A estreita relação entre a metafórica de Circe e o vernáculo *vermoralisiren*, presentes tanto no material público quanto privado; tais sutilezas carecem de uma análise mais pontual.

1.4.1. Interpretando *vermoralisiren*

Primeiramente, faz-se necessário sublinhar que tanto em 10[57](185) quanto no trecho acima citado de EH é dito que a moral *falsifica* os fatos psicológicos; em seguida, trazendo à tona um apontamento tematicamente filiado a 10[57](185), que a moral é a Circe (da humanidade, em EH, e dos filósofos no *Nachlass*), e que *capacidade de falsificar*, por Circe, e *vermoralisiren* são equivalentes. Circe é então, na metafórica criada por Nietzsche, uma personagem que, de alguma maneira, *falsifica* algo, no caso de EH, os fatos psicológicos. Consultando o clássico da literatura grega, a *Odisseia*, o arranjo dessa metáfora pode ser melhor compreendido: Circe é a mulher-feiticeira que seduz com cantos e encantos, e, em seguida, transforma seus amantes-cativos em animais, que são subservientes a ela.⁶⁸

A metafórica de Circe, utilizada para ilustrar, de certa maneira, como a moral “encanta”, e que, por esse motivo, falsifica, teria assim, pelo menos, dois aspectos fundamentais: primeiramente, no que tange à sedução, Circe representa uma espécie de força de atração, algo “sobre-humano”. Isto, diga-se de passagem, é uma característica da sedução: poder partir, separar, como que arrancar alguém de um determinado estado, “conduzir separando” (essa é, aliás, a significação originária, em latim, de *seducere*) alguém de um estado para outro. Daí então advém sua capacidade de transformar, sua força de mutação contra a qual não há nenhum poder (e isso testemunha as personagens transformadas em porcos) capaz de resistir aos encantos. Sua sedução significa também “transformação”: tudo que por ela foi encantado está agora “a seus pés”, obedece

⁶⁸ Circe é personagem do Canto X da *Odisseia*. Depois de partirem da cidadela de Lamos, Odisseu e companheiros chegam a ilha de Eéia, onde vive Circe, de “ricas tranças, deusa terrível, de humana linguagem”. No terceiro dia de suas estadias, uma parte dos companheiros de Odisseu, comandados por Euríloco, acharam o solar de Circe, construído com polidas pedras, rodeada de lobos e leões, por ela enfeitiçados com ervas mágicas. Dentro do solar, ouviam o canto de Circe que tecia uma grande trama. Ela então recebe os estrangeiros e os convida a entrar, mas Euríloco, que suspeitou dos interesses de Circe, se prostra. Com receios, volta ao encontro de Odisseu, conta-o dos acontecimentos. Convencido, Odisseu encaminha-se para o solar de Circe, quando é abordado por Hermes, com a vara de ouro, na figura de um jovem que dá a Odisseu uma erva que o imuniza dos feitiços de Circe.

aos seus comandos e desígnios. O estado em que se encontram os homens em seguida à sua sedução é o da subserviência; são meros animais os astutos e bravos guerreiros que acompanhavam Odisseu, que podem falar, que não foram privados de algumas faculdades, mas que nada podem fazer contra a arrasadora feitiçaria de Circe.⁶⁹

Em 1886, em uma passagem do novo Prefácio à *Aurora*, Nietzsche recorre exatamente ao aspecto da sedução como marca distintiva da metafórica de Circe:

A moral discursou desde sempre, já há muito tempo sobre a terra e foi convincente, [foi] atestada como a suprema mestra da sedução (*Verführung*) — e o que a nós, filósofos, diz respeito, como a própria *Circe dos filósofos*. (M Prefácio, 3. KSA 3, pág. 13)

A interpretação de Nietzsche é peculiar. Note-se que no alemão a força para conduzir alguém para outro lugar permanece no verbo empregado, *verführen*, cuja matriz verbal é, *führen*. Também nesse trecho do Prefácio a M, é curioso notar que, do ponto de vista daquele que é seduzido, o filósofo, nada há, de força superior, capaz de frear a mutação que está para ocorrer, de um homem sagaz e habilidoso em um animal domesticado, que docilmente obedece ao comando de Circe. Mas o que isso tem que ver com falsificação? Nesse Prefácio a M, Nietzsche faz então um importante adendo à metafórica: diz que a “suprema mestra da sedução” é também a *suprema mestra da persuasão*, isto é, destaca que a moral sempre “foi convincente (*überredet worden ist...*)”, e a isso se deve sua longa vida sobre a terra. Sua força sobre-humana, que arranca o homem de seu estado e o submete, transformado, sob seu poder, é interpretada por Nietzsche no eixo de uma poderosa capacidade de produção de convicções. Ele aponta, de modo insistente no Prefácio, para essa central característica da sedução pela moral, que é de central importância para se compreender *como* se dá a falsificação, como se dá aquilo que Nietzsche chamou de *vermoralisieren*.

Por meio de sua habilidade em persuadir, que nada mais é do que sua *capacidade de induzir o homem a estados de certeza, induzir a estados no qual ele “se sente”, de um modo ou de outro, completamente convencido de algo*, a moral alcançou longa vida sobre a terra: a moral está na terra,

⁶⁹ Contextualizando essa passagem com nossa temática, poder-ia-se dizer que Odisseu representa a *habilidade e sagacidade de não se sujeitar à sedução de algo confrontando-se com ele*. No caso da força de transformação, Nietzsche já havia chamado de “Circe” à verdade em MA I, 519. „Wahrheit als Circe. — Der Irrthum hat aus Thieren Menschen gemacht; sollte die Wahrheit im Stande sein, aus dem Menschen wieder ein Thier zu machen?“ A metafórica de Circe como personificação da moral é empregada também por Nietzsche para dar título a diferentes capítulos de livros, por exemplo, a nunca escrita *Genealogia da Moral: Um Segundo Escrito Polêmico* (in. KSA 12, 9[83]).

escreve Nietzsche no original, “*von jeher, so lange...*” Do ponto de vista de uma psicologia desse processo de falsificação pela moral, sua durabilidade fala a favor de sua força em oferecer ao cativo-seduzido “coisas convincentes”, convicções, as quais, sob um determinado ponto de vista, *transformam*, por exemplo, sua maneira de pensar, já que ele passa a acatar, submisso, algo *enquanto* convincente certeza.

E por meio dessa arte de persuasão (Nietzsche fala, no Prefácio à M, de uma *Überredungskunst*), traduzida em força de sedução, que “Circe” induziu o homem a se conformar com coisas “convincentes”, a se conformar nesse estado subserviente em que se encontra ante as certezas e verdades simuladas pelo encantamento; dito de outro modo: *a moral submeteu, em sentido forte, não ao “homem”, mas, propriamente, ao seu modo de pensar sob o irresistível encanto das seguras certezas. A moral entende de convencer, entende também de produzir convicções.*

O “animal-homem” *transformou-se*, na acepção precisa da palavra, com o advento da moral: sob seu encanto, ele “agora” realiza, plasmado em uma forma de vida completamente distinta, domesticável, suas mais diversas atividades *de modo convicto*, ele agora possui certezas inabaláveis, ele se orienta, por exemplo, *como se* na “realidade” moral ou imoral encerrassem todo horizonte de possibilidade de seu agir. *Moral como feitiçaria*: eis a metafórica que ilustra o poder da moral não apenas enquanto força indutiva do homem, que o conduz a estados de certeza, a convicções antes inexistentes, bem como ilustra seu poder com vistas a constituir para o homem (e fazê-lo se identificar com) uma ilusória, enganosa, “irreal realidade”, como se ela valesse “em si mesma”, enquanto “ideal”. Visto a partir desse ângulo, *falsear*, como o próprio sentido do verbo latino (*fallere*) do qual deriva tanto o português quanto o alemão (*fälschen*), sugere uma ação de fazer enganar, fazer iludir, induzir ao erro.⁷⁰ A moral encanta exatamente por que ela joga com a produção de certezas e convicções; ela induz a isso, e é também por essa razão que, na interpretação de Nietzsche, ela *falseia*, que ela “*vermoralisirt*”. Portanto, uma tradução que procure contemplar o contexto no qual se inscreve esse neologismo — pois o verbo *vermoralisiren* não consta nem da linguagem formal nem da coloquial⁷¹ — precisa considerar os aspectos ora destacados pela presente discussão.

⁷⁰ SARAIVA, F. R. dos Santos. *op. cit.* verbete “fallere”, pág. 472.

⁷¹ Agradeço aqui particularmente ao prof. Werner Stegmaier, que me chamou a atenção para esse fato.

Nietzsche não incorreu em um crasso vício de linguagem (pleonasma), quando afirmou em EH (“Por Que Escrevo Tão Bons Livros” 5), no original, que:

“... (...) die Moral [] hat alle psychologica in Grund und Boden gefälscht — *vermoralisirt* —
(...)”

Não se trata aqui meramente de afirmar que a “a moral (...) *moraliza*”, sendo moralizar a tradução supostamente mais próxima de *vermoralisiren*. Se lido no original, *vermoralisiren*, que está sublinhado/espaçado pelo próprio Nietzsche, pode produzir, se visto pelo aspecto da criação vernacular, pelo menos dois efeitos nos leitores: por um lado, poderia produzir certa irritação, já que a oração é lançada sem maiores explicações no corpo do texto, surge não de um contexto argumentativo preciso, mas de reticências. O uso de reticências parece indicar, para alguns, um descomprometimento do autor consigo mesmo, com seu raciocínio, já que autorizaria ao leitor continuar, levar adiante aquilo sobre o que Nietzsche não quis mais falar. Com essa poderosa figura retórica (a *aposiopese*), Nietzsche propositadamente se calou ao invés de explicar o que ali apresentava: reticências deixam tudo ainda em aberto. O leitor poderia apressar-se na leitura desse trecho, já que não há qualquer preparação para a metáfora que, de repente, surge. E com isso, ele deixaria passar despercebido que a função sintática que o verbo ocupa diz muito mais do que uma liberdade do autor para neologismos.

O supracitado texto nietzscheano já havia sinalizado para isto: que muita coisa passaria despercebida caso o leitor não o lesse “como os antigos bons filólogos liam seu Horácio”. Mas o andamento da frase é um efeito exigido pela própria economia retórica; as reticências da qual surge; o deixar de falar e comunicar em excesso; tudo isso é requerido aqui para dar mais agilidade ao ritmo e também mais energia. Isso seria guardado para os “bons leitores-filólogos” apenas. Por isso, ao pressuposto colocado pelo próprio Nietzsche: paciência, cautela e sutileza da leitura (a arte de ler bem), poderia surgir, visto desse ângulo, outro efeito, claro, em outro tipo de leitor. A não despropositada convergência de três características em uma só palavra — sua função sintática de aposto, seu destaque (itálico/espaçado) e o fato de ser um neologismo: as três juntas parecem produzir um efeito bem distinto, que *não induz* o leitor a açodar-se na interpretação, a abrir mão de

uma leitura mais paciente do trecho acima citado; pelo contrário, o efeito em “bons leitores” seria o de induz à reflexão.

A frase, por si só, convida a um exercício de interpretação. *Vermoralisirt*, tal como lá aparece, exerce a função sintática de aposto de uma ação, a saber, da “falsificação [de fatos psicológicos] pela moral”. Mas a moral mesma já é, na frase, aposto de Circe, uma personagem trazida à baila para traduzir o *poder encantador (convincente) da falsificação pela moral*. Note-se, nesse sentido, que Nietzsche vai redobrando o aposto nessa curta frase, dando a impressão de uma equivalência de “sentidos” das palavras: Circe = moral = falsificação = *vermoralisiren*. Nietzsche, ao equivaler Circe à moral e ao insistir no redobro dessa equivalência, fazendo culminar a ação de “falsificar pela moral” no verbo *vermoralisiren* — aliás, dando destaque a ele, espaçando-o (um recurso tipográfico que os alemães chamam de “*sperrren*”) —, indica, para além da mera equivalência semântica, uma dinâmica não apenas da ação verbal, acentuada com o uso de uma palavra nova, mas uma dinâmica da própria *ação da moral*, qual seja, *a de continuamente e de modo convincente induzir ao erro, enganar, iludir*. O redobro de apostos fala a favor do próprio “poder encantador” da moral, que vai se ampliando em suas frentes de ação. A função sintática então se confunde aqui com uma, por assim dizer, função estratégica (filosófica) do aposto. No caso de EH, a falsificação pela moral remete a esse complexo processo denominado *vermoralisiren*, ao qual Nietzsche, no apontamento 10[57](185) concedeu um caráter “substantivo”: *Vermoralisirung*.

Moral nada tem que ver com o sobre-humano, com “ideal” — essa é uma posição irrevogável de Nietzsche. Ela está ali onde parece ser mais difícil visualizá-la: ela está presente em nossas práticas comunicativas ou cognitivas mais triviais, ela *é* — ou *está* — amalgamada a cada uma das mais simples e óbvias certezas, no conjunto dos mais evidentes valores, em cada uma das nossas inquestionáveis verdades e realidades; ela tem que ver com a *interiorização e cultivo* dessas práticas, desse conjunto básico e evidente de valores, dessas convincentes, em si verdadeiras, realidades; ou dito em uma conhecida fórmula de Nietzsche: *Sittlichkeit der Sitte* (eticidade dos costumes) — e devido a isso a moral teve e tem “longa vida na terra”.⁷²

⁷² Essa fórmula, que foi primeiramente apresentada por Nietzsche em M 9, perpassa outras obras, como FW, e encontra em GM sua mais acabada apresentação: Eticidade dos costumes é a fórmula para o “trabalho do homem (*Arbeit des Menschen*)” para interiorizar, cultivar e civilizar as mais elementares práticas e sentimentos morais. Eticidade dos costumes na compreensão de Nietzsche em GM, argumenta Henry Kerger, reúne „sowohl den Zwangcharakter der

O verbo no qual culmina a breve, porém, importante oração que citamos acima — *vermoralisiren* — pode revelar o modo como Nietzsche procura, pouco a pouco e com esmerada atenção, narrar o *vir-a-ser* do que é (ou se entende por) moral, de submetê-la a uma história, observando-a não enquanto um “ideal”, algo “sobre-humano”, mas pensando-a a partir de um ponto de vista dinâmico, enquanto força continuamente sedutora, transformadora, que *age* efetivamente no sentido de induzir o homem, de modo sempre convincente, à incorporação e cultivo dos mais usuais costumes; isso, porém, com o velado intuito de torná-los “em si”, inequívocos, imediatamente inteligíveis, e nisso consiste sua força falsificadora, uma vez que aquilo que é tornado para o homem evidente por si, constitutivo de suas práticas ou inerente aos seus sentimentos e emoções é, na visão de Nietzsche, apenas uma “realidade imaginária”.

O homem transformado pelos encantamentos de Circe em um “*vermoralisirten Menschen*”, como escreve Nietzsche em um apontamento póstumo do início de 1888, não é nenhum “homem bem melhor, mas sim apenas um mais embotado, um homem completamente castrado (*verschnittener*) e desfigurado”.⁷³ Em diferentes passagens de sua obra madura, pode-se encontrar figuras que *geneticamente* remetem a essa do póstumo, “*vermoralisirter Mensch*”; aliás, em GM III 19 eles nos oferece uma em especial: o “homem bom”.⁷⁴ O jogo induzido pela moral entre o que é real ou irreal no domínio do humano passa a definir, visto sob esse aspecto, das mais simples às mais complexas atividades das formas de vida; mais ainda: produz uma nova forma de vida, a qual denominou de “*vermoralisirter Mensch*”.

Dizer então que a moral falsifica, induz a um erro que, depois de um logo processo de interiorização e civilização, é tomado como imediatamente inteligível, do qual estar-se-á sempre convicto – isso equivale a dizer que a própria *moral vermoralisirt* (assim como é inerente a Circe encantar e iludir); que a moral é, nesse sentido, um contínuo redobrar-se, multiplicar-se de convincentes falsificações e ilusões, embustes e emulações com o erro, é uma força que desconfigura, uma força inibidora, que “castra” o homem para outras, não-morais, experiências, pensamentos, crenças etc., que prescreve à sua consciência (*Gewissen*), de modo imperativo, o que

Sitte als auch den Entstehungsgrund für eine an die Gewissensentscheidung des Einzelnen anknüpfende Moral“. In OTTMANN, H. op. cit. verbete *Moral*, pág. 284.

⁷³ KSA 13, 15[55], pág. 445.

⁷⁴ Diese „guten Menschen“, — sie sind allesammt jetzt in Grund und Boden vermoralisirt und in Hinsicht auf Ehrlichkeit zu Schanden gemacht und verhunzt für alle Ewigkeit: wer von ihnen hielte noch eine Wahrheit „über den Menschen“ aus! ...“ KSA 5, pág. 386.

deve fazer e o que *não deve fazer*. *Vermoralisieren*: uma tradução que almeje dar conta do universo filosófico que tal verbo sugere tem que trazer consigo uma interpretação, uma leitura lenta e cautelosa das nuances, do que é sugerido pela escrita nietzscheana, tal como foi nosso intento apresentar.

1.4.2. Interpretando *entmoralisieren*

Toda e qualquer tradução para os termos que Nietzsche cria para intitular o projeto esboçado em 10[57](185) corre o risco de perder a dimensão filosófica à qual eles aludem. Como dito, são mais do que neologismos: Nietzsche parece ter procurado não compartilhar com um leitor qualquer a abrangência filosófica de tais terminologias. Elas como que exigem do leitor atenta interpretação e não apenas mera “leitura”, elas exigem aquilo que Nietzsche nomeou de “boa filologia”. Assim, mesmo em um projeto esboçado para um livro nunca escrito, mesmo a partir de um manuscrito do *Nachlass*, é-se possível extrair elementos suficientes que auxiliem — para além daquilo que é minuciosamente “guardado”, “entre e atrás de aforismos”, nos textos publicados — na genealogia do seu modo de pensar o falsificador processo de moralização: ler Nietzsche como Nietzsche quis ser lido é levar em conta também seu peculiar modo de escrever; de criar conceitos; de estruturar problemas; de conceber determinadas expressões e filosofemas; de ritmar e frasear, dando compasso ao argumento; de prescindir de determinadas conclusões ou de iniciar abruptamente com elas; de aumentar ou abaixar o tom. Essa sugerida genealogia do pensar a falsificação pela moral tem que estar pronta para se deparar com neologismos, com imagens, alegorias e metáforas que, num primeiro momento, podem parecer, ao “mau filólogo”, apenas encenação, recurso apelativo e pouco filosófico.

Esse recurso a novas terminologias; seu dar sentido por meio de palavras a um processo antes oculto, do qual sempre se passou despercebido dado seu abrangente enraizamento na “alma” do homem europeu; em suma: esse *novo uso da linguagem* por Nietzsche, muito mais que exibicionismo ou pedantismo, representa aquilo que o filósofo entende por *originalidade* – ou para tomar de empréstimo as palavras de seu Zarathustra, há em seu novo uso da linguagem uma nítida

tentativa de “criar para si a liberdade para um novo criar (*Freiheit sich schaffen zum neuen Schaffen*)”.⁷⁵ Sobre seu entendimento do que seja originalidade, ele escreve em FW 261:

Originalidade — O que é originalidade? *Ver* alguma coisa que não porta nenhum nome, que não pode ser ainda nomeada, se igualmente ela se encontra diante dos olhos de todos (...) — Os originais foram, em sua maioria, também os nomeadores (*Namengeber*). (KSA 3, pág. 517)

Esse aforismo, que, diga-se de passagem, ressoa numa discussão empreendida, anos mais tarde, no aforismo 2 da primeira dissertação de GM, sobre o direito senhorial (*Herrenrecht*) do tipo “nobre” de “dar nomes (*Namen zu geben*), tem papel central na tentativa do escritor-Nietzsche *de criar a partir de um novo uso linguagem a liberdade de criar em filosofia*. Atribuir um nome para algo, que, apesar de estar diante dos olhos de todos, permanece oculto, é a marca distintiva de seu projeto esboçado em 10[57](185). Aliás, como tentamos mostrar no tópico anterior, *vermoralisieren* é uma nova palavra para algo que, embora presente nas mais ordinárias atividades do homem, jamais foi “visto”; mais ainda: é um nome para algo que nenhum pensador, nenhum filósofo, efetivamente, “viu”, devido ao estado de conformada subserviência sob a moral.

Na interpretação que oferecemos para o neologismo *vermoralisieren*, foi possível recorrer, além do material privado, a obras do período tardio, e isso muito contribuiu para a interpretação do universo filosófico oferecido pelo vernáculo. Com *entmoralisieren*, que figura também no título do esboço 10[57](185) como um segundo momento de sua “história”, não é possível recorrer a esse expediente, haja vista que tal verbo, também uma criação de Nietzsche, não consta de nenhuma obra publicada; e o que ainda traz maiores dificuldades: aparece apenas quatro vezes (seja na forma verbal ou substantiva), e de modo muito disperso, no *Nachlass*.

Uma consulta ao material póstumo do outono de 1887, que no volume 12 da KSA é dividido em dois cadernos (W II 1 e W II 2), verifica-se que Nietzsche buscou experimentar, por várias vezes, o efeito vernacular que produziria ao prefixar em certos conceitos, constantes no vocabulário filosófico, a partícula “*ent*”. Nesses cadernos, o recurso ao substantivo *Entnatürlichung* é o mais frequente⁷⁶, único para o qual Nietzsche concebe também um par —

⁷⁵ In. Za, “Das Três Transformações”, KSA 4, pág. 30

⁷⁶ Cf. KSA 12, 9[83]; 9[86](61); 9[95]; 9[96]; 9[107]; 10[46]; 10[77]; 10[80]; 10[99].

*Vernatürlichung*⁷⁷ —, e que aparece lá, no mais da vezes, em dois contextos: (i) como tentativa, pelo pensamento filosófico, de desagregar da moral o conceito de natureza e (ii), que decorre do primeiro, como tentativa de idealização da moral por meio da supressão do que nela é “natural”. No *Nachlass* do período ora examinado, aparecem também novidades como *Entselbstung*⁷⁸; um novo verbo para sua famosa intuição sobre “significado” do niilismo, *entwerthen*⁷⁹, e, apenas uma vez e na forma adjetivada, *entchristlichte*.⁸⁰ Não parece ser coincidência que todos eles, de um modo ou de outro, tenham sido concebidos no bojo de sua “polêmica” contra a moral (recorde-se aqui que os cadernos mencionados são escritos logo após a publicação de GM). Mas como ficaria o caso do vernáculo *entmoralisieren*, que, como a própria raiz do verbo indica, tem que ver diretamente com moral? Em que medida *entmoralisieren* também se relaciona com sua polêmica contra a moral?

Se tomarmos os termos antes mencionados sem o prefixo “ent”, teríamos um sem número de possibilidades interpretativas, conhecidos de boa parte dos estudiosos do seu pensamento maduro, tais como a relação entre: (i) natureza (naturalizar) / moral; (ii) si mesmo (*selbst*) / moral; (iii) valorar / moral e (iv) cristianizado (cristão) / moral. Mas no caso de *entmoralisieren*, e mesmo do par antagônico, *vermoralisieren*, esse procedimento comparativo não é tão facilmente estabelecido. Sem o prefixo (portanto, *moralisieren*), teríamos uma conjunção temática cujo conteúdo indicaria uma equivalência um tanto quanto ambígua entre a ação verbal e o domínio no qual ela é concebida (em sua polêmica contra a moral); isto é, indicaria algo como uma relação entre *moralizar* / moral. Portanto, uma mera equiparação em nada auxiliaria a interpretar o vernáculo. Daí o nosso cuidado, por exemplo, em não traduzir, sem uma devida atenção e paciência, o termo *vermoralisieren* por moralizar, o que seria mais comum. É preciso entender a sutileza da perspectiva que a criação desse par antagônico sugere.

Discutimos que a melhor via de interpretação do termo *vermoralisieren* é aquela na qual esse neologismo encontra tanto no pensamento privado quanto público de Nietzsche seu par equivalente, qual seja, o conceito *falsificação/falsificar*. Buscamos, acima, precisar o alcance desse

⁷⁷ Cf. KSA 12, 9[8] e 10[53](182). O sentido em que Nietzsche emprega esse vocábulo pode variar, tematicamente, de acordo com a abordagem. Os dois apontamentos citados do outono de 1887 corroboram isso.

⁷⁸ Cf. KSA 12, 9[119](78); 9[145](98); 10[118]; 10[128](243); 10[153](259);

⁷⁹ Cf. KSA 12, 9[35](27). Esta passagem é citada com frequência pelos comentadores: „(...) was bedeutet Nihilism? — daß die obersten Werthe sich entwerthen“.

⁸⁰ Cf. KSA 12, 10[5](140).

último verbo, bem como a dimensão filosófica para a qual ele se abre na crítica da moral de Nietzsche. A metafórica de Circe nos auxiliou a compreender um ponto decisivo, a saber, que *vermoralisieren* é, antes de mais nada, uma ação empreendida pela moral/Circe para induzir o homem a erros, os quais ele, de modo convicto, passou a assumir como verdades, irrealidades que foram tomadas como “ideias”, ilusões que foram como que *efetivadas* devido à força de sedução/persuasão da moral: o exemplo que o apontamento póstumo fornece, bem como a passagem antes discutida de EH, é o de que *há, indubitavelmente, ações morais e imorais*, sobre isso “todo o mundo se colocou de acordo”. O que competiu à filosofia, aos moralistas até o momento foi (apenas) a tarefa de *justificar* ou *fundamentar* o que é e como se dá uma ação de tipo moral ou imoral.

Quando, então, Nietzsche posiciona como segundo momento de sua “história”, na anotação 10[57](185), o termo, lá substantivado, *entmoralisieren*, ele está fornecendo muito mais do que uma alternativa para *vermoralisieren*. *Entmoralisieren* – levando-se em conta a originalidade de Nietzsche aí, a precisão e rigor com a qual o termo é cunhado – não é meramente “desmoralizar”, que, em português, pode ser interpretado como algo infame, do qual alguém foi acometido; carregaria um tom ultrajante, como no caso do advérbio “desmoralizante”. Não é disso que se trata aqui. A mera explicação semântica é também insuficiente, pois o uso do prefixo latino “*des*” não marca exatamente aquilo com o que pretende romper o prefixo “*ent*”, já que “*ent*” não tem, como nosso prefixo negativo “*des*”, apenas o sentido de “ação contrária”, de um “voltar atrás” em um processo verbal.⁸¹

Há uma singular característica do recurso, em alemão, à partícula “*ent*”, uma vez que, em geral, tais prefixos têm a função de desverbalizar, de dessubstancializar ou mesmo desadjetivar um termo qualquer, devolvendo assim um sentido completamente outro, que alude ao *esgotamento* do processo ou da característica que ele indica. O uso de tal partícula determina, originariamente, que, ao verbo ao qual se acoplou o prefixo, *até o fim* (há um parentesco entre o inglês “end” e “ent”)⁸², um *processo de reversão da ação verbal/substancialização foi realizado*. Portanto, como ilustração, *entdecken*, cuja matriz verbal é *decken*, significa algo como tirar tudo (até o fim) aquilo que cobre ou vela algo, reverter por completo a ação de cobrir, daí *achar, encontrar*. Ou no caso de

⁸¹ CUNHA, C. et alli. *Nova gramática do português contemporâneo*. 2. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000, pág. 84.

⁸² Consultar o verbete “ent” em *Wahrig: Deutsches Wörterbuch*.

entkräften, cujo substantivo do qual deriva, *Kraft*, significa algo como esgotar até o fim aquilo que tem ou produz força, daí *tornar fraco, debilitado*.⁸³ Considerando então do ponto de vista do *uso* do prefixo: essa noção segundo a qual o prefixo “*ent*” finaliza, esgota um processo, de modo a reverter, por completo, a ação verbal ou o sentido do substantivo do qual é derivado – essa noção nos é aqui cara, pois, de acordo com essa perspectiva, *entmoralisieren* enseja também um finalizar, por esgotamento e reversão, um processo, qual seja, o de *moralizar*; com efeito, esgotaria também seu par equivalente, o processo de *falsificar*.

Em relação à economia geral do argumento ora apresentado, faz necessário notar que o *novo emprego* por Nietzsche de tais terminologias caracteriza, entre outras coisas, uma tentativa de repensar o estatuto de *inquestionável utilidade* de certas palavras e conceitos em filosofia. Não basta apenas *usá-las*, é preciso repensar seu *uso*. Tomando de empréstimo aqui uma importante perspectiva de Wittgenstein, a rotina no *uso*, ou seja, a percepção de que algo é, inquestionavelmente, *útil* para algo, implicaria assumir que tal “algo” pertence a já convencionais visões de mundo.⁸⁴ Contra isso fala já a mencionada concepção nietzscheana de originalidade.

Pressupondo, então, o que até agora foi discutido sobre as novas palavras que emprestam título ao apontamento 10[57](185), *entmoralisieren* pode ser tomado, então, como um contra-conceito ao conceito que indica o processo de falsificação pela moral, qual seja, *vermoralisieren*. *Em linhas muito gerais, poderíamos afirmar que aquilo que Nietzsche quis narrar em sua “história” foi, em um segundo momento, a possibilidade de, até o fim, esgotar o processo de falsificação pela moral; de fazer ruir, “pela raiz”, o processo de indução ao erro, a ilusão à qual é levado o homem pela assim chamada “Vermoralisierung”.* Portanto, se trata de uma contra-força à força “monumental de falsificação” moralizante, contra-força essa capaz de *colapsar*⁸⁵ o que no processo de moralização é, por assim dizer, sistêmico, a saber, sua capacidade de falsificação.

⁸³ Cf. Duden: Die Grammatik. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag, 2006, págs 698 a 701.

⁸⁴ Essa noção é desenvolvida, especialmente, em WITTGENSTEIN, L. *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1984.

⁸⁵ A escolha pelo verbo *colapsar*, que constará de outras passagens dessa tese, foi escolhida pelo seguinte motivo: do ponto de vista da sua etimologia, *colapso/collapsus* é formado pelo prefixo “*co*” (que indica algo conjunto) mais “*lapsus*” (particípio derivado de *labor*), que indica, nesse caso, um trabalho no sentido de promover um abrupto rompimento de algo e, por derivação de sentido, aponta para ao algo que foi completamente arruinado em seu conjunto. Os exemplos oferecidos por F. R. dos Santos Saraiva corroboram exatamente esse sentido. Cf. verbete “*collapsus*” in. SARAIVA, F. R. dos Santos. op. cit. pág. 244.

Com efeito, esta talvez seja a conclusão mais profícua que podemos extrair de nosso exame do apontamento 10[57](185), em especial daquilo que o próprio título, em um segundo momento, alude: sua *Geschichte der Entmoralisierung* nos permite observar, do ponto de vista de um tratamento específico por Nietzsche da moral, especialmente nos meses que sucederam sua crise mental, como planejou *concretamente* não apenas revelar as mais profundas raízes do processo de falsificação pela moral na “alma humana”, mas também indicou as diretrizes de um “trabalho” em direção contrária: a saber, um trabalho do pensamento na promoção de um esgotamento das condições de falsificação pela moral, de uma ruptura com aquele outro trabalho, qual seja, do homem sobre si mesmo para internalizar e cultivar as “realidades ideias” criadas por meio do falsificar, pelo processo de moralização, um trabalho para tornar práticas, costumes, valores mais usuais e úteis em certezas, algo *em algo evidente por si*. Em suma: *entmoralisieren* vale como um planejado fazer colapsar isso que no processo de moralização é *sistêmico*.

1.5. Como é possível se perguntar por aquilo que se estabeleceu e se consolidou como não suscetível a interrogações? Sobre a obediência do pensamento sob a evidência (autoridade) da moral

Apesar da difícil legibilidade e articulação temática do conteúdo do apontamento póstumo 10[57](185), já que lá Nietzsche não se preocupou tanto com a apresentação e disposição de seus raciocínios, nem mesmo com aspectos de editoração (o texto jamais poderia ser publicado tal como está), é certo que os melhores resultados colhidos até o momento versam sobre o “projeto” que é visualizado logo no título do póstumo: *Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung*. O viés que pretendíamos dar a discussão que introduz o leitor à matéria dessa tese de doutoramento leva em conta, como se pode notar, o tema (já há muito pesquisado) da linguagem no pensamento de Nietzsche, sua relação com a crítica da moral nietzscheana; mas aqui gostaríamos de chamar a atenção do leitor para o fato de que, caso a relação linguagem/moral fosse a diretriz principal do nosso estudo, seria necessária admitir que em pouca coisa, ou em quase nada, nossa inflexão poderia contribuir. A bibliografia secundária sobre essa temática é muito ampla na pesquisa internacional e a pretensão de um estudo original, de uma tese inovadora sobre aquela relação ensinaria quase um devaneio do seu autor.

Apesar de nossa intenção não ser a de abandonar esse viés, faz-se necessário um esclarecimento sobre a assim chamada “diretriz” principal: em nosso trabalho não nos ocupamos, propriamente, com a relação entre crítica da linguagem de Nietzsche àquela da moral. Mais precisamente, nós nos ocupamos aqui, num primeiro momento, com a “linguagem da moral”, a dizer, com o conjunto de práticas, costumes, palavras, processos, valores que vão sendo como que *codificados*, pelas mais diversas e complexas tendências e necessidades humanas, para então encontrar manifestações no plano da vida. Dizer que a moral assume para si uma linguagem, implica, como acima sugeria Hans-Martin Gauger, dizer que ela é *tradição*; ou melhor, que ela *se tornou tradicional*. Tradição não só porque se é *capaz de transmiti-la*, de *conduzir adiante a moral em uma cultura*, mas, primeiramente, *porque ela própria é o que constitui uma cultura*. Dizer que moral é tradição é assumi-la enquanto proto-fenômeno das mais diversas manifestações de uma cultura; ela seria o que dá sentido (daí a importância de pensar sua linguagem) ao que é *tradicional*, ao que é contínuo nos mais diversos momentos da evolução da cultura (europeia), portanto, algo que sustenta que está na “origem” do vir-a-ser de uma cultura. Se cultura se constitui, de um modo ou de outro, como um conjunto de “coisas” (práticas, costumes, valores etc.) que, devido a um rigoroso trabalho do homem sobre si (ao seu cultivo), passam a valer como autoevidentes, aquilo sobre o que todos concordam, aquilo que não é objeto de conflito, de desentendimento entre os pares; então, isso que é constitutivo de, e está codificado em, uma cultura é o que vale como *tradicional*, portanto, é o que Nietzsche – como pretendemos demonstrar adiante – vai chamar de moral. Um exame da “linguagem” da moral deve poder, dessa forma, apontar seu *ser-um* com as mais diversas práticas (modos de vida, de pensar etc.) de uma cultura.

Ora, em sua investigação do núcleo rígido da moral, aquilo que Nietzsche, a dizer como no aforismo 3 do já citado Prefácio a M, visa a *problematizar* não é outra coisa senão a moral *ela mesma*, sua *inquestionável realidade*, *seu caráter de ser convincente*, *seu ser-tradicional*. Por isso, à pergunta: *como a moral se tornou aquilo que ela é* – Nietzsche não apenas quer forçar os limites nos quais estão encerrados todo e qualquer saber sobre a moral; também não se trata de mero dispêndio de força na tentativa de “entrar” em algo que, por definição, é inacessível ao saber. Com sua problematização filosófica da moral ele pretende analisar o vir-a-ser da moral enquanto vir-a-ser de um *domínio de inquestionabilidade*, um espaço “inacessível” (para empregar uma expressão conhecida dos kantianos), no qual nenhum perguntar, nenhum saber, nenhum significar é possível.

Pois esse é justamente o contexto a partir do qual Nietzsche, em diversas passagens de suas obras (em especial, maduras), vai pensar a moral a partir da metafórica da *autoridade*. Novamente o novo Prefácio à *Aurora* é, nesse sentido, esclarecedor.

(...) no estado presente em que encontra a moral nada *deve* ser pensado, tão pouco dito, como em face de qualquer autoridade: aqui se é — *obedecido!* Desde quando o mundo existe, jamais houve autoridade que estivesse disposta a se tomar como objeto de crítica; e de modo algum [se esteve disposto] a criticar, a tomar a moral como problema, enquanto problemática: como? (...) (KSA 3, pág. 12)

A relação entre os verbos “pensar” e “obedecer”, encenada nesse trecho do aforismo 3 do Prefácio a M, já ensejou múltiplas interpretações. Obedecer se diz de algo que, sucumbindo por não suportar a força contrária, sujeita sua vontade a de outrem. A “vontade” contra a qual o pensar ainda não dispõe de força suficiente é a da moral. Não queremos com isso simplesmente aludir a contextos e argumentos antes discutidos: na verdade, esse é justamente o aforismo no qual, como citado acima, Nietzsche denominara a moral de *Circe dos filósofos*.

Novamente, assim como ocorreu no apontamento 10[57](185), Nietzsche não nega genericamente o fato de que, de algum modo, a moral “exista” — no caso do apontamento, enquanto conhecimento imaginário. Aqui, temos uma espécie de conhecimento negativo de sua realidade, pois *a moral aqui deve sua existência a uma obstacularização do pensar sobre ela*. Daí sua autoridade, que reside justamente no fato de que ela não dispensa propriamente o pensar, mas o submete sob si, torna-o subserviente. Que o pensamento filosófico tenha buscado fundamentar, justificar, derivar a moral das mais diversas formas, isso não quer dizer que o *pensamento filosófico até o momento tenha efetivamente “pensado” a moral, isto é, tomado-a como problema, realizado sua crítica*. Note-se que ser “autoridade” implica afirmar que a moral, tal como toda autoridade, não se sujeita a si mesma. Só uma contra-força poderia realizar isso, porém, essa, do ponto de vista nietzscheano, encontra-se em permanente estado de obediência. A pergunta que Nietzsche levanta nessa passagem é bastante sutil: ele não quer saber apenas por que o pensamento filosófico não se questionou pela moral *ela mesma*; de modo propositivo, ele busca saber, acima de tudo, como o pensar, o qual a própria moral sujeitou à sua força, pode, primeiro, livrar-se de tal sujeição e então submeter a moral a uma crítica; como ele pode *problematizá-la* — “*como?*” é a pergunta-diretriz colocada por Nietzsche no final do trecho citado.

A tentativa de fazer do que é “inquestionável” matéria de disputa filosófica está longe de ser uma tarefa trivial. Não se trata apenas de reivindicar para si a descoberta de que agora se sabe que a moral mesma jamais foi objeto de investigação, jamais passou por uma crítica, mas que, pelo contrário, sempre esteve “sobre” os “sujeitos” da crítica: os moralistas. Se pudéssemos definir, em poucas palavras, a principal propriedade da moral de acordo com esse trecho, diríamos que ela tem como essencial característica o poder de *jamais ter obedecido ao pensamento*, ter passado pelo seu crivo crítico, ou seja, jamais ter sido *filosoficamente* pensada. Antes de tudo é necessário saber em que consiste sua força de não sujeição ao pensar, para então poder iniciar o que Nietzsche chama aqui de *problematização da moral*.

O próprio texto do Prefácio (aforismo 3) se ocupa em oferecer uma breve, porém fundamental, interpretação sobre a “longa vida na terra” da moral enquanto autoridade.

(...) sua segurança sempre está em certa arte de encantamento (*Kunst der Bezauberung*), da qual ela entende — ela sabe “entusiasmar”. (KSA 3, pág. 13)

Conhecemos já a posição de Nietzsche sobre tal arte de encantamento pela moral, aliás, dela depende toda nossa compreensão do neologismo que empresta nome ao título do apontamento 10[57](185): *Vermoralisierung*. Encantar aqui é arte por meio da qual a moral joga com falsificações, de modo a seduzir e transformar algo em algo submisso. Em sua força de submissão ela o conduz facilmente a ilusões, que são prontamente acatadas como *convincentes*, como algo certo e sobre o qual não paira qualquer dúvida. É exatamente para isso que ele aponta na oração relativa do trecho acima citado: *moral, tal como Circe, tem clareza dos artificios dos quais dispõe para se garantir enquanto autoridade*. Mas isto que, segundo Nietzsche, assegura a fortaleza da moral, sua força em subsumir o pensar, sua resistência em ser objeto de reflexão, está também a chave de leitura do aforismo, o primeiro passo que o pensar de Nietzsche dá em direção a inverter tal ordem (autoridade/obediência). Encantar, na perspectiva da moral, é uma atividade que ocorre “naturalmente”, e ela mais encanta quando mais se mostra convincente, quanto mais é estimulante. Por isso, afirma Nietzsche, ela “sabe” muito bem entusiasmar (*vergeistern*).

A convicção na qual se encontra o pensamento que é encantado por ela é sempre preenchida de vigor, de ânimo, e esse caráter estimulante presente na convicção que ela produz é o que, precisamente, funciona como antídoto mortificante do pensar. Isso então nos permite dizer que a

moral *entende de* alguma coisa além da arte de encantamento: ela entende da arte de enfraquecer, de fadigar o pensar. O estado de ânimo produzido pelas convicções representa, paradoxalmente, também um sinal de cansaço, de não poder mais resistir: moral entende de estimular porquanto produz falsificadoras certezas, provoca a ilusão *de que se pensa ativamente e não de que se obedece pensando*. Ao recorrer à metafórica de Circe, como mostramos acima, Nietzsche por nada mais procura do que por meios que permitam um salto para além desse ordenamento (autoridade/obediência), que parece ser irreversível e ao qual o próprio pensar foi disciplinado. Pois como seria possível pensar, problematizar, questionar algo que produz convicções que continuamente animam? Que necessidade impeliria a destituir a autoridade de algo que estimula?⁸⁶ E a isso seja somada ainda a questão: o que significa dizer que o próprio pensamento teria sido mortificado pela moral, se os estímulos que recebe o revigoram de algum modo?

O tratamento nietzscheano da moral precisa então ser, de certo modo, tão abrangente quanto o são as contradições e ambiguidades que ela porta em si. Vale lembrar que Nietzsche passa a se empenhar, justamente a partir do ano de 1886, a detalhar e esquematizar a tarefa que se impõe e à qual nenhum filósofo até o momento teria ousado, qual seja, realizar, em sentido estrito, a *crítica da moral* — cuja consecução ter-se-ia dado na *Genealogia*, portanto, no final do verão – início do outono de 1887. Entretanto, perguntas podem surgir no sentido de indagar a efetiva viabilidade dessa tarefa: poder-se-ia questionar *como* (que a pergunta que o próprio Nietzsche se coloca quando, no Prefácio a M, sugere a crítica da moral) é possível pensar a problematização da figura da autoridade dado que aquilo que realizaria tal tarefa (o pensamento filosófico) *se contenta* com o estado de subserviência ao qual foi colocado. *Em outras palavras: como é possível ao pensamento filosófico se “desconvencer” daquilo que lhe é convincente, que estimula, dado que esse “encantamento” é paradoxalmente o motivo de seu enfraquecimento, de seu cansaço-eficiente, de seu permanecer obediente à autoridade da moral em qualquer circunstância.*

Mesmo que seu projeto-diretor seja o de consumir uma *crítica da moral*, a Nietzsche, como se viu pelo exemplo do Prefácio a M, é importante não se precipitar quando a tarefa se faz urgente, isso quer dizer: não é tão necessário buscar apressadas respostas àquilo que “salta aos seus olhos” quanto o é *saber fazer a pergunta por algo*. O emprego do verbo *problematizar*, caro a Nietzsche,

⁸⁶ O termo é usado pelo próprio Nietzsche em um conhecida passagem do prefácio de GM (aforismo 6): „[...] (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift [...]). KSA 5, pág. 253.

no aforismo 3 do mencionado Prefácio, nos dá uma dimensão disso: ele sugere claramente uma reflexão sobre o estado de conveniência em que se encontra o pensar, como que enfeitado por “vigorosas convicções” às quais “Circe” o domesticou, e é a partir disso que acentua a necessidade de problematizar a própria autoridade da moral. *Mas como?* — e então ele inicia lá um novo movimento do argumento. Do ponto de vista da metodologia previamente adotada por Nietzsche, problematizar vale como atividade do pensamento não em seu mero indagar, mas acima de tudo, em seu *saber perguntar*: e aqui a tarefa é tão mais difícil, pois é preciso saber perguntar, construir e estruturar uma questão sobre aquilo que vale como inquestionável — notadamente, a moral enquanto autoridade.

Saber perguntar representaria um grande dispêndio de energia do pensar em seu *poder desconvencer-se* do caráter estimulante da moral, em seu tergiversar ao entusiasmo que acompanhavam as convicções que, por sua vez, mantinham-no disciplinado — e, portanto, “cansado” — sob a autoridade da moral. Ora, dessa tentativa de problematizar o que não parece ser problemático, de perguntar sobre o que não é acessível ao saber, emerge outra importante perspectiva, qual seja, que o caráter de autoridade, que Nietzsche encena no contexto do poder-comandar da moral, assenta-se, propriamente, no seu caráter *de ter sido tornada autoevidente, inquestionável para o pensamento filosófico em geral*. Pois, afinal, queria Nietzsche saber no aforismo 3 do Prefácio a M: *como é possível problematizar, perguntar-se criticamente sobre aquilo que se estabeleceu e se consolidou como não suscetível a interrogações?* Esse nos parece ser um dos modos de interpretações possíveis dessa que é uma árdua e nada óbvia tarefa a qual Nietzsche impôs à filosofia. E ainda mais curioso notar que esse *movimento de estruturação da tarefa* representa, simultaneamente, um *movimento do filosofar no sentido de reaprender a se perguntar pela moral*, a se questionar pelo que se tornou inquestionável, em si incontestável. Mas o Prefácio de 1886 a M não dá um passo significativo e esclarecedor nessa direção.

1.5.1. A moral e sua história de surgimento: narrando como a moral se tornou aquilo que é

Meses mais tarde, quando da composição do livro V de FW, Nietzsche não só retoma essa temática, como também a traz para o centro do debate empreendido no aforismo 345, o qual é assim nomeado: *Moral como Problema*. Ele agora não só explicita com mais clareza as diretrizes

da mencionada problematização, como também exemplifica uma frustrada tentativa de colocar em questão a moral. Ele escreve:

Eu não vejo ninguém que tivesse ousado uma *crítica* dos juízos de valor moral (...). E eu mal descobri algumas poucas indicações para conduzir isso à *história de surgimento* (*Entstehungsgeschichte*) destes sentimentos e estimativas de valor (o que é completamente diferente de uma crítica dos mesmos e também de uma história dos sistemas éticos): em uma oportunidade, eu fiz de tudo para encorajar o pendor e o talento para esse tipo de história (*für diese Art Historie*) — inutilmente, como me parece isso hoje. Com estes historiadores da moral (a saber, os ingleses) pouca coisa de significativo foi feita: como de habitual, eles mesmos ainda estão ingenuamente sob o comando de uma determinada moral (...) (KSA 3, pág. 578)

Nietzsche claramente adiciona, em detrimento do que havia dito no Prefácio (aforismo 3) a M, uma nova perspectiva em FW 345: não apenas aquilo que foi e é autoridade não se dispôs a passar pelo crivo de uma crítica, no caso a moral, mas também, acrescenta, ninguém (a dizer, o pensamento filosófico) ainda ousou tal crítica, e aquilo que até o momento foi realizado pelo próprio Nietzsche se difere do que seja propriamente uma *crítica dos juízos de valor moral*: foi descoberto, continua o texto de FW, algumas poucas indicações que possibilitaram um exame da moral a partir do que chama *história de surgimento*. Aqui apresenta uma distinção fundamental: aquilo que foi feito pelo sua filosofia, uma história de surgimento da moral, dista, ou ainda não pode ser chamado de uma *crítica da moral* e uma história dos sistemas éticos, isto é, aquilo que efetivamente precisa ser feito.

Aquilo para o que Nietzsche já teria encorajado o pensamento filosófico em geral seria para uma história do surgimento e não para uma crítica; ele admite ter “encorajado o pendor e o talento” apenas para uma história de emergência da moral. Essa diferenciação é fundamental para se elaborar uma genética do pensar e filosofar de Nietzsche sobre a moral. Final de 1886 e início de 1887: o quinto livro de FW está pronto e será acoplado e publicado ainda no início da primavera. GM, um livro que Nietzsche teria escrito em dois meses, é planejado logo em seguida, a partir de julho de 1887, e é considerado, como dito anteriormente, “elucidação” de JGB, publicado em 1886.

Do ponto de vista de sua problematização da moral *a partir da reconstrução do material publicado*, há uma forte tendência dos pesquisadores em vincular JGB, FW livro V e GM (e sejam aí acrescentados também os Prefácios de 1886), claro, devido ao curto espaço de tempo (um pouco mais de um ano) em que todos foram escritos e publicados. No entanto, fazer essa reconstrução

seria uma tarefa, por assim dizer, extenuante, já que seria dificultada pela disposição aleatória do material póstumo que compõe esses três textos. O recurso ao cotejo do material privado e público, ainda mais se considerando a revisão pela qual passa o *Nachlass* de 1885 a 1889, pode estagnar ao invés de promover a pesquisa. Nós nos guiaremos por outra proposta: é do ponto de vista da *genealogia do pensar e filosofar* de Nietzsche sobre a moral, em seu último período de composição, que esses textos podem ser manejados, a nosso ver, como que umbilicalmente ligados, e a função axial que o aforismo 345 nos oferece é ímpar. Nele é apresentado um panorama do seu filosofar sobre a moral: o que já foi feito (“eu mal descobri...”) e o que resta por fazer (“eu não vejo ninguém...”), bem como uma diferenciação terminológica, qual seja, que uma *história de surgimento* da moral é outra coisa (“*etwas Anderes*”, como escreve no original) de uma *crítica*.⁸⁷ Ora, sabemos que somente com GM executa essa última empresa, tal como ele mesmo nos fala no aforismo 6 do Prefácio à obra:

(...) nós temos necessidade de uma *crítica* dos valores morais, [temos necessidade] *mesmo de colocar em questão sequer uma vez o valor desses valores* (...) (KSA 5, pág. 253)

Aliás, ele chama tal empresa de uma “nova exigência (*neue Forderung*)”, destacando assim seu ineditismo. O aforismo 345 de FW, por sua vez, aponta para uma distinção, mas nada diz sobre o que propriamente difere a história de surgimento da crítica dos juízos de valor moral. O viés da argumentação passa então a destacar a contribuição do próprio autor à análise histórica da moral, já que uma crítica carece de outros elementos metodológicos.⁸⁸ Nietzsche acredita ter avançado na

⁸⁷ Sobre a imbricação do conceito “crítica” ao de “genealogia”, Stegmaier argumenta: „Genealogie als Kritik statt Geschichte ist die Kritik der scheinbaren Selbstverständlichkeit der Moral durch ein immer hypothetischeres Entwerfen ihrer Herkünfte. Kritik zielt nicht auf Beschreibung, sondern auf Überprüfung”. In STEGMAIER, W. *Nietzsches ‘Genealogie der Moral’*, pág. 66. Ver também um outro viés de interpretação dado por M. Saar em sua análise dessa relação: „Genealogische Kritik ist kein universell einsetzbares Verfahren, aber eine effiziente spezifische Form lokaler immanenter Kritik mit einem bestimmten Gegenstandsbereich, nämlich allen im weitesten Sinn selbstbildenden, subjektivierenden Praktiken, und einem bestimmten Ansatzpunkt, nämlich dem Selbst und seinem Verständnis von sich und Verhältnis zu sich“. In SAAR, Martin. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt-New York, Campus Verlag, 2007, pág. 294.

⁸⁸ Em um famoso apontamento do outono de 1885 - início de 1886, Nietzsche prepara assim 4 tópicos metodológicos para uma ampla análise da moral, e no último deles faz questão de acentuar o que entende por uma crítica da moral. Ele anota: „Das sind getrennte Aufgaben: 1) die gegenwärtig (und in einem begrenzten Culturbereich) herrschende Art der moralischen Abschätzung von Mensch und Handlungen zu fassen und festzustellen 2) der gesamte Moral-Codex einer Zeit ist ein *Symptom* z.B. als Mittel der Selbst-Bewunderung oder Unzufriedenheit oder Tartüfferie: es ist also noch außer der Feststellung des gegenwärtigen *Charakters der Moral* zweitens *die Deutung und Auslegung dieses Charakters* zu geben. Denn an sich ist sie vieldeutig. 3) die Entstehung dieser gerade jetzt herrschenden Urtheilsweise

investigação histórico-genética da moral, mas se mostra pessimista quanto ao desdobramento disso no cenário filosófico. Ele próprio afirma que se esforçou no sentido de criar condições para o desdobramento de sua perspectiva sobre a história de surgimento da moral, o que na verdade foi inútil para um novo movimento, não mais sob comando da moral, do filosofar. Mas novamente aqui outro problema de compreensão surge: que tipo de história se trata; que tipo de metodologia ela apresenta; que tipo de conhecimento ela revela; quais são seus pressupostos e qual seu tratamento do objeto?

Como vimos, ele diz ter encorajado o pendor e o talento para “esse tipo de história”, mas qual propriamente? Nietzsche não parece mostrar-se descrente com os avanços de sua concepção histórica, com sua história de surgimento da moral. Aquilo contra o que argumenta é, especificamente, um “outro” tipo de história, a história tal como concebida pelos “ingleses”, que, a dizer como numa anotação póstuma do outono de 1887 (portanto, no mesmo período em que elabora seu outro estudo histórico, o da *Vermoralisirung* e *Entmoralisirung*), nada mais representou do que uma “falsificação”.⁸⁹ Em FW 345, é dito, mas não explicado, que a noção de história inglesa está sob o comando da moral, ou seja, seu modo de interpretar histórico, bem como a metodologia aí empregada, já estaria *como que falsificada pela moral* – “vermoralisirt”.

Vale dizer que Nietzsche, nas entre linhas, dá certo crédito à interpretação histórica inglesa, já que ao mencioná-la admite maior interesse por essa concepção anglo-saxã do que por aquela “continental” de história – isso, diga-se de passagem, ele mesmo vai afirmar nas linhas iniciais do primeiro aforismo de GM I.

Não se avançou, como narra FW 345, numa efetiva história da gênese da moral, porque, do ponto de vista do seu tratamento pelos ingleses (a interpretação mais interessante), a moral mesma seria sempre descrita de modo “falso”, já que algo que “comanda”, tomando a metáfora da autoridade, jamais se dispõe a ser ele mesmo “objeto”, quiçá de um exame histórico. Encontramos aqui ressonâncias de suas teses contra a inaptidão histórica dos ingleses, apresentadas pelo

zu erklären, 4) die Kritik derselben zu machen resp. fragen: wie stark ist sie? worauf wirkt sie? was wird aus der Menschheit (oder aus Europa) unter ihrem Banne? Welche Kräfte fördert sie, welche unterdrückt sie? Macht sie gesünder, kränker, muthiger, feiner, kunstbedürftiger usw.? Hier ist schon vorausgesetzt, daß es keine ewige Moral giebt: dies darf als bewiesen gelten. So wenig es eine ewige Art der Urtheile über Ernährung giebt. Aber neu ist die Kritik, die Frage: ist „gut“ wirklich „gut“? Und welchen Nutzen hat vielleicht das jetzt Zurückgesetzte und Beschimpfte? Die Zeitdistanzen kommen in Betracht“. In KSA 12, 1[53], pág. 23.

⁸⁹ Cf. KSA 12, 7[8], pág. 293.

aforismo 2 da primeira dissertação de GM. Mas já em FW 345, ou seja, antes mesmo de sua *crítica do valor dos valores* morais, executada em GM encontramos, como pano de fundo, uma concreta posição de Nietzsche acerca de sua madura concepção de história como contraposta àquela dos ingleses.

Essa temática é de grande utilidade para os propósitos dessa tese, pois pode nos auxiliar a desvendar o que Nietzsche entende por história, no período que vai de 1886 até o outono de 1887, quando já estavam escritos JGB, FW livro V e GM; e como primeira tarefa para compreender sua interpretação de história se encontra esta: a saber, no que consiste o ponto de dissensão de sua “história” daquela dos ingleses — pois não bastaria supor aleatoriamente que a de Nietzsche não se encontra “sob o comando” de uma determinada moral. Partindo disso, pretendemos discutir em que medida essa nova perspectiva histórica oferece as diretrizes centrais para uma efetiva problematização da moral e, por fim, como corolário, buscaremos articular todos os resultados extraídos dos tópicos anteriores, com o intuito não apenas de tornar mais clara a tarefa à qual se propôs no apontamento póstumo 10[57](185), mas, sobretudo, de apresentá-lo como plano decisivo, com foco e estratégias bem definidas, de narrar, por um lado, a *história de falsificação pela moral* (ou “Geschichte der Vermoralisierung”), de sua produção infinita de convincentes erros e ilusões que, paradoxalmente, “estimularam” o pensamento filosófico e por isso foram responsáveis, mantendo-o cativo, pela sua mortificação; por outro lado, levando em consideração agora o segundo momento daquele plano, pretendemos mostrar qual a estratégia de Nietzsche para narrar um contra-movimento, a saber, a *história do colapso da sistemática moral*, da sistematização moral do plano da vida; história que narra a tentativa de seccionar do mundo o processo de sua falsificação (“um mundo tornado fábula”, para usar uma imagem de GD), provocando uma abrupta ruptura, uma cisão “pela raiz” daquilo a que a moral deve sua “longa vida na terra”, a saber, *ao seu ter se tornado autoevidente, à sua inquestionável “autoridade”*.

1.6. Como é possível narrar o vir a ser do que “é”? A história de surgimento da moral a partir da autoevidência (ou história de sua autoridade)

Partindo da ora apresentada por Nietzsche *Entstehungsgeschichte* (história de surgimento), enquanto método; de história (*Historie*), enquanto *descrição do acontecido*

(*Geschichtsschreibung*)⁹⁰ e não enquanto “ciência” do acontecido (no sentido de HL), sabe-se que essa concepção, segundo o aforismo 345 de FW, nada tem que ver com uma *crítica* da moral, uma vez que antes de GM ainda não se poderia falar, com propriedade, de uma história crítica. E ainda mais importante: partindo do fato de que seu tratamento da história é distinto daquele dos ingleses com base nisso, seriam eleitas para investigação duas obras, em especial dois capítulos por elas apresentados, nos quais Nietzsche de maneira clara e direta aborda os fenômenos morais a partir do viés da história. O primeiro é o segundo capítulo de MA I, escrito em 1878, denominado *Para a História dos Sentimentos Morais*, e o segundo, o quinto capítulo de JGB, *Para a História Natural da Moral*, publicado oito anos mais tarde.

Para fazer notar o quão distante as abordagens desses capítulos estão uma da outra, não basta recorrer ao fator “períodos de composição”. Afirmar de maneira genérica que o filosofar de Nietzsche sofreu profundas mudanças, devido ao fato de que, no período que separa a composição de ambas as obras, outras quatro (MA II, M, FW e Za) foram publicadas, e com elas novas metodologias, perspectivas, pontos de vista surgiram; ou buscar garantir aquilo por simples negação, qual seja, que Nietzsche se desfez de sua crença na *positivação*, via metodologia das ciências, do saber; que renunciou sua “crença” nos propósitos de uma, assim chamada em MA I (aforismo 38), “genuína ciência” dos fenômenos morais⁹¹; nada disso parece ser suficiente para fundamentar os objetivos colocados pelo nosso trabalho, que se propôs, desde o início, a recorrer minuciosamente às obras e anotações póstumas de Nietzsche como forma de, geneticamente, discutir e reconstruir argumentos e posições imanentes aos próprios textos.

⁹⁰ Essa distinção terminológica será retomada por nós adiante. Sobre *Historie* enquanto *Geschichtsschreibung* comenta Werner Hamacher: „Geschichtsschreibung, die sich selber performativ versteht und an der Erzeugung eines souveränen, gesetzgebenden Willens mitzuwirken sucht, kann die Kontingenz, der er sich zu entwinden hat, nicht verleugnen, sondern muß sie durch Affirmation zu bannen suchen. Sie ist dazu auf ein Verfahren angewiesen, das Nietzsche als Interpretation bezeichnet, das aber mit ebenso gutem und besserem Recht als Umdeutung, Erdichtung und Verfälschung charakterisieren werden kann.“ cf. HAMACHER, Werner, „Das Versprechen der Auslegung. Überlegungen zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche“. In. BOLZ, N. W. und HÜBENER, W. (Hg.) *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*. Würzburg, 1983, pág. 264. APUD: STINGELIN, M. „Geschichte, Historie und Rhetorik: Eine Einführung zu Nietzsches Begriff der ‘Abkürzung’“. In. KOPPERSCHMIDT, J und SCHANZE, H. (Hg.) *Nietzsche oder ‘Die Sprache ist Rhetorik’*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, pág. 85, nota 4.

⁹¹ Sobre a perspectiva “positivista” em MA I, consultar: KREMER-MARIETTI, A. „Menschliches-Allzumenschliches: Nietzsches Positivismus?“ In. *Nietzsche-Studien* 26, 1997.

1.7. Para a História dos Sentimentos Morais como ponto de partida de uma “Geschichte der Vermoralisierung”? Discutindo a hipótese inglesa

À primeira vista, essa pode parecer uma tarefa inexecutável, já que, apesar de admitir, na seção sobre *Humano, Demasiado Humano* de EH, aforismo 1, que MA é um “monumento de uma crise”, Nietzsche, como para ser consenso entre os intérpretes, jamais foi resoluto e contundente em revelar quais motivos o levaram efetivamente a tal estado de tensão.

Já em 1878, pouco tempo após a publicação de MA I, Nietzsche precisou se justificar com o amigo E. Rohde sobre a influência de Paul Rée em seu livro.⁹² Dez anos mais tarde, quando da composição de EH, novamente o tema volta à baila, e Nietzsche, aludindo ao suposto “réalismo” no qual estava imergido seu livro, declara, por outro lado, que “sempre reconhece[u] um certo desespero entre os [seus] leitores, por exemplo, os típicos professores alemães, no fato de que eles acreditavam ter que entender o livro como supremo réalismo.... na verdade, o livro continha a contestação (*Widerspruch*) de cinco, seis princípios do [seu] amigo [Paul Rée] (...)”⁹³.

Partindo do material que a *Nietzsche-Forschung*, nas últimas três décadas, produziu sobre o assim chamado período intermediário, mais precisamente sobre o primeiro volume de *Humano, Demasiado Humano*, parece incontornável não ponderar sobre pelos três aspectos, oriundos daquela “*Stimmung*” da qual compartilhou com seu amigo Paul Rée, seja na Basileia ou em suas estadias na Itália.⁹⁴ Isso, para compreender o novo movimento do pensamento filosófico de

⁹² Carta próximo-depois 16/06/1878. KSB 5, Nr. 727, pág. 332-3. Ver também carta a Rée de 10/08/1878. KSB 5, Nr. 743, pág. 345-6. De acordo com M. C. Fornari. “*Umano, tropo umano e l’Origine dei sentimenti morali* nascono, in realtà, come ‘opere sorelle’, almeno per quanto attesta lo stesso Rée che non teme di attribuirne a Nietzsche la ‘paternità’. Egli infatti invia il suo libro, ateso peraltro con impazienza (‘Il bel libro ha già cominciato il suo cammino? Quando ci penso, mi coglie ogni volta un sentimento così intenso di benvolere e di benessere, che giungo per questa via a spiegarmi l’esistenza e la natura dell’‘impulso non egoistico’’: Nietzsche a Rée, 7 maggio 1877, *Epistolario* III, p. 211), con la dedica: ‘Al padre di questo scritto, la madre riconoscente’. Nietzsche, dall canto suo, dopo aver accettato l’onerosa paternità ‘con un libriccino che Le ho inviato faccia quel che vuole. A Lei APPARTIENE, - agli altri viene regalato’ (lettera del 24 aprile 1878, *Id.* p/a. 290). In. FORNARI, Maria C. *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill.* Nietzscheana: Saggi 5. Pisa: Edizioni ETS, 2006, pág. 33, nota 46.

⁹³ EH “Humano, Demasiado Humano”, 6. KSA 6, pág. 328.

⁹⁴ Ver, por exemplo, PFEIFFER, E (Hg.). *Friedrich Nietzsche, Paul Rée e Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung.* Frankfurt am Main. Insel Verlag. 1970. SMALL, R. *Nietzsche and Rée. A Star Friendship.* Oxford: Clarendon Press, 2005. LÜTKEKAUS, L. *Ein heiliger Immoralist: Paul Rée.* Marburg, Basiliken Press, 2001. RUCKENBAUER, Hans-Walter. *Moralität zwischen Evolution und Normen.* Königshausen und Neumann: Würzburg, 2002. Também o já citado livro de FORNARI, Maria C. *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill.* Ver também os comentários de TREIBER, H. „Zur Genealogie einer ‘Science positive de la morale en Allemagne’: Die Geburt des ‘r(é)alistischen Moralwissenschaft’ aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption“. In.

Nietzsche, para além das amarras metafísicas, às quais esteve preso em seu período de juventude, em especial em GT; rumo agora às conquistas, pela ciência e pela investigação histórica, como ele mesmo sugere no primeiro aforismo de MA I, de uma nova filosofia do homem, de uma filosofia das “coisas humanas”.

1.7.1. Três breves aspectos de uma “influência” de viés inglês em MA

(i) O primeiro aspecto, que é de suma importância para entender tal guinada de perspectiva em relação às posições “metafísicas” de juventude, é, sem dúvida, o estilo que Nietzsche adota em MA I, não apenas porque representa um passo decisivo para a linguagem de seu filosofar, mas também pelo que essa adoção pressupõe. Uma das pessoas mais próximas de Nietzsche e de Rée, M. von Meysenburg, assegurou, em um livro que trata da amizade e da cumplicidade filosófica dos dois, que a admiração de Nietzsche pela penetração e agudeza da linguagem de Rée em sua primeira obra, *Observações Psicológicas*, poderia ter influenciado de maneira definitiva o autor de MA a adotar o estilo aforismático como “forma” do seu escrever e pensar.⁹⁵ As *Observações*, que, segundo Maria Cristina Fornari, é “um livrinho de máximas que veio à luz em 1875 e no qual Rée buscou mostrar o homem à maneira dos mestres franceses do século passado [subent. sec. XVIII], que é seu mais rico objeto de interesse”⁹⁶, exerceu forte impressão em Nietzsche, quando da composição de MA I, e a favor disso falaria a própria estrutura das

Nietzsche-Studien. 22, 1993. E organizado pelo mesmo autor: RÉE, Paul. *Gesammelte Werke 1875-1885*. Hg, eingeleitet und erläutert von Hubert Treiber. Supplementa Nietzscheana. Bd 7. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2004. Também OTTMANN, H. *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, em especial verbete “Freunde”, pág. 35 ss. Lá outras muitas bibliografias poderão ser encontradas.

⁹⁵ Cf. VON MEYSENBURG, M. *Individualitäten*. Berlin: Schuster und Loeffler, 1902, págs. 242. e também ANDREAS-SALOMÉ, Lou *Uno sguardo sulla mia vita*. A cura di A. Valtolina: Milano, Bompiani, 1995, pág. 70. APUD. FORNARI, M. C. *op. cit.* pág. 33 e 34. Comentando esses dois livros, Fornari escreve sobre Rée: “Scettico nei confronti dell'idealismo metafisico, entusiasta della filosofia sensista del XVIII secolo – non si separava mai dalle operi dei moralisti francesi, tanto che alcuni si sono spinti fino a vedere in lui l'“iniziatore” di Nietzsche alla scrittura aforistica – consapevole del ruolo che l'immaginazione e l'instinto giocano nella costruzione del pensiero, questo 'positivista risoluto' si era progressivamente allontanato da Schopenhauer per approdare all'empirismo inglese e alle nuove discipline scientifiche.” Idem, ibidem.

⁹⁶ FORNARI, M. C. *op. cit.* pág. 31. A autora ainda comenta: “*Psychologische Beobachtungen*, uscito anonimo presso l'editore Duncker di Berlino nel 1875, e che Nietzsche aveva letto con piacere nell'ottobre dello stesso anno (cfr. lettera a Rée dell 22 ottobre 1875, *Epistolario* III, p. 112). L'esemplare conservato nella biblioteca di Nietzsche reca una dedica manoscritta: ‘Al Sig. Professor Friedrich Nietzsche, il miglior amico di questo libro, il raddomante dei suoi futuri lavori, con viva gratitudine, l'autore. Basilea, settembre 1876’. È a questo libro che Nietzsche pensa quando, in *Umano, troppo umano*, lamenta la mancanza di un serio studio dell'uomo e attesta la sua stima nei confronti di Rée avvicinandolo a La Rochefoucauld quale ‘raro maestro nell'osservazione psicologica’. Aqui, pág. 31, nota 41.

obras.⁹⁷ É na “linguagem”, no pano de fundo da forma aforística que nossa interpretação pretende tocar. O centro de convergência é a moralística (em especial em sua matriz francesa), gênero literário-filosófico que abarca diversas formas de escritura: sentenças, gnomas, ensaios, provérbios e as demais breves formas não-sistemáticas.⁹⁸ Como argumenta Hans Peter Balmer, sob o conceito de moralística entende-se uma tradição de reflexão antropológica com formas estilística e temas muito bem delimitados, mas que podem sofrer, pelos seus mais diversos expoentes, certas variações dentro de bem definidos critérios, o que sempre contribuiu para trazer, para essa tradição, diversificadas experiências. E enfatiza: “As formas artísticas de alta qualidade que os autores escolhem, diferentemente da maior parte dos textos de filosofia pura, possibilitam trazer certa satisfação não só para o entendimento como também para o senso estético do leitor e também possibilitam estimular suas emoções (...)”. E ele finaliza, afirmando que “a ligação entre conteúdo filosófico e modo de apresentação literário (*literarische[] Darstellungsweise*) é fundada, forçosamente, na coisa da qual a moralística trata”.⁹⁹ O traço comum, entretanto, que permite visualizar as convergências de tratamento pelos mais diferentes adeptos desse estilo é o viés antropológico de sua escrita, ou *as coisas que dizem respeito ao que é humano* — em uma palavra: “*die menschliche Dinge*”.¹⁰⁰ O estilo das sentenças, a brevidade das máximas, a penetração dos provérbios e gnomas, a preparação estilística dos ensaios indicam um forte traço *psicologizante do escrever e pensar* da moralística, e é justamente para isso que Nietzsche parece indicar ao trazer à baila o nome de La Rochefoucauld no aforismo 35

⁹⁷ Rée dividiu sua primeira obra em sete capítulos, sendo o primeiro, *Ueber Bücher und Schriftsteller*, tem ressonâncias na quarta seção de MA I, *Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller*; o terceiro das *Observações*, *Ueber Weiber, Liebe und Ehe*, encontra sua correspondência na sétima seção, *Weib und Kind*; o quinto, *Ueber religiöse Dinge*, tem seu par quase homônimo em MA I, terceira seção, *Das religiöse Leben*, sem contar ainda o quinto capítulo das *Observações*, denominado *Vermischte Gedanken*, que soa muito familiar ao título da segunda parte de MA II, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. Esse parentesco genético entre as obras pode se tornar mais complexo quando, como observou o próprio Nietzsche em EH, tratar-se de cotejar os argumentos e teses que elas sustentam - o que seria por si uma tarefa extenuante e distante dos propósitos elencados nesse tópico.

⁹⁸ Cf. BALMER, Hans Peter. *Philosophie der menschlichen Dinge: Die europäische Moralistik*. Bern und München: Francke Verlag, 1981, pág. 11.

⁹⁹ BALMER, Hans Peter. op. cit., pág. 12

¹⁰⁰ „Der Gegenstand der Beobachtung und der Darstellung ist der Mensch und sein Verhalten in der Lebenswirklichkeit (...). Da aber die Beobachtung zu einem tieferen Verständnis menschlichen Verhaltens führen soll, muß der Gedanke so zum Ausdruck kommen, daß er über den Einzelfall hinausweist, exemplarischen Charakter gewinnt und den Leser zum Weiterdenken herausfordert“. KRUSE, Margot. „Die französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts“. In VON SEE, Klaus (Hg.) *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Bf. 10: Renaissance und Barok (II. Teil), hg. v. August Buck. Frankfurt am Main, 1972, pág. 289. APUD. RÉE, P. *Gesammelte Werke*, pág. 394.

de MA I, denominado exatamente “Vantagens da Observação Psicológica”.¹⁰¹ Quando Nietzsche, em MA I, afirma que a tradição filosófica, em particular a metafísica, falhou ao observar o homem enquanto *aeterna veritas* (aforismo 2); ao repreender a análise das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos pela tradição (metafísica), que os tomou como se fossem “em si” (aforismo 1); quando rebate as alternativas criadas pelo pensamento alemão para tentar suprimir, dos mais simples aos mais complexos, empecilhos da vida cotidiana, para, em seu lugar, reivindicar a observação psicológica, que ele assim define: “arte (...) de desmembrar e agregar na sociedade todas as circunstâncias, na qual se fala muito bem sobre os homens, porém nada sobre *o ser humano*” (aforismo 35) — em especial, por esses pressupostos, tanto a linguagem quando seu modo de pensar filosoficamente, tal como apresentado em MA I, inscrevem-se na tradição moralística, e isso graças à boa impressão causada pelo “livrinho” de Paul Rée.

(ii) Máximas, aforismos, sentenças representam, segundo Paul Rée, “extratos do pensamento”, que um leitor, “a seu gosto”, poderia “ampliar”¹⁰²; é um “modo de escrever mais aconselhável”¹⁰³ para aquele que pretende *observar*, com precisão, não o *dever ser* das coisas humanas, mas sim seu natural *vir a ser* (*werden*). No entanto, Nietzsche, ao exaltar as qualidades do modo de escrever e pensar dos moralistas franceses na pessoa de La Rochefoucauld, reivindica ainda, seguindo bem de perto Rée, a incorporação, pelo estilo, de um novo método, qual seja, o das ciências naturais, em particular a forma de conhecimento experiencial (que é aqui oposto à experimentação — a prova —, no sentido científico mais rigoroso), adquirido via *observação*. Isso é certamente uma herança dos moralistas franceses,

¹⁰¹ Balmer comenta a arte das máximas em La Rochefoucauld: „[er] kreiert als Grundeinheit des Denkens und Schreibens die Maxime: eine Höchstform der Verknappung und Profilierung des Gedankens, nur selten zu anderen aphoristischen Formen erweitert, des öfteren jedoch nach thematischen Gesichtspunkten zu Sequenzen gruppiert“. In BALMER, Hans Peter, op. cit., pág. 87.

¹⁰² Friedmann Spicker buscou contextualizar o estilo aforístico de Rée com aquele da tradição do setecentos e oitocentos, e suas conclusões foram negativas. Em resumo, ele comenta assim a tentativa de Rée de reunir estilo aforístico e observação “científica”: „Mit Gedankenextract bleibt Rée zunächst in den üblichen metaphorischen Bahnen, im engeren Sinne gastronomisch wie etwas Börnes ‚Bouillon‘, wenn hier ein aktiver Leser, ‚jeder nach seinem Geschmack‘, diesen Extrakt ‚verlängert‘. (...) Rées Einsichten (...) bleiben in der Folge so blaß wie seine einleitenden selbstreflexiven Aphorismen: weder gedanklich originell noch stilistisch bemerkenswert“. In SPICKER, FRIEDMANN. *Der Aphorismus: Begriff und Gattung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1912*, pág. 189.

¹⁰³ RÉE, Paul *Psychologische Beobachtungen*. “Ueber Bücher und Schriftsteller”. In *Gesammelte Werke*, pág. 59.

que “não são filósofos da moral ou escritores que criticam a moral de seu tempo devido ao seu propósito normativo, mas autores que *observam* os costumes dos homens, analisam seu modo peculiar de relacionar e o seu meio, que refletem sobre a essência dos homens e os motivos de seu agir e apresentam, de forma não sistêmica, o objeto da observação de modo adequado”¹⁰⁴; porém, aqui há de se levar em consideração o grande entusiasmo nutrido por Nietzsche pelo que chamou, no primeiro aforismo de MA I, de “presente ascensão das ciências particulares”. A metafórica empregada por Nietzsche nesse aforismo é bastante esclarecedora vista sob esse aspecto. Ele reivindica o método da química para poder compreender a mutação do “elemento básico” observado, qual seja, sentimentos morais, religiosos e estéticos. Essa é certamente uma das principais características do método científico-natural assumido, qual seja, auxiliar a compreensão do observador das complexas transformações das emoções, sentimentos, crenças humanas, que não seguem uma lei geral previamente prescrita, mas que são extremamente “voláteis”, podem se sublimar de modo aleatório e casual. É por isso que Nietzsche não tem dúvidas ao afirmar que os resultados que tal método proporciona são mais eficazes do que aqueles alcançados pela metafísica. Partindo desse método, os resultados colhidos seriam expressos por aguda e apurada *descrição e classificação* (como é o caso justamente da química) dos objetos, que, por sua vez, para além de qualquer pretensão apriorística, podem auxiliar no conhecimento do surgimento, evolução e perecimento dos mesmos; a dizer, pode fornecer um *conhecimento histórico* desses objetos. Estão intrinsecamente ligadas, não só para Rée ou Nietzsche, mas como para a tradição das *Naturwissenschaften* (ciências da natureza), o modo de observação natural e o modo de descrição natural.¹⁰⁵ Enquanto a observação proporciona um

¹⁰⁴ KRUSE, Margot. „Die französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts“. APUD. RÉE, P. *Gesammelte Werke*, pág. 393.

¹⁰⁵ „Allgemeiner trägt dann J. S. T. GEHLER 1790 unter «*Physik, Naturlehre, Naturkunde, Naturwissenschaft, Physica, Physice, Philosophia naturalis, Physique*» ein: «Diesen Namen führt die gesamte Lehre von der Natur der Körperwelt, oder von den Eigenschaften, Kräften und Wirkungen der Körper. Im weitläufigsten Sinne des Worts gehört zur Naturwissenschaft alles, was jemals über die Körper erfahren oder gedacht worden ist». Allerdings trennt er dann doch schon eine «eigentliche Physik oder Naturlehre» ab, muß aber zugeben: «Dasjenige, was die Naturlehrer unter dem Namen der eigentlichen Physik vorzutragen pflegen, hat also noch jetzt sehr unbestimmte Grenzen»; «Am ordentlichsten möchte es scheinen, alle unsere Kenntniße von den Körpern in *historische, philosophische* und *mathematische* zu theilen, und daraus drey Hauptabschnitte der ganzen Naturwissenschaft unter dem Namen der *Naturgeschichte*, der *Physik* und der *angewandten Mathematik* zu bilden. Die Naturgeschichte würde sich alsdann mit der bloßen Aufzählung, Benennung und Beschreibung der allgemeinen Stoffe sowohl, als der besondern Körper, ingleichen ihrer Eigenschaften, Erscheinungen und Wirkungen, die angewandte Mathematik mit Betrachtung der dabey vorkommenden Größen beschäftigen. So würde für die eigentliche Physik die Entwicklung dessen, was die besondern Erscheinungen gemein haben, oder die Entdeckung der Naturgesetze, die Erklärung der Erscheinungen und

conhecimento, uma constatação experiencial *daquilo que é ou foi, história*, nesse contexto, é o conhecimento *narrativo/descritivo* do que é ou foi, ou, para acentuar um termo caro a Nietzsche (em especial no aforismo 2 de MA I), do que *veio a ser*. À observação e constatação “natural” dos fenômenos segue-se, por economia do método, uma descrição “natural”.

(iii) “Por isso o *filosofar histórico*, de agora em diante, faz-se necessário e com ele a virtude da modéstia”. Assim conclui Nietzsche o segundo aforismo de MA I. A relação entre o método científico-natural e aquele da filosofia histórica ajuda a esclarecer boa parte da articulação argumentativa de Nietzsche, em especial, nos dois primeiros aforismos de MA I, os quais abrem uma nova visão de mundo, um ponto de vista não-dogmático, um “mais modesto” (e Nietzsche, pelo entusiasmo com que abre essa obra, parece ter com isso acordado de seu sono metafísico de juventude) sobre o homem. No aforismo 2, denominado “Erro Hereditário dos Filósofos”, declara abertamente a necessidade de submeter a noção de homem, tal como estabelecida e fomentada pela tradição, a uma *história da sua proveniência*; isto é, possibilitar que a própria interpretação “absolutizante”, tomada como algo “em si mesmo”, de homem fosse, ela própria, submetida a um estudo de ascendência, para então indicar no que consiste seu “erro”. Mas não só isso: ao se romper com a interpretação absoluta de homem, abrir-se-ia um fecundo campo de interpretação das “coisas humanas”, um novo tipo de observação e descrição histórica que examinasse o “*essencial da evolução humana (der menschlichen Entwicklung)*” (aforismo 2). Como a *Nietzsche-Forschung* ao longo dos últimos anos mostrou, Nietzsche, seguindo Paul

Begebenheiten aus diesen Gesetzen, und die Erforschung der Ursachen und Triebfedern übrig bleiben», wobei er aber anfügt, daß «aus dieser Classification noch zur Zeit mehr Verwirrung als Nutzen entspringen» dürfte, «weil jeder Theil der Hülfe der andern bedarf» und andererseits z.B. die «Chymie» nach diesem Plane auseinandergerissen werde und «Da wir endlich von den Ursachen der Phänomene noch so wenig wissen, so würde die eigentliche Physik im Verhältniß mit den beyden übrigen Theilen zu klein seyn, und größtentheils zu Hypothesen oder unfruchtbaren Speculationen Anlaß geben». Einig sei man allerdings darin, «daß die *besondere Naturgeschichte* oder die historische Kenntniß der besondern Körper auf der Erde, ihrer Weitläufigkeit halber, von der Physik getrennt, und als eine eigne Wissenschaft behandelt werden müsse». Unter «Naturgeschichte» wiederum gibt er an: «*Naturgeschichte*, Historia naturalis, Histoire naturelle. Diesen Namen führt diejenige Wissenschaft, welche uns die natürlichen Körper auf unserer Erde in angemessener Ordnung *kennen* lehrt, die *historische Kenntniß* der sinnlichen Gegenstände auf der Erde. Man könnte ihr ganz schicklich den Namen der *Naturbeschreibung* beylegen». Da «Geschichte» überhaupt «Erzählung dessen, was ist oder gewesen ist» bedeute, «würde die Naturgeschichte eine Wissenschaft von sehr großem Umfange seyn» und den größten Teil der Naturlehre bzw. Physik enthalten «und sich bloß dadurch unterscheiden, daß sie nur historische Kenntniße, d.i. Erzählungen, Beschreibungen, Classificationen lieferte: die philosophische Betrachtung und Entdeckung der Ursachen hingegen der Physik überließe».“ In. *Historisches Wörterbuch der Philosophie: verbete Naturwissenschaften*. Bd. 6, pág. 643.

Rée, mas tendo como fonte primitiva ensinamentos oriundos de F. A. Lange, trabalha aqui com uma clara noção darwinista, a de *evolução humana*.¹⁰⁶ O homem, na interpretação darwinista, que, a rigor, passou a ser perspectiva dominante nos círculos intelectuais de toda Europa – tal “*ser natural*”, que age, sente, pensa segundo *necessidades* e *carências* das mais diversas, em nada mais lembra aquele “sujeito transcendental” propugnado pelo idealismo, mas é um “sujeito-organismo”¹⁰⁷, um organismo que se *transforma* contínua e gradualmente, com ou sem mutações bruscas, segundo esta regra geral estabelecida por observação: *seleção natural a partir de uma luta por sobrevivência*.¹⁰⁸ É claro que tal “lei geral” de Darwin, como se sabe, é severamente criticada por Nietzsche, mas o “modo de pensar” darwinista, aquilo que diz respeito ao aspectos “formais” de sua interpretação, e não os de conteúdo, é prontamente assumida por Nietzsche — e isso em todos os períodos de sua composição. O naturalismo darwinista teria permitido, acima de tudo, e parafraseando o final do aforismo 1 de MA I, à humanidade a não mais combater “a pergunta pela proveniência (*Herkunft*) e pelos princípios (*Anfänge*)”, e, nessa direção, teria também desmistificado uma concepção histórica “otimista” do homem, prevalecente no idealismo, que, guiada pela razão, seria concretizada com a emancipação cognitiva e moral do homem da natureza.¹⁰⁹ Desse contexto, sua severa

¹⁰⁶ Sobre essa temática, ver: HENKE, Dieter. „Nietzsches Darwinuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung“ In. *Nietzsche-Studien*, 13, 1984. também STEGMAIER, W. Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution. In *Nietzsche-Studien*, 16, 1987. VENTURELI, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung, 43. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2004, em especial capítulo 9: „Genealogie und Evolution: Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Darwinismus”. RICHARDSON, John. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2004. FORNARI, M. C. “Nietzsche y el darwinismo”. In *Estudios Nietzsche*. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche, nr. 8, 2008.

¹⁰⁷ Essa distinção, aliás, baliza a conhecida frase, tomada de empréstimo por Nietzsche de Rée, de acordo com a qual “o homem moral não se encontra mais próximo do mundo inteligível (metafísico) do que o físico” (MA I 37), tem um contexto bastante preciso em *A Origem dos Sentimentos Morais*. Sua ressonância Rée a encontra nas mais recentes pesquisas da ciência natural, com Darwin, na direção de “poder [conduzir] tanto os fenômenos morais quanto os físicos a causas naturais”. In RÉE, P. *Gesammelte Werke*. pág. 127.

¹⁰⁸ “I should premise that I use the term Struggle for Existence in a large and metaphorical sense, including dependence of one being on another, an including (which is more important) not only the life of the individual, but success in leaving progeny. (...) A struggle for existence inevitably follows from the high rate at which all organic beings tend to increase. (...) There is no exception to the rule that every organic being naturally increases at so high a rate, that if not destroyed, the earth would soon be covered by the progeny of a single pair”. In DARWIN, Charles *On The Origin of Species By Means of Natural Selection or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Edited with a Introduction by William Bynum. London: Penguin Book, 2009, págs. 65-6.

¹⁰⁹ Nesse sentido, argumenta Fornari: “Il naturalismo di Darwin, con le sue conseguenze etiche, in primo luogo conferma a Nietzsche una visione pessimistica e antiteleologica. (...) Le dottrine del divenire sovrano, della fluidità di tutte le idee, i tipi e le specie, della mancanza di ogni diversità cardinale tra l'uomo e l'animale – che Nietzsche ritiene 'vere ma micidiali' per la loro capacità di distruggere le illusioni necessarie alla vita e ed ogni soluzione mitica o ideale

contestação do modo de pensar de toda a tradição metafísica, sua crítica “aos filósofos”, que “não querem aprender que o homem veio a ser (*geworden ist*) e que mesmo sua capacidade de conhecer veio a ser. (...) Pois o filósofo, no entanto, enxerga ‘instintos’ nos homens de hoje e assume que eles pertencem a um fato imutável do gênero humano, e que, nessa medida, podem fornecer uma chave para o entendimento do mundo em geral; toda essa teleologia foi construída nisto, a saber, que se fala do homem dos últimos quatro séculos como [se falasse] de um [homem] *eterno* (...) Mas tudo veio a ser; não existe *nenhum fato eterno* (...)”.¹¹⁰

1.8. “Até o presente momento a história natural ainda não encontrou sua linguagem legítima”: uma importante ponderação

Esses três acentuados aspectos serão de suma importância para compreender por que, no capítulo *Para a História dos Sentimentos Morais*, Nietzsche contra-argumenta, em especial nos quatro primeiros aforismos dessa seção, às hipóteses da “velha filosofia” (MA I 37). A “nova” filosofia é então pensada por ele no quadro do método científico-natural e histórico de matriz anglo-saxão. O fracasso da “velha filosofia” na investigação dos fenômenos morais consistiu fundamentalmente nisto: que ao ter, de certa maneira, negado consistência à metodologia das ciências naturais e histórica, bem como ao viés psicológico de sua observação (herdado do modelo dos moralistas franceses), o modo de descrição de seus “fenômenos”, sua tentativa de descrever historicamente como eles *são ou foram* estaria completamente comprometida. Não há como recusar, seguindo o argumento de Nietzsche, que qualquer perspectiva histórica que prescindia da observação psicológica e da metodologia científico-natural é insuficiente para descrever a origem, a evolução, bem como o perecimento de certos fenômenos morais; tal como Nietzsche a vê, a também “velha” filosofia moral há sempre de fracassar na análise e interpretação do homem por insuficiência metodológica. Sua “salvação”, portanto, poderia ser encontrada para além das fronteiras do “continente”, como acentuamos no terceiro aspecto; poderia ser encontrada no contexto de uma

riguardo al problema dell'esistenza – assumono dunque una forte valenza antiteleologica”. In. FORNARI, M. C. *La morale evolutiva del gregge...*, págs. 25-6.

¹¹⁰ MA I 2, KSA 2, pág. 25.

profunda revisão do conceito de “história” ocorrido a partir da segunda metade do século XIX na “ilha”.

Quando Nietzsche exalta a “valentia” de Paul Rée, no aforismo 37 de MA I, ao desferir, com seu “conhecimento histórico (*historische[] Erkenntniss*)”, um duro golpe na crença dominante (metafísica) acerca da origem dos sentimentos morais, encontram-se aí nítidos ecos de outra exaltação, a saber, a valentia de Darwin, que, segundo um de seus mais fiéis entusiastas na Alemanha, Rée, provou “que a essência de qualquer sentimento é claro na medida em que é clara a história de seu surgimento (*die Geschichte ihrer Entstehung*)”.¹¹¹

Com base nisso, seríamos então levados a constatar que a “perspectiva inglesa” que sustenta, via Paul Rée (o “inglês prussiano”), o modo de observar e descrever os fenômenos morais, em especial tal como foi realizado pelo segundo capítulo de MA I teria um importante papel preliminar, quiçá estruturante, em seu audacioso plano esboçado pela anotação 10[57](185) de uma *história da falsificação pela moral* (ou *Geschichte der Vermoralisierung*). Preliminar, porque, como foi nossa intenção frisar, citando o aforismo 345 de FW, a partir de 1886, Nietzsche inicia uma declarada invectiva *contra* os “pré-conceitos” dos ingleses em matéria de filosofia moral.

No entanto: apesar de tomar a perspectiva inglesa como “interessante” (GM I 1), isto é, que sua observação (psicologia) e descrição (história) da moral não teriam subestimado a “*partie honteuse* de nosso mundo interno” (GM idem), já que não teriam poupado esforços no sentido de trazer a moral para o domínio da vida, Nietzsche, em seu último período de composição, insistentemente, frisa um definitivo distanciamento daquela perspectiva.

Como vimos no trecho citado de FW 345, antes mesmo de realizar sua “crítica do valor dos valores morais”, na *Genealogia*, e, portanto, antes de prescindir, de modo declarado, da “ingênu” metodologia histórica de viés inglês, o filósofo alude a uma original descoberta no campo da história, e nela encontramos rumores de seu rompimento com os “historiadores ingleses”, os quais

¹¹¹ Cf. *A Origem dos Sentimentos Morais*. In RÉE, Paul. *Gesammelte Werke*, pág. 131. Há, para esse trecho, um importante comentário do editor Hubert Treiber. „Rée bezieht sich hier auf Charler Darwin: Die Abstammung des Menschen und die Zuchtwahl in geschlechtlicher Beziehung (1871). Leipzig o.J., Bd 1, insb. Kap. 4: Vergleichung der Geisteskräfte des Menschen und der niedrigeren Tiere (Forts.), S. 144ff. (...) Ausgangspunkt ist der von Darwin aufgestellte (a.a.O., S. 145) Fundamentalsatz: ‘Die nachfolgende Annahme scheint mir in hohem Grade wahrscheinlich, nämlich, daß jedes wie immer geartete Tier, das mit gut ausgeprägten geselligen Instinkten begabt ist - Eltern- und Kindesliebe mit inbegriffen - unabänderlich das Moralgefühl oder gewissen sich erwerben würde, sobald seine intellektuellen Kräfte sich so gut oder fast so gut wie beim Menschen entwickeln würde’.“ Aqui, pág. 423.

ainda observavam e descreviam o surgimento de sentimentos e estimativas de valor sob o “comando de uma determinada moral”. Mas essa referência a FW, longe de nos oferecer um fio condutor definitivo para examinar sua concepção de história na planejada *Geschichte der Vermoralisierung*, abre-se para um impasse: como se dá propriamente essa ruptura com o modo de pensar e descrever *histórico* dos ingleses antes da publicação de GM? Pois não é o próprio Nietzsche quem reconhece, em FW 345, portanto meses antes de escrever GM, que a hipótese inglesa sobre a assim chamada *Entstehungsgeschichte* dos fenômenos morais é ela mesma devedora de uma certa moral? Se a concepção, central, mas não definitiva, para a *Genealogia*, de *Entstehungsgeschichte*, de *história de surgimento* da moral opera uma função axial em sua *crítica do valor dos valores morais*¹¹², como então assumir que ela estaria filiada à “perspectiva inglesa”? Não seria um ingênuo contrassenso?

Não é possível, deve-se dizer isso novamente, enfrentar essa problemática, valendo-se do recorrente argumento segundo o qual as perspectivas apresentadas pelo livro V de FW, concebido no bojo das principais composições maduras de Nietzsche, já pressupõem um novo movimento de seu pensamento filosófico; em suma, que elas se caracterizam por uma drástica ruptura com a posição “positivista”, “cientificista” do período intermediário. O discurso da “ruptura”, comum em interpretações que não ousam apresentar um estudo, por assim dizer, “genealógico” de suas hipóteses, parece perder cada vez mais terreno na pesquisa sobre a filosofia de Nietzsche. Se quisermos evitar o embaraço, mais ainda, o contrassenso de ter que admitir que o segundo capítulo de MA I, mesmo com sua metodológica filiação “inglesa”, é o ponto de partida “preliminar” de uma *história do falsificador processo de moralização das “coisas humanas”, da “humanidade”* (parafraseando uma passagem de citada de EH); ou enquanto ponto de partida *da história de falsificação do filosofar em geral*, como sustentado no novo Prefácio à M; se não quisermos ainda recorrer à (suposta) “autoridade” do nosso estudo para desfazer essa embaraço, garantindo, sem provas, que em virtude de “rupturas” Nietzsche não mais, a partir de 1886, filia-se a concepção histórica de matriz inglesa, o que academicamente não soa muito convincente: ora, é necessário não supor exatamente aquilo que precisa ser provado, portanto, é necessário apontar *como* (questão de fato) essa transição (a dizer, de uma defesa da concepção inglesa de história para sua declarada

¹¹² Essa posição é defendida por W. Stegmaier, que claramente afirma: „Die Entstehungsgeschichte der Moral ist für Nietzsche also ein Mittel ihrer Kritik“. In STEGMAIER, W. *Nietzsches ‘Genealogie der Moral’*, pág. 55.

renúncia e reformulação) ocorre de modo imanente ao filosofar de Nietzsche, aos argumentos que as obras apresentam, já que o recurso à “ruptura” parece-nos, no mínimo, desmerecer um autor que cuidadosamente se ocupou, em boa parte de sua carreira intelectual, com minúcias na apresentação/comunicação de cada uma de suas posições e mesmo admitiu ser necessário revisá-las em seus livros de aforismos, quando se mostrassem inconsistentes.

Com base nos volumes que agregam o material preparatório às suas obras do período intermediário de composição, soaria como desmedida a intenção de apontar, passo a passo, sua dissensão com a metodologia advinda das ciências naturais e da assim chamada “filosofia histórica” de matriz inglesa. Que ele tenha (ou não), em efetivo, marcado *um* ponto de dissidência com o naturalismo nas ciências e com a perspectiva histórico-evolutiva no campo da exegese da moral, isso nada diz contra possíveis “dúvidas”, ponderações mais genéricas de Nietzsche sobre o real estatuto da observação e descrição “inglesa” da moral.

Ora, Nietzsche apresentou sim um primeiro movimento de dissensão para com a perspectiva histórico-evolutiva inglesa em um curto aforismo de seu, proporcionalmente ao restante da obra, pouco comentado segundo volume de MA, na segunda parte, “Miscelânea de Opiniões e Sentenças”. O aforismo 184 nos chamou atenção, primeiramente, pela própria colocação do título, denominado *Como se Pode Narrar a História Natural*, e, em seguida, destacam-se os elementos da estilística retórica que, devido à conotação exortativa do aforismo, envolvem e quase chegam “encobrir” o seu real propósito. Ele assim argumenta:

A história natural (*Naturgeschichte*), enquanto história de guerra e de vitória da força de espirituais costumes (*sittlichgeistigen Kraft*) em sua resistência à angústia, imaginação, inércia, superstição, loucura, deveria ser assim narrada, de modo que todos que a ouvissem seriam como que levados arrebataadamente e de modo irresistível a um esforço por uma saúde espírito-corporal e florescimento, [em direção] a um sentimento de felicidade (*Frohgefühl*) ao ser herdeiro e fomentador do humano (*des Menschlichen*), [em direção] a uma sempre mais nobre necessidade-empreendedora (*Unternehmungs-Bedürfniss*). Até o presente momento a história natural não encontrou sua legítima linguagem (*ihre rechte Sprache*), pois os artistas eloquentes e inventores-de-linguagem (*spracherfinderischen Künstler*) — uma vez que se carece deles para isso — não querem, e isso contra ela, livrar-se de uma obstinada desconfiança e, acima de tudo, nada querem, em seu pormenor, aprender dela. Em todo caso, pode-se admitir que os ingleses deram, em seus compêndios de ciência natural para as camadas mais baixas do povo, um passo digno de admiração em direção àquele ideal (...) (KSA II, pág. 460)

Tergiversando à forte conotação didática tanto do argumento quanto àquela destinada à concepção de história, destaca-se aqui a tese segundo a qual uma legítima descrição histórico-natural deve *resistir*, fundamentalmente, a *superstições*: essa é uma advertência pontual. A importância da reflexão de Nietzsche apresentada em VM 184 reside nesta nuance do argumento: que os ingleses tenham dado um passo “digno de admiração” no sentido de inventar uma linguagem para narrar a história natural *do que foi e é*, isso não quer dizer que eles tenham dado o passo decisivo. Os ingleses estão longe de ser aqueles “inventores de linguagem” – que se fazem necessário se é pretendido *narrar tal história*. Assim, Nietzsche deixa claro que ainda resta esperar artistas inventores de linguagem, aqueles *que inventam novos usos dela*, que sabem, de modo outro ao que até agora foi feito, descrever e classificar o que aconteceu ou o acontecido, reconduzindo-o ao quadro da “força de espirituais costumes em sua resistência à angústia, imaginação, inércia, superstição e loucura”. Para tanto, insiste que a orientação no descrever o que foi ou é deve se guiar pelo intrincado e complexo jogo das relações humanas, de sua “luta” por resistir a ou submeter algo, pelas configurações de poder, e acrescenta aí uma importante imagem: a saber, da “guerra” e “vitória”, que certamente alude à dinâmica da existência, mas não necessariamente *no quadro* do darwinismo.

A desconfiança dos artistas inventores de linguagem no emprego da metódica histórico-natural encenaria também uma desconfiança de Nietzsche sobre o real alcance do emprego pelos ingleses de tal método. A concepção inglesa de história natural permeia, desde o início do aforismo, o argumento. Ao usar a imagem da história da guerra e da vitória como forças instrutoras do espírito de um povo, na medida em que incitam esforço em direção à saúde e ao florescimento, a um sentimento de felicidade, Nietzsche precisou reclamar, mesmo que de modo subentendido, a uma capacidade de reter, gravar o que foi percebido, observado e descrito, a uma capacidade de sempre e continuamente “presentificar” o passado; ou seja, ele reclama à faculdade da memória. Para que a saúde e florescimento de uma cultura, ou melhor, para que uma contínua elevação do sentimento de vida seja a força motriz de uma nação, deve haver uma “memória” capaz de cristalizar as “histórias das guerras e vitórias” e então de fomentá-las, no caso, narrando-as de geração em geração: a legítima linguagem abarcaria ambas harmonicamente.

Como iremos mostrar e discutir ulteriormente, Nietzsche trabalha ainda aqui com um conceito de história natural enquanto um tipo de saber mnemônico, que, desde a formulação de F.

Bacon, é a capacidade espiritual de descrição e classificação histórico-natural; tal saber, afirma Bacon, se detém apenas na organização e classificação dos acontecimentos individuais, dos fatos em oposição a uma explicação e sistematização pelo saber propriamente científico/filosófico.¹¹³ Mas o que nos chama a atenção aqui é o fato de Nietzsche ponderar que essa “memória”, que essa faculdade de coletar, armazenar e ordenar fatos ainda não encontrou sua linguagem legítima para a descrição e classificação daquilo que acontece ou aconteceu, e cita os ingleses apenas para falar de um “passo digno de admiração” dos seus livros, mas não na consecução dessa empresa.

Essa ressalva de que os ingleses não seriam os artistas inventores de uma “linguagem histórico-natural” capaz de descrever e ordenar o que foi e o que é, resistindo a superstições, pode nos auxiliar a encontrar possíveis respostas a algumas questões deixadas em aberto no tópico anterior.

1.9. A tarefa de uma “Geschichte der Vermoralisierung”: narrar como o “falso/ilusório” pela moral tornou-se “real”

Do ponto de vista de uma linguagem legítima para a descrição dos fenômenos morais, não nos parece despropositado então que, anos mais tarde, Nietzsche retome esse debate em uma obra cuja própria “estrutura” parece estar geneticamente filiada a MA I, qual seja, *Para Além de Bem e Mal*. Paul van Tongeren mostrou como e onde se dá essa “familiaridade”: sustenta que a estrutura de JGB (publicada em 1886) retoma, quase que por completo, o planejamento temático já esboçado no

¹¹³ Francis Bacon buscou, para além da tradição escolástica, um rigorosa e embasada classificação dos saberes de seu tempo. Em seu *The Proficiency and Advancement of Learning Divine and Humane*, aliás um “compêndio” de juventude (1605), representa a primeira grande tentativa de realizar esse projeto. Para tanto, ele concebe as bases de todo conhecimento no domínio de três capacidades humanas: razão, memória e imaginação, e a elas correspondem, respectivamente, filosofia, história e poesia. Ele escreve no segundo livro: “As partes do conhecimento humano fazem referência às três partes do entendimento humano, que é a sede do saber: a História à Memória, a Poesia à sua Imaginação e a Filosofia à sua Razão. (...) A História é Natural, Civil, Eclesiástica e Literária; das quais as três primeiras eu as aceito como estão, mas a quarta me parece deficiente. Pois ninguém chamou para si a tarefa de *descrever e apresentar* o estado geral do saber ao longo das épocas, como fizeram com as obras da natureza e do Estado civil e eclesiástico (...)”. In BACON, F. *O Progresso do Conhecimento*. Tradução, Apresentação e Notas: Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 2006, pág. 112 grifo nosso. Como comenta o tradutor em sua apresentação à obra, a distinção entre história e filosofia (ou ciência) se dá na individualidade e generalidade, respectivamente, de suas descobertas e não pela sua atribuição à memória ou à razão. “Estas duas faculdades mentais”, ele comenta, “não são propriamente coordenadas, pois a memória, diferentemente da razão, é um depósito, não uma fonte de conhecimento. A fonte de fatos individuais é a percepção ou observação, concebida amplamente o bastante para incluir nossa percepção de nossos próprios estados mentais. Além disso, o raciocínio científico ou filosófico depende da memória para suprir suas premissas e como preservadora da capacidade de raciocínio”. Aqui, pág. 10.

primeiro volume de *Humano, Demasiado Humano* (obra publicada em 1878).¹¹⁴ Dentre os argumentos apresentados por ele que corroboram essa perspectiva, destacam-se: (i) ambas as obras possuem o mesmo número de capítulos; (ii) no capítulo I, Nietzsche apresenta sua crítica à filosofia especulativa; (iii) no capítulo III, Nietzsche promove sua crítica à religião; (iv) no capítulo VII, encontram-se temas relativos ao feminino, e (v) no capítulo VIII, Nietzsche apresenta considerações sobre política. Todavia, van Tongeren não se detém apenas à questão relativa à similitude das estruturas das obras quanto, isto sim, defende um novo posicionamento filosófico de Nietzsche assumido em JGB. Para os fins de nosso trabalho, esta consideração de van Tongeren tem papel fundamental: relativamente a essa nova posição, van Tongeren demonstra como em JGB, diferentemente do primeiro livro de MA, a exegese da moral possui, no que respeita à estrutura da obra, uma “função axial” (*Achsenfunktion*). Argumenta que os títulos subsequentes ao quinto capítulo de JGB, por exemplo, *Nós, eruditos* (VI), *Nossas virtudes* (VII), *O que é aristocrata?* (IX) caracterizam já um “ultrapassamento (*Überschreiten*)” de toda justificação moral da vida, cuja *problematização* fora realizada no capítulo V – e aqui tocamos novamente em um ponto decisivo, já que o próprio título do quinto capítulo de JGB explicita, de antemão, método e objeto de investigação: *Para a História Natural da Moral*.

Partindo do ponto de vista segundo o qual a seção V de JGB não por mera coincidência retoma uma temática cara aos propósitos de Nietzsche em MA e supondo a insatisfação de Nietzsche quanto à legítima linguagem da história natural, o nosso esforço, a partir do próximo capítulo, será tangenciado não apenas por numa interpretação do estatuto do quinto capítulo de JGB em relação ao que havia sido apresentado no segundo de MA I; além de uma investigação demasiado longa, ela não toca no que, para o nosso trabalho, é central: qual a *metódica histórica* e qual *sua legítima linguagem* segundo o último Nietzsche. Antes de mais nada, faz-se mister recuperar e discutir a assim chamada *filiação genética* da tese histórico-natural desenvolvida em JGB; verificar se a linguagem que a expressa é “mais legítima” do que aquela de MA I (capítulo 2), se ela resiste a todos tipos de superstições, visando, com isso, a harmonizá-la com o mencionado projeto *de narrar a história do processo falsificador pela moral*. Por isso, é indispensável ater à advertência (que também pode servir como um importante norteador), colocada em FW 345, de

¹¹⁴ VAN TONGEREN, Paul. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu 'Jenseits von Gut und Böse'*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989, págs. 47-8.

que sua concepção de história é “*etwas Anderes*” daquela inglesa, já que esta interpretação estaria “sob o comando de uma determinada moral”. Em outras palavras: a perspectiva histórico-natural dos ingleses não teria sido capaz de se libertar de uma superstição capital, qual seja, aquela da “encantora Circe” – da moral, ela mesma.

Levando em consideração as principais premissas apresentadas nessa primeira parte do nosso trabalho, é necessário notar que essa legítima descrição, para que ela seja, portanto, não submetida a uma moral, não submetida à autoridade da moral; ou seja, para que ela seja a representação da “legítima linguagem” histórica, *ela terá que poder colocar em questão, problematizar aquilo que jamais foi tomado como problema*; tem que poder se perguntar, portanto, por aquilo que foi tomado como inquestionável; tem que poder submeter a um *vir-a-ser* aquilo cuja história é inenarrável. Dito resumidamente: uma história natural da moral segundo uma legítima linguagem descreve o *vir-a-ser daquilo que não “acontece” e jamais “aconteceu”, que não é temporal, mas que, pelo contrário, prescreve o que deve acontecer ou o que deveria ter acontecido*.

É nossa intenção mostrar como o quinto capítulo de JGB, e o percurso temático que nos leva até ele, representa um momento decisivo não apenas do pensar e filosofar de Nietzsche sobre a moral, mas, antes, representa o movimento que conduz o próprio pensar e o filosofar a emancipar-se dos grilhões da moral, a livrar-se de um longo período de obediência. Sua tarefa, nesse sentido, é tanto mais difícil quanto mais fácil parece ser seu propósito: observar, descrever e ordenar algo que é para o homem em geral o mais familiar, o mais próximo, o mais inerente, o que já foi “organicamente” assimilado. *Extremamente difícil, porque visa a submeter aquilo que é a um ter-vindo-a-ser-o-que-é*. A legítima história de surgimento da moral convergiria, assim, com a história de emancipação do próprio pensamento filosófico.

O que permitiu que a moral *se tornasse aquilo que ela é*; ou seja, aquilo que possibilitou que um mero “fenômeno” se tornasse algo “em si mesmo”, incondicionado, absoluto, “de-historicizado”, em nada mais se assenta do que nisto: *ter se tornado autoevidente*, o que implica em dizer: *ter se tornado algo “em si”, “real”, ter se tornado “ser”, em sentido estrito*¹¹⁵, enquanto categoria por si e em si indefinível. Moral como *algo imediatamente certo, verdadeiro e*

¹¹⁵ „*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“. In: KANT, I *Kritik der reinen Vernunft*, A 598 / B 626.

indubitável para o pensar: autoevidência não é assim um mero predicado da moral, mas aquilo que lhe confere um caráter “subsistente por si”, ao qual tudo que é inerente, mutável, contingente passa a ser subsumido. Com isso, Nietzsche aponta para a possibilidade de com sua “inovadora” tentativa de narrar a história da moral *temporalizar a moral em sua “essência”, em seu ter-se-tornado-algo-em-si-mesma*.

Por essa razão, como afirmamos anteriormente, para que a concepção nietzscheana de história realize a legítima tarefa de descrever a proveniência da moral, ela precisa, acima de tudo, *descrever e ordenar o vir a ser daquilo que chamamos “ser autoevidente”* (sua autoridade). Aliás, é essa narrativa que visa a apresentar aquilo que Nietzsche chamou, por um lado, de *Geschichte der Vermoralisierung*, a saber, submeter ao vir a ser, à temporalidade *o meio pelo qual* a moral falsificou, induziu o pensamento filosófico, ao homem a convincentes erros e ilusões, que passaram a ser, com a falsificação, *tomadas por verdadeiras*. Eis a tarefa com a qual iremos nos ocupar nesta segunda parte de nosso trabalho.

Segunda Parte

Linhas fundamentais da história do falsificador processo de moralização ou “Geschichte der Vermoralisierung”

Capítulo II

Pensando a história da moral a partir do fio condutor da linguagem

Ser *verdadeiro* significa apenas não se desviar do sentido usual das coisas (*vom usuellen Sinn der Dinge*). O verdadeiro (*das Wahre*) é o ente (*das Seiende*) em oposição ao não-real (*Nichtwirklichen*). A primeira convenção é sobre aquilo que deve (*soll*) valer como ente. Mas o impulso para ser verdadeiro (*Trieb wahr zu sein*), transposto [para o domínio da] natureza, produz a crença que a natureza também, contraposta a nós (*gegen uns*), tem que ser verdadeira. O impulso do conhecimento assenta-se sobre essa transposição. Apontamento póstumo verão 1872 – início 1873 KSA 7, 19[229], págs. 491-2

2. A perspectiva de Nietzsche sobre a relação entre linguagem e vida no período de juventude: o falsificador processo de moralização (*Vermoralisierung*) no plano das condições de vida (*Lebensbedingungen*)

Ao longo de cem anos de pesquisa sobre o pensamento de Nietzsche, um dos temas constantemente visitados e discutidos pelos estudiosos de sua filosofia trata do alcance da crítica radical empreendida aos mais importantes conceitos e princípios filosóficos da tradição, que, em derradeira instância, segundo o filósofo, estaria estruturalmente condicionados não por pressupostos ontológicos, metafísicos ou transcendentais, mas sim por duas “capacidades” fundamentais, que são convergentes: a primeira diz respeito à estrutura da linguagem, à disposição lógico-gramatical das línguas oriundas da matriz indo-europeia, e a segunda a uma “forma rudimentar de psicologia”, a dizer como Nietzsche em GD “A ‘Razão’ na Filosofia” (aforismo 5), que possibilita *ordenar os eventos, acontecimentos* – por ser ela uma capacidade “operativa” – segundo uma disposição mais ou menos regular, com certa precisão e objetividade, de modo a descrever coisas ou estados delas. Os recorrentes e conhecidos exemplos de Nietzsche, tanto no período intermediário¹¹⁶ quanto naquele de maturidade, para esse fenômeno aludem à (regra) de

¹¹⁶ Poderíamos aqui mencionar inúmeras passagens de MA sobre essa temática, em especial no seu segundo capítulo. Mas certamente é na sequência dos cinco primeiros aforismos do livro III de FW (108 a 111) que Nietzsche sintetiza, de modo muito claro, sua perspectiva sobre modalidades de ordenamento (no caso, ordenamentos cognitivos) criados pela capacidade operativo-psicológica da linguagem. Ver aforismo 111 e 112.

atribuição causal, ao ordenamento da realidade via princípio de causalidade, que, como sempre foi seu intento demonstrar, seria derivado do “trabalho” operativo-psicológico da linguagem. Não entrando diretamente no mérito das premissas que sustentam essa posição, pode-se verificar que Nietzsche, acima de tudo, intensificou o deslocamento do debate acerca da origem, alcance e limites dos conceitos (substância, eu, objeto) e princípios fundamentais (causalidade, identidade) da tradição que, nas correntes mais importantes da filosofia moderna, ainda eram meramente interpretados *como descritivos e determinantes do real*.¹¹⁷ Como a vasta pesquisa realizada pela *Nietzsche-Forschung* demonstrou, o âmbito dos sistemas linguísticos, do arranjo lógico-gramatical das línguas, que se assentam em estruturas atributivas do tipo “S é P”, bem como a “psicologia rudimentar” que as organiza e fomenta, tornam-se, no período de juventude e intermediário, mas com maior vigor em obras da fase madura, o domínio próprio para o qual Nietzsche convergiu o debate sobre a proveniência, evolução e “fins” tanto das nossas faculdades ditas racionais quanto dos conceitos e princípios dela derivados.¹¹⁸

A partir de uma ampla bibliografia compilada e analisada já em juventude, Nietzsche empenhou-se em examinar, como se pode constatar nas anotações e projetos de estudo do assim chamado *Militärzeit*¹¹⁹, em que medida — com o colapso do primado da razão, que é datada, por alguns historiadores, em 1831, com a morte de Hegel, bem como com o rápido crescimento e consolidação de disciplinas autônomas, tais como a história, as ciências naturais, a ciência da

¹¹⁷ Em F. A. Lange, autor pelo qual o jovem Nietzsche nutria grande apreço já na segunda metade da década de 1860, pode-se constatar já o deslocamento desse tema. „Unser ‚Hang zur Personifikation‘ oder, wenn man mit Kant reden will, was auf dasselbe hinauskommt, die Kategorie der Substanz nötig uns stets, den einen dieser Begriffe als Subjekt, den andern als Prädikat aufzufassen. Indem wir das Ding Schritt für Schritt auflösen, bleibt uns immer der noch nicht ausgelöste Rest, der Stoff, der wahre Repräsentant des Dinges. Ihm schreiben wir daher die entdeckten Eigenschaften zu. So enthüllt sich die große Wahrheit ‚kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff‘ als eine bloße Folge des Satze ‚kein Subjekt ohne Prädikat, kein Prädikat ohne Subjekt‘: mit andern Worten: wir können nicht anders sehen, als unser Auge zulässt; nicht anders reden, als uns der Schnabel gewachsen ist; nicht anders auffassen, als die Stammbegriffe unsres Verstandes bedingen“. In: *Geschichte des Materialismus*, Bd II, pág. 196. É certo que Lange tem em mente aqui os resultados alcançados já pelo naturalismo alemão, com Herder e Humboldt, por exemplo, mas não iremos aqui aprofundar esse tema. Sobre isso, remetemos aos dois primeiros capítulos de: GARCIA, André L. Muniz. *Metáforas do corpo: reflexões sobre o estatuto da linguagem na filosofia do jovem Nietzsche*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Campinas, 2008.

¹¹⁸ Sobre a recepção pelo jovem Nietzsche de obras relacionadas a esse tema, cf. In. BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.) ‚Centauren-Geburten‘: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1994. FIETZ, R. *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*. Königshausen & Neumann: Würzburg, 1992. Nesses textos, pode-se encontrar outras tantas referências sobre o tema.

¹¹⁹ Essas anotações, estudos e projetos redigidos antes de sua entrada na Universidade da Basileia estão organizados na seguinte edição: NIETZSCHE, F. *Historisch-Kritik Gesamtausgabe Werke* (BAW). Hrsg. H. J. Mette et alli. München: DTV, 1933.

linguagem (*Sprachwissenschaft*) e a fisiologia — surgia aí uma premente ruptura com o modo de filosofar da tradição. Tal *epoché*, que teria gerado uma “crise de identidade” do pensamento filosófico na Europa, motivou, em especial na Alemanha, os filósofos a elaborar uma profunda revisão do próprio *filosofar*¹²⁰, propósito esse que, inevitavelmente, dispensou qualquer remissão àquele âmbito da capacidade racional de descrição e determinação do real.

Nietzsche está inserido em um período onde a promessa de um conhecimento universal e necessário, pela razão, é cabalmente rechaçado: sua tarefa passa a ser a de fragmentar a tentativa filosófica, presente em especial no idealismo alemão, de dar *unidade* e *sistematicidade* a visões de mundo.¹²¹ Nesse contexto é que se insere a proposta nietzscheana de reinterpretação das *condições de possibilidade* do conhecer em filosofia, amparada por rigorosa pesquisa no campo das ciências naturais, ciências da linguagem, fisiologia e história¹²², via um minucioso exame do estatuto da linguagem e dos dispositivos psicológicos empregados pelos filósofos, em especial os idealistas, para justificar a sistematicidade e objetividade de suas visões de mundo.

No diagnóstico das “teias”¹²³ que tramaram o que Nietzsche chamou, anos mais tarde, em JGB, de “os pré-conceitos dos filósofos”, é apresentado, então, o conhecido argumento segundo o qual é a função atributiva da linguagem, donde todo estado de coisas inerentes (predicado) liga-se (cópula) a um estado subsistente (sujeito), cuja lógica interna possibilitaria, dessa maneira, a instituição dos conceitos e princípios pétreos do discurso filosófico da tradição: ou seja, pensa-se, escreve-se e fala-se, em filosofia, seguindo essa lógica da *nossa* linguagem, de acordo com a qual para coisas mutáveis captadas pelos nossos sentidos há uma “forma” que as apreende e que lhes dá

¹²⁰ „Die Identitätskrise der Philosophie nach Hegel manifestiert sich auch darin, daß nach 1830 die Kritik an Philosophie *überhaupt* zu einem philosophischen Topos wird; die Philosophen machen damit die philosophie-extern Zweifel an der Existenzberechtigung ihres Faches zu ihrer eigenen Sache (...)“ In. SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland: 1831 – 1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, pág. 128

¹²¹ Essa não é senão a proposta de Hegel: „Ein Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftliches sein“. In. HEGEL, F. W. G. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I: Die Wissenschaft der Logik*, 14. Sobre a sistematicidade do saber enquanto genuína manifestação filosófica no idealismo alemão, consultar: SCHNURR, A. *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*. Frommann-Holzboog: Stuttgart, 1974.

¹²² Que Nietzsche é grande devedor do projeto filosófico de F. A. Lange, em especial no que tange à recepção dessas disciplinas, foi atualmente demonstrado por: LOPES, Rogério A. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. Dissertação de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008, em especial primeiro capítulo, seção I e II. Também uma tentativa de compreensão da recepção por Nietzsche da obra de Lange está em: GARCIA, André L. Muniz. op. cit., em especial primeiro capítulo I. Nesses, pode-se encontrar vasta bibliografia, de diversas escolas de interpretação, sobre o tema.

¹²³ É o jovem Nietzsche quem emprega essa metáfora: „Der Philosoph in den Netzen der Sprache eingefangen“. Anotação póstuma, Verão de 1872 – Início de 1873. KSA 7, 19 [135], pág. 463.

subsistência geral. Mais do que oferecer a condição para a formalização da realidade, sua articulação em um sistema lógico amplo, que pudesse operar as mais importantes categorias do pensamento, a linguagem revelou-se como o *medium* – e essa característica utilitária da linguagem, como veremos, é fortemente destacada, por exemplo, já em WL – pelo qual o homem, em última instância, obteve um sentido estável para experiências contingentes.

Ora, a posição de Nietzsche quanto à linguagem, desde a juventude, parece ter sido a de articulá-la não apenas no quadro das *condições de possibilidade* (no sentido de Kant) do conhecer ou mesmo enquanto condição de possibilidade das mais diversas experiências estéticas, como sugere nos textos preparatórios de GT¹²⁴, mas também num contexto mais amplo, que contemplasse o domínio (psicológico e fisiológico) mais geral das vivências e experiências dos homens, a saber, no contexto das assim chamadas *Lebensbedingungen* (condições de vida). Ao migrar da pergunta sobre as *condições de possibilidade* daquilo que, pela razão, o homem pode conhecer, avaliar, representar, e mesmo daquilo que ele pode “realizar” (na esfera da ação), para a pergunta pelas *condições de vida* do conhecer, do representar, do agir, do julgar, enfim, pela direta e imediata *determinação* desses não pela razão, mas sim pelos afetos, impulsos, estímulos, sentimentos, estados e movimentos do ânimo, enfim, pelo plano da vida¹²⁵ – ao deslocar a questão para esse registro, Nietzsche, a nosso ver, promove uma inédita guinada no modo de se pensar o próprio alcance da filosofia. O conteúdo dessa hipótese, a articulação dos pressupostos aqui contidos, mereceria maior atenção.

2.1. Verdade e Mentira em Sentido Extra-Moral e a problematização do conhecimento “intelectual” a partir de suas condições de vida

¹²⁴ No Brasil, a obra de A. C. Hartmann é pioneira na investigação do estatuto da linguagem nos fenômenos estéticos. CAVALCANTI, Anna H. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais: Campinas, São Paulo, 2004. Essa tese foi publicada pela editora Anna Blume. Tentamos também investigar tal temática em artigo a ser publicado pela *Revista Philosophos*, em 2011, intitulado: “O estatuto da linguagem na fisiologia dos fenômenos estéticos no pensamento do jovem Nietzsche”.

¹²⁵ Consultar anotação póstuma do verão de 1875 (KSA 8, 9[1]), na qual Nietzsche, pela primeira vez, de modo vigoroso, polemiza com a obra de E. Dühring, *Der Wert des Lebens*, e nela oferece um imenso material para discutir os tópicos acima elencado, em especial o conceito “Lebensbedingung”.

A mencionada remissão psicológica de estados de coisas contingentes a estados permanentes, cuja disposição gramatical da linguagem teria tornado possível, e que teria definido também as diretrizes do pensamento filosófico na Europa¹²⁶, aguçara os propósitos, como dito anteriormente, já do jovem Nietzsche.¹²⁷ É com base nesse argumento que ele planejou, por exemplo, sua primeira

¹²⁶ Excluindo a perspectiva psicológica, que Nietzsche reitera no processo operativo da linguagem, a hipótese sobre a condicionalidade lógica-gramatical do pensar foi amplamente desenvolvida, na Europa pela *Gramática* de Port Royal. Em resumo, em sua ampla tentativa de sistematizar a linguagem, a *gramática* de Port Royal postulou que toda oração possui três partes essenciais: sujeito, cópula e predicado. Articulados, esses três elementos, pensavam já Claude Lancelot e Antoine Arnauld, em *Grammaire Générale et Raisonné*, possibilitavam pensar uma estrutura gramatical universal comum a todas as línguas. Essa concepção parece ter sido incorporada pelas mais conhecidas tentativas de examinar a origem e a estrutura da linguagem. Ela teria sido influente até mesmo em Kant, que a incorporou na economia geral do seu sistema, segundo Z. Loparić. “Kant considera a gramática universal uma ciência ‘muito semelhante’ à analítica do entendimento, pela simples razão de que as ‘formas da linguagem’ refletem as formas do pensamento”. In. LOPARIĆ, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE), Unicamp, 2000, pág. XXIV. Na primeira metade do século XIX, Franz Bopp revolucionou a pesquisa da Sprachwissenschaft ao encontrar em línguas antigas, nas suas fontes mais primitivas, as raízes e pontos de intersecção das mais diversas línguas. Foi assim que surgiu sua Gramática Comparada, que comprovava a possibilidade de síntese das variadas gramáticas em uma unidade sistemática comum: o sistema linguístico indoeuropeu. Através desse estudo, Bopp concluiu que o sânscrito, entre as línguas comparadas, é a que mais se faz presente no conjunto geral das línguas: era o surgimento da linguística comparada. Mas antes da pesquisa comparativa, Humboldt, em sua investigação empírica de línguas indígenas, constatou que a ausência da função copular, pelo verbo, era substituída por estruturas adjetivas, ou mesmo, com o auxílio de partículas especiais, poderia-se suprir, na construção de suas visões de mundo dos indígenas do México e do Peru, a ausência das categorias de sujeito e objeto. Mais recentemente, os pensadores orientais iniciaram influente pesquisa nesse campo da filosofia, acentuando ainda mais a noção de que a disparidade das estruturas gramaticais conciona a favor de uma disparidade de pensamentos e filosofias. Em seu texto sobre o chinês antigo, Chang Tung-Sun argumenta que “os problemas filosóficos do ocidente não eram exatamente os mesmos que ocupavam o espírito dos filósofos chineses”. “Uma cultura determinada deve dispor de um determinado conjunto de categorias. O que não significa que uma determinada cultura derive de um determinado conjunto de categorias, nem que um determinado conjunto de categorias dê origem a uma determinada cultura. Significa que o estabelecimento da cultura e das categorias é uma coisa só. A formação de uma determinada cultura está no uso de um determinado conjunto de categorias (...)”. Em sua análise das categorias e da lógica do pensamento chinês, ele constata: “A língua chinesa tem as suas próprias peculiaridades. Em primeiro lugar, para uma sentença chinesa, o sujeito não é essencial. Ele fica muitas vezes subentendido. (...) O tipo tradicional de proposição ‘sujeito-predicado’ não existe na Lógica chinesa. (...) O verbo ‘ser’ tem significado de existência (...); por ter o verbo ‘ser’ um significado de existência, a ‘lei de identidade’ é inerente à Lógica ocidental. (...) Mas a linguagem chinesa, caracterizando-se pelo uso da lógica de correlação, nada tem a ver com a identificação. Vale-se antes dos antônimos para completar uma idéia. (...) É em virtude desse fato que não existe nenhum vestígio da idéia de substância no pensamento chinês”. In. TUNG-SUN, Chang. “A teoria do conhecimento de um filósofo chinês”. In *Lógica, poesia e linguagem*. org. Haroldo de Campos, trad. Heloysa de Lima Dantas, 3ª ed., São Paulo: Edusp, 1994, págs. 167, 169 e 170 respectivamente. Aliás, essa perspectiva não teria sido estranha a Schopenhauer. Cf. *Quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, cap. V, lê-se: „Eben so atheistisch, wie der Buddhismus, sind auch die beiden andern, neben ihm in China sich behauptenden Religionen: die der Taossee und die des Konfuzius; daher eben die Missionare den ersten Vers des Pentateuchs nicht ins Chinesische übersetzen konnten; weil diese Sprache für Gott und Schaffen gar keine Ausdrücke hat“.

¹²⁷ É certo que Nietzsche tenha recepcionado esse debate em torno da estrutura lógica da linguagem não só a partir dos círculos filológicos alemães, mas também a partir de suas leituras das obras de Lange, bem como da de Gustav Gerber, em sua obra *Die Sprache als Kunst*, como já apontaram inúmeros estudos da *Nietzsche-Forschung*. Mas mesmo estes recepcionaram o debate valendo-se de uma longa tradição que aqui não carece ser mencionada ao de preço de cometermos hipérbole argumentativa. Não nos interessa saber qual é a fonte “primitiva” de Nietzsche, basta aqui

tentativa de compreender a querela iniciada por filósofos, na segunda metade década de 1860, pelos quais nutria grande apreço (refiro-me, em especial, a A. Schopenhauer e F. A. Lange), filósofos que investiram contra a célebre teoria da apercepção transcendental da *Crítica da Razão Pura*, na qual Kant pretendia justificar, de modo subreptício, o estatuto da coisa em si na percepção empírica dos objetos.¹²⁸ A coisa em si, na medida em que é pensada como aquilo que é subsistente por si, como aquilo que fundamenta os fenômenos, também estaria condicionada à relação lógico-gramatical *sujeito-cópula-predicado*. A conhecida frase de Kant, no segundo prefácio da *Crítica da*

indicar o contexto e a importância dessa discussão mesmo numa época (idealismo) em que “a razão” ainda parecia poder cumprir todos os anseios do homem. Ernst Cassirer é enfático quando argumenta sobre isso: “Todos estes fenômenos [subent. os fenômenos produzidos pelas pesquisas da Sprachwissenschaft] parecem evidenciar claramente como a língua somente acolhe a categoria pura de relação de modo hesitante, e que esta somente se lhe torna racionalmente apreensível indiretamente, por meio de outras categorias, em especial, pelas da substância e do atributo. (...) Nisto tudo, confirma-se que aquilo que Humboldt denominou o ato do posicionar autônomo e sintético das línguas, e que ele, à exceção do verbo, via expresso particularmente no emprego das conjunções e dos pronomes relativos, constitui um dos objetivos ideias últimos da formação da língua, alcançando somente mediante múltiplas mediações. Este fenômeno apresenta-se com especial nitidez e precisão na elaboração daquela forma linguística que, por princípio, se distingue de maneira radical de toda expressão referente ao objeto material, servindo unicamente à expressão da síntese como tal, à expressão da pura concatenação. Não é senão na utilização da *cópula* que a síntese lógica, que se processa no juízo, encontra a sua designação e determinação linguísticas adequadas. Em sua análise da função do juízo, já a *Crítica da Razão Pura* reportou-se a essa correlação. Para Kant, o juízo significa a ‘unidade da ação’ através da qual o predicado é relacionado com o sujeito e com ele enlaçado, para formar um todo significativo, a unidade de um nexos objetivamente existente e fundamentado. É esta unidade intelectual de ação que encontra a sua apresentação e sua contraparte no emprego da *cópula* pela linguagem. (...) Até mesmo para Kant, o lógico puro, o *sentido* objetivo do juízo está intimamente relacionado com a forma linguística da enunciação predicativa. Contudo, torna-se claro que a língua, em sua evolução, só pôde alcançar gradualmente em direção à abstração deste ser puro expresso na *cópula*. Para a língua, que em sua origem está totalmente voltada para a intuição da *existência* objetiva e a ela permanece vinculada, a expressão ‘ser’ como uma forma de relação puramente transcendental é, sempre, um produto tardio, obtido através de mediações as mais diversas. Assim, constata-se que um grande número de línguas desconhece a *cópula*, no nosso sentido lógico-gramatical, nem sequer tendo necessidade da mesma”. In. CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, págs 405 e 407-8 respectivamente.

¹²⁸ Uma interpretação mais pormenorizada foi apresentada por mim em: GARCIA, André L. Muniz. op. cit. De acordo com os intérpretes, a contenda se iniciou com a publicação de *Ueber transzendentalen Idealismus*, suplemento redigido por F. H. Jacobi e aditado à sua obra, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, que foi apresentada a Kant pelo seu discípulo J. S. Beck. Posteriormente, o debate foi retratado e desenvolvido por G. E. Schulze, K. L. Reinhold, A. Schopenhauer dentre outros. Trata-se de censurar Kant por não ter explicado suficientemente se nossa percepção (consciência empírica) sensível é, em parte, causada pela ação do “em si” do objeto. H. Alisson resume assim o mencionado debate: “The problem of affection has been given its classical formulation by F. H. Jacobi. Starting with the uncontroversial premise that the Kantian theory of sensibility requires that the human mind be somehow affected by objects if it is to have any material for thought, he points out that there are only two possibilities candidates for the affecting object: an appearance and transcendental object (which he equate with the thing in itself). Although Jacobi believes that Kant himself actually regarded the latter as the affecting object, his own strategy is to show that neither can do the job. The former, he argues, cannot do it because it is defined by Kant as a mere representation in us; the latter cannot do it because of its unknowability, which precludes the application to it of any of the categories, including causality”. In. ALISSON, H. *Kant’s Transcendental Idealism*. New Haven and London: Yale University Press, 1983, pág. 24.

Razão Pura, parece ser sinal distintivo disso: não pode haver fenômeno (*Erscheinung*), assevera Kant, “sem que haja algo que apareça (*erscheint*)”.¹²⁹

Curioso notar que as incursões de Nietzsche nesse debate surgiram, mesmo que de modo embrionário, em projetos de estudo, tais como o manuscrito “Sobre Schopenhauer”¹³⁰, de 1867/8, e na preleção “Sobre a origem da linguagem”, redigida em 1869/70, que visava a esclarecer, primeiramente, a “origem natural” da linguagem e, conseqüentemente, sua função na constituição dos objetos/representações e na articulação dos conceitos, processo esse que teria preparado as bases para o surgimento do que chamamos de reflexão racional.¹³¹ No entanto, vale destacar, esses argumentos sobre a linguagem não foram retomados nos escritos preparatórios de sua primeira obra, GT, cuja espinha dorsal, paradoxalmente, é a metafísica da vontade de Schopenhauer. Paradoxal, não porque admite premissas contraditórias, mas sim porque marca uma *ruptura*, intencionalmente preparada por Nietzsche, com sua anterior tomada de posição (me refiro aos anos de 1866 a meados de 1870) acerca do estatuto da linguagem na construção das representações e, sobretudo, de seu estatuto na formação do *pensamento reflexivo*; dito de modo breve, trata-se da passagem de uma concepção da linguagem como fenômeno natural (explorada em textos e anotações de 1866 a 1870) para uma concepção estritamente metafísica, tal como esboçada em GT.

Nessa mesma linha, não se pode deixar de salientar que foram poucos intérpretes que, sistematicamente, dedicaram-se a esclarecer, por exemplo, as premissas que deram origem ao texto

¹²⁹ Cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. B XXVII. In. KANT, I. *Werke in sechs Bänden und Wörterbuch*. Hg. W. Weischedel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Berlin, 2004.

¹³⁰ O ponto de partida desse escrito é a crítica à proposição fundamental do sistema schopenhaueriano, tal como concebido no primeiro volume de *O Mundo como Vontade e Representação: o mundo é vontade*. O conceito vontade, como correlato de “coisa em si”, é contestado subrepticamente em *Sobre Schopenhauer* seguindo, pelo menos, quatro passos fundamentais: (i) que a vontade, enquanto coisa em si, é uma “categoria escondida”; (ii) que a oposição entre mundo como vontade e como representação revela-se falsa; (iii) conseqüentemente, que os predicados atribuídos à vontade só são compreensíveis quando comparados com os predicados concebidos no domínio do mundo da representação e (iv) que a justificação do conceito coisa em si é apenas possível “com ajuda de uma intuição poética (*mit Hilfe einer poethischen Intuition*)”. Cf. BAW III, pág. 354.

¹³¹ Essa é claramente uma posição que Nietzsche recepciona do “naturalismo” de Herder. “*O homem, colocado em estado de circunspeção (Besonnenheit) que lhe é próprio, e [porquanto] essa circunspeção (a reflexão) efetivava-se livremente, inventou a linguagem. (...) A invenção da linguagem é tão natural quanto o é o homem*. O homem atesta a reflexão, quando a força (*Kraft*) de sua alma age livremente, [para] separar, se me é permitido dizer assim, [para] deter, em um oceano de percepções que se movimenta através dos sentidos, *uma onda*”. In. HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: Reclam, 2002, págs. 31-2. Dentre vários comentários que contemplam essa temática, destacamos: BORSCHÉ, Tilman. „Natur-Sprache: Herder – Humboldt – Nietzsche“ In: BORSCHÉ, T. et alli (Hrsg.) ,*Centauren-Geburten*: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin- New York: Walter de Gruyter, 1994.

que o próprio Nietzsche denominou de “um escrito de conteúdo misterioso”¹³²: *Verdade e Mentira em Sentido Extra-Moral*. Esse escrito é de importância central não só para se compreender as posições de Nietzsche em relação à função essencialmente trópica da linguagem, sua natureza retórica, ou mesmo para entender o domínio no qual ocorre a transposição (metaforização) de percepções e estímulos em imagens (representação) e sons (palavras, conceitos), registro esse que possibilitaria a *estabilização de sentido* e, conseqüentemente, *compreensão* dos mais contingentes fenômenos sensíveis.¹³³ A importância desse escrito para os propósitos dessa tese de doutoramento é este: nele é apresentado, pela primeira vez e de modo preciso, a original hipótese semântica sobre as *condições de possibilidade* de surgimento, formação e consolidação não *da* razão, mas das habilidades adquiridas pelo homem para conhecer e entender, de uma maneira mais ou menos arranjada, o mundo no qual está lançado; conhecer e compreender as mais diversas “realidades” (internas ou externas). Como pano de fundo de sua tese sobre o processo de “fixação” do que ocorre no registro dos estímulos e impulsos pela capacidade representativa (imagem) e sonora (palavra/conceito) do homem, amplamente discutidos pela *Nietzsche-Forschung*, está uma genuína

¹³² Cf. MA II, KSA II, pág. 370. No prefácio, escrito em 1886, ao segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche deixa claro que já em 1873, quando da composição de WL, encontrava-se sob influência de um forte “ceticismo moral”; dito de outra maneira, encontrava-se em estado de “aprofundamento de todo pessimismo anterior” e que, por isso, “‘em nada mais’, como diz o povo, acreditava, também não em Schopenhauer”. Sobre WL, importante consultar: HÖDL, H. G. *Nietzsches frühe Sprachkritik: Lektüre zu „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*. Wien: WUV-Universitätverlag, 1997. CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche’s theory of language*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988. EMDEN, C. J. *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. Urbana and Chicago: Illinois University Press, 2005. BEHLER, Ernst. „Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche“. In. BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.) ‚Centauren-Geburten‘: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1994. BORSCHKE, Tilman. „Natur-Sprache: Herder – Humboldt – Nietzsche“. In. BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.) ‚Centauren-Geburten‘: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1994. OTTO, Detlef. „Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff“. In. BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.) ‚Centauren-Geburten‘: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1994. REUTER, Sören. “Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung: Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz’ Theorie der Unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne*“. *Nietzsche-Studien*, Band 33, 2004. ŽUNJIĆ, Slobodan. „Begrifflichkeit und Metapher“. In *Nietzsche-Studien* Band 16, 1987. Nessas obras e artigos são mencionadas ainda outras referências bibliográficas.

¹³³ Em WL, Nietzsche escreve: “O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio de razão. Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse ‘dura’ fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva! (...) A coisa em si (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador de linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas (*die Relationen der Dinge*) aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas (*die kühnsten Metaphern*). Um estímulo nervoso, primeiramente transposto (*übertragen*) em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera (*vollständiges Ueberspringen der Sphäre*) inteiramente outra e nova”. In KSA I, 879.

e peculiar interpretação de Nietzsche sobre a seguinte questão: *como e por quais meios nosso conhecimento e entendimento do mundo se tornou o que ele atualmente é?* Tratemos aqui com um pouco mais de atenção do argumento e da metodologia de investigação que Nietzsche emprega em WL ao lidar com essa temática, pois é desse contexto que pretendemos extrair alguns elementos fundamentais da análise madura do filósofo (em especial tal como apresentada em JGB e, de modo mais detalhado e preciso, no quinto livro de FW) sobre o papel da linguagem *no* conhecer e entender as coisas, o mundo, *os estados contingentes da vida*.

2.1.1. Notas sobre um debate privado com Cosima Wagner: dois “tipos” de conhecimento no prefácio *Sobre o Pathos da Verdade*

No natal de 1972, Nietzsche escreveu os “Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos”, e a Cosima Wagner os havia dedicado, salientando, na dedicatória, que os mesmos foram redigidos em “resposta a perguntas orais e das missivas” trocadas naquele ano.¹³⁴ Pensado na forma de pequenos ensaios, de pensamentos preliminares, os cinco prefácios dificilmente poderiam ser analisados em seu conjunto. Parecem mesmo tematizar tópicos de conversas informais entre interlocutores preocupados com o que os alemães do século XIX denominam, com certa suntuosidade, de *Zeitgeist*. Esses prefácios seriam inteligíveis, assim, para “leitores escolhidos”, jamais pretenderam alcançar o grande público, apesar da riqueza de imagens que seu estilo encena. Contra o academicismo, as “dogmáticas” técnicas de leitura impostas pela filologia de sua época, Nietzsche, no prefácio intitulado *Pensamentos sobre o Futuro das Nossas Instituições de Ensino*, adverte assim aos possíveis leitores desses ensaios:

Do leitor, de quem eu poderia esperar algo, ele deve ter três qualidades: ele tem que ser calmo e ler sem ódio. Ele não tem que interpor a si mesmo e a sua formação (*Bildung*). Ele por fim não tem que esperar, na conclusão, algo como resultado, novas tabelas.¹³⁵

¹³⁴ Cf. KSA I, pág. 754

¹³⁵ Cf. KSA I, pág. 761. E ele continua, contrapondo-se aos hábitos de leitura seu tempo: „Für die ruhigen Leser ist das Buch bestimmt, für Menschen, welche noch nicht in die schwindelnde Hast unseres rollenden Zeitalters hineingerissen sind und welche noch nicht ein götzendienerisches Vergnügen daran empfinden, von seinen Rädern zermalmt zu werden — das heißt für wenige Menschen!“ Aqui, pág. 762. Essa passagem já é uma reformulação das seis palestras públicas sobre o futuro das instituições na Alemanha (ver KSA I, pág. 648). Curioso notar que essa precaução presente nesse prefácio, essa sutil “condição” será *exigida* por Nietzsche, agora, porém, de modo programado, em obras publicadas, como assinala no aforismo 5 do prefácio, redigido em 1886, de M, aforismo 5, na forma de uma “doutrina

Os textos, que não pretendem prefaciara nenhuma obra posterior, são tentativas experimentais, breves, são programadamente *inconclusos*, “técnica” que Nietzsche, mais tarde, no início de 1878, com MA, reelaboraria, tornando o estilo aforismático a forma capital de apresentação (sempre inconclusa) do seu pensamento. Política, educação, cultura e filosofia são elementos comuns tratados pelo jovem professor da Universidade da Basileia nesses prefácios. O primeiro deles, *Sobre o Pathos da Verdade*, interessa-nos aqui sobremaneira.

Nietzsche agrupa, valendo-se de uma linguagem rica em metáforas e articulação vernacular, diversas frentes argumentativas para tratar da passagem de uma “visão” e avaliação “heroica”, genuinamente grega, da vida – visão e avaliação essas cuja essência (*Wesen*) consistiria na experimentação, na vivência de “momentos de súbitas intuições (*plötzlichen Erleuchtungen*), nos quais o homem, de modo imperativo, estende seu braço como que para a criação do mundo, radiando de si luz e, em torno de si, manando”.¹³⁶ A esses “homens raros (*die seltensten Menschen*)”, que produzem as condições de um conhecimento intuitivo, essencialmente finito e artístico, Nietzsche contrapõe os homens “que inspiram piedade e de vida curta (*erbärmlicher kurzlebender Wesen*)”, aqueles que se empenharam unicamente em *suprimir* a possibilidade desse conhecimento intuitivo. Nietzsche personifica esses dois “tipos” de homem, o primeiro, na figura de Heráclito e o segundo na figura do “filósofo”. Na oposição, na luta (*Kampf*), como Nietzsche vai enfatizar, entre esses dois tipos — que, no fundo, como será discutido em seguida, refletem duas perspectivas antagônicas de conhecimento — vislumbra a formação da cultura europeia:

Na exigência de que o grande deva ser eterno, incendeia-se a temível luta da cultura; pois tudo o mais que ainda vive clama Não! Aquele que está habituado, o pequeno, o comum, preenchendo os cantos do universo como um pesado ar térreo que nós todos temos que, infelizmente, respirar, agonizantes pelo que é grande, [ele], sedando, atenuando, sufocando, ludibriando, enganando, lança-se [naquele] caminho que o grande (*das Große*) tem que tomar para a imortalidade. O caminho perpassa o cérebro humano! Através do cérebro de tais seres que inspiram piedade e de vida curta, eles que, herdeiros de estreitas carências (*engen Bedürfnissen überliefert*), sempre se alçam às mesmas necessidades, e, por pouco tempo, repelem de si, com esforço, o que corrompe. Eles querem viver, viver algo — a qualquer preço. (KSA I, pág. 756)

da leitura lenta”. In. KSA 3, pág. 17. Devido à economia da tese, gostaríamos de salientar que a relação entre os cinco prefácios para cinco livros não escritos e aqueles prefácios de 1886 carece de maior atenção, talvez se tornando tema de um futuro estudo.

¹³⁶ Cf. KSA I, pág. 755.

Essa passagem tem inúmeros pontos de inflexão. Ela não é apenas rica em imagens poéticas, em criação vernacular; não é só uma remissão ao momento de transição da cultura, notoriamente da *trágica* (grego-clássica) para a cultura do *logos* (helênica); ela revela, acima de tudo, um “insight” do jovem professor, um “fio vermelho” para uma profunda reflexão sobre a força e os limites de dois tipos de conhecimento. Não por coincidência, essa passagem aparecerá, compilada, dois anos mais tarde, na segunda *Consideração Extemporânea, Sobre a Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, publicada em 1874, devido a um vínculo temático importante. No segundo parágrafo da segunda seção de HL, Nietzsche abre polêmica discussão com a interpretação do historicismo acerca do estatuto memória, da sua função no que tange à experiência temporal; em resumo, discute lá o papel da memória enquanto capacidade cognitiva que, pelas mais diversas artes (escultura, pintura, literatura ou arquitetura), é empregada para “fixar” impressões e vivências. Ele reproduz exatamente essa passagem para apontar que a “necessidade” que impeliu aqueles que “querem viver algo a qualquer preço”, os que querem *tornar memorável* “o” homem, que anseiam por um *modelo ideal de homem, do humano* – que tal necessidade em nada mais contribuiu do que para obstruir uma primordial visão de mundo: a *clássica*. Por visão de mundo clássica, Nietzsche entende um tipo de perspectiva que se vale também da memória, porém, para tornar possível, no interior de uma cultura, a experiência do *fluxo* de vivências e sensações, uma capacidade de tornar memorável a experiência plena do vir-a-ser sem abrir mão, portanto, de sua dimensão caótica, isto é, de uma dimensão do tempo sem “um sentido histórico”. Essa tese, argumenta Katrin Meyer, Nietzsche a pressupôs quando do início da redação de HL: a escritura da segunda extemporânea encerra assim, como já anuncia o trecho acima mencionado, uma concepção de *tempo (Zeit)* e de *vir-a-ser (Werden)* em uma dimensão específica. “Esses conceitos”, avalia Meyer, “remetem a uma fundamental intuição da negatividade, na qual sintetizam-se as categorias críticas do conhecer e da temporalidade”.¹³⁷

¹³⁷ Cf. MEYER, Katrin. *Ästhetik der Historie*. Würzburg. Königshausen und Neumann, 1998. „Damit ist Nietzsches Ausführung in HL zu den Begriffen der ‘Zeit’ und des ‘Werdens’ ihre spezifische Dimension erschlossen. Diese Begriffe verweisen auf eine zugrundeliegende Intuition von Negativität, in dem *erkenntniskritische* und *temporale* Kategorien zusammenfallen. (...) Zeit ist Ausdruck der Diskontinuität, Formlosigkeit, Unbeständigkeit - kurz: des *temporalen Chaos*“. Aqui, pág. 23

Da perspectiva do clássico, o grande — *das Große* —, ao contrário do que propõe o ponto de vista da “história monumental” (no sentido de HL), não é o modelo exemplar esculpido e imortalizado pela escultura, *o ideal*, mas sim *grandeza* está inscrita, acima de tudo, em um *tipo de conhecimento intuitivo do tempo, da história enquanto “soberano vir-a-ser”*.¹³⁸ Essa concepção, por sua vez, só poderia assim ser transmitida, imortalizada, se a negatividade — a ausência de sentido histórico (de uma teleologia) — apreendida pela “súbita intuição” do “caos temporal”, ainda subsistir. Para esse tipo de conhecimento, finito e súbito, vida nada mais é do que um “eterno vindo-a-ser (*das ewig Werdende*)”.¹³⁹ Daí Nietzsche insistir em outra concepção de memória — poderíamos chamá-la de *clássica* — como proto-forma do conhecer daquele que é “grande”.¹⁴⁰

No texto *Sobre o Pathos da Verdade*, Nietzsche inicia provocando e questionando sobre qual o sentido de “glória” a memória de seu tempo guarda; em seguida, discursa brevemente, em tom exultante, sobre a grandeza e a imortalidade. Provocativo, ele quer acentuar o deslocamento tanto do sentido do conceito *glória* quanto do “tipo” de memória, e daí seu questionamento sobre se por meio dessa faculdade sua época, nas diversas áreas da arte, ainda experimentaria e reconheceria aquele genuíno sentimento de nobreza espiritual. No desenvolvimento do texto de 1872, nota-se sua tentativa de chamar a atenção do leitor para este fato: se for possível constatar que a memória da experiência temporal se modificou; que em sua época vigora outro tipo de conhecimento da história, do “tempo”, então, isso implicaria em afirmar que também se modificou o *sentido* do conceito *glória*. Essa perspectiva fornece-lhe um fundamental fio condutor.

Como anteriormente foi dito, no prefácio para o livro não escrito, *Sobre o Pathos...*, Nietzsche liga o genuíno e nobre *sentido* de glória, de grandeza, a Heráclito, que representa ali um “tipo” pensador que conhece e afirma a temporalidade em sua negatividade. Há em Heráclito, parafraseando passagens de HL, um tipo de “consciência histórica” apenas do que é contingente, mutável, fluido, do que é, no sentido lá discutido, *humano*, do que é *vida*. “Sua glória”, avalia

¹³⁸ KSA 1, pág. 319.

¹³⁹ BAW 3, pág. 387.

¹⁴⁰ Sobre isso, argumenta Nietzsche em HL 8. „Damit soll nur dies und nichts als dies gesagt sein, dass selbst der oftmals peinlich anmuthende Gedanke, Epigonen zu sein, gross gedacht, grosse Wirkungen und ein hoffnungsreiches Begehren der Zukunft, sowohl dem Einzelnen als einem Volke verbürgen kann: insofern wir uns nämlich als Erben und Nachkommen klassischer und erstaunlicher Mächte begreifen und darin unsere Ehre, unseren Sporn sehen“. In. KSA 1, pág. 307.

agora Nietzsche em *Sobre o Pathos...*, “diz respeito aos homens e não a ele”.¹⁴¹ Ora, a glória segundo Heráclito assenta-se, para Nietzsche, em seu *saber* sobre o tempo, em seu saber daquilo que acontece e aconteceu, na experiência de seu pensar e filosofar sobre o vir a ser enquanto rio no qual tudo flui, manifestando a partir disso tudo que na vida é “grande”; e é sob esse aspecto que seu saber é puro “momento súbito de intuição”. “Procurava e investigava em mim mesmo”, e Nietzsche cita textualmente o fragmento 101 de Heráclito: eis a máxima para um tipo de conhecimento reconhecidamente artístico, porque, na dimensão de sua negatividade, “quer a vida”¹⁴² — tal como ocorre, e essa comparação é feita pelo próprio Nietzsche em HL, com o conhecimento clássico em detrimento do conhecimento que representa “o sentido histórico” (historicismo).¹⁴³ Em *Sobre o Pathos da Verdade*, o contraponto à “necessidade” de vida, de um experimentar e pensar o tempo enquanto vir-a-ser sem *um* sentido, enquanto algo múltiplo e ambivalente, é a “estreita carência” do homem “pela verdade”, e é justamente nesse diapasão que Nietzsche vislumbra a assim chamada “luta da cultura”.

Conflito, “agonia”, porque a cultura europeia é resultante, em seu ponto de vista, do embate de dois grandes “tipos” de conhecimento, personificados em *Sobre o Pathos...* na figura de Heráclito e, por outro lado, do “filósofo”, que Nietzsche, no penúltimo parágrafo do prefácio, chama ainda de “animal do conhecimento”. As necessidades — *Noth* é, nesse contexto, um conceito central — que motivaram o conhecimento do primeiro tipo manifestaram-se como um “querer a vida”; isto é, um tipo de sabedoria que revela a dinâmica temporal e histórica como caótica, como descontinuidade, mutável, fluida. Já o outro tipo busca *eternizar* as experiências temporais, tornando-a, de algum modo, estática e mórbida pela memória, orientando, por sua vez, suas vivências e experiências segundo um critério “intelectual”, criado pelo seu “cérebro”, ao qual chamou: *verdade*. Mas essa já não é também a “verdade” tal como Heráclito a entendia, a saber, como “efusiva ilusão de um deus”.¹⁴⁴ A tarefa do filósofo, lá figurando como o antípoda do conhecimento heraclítico, consiste, avalia Nietzsche nas linhas finais desse prefácio, nisto: fazer o

¹⁴¹ KSA 1, pág. 759.

¹⁴² KSA 1, pág. 760.

¹⁴³ „Das Lebensbedürfniss verlangt nach dem Klassischen, das Wahrheitsbedürfniss nach dem Antiquarischen“. KSA 7, 29 (29), pág. 636. Sobre as três modalidades do conhecimento histórico (monumental, antiquário e crítico) para Nietzsche, consultar HL. Sobre esse tema: SALAQUARDA, J. „Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“, in: *Nietzsche-Studien* 13, 1984. Também a já citada obra de K. Meyer.

¹⁴⁴ KSA 1, pág. 759.

homem acordar (*aufwecken*) desse devaneio, desenganá-lo da possibilidade da verdade *enquanto* “efusiva ilusão”. Porém, Nietzsche encerra abruptamente o texto e não trata desse “novo” pathos da verdade pelo pensamento filosófico, pelo “pensamento intelectual”.

Mas é importante aqui considerar que é exatamente nesse contexto final que se inscreve a célebre metáfora, que, um ano depois, Nietzsche colocaria como “fábula” inicial de WL: que a invenção desse modo de conhecer, orientado por uma nova concepção de verdade, teria sido para “animais inteligentes (*kluge Thiere*)” o momento mais soberbo, de maior orgulho da história universal (*Weltgeschichte*). Ele redige em *Sobre o Pathos...*

Foi o minuto de maior orgulho e mendacidade da história universal, mas foi apenas um minuto. Depois de uns poucos bafejos da natureza, o astro congelou, e os animais inteligentes tinham que morrer. Já era também hora: pois se eles se ufanavam por ter conhecido já muito, descobriram por fim, para grande frustração, que eles tinham conhecido tudo [de modo] falso. Eles morriam e amaldiçoaram, morrendo, a verdade. Eis o tipo (*Art*) desses animais em desespero, os quais inventaram o conhecimento. Esse seria o destino do homem, *se ele fosse apenas um animal do conhecimento*. (KSA 1, págs. 759-60, grifo nosso)

A hipótese que norteia a perspectiva apresentada por esse trecho só aparece na oração final, o que a torna também o clímax, e ela apresenta uma posição filosófica do jovem professor, ainda que não muito bem articulada, digna de nota: qual seja, que o homem não é *apenas* (*nur*) um animal do conhecimento, um animal que “se sacrifica” pela verdade.¹⁴⁵ Esse “insight” nos parecer ser, aliás, a tese central que Nietzsche apresenta, de modo inédito, em *Sobre o Pathos da Verdade*. Há, em “homens raros”, momentos súbitos que possibilitam um conhecimento cuja experiência com o tempo abre-se para outro tipo de consciência, a saber, uma consciência dos momentos de súbita intuição, que possibilitam, por sua vez, uma profunda introversão daquilo que lá chamou de “essência”: vida — e Nietzsche pensa aqui no pathos da verdade em Heráclito, aquele que “tem como seu bem real a suprema força da representação intuitiva (*die höchste Kraft der intuitive Vorstellung*)”.¹⁴⁶ O pathos heraclitiano, devido à força e energia alcançadas pela sua profunda

¹⁴⁵ Anos mais tarde, em JGB 25, Nietzsche problematiza, agora de modo bem mais articulado e incisivo, a busca, a qualquer custo, da verdade, nomeando-a de “sacrifício”. „Das Martyrium des Philosophen, seine ‘Aufopferung für die Wahrheit’ zwingt an’s Licht heraius, was vom Agitator und vom Schauspieler in ihm stechte“. In. KSA 5, pág. 43.

¹⁴⁶ In. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, 5, KSA 1, pág. 823. Nietzsche escreve, porém sem aludir diretamente a essa capacidade intuitivo-representativa, sobre isso também no prefácio de *Sobre o Pathos...*: „Denn die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit, obschon er ihrer nicht bedarf. Was geht ihn sein Ruhm an! ‘Der Ruhm bei immer fortfließenden Sterblichen!, wie er höhnisch ausruft. Das ist etwas für Sänger und Dichter, auch für

experiência, é diametralmente contrário, como escreve Nietzsche nas linhas finais do prefácio para o livro não escrito, àquele do homem que “vive propriamente em um constante vir-a-ser enganado (*fortwährendes Getäuschtwerden*)”.

Não deixou de lhe falar a natureza sobre o que há de mais grandioso, o que há de mais próximo, por exemplo, seu próprio corpo, do qual ele apenas tem uma “consciência” dissimulada (*gauklerisches Bewußtsein*)? Nessa consciência ele está cerrado, e a natureza jogou a chave fora. (KSA 1, pág. 760)

Visto sob esse aspecto, o modo de “conhecer falso”, que a penúltima passagem acima alude, não é senão um modo de pensar e filosofar que abdicou das *condições de vida*, do “*querer a vida*”.¹⁴⁷ A “consciência dissimulada”, aquela que *conhece unicamente por meio de categorias intelectuais*, anula, acima de tudo, toda margem de atuação do pensamento sobre o vir-a-ser, sobre a vida, ou em suas palavras, sobre o “próprio corpo”, suas necessidades, suas carências, suas volições etc. Todavia, ao marcar a supremacia da “consciência dissimulada”, importante para se entender a cultura ocidental, segundo o jovem Nietzsche, aparece uma questão de fundo extremamente interessante. Essa supremacia nada mais é do que o momento final de uma transição do pathos, qual seja, de um *pathos (de algum modo) “ciente” de algo* para uma *consciência do pathos de algo*, o que teria modificado, por fim, a própria matriz do conhecer e saber na Europa. A distinção, fundamental para a tese nietzscheana que aqui pretendemos defender, é (e registramos nossa dificuldade com o próprio português) entre “ter ciência” de algo, que é empregado aqui no sentido de um *saber de tipo intuitivo*, e “consciência” de algo, que é o conhecimento que o próprio Nietzsche denominou de “intelectual”, via “cérebro”. Apesar da supremacia desse último, Nietzsche insiste, repetidas vezes, nesta tese que norteia seu pequeno ensaio endereçado a Cosima Wagner: que se volte a dar ouvidos às forças intuitivas que combateram pela formação da cultura ocidental, forças canalizadas exclusivamente para o *conhecimento das condições de vida*. Que ela agora padeça sob a supremacia da consciência “intelectual”, isso não indica seu derradeiro perecimento, reclama o texto. Nesse curto ensaio, Nietzsche sugere claramente que se faça um

die, die vor ihm als ‘weise’ Männer bekannt geworden sind - diese mögen den köstlichsten Bissen ihrer Eigenliebe hinunterschlucken, für ihn ist diese Speise zu gemein“. In KSA 1, pág. 759.

¹⁴⁷ Antecipando temas de HL, Nietzsche, no quarto prefácio, “A Relação da Filosofia Schopenhaueriana com a Cultura Alemã”, pensa no erudito alemão como aquele que filosofa “ao modo historiográfico”, racionalizando, em categorias cognitivas, a experiência do vir-a-ser, isso equivaleria dizer então: racionalizando a própria vida.

exercício no sentido de pensar outro modelo de conhecimento/consciência (mas será só em HL que, exercitando isso, esse outro modelo vai, com consistência, aparecer).

A maneira como Nietzsche retrabalhou, tempos depois, essa hipótese, formulada primeiramente no ensaio dedicado a Cosima Wagner, em WL e HL é assim avaliada por K. Meyer: “Como a fábula de *Verdade e Mentira em Sentido Extra-Moral* torna claro, Nietzsche define o homem de modo que ele possa estar *consciente* de sua instabilidade (*Unbeständigkeit*), que ele assim, na linguagem formulada pela segunda Extemporânea, possua ‘memória’”.¹⁴⁸ Em franca oposição à concepção do historicismo, para Nietzsche, a memória *que é consciente da instabilidade*, da finitude seja da natureza, seja da cultura é um tipo de memória “a-histórica (*unhistorisch*)”, uma memória “que esquece (*vergisst*)”. Isso, contrapondo-o ao homem que “se esqueceu que esquece”, a saber, o homem do conhecimento. Em HL 10, Nietzsche explora essa perspectiva, defendendo que o recurso psicológico do esquecimento no plano da memória possibilitaria pensar um tipo de consciência a-histórica, permitiria, em última instância, resgatar a vida em sua integral dimensão, suas múltiplas necessidades e carências, tomando o conhecer, o saber, enfim, a própria memória “a seu serviço”. Um tipo de conhecimento a serviço da vida tem no *esquecer* uma “arte e [uma] força (*Kunst und Kraft*)”, e esse conhecimento a-histórico da vida, avalia o filósofo em HL, poderia oferecer uma nova determinação à *Historie*, não mais enquanto *ciência* do que aconteceu e do que acontece, mas apenas enquanto um “estar ciente” do que foi e é, um estado no qual nada é fixado por categorias intelectuais, mas um no qual “se pode esquecer”.

Em detrimento do homem “pequeno”, limitado a “carências estreitas”, Nietzsche indica, já no prefácio com o qual nos ocupamos aqui, para “outras” necessidades do conhecer, do pensar. Não se pode deixar de acentuar esse contexto que agrega esse pequeno ensaio a WL e HL, textos que poderiam parecer, do ponto de vista da construção argumentativa e temática, não intercaláveis, mas que, como se procurou demonstrar, tocam, de modo peculiar a cada um, no mesmo ponto: a saber, na formação da cultura europeia a partir da “luta” de dois *tipos* de conhecimento.

De acordo com nossa interpretação, há aqui, acima de tudo, uma clara tentativa de reorientar o pensamento filosófico, fazendo das *condições de vida* o centro gravitacional em torno do qual giravam suas reflexões. WL é certamente um momento privilegiado do pensamento nietzscheano, se o consideramos não simplesmente um “caso isolado”, à parte do conjunto da obra,

¹⁴⁸ Cf. MEYER, Katrin. *Ästhetik der Historie*. pág. 46

ou, nas palavras de um importante intérprete desse texto, Hans Gerald Hödl, que WL “rompe com algo na habitual cronologia das obras de Nietzsche”.¹⁴⁹ É claro que rompimento se diz de muitas coisas e isso pode ser visto por muitos e distintos ângulos. Na continuidade de nosso trabalho não nos ocuparemos em marcar esse isolamento de WL em relação a outras obras: pelo contrário. Essa perspectiva que julga não poder haver um contexto preciso e concreto que possibilite interpretar WL na esteira de obras ou textos póstumos de juventude nos parece, no mínimo, arriscada, pois ela se concentra na perspectiva “da cronologia das obras” e não na “evolução” do pensar nietzscheano como tal. Como se sabe, Nietzsche é astucioso quando quer esconder suas “intuições” mais importantes.

2.2. Tentativa de uma nova interpretação do estatuto de WL no pensamento global de Nietzsche

WL, redigido no início de 1873 e jamais publicado em vida por Nietzsche, é um curto e interrompido ensaio, uma breve experiência do pensamento que condensa algumas intuições do jovem Nietzsche no campo da linguagem, moral, conhecimento e cultura. Muito se argumentou sobre o caráter marginal desse escrito inacabado, mas pouco se falou da atmosfera na qual ele está inserido. Uma visão de conjunto do pensamento do jovem Nietzsche pode ser perdida se nos detivermos apenas àquilo que a pesquisa determinou como cânone. WL, visto pelo ângulo da temática acima tratada, não dista de pontos cruciais apresentados por reflexões anteriores (como em *Sobre o Pathos...*); aliás, prepara até mesmo algumas intuições de HL, escrito em 1873/4. WL é, porquanto seu conteúdo pareceu ao próprio Nietzsche “misterioso”, um ensaio póstumo que se abre ainda para múltiplas interpretações.

Em seu comentário a esse texto, o próprio Hödl acentua que Nietzsche teria, de forma concisa, programado “uma reflexão crítica sobre a (im)possibilidade de um conhecimento objetivo”¹⁵⁰, e isso, longe de apontar para um distanciamento das incursões que acima apresentamos, é prova de que Nietzsche, em 1872-1873, trabalhava em várias frentes — e não só

¹⁴⁹ Cf. HÖDL, H. G. *Nietzsches frühe Sprachkritik: Lektüre zu „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*. Wien: WUV-Universitätverlag, 1997, pág. 17.

¹⁵⁰ HÖDL, H. G. op. cit., págs. 13-14.

com aquela que fora publicada em seu primeiro livro de juventude, GT¹⁵¹ — sobre o tema do conhecimento humano. Fazendo um recorte preciso e dando continuidade à análise da perspectiva apresentada prefácio *Sobre o Pathos...*, pretendemos examinar, nas páginas que se seguem, quais pontos de intersecção e quais de distanciamento podem ser encontrados, quando a hipótese sobre aqueles mencionados dois principais “tipos” de conhecimento, que apontam também para duas concepções de verdade, passa a ser reelaborada em WL.

O dado efetivamente novo desse escrito póstumo, que o faz dialogar mais de perto com temas importantes da primeira obra de Nietzsche, é, certamente, sua posição acerca da linguagem. A origem, alcance e função da linguagem não são mais ali, como nos textos preparatórios de GT, tratado como epifenômeno de uma ontologia estética. Amalgamando perspectivas filológicas e interpretações da ciência natural, Nietzsche, acima de tudo, almejou examinar a linguagem em seu registro “natural”, a dizer, enquanto uma capacidade humana resultante das mais complexas necessidades, carências, sensações, vivências, enfim, de diferentes “patologias”, e esta é uma tese central que aqui propugnamos: a saber, a linguagem, ou melhor, a aptidão para ela, tem que ser examinada *em função* das mais diversas manifestações vitais do homem, do que está “a serviço” (no sentido de HL) da vida, daquilo que a promove ou conserva, de tudo aquilo que surge, desenvolve-se e perece *sob certas necessidades e carências*. A linguagem, a capacidade humana de, por um lado, articular estímulos e representações em “sons”, isto é, em palavras e conceitos que permitem um tipo de saber sobre o mundo; e, por outro lado, capacidade de comunicar esse

¹⁵¹ Em nossa dissertação de mestrado, op. cit. (em especial Capítulo III, seção 3.1.1.) procuramos mostrar como Nietzsche, mesmo na época de escritura de GT, trabalhava com outras hipóteses não só sobre a função da música em sua teoria estética, mas também com hipóteses sobre as *condições de possibilidade* do conhecer a partir de uma nova perspectiva sobre a linguagem. O caso exemplar é a célebre anotação póstuma 12[1]. Não só Hödl, mas também Detlef Otto e Ernst Behler complementam, afirmando que o apontamento 12[1] deve ser analisado em sua função axial, qual seja, a de mediar a transição das posições teóricas apresentadas em GT e a nova postura assumida no escrito póstumo WL. Fundamentalmente, trata-se, nas palavras de Otto, nessa anotação, de promover uma retrospectiva “dos tempos de GT a partir de WL, pois [nesse póstumo] sucede uma revalorização da música [conduzida] pelo fio condutor de uma teoria da linguagem reformulada”. In OTTO, Detlef. „Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff“ In: BORSCHE, T. et alli (Hrsg.) ‚Centauren-Geburten‘: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin- New York: Walter de Gruyter, 1994, pág. 177. Cf. BEHLER, Ernst. „Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche“. In: BORSCHE, T. et alli (Hrsg.) ‚Centauren-Geburten‘: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin- New York: Walter de Gruyter, 1994. Importante destacar que Behler julga que Nietzsche concebeu essa nova teoria da linguagem, que o possibilitou repensar suas teses sobre o tema do conhecimento, antes mesmo de sua leitura (fim de 1972) da obra de Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst*. „Diesen Übergang von der Sprache des Instinkts und der Natur in die Konzeption der Sprache als Kunst hatte Nietzsche also bereits lange vor seiner Lektüre von Gerber vollzogen“. Aqui, pág. 110.

conhecimento segundo critérios mais ou menos objetivos de inteligibilidade – ambas são pensadas pelo filósofo, em WL, no contexto das *Lebensbedingungen*.

Tudo aquilo que pertence ao “intelecto humano”, como ilustra a metáfora introdutória de WL, tudo aquilo que a inteligência e astúcia do esforço humano produziu, avalia Nietzsche, “não [tem] nenhuma outra missão que conduza para além da vida humana”.¹⁵² O título então parece ser sugestivo sob esse ponto de vista: a verdade e, como contra-conceito, a mentira, ambas têm origem no plano das relações entre os homens, entre as formas de vida; a “serviço da vida”, ambas ilustram quão complexa foi a configuração do conhecimento humano. Elas não são critérios lógicos, transcendentais, metafísicos; em uma palavra, algo *fora* (no sentido do prefixo alemão *ausser...*) *da vida*. Nietzsche pretende narrar a proveniência da verdade e da mentira, num claro exercício pré-genealógico, a partir da vida, isto é, a partir de um domínio “extra-moral”, e então discutir *como* (por quais meios) e *para quê* (para qual função) verdade e mentira, no interior da própria vida, passaram a *indicar* a formação de um “contradomínio”, passam a ser “úteis” moralmente. E eis um ponto de vista fundamental de sua hipótese: *visto sob esse ângulo, aquilo que possibilita o surgimento do que é moral coincide com o exame empreendido por Nietzsche do “sentido” de verdade e mentira no contexto de determinadas condições de vida; dito de outro modo: o deslocamento do “sentido” de (do que se entendia por) verdade já representaria a mudança das condições que constroem as formas de vida, ou seja, a transição de condições de vida extra-morais para condições morais*. Cabe aqui explicar melhor esse ponto.

Em detrimento da pesquisa realizada ao longo dos últimos anos sobre WL, propomos um novo olhar sobre esse texto; mais ainda: propomos uma nova interpretação da hipótese lá desenvolvida por Nietzsche sobre a origem congênita do conhecimento intelectual e do processo de sociabilização, ao qual denomina gregarismo, a partir do impulso à verdade. Essa hipótese de Nietzsche estaria sustentada em um singular, e ainda pouco explorado, exame *semântico do conceito de verdade*. Em WL, o jovem professor se pergunta continuamente sobre isto: *para que e como veio a ser não “a” verdade, mas sim aquilo que se entende por verdade*. E é nesse contexto que desenvolve sua segunda questão: dado que se sabe o que passou a ser entendido como verdade, então, seria possível investigar a *utilidade* desse deslocamento do sentido de verdade. Se sua utilidade está em “facilitar” os processos de comunicação e sociabilização humanas, não seria

¹⁵² KSA 1, pág. 875.

prudente assumir que as “condições” sob as quais os homens outrora *usavam* (o conceito) verdade sejam as mesmas que impelem atualmente as formas de vida a utilizá-las – e essa diferenciação “temporal” dos usos (outrora / atualmente) se enquadra justamente numa outra, aquela dos “tipos” de conhecimento, cujo representante da primeira, como vimos, é Heráclito e o da segunda, o filósofo, o homem do conhecimento.

É a partir dessa problematização que Nietzsche vai encontrar os vetores que indicam que a mudança do sentido do conceito de verdade, além de garantir uma mais ágil comunicação entre os homens, representa a transição de algo muito mais importante: passagem de uma perspectiva extra-moral para uma moral sobre a vida. Nietzsche é propositivo quando rejeita uma derivação “pura”, “intelectual” tanto para o conceito de verdade quanto para o que é moral: ele quer pensá-las, já em WL, em seu vir-a-ser; insiste na possibilidade de investigá-las no contexto das carências e necessidades das mais diversas formas de vida. Mas quais formas de vida “carecem” da verdade em sentido moral? Nietzsche responde pontualmente: aquelas “mais infelizes, mais delicadas e demasiado perenes (*unglücklichsten delikatesten vergänglichsten*)”, aquelas formas de vida que inventaram um tipo de conhecimento que fosse capaz de “despertar” o homem de um de seus mais excêntricos devaneios: a saber, de que a verdade era “efusiva ilusão divina”, como postulava o conhecimento intuitivo de Heráclito.

Nos primeiros parágrafos de WL, o “intelecto”, enquanto “fonte” da qual proveio o sentido de verdade vigente na cultura europeia, vale como *contra-conceito* aos conceitos de intuição, percepção etc., de onde deriva a “verdade onírica”; e não por mera coincidência, aparecem também, no final do texto, duas novas “figuras” que representam os tipos de conhecimento (moral e extra-moral): o “homem racional” e o “homem intuitivo”, sendo “esse último tão irracional quanto o primeiro é não-artístico”.¹⁵³ Desse modo, Nietzsche parece ser consequente com suas anteriores constatações, na medida em que, já no primeiro dos *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*, para duas concepções de verdade ele constatara dois tipos de conhecer, e ambos em “luta” para formar aquilo que viria a ser a cultura europeia. Para o jovem Nietzsche, desse conflito teria resultado tudo que já existiu de “grande”, como também de “pequeno”, na Europa; ambos teriam possibilitado tanto a consolidação quanto o perecimento, na cultura, de diversos fenômenos artísticos, da filosofia, bem como dos costumes. Ora, poder-se-ia

¹⁵³ KSA 1, pág. 889.

mostrar como Nietzsche, no contexto de WL, desenvolve sua investigação da verdade seguindo este tripé: (i) ele analisa a verdade do ponto de vista “artístico”, quando vislumbra sua origem a partir dos tropos da linguagem; (ii) no que tange a supremacia do saber “intelectual” na cultura europeia, ele critica claramente a validação de uma teoria da verdade enquanto correspondência, ao questionar a “razoabilidade” da estrutura sujeito-objeto, como se ela já não fosse condicionada a uma outra estrutura: à lógico-gramatical. Por fim, (iii) Nietzsche desenvolve uma sutil, porém profunda, perspectiva sobre um específico *sentido* de verdade, qual seja, enquanto um *valor moral*. Apesar de boa parte dos comentadores consultados terem desenvolvido pesquisas de excelência sobre o papel dos dois primeiros tópicos na argumentação apresentada em WL, acreditamos que o terceiro, como mencionamos no parágrafo anterior, fornece um promissor e amplo campo de investigação para a *Nietzsche-Forschung*. Se conseguirmos construir e concatenar os elementos que tangenciam essa terceira questão, que Nietzsche, de modo sinuoso, traz à tona nesse pequeno texto póstumo, nosso trabalho terá dado um passo decisivo no sentido de mostrar em que medida uma interpretação semântica da verdade contribui para seu diagnóstico do vir-a-ser da moral.

2.2.1 O problema do “novo” sentido do conceito verdade

Uma das características principais dessa análise sobre o *deslocamento de sentido* do conceito verdade consiste na tentativa, por Nietzsche, e antecipando, em anos, uma temática fundamental em obras como JGB, FW livro V e GM, de tematizar seu *valor* para a cultura, e ele segue aqui o fio condutor dos *usos* do conceito verdade. Concomitantemente à sua reflexão sobre a transição do sentido extra-moral de verdade para um moral, Nietzsche se esforça por descrever o modo como se deu a supremacia do conhecimento “intelectual” no pensamento europeu. Essas são temáticas convergentes em WL. Independente de qual é, na Europa, a concepção dominante de verdade (se essencialista, correspondencial ou coerencial), Nietzsche, pouco a pouco, traz à baila um novo conjunto de premissas que marcam, simultaneamente, um importante movimento de seu argumento em WL, o qual visa a colocar em questão o modo de *avaliar* que é inerente a esse “novo” sentido de verdade. As premissas que preparam seu famoso argumento sobre a *gênese* da verdade em WL apontam para isso.

Partindo daquele momento de maior orgulho da história universal, que Nietzsche alude já no prefácio *Sobre o Pathos...*, e que aparece novamente na introdução de WL, dá-se início a articulação de dois argumentos básicos: (i) sobre a tentativa de orientar o pensamento em virtude daquela verdade criada pelo “intelecto”, um esforço no sentido de “despertar” o homem de suas “ilusões” geradas pelo seu conhecimento intuitivo e (ii) segue dessa tentativa uma outra, que tornou possível consolidar um *novo valor* sobre a existência. Nietzsche afirma:

Aquela soberba ligada ao conhecer e sentir, colocando uma cegante neblina sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os assim quanto ao valor da existência (*Werth des Daseins*), pelo fato de que ela traz em si uma estimativa de valor lisonjeira sobre o próprio conhecer. (KSA 1, pág. 876)

Nietzsche precisa aqui seu ponto de vista previamente apresentado no prefácio *Sobre o Pathos da Verdade*. Suposto o momento de conflito na cultura e dado também a “vitória” do conhecimento “pelo intelecto” na Europa de seu tempo, o filósofo insiste em marcar o enfraquecimento, a mortificação do conhecimento “pela intuição”, pelos “sentidos”, como afirma no trecho acima; e Nietzsche prossegue: com isso, deslocou-se também o valor que era dado à existência: ele é pensado agora como que *em função* do “lisonjeado” conhecimento. A tese inédita aqui, em detrimento do prefácio para o livro não escrito, é a de que não se pode pensar a evolução do conhecer (*das Erkennen*), a supremacia de um dos dois tipos, na Europa, independente de um novo modo de avaliação da existência.¹⁵⁴ Isso possibilita então Nietzsche dar um novo passo em sua argumentação, qual seja, assumir provisoriamente essa supremacia do conhecimento pelo intelecto, e escrutinar, em sua análise, o que disso resulta: *um novo modo de avaliação da existência*. No desenvolvimento temático de WL, tudo aquilo que “tem origem no intelecto”, na medida em que é *contra-conceito* ao conceito de “sentido”, “intuição”, vale como “engano”, “disfarce”, “máscara”, “convenção que encoberta (*verhüllende Convention*)”, “jogo teatral”. Mas é disfarce, máscara do quê? Nietzsche é categórico: esse tipo de conhecimento, ao tentar estabelecer seu poder sobre aquele *intuitivo*, causou a “impressão” de uma “libertação” das mais comuns e instáveis necessidades vitais, carências que constringiam, comandavam, condicionavam, desestabilizavam o

¹⁵⁴ Essa também parece ser a posição de Hödl. „Nun ist der Intellekt, gemeinhin die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis und somit des Wahrheitstriebes (...), ein Umweg, auf dem sich dieses äußert. Was sich nicht direkt äußert, könnte z.B. in seinem Wesen Verstellung sein. Der Intellekt dient laut Nietzsches Ausführungen in WL sogar geradezu dazu, den Menschen über den Wert des Daseins zu täuschen;“ In. Do mesmo autor, op. cit. pág. 74.

homem. Nesse passo, o tom pejorativo de suas incursões, a quase irritação de Nietzsche não parece ser com a supremacia do assim chamado “conhecimento intelectual”, mas sim com sua famigerada luta para ocultar seus “propósitos”.

Nietzsche não tem dúvidas de que o conhecimento “intelectual” fez gravitar tudo (a dizer, as condições de vida) em torno de si. Daí a coerência de sua posição segundo a qual há nessa vitória do conhecimento intelectual algo ainda mais peculiar e sutil, a saber, a supremacia de um novo *valor sobre a vida*. Questionar o *valor da vida, da existência* se configura como um campo de investigação para o pensamento nietzscheano na medida em que o filósofo alemão não se contenta em simplesmente assumir tal drástica mudança no *tipo* de conhecimento, que passou a vigorar na Europa de seu tempo. O questionamento de Nietzsche, muito próximo daquele do prefácio *Sobre o Pathos...*, que exemplifica isso é este: nessa nova configuração do conhecimento pelo intelecto, o que o homem *sabe* efetivamente de si, o que ele *sabe* sobre o corpo, qual o saber do homem sobre a sua própria existência?

O que sabe o homem sobre si mesmo! Sim, ele é capaz apenas de se perceber (*percipieren*) por completo depositado [como que] em uma caixa de vidro iluminada. A natureza não lhe deixou de falar sobre o que há de mais grandioso, mesmo sobre seu corpo (...), a fim de adestrá-lo e o cerrar em uma consciência dissimulada (*gauklerisches Bewußtsein*)! (KSA 1, pág. 877)

Diferentemente da passagem anteriormente citada do prefácio *Sobre o Pathos...*, Nietzsche não escreve na forma interrogativa, mas se vale de inúmeras exclamações, como que marcando efusiva entonação, dada a evidência e premência de uma análise sobre essa temática. O idealismo já havia reformulado, na esteira da tradição do “conhecimento intelectual”, os conceitos “conhecer e sentir”, caros a Nietzsche em WL. O debate sobre a centralidade do corpo para o pensamento filosófico havia ganhado destaque na Alemanha novecentista com teses apresentadas por duas influentes frentes teóricas: naturalismo e materialismo.¹⁵⁵ E não parece, pelo menos aqui, que Nietzsche conceda ao idealismo certa prerrogativa.¹⁵⁶ Para isso, basta apontar nesse contexto para o forte peso

¹⁵⁵ Sobre esse contexto e sobre a recepção pelo jovem Nietzsche, consultar: EMDEN, C. J. *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. Urbana and Chicago: Illinois University Press, 2005.

¹⁵⁶ A influência da filosofia transcendental de Kant, cuja recepção é de segunda mão (a partir de suas leituras de Schopenhauer e Lange) no jovem Nietzsche não é tão evidente como pensam alguns autores. Pensando exatamente no estatuto do corpo para a filosofia de Nietzsche, Claus Langbehn toca exatamente nesse ponto: „(...) ist es meines

do conceito *consciência* no argumento, o qual Nietzsche, meses mais tarde, em especial na segunda *Consideração Extemporânea*, fará convergir com o conceito de memória (consciência histórica). WL não desenvolve suficientemente uma tese sobre a função da consciência na evolução do assim chamado conhecimento intelectual, mas alude claramente a essa relação com a memória ao salientar que pelo intelecto o homem conseguiu, de alguma maneira, *fixar (fixieren)* o que ele percebe, o que ele representa etc. Contudo, são nas anotações póstumas que esse tema é tratado com mais acuidade e rigor.

Sob forte influência dos resultados das ciências naturais e da fisiologia sobre as assim chamadas, no círculo científico novecentista alemão, *inferências inconscientes* e *antecipação intelectual*¹⁵⁷, Nietzsche trabalha, nas anotações e de modo mais um pouco mais específico (contra o historicismo) em HL, com a hipótese de que a memória nada mais seria do que uma capacidade de sintetizar o “material” dado pelas sensações em “material” imagético, de agregar tipos variados

Erachtens sinnvoll, zumindest an drei Kriterien festzuhalten, die erfüllt sein sollten, um von transzendentalphilosophischer Vernunftkritik in der Nachfolge Kants sprechen zu können: Die entsprechende philosophische Position muss – erstens – eine *erkenntnistheoretische* Position sein, die über bestimmte Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis – und Erfahrungsphänomene aufklärt; sie muss – zweitens – im Kontext einer Metaphysik stehen und hier eine *Begründungsfunktion* besitzen, und sie muss schließlich aus einer Auseinandersetzung mit einer Philosophie hervorgegangen sein, die transzendentalphilosophische Geltung beanspruchen kann. Im Falle Schopenhauers ließe sich zeigen, dass diese Kriterien erfüllt sind, im Falle Nietzsche aber scheint zumindest die eben angedeutete Leibphilosophie weniger geeignet zu sein, von einer hier zweifellos vorhandenen Kritik der Vernunft auf eine transzendentalphilosophische Vernunftkritik zu schließen“. In LANGBEHN, Claus. „Kritik der Vernunft: der frühe Nietzsche und die Transzendentalphilosophie“. In: HILMELMAN, B. (Hg.) *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2005, aqui pág. 58. Nietzsche trabalha em várias frentes e nesse período, enquanto escrevia WL, como ele próprio comentou no prefácio ao segundo volume de MA, encontrava-se sobre forte ceticismo moral ante a filosofia schopenhaueriana.

¹⁵⁷ Os resultados das pesquisas científico-naturais de importantes cientistas alemães foram coletadas a partir de sua leitura da obra de Lange. Destacam-se aqui as descobertas no campo da fisiologia Karl F. Zöllner, Wilhelm Helmholtz, Wilhelm Wundt e Karl Rokitansky e outros. Orsucci avalia que a obra de Zöllner, *Über die Natur der Cometen*, um compêndio de múltiplos temas no campo da psicologia, teoria do conhecimento e história das ciências naturais, apoiada nas conquistas de W. E. Werber no campo da dinâmica elétrica (*Elektrodynamismus*), buscou provar “que tudo na natureza, tanto os movimentos dos corpos celestes quanto a atração recíproca dos mais ínfimos átomos (*die gegenseitige Anziehung der kleinsten Atome*) seria regulado (*sei geregelt*) pela percepção de prazer e desprazer obscura e inconsciente (*durch dunkle, unbewußte Lust und Unlustempfindung*). Zöllner estabelece enfaticamente que Ernst Heinrich Weber, e em especial Helmholtz, com [sua obra] *Handbuch der physiologischen Optik* (1867), conduzindo por um caminho desbravado por Schopenhauer já em 1813, mostraram como as sensações óticas resultam da transformação de dados da percepção (*Empfindungsdaten*), nos quais *inferências intuitivas (intuitive Schlüsse)* e *operações intelectuais complicadas produzem efeito (wirken)*. Zöllner trata da ‘intelectualidade’ das sensações, de uma ‘necessidade causal’ inconsciente (*von einem unbewußten ‚Kausalitätsbedürfnis‘*) que implica a passagem de percepções para representações”. In ORSUCCI, Andrea. “Unbewußte Schlüsse, Anticipationen, Übertragung: über Nietzsches Verhältnis zu Karl Gustav Zöllner und Gustav Gerber“. In: BORSCHE, T. et alli (Hrsg.) *‘Centauren-Geburten’: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin- New York: Walter de Gruyter, 1994, aqui págs. 197-8. Apresentamos em nossa dissertação uma ampla discussão sobre essa influência: Cf. GARCIA, André L. M. op. cit., págs. 125-6.

de percepção *em uma* representação, processo que, superpontecializado, teria possibilitado a *consciência do funcionamento do organismo*. A memória, enquanto capaz de ligar “coisas perceptivas” a “imagens”, e mesmo “imagens a imagens”, realiza um tipo específico de operação que Nietzsche, de modo prodigioso e antecipando muitas de suas considerações sobre a consciência do período intermediário e maduro, destaca em uma anotação póstuma da primavera – verão de 1877. Ele anota:

O perceber consciente é percepção de percepção, do mesmo modo o julgar consciente contém o juízo do que é julgado. O intelecto sem esse redobro (*Verdoppelung*) é, naturalmente, para nós, desconhecido. Mas nós podemos revelar sua atividade como muito mais rica. (Parece que “percepção” é, num primeiro estágio, imperceptível [*empfindungslos*]. Primeiramente, o nome corresponde ao redobro. No redobro, a memória é efetiva.) Sentir sem que isso passe pelo cérebro: o que é isso? (...) (KSA 8, 22 [113], pág. 400)

A função dessa “propriedade ordinária (*Ureigenschaft*)¹⁵⁸, assim Nietzsche denomina a memória em uma outra anotação póstuma, está em gerar, por meio de um redobro, da recorrente duplicação do que é sentido, um fazer dobrar sobre si aquilo que se percebe, que se sente, e isso, continuamente exercitado, permite o que se pode chamar de *consciência do que é sentido, percebido*. O exemplo que Nietzsche oferece é de extrema clareza: que uma *percepção seja percebida enquanto percepção*, e não enquanto outra coisa qualquer, pressupõe que algo possibilite, nessa operação, à percepção, agora enquanto *capacidade*, “ter consciência” que ela *percebe*, e não que ela “pensa”, “representa” ou outra atividade psico-somática qualquer. O redobro do percebido, um certo “saber” que algo é percebido e não pensado, já representa um “segundo estágio” do “perceber”. Aqui, nesse segundo estágio, as palavras já passam a ter papel fundamental. Nomes precisam articular, distinguir, identificar, segundo certos critérios mais ou menos precisos, que algo “foi percebido”. Dá-se *um nome* para “fixar” o que, no corpo, “pode” estar ocorrendo “de modo imperceptível”. Que *percepção seja um nome* (um conceito) para aquilo que, de modo perceptível, ocorre no corpo, isso não quer dizer que esse “processo” *só ocorra quando ele tem um nome, quando dele se tem “consciência”*. “Parece que percepção é, num primeiro estágio, imperceptível”, afirma Nietzsche, a fim de marcar justamente um acontecimento *sem um nome* que indique o “redobro” do percebido-representado em conceito, portanto, a consciência desse acontecimento. A linguagem, nesse sentido, anda de mãos dadas com a memória.

¹⁵⁸ KSA 7, 19 [162], pág. 470.

Essa capacidade de duplicar algo do qual nada se “sabe” ainda é uma operação fundamental da consciência, tal como a própria modernidade vai entendê-la: em seu “redobrar-se”, em seu “flexionar sobre si mesma” ela fornece ao homem as condições necessárias da *autorreflexão*.

Ora, para se intuir, para saber ou conhecer algo sobre algo, a capacidade de *autorreflexão*, a capacidade da memória de redobrar o que é sentido, criando aí a imagem do que é sentido – tal atividade é indispensável, porém, ela, como salienta Nietzsche no póstumo acima, não é de primeira ordem. Sem essa capacidade de *flexionar sobre si mesma*, de dobrar sobre si, aquilo que, na cultura europeia, entendeu-se por *razão*, grosso modo, não alcançaria o ambicioso projeto, como quis Kant, de realizar sua “autocrítica”; ou mesmo antes, com Descartes, a razão jamais poderia deduzir de si mesma, num puro exercício intelectual, a primeira certeza clara e indubitável. E isso se estende ao próprio empirismo: nem mesmo a *percepção empírica* poderia, sem a capacidade de duplicação, como queria Locke — preparando assim o conhecido exemplo, apresentado por Nietzsche anos mais tarde, em JGB 20 — oferecer o “concreto”, o “perceptível”, a partir do que preenchemos as “folhas em branco” da nossa alma. O “perceptível” aí já é uma imagem do que *pode* acontecer de modo “imperceptível”.

O *perceber/intuir* e o *conhecer*, tal como esses verbos foram incorporados, em especial, pela filosofia moderna, já pressupõem, devido à operação de duplicação pela memória, um tipo de “saber” sobre eles, isto é, um tipo de “consciência” dos mesmos. Articulado essa perspectiva do supracitado apontamento com aquela de WL, não seria errôneo afirmar que Nietzsche examina essa *proto-capacidade reflexiva*, a consciência, ou “o cérebro”, como grafia também na anotação, enquanto mera *função da vida*, um mero “*Hilfsmittel* (meio auxiliar)” do “mais infeliz, delicado e mutável ser”. Essa perspectiva – central para se analisar, por exemplo, os aforismos 11 e 354 de FW, que tratam especificamente do problema da consciência – sustenta que conhecer, saber, perceber, sentir, na filosofia europeia, já são atividades sensíveis ou espirituais “de segunda ordem”, uma vez que todas elas pressupõem o trabalho autorreflexionante da memória. No entanto, esse conhecimento pela memória tem força na exata medida em que enfraquece um outro: o conhecer intuitivo. Pela memória, pelo ter consciência do que se sente, percebe, pensa etc., o homem não seria capaz de “*saber algo*” sobre si, “*sobre seu corpo*”. O *modo de pensar*, que orientou a filosofia por longos anos na Europa, avalia Nietzsche em uma anotação póstuma do verão de 1872 — início de 1873, portanto, na mesma época da composição de WL, estaria

condicionado, fundamentalmente, a duas “capacidades”: ele “é constituído de percepção e memória”,¹⁵⁹ e é exatamente nesse sentido que Nietzsche, em WL, afirma que o homem foi “adestrado e cerrado em uma consciência dissimulada”. *Portanto, o trabalho da memória é, simultaneamente, o trabalho do homem “sobre si” mesmo, que, por sua vez, possibilitou a emergência do assim chamado homem do conhecimento.*

2.3. O impulso à verdade como hipótese sobre a possibilidade de estabilização de sentido

É exatamente em torno desse novo “tipo” de saber pela memória, pela consciência que, em WL, nomes como “animal inteligente”, “homem do conhecimento” e também “homem racional” gravitam. Todavia, antes de dar continuidade ao exame de WL, faz-se mister coadunar algumas premissas de seu argumento: primeiramente, procurou-se reforçar a perspectiva segundo a qual “a luta” entre dois tipos de conhecimento desenvolveu suas linhas mestras em um registro específico, qual seja, aquele das *condições de vida*. Dado isso, mostramos de qual critério Nietzsche se vale para conceber dois tipos de “conhecimento” diametralmente opostos, aquilo que antes chamamos de *pathos (de algum modo) “ciente” de algo* e o outro, dominante na cultura, que denominamos *a consciência do pathos de algo*. Em seguida, e para justificar a hipótese precedente, recorreremos a um contexto mais amplo para apresentar a interpretação de Nietzsche sobre a proveniência do “homem do conhecimento”; como tal tipo “foi cultivado” e como consolidou sua visão de mundo. Desse contexto, a discussão sobre a memória, sua força solícita na vitória do segundo tipo de conhecimento (dado que o primeiro prescinde dela), e que é analisada enquanto capacidade de tornar o homem *consciente do pathos de algo*. A articulação desses tópicos foi necessária exatamente para clarear aqui o que julgamos ser fundamental para Nietzsche em WL: *apresentar um preciso diagnóstico da transição semântica de verdade, isto é, um diagnóstico do deslocamento do seu “sentido extra-moral” para um “moral”, pois disso depende o insight de Nietzsche de acordo com o qual verdade em sentido moral representa, simultaneamente, um novo modo de avaliar a vida.*

Na própria redação de WL, mostra-se clara a posição de Nietzsche segundo a qual é insuficiente um “argumentum ad ignorantiam”, ou seja, apelar, com certa veemência, para a

¹⁵⁹ KSA 7, 19 [165] e [166], pág. 471.

suposta clareza de sua hipótese sobre o “conhecimento intuitivo” como sendo de “primeira ordem”. É de acordo com essa perspectiva que interpretamos seu conhecido questionamento:

De onde, nesse mundo, nessa constelação [provém] o impulso à verdade? (KSA 1, pág. 877)

Antes de demonstrar então as premissas que tornam clara sua hipótese sobre o tipo de saber que dispensa a memória, o “intelecto”, a assim chamada “consciência dissimulada”, e de que modo isso implica em uma “significação” distinta de *verdade e mentira*, Nietzsche precisa responder à questão colocada pela passagem. Curioso notar a construção vernacular de sua célebre expressão empregada para designar a motivação do homem no sentido de “despertar-se do sonho onírico e dos devaneios dos sentidos”: *Trieb zur Wahrheit*. Em primeiro lugar, nessa formulação, que, vale dizer, em alemão é tipicamente inusual, encontramos uma clara posição filosófica do autor: ele aqui se distancia da tradição iluminista e idealista que pressupôs os anseios da razão humana como motivação para compreender e determinar as relações contingentes entre os mais diversos fenômenos, isto é, motivação para fornecer um “sentido” objetivo (a priori) às suas experiências e vivências mais comuns. Se pensada segundo os pressupostos teóricos da filosofia platônica, ou mesmo segundo as premissas do racionalismo ou do idealismo, a junção entre impulso e verdade apresenta-se como totalmente contraditória. Móbeis empíricos não podem, segundo a tradição platônica, ou não são suficientes, como quer o kantismo, para colocar nosso conhecimento do mundo no caminho seguro da verdade. Para essa tradição, *verdadeiro* é somente aquilo que tem seu *ser peremptório, aparente, indeterminado*, subsumido sob uma forma ideal; ou mesmo, como sugere Kant, quando ao que é contingente é fornecida uma norma universal, isto é, uma regra dada pela razão. Porém, e aqui Nietzsche parece ser irredutível, os “propósitos” de uma ordenação do mundo¹⁶⁰, dos fenômenos, de suas experiências não são “racionais”, como queria a tradição, mas sim “vitais”. *Trieb* é empregado, segundo nossa interpretação, para denotar justamente a existência de uma “patologia” na busca do homem pelo conhecimento do que é verdadeiro, patologia essa que, por economia, é pensada pelo filósofo justamente a partir daquilo que denominamos *condições de vida*; e elas são, no texto de WL, fortemente acentuadas: é por *necessidade e tédio* (como súbito

¹⁶⁰ Nietzsche sustenta claramente essa ideia, quando afirma que o conhecimento “intelectual” edificou “um novo mundo regular e rígido como uma fortaleza”. In KSA 1, pág. 889.

sentimento de desgosto de uma necessidade satisfeita)¹⁶¹, argumenta Nietzsche nesse escrito não publicado, que o homem *cultivou* um tipo de verdade que, não bastasse sua orientação, por assim dizer, *anti-intuitiva*, nesse sentido, *anti-artística* — Nietzsche grafa *unkünstlerisch* —, e mesmo contra tudo que é onírico e mítico¹⁶², porta em si também um novo valor sobre a existência. As assim chamadas *condições de vida* fornecem, desse modo, tanto a matriz, *a fonte a partir da qual emergem dois tipos de conhecimento sobre a verdade* quanto é também a partir delas que Nietzsche colhe material para sua diferenciação. Os tipos são motivados por necessidades e carências totalmente distintas.

Destacada essa diferenciação, outra de fundo permanece: a saber, a que distingue o sentido de verdade a partir da *utilidade*; dito de outro modo: o *uso moral do conceito verdade e o uso extra-moral*. Porquanto “extra-moral” tem que ver com um tipo de “conhecimento plástico” — Nietzsche menciona não só a arte, mas o *mito* enquanto sua proto-forma de manifestação —, um conhecimento que *plasma-se intuitivamente*, para o qual o acontecer percebido não recorre a “nomes”; por outro lado, “moral” vai sendo cuidadosamente considerada pelo filósofo no registro daquele conhecimento que não se coloca “a serviço” da vida; que nada “sabe” sobre a vida; “que aspira pela suprema possibilidade de libertar-se da dor”¹⁶³; que nada *pode vir a saber* sem recorrer ao trabalho da memória, à consciência; antes, ele “mascara”, dissimula, pelo “intelecto”, as condições da qual surgiu. Assim, todo peso da hipótese de Nietzsche recai sobre isto: deve-se mostrar como o *impulso à verdade*, inerente ao conhecimento pelo “intelecto”, encena a prefiguração de outro: *o impulso à moral*; ou seja, que o impulso à verdade se caracteriza como necessidade de estabilização de sentido das experiências e vivências, como condição de possibilidade do *fixar* em imagens e conceitos (e aqui a memória/consciência é uma atividade fundamental) o que é polissêmico, ambivalente, múltiplo e indeterminado no registro da intuição, das percepções: *um nome* passa a valer como conhecimento, ele *designa* um sem número de acontecimentos. *Moral*, a significar que dessa estabilização, desse *fixar um sentido de verdade*, o

¹⁶¹ No original: „Soweit das Individuum sich gegenüber andern Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung: weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde“. In KSA 1, pág. 877.

¹⁶² No longo aforismo 261 de MA I, denominado “Os tiranos do espírito”, Nietzsche novamente retoma esse tema, posicionando agora de maneira mais contundente. Ele analisa a postura “tirânica” da filosofia frente ao conhecimento mítico, ao qual, em contraposição à tirania, denomina de “oligarquia do espírito”. In KSA 2, págs. 214-18

¹⁶³ KSA 1, pág. 889.

homem alcançou meios para “legislar”, prescrever regras de funcionamento para aquilo que, na vida, ocorre de modo instável, contingente, causando dor, tédio, angústias, medo etc. E numa breve remissão, é possível encontrar em seus escritos de juventude algumas indicações de como vislumbra uma resposta também para isto, a saber, que o impulso à verdade traz consigo um novo modo de avaliar, de julgar que se encontra em franca oposição com o modo de avaliar do conhecimento intuitivo, como ele próprio afirma em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*:

O juízo daqueles filósofos [subent. os filósofos trágicos] sobre a vida e sobre a existência (*Dasein*) em geral diz muito mais do que um [modo] de julgar moderno, porque eles tinham diante de si a vida em um [estado] abundante de perfeição (*in einer üppigen Vollendung*), e porque neles, diferentemente de nós, o sentimento do pensador (*das Gefühl des Denkers*) não se desorienta no conflito do desejo pela liberdade, pela beleza, pela grandeza da vida e [no conflito] do impulso à verdade (*des Triebes nach Wahrheit*), que apenas se pergunta: em geral, a vida vale à pena (*Was ist das Leben überhaupt wert*)? (KSA 1, pág. 809)

2.3.1. Verdade, uso e sentido: observações preliminares sobre a moral como espaço de imunidade

Recorrendo a duas anotações póstumas, que serviram de preparação para WL, é possível notar de que modo, para Nietzsche, a perspectiva segundo a qual o *conhecimento intelectual da verdade* implica em uma avaliação *moral da vida*. Na anotação 19[229], do verão de 1872 – início de 1873, disserta sobre o papel da linguagem, de “usuais” práticas discursivas (Nietzsche redige lá “usuais empregos de metáforas”) enquanto garantidores, em uma comunidade, da “conveniência e moral políticas”, e verifica, nesse contexto, *como verdade passou a valer como “a” verdade, no sentido em que o conhecimento intelectual a concebe*.

Ser *verdadeiro* significa apenas não se desviar do sentido usual das coisas (*vom usuellen Sinn der Dinge*). O verdadeiro (*das Wahre*) é o ente (*das Seiende*) em oposição ao não-real (*Nichtwirklichen*). A primeira convenção é sobre aquilo que deve (*soll*) valer como ente. Mas o impulso para ser verdadeiro (*Trieb wahr zu sein*), transposto [para o domínio da] natureza, produz a crença que a natureza também, contraposta a nós (*gegen uns*), tem que ser verdadeira. O impulso do conhecimento assenta-se sobre essa transposição. (KSA 7, págs. 491-2)

E continua no apontamento póstumo seguinte, 19 [230]:

O impulso à verdade (*Trieb zur Wahrheit*) inicia-se com a severa observação, quão contraposto [seria] o mundo real e [o mundo] da mentira e quão insegura a vida do homem, caso a verdade-convenção não valesse incondicionalmente: há uma convicção moral da necessidade de uma convenção sólida, para que uma sociedade humana deva existir. (KSA 7, pág. 492).

Esses dois trechos, pelo conteúdo que apresentam, mereceriam esmerada e cautelosa análise à parte — aliás, parecem antecipar não só as linhas fundamentais do pensamento maduro de Nietzsche sobre a linguagem, mas também antecipam questões importantes da *filosofia da linguagem*, tal como, por exemplo, os *jogos de linguagem* wittgensteinianos.¹⁶⁴ Eles oferecem um inesgotável material para se pensar a profundidade e mesmo a originalidade da hipótese sobre a relação entre verdade e moral, sobre convenção do *uso e sentido da verdade* enquanto “convicção moral”.

Um primeiro ponto a se destacar é a clara convergência entre “ser verdadeiro” e “sentido”, o que quer dizer que o vir-a-ser daquela nova concepção de conhecimento, regulada pelo impulso à verdade, é investigada, abertamente, segundo uma *semântica*. O uso (*Gebrauch*) de determinadas palavras, nomes para *designar* os mais diversos entes, as coisas, seus estados, *não pode ser aleatório*. Na medida em que aquilo que deve ser “convencionado”, em primeiro lugar, é o *uso*, e não propriamente “as” palavras ou “os” nomes, encontrou-se um modo de regulamentação, qual seja, que a *estabilização de sentido, o recorrente uso de um nome, uma palavra para as coisas é algo útil*: tudo aquilo que passou a ser usual, que passou a ter uma *designação ou sentido* único, passou a valer também como “verdadeiro”, porque no recorrente *uso* se encontrou uma *utilidade*. Nietzsche, em WL, cita inúmeras: “útil”, a dizer da possibilidade de antecipar e evitar medos, angústias, dores, sofrimentos, a dar segurança e estabilidade à vida do tipo “homem racional”.

A verdade, enquanto “convicção moral”, teria assim sua origem, em última instância, numa regulamentação das práticas e dos usos linguísticos, regulamentação do “sentido” que permite *convencionalizar* coisas, ou seja, permite que uns e outros entendam, simultaneamente, que “X” vale, apresenta-se ou que é percebido como “X” e não como “Y”. Aqui, a linguagem mais do que *adequar* a palavra, o nome, o conceito à coisa, ao ente, é ela quem, ao estabilizar o sentido, *cria-o*, quem possibilita se afiançar a ele, acreditar que ele é algo “real”, na medida em que regula-o fixando-lhe um *convencional* sentido. Mas não porque isso corresponda a uma

¹⁶⁴ Ver por exemplo a tentativa de contextualizar teses desses dois filósofos por: HEINEN, René. *Sprachdynamik und Vernunft: Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

realidade mais ou menos próxima ou imediata; porém, antes, porque “X”, um ente qualquer, por ter sido “tornado-comum” — e é isso que Nietzsche ali entende por *convenção* —, seu sentido usual passa a valer como algo cujo sentido é estável. Verdadeiro se diz de algo que não é polissêmico, equívoco, não usual, portanto, inútil. Verdadeiro é a etiqueta daquilo que, depois de um longo exercício de convenção, tornou *evidente por si, inquestionável, imediatamente certo* (e nesse sentido também, *tradicional*), independentemente de alterações dos signos que o indicam, de diferenciações “geográficas” ou de épocas. *Ser verdadeiro é ser sentido usual de algo*. Só assim “X” vale, de uma maneira mais ou menos objetiva, como “ente”, isso quer dizer: “X” *adquire* o estatuto de ser-algo, ser “coisa”, ser “real” (*wirklich*) para um grupo de pessoas. Essa, aliás, é uma das frentes argumentativas da qual se vale Nietzsche para, por exemplo, criticar, em WL, o estatuto da “coisa em si” na filosofia europeia, em especial, no idealismo. “A coisa em si é (...) incompreensível (*unfasslich*)”, afirma em WL¹⁶⁵, defendendo que sua possibilidade, para o pensamento, estaria condicionada, acima de tudo, a nenhuma outra coisa senão a uma estabilização de seu sentido, um tornar-se comumente usada, tornar-se convencional para um grupo, caso contrário, ela permaneceria ininteligível, um “não-ente”, algo “não-pensável”.

A “utilidade” dessa prática, qual seja, “não se desviar do sentido usual da coisa”, assenta-se então nisto: *confere-se realidade indubitável a, ou se produz uma crença irrefutável em, algo na medida em que esse algo é tornado autointeligível. Ai então reside a “verdade” de algo, a saber, no caráter de inquestionabilidade do seu sentido*. A pergunta pelo “sentido” da verdade, tal como Nietzsche a sugere já no próprio título do escrito ora analisado, é uma questão que, para a tradição, tem que ser em si mesma contraditória, “sem-sentido”. “*O que é a verdade*” é uma pergunta na qual já se pressupõe a própria verdade, uma vez, com essa pergunta, pressupõe-se saber o que verdade “em verdade” é. *O perguntar-se pelo que é “a” verdade consiste em um contrassenso exatamente porque “a” verdade é indefinível, em si uma identidade.*¹⁶⁶ A verdade orienta a

¹⁶⁵ KSA 1, pág. 879.

¹⁶⁶ Essa é uma perspectiva que perpassa toda a tradição clássica, também medieval e moderna, segundo Tilman Borsche. „Der ursprüngliche Ort der Wahrheit ist das Eine. Noch ohne festen Namen und ohne metaphysischen Hypostasierung, aber auch ohne weitere Erklärungen ist das Eine bei *Parmenides* das Maß des wahren Weges des Denkens. (...) Auch nach *Platon* ist das wahre Sein der Sachen oder das, was etwas ist, unveränderlich. Er definiert es wiederholt formelhaft als das, was ‚sich immer auf die gleiche Weise verhält und niemals und nirgends auf keine Weise irgendeine Veränderung annimmt‘, gleichgültig, wie es sich im zeit-, orts- und an Personen gebundenen Logos darstellt“. In. BORSCHÉ, Tilman. *Was etwas ist: Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1992, pág. 248.

pergunta pelo *que algo é*, ela mesma não é questionável em sua “entidade”. Nietzsche, aliás, no aforismo 196 de *Aurora*, afirma exatamente que a pergunta “mais pessoal” da verdade é: “o que algo é propriamente?”, uma pergunta pelo estatuto de “entidade”, pelo “ser”. Ora, precisamente por isso ela própria não poderia ser questionada, porque, perguntar-se pelo *que é* a verdade, implica em, como dito, pressupor que a verdade, o “algo que é verdadeiro” ainda não é, de algum modo, autointeligível para seus pares, que ela *não se tornou comum, axiomática*, indica que ela careceria de melhores explicações ou de uma mais precisa definição.

Não há, como já Descartes enfatizou na célebre carta a Mersenne de 1639¹⁶⁷, nenhum filósofo que poderia *definir* a verdade, pois já a pergunta pela definição “do que é verdade” já pressupõe que, para a resposta, se tenha de antemão um *critério verídico* que permita dizer se essa ou aquela definição é a correta ou não, o que é um absurdo. Tudo que se torna para o pensamento, de algum modo, evidente, claro, indubitável, para usar imagens do próprio Descartes, deve ser entendido como “verdadeiro”.

A perspectiva semântica de Nietzsche amplia a dimensão na qual, até o momento, discutiu-se a questão da verdade. Ela mostra acima de tudo que aquilo que se tornou verdade também representa, para o pensamento, um *dispositivo de imunização*: ser inquestionável, não-definível; a dizer, acima de tudo, que a verdade não “se autoriza” à investigação, (não se autoriza “à crítica”, para falar como no Prefácio a M); que jamais o pensar poderia se *perguntar* por ela; para além do “seu sentido usual”, o pensamento filosófico não avança e não *pode* avançar, e é *exatamente essa capacidade de “imunizar-se” do próprio pensamento, via estabilização de sentido, que ocorreu o grande trunfo, na cultura europeia, daquele conhecimento que se guia pelo*

¹⁶⁷ “(...) il y a peu de perfonnes qui foient capables d'entendre la Metaphyfique. Et pour le gênerai du liure, il tient vn chemin fort différent de celuy que i'ay fuiui. Il examine ce que c'eft que la Vérité; & pour moy, ie n'en ay iamais douté, me femblant que c'eft vne notion fi transcendentement claire, qu'il eft impoffible de l'ignorer : en effed, on a bien des moyens pour examiner vne balance auant que de s'en feruir, mais on n'en auroit point pour apprendre ce que c'eft que la vérité, fi on ne la connoiffoit de nature. Car qu'elle raifon aurions nous de confentir a ce qui nous l'apprendroit, fi nous ne fçauions qu'il fuft vray, c'eft a dire, fi nous ne connoiffions la vérité ? Ainfy on peut bien expliquer quid nominis a ceux qui n'entendent pas a langue, & leur dire que ce mot vérité, en fa propre fignification, dénote la conformité de la penfée avec l'obiet, mais que, lors qu'on l'attribue aux chofes qui font hors de la penfée, il fignifie feulement que ces chofes peuuent feruir d'obiets a des penfées véritables, foit aux noftres, foit a celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition de Logique qui ayde a connoiftre fa nature. Et ie croy le mefme de plufieurs autres chofes, qui font fort fimples & fe connoiffent naturellement, comme font la figure, la grandeur, le mouuement, le lieu, le tems &c., en forte que, lors qu'on veut définir ces chofes, on les obfcurecift & on s'embarafle. Car, par exemple, celuy qui fe promené dans vne fale, fait bien mieux entendre ce que c'eft que le mouuement, que ne fait celuy qui dit : eplaētus entis in potentia prout in potentia, & ainfy des autres”. In. DESCARTES, R. *Oeuvres*, Vol II, Edition Adam e Tannery, Paris: Vrin, 1973-1978, pág. 596-7.

impulso à verdade. O impulso à verdade é então trabalhado de acordo com a perspectiva segundo a qual determinadas necessidades ou carências impeliram o homem a produzir, a dizer como Nietzsche na anotação 19 [230], “convenções sólidas”, isto é, a criar *espaços de imunidade*, a criar espaços aos quais o pensar não acessa. Espaço, porque ele cria como que uma espécie de “vácuo” no registro das atividades espirituais (pensar e filosofar), e imune porque o vácuo representa algo como uma *força de resistência*, de acordo com nossa interpretação, barreiras intransponíveis para além das quais o pensar ou o filosofar já não podem mais avançar.¹⁶⁸

Sua grande contribuição de juventude seria então esta: mostrar que a necessidade de *espaços de imunidade*, de “convenções sólidas”, ou a dizer como ele no final da anotação 19[230], “a carência (*das Bedürfnis*) por convenções de verdade (*Wahrheitsconventionen*)” principiou as primeiras manifestações *do que é moral*, possibilitou, por meio da estabilização de sentido, que o uso convencional de coisas, palavras, nomes, conceitos, imagens, passassem a valer como “reais” em si, como “entidades”, isto é, “entes” em si inquestionáveis, verdadeiros, cujo estatuto *não dependeria* mais nem do contexto em que foram produzidas, nem mesmo de seus criadores: a convicção da utilidade de tais *espaços de imunidade* é, segundo Nietzsche, *moral*.¹⁶⁹

Traduzindo essa perspectiva para o contexto de WL, Nietzsche dá ainda um passo além: ele indica qual é o *dispositivo psicológico* que permitiu ao pensamento *assimilar e cultivar* os assim chamados “entes”, realidades em si, “verdades eternas”. É o “esquecimento” – e em WL esse conceito tem uma significação ímpar – que opera isso; ele é o dispositivo psicológico garantidor da conservação dos “sentidos usuais”, da promoção do que se tornou evidente por si, na medida em

¹⁶⁸ Esse uso metafórico do conceito “vácuo” não parece ter sido estranho ao próprio Nietzsche. Em um apontamento póstumo do verão de 1872 - início de 1873 (KSA 7, 19[72], pág. 443) ele descreve a “metafísica como vácuo”, mas nada além disso enuncia. Antes porém, no apontamento 19[39], bem como em outro, posterior ao 19[72], porém pertencente à mesma série, 19 [148], dá duas importantes pistas de como entende tal metafórica. Ele anota primeiro referindo ao fenômeno da “criação” para o pensamento religioso: „Die Schöpfung einer Religion würde darin liegen, daß einer für sein in das Vacuum hineingestelltes mythisches Gebäude Glauben erweckt, d.h. daß er einem außerordentlichen Bedürfnisse entspricht. Es ist unwahrscheinlich, daß das je wieder geschieht, seit der Kritik der reinen Vernunft“. In. KSA 7, pág. 431. Logo adiante, e, de certa maneira, percorrendo caminhos semelhantes, ele escreve: „Gar zu leicht verwechseln wir Kants Ding an sich und das wahre Wesen der Dinge der Buddhisten: d.h. die Wirklichkeit zeigt ganz Schein oder eine der Wahrheit ganz adäquate Erscheinung. Schein als Nichtsein und Erscheinung des Seienden werden mit einander verwechselt. In das Vacuum setzen sich alle möglichen Superstitionen“. In KSA 7, pág. 466. Essa noção de acordo com a qual é “no vácuo que se assentam todas as superstições possíveis” nos é particularmente cara.

¹⁶⁹ No contexto já citado de WL, quando Nietzsche, apresentando sua hipótese sobre a origem trópica da verdade, defende a “incompreensibilidade” da “coisa em si” para o *Sprachbildner*, esse argumento é claramente retomado. Cf. pág. 879.

que *se esquecer* é sintoma de que “não há dúvidas” ou “mal-entendimentos” sobre o sentido, sobre a evidência de algo, e *se esquecer*, no contexto de WL, pressupõe que o rigoroso trabalho de memorização foi de tal maneira internalizado que *se esquecer* quase opera, quando o sentido é convencional, imediatamente. Como bem argumenta sobre essa temática Wolfgang Groddeck, “se para o falante os meios dos quais ele dispõe para falar são completamente conscientes (*voll bewusst werden*), desaparece para ele imediatamente [a questão] do sentido”¹⁷⁰: eis a centralidade do *esquecimento* – enquanto capacidade de não mais se perguntar pelo sentido – para a hipótese de Nietzsche.

No contexto de WL, a verdade enquanto “batalhão de metáforas e metonímias” foi esquecida em detrimento daquilo que forçosamente *foi tornado convencional*. Do ponto de vista dos “tropos” da linguagem, verdade tem que ver com uso figurativo de signos e palavras que designam algo de modo “não-fixo”, “instável”, algo que, segundo esse “tipo” de verdade, está sempre em fluxo, são palavras, conceitos, imagens dispersas, individuais, arbitrárias. *Ele se esquece dos meios trópicos que deram origem à linguagem, porque, pelo intelecto, não precisará, a qualquer momento, recorrer ao “sentido” de algo*. E essa é sua convicção: de que pela regulamentação do uso ele possa suprimir (e nisso tem sua utilidade) a polissemia da vida; *essa é também sua moral*. Sob esse ângulo, é curioso também notar que, de acordo com a anotação 19[229], a imunidade pela verdade não tem sua força e eficácia apenas no fato de tornar *algo convencionalizado*; mais que isso: ela determina limites *comuns, sob certas condições, para o pensar e filosofar*. A moralização, por assim dizer, do modo de pensar e filosofar, que é inerente ao processo de criação de “evidências”, de espaços de imunidade, é um tema de extrema relevância e já aparece, mesmo que de modo embrionário, no pensamento do jovem Nietzsche. É por convicção moral que o processo de imunização, pela verdade oriunda do “intelecto”, passou a orientar o próprio pensamento filosófico europeu, passou a conferir certa “autointeligibilidade” para coisas, palavras, conceitos, visões de mundo etc.

2.4. A reflexão de Nietzsche sobre os espaços de imunidade nas práticas comunicativas e cognitivas: a exclusão do individual pela comunidade

¹⁷⁰ GRODDECK, Wolfram. *Reden über Rhetorik: Zu einer Stilistik des Lesens.*, pág. 13.

A imunidade pela verdade passa assim a operar *organicamente*, contra tudo aquilo que escapa ao seu conjunto harmônico. De modo consequente, aliás, Nietzsche vai relacionar isso, claramente, em WL, com os dispositivos linguísticos e normativos que permitem a conservação e promoção de *comunidades ou sociedades*. *Moral* tem que ver então com isso que denominamos – ao analisar os argumentos de Nietzsche que preparam sua fundamental hipótese sobre a convergência entre impulso à verdade e aquele “novo” modo de avaliação da existência (possibilitada, em WL, pela “força do intelecto”) – *espaço de imunidade*, na medida em que esse (seu exemplo continua sendo o conceito [moral] de “verdade”) *regulamenta, legisla*, de modo mais ou menos autônomo, o “sentido usual das coisas”, prescreve regras para os usos e práticas comunicativas, bem como para as formas mais elementares de conhecimento.

Ao definir normas, limites para o uso, bem como ao tornar “fixo” o antes flutuante, indeterminado, instável — e por que não dizer “ilusório” — sentido das palavras, coisas, acontecimentos etc., foi estabelecido, concomitantemente, segundo Nietzsche, *formas elementares de conhecimento, práticas orientadas de comunicação, nas quais cada um deve saber, por exemplo, que “X” é “X” e não outra coisa; ele tem que poder, ou melhor, deve (soll) identificar coisas tornadas, pela “legislação da linguagem”, iguais e diferenciar aquilo cujos “usuais sentidos” não permitem igualar*.¹⁷¹ Esse insight de Nietzsche, explorado em WL, acrescenta algo novo em sua interpretação sobre a proveniência do impulso à verdade, consequentemente, amplia a margem de sua reflexão sobre aquele novo modo de avaliação da vida: a saber, a *avaliação moral que se principia e se mostra eficaz, exatamente, nas práticas e usos mais cotidianos da linguagem*;

¹⁷¹ Ainda na sequência das anotações póstumas acima discutidas, Nietzsche redige: “Considerado rigorosamente, o conhecer tem apenas a forma da tautologia e é *vazio*. Todo conhecimento que nos traz fomento é um *identificar o desigual*, o semelhante, isto é, é essencialmente ilógico. Somente desse modo é que adquirimos um conceito e procedemos a seguir como se o conceito ‘homem’ fosse algo de fato, enquanto ele foi formado unicamente graças à desconsideração de todos os traços individuais. Nós pressupomos que a natureza proceda segundo tais conceitos: aqui, porém, são antropomórficas uma vez a natureza e, em seguida, o conceito. O *desconsiderar* o individual nos dá o conceito, e com isso começa nosso conhecimento: *no rubricar*, na instituição de *espécies*. A isto não corresponde, porém, a essência das coisas: esse é um processo de conhecimento que não atinge a essência das coisas. Muitos traços individuais determinam para nós uma coisa, não todos: a identidade desses traços nos propicia subsumir muitas coisas sob um conceito. Como suportes de propriedades, nós produzimos seres e abstrações como causas dessas propriedades. Que uma unidade, por exemplo uma árvore, apareça para nós como uma multiplicidade de propriedades, de relações, é antropomórfico de dupla maneira: em primeiro lugar, esta unidade delimitada ‘árvore’ não existe, é arbitrário recortar uma coisa desse modo (de acordo com o olho, com a forma), toda relação não é a verdadeira e absoluta, mas sim e de novo antropomórficamente colorida”. In. NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*. Trad. e seleção. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: col. Textos Didático, nº 22, 2ª ed. revisada, IFCH-Unicamp, 2002, pág. 28. Na KSA a série é 19[236], páginas 493-4.

no conjunto elementar dos nomes, palavras e gestos que perfazem práticas comunicativas, bem como certos “conhecimentos básicos” dos quais um grupo ou uma comunidade não podem abrir mão em sua orientação rotineira.

Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é inventada (*wird... erfunden*) uma designação uniformemente válida (*gültig*) e obrigatória (*verbindlich*) das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis de verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira: o mentiroso usa (*gebraucht*) as válidas designações, as palavras, para fazer parecer como real o não-real; ele diz, por exemplo, eu sou rico, enquanto para tal estado a designação correta seria exatamente “pobre”. Ele mal-usa (*missbraucht*) as convenções fixas com trocas [feitas] a bel-prazer e [com] inversão de nomes. Se ele faz isso de modo egoísta ou de modo a trazer, de resto, um prejuízo, então, a sociedade não mais confiará nele e, em consequência disso, o excluirá (*wird...ausschliessen*). (WL. KSA 1, pág. 877-8).

O que é extremamente interessante notar aqui, preliminarmente, é que *moral* implica, antes de mais nada, em normatizar, esquematizar, legislar práticas comunicativas e cognitivas, as mais elementares e cotidianas, e nada tem que ver, em um primeiro estágio de sua manifestação, com o domínio da liberdade, muito menos com legislação de condutas, estabelecimento de valores de virtude etc. Até o momento essa passagem não foi analisada com devida minúcia, não foi devidamente, se nos é permitido dizer, contextualizada com as anotações póstumas que a preparam, e a riqueza temática contida nela permanece guardada. O exemplo que Nietzsche oferece não pode ser perdido à custa de uma interpretação que, ou privilegia o que se pode chamar de uma “crítica nietzscheana do conhecimento”¹⁷², ou mesmo que só destaca sua nova posição sobre a linguagem enquanto *arte*.¹⁷³ Isso seria, a nosso ver, insuficiente e não contemplaria a sutileza e amplitude da hipótese, qual seja, que (o sentido de) mentira em contraposição à verdade *estabelece e regula* práticas comunicativas, bem como certo “conhecimento básico”.

Quanto à prática comunicativa, ele cita o exemplo da mentira no caso do “mal-uso”, do uso “a bel-prazer (*beliebig*)”, do uso “egoísta (*eigennützig*)” da linguagem. Numa prática comunicativa entre indivíduos, a presença de critérios morais está pressuposta pelo uso convencional (do sentido) de verdade: “eu sou rico”, diz um, sendo que *na verdade* “a designação

¹⁷² Desde a interpretação de Hans Vaihinger sobre WL, essa foi uma perspectiva que norteou os estudos desse pequeno escrito. Cf. VAHINGER, Hans. *The philosophy of “as if”*. Trad. C. K. Ogden. London: Routledge, 2002.

¹⁷³ Aqui, o mencionado estudo de E. Behler e também Thomas Böning.

mais correta” seria “eu sou pobre”; diz-se, usando palavras arbitrariamente, “isso é real”, quando *na verdade* ele quer tornar efetivo algo “não-real”.

Apesar de uma sentença como essa não “infringir” nenhum pressuposto lógico ou gramatical, sequer qualquer regra razoável, ela infringe, isto sim, outra, uma que, por sua vez, ordena cotidianas práticas de comunicação, práticas elementares, como quer mostrar Nietzsche; tal sentença dissimula o que *é* verdadeiro; quem articulou tal sentença, mal-usa o “sentido usual”, ludibriando seu interlocutor ao *igualar* o que no fundo não é *convencionalmente* igual: exemplarmente, quando ele, o mentiroso, *igualava seu estado*, por assim dizer, a um que (convencionalmente) designa riqueza. Mas na medida em que o sentido usual para riqueza não contempla o estado em que se encontra aquele indivíduo “egoísta”; que usa a bel-prazer palavras e nomes; que quer usar regras particulares, individuais para orientação de suas práticas comunicativas e cognitivas; que quer extrapolar as convenções arbitrariamente – se assim ocorre, *designa-se* tal sujeito mentiroso, incapaz de igualar o que é convencionalmente igual e de distinguir o que não é convencionalmente igualar, portanto, *ele, que não se orienta pelas práticas cognitivas e comunicativas comuns, deve ser, de alguma maneira, excluído daquela comunidade*. Há aqui uma lógica, não explorada a fundo por Nietzsche em WL, da inclusão/exclusão no interior de cada uma das práticas comunicativas e cognitivas mais elementares de uma comunidade. A complexidade dessa “lógica” do incluído/excluído, que passa a regular as relações comunicativas e cognitivas, fala a favor do rigor com que Nietzsche, nesse pequeno texto, trabalhava sobre o tema do deslocamento da verdade para um sentido moral. Visto por esse ângulo, salta aos olhos a atualidade dessa hipótese de Nietzsche.¹⁷⁴

¹⁷⁴ A atualidade à qual nos referimos tem um contexto bastante preciso: perguntamo-nos se não seriam essas premissas, guardadas as distinções metodológicas e a pesquisa empírica, que, quase cem anos mais tarde, Michel Foucault levaria a termo, por um lado, com sua investigação sobre a origem, sobre os dispositivos de tratamento, o disciplinamento e o enquadramento patológico da figura do “louco”, que não é senão a figura do “outro - [aquele] que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade)”*; e, partindo também dessas premissas, Foucault teria preparado, por outro lado, sua *arqueologia do mesmo* - contrapondo-a à história da loucura, que é a “história do outro” -, sua arqueologia dos “códigos ordenadores e das reflexões sobre a ordem”, sua tentativa de desnudar “a experiência da ordem e seus modos de ser”**: a *história do mesmo* que é, no fundo, a história daquilo que, “para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades”***. Assim como Foucault, Nietzsche, já em WL, teria uma posição sobre quem é esse “homem” que surge de práticas e saberes oriundos de tais “códigos ordenadores” da cultura: eles são os “homens do conhecimento, “homens racionais”, aqueles “que querem somente a verdade”, aqueles que tem a “obrigação de dizer a verdade” (KSA 1, pág. 881), os que *devem* igualar o que é convencionalmente igual e distinguir o que não é, ou então serão, caso *mal-usem* as estabelecidas práticas comunicativas e/ou cognitivas, de alguma maneira, excluídos.

Deixando de lado o tema da atualidade de seu pensamento, o que seria por si só tarefa de um estudo de doutoramento, passemos a mostrar tão somente quão produtivo, para o pensamento global de Nietzsche, pode ser um exame mais detalhado de WL; isso, no intuito de destacar que, para além das recorrentes tentativas de observar nesse texto uma matriz tanto de uma teoria do conhecimento quanto de uma perspectiva não mais metafísica sobre a linguagem, WL se inscreve num contexto muito mais amplo, um contexto que dialoga com temas e argumentos apresentados em suas obras do período intermediário e, com maior profundidade, maduro. Mostrar isso parece-nos até mesmo ser tarefa premente da *Nietzsche-Forschung*, ou então WL estará fadado, como vaticinou o próprio Nietzsche, ao esoterismo.

2.5. A “carência da verdade” no contexto da relação entre conhecimento e vida: viés de interpretação da primeira seção de *Para Além de Bem e Mal*

Um breve excursão sobre o método adotado até o momento pelo nosso trabalho: todo o esforço empregado pelo nosso estudo até o momento não versou sobre análise e interpretação das *estruturas* argumentativas e metodológicas, seja de qualquer obra, de qualquer período de composição com o qual nos ocupamos até aqui. Mesmo que a análise estrutural tenha sido influente no Brasil, na primeira e início da segunda metade do século passado, o método que empregamos é bem mais modesto, poderíamos dizer, aliás, que ele é peculiar a nossa tese. Ele visa apenas a dar um tratamento mais sistemático a um autor “não sistemático”; visa a ler Nietzsche *lentamente*; pretende também ter paciência com cada palavra; cautela na verificação do modo como estão dispostos os argumentos, como se ligam as diferentes hipóteses, como dá cadência a perspectivas. Partimos apenas do pressuposto de que todo “grande pensador” carece de uma linguagem-de-superfície para esconder o que lhe é mais precioso, uma linguagem que pode sempre induzir ao leitor apressado a confusões e embaraços. Foi ao trabalhar metodologicamente os textos de Nietzsche *como Nietzsche quis que eles fossem trabalhados* que encontramos margens para novas interpretações.

* In. FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002, prefácio, pág. XXII.

** In. FOUCAULT, Michel. op. cit. prefácio, pág. XVIII.

*** In. FOUCAULT, Michel. op. cit. prefácio, pág. XXII.

Ler Nietzsche como Nietzsche desejou ser lido: tampouco com isso pretendemos *ler Nietzsche em seu contexto*. Essa rica metódica, proposta por Werner Stegmaier, prima pelo exercício hermenêutico pregnante do aforismo, da seção dissertativa (como é o caso em GM), da sentença ou máxima, estilos recorrentes em Nietzsche, ou mesmo o trabalho de um só conceito, para só então ampliar seu campo de interpretação; ou seja: depois de explorar tanto os elementos e ideias recorrentes quanto aquelas marginais, menos significativas, só então passar para “outros” contextos, aqueles de outras obras, outros períodos, bem como, caso seja necessário recorrer ao material póstumo, aquilo que Nietzsche *não quis* que fosse lido pelos seus leitores.¹⁷⁵ Uma análise desse porte não ousaria, como foi nosso caso, tratar de tantos períodos de composição e de tantas obras.

Se considerada em sua singularidade, a *filologia de Nietzsche* abre-se para um sem número de variações metodológicas, que, entretanto, devem respeitar certas regras. Mas regras que não são colocadas senão pela leitura, pelo exercício paciente e cauteloso, pela não falsificação do interpretar nietzscheano ao forçar “certas barreiras”, ao se buscar compreendê-lo integralmente. Seguindo, então, *o caminho* (método) adotado na primeira seção do nosso trabalho – a cautela e paciência com o conceito ou tema, não esperando encontrar em Nietzsche uma posição final ou conclusiva, não esperando compreendê-lo completamente –, pretende-se aqui dar um passo adiante no sentido de trazer à tona novos elementos que tangenciam a posição madura de Nietzsche sobre aquele tipo de conhecimento que *plasmou* a cultura europeia, ao qual, em sua juventude, chamou de “intelectual”, e que é regido por aquele “enigmático impulso à verdade”. Trata-se, como vimos, de um conhecimento que, por *neutralizar* tudo aquilo que escapa ao trabalho da memória sobre as vivências e experiências humanas (o trabalho da consciência sobre as sensações, sentimentos, percepções), tornou-se, por solícito auxílio da linguagem, *dominante*; tornou-se, na Europa, autoridade; em uma palavra: um *conhecimento inquestionável*.

Mas para alcançar um nível sofisticado de problematização dessa temática — tal como é caso, consideramos, em JGB, no livro V de FW e em GM — foi necessário um longo período de maturação. Dentre diferentes aforismos de obras publicadas no assim denominado período

¹⁷⁵ Cf. STEGMAIER, W. *Nach Montinari: Zur Nietzsche-Philologie* Ver também outro importante texto, no qual introduz, pela primeira vez e de modo bastante esclarecedor, sua metodologia. Cf. STEGMAIER, W. ‘Philosophischer Idealismus’ und die ‘Musik des Lebens’. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft, in: *Nietzsche-Studien* 33, 2004.

intermediário, que, de maneira direta ou indireta, de modo *soft* ou *hard*, trataram do tema acima mencionado, destacamos o aforismo 110 de FW.

Inscrito no contexto de sua mais “nova luta” (FW 108), qual seja, traduzir a reticente esperança do homem moderno na “sombra do deus morto”; insistindo, dessa maneira, na mera transferência da crença na onipotência de um ser supremo para a onipotência da ciência — e *a verdade pela ciência* é o retrato da crença moderna na “sombra do deus morto” —, Nietzsche pretendeu investigar, no início do livro III de FW, uma série de dispositivos, oriundos daquela crença na sombra do deus morto, que regularam os avanços e limites do saber humano na modernidade. No aforismo 109, chamado “*Guademo-nos! (Hüten wir uns!)*”, elenca vários deles: contra o conhecimento do mundo físico herdado da ontologia platônica, segundo a qual, no *Timeu*¹⁷⁶, a razão para criação do mundo (*pantá*), lá pensado como *zoé*, como totalidade viva, assenta-se na bondade dos deuses por terem gerado uma *ordem (taxis)* para o que era pura *desordem (ataxis)*¹⁷⁷, Nietzsche adverte àqueles que, nessa esteira, pensam “que o mundo é um ente vivo (*lebendiges Wesen*)”¹⁷⁸, postulando, por outro lado, que “nós já sabemos o que o orgânico (*das Organische*) é! (...) O caráter global do mundo é, pelo contrário, e em toda a eternidade, caos (...)”; contra o *mecanicismo*, conclama a um grupo imaginário de leitores, ao qual chama, incluindo a si mesmo, “nós”, que “se guardem” de “acreditar que o mundo é uma máquina”; contra uma metafísica da natureza “guardemo-nos”, diz, de pensar que exista “substância duradoura”, “matéria”, bem como “leis da natureza”; contra a teleologia, eles devem se reguardar da crença de que exista em um “mundo dos fins”. Todos esses elencados conhecimentos, que têm que ser, pelo “nós”, suprimidos, são direcionados tendo em vista, no final do aforismo, a seguinte questão: “quando todas essas sombras do deus não mais nos obscurecerão?” Esse é o contexto no qual se

¹⁷⁶ Cf. *Timeu* 29d-34a. A edição consultada foi: PLATON. *Werke*. Bearbeitet von Klaus Widda. Deutsche Übersetzung von Hyeronimus Müller und Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

¹⁷⁷ Cf. *Timeu* 30a. Ambos os substantivos são derivados do verbo grego, em primeira pessoa, *tássō*, que quer dizer ‘colocar em ordem’, ‘ter uma disposição ordenada’.

¹⁷⁸ De duas traduções consultadas em alemão, em especial a de F. Schleiermacher, que Nietzsche certamente conheceu, ambas vertem o termo grego *zoé* justamente para “Lebewesen” ou “lebendiges Wesen”. É claro que nossa interpretação pode estar equivocada, haja vista que não realizamos um estudo exegético mais preciso do termo “lebendiges Wesen” enquanto predicado de “Welt” na obra de Nietzsche, em especial em FW. Mas esse hipótese nos pareceu a mais próxima daquilo para o que o filósofo quer chamar atenção em FW 109, a saber, o caráter *ontológico* que se esconde como que por detrás de especulações sobre o mundo físico. É importante levar em conta que, quando da escritura de FW, Nietzsche estava ainda sob forte influência do método e dos resultados da *Naturwissenschaft*, mas nossa hipótese carece de melhores elementos, quiçá, podendo ser desenvolvida em um artigo. Aqui tentamos, pelo menos, aludir à razoabilidade dessa hipótese.

inscreve o aforismo 110 de FW, que trata exatamente da “origem” não de cada um desses conhecimentos, dessas “sombras do deus morto”, mas sim — e aqui, julgamos, retomando e ampliando os elementos temáticos desse capítulo — de uma suposta matriz, uma fonte comum, que possibilitou cada uma dessas “sombras”, à qual Nietzsche, quase no fim de FW 110, denomina, exatamente, *Trieb zur Wahrheit*.

Pensando no contexto dos argumentos sobre a relação antes analisada entre conhecimento pelo intelecto e as *condições de vida* que o possibilitaram, o início do aforismo se mostra revelador. Nietzsche escreve, valendo-se de um vocabulário com o qual o leitor dessa tese já está familiarizado:

O intelecto, ao longo de um tempo imemorável, nada criou além de erros; alguns deles pareceram úteis (*nützlich*) e conversadores de um tipo (*arterhaltend*)... (KSA 3, pág. 469)

...e então discrimina novamente alguns desses erros úteis e mantenedores de um tipo de vida:

...que existam coisas que duram, que existam coisas iguais, que existam coisas, matérias (*Stoffe*), corpos, que uma coisa seja tal como ela aparece, que nosso querer seja livre, que algo que seja para mim bom seja, em si e por si, bom. Mais tarde entraram em cena os refutadores e contestadores de tais princípios, — só mais tarde entrou em cena a verdade como forma mais impotente de conhecimento. (KSA 3, pág. 469)

O argumento, nas linhas iniciais da primeira passagem, explora a insuficiência de uma visão de mundo e, simultaneamente, aborda os “erros” produzidos por ela, por aquilo que chama de intelecto, no domínio de sua *utilidade cognitiva*. Não é uma objeção razoável aos assim chamados “erros do intelecto” constatar apenas suas incoerência lógica; sua não sistematicidade; seu não recurso à experiência; sua não objetividade; seu não estatuto apriorístico etc. Há, por assim dizer, um aspecto positivo, pelo menos do ponto de vista de sua abertura para a análise, desses erros, que Nietzsche enfatiza valendo-se das palavras (no original) *nützlich* e *arterhaltend*. A experiência da utilidade de tal tipo de conhecimento, orientado “pelo intelecto”, está, como foi já discutido, e disso Nietzsche parece não discordar, na força *dos resultados de seu uso*, dos resultados colhidos pelo homem da *autointeligibilização* dos fenômenos — e novamente nesse passo o exemplo para aquilo que teria orientado o pensar e filosofar na Europa é justamente o caráter “evidente” do que seja a verdade. Pensado a partir dessa perspectiva, aqueles princípios teriam se tornado para o conhecer,

salienta, “normas (*wurden...zu Normen*), de acordo com as quais se avaliou o ‘verdadeiro’ e o ‘não-verdadeiro’”.

No desenvolvimento do aforismo, ressalta que essa verdade que conserva e é útil para uma forma de vida é contraposta a outra, alcançada apenas por “pensadores de exceção, como os eleatas (...)”. Ora, não se pode deixar de aludir aqui à personagem, que figurou importante papel nos textos analisados de juventude: Heráclito. Acima de tudo, os eleatas valem aqui como “tipo” de conhecimento, que já foi “esquecido” há muito, e que, por “princípio”, são contrários àquele regido pelo impulso à verdade. Nietzsche conciona a favor deles, pois, conforme o texto de FW 110, tais pensadores “acreditaram nisto, a saber, que é possível *viver* uma tal oposição (*Gegenteil*)”. A oposição à qual Nietzsche faz referência havia sido explicitada logo antes:

Onde viver e conhecer parecem entrar em contradição, [aí] não houve séria peleja; aí a refutação e dúvida valiam como maluquices. (KSA 3, pág. 469-70)

Esse trecho de FW 110 tem um papel central na economia geral de nossa interpretação. Antes de mais nada, deve-se constatar que ele apresenta, com argumentos mais ordenados e precisos, uma radical posição filosófica sobre a relação entre vida e conhecimento: quando aponta para uma beligerante relação entre *formas de vida* e *formas de conhecimento* – para a possibilidade de um conhecimento que seja, simultaneamente e segundo um “duplo aspecto”, *sobre a, e a partir da, vida*, Nietzsche concede positividade, devido à sua tendência afirmativa, à visão de mundo dos eleatas, como já havia feito nos textos da década de 1870. Isso é feito, ele explica, porque esses pensadores não dissolveram essa “oposição” fundamental, salientando, desse modo, que o “tipo” de conhecimento que produziram contempla, e não suprime (como é o caso com o conhecimento “pelo intelecto”), tanto as *condições de vida* das quais surgem sua visão de mundo quanto seu caráter “caótico”, isto é, seu “ser” instável e também ilógico (FW 111). Afirmaram essa oposição sem recorrer à normalização do sentido (caótico) da vida. Um saber *sobre a vida* que seja *a partir dela* vale como um *conhecer que, em última instância, não carece de nenhuma racionalidade, nenhuma consciência; a dizer, não conhece algo por meio de “redobros”, por (re)flexão de algo sobre algo*, um saber “de” algo, enquanto saber-(restritivo)-de-algo, um com função “genitiva”. Esse recurso a uma imagem gramatical acentua isto: toda função genitiva vale como atividade de um saber que é, em última instância, *autorreflexivo*, que dobra sobre si mesmo, um saber que é a

consciência “do” intuito, “do” percebido, “do” que é imaginado, um trabalho mnemônico sobre o que sentimos, percebemos, representamos, pensamos. Já no aforismo 11 de FW — que será discutido no próximo capítulo de nosso trabalho —, Nietzsche havia destacado que a *consciência* é “o mais tardio desenvolvimento do orgânico”, e, nesse sentido, apenas um *resultado*, jamais *condição da vontade de conhecer*. A linha-mestra do saber presente no modo de filosofar dos eleatas não é, portanto, como define o próprio Nietzsche em FW 110, o *tornar-se consciente de algo*, mas sim o *incorporar (einverleiben)*. Ele escreve:

(...) a força do conhecimento não se assenta em seu grau de verdade, mas sim em sua maturidade (*Alter*), em sua incorporação, em seu caráter enquanto condição de vida. (KSA 3, pág. 469)

Incorporar é uma terminologia importante em FW, mas no contexto tanto de FW 110 quanto no de FW 11, onde ela também aparece de modo similar, denota um tipo de saber que é orientado, para usar palavras do próprio Nietzsche, *organicamente*, a dizer que ele próprio é *função de vida*, e não o contrário; e enfatiza que tal tipo, fisiologicamente, pode assimilar, “ter alguma ciência” das múltiplas ocorrências, seja no âmbito da sensibilidade (percepção, intuição, estímulo etc.), seja no âmbito do pensamento (representação, imagens, ideias, noções abstratas etc.). De acordo com essa perspectiva, os sentidos, por exemplo, não mais estariam em função *do* “intuído”, “percebido” etc., mas eles, de algum modo, auxiliam no conhecimento daquilo que, no homem, “pensa”, “representa”, “lembra”, auxiliam no *pathos de alguma maneira ciente* do que ocorre ou do que ocorreu. Nietzsche almeja pensar de outra maneira, com seu conceito “incorporação”, a ordem e a função das capacidades cognitivas humanas. Nesse sentido, *incorporação, enquanto proto-forma do conhecer, é a capacidade da própria vida de plasmar-se sem se suprimir*, uma vez que tal conceito apresenta a possibilidade híbrida de *interposição e coordenação das mais vitais capacidades do organismo*. Esse é um “tipo” de conhecer que, na visão de Nietzsche, não se abdicar da vida. Em FW 301, que trata de distinguir as capacidades daqueles que conhecem segundo o modelo “contemplativo” (*vis contemplativa*) das capacidades daqueles que se guiam, como os grandes poetas, pelo “poder criador” (*vis creativa*), há uma interessante imagem para o que aqui queremos destacar. Ele redige nas linhas iniciais do aforismo:

Os grandes homens distinguem-se dos pequenos por meio disto, a saber, que eles, indescritivelmente, veem e ouvem mais e, pensando, veem e ouvem (...*und denkend sehen und hören*). (KSA 3, pág. 539)

E para designar esses que *ouvem e veem enquanto pensam* (o que significa ver e ouvir *indescritivelmente mais*), Nietzsche criou, confirmando que a ilustração de seu argumento é dada pela força de sua linguagem, a seguinte expressão: eles são os *Denkend-Empfindenden*. Numa tradução que certamente “traí” a prodigialidade da construção vernacular, poderíamos chamá-los de *os que sentem-pensando*. São eles que, no fundo, Nietzsche conclama, no aforismo 108 de FW, para “novas lutas”; para a tentativa de jogar luz “nas sombras do deus morto”; para se posicionar criticamente ante os ideais científicos de sua época; para revelar aquilo que a *busca incondicional pela verdade*, em especial nas ciências de seu tempo, camufla.

Em relação à importância dessa luta tudo o mais é indiferente: a derradeira questão acerca da condição de vida é aqui colocada, e a primeira tentativa é aqui feita, visando a responder, com o experimento, a esta questão: o quanto de incorporação suporta a verdade? — essa é a questão, esse é o experimento. (FW 110. KSA 3, pág. 471)

Nesses primeiros aforismos do livro III de FW, o filósofo reitera sua ampla e aberta busca por discutir o projeto da cultura europeia de um conhecimento orientado pelo assim chamado “impulso à verdade”, pela necessidade da verdade, da verdade enquanto “ideia” reguladora do conhecer, e o caso da ciência parece ser exemplar. A ciência, avalia em FW 112, na esteira do conhecimento “intelectual”, é resultado mais bem acabado da necessidade de *homenização das coisas (Anmenschlichung der Dinge)*, é, visto sob esse aspecto, *um fazer entrar em contradição vida e conhecimento*. Num movimento argumentativo digno de nota, isso equivale a dizer que a verdade teria possibilitado, de algum modo, ao próprio homem, tomar a efetividade no qual estava lançado como algo avaliável, mensurável, regulável, e o “critério” para isso não era o homem, ele mesmo, mas sim a verdade. Neste contexto, qual seja, de um “conhecer” e de um “esforçar-se pelo verdadeiro, [porquanto] alinhavam-se como carência em meio as demais carências (*als Bedürfniss in die anderen Bedürfnissen*)”, é que adquire pleno sentido sua muitas vezes citada advertência

segundo a qual o conhecer regido pelo impulso à verdade representa “um perigo para a vida (*Gefahr für das Leben*)”.¹⁷⁹

O supramencionado experimento de incorporação da verdade traduz, em linhas gerais, sua tentativa (a tentativa do seu pensar) de incorporação daquele tipo de conhecimento pela consciência, do trabalho do homem *que reflete sobre* seu intuir, pensar, representar, lembrar, que Nietzsche também entreviu como proto-forma de uma necessidade moral. Nosso esforço será, então, o de prosseguir com Nietzsche no que tange aos aspectos principais desse “experimento da verdade”, que se apresentaria na atividade própria do *poder colocá-la em questão*. Interessa-nos aqui, sobremaneira, acompanhar a discussão da temática, com a qual nos ocupamos, em sua primeira obra do assim chamado período maduro, acompanhar o lugar privilegiado que aí ocupa *Para Além de Bem e Mal: Prelúdio de Uma Filosofia do Futuro*, publicado em 1886 e concebido no plano de uma “elucidação” dos tópicos seminais explorados pelo seu livro capital, *Assim Falou Zaratustra*.

¹⁷⁹ FW 111.

Capítulo III

Reorientação do modo de pensar em filosofia

A falsidade de um juízo não é para nós uma objeção contra um juízo; é aqui que nossa nova linguagem talvez soe de modo mais estranho. A pergunta é em que medida ele é algo que sustenta a vida (*lebenfördernd*), conserva a vida (*lebenerhaltend*), conserva um tipo (*Art-erhaltend*), talvez até mesmo cultiva um tipo (*Art-züchtend*)
Para Além de Bem e Mal 4.

3. Filosofar como espiritual exercício de “reaprender” a colocar a pergunta pela verdade

Para Além de Bem e Mal é certamente um texto privilegiado no que tange à sofisticação das hipóteses, às sutilezas das problematizações, do alcance filosófico da reflexão nietzscheana; é uma obra que prepara, levando-se em consideração, especialmente, seu primeiro capítulo, a realização do experimento sugerido pelo próprio autor em FW 110. Mais do que elucidação dos problemas fundamentais levantados por sua reflexão no período intermediário, nas mais diversas frentes de trabalho, a primeira seção de JGB, é um legítimo exercício sobre *como o pensamento filosófico pode colocar em questão a verdade; e disso se seguiria poder revelar o núcleo rígido da assim chamada, já em WL, avaliação moral da vida pelo conhecer.*

Na primeira seção da obra, aparece, amalgamada a ricos recursos retóricos e a um estilo filosófico híbrido, a análise da conhecida relação entre a estrutura lógico-gramatical da linguagem e o pensamento filosófico, porém, mobilizada como eixo articulador para se pensar uma temática bem mais ampla: nas palavras do próprio Nietzsche, já no primeiro aforismo do livro, *trata-se de (re)pensar o problema do valor moral da vida.*

Se no Prefácio a JGB Nietzsche procura esclarecer que, por um lado, a invenção, por Platão, “do pior, do mais duradouro e mais perigoso de todos os erros”, a saber, do “puro espírito” e “do bem em si”, nada mais é do que resultado de uma “sedução [...] por parte da gramática”, da crença na validade absoluta da categoria de sujeito gramatical; por outro, faz ver que esse diagnóstico se apresentaria meramente como conjuntural, caso ele desconsiderasse os efeitos do platonismo no domínio mais amplo do pensamento europeu. Nas palavras de Nietzsche, esse erro teria criado na

Europa “uma suntuosa tensão do espírito, como jamais foi vista sobre a terra” (JGB, Prefácio), e as tentativas de arrefecer essa tensão¹⁸⁰, pelo espírito, na Europa, salienta, foram tênues, ineficazes. Daqui sua provocativa afirmação: “O homem europeu”, avalia, “sente essa tensão como estado de penúria (*Nothstande*)”.

O termo *Notstand* tem, no interior do argumento, um duplo aspecto. Trata-se de um registro no qual se manifesta um estado vital do homem, mas, complementarmente, é também entendido, nesse contexto, como um estado da vida que padece; em outras palavras, é uma situação de negatividade do espírito na tensão causada pelo desdobramento do platonismo; um estado de privação do próprio filosofar. Isso então seria sintoma, afirma Nietzsche logo adiante, de “que o espírito não se percebe mais tão facilmente como necessidade (*Noth*)”; ou seja, no domínio da tensão em que se encontra o espírito na Europa, no domínio onde o pensamento filosófico se sente como que em estado de desespero, para empregar uma metáfora hegeliana¹⁸¹, Nietzsche não vislumbra a possibilidade sequer do experimento de incorporação, pelo “homem europeu”, dos erros mais perigosos.

A força dessa tensão condicionaria aquilo que o pensamento filosófico moderno colheu não só como seus maiores feitos, mas, sobretudo, como seus grandes fracassos, já que o espírito, porquanto naquele *Notstand*, seria incapaz de apresentar, de modo eficaz, um caminho seguro de sua superação. É sem encontrar resistência no âmbito do espírito que o platonismo teria se disseminado, constituindo aquilo que viria a ser o modo de pensar e filosofar na Europa; mais ainda: sem resistência, o platonismo teria se “vulgarizado”, tornado uma forma plebeia de filosofia com o cristianismo.

Desse contexto é que surge a tarefa colocada por Nietzsche à filosofia, apresentada nas linhas finais do Prefácio de JGB: deve ser possível pensar toda essa tensão segundo uma “nova necessidade”, deve ser possível à filosofia tomar pra si, sustenta Nietzsche, a “necessidade total do espírito” (Prefácio, JGB), de tal modo que a tensão seja experimentada a partir de uma “livre” necessidade, isto é, uma que anseie suprimir o homem daquele estado de privação, de embotamento, que prevaleceu até então na Europa. Com efeito, “espírito livre”, terminologia que

¹⁸⁰ Nietzsche cita, nesse passo, duas tentativas: o jesuitismo, movimento fundado no seguimento da contra-reforma e que primou pela maciça disseminação, pela Cia. de Jesus, dos dogmas católicos, e o esclarecimento democrático, o ideal da razão como fonte moral de emancipação político-social.

¹⁸¹ Cf. HEGEL, F. W. G. *Phänomenologie des Geistes*, consultar a introdução.

ocupa lugar central no Prefácio, é a denominação dada por Nietzsche a esse novo filosofar, que surge dessa experiência do pensamento a partir de uma *nova necessidade*, ou seja, um direcionamento do pensar cuja força motriz, fundamentalmente, não é gerada senão pela própria vida, no entanto, em seu estado de “luxo” (*Luxus*), de “abundância” (*Fülle*), parafraseando aqui o aforismo 370 de FW.¹⁸²

De acordo com nossa interpretação, a primeira seção de JGB estrutura-se exatamente sobre a hipótese antes mencionada, qual seja, que os principais pilares do pensamento europeu, aqueles difundidos, em linhas gerais, pela tradição platônico-cristã, foram erguidos sobre o solo de uma *privativa carência* do espírito. É examinando esse solo que Nietzsche apresenta seu argumento sobre o estreito vínculo entre os íntimos anseios do pensamento filosófico na Europa e aquilo que denomina, no primeiro aforismo de JGB, *vontade de verdade* – e nessa formulação encontram-se ecos da terminologia empregada em WL, bem como em FW 110: *impulso à verdade*.

Com um já consolidado vocabulário filosófico, em especial no que tange ao sentido anti-metafísico do conceito *vontade*, Nietzsche procura introduzir sua hipótese não propriamente sobre a “origem” da busca pela verdade, como havia sugerido anteriormente em WL, mas procura compreender que tipo de “necessidade” ela manifesta e sob que condições ela teria orientado o filosofar até então. “*O que em nós anseia à verdade?*” (JGB 1) é a pergunta diretriz, e dela são extraídos, pelo menos, dois pontos de vista, que norteiam os rumos da argumentação presente nessa primeira seção: (i) verdade (independente da aceção que a tradição, em diferentes épocas, atribuiu a esse conceito) não seria mero critério heurístico do conhecimento racional, ao qual todo empreendido filosófico almejou; e, partindo dessa premissa, (ii) procura interpretar o que revela uma necessidade do espírito quando se orienta, quando busca “a verdade a todo custo”. Nietzsche trata, no primeiro movimento do argumento, de descortinar o pressuposto segundo o qual a verdade é um dado, algo espontâneo à própria razão; também algo *indefinível*, “transcendentalment claire”, como afirmara, por exemplo, Descartes na mencionada carta a Mersenne.¹⁸³ A verdade não está contida, *de modo evidente*, no, e não pode ser puramente extraída do ou referenciada ao, domínio da razão humana. Essa via pertence às tentativas metafísicas de descrição do real.

¹⁸² Sobre o contexto no qual se inscreve o conceito de “abundância”, consultar: EILON E., “Nietzsche’s Principle of Abundance as Guiding Aesthetic Value”. In. *Nietzsche- Studien* Bd. 30, 2001.

¹⁸³ DESCARTES, R. op. cit., pág. 597.

Assim, fica ainda aberta a questão: se a verdade não é *factual*, não é uma evidência clara ao espírito que se exercita em um movimento de autoinspeção – mesmo porque o pensamento filosófico poderia ter se dirigido para a inverdade, a incerteza –, então, por que ainda assim uma motivação que orienta o filosofar em direção à verdade? Outro esforço nessa direção consiste então em deslocar, em definitivo, o debate sobre a verdade, como já havia sugerido nos textos e aforismos analisados anteriormente, do domínio especulativo da filosofia. A primeira seção de JGB não é uma crítica generalista da teoria do conhecimento, vista sob esse aspecto. Seria possível mostrar, nesse sentido, que toda a disposição dos aforismos nessa primeira seção, o encadeamento dos argumentos ali presentes operam em função de, pelo menos, duas teses, apresentadas, respectivamente, no primeiro e no último aforismo (número 23) de JGB: neste, Nietzsche traz à baila sua célebre perspectiva de um exame *psico-fisiológico das morfologias e evoluções da vontade de poder*, e é exatamente uma das “mutações” da vontade de poder o mote dessa primeira seção, qual seja, um estudo morfológico e evolutivo da *vontade de saber/conhecer*, mobilizada pela ainda “enigmática” vontade de verdade. Isso, dito em função de nossa radical divergência ante as mais variadas posições dos intérpretes, que apenas enxergam aqui mera discussão epistemológica do conceito verdade.

O aforismo 1 de JGB revela-se como um dos mais bem articulados de Nietzsche no que tange ao exercício filosófico de *perguntar*. Aliás, o aforismo possui inúmeras interrogações, e isso não fala a favor de um mero relativismo ante a temática sobre a qual pondera. Antes, trata-se de, como salienta logo adiante, no aforismo 3, “*reaprender (umlernen)*” a colocar em questão, e isso significaria expandir, alargar os horizontes do próprio pensamento. A nosso ver, é partindo das premissas ora apresentadas que Nietzsche inicia sua problematização, em JGB, da vontade de saber/conhecer regulada pela verdade *enquanto valor*. Em suas primeiras intervenções sobre o tema, afirma que verdade nada mais seria do que algo que auxiliou o pensamento filosófico a medir-se, a qualificar-se, quantificar-se; dessa maneira, verdade assumiu uma “importância regulativa” (JGB 3) para o filosofar. Nietzsche toma a lógica, no aforismo 3, como exemplo paradigmático. Porquanto nela foram elaboradas as formas mais gerais do pensamento, no intuito de determinar a falsidade ou verdade de juízos e raciocínios, a lógica, em sua função mais ordinária, a saber, a “conservação da vida”, nada mais seria do que um meio que auxilia na *simplificação* de fenômenos, esquematizando-os em formas abstratas, isso, com o ciente intuito de

generalizar e, assim, facilitar, para certas formas de vida, a inteligibilidade do mundo.¹⁸⁴ E é nisso que consiste o caráter “regulador” da verdade no caso da lógica: a lógica – e Nietzsche reflete aqui sobre a lógica tradicional – enquanto cria regras para ordenar o pensamento, visa a nada mais do que garantir *uma compreensibilidade mais ou menos objetiva do que é contingente, indeterminado, de sentido instável*, seja o mundo no qual o homem está lançado, seja o que, nas palavras de Nietzsche, ocorre como “atividade instintiva”.

Essa ciência formal do pensar, em sua orientação pelo verdadeiro, carrega em si um *valor* para aquilo que “não tem medidas”, uma vez que confere esquemas a partir dos quais tais fenômenos *devem* ser como que agrupados, igualados, diferenciados conforme certa ordem a priori. A estimativa de valor contida em suas operações não diz respeito exclusivamente ao fato de que a lógica poderia ordenar o pensamento por meio de regras, e, assim, produzir o conhecimento verdadeiro; antes, porque essa ciência já pressupõe uma avaliação do modo como esse verdadeiro deve ser verificado. Enquanto *organon* do pensamento filosófico, a lógica *pressupõe* que termos ou elementos indeterminados, antagônicos ou contrários em um dado juízo, porquanto não articulam conclusões mais ou menos objetivas, ou devem ser reordenados segundo certos princípios ou nada inferem; ela opera a partir de uma exigência de estabilidade das realidades, dos *sentidos* dessa, que ela, por sua vez, pretende descrever, mas isso, com vistas àquela simplificação do complexo modo como os fenômenos, as coisas, os eventos afetam o homem; dito em resumo: *o uso de uma lógica seria útil à conservação de uma forma de vida, como sugere o aforismo 3, na medida em que garante uma mais ou menos segura e clara ordem, que fixa sentidos e evita ambivalências*. Lógica é assim uma poderosa ferramenta de *subsunção* não só das coisas que cercam o homem, mas “dele mesmo” sob uma rigorosa lei de compreensibilidade. Ora, é nessa direção que Nietzsche desenvolve sua crítica ao modo como o pensamento, na Europa, consolidou-se e como daí supôs poder esquematizar o próprio filosofar segundo a exigência de formal inteligibilidade, de completa supressão de polissemias, contradições etc.

É também interessante notar que, nesse diapasão, o exame do surgimento e consolidação do conhecimento regido pela vontade de verdade, em solo europeu, é desenvolvido, programaticamente, na primeira seção de JGB, como uma minuciosa análise do alcance e limites

¹⁸⁴ Em uma anotação póstuma do outono de 1887 – março de 1888, destaca Nietzsche exatamente essa perspectiva: „Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulirbar, berechenbar zu machen...“ in KSA 12, 9[97](67), pág. 391.

da própria linguagem. Mas mesmo essa crítica não pode ser descontextualizada do âmbito mais geral da incursão de Nietzsche. A problematização da lógica e suas consequências para a filosofia não se restringem a um domínio meramente cognitivo — e isso vale para toda a primeira seção de JGB, como salientamos acima. O argumento não concentra seu alvo meramente na relativização dos modos e dos meios pelos quais o “homem europeu” procurou regular a realidade que o cerca. A crítica de Nietzsche é abrangente, ela radicaliza a investigação sobre os elementos que o espírito encontrou para dirimir suas tensões. Com isso, simultaneamente, ele atribuiu a si mesmo a tarefa, o experimento de, a dizer como no Prefácio, desvincular, libertar o próprio filosofar dos pré-conceitos e superstições oriundos da tradição.

Nietzsche defende que tanto a verdade, em seu *valor* de certeza, quanto a lógica, enquanto caminho que direciona o pensamento para tal certeza, sejam examinadas em um registro bem mais amplo; dito de outro modo: nos aforismos 1 e 3 de JGB, o valor que a verdade e a lógica passam a ter para o pensamento filosófico não é examinado por Nietzsche no âmbito do racional, mas antes enquanto se configuram como *dispositivos cognitivos* que conservam e promovem certos “tipos de vida”, aludindo assim uma vez mais às *condições de vida* de todo conhecer “pelo intelecto”. É nesse movimento do argumento que ele apresenta, simultaneamente, não somente uma nova questão, mas, sobretudo, um novo modo de perguntar em filosofia: *pensar a vida como centro em torno do qual gravitaram as questões fundamentais de sua filosofia, e aí, talvez, nessa reconciliação entre vida e conhecimento, o espírito encontraria a possibilidade de superar seu estado de penúria*: isso é o que JGB vai experimentar.

Essa reorientação do modo de perguntar em filosofia é exercitada por Nietzsche desde os primeiros aforismos de JGB. Ainda no aforismo 3, algumas frases poderiam soar a um azafamado leitor imprecisas, infundadas ou mesmo irritantes: “a maior parte do pensar consciente de um filósofo realiza-se ocultamente por meio de seus instintos”; ou mesmo, que o valor da verdade esconde uma “exigência fisiológica de conservação de um determinado tipo de vida (*Art von Leben*)”. Todavia, afirmações de tal gênero escondem uma grande dificuldade, escondem um sem inúmeros de complexas e rigorosas interpretações, que, no mais das vezes, são perdidas por leituras apressadas. Pois qual é, propriamente, o elemento homogêneo, por assim dizer, entre vida e verdade, entre exigência fisiológica de conservação de uma forma de vida e lógica, elemento esse que autorizaria Nietzsche a estabelecer concretamente tais relações? Tal linguagem não pareceria

um tanto quanto imprecisa e incoerente, caso não apresentasse, de fato, elementos suficientes que pudessem correlacionar o que, para a tradição, não se encontra em um mesmo âmbito, coisas que são, por definição, distintas? Que Nietzsche não tenha assumido, como afirmava em FW 110, uma *contradição* entre vida e conhecimento, isso ainda não é suficiente para dar consistência à sua posição, como se apenas por isso estivesse garantida a razoabilidade da hipótese nietzscheana. O ônus da prova é sempre daquele que pretendeu dissertar, com rigor metodológico, sobre as “obscuras”, “oblíquas” e, muitas vezes, “fragmentadas” teses de Nietzsche.

3.1. Das necessidades dos tipos de vida aos meios de conservação: a estratégica retomada por Nietzsche do problema da autoevidência no pensamento filosófico na primeira seção de *Para Além de Bem e Mal*

A pergunta pelo valor da verdade conduziu Nietzsche, já nos primeiros aforismos de JGB, ao problema da avaliação da vida. Como critério normativo, a busca pela verdade foi trazida pelo filósofo para o plano das *necessidades dos tipos de vida*, das suas carências, uma vez que por meio dela foi possível oferecer ao pensamento uma garantia absoluta de determinação dos fenômenos, do mundo sensível; de ordenamento e estabilização do acontecer, dos mais contingentes eventos experimentados pelo homem, e é nesse contexto que expressões do tipo “exigência fisiológica” de conservação, “instintos” que coagem (*zwingen*) o pensar de um filósofo “em certos caminhos (*in bestimmte Bahnen*)” (aforismo 3) adquirem força e sentido filosóficos. A vontade que constrange o homem à verdade (aforismo 1), à metafísica (aforismo 2), à lógica (aforismo 3) seria assim a expressão de uma necessidade de subsumir o que é desordenado, ilógico, contingente, sob o estável e seguro, uma carência do “espírito” na Europa colocado sob fortes tensões. Com efeito, o que mira tal anseio, conclui Nietzsche nesses aforismos, é a conservação do que permanece, do que está livre de mutações, aquilo com o que o pensamento na Europa poderia, sem infortúnios e surpresas, manter seu ciclo de abstração, tornando-se “medida das coisas (*Mass der Dinge*)”, como afirma em JGB 3. Dito de modo breve: *vontade de verdade, sob esse ângulo, coincide com a já mencionada vontade de hominização da vida.*

O caráter *valorativo* pressuposto pela filosofia no conceito *verdade* é, no final do aforismo 3, deslocado do mero domínio de raciocínios, da lógica, para aquele das carências do

espírito. A verdade, afirma Nietzsche, “faz-se necessária (...*noth tun mag*) para conservação de seres, como nós somos”.¹⁸⁵ O anseio do “homem europeu” por normas, regras, medidas; o anseio do saber e conhecer por um “em si”, pelo universal e necessário, é aqui interpretado como exigência fisiológica de um tipo para *simplificar* complexas manifestações da vida sob nomes, palavras, conceitos e princípios, os quais devem, para garantir ordem, estabilidade e certa segurança às formas de vida, agregar em si o mais alto grau de inteligibilidade, o grau da imediata clareza e certeza. O que, entretanto, parece ser o mais importante para Nietzsche na configuração de um *avaliar a vida a partir da verdade enquanto valor* não consta propriamente da “letra” do aforismo; está como que guardado “entre e atrás” dos aforismos da primeira seção. Se o conhecimento consiste numa tentativa de formas de vida de estabilizar e ordenar os diversos fenômenos; ora, se Nietzsche não concebe, como ele próprio sugere em JGB 2, que o mundo sensível, o plano dos fenômenos, do acontecer, seja uma espécie de parte maculada da totalidade, algo inferior ao “mundo inteligível”; mas que, pelo contrário, só há *esse* mundo, esse arranjo de complexas relações e manifestações da vida. Caso essa seja uma interpretação próxima daquilo que o filósofo quer articular em JGB, seção I, concluiríamos daí algo, no mínimo, curioso, a saber, *que o tipo de vida que tem necessidade de ordenar, regular os fenômenos é, visto de outro ângulo, ele próprio, um tipo que, paradoxalmente, anseia por regular a própria vida*. A forma de vida homem, em sua mais íntima necessidade de conservar a si mesmo, vale-se de meios que, apesar de úteis para *seu* tipo, podem não ser úteis em geral, isto é, para a vida em geral: isso dependeria dos tipos de necessidade. Mas no caso da vontade de verdade, a “luta” pela conservação daquela forma de vida poderia, assim, significar o enfraquecimento da vida em sua dimensão global. Nietzsche esboça os primeiros movimentos em direção a esse diagnóstico já no aforismo 4:

A falsidade de um juízo não é para nós uma objeção contra um juízo; é aqui que nossa nova linguagem talvez soe de modo mais estranho. A pergunta é em que medida ele é algo que sustenta a vida (*lebenfördernd*), conserva a vida (*lebenerhaltend*), conserva um tipo (*Art-erhaltend*), talvez até mesmo cultiva um tipo (*Art-züchtend*); em princípio, estaríamos inclinados a afirmar que os mais falsos juízos (aos quais os juízos sintéticos a priori pertencem) são para nós os mais imprescindíveis. Que sem a aceitação das ficções lógicas, sem uma medida da efetividade no inventado mundo puro do incondicionado (...) o homem não poderia viver –, que fazer renúncia a juízos falsos seria fazer renúncia à vida, seria uma negação da vida. (KSA 5, pág. 18)

¹⁸⁵ Em uma anotação póstuma de abril – junho de 1885, afirma: „*Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte*“. In. KSA XI, 34 [253], pág. 506.

Curioso notar, em primeiro lugar, que as formas adjetivas, destacadas em parênteses, são as mesmas que empregara, por exemplo, em FW 110. No entanto, a “montagem” da hipótese é bem mais sofisticada. De modo bem mais conciso, medindo o uso de cada palavra, de cada oração, mais breve e pontual do que no aforismo 110 de FW, Nietzsche faz notar já nas primeiras linhas que o centro de gravidade de sua hipótese gira em torno do estreito vínculo entre modalidades do conhecimento humano e conservação de tipos – o grande exemplo aqui é o juízo sintético a priori kantiano; e isso com o claro intuito de revelar como tal relação poderia ser responsável pela formação e cultivo, em todos os âmbitos, do filosofar na Europa.

O leitor atento a essa “nova linguagem” de Nietzsche encontra, manejando e ponderando com atenção cada passo do aforismo, ali o fio condutor de sua reflexão na primeira seção de JGB, que se desencadeia seguindo uma programática e criteriosa investigação da tensão à qual foi submetida, no Ocidente, a filosofia (mas não só: ele cita também as *Naturwissenschaften*). Tomemos o caso da filosofia, que ocupa o lugar de destaque na primeira seção, e entendamos qual é questão-diretriz: para Nietzsche, se nos é concedido oferecer uma visão panorâmica dessa primeira seção, o pensar filosófico desenvolveu-se e consolidou-se segunda uma *necessidade de regulação, em última instância, da vida*, meio esse que teria permitido a conservação de tipos. Como? Tornando todos os fenômenos, o “mundo” interno e externo, rigorosamente inteligíveis por meio de arranjos formais. E Nietzsche dá ainda um passo adiante ao defender que uma positivação desse conhecimento do mundo (sua cientificidade), fruto daquela carência do espírito por conservar-se, foi tornada possível por meio de uma *sistemática esquematização* (pela lógica e cita também o caso da física), sustentada, primeiramente, pela própria disposição da *estrutura gramatical da linguagem*, e, conseqüentemente, pela *operacionalização psicológica dessa estrutura* (atribuição causal). Isso articulado e em perfeito funcionamento gerou, como sugere o título da primeira seção de JGB, os mais sublimes “pré-conceitos” em filosofia: eis um fio condutor plausível para leitura da primeira seção de JGB.

A questão da sedução gramatical, da crítica à categoria do sujeito, os pressupostos psicológicos que estão envolvidos no fomento dos “a prioris”, dos “em si”, temas destacados reiteradamente por Nietzsche ao longo da primeira seção de JGB, não poderiam ser analisados, acreditamos, separadamente do plano mais geral de sua hipótese sobre o “pré-conceito dos

filósofos”, o qual tem, como dito, em seu centro de gravitação, o tema da vida, das necessidades, das carências, dos anseios por ordená-la segundo complexos esquemas cognitivos. Nesse contexto, Nietzsche dedica minuciosa atenção não somente à função dos juízos sintéticos a priori de Kant (aforismos 3 e 11), ou mesmo ao valor do conceito “coisa em si” (aforismo 2) e do “imperativo categórico” (aforismo 5) para a vida; também escrutina a tentativa de *tornar universalmente comum* (*Allgemeine*) um pensamento, tal como no caso dos estoicos – “viver conforme a natureza” (aforismo 9) –, também os atomistas, para quem o átomo é “fato” (*Tatbestand*), isto é, uma realidade “em si”, impenetrável e inquestionável, substância que permanece inalterável e indecomponível em qualquer ocorrência natural (aforismos 12 e 22). Nessa mesma perspectiva, revisita a interpretação schopenhaueriana do conceito de vontade, enquanto suposta unidade imediatamente inteligível daquilo que, para Nietzsche, é “o mais complicado”, a saber, tensões entre afetos, instintos, volições, pensamentos (aforismos 16 e 19). Faz velada referência ao “inconsequente” princípio do conatus em Spinoza (aforismo 13), como tentativa de imunizar a vida contra forças que não a conservem; e rigoroso é também, tanto no aspecto lógico-gramatical quanto psicológico, o escrutínio da proposição cartesiana “eu penso”, marco do pensamento filosófico moderno (aforismos 16 e 17).

Não pretendemos esgotar a lista de nomes e correntes do pensamento europeu mencionadas, ou propositadamente subentendidas, nos 23 aforismos que constituem a primeira seção de JGB. Nossa intenção, todavia, é a de tentar entrever o que a “letra” do aforismo esconde, o que não aparece facilmente, por exemplo, na rigorosa interpretação, problematização do aparato psicológico e linguístico que preparam terreno para filosofia, pois é aí que Nietzsche encontra o *material* para investigar o solo das tensões causadas por aquele “grande erro” — a filosofia platônica e seu principal expoente, o cristianismo. O diagnóstico, promovido por Nietzsche nessa primeira seção, do pensamento europeu em seu conjunto, dos ideais que o regulam, não parte, assim, de mera constatação empírica de fatos e acontecimentos de sua época, ou de teses genéricas sobre a atmosfera histórica na qual estão inseridos, mas sim de uma leitura pormenorizada e atenta (uma leitura lenta) do principal legado dos filósofos: seus pré-conceitos, convicções e crenças.

Nietzsche fornece um quadro geral de certezas e crenças que, por “atavismo” (aforismo 20), permanecem intocáveis no ideário da cultura europeia. Nesse sentido, seu exame dos conceitos e princípios, tais como “eu”, “causa e efeito”, “alma”, “substância”, “matéria”, “coisa em si”, “livre-

arbítrio”, “causa sui” etc., não é meramente projetado como crítica genérica dos pressupostos que estruturam a lógica do pensamento filosófico. Acima de tudo, trata-se de uma profunda reflexão sobre, primeiramente, as necessidades e interesses do espírito quando submetido a tensões. Disso se segue, em segundo lugar, a contestação por Nietzsche do modo como a tradição recepcionou e fomentou, em seu discurso, os mais diversos “pré-conceitos”, pois é no discurso filosófico que tais crenças, convicções e superstições tornam-se arautos da cultura. Ele parece não duvidar de que nas mais diferentes correntes da tradição algo em comum as mantinha ligadas: trata-se justamente da evolução do que acima chamamos “espaços de imunidade”, daqueles “vácuos” do pensamento, que possibilitaram *tornar evidentes, imediatamente inteligíveis* certos conceitos, princípios, fórmulas, regras etc. A linguagem teria então extrema importância para o argumento da primeira seção não só devido à disposição de sua estrutura, mas também pela reprodução, nos mais variados modos de fala e escrita em filosofia, desses “vácuos”. Daí sua preocupação em revisitar essa linguagem, o modo de escrever e de se afirmar em filosofia.

3.1.1. O “modo de falar” de Schopenhauer: a palavra como pré-conceito

Nietzsche não pressupõe familiaridade com essa linguagem, aliás, concebe seu modo de filosofar como suspeita (*Misstrauen*) (aforismos 10 e 12), como “descrença em tudo que foi construído ontem e hoje”.¹⁸⁶ Sua desconfiança quanto aos *fins* do pensar e do filosofar na Europa é resultado de um intencionado tratamento das questões levantadas pela tradição, de uma compreensão mais ampla da dinâmica e dos pressupostos da linguagem filosófica, e, em particular, por uma refletida rejeição de toda e qualquer *autoevidência*, seja de um conceito, nome ou palavra, de uma mera opinião ou crença legada pela tradição: na linguagem reside o “perigo” para os espíritos não imersos naquele “estado de penúria”; um perigo para as “novas necessidades” de arrefecer as tensões em filosofia, pois, a dizer como Nietzsche em WS 55, “toda palavra” esconde, ou melhor, é “um pré-conceito”.¹⁸⁷

¹⁸⁶Cf. FW 346. „So viel Misstrauen, so viel Philosophie“. In KSA III, pág. 580. Esse modo de conceber sua filosofia já aparece também em *Humano, Demasiado Humano* I, em especial aforismos 614 e 635. Voltaremos a tratar desse tema no próximo capítulo.

¹⁸⁷ Essa descoberta Nietzsche a deve a Paul Rée conforme a seguinte carta: „Darf ich nehmen, was mich bis jetzt am meisten gepackt hat, so ist es ‚jeder Wort ist ein Vorurtheil‘! Das ist die beste Sentenz welche je gemacht wurde. Sie

Ora, é exatamente contra o uso ingênuo do conceito de vontade por Schopenhauer, contra a suposta autoevidência do sentido desse conceito, que, exemplarmente, inicia o aforismo 19 de JGB:

Os filósofos cuidaram de falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida (*bekannteste*) do mundo. Também Schopenhauer deu a entender que unicamente a vontade seria para nós, propriamente, conhecida (*bekannt*), por completo conhecida (*bekannt*), conhecida (*bekannt*) sem nada a tirar ou acrescentar. (KSA 5, pág. 31)

Aqui a própria redação do texto, o cauteloso modo de escrever, a sensibilidade na articulação daquilo que é capital para seu argumento, guia o leitor, de um modo quase desprezioso, para um dos problemas seminais da filosofia schopenhaueriana. O que Nietzsche quer revelar propriamente com o repetido uso do adjetivo *bekannt*? Seria isso uma razão para criticar todo o sistema schopenhaueriano que se ergue sobre uma metafísica da vontade? O emprego, repetido várias vezes nessa passagem, do adjetivo *bekannt* denota, em alemão, algo do qual se tem um conhecimento prévio, uma vez que esse algo é, essencialmente, familiar, conhecido, íntimo. No caso particular de Schopenhauer, argumenta que teria assumido essa familiaridade com um determinado “modo de falar”; que Schopenhauer não teria “se cuidado” suficientemente “ao falar da vontade”, e Nietzsche exemplifica isso ao citar, na continuação do aforismo, a expressão “eu quero”, da qual Schopenhauer deduzira a imediaticidade e clarividência dos atos da vontade; ou seja, antes mesmo de avaliar o alcance e limites do filosofar de Schopenhauer sobre a vontade, Nietzsche, dando um passo atrás, quer mostrar o condicionamento da sua própria perspectiva, do seu ponto de vista, quando ele “fala da vontade”: Schopenhauer a assume como “a mais familiar”, como algo “por completo conhecido”, algo que é, em suma, *evidente por si*. Nietzsche amplia, desse modo, sua lista de conceitos-chave da filosofia que carecem, devido à sua inquestionabilidade, de uma minuciosa problematização: à verdade adicione-se agora também o conceito de vontade, que, no quadro da primeira seção de JGB, vale como mais um exemplo de “pré-conceito”, fruto de uma convencionalização. A mencionada familiaridade de Schopenhauer revela algo a favor do “valor” da vontade para o filósofo, pois aquilo do que se é mais “íntimo” é também de maior estimativa.

O cálculo de Nietzsche seria então este: *quanto mais evidente é o conceito, quanto mais claro, certo, seguro e imediatamente compreensível algo é, maior seu valor*. Schopenhauer não se

enthält eine ganze Philosophie; jedoch, wenn auch wohl überall anwendbar, so doch nirgends so sehr, wie in den Angelegenheiten der Moral“. Carta de 20/12/1879. In KSA 15, pág. 11.

desviou do sentido usual do conceito, ele tinha, já que não notou o que aí é *convencionalizado*, uma “convicção moral”: a vontade é a coisa mais conhecida, por completo conhecida de todos.

E no aforismo 20, dando continuidade a sua minuciosa pesquisa sobre o tratamento ingênuo dos filósofos, quando se põem a falar ou escrever sobre algo, ocupa-se justamente com o atavismo, com o parentesco de conceitos compartilhados e difundidos, sem qualquer atenção “filológica”, por aqueles que pensam segundo um habitual uso da lógica da gramática. Aqui se encontra a espinha dorsal dos assim chamados “pré-conceitos dos filósofos” que, por “atavismo”, construíram suas teorias, sustentaram suas afirmações como se fossem interpretações claras e evidentes sobre as coisas. Não é despropositado assim que, nessa direção, Nietzsche sugira a criação de uma “nova linguagem”, que soaria à tradição do pensamento ocidental, já que não possui “ouvidos afiadíssimos” (aforismo 10), “a mais estranha” (aforismo 4).

3.2. O estatuto da autocompreensibilidade na filosofia: um exercício preparatório à crítica (ou genealogia) da moral

A hipótese que Nietzsche desenvolve na primeira seção de JGB é de grande valia para compreender, em um contexto mais geral, o solo no qual o pensamento filosófico na Europa erigiu um *sistema de avaliação* das “realidades”, dos fenômenos, ou seja, da *vida*, visão de mundo essa que teria se tornado vitoriosa depois de séculos de “luta”, de subjulgamento e resistência contra o torvelinho dos impulsos, instintos, desejos. Nessa luta, aquele “espírito em estado de penúria” fomentou rigoroso controle, segundo diferentes modalidades cognitivas (científicas e psicológicas), das suas mais desafiadoras tensões. Investigando-as, Nietzsche indicou não apenas quais foram as condições de seu surgimento, mas, sobretudo, mostrou por que o filosofar no ocidente, ao longo de dois milênios, jamais apresentou uma ruptura definitiva, uma postura propriamente genuína do espírito ante o problema do valor que cada palavra, cada sentença, cada perspectiva filosófica carrega em si.

A tarefa agora, como ilustrou muito bem com o caso (do uso do conceito) de *vontade* na filosofia de Schopenhauer, não se restringe apenas a listar tal e tal palavra, tal e tal princípio enquanto pré-conceitos, mas sim interpretar e buscar compreender o estatuto disso que para o pensamento, para a própria filosofia *vale* como evidente, imediato, claro e distinto, como

(parafrazeando o aforismo 19 de JGB) “o que é mais familiar”. A pergunta pelo estatuto da autocompreensibilidade de conceitos, palavras, nomes etc.; o poder questionar aquilo que para a tradição permaneceu como inquestionável – isso constitui, a nosso ver, mais do que a pedra de toque da primeira seção de JGB, mais do que um fio condutor para se interpretar uma série de aforismos de JGB, constitui um projeto filosófico global de *crítica* à moral. Crítica (no sentido de Kant), a saber, como possibilidade de um exame “livre”¹⁸⁸ de qualquer evidência, livre do que é “tradição”, daquilo que não pode ser penetrado e sondado pelo filosofar. Faz-se então mister apresentar tal perspectiva *enquanto* um plano filosófico, não como mero agregado temático, fazendo-a convergir, portanto, com sua não pouco modesta ambição, qual seja, a de *narrar a história de falsificação pela moral*, cujo objeto a ser descrito consiste no que é ou foi tornado convencionalizado pelo homem; é ou foi autointeligibilizado por necessidade.

Ao recorrer exaustivamente em JGB às formulações, expressões conceituais e princípios filosóficos, Nietzsche pretendia, acima de tudo, fazer ver o horizonte no qual a filosofia, em seu tempo, estava cerrada. Mas qual é esse horizonte? E no que ele consiste? A linha que delimita o horizonte do filosofar, na Europa, é *a linguagem*, mais precisamente um problema atávico inerente a ela: Nietzsche insiste no fato de que o condicionamento dos filósofos à “gramática” teria possibilitado consolidar os mais importantes artigos de crença (*Glaubenssätze*), as superstições mais importantes do pensamento ocidental, tais como átomo, identidade, vontade, eu, sujeito etc.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Sobre a concepção de crítica em Nietzsche como livre e público exame, consultar Kant in. KrV A XI, nota.

¹⁸⁹ Em um apontamento preparatório ao aforismo 54 de JGB, Nietzsche destaca exatamente a função do “acreditar” na consolidação da certeza metafísica cartesiana: ela é uma atividade do espírito que permite tomar algo como factual, como dado, e com isso insere ali temática da autocompreensibilidade do conceito “eu”: „NB. „Es wird gedacht: folglich giebt es Denkendes“ — darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus — aber die Realität eines Gedankens ist es nicht, die Cartesius wollte. Er wollte über „Einbildung“ hinweg zu einer Substanz, welche denkt und sich einbildet. Seien wir vorsichtiger als Cartesius, welcher in dem Fallstrick der Worte hängen blieb. Cogito ist freilich nur Ein Wort: aber es bedeutet etwas Vielfaches: manches ist vielfach und wir greifen derb darauf los, im guten Glauben, daß es Eins sei. In jenem berühmten cogito steckt 1) es denkt 2) und ich glaube, daß ich es bin, der da denkt, 3) aber auch angenommen, daß dieser zweite Punkt in der Schwebe bliebe, als Sache des Glaubens, so enthält auch jenes erste „es denkt“ noch einen Glauben: nämlich, daß „denken“ eine Thätigkeit sei, zu der ein Subjekt, zum mindesten ein „es“ gedacht werden müsse — und weiter bedeutet das ergo sum nichts! Aber das ist der Glaube an die Grammatik, da werden schon „Dinge“ und deren „Thätigkeiten“ gesetzt, und wir sind fern von der unmittelbaren Gewißheit. Lassen wir also auch jenes problematische „es“ weg und sagen wir cogitatur als Thatbestand ohne eingemischte Glaubensartikel: so täuschen wir uns noch einmal, denn auch die passivische Form enthält Glaubenssätze und nicht nur „Thatbestände“: in summa, gerade der Thatbestand läßt sich nicht nackt hinstellen, das „Glauben“ und „Meinen“ steckt in cogito des cogitat und cogitatur: wer verbürgt uns, daß wir mit ergo nicht etwas von diesem Glauben und Meinen herausziehn und daß übrig bleibt: es wird etwas geglaubt, folglich wird etwas geglaubt — eine falsche Schlußform! Zuletzt müßte man immer schon wissen, was „sein“ ist, um ein sum aus dem cogito herauszuziehn, man müßte ebenso schon wissen; was wissen ist: man geht vom Glauben an die Logik — an das ergo

No entanto, ao vincular tais categorias filosóficas à crença, à superstição, em suma, *a um assumir algo sem crítica prévia, um interiorizar e cultivar algo que, para conservar um tipo de vida, é tornado não passível de questionamento, algo imune ao pensar e filosofar* – com isso, Nietzsche teria mobilizado, segundo nossa interpretação, um ambicioso exame do problema da autocompreensibilidade em filosofia, uma investigação minuciosa da autoevidência de certas palavras, expressões, nomes ou princípios, que estão na base do pensamento ocidental, projeto esse que traduz um claro exercício preparatório à sua *genealogia (crítica)* da moral.

3.3. A história (natural) da moral a partir do vir-a-ser evidente por si de algo

A concordância imediata, a “familiaridade” dos filósofos com determinados conceitos, certos postulados e sentenças não é um problema levantado por Nietzsche em JGB que denotaria mera encenação ou artifício retórico. Quando coloca a questão: “nós queremos a verdade: por que não antes a inverdade?” (JGB, Prefácio) indica, sobretudo, isto: que a verdade, independente das diversas acepções atribuídas a ela pela tradição, tem um superestimado valor para o pensamento filosófico na medida exata em que por ele foi *assumida* como critério inquestionável de objetividade do conhecer, como condição a priori de descrição da realidade. Ao orientar o próprio pensamento filosófico, a verdade então jamais poderia ser submetida à crítica, ela própria objeto de um exame, isso, por economia do conceito (ou do sentido) de verdade, seria um contrassenso. O valor da verdade, sua inquestionabilidade para o filosofar na Europa estaria exatamente em sua “imunidade”. Se a verdade, ela própria, passasse pelo crivo da investigação filosófica, isso equivaleria dizer que o próprio pensamento filosófico teria dispensado aquilo que o caracterizou com tal: não restam dúvidas, para Nietzsche, que ele se orientou *exclusivamente* na busca pela verdade. Com a fórmula: “por que não a inverdade”, Nietzsche quer chamar atenção para o fato de que história do pensamento poderia sim ter sido narrada por outra visão de mundo; que é possível pensar, em última instância, uma “vontade”, uma necessidade diversa do espírito, que amplie o

vor Allem! — aus, und nicht nur von der Hinstellung eines factums! — Ist „Gewißheit“ möglich im Wissen? ist unmittelbare Gewißheit nicht vielleicht eine contradictio in adjecto? Was ist Erkennen im Verhältniß zum Sein? Für den, welcher auf alle diese Fragen schon fertige Glaubenssätze mitbringt, hat aber die Cartesianische Vorsicht gar keinen Sinn mehr: sie kommt viel zu spät. Vor der Frage nach dem „Sein“ müßte die Frage vom Werth der Logik entschieden sein.“ in KSA 11, pág. 639 ss.

horizonte do pensamento ocidental, possibilitando um novo modo de perguntar em filosofia: uma vontade que aspirasse à inverdade – contida nessa possibilidade, nessa “provocação” estaria uma outra visão de mundo, uma outra orientação filosófica.

Na medida em que a própria filosofia se apresentou como sabedoria e compreensão universal dos saberes e discursos particulares, foi desconsiderado, em primeiro lugar, que ela mesma é uma forma “particular” de entendimento do mundo, de visão de mundo, restrita a horizontes que Nietzsche julgou ter analisado com esmero na primeira seção de JGB, quando empreendeu sua investigação do alcance e limite da linguagem: filósofos que pensam segundo outra matriz linguística que não a indo-europeia poderiam, polemiza Nietzsche no aforismo 20 JGB, “olhar para dentro do mundo de forma diversa”. Sob esse aspecto, o que permite a Nietzsche ligar pensamentos e teorias de filósofos separados por séculos de tradição é propriamente uma programada problematização dos pressupostos do “conhecer” e também do “entender”, imediata e distintamente, o uso de certas palavras, proposições e enunciados em filosofia. Quer examinar no que consiste, como opera e o que produziu a autocompreensibilidade das coisas, e, conseqüentemente, em que medida isso teria que ver com uma exigência moral — plano cujas bases, mesmo que de modo preliminar, já haviam sido lançadas, como procuramos demonstrar acima, desde sua juventude. Com base nesse contexto é que reivindica, no aforismo 346 de *A Gaia Ciência*, que a principal tarefa dos assim chamados filósofos do futuro é *suspeitar*: suspeitar dos convencionais usos de palavras, nomes e conceitos; suspeitar da utilidade que alguém pode pressupor quando usa regularmente essas palavras; suspeitar da unidade de sentido das coisas; suspeitar de que o mais íntimo, o mais familiar seja também o mais lisonjeado, o mais estimado. Suspeitar com vistas a problematizar as margens que proporcionam que algo se torne *algo em si, imediatamente claro e certo*; problematizar tudo que, legado pela linguagem, permanece como o mais evidente, mais “familiar”. *Poder problematizar*: eis o “princípio heurístico” que norteia (pelo menos nos primeiros cinco capítulos de JGB) as principais intervenções de Nietzsche em diversos domínios do espírito.

Com o intuito de tornar clara a importância dada por Nietzsche a essa temática, propomos ilustrá-la com uma interpretação do primeiro aforismo da quinta seção de JGB, intitulada *Para a História Natural da Moral*, parte da obra que visa exatamente a problematizar, colocar sob suspeita, a tentativa por parte dos filósofos de fundamentação da moral (exemplarmente, no caso de

Schopenhauer), a qual, por sua vez, parte de uma “familiaridade” com o objeto; parte, dito de modo resumido, da autocompreensibilidade da moral: *do que se trata quando moral é tomada como dada?* Nietzsche vai partir em seu exame, apresentado pelo capítulo V de JGB (em especial aforismo 186 e 187), justamente dessa “proto-manifestação” da moral. A fácil constatação da evidência da moral é, para Nietzsche, o mais difícil. Ao submeter essa proto-manifestação da moral a uma história; ao se perguntar pela história de surgimento da moral; ou seja: *como a moral veio a ser o que ela é*, Nietzsche, simultaneamente, visa a questionar uma outra capital questão de fundo, a saber, *como algo dado, evidente por si veio a ser o que é para o pensamento em geral*; dito de outro modo: *como se dá a história de surgimento daquilo que passamos a entender como evidente por si, como imediatamente claro e seguro*, e o capítulo V de JGB é, visto desse ponto de vista, uma genuíno exercício de penetrar no que outrora era, para o saber e conhecer, inacessível, de perguntar pelo que permanecia ainda inquestionável.

Em primeiro lugar, destaca-se a formulação empregada para dar título a essa quinta seção: “história natural da moral”. Essa forma de descrição da moral remete-nos novamente ao registro do naturalismo inglês. Muitos comentadores viram nessa filiação uma grande influência dessa corrente filosófica na metodologia apresentada pelo capítulo V. Apesar do título ter sido tomado de empréstimo do primeiro capítulo da obra do filósofo naturalista W. E. H. Lecky, *History of European Morals*¹⁹⁰, isso não implica diretamente em que a metodologia seja, ela própria, tomada dos ingleses. Aliás, ela, por princípio, e se Nietzsche fora consequente com suas posições assumidas na maturidade, não pode ser filiada ao naturalismo moral dos ingleses. Aqui nos deparamos com uma questão deixada em aberto no final do capítulo I (1.7.1.), que versa sobre *em qual momento e como* Nietzsche efetivamente se “desvencilha” do viés inglês de interpretação histórica, dado que o aforismo 345 de FW (o livro V foi, como dito, escrito logo depois da publicação de JGB) postula que a “interessante” análise inglesa sobre a origem da moral está, ela

¹⁹⁰ Sobre o tema, consultar: VAN TONGEREN, Paul. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*. Do mesmo autor. “Nietzsche’s Naturalism”. In. Nicholas Martin (ed.), *Nietzsche and the German tradition*. Bern: Peter Lang, 2003. Neste ele comenta: “Influential might also have been W.H. Lecky’s book *History of European Morals. From Augustus to Charlemagne* (New York 1869) which was studied by Nietzsche carefully, and which opened with a long chapter (160 pages) under the title of ‘The Natural History of Morals’. In this chapter, Lecky presents a typology of morals: ‘a brief enquiry in the nature and foundations of morals’, in which they are divided in ‘two opposing groups’ that can be observed throughout history. (cf. Lecky, vol. I, p. 1)”. Aqui, pág. 212, nota 12. Que a tipologia da moral de Lecky tenha fornecido os alicerces daquela apresentada por Nietzsche em JGB 186 é um argumento com o qual não consentimos. A perspectiva de Nietzsche carece de detalhado exame.

própria, “sob o comando da moral”. Do ponto de vista temporal, essa ruptura ter-se-ia ocorrido antes do final de 1886, quando o quinto livro foi escrito. Mas como? Em que obra? Nossa hipótese é justamente o capítulo V.

A concepção de história natural que Nietzsche mobiliza é múltipla, não está vinculada, diretamente, a essa ou aquela corrente filosófica. Agrega, aliás, uma perspectiva historiográfica conhecida dos antigos, mais precisamente a uma cara ao romano Plínio, O Velho, que diverge do tratamento do conceito de *história* pela escola aristotélica, de acordo com a qual, enquanto um gênero literário oposto ao gênero poético, história vale como uma forma de descrição dos fatos a partir da coleta e documentação, trabalho que, por definição, é *completamente distinto do filosófico*, qual seja, sistematização e explicação dos fatos.¹⁹¹ Já para Plínio, o viés filosófico permanece em sua *Historia Naturalis*. A história é sim um trabalhar, coletar, organizar e classificar material – mas isso enquanto *propedêutica* do saberes, inclusive, filosófico, e não dele distinto.¹⁹²

A hipótese segundo a qual Nietzsche não está tratando da metódica *história natural tal qual* os ingleses assenta-se no fato de que história natural é apresentada no aforismo 186 exatamente como *propedêutica*, como *preparação* à doutrina dos tipos, metodologia que é levada a cabo somente em seu escrito polêmico, *Para a Genealogia da Moral*. Dito de modo mais preciso, tipologia *enquanto* método, que em JGB 186 aparece de modo muito genérico, tem seu primeiro emprego, antes mesmo de GM, no aforismo 260 de JGB, e remete a uma distinção entre tipo “nobre” (moral de senhor) e “escravo” (moral de escravo). Mas lá tipologia encontra apenas seu experimento; seu alcance é provado apenas em GM com a investigação da “*Rangordnung*” dos valores, pelas formas de vida, *segundo uma ordem espiritual* (no registro do *Geist*). A distinção entre os “tipos” não é, como muitos arautos do nacional-socialismo pregaram, *físico-genética*. Ora, *Geist*, vale lembrar, é o conceito que falta, no caso exemplar de Darwin, ao naturalismo inglês, como afirmou o próprio Nietzsche em GD.¹⁹³ *Naturgeschichte*, no caso de Nietzsche, é uma

¹⁹¹ Consultar verbete “história” em LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁹² Consultar verbete *Naturgeschichte* no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

¹⁹³ „(...) Darwin hat den Geist vergessen (— das ist englisch!), die Schwachen haben mehr Geist ... Man muss Geist nöthig haben, um Geist zu bekommen, — man verliert ihn, wenn man ihn nicht mehr nöthig hat. Wer die Stärke hat, entschlägt sich des Geistes (— „lass fahren dahin! denkt man heute in Deutschland — das Reich muss uns doch bleiben“ ...). Ich verstehe unter Geist, wie man sieht, die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist (zu letzterem gehört ein grosser Theil der sogenannten Tugend)“. In

metodologia com diversas frentes de atuação, mas com uma meta bem clara: *preparação para a doutrina dos tipos*; ela é, dito em uma palavra, a preparação para a *genealogia*, para a *crítica do valor dos valores morais*, por isso não tem qualquer filiação direta com a história de surgimento (*Entstehungsgeschichte*) dos ingleses.¹⁹⁴

Uma história natural, enquanto propedêutica, apresenta-se fundamentalmente como: (i) descrição/narrativa não linear de um fenômeno, com vistas a mapeá-lo, catalogá-lo, enfim, registrá-lo; (ii) visa a interpretá-lo em suas diferentes configurações e a compreendê-lo segundo um amplo quadro conceitual e (iii) esclarecer sua “natureza” (origem) a partir de classificação, do estabelecimento de uma ordem hierárquica do é menos estimado ao que é superestimando, visando a revelar os códigos de valoração.

3.3.1. Um exercício de interpretação: sobre o aforismo 186 de *Para Além de Bem e Mal*

Antes de darmos início a apresentação de quatro teses sobre o aforismo 186 de JGB, gostaríamos de esclarecer por que optamos por esse modo de interpretação e análise, já que a apresentação do conteúdo do texto poderia descartar argumentos ou contextos importantes quando discutida em “formato” de teses. A formulação de teses tem outra função em nosso trabalho: ela enseja, pelo modo de exposição e perspectivação, o debate. Com elas, o leitor é como que instigado a adentrar no texto e cotejar aquilo que está sendo exposto pela interpretação condensada do aforismo. Teses são, abertamente, convites para interpretação, e não se propõem provar ou demonstrar nada. Também não são conclusivas.

O aforismo será tematizado e discutido em seu conjunto. A cada uma das quatro teses corresponde um trecho do aforismo. Trata-se aqui de um experimento que visa a coadunar aquilo

GD Incursões de um Extemporâneo 14. KSA 6, pág. 121. Sobre a “ordem espiritual” da qual parte a tipologia, cf. aforismo 2 da segunda dissertação de GM.

¹⁹⁴ Para isso o próprio Nietzsche parece ter indicado nos póstumos. A palavra *Naturgeschichte* aparece ligada, em uma anotação póstuma do outono de 1884 – outono de 1885 (KSA XI, 39 [21], pág. 627) ao nome do darwinista Friedrich von Hellwald que, entre 1883 e 1885, publicou os dois volumes de sua obra “*Die Naturgeschichte des Menschen*”. Pelo que afirma, entretanto, Nietzsche em uma outra anotação, da primavera de 1881 – verão de 1882, sua estimativa sobre a produção intelectual de von Hellwald não era positiva: “Hellwald, Häckel und Consorten — sie haben die Stimmung der Spezialisten, und eine Froschnasen-Weisheit. (...) Diese Spezialisten haben sie [subent. eine Empfindung für das Dasein] nicht und sind deshalb so „kalt“; Bildungskamele, auf deren Höckern viel gute Einsichten und Kenntnisse sitzen, ohne zu hindern, daß das Ganze doch eben nur ein Kamel ist“ (KSA IX, 11 [299], pág. 556). Já Ernst Häckel, renomado darwinista, foi amigo pessoal de Paul Rée, o entusiasta do método naturalista inglês na Alemanha.

que anteriormente fio dito com a “letra” do aforismo, numa clara tentativa de trazer à tona o que permanece “guardado” “entre e atrás” do aforismo. Por meio de teses podemos colher promissores resultados, dado que elas primam pela formulação concisa e breve de cada articulação conceitual, cada relação entre o que é dito e o que se alude no aforismo. Se elas condensam demais, fazem-no em vista do debate. A proposta que tangencia essa análise do aforismo 186 é a interlocução: discutir o movimento do argumento, trabalhar com cada exemplo importante que lá aparece, fazer ver, passo a passo, o cuidado com o qual Nietzsche elabora cada oração, cada raciocínio, como ele articula, de modo jogoso ou provocativo, sua perspectiva, alinhando as hipóteses por ele apresentadas, mesmo as que estão “escondidas” pela letra do texto, com os objetivos que acima nos propusemos perseguir. Em suma: uma análise orientada por teses pode perder em coesão argumentativa, bem como coerência dissertativa, mas aqui faremos o experimento, quiçá, provocando o leitor, convidando-o a co-interpretar o difícil texto de JGB 186, a fim de que ele também adentre nesse nem tão decifrável labirinto que é a linguagem nietzscheana.

Como dito, a quatro teses serão apresentadas de modo correlato aos trechos às quais correspondem. Em seguida, inicia o trabalho de “dissecação” do conteúdo, retalhando e dividindo, em tópicos, a temática de cada trecho. Iremos aqui, no corpo do texto, recorrer ao original alemão, no intuito de fazer notar não apenas as nuances do vernáculo empregado, mas, sobretudo, os contextos aos quais remetem certas palavras, conceitos, expressões, e isso, tendo como fio condutor o que foi por nosso trabalho, nessa parte II, tomado como objeto: como Nietzsche narra (extra-moralmente) a história do vir-a-ser do falsificador processo de moralização.

Trecho I:

Die moralische Empfindung ist jetzt in Europa ebenso fein, spät, vielfach, reizbar, raffiniert, als die dazu gehörige „Wissenschaft der Moral“ noch jung, anfängerhaft, plump und grobfingerig ist: — ein anziehender Gegensatz, der bisweilen in der Person eines Moralisten selbst sichtbar und leibhaftig wird. Schon das Wort „Wissenschaft der Moral“ ist in Hinsicht auf Das, was damit bezeichnet wird, viel zu hochmüthig und wider den guten Geschmack: welcher immer ein Vorgeschnack für diebescheideneren Worte zu sein pflegt.

1ª. Tese: Como descrito já pelas primeiras linhas do aforismo, Nietzsche apresenta radical divergência em relação ao modo “atual” (“jetzt”) de pensar a moral na Europa. Isso se desencadeia em uma frente argumentativa específica: problematização da hipótese científica no que tange à sua pretensão de “descrição” (observação e indução) do que é moral. Em relação ao

direcionamento desse argumento, cabe notar que a apresentação temática de uma história natural da moral faz uma velada referência à história dos sentimentos morais, desenvolvida em MA I, segunda seção, a qual tangenciava-se, como vimos, pela observação científico-natural e descrição histórico-genética, de forte influência darwinista via Paul Rée.

1.1. Mapeando os conceitos-guias desse primeiro trecho. *Die moralische Empfindung* e *Wissenschaft der Moral*. Não apenas pelo seu destaque de “sujeitos” do primeiro trecho, mas porque ambas, segundo Nietzsche, apresentam-se como “oposição atraente/interessante”.

1.1.2. *Moralische Empfindung* fora por Nietzsche, já em MA I, e influenciado pela obra de Paul Rée, tomado como *objeto*, como o “dato empírico” passível de avaliação científica. Note-se que a terminologia – *sentimento moral* – carrega em si uma forte filiação inglesa.¹⁹⁵ Para essa tradição, a origem dos mais diversos valores morais está relacionada, em última instância, a estímulos de prazer/desprazer; mais precisamente: ao pathos da simpatia. Nela estão incluídos, por exemplo, David Hume¹⁹⁶, Adam Smith, Stuart Mill, autores importantes para se compreender a formação desse modo de pensar “científico” na Europa, e que tem via o “inglês prussiano”, Paul Rée, influente recepção decisiva na Alemanha (cf. em particular sua obra *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*). Argumenta-se que o título desse quinto capítulo Nietzsche teria “tomado de empréstimo” do primeiro capítulo da obra do filósofo naturalista W. E. H. Lecky, *History of European Morals*, e que por isso sua interpretação histórica da moral seria, em JGB, devedora dessa tradição inglesa. Na contramão da filosofia moral do “continente”, que tratava a moral até 1831 (a morte de Hegel é, segundo intérpretes, um divisor de águas)¹⁹⁷ a partir do primado da razão, a filosofia anglo-saxã sempre teve predileção pela investigação de viés natural-derivativo, a dizer, procurou reconduzir a moral às suas diferentes motivações/causas “naturais” (sentimentos).¹⁹⁸

¹⁹⁵ Sobre isso, consultar esclarecedor texto introdutório da edição alemã de *The theory of moral sentiments* de A. Smith em: ECKSTEIN, Walther: Einleitung des Herausgebers. In SMITH, Adam. *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg. Felix Meiner, 1994.

¹⁹⁶ Hume é certamente o pioneiro. Ver sobre isso em: HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora na Unesp, 2000, em especial Livro 3, Parte I, Seções 1 e 2.

¹⁹⁷ Cf. SCHNÄDELBACH, H. *op. cit.*

¹⁹⁸ Que a moral não deriva da razão, esse é pois o mote do Livro 3, Parte I, Seções 1 do *Tratado* de Hume.

1.1.3. *Wissenschaft der Moral* como método de investigação dos “antigos”, “refinados” sentimentos morais dominante na Europa. Nietzsche indica, com esse termo, que em sua obra aparece somente aqui, um novo e abrangente campo do saber, que se configurava na década de 1870 e 80 na Alemanha¹⁹⁹, claramente influenciada pelas descobertas científicas dos ingleses: destaque especial para a teoria evolutiva de Darwin e também para o método experimental-indutivo de Mill. Já em Paul Rée, encontra-se a ideia (ou metáfora) do método “geológico” para investigação dos fenômenos morais, que Nietzsche reverenciava em 1878. E é nessa *positivação* do saber sobre a moral – na qual se incluía a “química dos sentimentos e representações morais” proposta pelo próprio Nietzsche em MA I, 1 – que Rée, seguindo atentamente as hipóteses de um dos principais “cientistas da ética” na Alemanha, Ernst Häckel²⁰⁰, encontrou sustentação para sua “darwinização” da filosofia moral.²⁰¹ A própria filosofia permaneceria para o “inglês prussiano” como “Vorstadium” da ciência natural.²⁰²

¹⁹⁹ Sobre esse tema, consultar o esclarecedor texto de Émile Durkheim, que oferece um panorama dessa “nova” ciência. DÜRKHEIM, E. “La science positive de la morale en Allemagne”. In. *Revue Philosophique*, n. 24, 1887, pp. 33 a 284. Assim Durkheim inicia seu texto : « Nous ne connaissons guère en France que deux sortes de morale : celle des spiritualistes et des kantians d'une part, celle des utilitaires de l'autre. Cependant il s'est depuis peu constitué en Allemagne une école de moralistes qui a entrepris de constituer l'éthique comme une science spéciale, ayant sa méthode et ses principes. Les différentes sciences philosophiques tendent de plus en plus à se détacher les unes des autres et à se dégager des grandes hypothèses métaphysiques qui leur servaient de liens. La psychologie n'est plus aujourd'hui ni spiritualiste ni matérialiste, Pourquoi n'en serait-il pas de même de la morale? » Aqui, pág. 33. Sobre o contexto mais geral abordado por Nietzsche, consultar o citado artigo de: TREIBER, Hubert „Die Geburt des ‚Réalistischen Moralwissenschaft‘“. In *Nietzsche-Studien*, Band 16, 1987.

²⁰⁰ Cf. HÄCKEL, E. *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*. E. Strauß: Bonn, 1899. Nessa obra, Häckel procura fundamentar uma ética “realista e histórica” orientada empiricamente.

²⁰¹ „Die Philosophie [subent. *segundo Paul Rée*] existiere als Wissenschaft eigentlich gar nicht, da sie vorwiegend „übernatürliche Bedeutung“ zum Erklärung ihrer Probleme mache (*Entstehung des Gewissens*, 5). (...) In Rées Sicht tragen näherhin zwei Gründe Schuld am zurückgebliebenen Zustand der Moralphilosophie: „1) die Naturwissenschaftliche Methode des Vergleichs und der genetischen Entwicklung, welche allen zum Verständnis des Moralischen führen kann, ist erst in neueren Zeit zur Anwendung gekommen. 2) Natürliche Erklärungen der moralischen Phänomene erscheinen besonders gotteslästerlich und staatsgefährlich.“ (*Entstehung des Gewissens*, 6)“. In. RUCKENBAUER, Hans-Walter. *Moralität zwischen Evolution und Normen*. Königshausen und Neumann: Würzburg, 2002, pág. 95-6.

²⁰² Sobre o caráter científico da hipótese genético-causal sobre a moral, afirma Rée em *Der Ursprung...: „Freilich, bevor die Entwicklungstheorie auftrat, konnten manche dieser Phänomene durch immanente Ursachen nicht erklärt werden (...) Jetzt aber, seit La Marck und Darwin geschrieben haben, können moralischen Phänomene ebenso gut auf natürliche Ursache zurückführt werden wie die physischen (...)“* RÉE, Paul. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Bonn: Denkmal Verlag, 2005, pág. 25.

1.2. Os adjetivos empregados por Nietzsche nas primeiras linhas visam a reforçar sua tentativa de apresentar, como concebeu no Prefácio a JGB, uma “nova necessidade do espírito”, do próprio filosofar na tensão imposta pelo debate sobre a moral. Chama então a hipótese científico-natural sobre os sentimentos morais (e de viés inglês), dominante na Alemanha, de “contragosto”. Nietzsche reivindica a “idiosincrasia” do pensar contra seu nivelamento, a facilitação/simplificação do problema pela sua generalização científica. O tratamento dos sentimentos morais sob orientação da pesquisa histórico-empírica, de viés científico, é “contragosto” para o “novo espírito” anunciado por Nietzsche no Prefácio. Em linhas gerais, Nietzsche concebe gosto aqui como propriedade não só de juízos estéticos, mas de juízos de conhecimento. Em VM 170, salienta exatamente uma convergência entre *Geschmack* e *sophia* (homem do bom gosto – o grego – como sábio), como parece ser o caso no início do aforismo 186 de JGB. Esse aspecto “cognitivo” no conceito de “gosto” é novamente retomado no aforismo 373 de FW (“*Ciência*” *Como Pré-Conceito*), que é central para a consideração de Nietzsche sobre a interpretação científica. A perspectiva científica – lá ele menciona o social-darwinista Herbert Spencer – é contrária ao que denomina de “bom gosto”, exatamente porque pretende “despojar o *Dasein* de seu caráter ambíguo”, ou seja, de seus múltiplos sentidos. A descrição dos fenômenos pela ciência é tentativa de normalização e regulamentação formal de sentido. Nietzsche reitera o caráter estreito, limitado de tal pensamento que não ousa refletir sobre “contradições”, “paradoxos”, “ambiguidades” da vida. Bom gosto, assim, relaciona-se com o modo de pensar daquilo que, em JGB 2 e 42, denomina de *uma nova espécie de filósofos*: bom gosto, em seu aspecto cognitivo, poderia ser entendido como crítica atividade do pensamento, do próprio filosofar em constante negação dos possíveis pressupostos, convicções, crenças, “pré-conceitos” que ele, por ventura, possa vir a assumir; tal tipo de filosofar (de viés a-científico) é, por definição, não sistêmico, anti-doutrinário, isto é, não regulado/esquematizado por um sistema de conceitos; em última instância, nega-se recorrer a induções, generalizações, que permitam inferência de “conclusões” mais ou menos objetivas sobre os fenômenos.

Trecho II:

Man sollte, in aller Strenge, sich eingestehn, was hier auf lange hinaus noch noth thut, *was* vorläufig allein Recht hat: nämlich Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Werthgefühle und Werthunterschiede, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grunde gehn, — und, vielleicht, Versuche, die

wiederkehrenden und häufigeren Gestaltungen dieser lebenden Krystallisation anschaulich zu machen, — als Vorbereitung zu einer *Typenlehre* der Moral. Freilich: man war bisher nicht so bescheiden.

2ª. Tese: Apresentação das diretrizes do “seu” método histórico-natural. Dois aspectos aqui são importantes: (i) o que com ele se pretende empreender: „Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Werthgefühle und Werthunterschiede, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grunde gehn“. (ii) O que com ele propriamente se prepara: Typenlehre „(...) und, vielleicht, Versuche, die wiederkehrenden und häufigeren Gestaltungen dieser lebenden Krystallisation anschaulich zu machen (...)” A doutrina dos tipos visa apenas a tornar plausível algo e não descrever objetivamente, por indução, um conjunto de fenômenos.

2.1. Nietzsche e a concepção histórico-natural dos antigos: não só pelo procedimento do método, mas também porque história natural é apresentada como *propedêutica* à doutrina dos tipos. História natural, tal como Nietzsche a entende em JGB, rejeita a perspectiva científico-naturalista assumida em MA I: as qualidades “naturais” não são estabelecidas por via empírico-experimental, com vistas a formulações ou hipóteses gerais que constituiriam leis para os fenômenos. A “racionalidade” da metodologia do naturalismo científico é a reconstituição e descrição da origem (não absoluta) segundo regra geral/universalizável: Nietzsche é resolutamente contrário aqui ao método empírico-indutivo (Mill) e a suposição de “conformidade a fins”, de “tendência” (por exemplo, conformidade à conservação como sugere o darwinismo) dos fenômenos.²⁰³ Uma história natural apresenta-se fundamentalmente como: (i) descrição/narrativa não linear de um fenômeno, com vistas a mapeá-lo, catalogá-lo, enfim, registrá-lo; (ii) visa a interpretá-lo em um quadro geral conceitual, sem que para tanto se recorra a simplificações ou generalizações; isso quer dizer que Nietzsche precisa de uma “nova” linguagem, de um novo emprego dos conceitos para narrar o acontecer não linear, o “ciclo de vida” dos fenômenos morais e (iii) esclarecer sua origem “natural” a partir de uma classificação que partiria dos elementos colhidos pelos dois primeiros procedimentos – no aforismo 188 de JGB isso será levado a termo. Vale notar aqui que, ao tratar da

²⁰³ Sobre isso, FORNARI, M. C. *La morale evolutiva del gregge...*, pág. 219 ss (sobre Mill) e pág. 324 ss (contra Darwin)

“natureza” da moral *naturalmente*, Nietzsche, ao mesmo em que recorre à origem natural da moral, à sua “naturalização”, ele distingue natureza e moral. Que seu vir-a-ser seja “natural”, isso não quer dizer que moral seja “natureza” (JGB 188); aliás, moral é, como narra o capítulo corresponde em GD, “anti-natureza (*Wiedernatur*). Pertinente dizer que, em oposição ao método genealógico, uma história natural não é nem *analítica* (desmembramento do que é complexo) nem *crítica* (livre exame/investigação), o que é fundamental para compreender seu caráter de *Vorbereitung* à doutrina dos tipos, e que anteriormente chamamos de seu caráter propedêutico — apesar de já em JGB (em especial aforismo 260) elencar um modelo “binário” de configuração (cristalização) da moral na história: moral de escravos / moral de senhores, mas ali se trata de um experimento. Essa tipificação da moral nobre e moral escrava se completa na primeira dissertação de GM.

2.2. *Como deve se desenvolver o método*: assumir o ciclo natural (casual, indeterminado ou contingente) dos sentimentos de valor (*Werthgefühle*) e distinções de valor (*Werthnterschiede*), e só então, partindo deles, verificar o vir-a-ser de fenômenos morais. Primeiro passo então: a perspectiva sobre a “naturalização do valor” (ainda não da moral). Nietzsche orienta-se pela tese de que “valorar é natural”, isto é, “valorar enquanto atividade própria do vivente”. O ato de valorar tem sua origem no, e configura o, próprio domínio da vida/natureza.²⁰⁴ *Moral, como será exemplificado a seguir, resulta de uma modalização do valor, e por esse motivo, apesar de ser tratada como “natural”, ela não é “natureza”*. Nietzsche assim desconstrói o principal pressuposto da filosofia moral de sua época segundo o qual *toda estimativa de valor é uma estimativa moral*, que todo *valorar* porta em si um *aspecto ético-normativo*, o que não permitiria pensar o domínio da “natureza”, da vida extra-moralmente.

2.3. O método fará o “registro” de origem de determinados valores, como eles se configuram, “crescem”, “desenvolvem” e “perecem”, buscando compreendê-los conceitualmente em *função da vida*. A metáfora do “ciclo vital” das estimativas de valor empregadas por Nietzsche (crescer, desenvolver e perecer) alude a esse fato. Como já dito, isso como propedêutica para uma doutrina dos tipos. Do quadro conceitual elementar *vida-natureza-valor* é que configurações “morais” (ou

²⁰⁴ Nietzsche já havia problematizado a perspectiva dos estoicos sobre essa temática em JGB 9, e voltará a mencioná-la no aforismo 188.

imorais) tem sua origem.²⁰⁵

2.4. “...*man war bisher nicht so bescheiden...*”: no caso desse aforismo, não é apresentada uma interpretação do ciclo vital dos valores; antes versa sobre a interpretação de uma interpretação sobre os fenômenos morais. Ele passa a discutir o exame da moral a partir da perspectiva “dos filósofos, todos eles”. Essa generalização sobre “todos os filósofos” consiste em uma clara tentativa de compreensão da “racionalidade” daquela “ciência da moral”, em voga na Europa (em especial na Alemanha), e de sua ampla incorporação pelo pensamento filosófico como tal. A metáfora empregada por Nietzsche segundo a qual os filósofos não foram modestos até o presente momento é conhecida: em MA I 2, nas linhas finais do aforismo, ele a emprega contra os metafísicos e a favor dos ingleses. Aqui, por outro lado, “os filósofos, todos eles”, não foram modestos até o momento. Com essa arte da modéstia, Nietzsche pretende chamar atenção para algo que é crucial para o trunfo de sua história natural da moral, a saber, de que a própria interpretação filosófica sobre moral, seja metafísica ou naturalista, até o momento permanece “sob o comando de uma determinada moral” (FW 345). De que modo? Essa é a pergunta com a qual irá, no próximo trecho, ocupar-se.

Trecho III:

Die Philosophen allesammt forderten, mit einem steifen Ernste, der lachen macht, von sich etwas sehrviel Höheres, Anspruchsvolleres, Feierlicheres, sobald sie sich mit der Moral als Wissenschaft befassten: sie wollten die *Begründung* der Moral, — und jeder Philosoph hat bisher geglaubt, die Moral begründet zu haben; die Moral selbst aber galt als „gegeben“. Wie ferne lag ihrem plumpen Stolze jene unscheinbar dünkende und in Staub und Moder belassene Aufgabe einer Beschreibung, obwohl für sie kaum die feinsten Hände und Sinne fein genug sein könnten! Gerade dadurch, dass die Moral-Philosophen die moralischen facta nur gröblich, in einem willkürlichen Auszuge oder als zufällige Abkürzung kannten, etwa als Moralität ihrer Umgebung, ihres Standes, ihrer Kirche, ihres Zeitgeistes, ihres Klima's und Erdstriches, — gerade dadurch, dass sie in Hinsicht auf Völker, Zeiten, Vergangenheiten schlecht unterrichtet und selbst wenig wissbegierig waren, bekamen sie die eigentlichen Probleme der Moral gar nicht zu Gesichte: — als welche alle erst bei einer Vergleichung *vieler* Moralen auftauchen. In aller bisherigen „Wissenschaft der Moral“ *fehlte*, so wunderlich es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe. Was die Philosophen „Begründung der Moral“ nannten und von sich forderten, war, im rechten Lichte gesehen, nur eine gelehrte Form des guten *Glaubens* an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres *Ausdrucks*, also ein Thatbestand selbst innerhalb einer bestimmten

²⁰⁵ O resultado a que chega Nietzsche no aforismo 188 mostra bem a complexidade dessa fórmula: *moral é naturalmente contra natureza*. Na formulação de um apontamento preparatório do aforismo 188, diz: “Es ist Natur wider etwas, das Natur ist” (KSA 11, 44 [6], pág. 706). Esse “material” será retrabalhado detalhadamente em *Crepúsculo dos Ídolos*, seção: “Moral como Contra-Natureza”, especialmente aforismo 5.

Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, dass diese Moral als Problem gefasst werden dürfe: — und jedenfalls das Gegenstück einer Prüfung, Zerlegung, Anzweiflung, Vivisektion eben dieses Glaubens.

3ª. Tese: A racionalidade da tese científica e o caráter “autoevidente” da moral: Nietzsche vai partir da crítica à interpretação moralmente orientada dos moralistas para uma problematização da moral enquanto algo “dado”, “factual”. Essa problematização tem papel central na preparação de sua interpretação semiótica (extra-moral) do fenômeno moral que vai ser, em JGB 187, contraposta à interpretação moralmente orientada de “todos os filósofos”. Aqui a autoevidência da moral é colocada como “razão” da busca pelo seu fundamento. Daí sua hipótese de que interpretações filosóficas até o momento estão “sob o comando” de uma moral. O “querer o fundamento” é discutido para além do pensamento metafísico. Nietzsche propõe um elemento de continuidade entre as perspectivas da metafísica e a científica. O pensamento filosófico europeu está, como um todo, condicionado a essa vontade: “eles querem o fundamento”. O limiar, no qual se apresenta o ponto de contato dessas duas perspectivas (metafísica e científica), é encontrado na filosofia moral de Schopenhauer. Ele é o exemplo paradigmático de Nietzsche justamente porque buscou apresentar o fundamento da moral ao mesmo tempo em que julgou poder prová-lo.²⁰⁶ Aqui se entrecruzam fundacionismo metafísico (causa absoluta) e demonstração (prova) científica: a característica homogênea a ambas é esta: para as respectivas hipóteses há uma “moral” pressuposta: ambas operam como regulatórias (de verdade e cientificidade) do fenômeno e jamais tratam “da coisa mesma”, isto é, da moral, ela mesma. Aquilo que carece propriamente de análise é, para as respectivas hipóteses, “dado (gegeben)”. Isso comprometeria, para Nietzsche, o alcance e os resultados da investigação.²⁰⁷

3.1. *No que todo filósofo acreditou até o momento?* Essa é a pergunta-diretriz: aquilo no que todo

²⁰⁶ Em “O Fundamento da Moral”, Schopenhauer deixa claro que o fundamento de ações motivadas pelo sentimento de compaixão pode ser *provado*. Cf. seção 16 desta obra. Em “A Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente”, Schopenhauer já havia proposto fazer uma *ciência da ética*, na medida em que sustenta que se poderia, assim como na física ou na matemática, reconstruir toda a cadeia casual do fenômenos/ações, valendo-se da “lei de motivação” (que é o quarto princípio de razão). Consultar sétimo capítulo, em especial seção 43 desta obra.

²⁰⁷ Esse entrecruzamento que parece aqui arbitrário é reformulado e aparece como tópico temático justamente da terceira dissertação de GM, na medida em que o elemento homogêneo que os liga é, malgrado suas diversas exteriorizações e configurações, o que Nietzsche denomina “Wille zur Wahrheit”, e novamente Schopenhauer, por diversos motivos que não podem ser mencionados aqui, é a personagem fundamental.

filósofo até o momento acreditou, aquilo que ele indistintamente assumiu é justamente o que precisava ser questionado, aquilo sobre o que seria necessário refletir. Nietzsche enfatiza com isso a íntima relação do ato de “crer” com a autocompreensibilidade da moral, pois é isso que destaca na afirmação: “moral [valia] como dada (*gegeben*)”. Sobre o conceito de crença, havia afirmado em uma anotação póstuma: crença é um “tomar-por-verdadeiro no início”.²⁰⁸ Portanto, o colocar em questão como se deu esse “tomar por verdadeiro no início” a moral – segundo um tratamento filosófico da origem da crença – convergiria com a seguinte questão: como a moral passou a valer como dada, a valer como “autoevidente” para o pensamento filosófico?

3.2. Essa hipótese sobre as condições de possibilidade do “tomar como verdadeira a moral” é mobilizada claramente pelo trecho: „*Gerade dadurch, dass die Moral-Philosophen die moralischen facta nur gröblich, in einem willkürlichen Auszuge oder als zufällige Abkürzung kannten, etwa als Moralität ihrer Umgebung, ihres Standes, ihrer Kirche, ihres Zeitgeistes, ihres Klima's und Erdstriches (...)*“ Nos três exemplos (excerto arbitrário, casual abreviação, moralidade de...), visa a sublinhar exatamente *os limites* aos quais estão como que presos *o conhecimento* dos moralistas em matéria de moral. O conhecimento da moral pelos moralistas encontra seu limite exatamente no caráter “autoevidente” disso que chamou “fatos morais”, na medida em que eles constituem um certo conjunto básico de valores *incontestáveis, indiscutíveis*, válidos irrevogavelmente para os moralistas. Eles estão limitados por uma convenção, pela “utilidade” geral da moral para sua “comunidade”. De acordo com essa convenção, moral caracteriza-se como aquilo sobre o que ninguém pergunta, aquilo que passou a ser entendido por todos imediatamente. Essa regra de convenção é requerida para manter não só a unidade da comunidade, mas, segundo Nietzsche, é determinante do “tosco” ponto de vista dos moralistas sobre a moral. Eles, devido à exigência imposta pela convenção, nada podem fazer contra a utilidade de algo para a manutenção de sua comunidade. Moral e exigência de *convencionalizar* se equivalem. Convencionalizar enquanto arbitrária abreviação ou síntese de algo em “*algo*” *facilmente inteligível*. Abreviar é simplificar, por exemplo, a comunicação rotineira, o que garantiria a assim chamada “moralidade” da “vizinhança, região, da igreja, do espírito de [um] tempo” etc. Sob condições semelhantes, os

²⁰⁸ „Das Glauben ist das Uranfängliche schon in jedem Sinnes-Eindruck: (...) Ein „Für-wahr-halten“ im Anfange!“ KSA 11, 25 [168], pág. 59. A concepção do conceito de crença por Nietzsche será novamente debatida e aprofundada nos próximos capítulos.

moralistas metafísicos se entendem com os moralistas cientistas *necessariamente* sobre isto: a saber, que a moral é dada, factual, algo imediatamente compreendido por todos, com a qual todos estão familiarizados. Nietzsche volta a trabalhar e aprofunda essa necessidade de convencionalização de modo mais sistemático no aforismo 268 de JGB (e, posteriormente, também no 354 de FW): aquilo sobre o que se funda toda comunidade pode ser chamado de um sistema de convenção, no qual algo (seja uma palavra, um nome, um costume, um valor) é entendido (ou comunicado) pelos pares sempre de modo fácil e ágil, com vistas a garantir a estabilidade da comunidade. Consegue-se aí estabilizar os sentidos, suprimir a polissemia e ambivalência de algo, tornando-o, por assim dizer, de sentido unívoco, portanto autointeligível.

3.2.1. Daí o sentido da frase: “*bekamen sie (subent. os moralistas) die eigentlichen Probleme der Moral gar nicht zu Gesichte*”. A problematização das perspectivas filosóficas sobre a moral (a interpretação de Nietzsche da interpretação moralizada dos moralistas) constituir-se-á como problematização de processos de autointeligibilização: “facta” (ele também grafa abaixo *Tatbestand*) é algo que indica isto, a saber, que algo passou a valer como evidente por si. Tantos quantos são os conceitos, palavras, costumes, “tomados como verdadeiros”, tantas serão as formas de associação de indivíduos, bem como de comunhão e comunicação simples e abreviada daqueles. Para um número específico de comunhão ou comunicação corresponde um número específico de sistemas de convenção. Nessa pluralidade de sistema de convenções, que dependem de necessidades específicas de indivíduos (geográficas, religiosas etc.), tantas serão as morais que normatizam essa associação, a comunicação e compartilhamento desses agora tornados “fatos”, dos valores “em si”, dos costumes agora tornados *ethos*. E desse contexto surge o que poderíamos chamar de “pluralização” da moral por Nietzsche. Esse viés da interpretação ficará ainda mais claro, quando Nietzsche, no aforismo 187, designar “as morais como linguagem semiológica de afetos”, com destaque agora para (o conceito) *Zeichen* em sua preponderante função no processo de autointeligibilização.

3.3. Em seguida, encontramos a condição para levar a cabo essa atividade do pensamento que problematiza o que há de mais íntimo, o que é constitutivo da interpretação tradicional sobre a moral, seu caráter de “estar sob o comando de uma determinada moral” (FW 345): concepção de

suspeita/desconfiança. Aqui Nietzsche grafa, no original, “Argwohn”, porém, frequentemente, emprega *Misstrauen* (por exemplo, JGB 10). Exemplar é o aforismo 346 de FW, que está em consonância com o tema da problematização da moral, no qual designa a atividade própria do filosofar como suspeita. Temática interessante seria confrontar essa orientação do pensamento com a dúvida cética, que, dito rapidamente, são distintas em um ponto principal: para o “último” Nietzsche, não se trata de, por economia do método, suspender juízos (seja de certeza hipotética ou categórica) sobre algo que é meramente possível ou provável (Nietzsche, aliás, no aforismo 208, caracteriza como “moral” – no sentido de “ser um ponto de apoio da existência” – até mesmo a postura do pensamento que “não formula[] hipóteses”, e menciona o ceticismo); por outro lado, suspeitar (essencialmente uma atividade “positiva” do pensar, no sentido em que propõe efetivamente uma hipótese) significa buscar estender o horizonte do conhecimento (cf. aforismo 188 de JGB), livrar o pensamento de todo “estreitamento” (*Verengerung*), *por meio de problematização*. Problematizar é o conceito de Nietzsche para o *poder questionar o que se tornou inquestionável*.

3.4. O argumento, nesse trecho III, propõe uma convergência entre “o que se denominou fundamentação da moral” e “uma boa *crença* na moral dominante”: na medida em que toda filosofia moral buscou pelo fundamento da moral, a moral mesma era tomada como verdadeira, “dada”. Moral nesse aforismo não possui uma definição. Ela é pensada no quadro das “autoevidências”. Não em seu caráter imperativo, mas em seu caráter constitutivo de visões de mundo, de interpretações, de crenças, *moral vale como um algo tornado algo autoevidente*. Quando, então, Nietzsche aponta para gradações dessa configuração do que é moral, aponta, simultaneamente, para diferentes gradações da autocompreensibilidade: quanto mais facilmente e rapidamente inteligível é algo para a perspectiva de alguém ou de um grupo, pode-se dizer: tanto mais “poderosa” é a moralidade que o ordena. Esse é caso exemplar da interpretação dos moralistas.

3.4.1. Moral dominante é, nesse sentido, o mais intrínseco, fundamentalmente inquestionável, mais imediatamente e rapidamente reconhecido conjunto elementar de costumes, valores, que constituem, em última instância, aquilo sobre o que os indivíduos constroem e cultivam suas

“identidades”. A complexa trama que caracteriza esse processo de “tornar-se intimamente familiar”, isto é, que caracteriza que algo foi imediatamente entendido por alguém, na medida em que isso *integra* múltiplas visões de mundo, jamais passou por uma, diz Nietzsche, “Prüfung, Zerlegung, Anzweiflung, Vivisektion”. Em outras palavras: Nietzsche atribui a si o ineditismo da investigação sobre a origem, o alcance e limites do próprio *torna-se evidente da moral*; com isso também deixa entender que sua *história do vir-a-ser do que é moral* não está “sob o comando de uma moral”. A história natural de Nietzsche trata da moral *no que* a torna moral: *o algo tornado imediatamente evidente por si*.

Trecho IV:

Man höre zum Beispiel, mit welcher beinahe verehrenswürdigen Unschuld noch Schopenhauer seine eigene Aufgabe hinstellt, und man mache seine Schlüsse über die Wissenschaftlichkeit einer „Wissenschaft“, deren letzte Meister noch wie die Kinder und die alten Weibchen reden: — „das Princip, sagt er (p. 136 der Grundprobleme der Moral), der Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind; neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva — das ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen... das *eigentliche* Fundament der Ethik, welches man wie den Stein der Weisen seit Jahrtausenden sucht.“ — Die Schwierigkeit, den angeführten Satz zu begründen, mag freilich gross sein — bekanntlich ist es auch Schopenhauern damit nicht geglückt —; und wer einmal gründlich nachgeföhlt hat, wie abgeschmackt-falsch und sentimental dieser Satz ist, in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist —, der mag sich daran erinnern lassen, dass Schopenhauer, obschon Pessimist, *eigentlich* — die Flöte blies... Täglich, nach Tisch: man lese hierüber seinen Biographen. Und beiläufig gefragt: ein Pessimist, ein Gott- und Welt-Verneiner, der vor der Moral *Halt macht*, — der zur Moral Ja sagt und Flöte bläst, zur laedem-neminem-Moral: wie? ist das eigentlich — ein Pessimist?

4^a. Tese: Nesse último trecho, Nietzsche lança mão de uma ilustração para sua problematização da interpretação dos moralistas. Ele aqui problematiza o próprio “entender filosófico” (dos moralistas) sobre a moral em duas frentes. Ele toma como exemplo Schopenhauer: (i) passa da interpretação das “palavras” de Schopenhauer (ii) para a interpretação psicológica do autor. A tese particular do pensamento schopenhaueriano sobre a moral como limiar (nem apenas metafísico, nem apenas científico). O que será problematizado em Schopenhauer, em um primeiro momento, não é o êxito ou fracasso de sua tentativa de fundamentar e provar a moral²⁰⁹, mas

²⁰⁹ A recente pesquisa sobre a fundamentação “científica” da moral em Schopenhauer destaca exatamente esse aspecto. Cf. KOBLER, Matthias. *Empirische Ethik und christliche Moral: Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, die Scholastik und Luther.*

justamente seu consentimento a uma “moral dominante”: a moral da compaixão. Em outras palavras, o que é problematizado, nesse trecho, é (i) tanto a moralmente orientada interpretação de Schopenhauer (sua crença na moral dominante), seu inadvertido “tomar como verdadeira” a hipótese da compaixão como fundamento da moral, quanto (ii) o próprio Schopenhauer, porém, isso, via interpretação psicológica de seu caso. Nesse segundo momento, Nietzsche conduz seu exame do discurso para a “pessoa” (para as razões de seu pensar), traço que é distintivo de sua concepção madura de psicologia.²¹⁰ O que “expressa” o discurso de Schopenhauer sobre a moral enquanto “razão” do seu próprio pensar? Pessimismo? Ou otimismo moral?

4.1. Visto deste ponto de vista, Nietzsche é consequente com seu argumento apresentado em JGB 186: ele realiza um questionamento e vivissecção da crença em uma moral dominante a partir de uma interpretação do *uso* de um princípio, tomado como “evidente”, por Schopenhauer. Nietzsche concebe, nesse passo, a perspectiva de Schopenhauer como representante do mais “avançado ponto do desenvolvimento da metafísica, aquele ponto em que esta teria recebido sua *fundamentação científica*”.²¹¹ Para a interpretação do caso (paradigmático) de Schopenhauer (sua tentativa de fundamentação e prova da moral), Nietzsche mobiliza, primeiramente, uma “vivissecção”, para empregar sua metáfora, um exame do emprego da *linguagem em Schopenhauer*, citando textualmente uma parte da seção 6 de “O Fundamento da Moral”. Nela, julga ter encontrado o mais inadvertido pré-conceito moral de Schopenhauer: seu rápido e fácil entendimento/consentimento com a moral da compaixão. Daí a tese de que a interpretação do cientista-metafísico Schopenhauer pertence a um bem definido sistema de convenção. O *uso* do princípio (*neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva*), para justificar cientificamente a autoevidência da compaixão, fala a favor de uma convicção moral do autor, do seu *não poder desviar do sentido usual da coisa*. O destaque do adjetivo *eigentlich* – de uso forte e corrente em filosofia na Alemanha –, por

Königshausen und Neumann. Würzburg, 1999. “Die ‘eigentlich immanente Philosophie’ verfährt wie die Naturwissenschaften induktiv und schließt auf diese Weise auf konstante Kräfte, die als rein gegebene (wie die Konstanz im Energiesatz) betrachtet keiner weiteren Erklärung bedürfen; insofern scheint man sie als eine ‘vollkommen wahre Philosophie’ ansehen zu können Im Falle der Erklärung menschlicher Handlungen der ihnen zugrundeliegende Wille ebenso als konstante Kraft, besser als Trieb oder Teibenergie, aufgefaßt, der zusammen mit der Kausalität der Motivation keinen Raum für Verantwortlichkeit lässt“. Aqui, pág 437.

²¹⁰ Sobre a relação da psicologia como “filosofar sobre pessoas”, e como funciona a derivação de “tipos” desse procedimento, cf. STEGMAIER, W. *Nietzsches Genealogie de Moral*, págs. 94-6. Também importante VAN TONGEREN, Paul. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik...*, pág. 49 ss.

²¹¹ In. GIACOIA JR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisino, 2002, pág. 63.

Nietzsche, é realizado com o intuito de fazer notar esse não poder desviar do sentido *usual* de um valor convencionalizado, do seu tomar-por-verdadeiro uma moral dominante, “sobre a qual”, a dizer como Schopenhauer, “todos os éticos estão *propriamente* [*eigentlich*] de acordo”. A palavra *convencionalizada* “compaixão” representa, *propriamente*, um “princípio cujo conteúdo todos os éticos estão *propriamente* de acordo”.²¹²

4.2. Uma fundamental contraposição de perspectivas: Nietzsche alude à “sentimentalidade” e “falso-gosto” da interpretação schopenhaueriana, contrapondo-a agora à sua: vontade de poder. “*wie abgeschmackt-falsch und sentimental dieser Satz ist, in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist*”. Vontade de poder não representa aqui simplesmente a interpretação do ato de interpretar; uma interpretação global da existência; nem é tomado no sentido de sua teoria dos quanta de força em contínuo conflito. *Vontade de poder é a contra-hipótese a hipótese moral de estabilização, por convenção, de sentido*. É contra-hipótese à hipótese-convencionalizada de Schopenhauer. Se a essência da moral é, para Schopenhauer, a compaixão, com vontade de poder Nietzsche apresenta seu contra-conceito ao conceito de compaixão. Em contínuo e livre conflito de forças, vontades de poder buscam uma sempre nova e inesgotável “Sinn-Setzung” (KSA 12, 2[149]); em seu contínuo “dar-sentido” ela encontra um produtivo meio para se assenhorear de algo (*Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden*) (cf. KSA 12, 2 [148]). Caso admitisse, portanto, a estabilização de sentido via capacidade de convencionalização, via sentido usual de algo, Nietzsche teria que admitir, por sua vez, a insuficiência de sua principal visão do mundo, sua extra-moral interpretação da vida (JGB 36). Se “toda vontade de poder interpreta”, e se todo “sentido é vontade de poder” (*Aller Sinn ist Wille zur Macht* {KSA 12, 2 [77]}), supor um sentido fixo, inequívoco, válido para todos e imediatamente inteligível – isso representaria *um mundo sem vontade de poder*, minaria, portanto, pela base, a hipótese fundamental da filosofia de Nietzsche.

²¹² Valendo-se desse mesmo pano de fundo interpretativo é que Nietzsche radicalizada, recorrendo então a uma até então não adquirida “ferramenta” - a *crítica genealógica* -, a autoevidência do valor da moral da compaixão. No prefácio, aforismo 6, de GM, ele afirma: „Dies Problem vom Werthe des Mitleids und der Mitleids-Moral (— ich bin ein Gegner der schändlichen modernen Gefühlsverweichlichung —) scheint zunächst nur etwas Vereinzelt, ein Fragezeichen für sich; wer aber einmal hier hängen bleibt, hier fragen lernt, dem wird es gehn, wie es mir ergangen ist: — eine ungeheure neue Aussicht thut sich ihm auf, eine Möglichkeit fasst ihn wie ein Schwindel, jede Art Misstrauen, Argwohn, Furcht springt hervor, der Glaube an die Moral, an alle Moral wankt, — endlich wird eine neue Forderung laut. Sprechen wir sie aus, diese neue Forderung: wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen (...)“. KSA 5, pág. 252-3.

4.3. Nas considerações finais sobre o caso Schopenhauer, esboça uma psicologia do autor, dirigindo-se para uma problematização do “sentido” do pessimismo tal como concebido pelo (moralizado) pensamento schopenhaueriano. A imagem da flauta é empregada para ilustrar a “sentimentalidade” presente nos escritos de Schopenhauer, como mostra uma anotação póstuma preparatória a JGB 186²¹³; sentimental enquanto um apelo a um “sensus communis”, algo compartilhado e do qual todos têm convicção. Esse apelo sentimental ilustra quão enraizada está a moral da compaixão no pensamento do autor, alguém que, no fundo, e sem nenhuma modéstia, julgou poder fundar e provar a moral.²¹⁴

4.3.1. Não “tipifica” Schopenhauer, mas apenas diz que sua sentimentalidade esclarece algo. Esse mesmo procedimento pode ser verificado em JGB 187, quando, no início do aforismo, parafraseia também Kant, mas não o tipifica. Lá apresenta apenas o modo de perguntar (*die Infragestellung*) próprio da psicologia: “*o que diz uma afirmação daquele que afirma?*”, para no final propor, agora abertamente, uma semiótica da moral.

4.3.2. Interpretação psicológica das “razões” do pensar schopenhaueriano, do que efetivamente *diz*, quando afirma a autoevidência da moral da compaixão. Com isso, ele levanta suspeita contra, “questiona” a própria *posição filosófica* (pessimista) de Schopenhauer: *Und beiläufig gefragt: ein Pessimist, ein Gott- und Welt-Verneiner, der vor der Moral Halt macht, — der zur Moral Ja sagt und Flöte bläst, zur laede-neminem-Moral: wie? ist das eigentlich — ein Pessimist?* Um pessimista que se prostra diante da moral. Não seria isso otimismo moral travestido? Não é possível discutir essa temática com os elementos oferecidos em JGB 186, mas esse trecho pode ser considerado um momento decisivo de sua reflexão sobre o pessimismo. Nietzsche não aprofunda, como vai fazer nos cinco novos prefácios e, em especial, no quinto livro de FW (em especial, aforismos 357 e 370), essa questão em JGB. No entanto, meses mais tarde, e partindo dessa problematização do pessimismo schopenhaueriano, Nietzsche inicia rigorosa reflexão sobre um novo horizonte para o filosofar, ao qual denomina “pessimismo do futuro”, “*pessimismo dionisíaco*” (FW 370).

²¹³ Cf. KSA 11, 26[85], onde Nietzsche compara a sentimentalidade de Schopenhauer àquela do dramaturgo alemão August Friedrich Kotzebue.

²¹⁴ Essa hipótese está nas primeiras linhas do aforismo 6 de JGB.

3.4. A moral como *linguagem semiológica*: diretriz de uma *Geschichte der Entmoralisierung*

Nas linhas introdutórias do aforismo, Nietzsche deixa claro, como sublinhamos, sua metodologia. Também como foi defendido pelas teses acima apresentadas, não se trata apenas de reproduzir a perspectiva de descrição histórica do naturalismo. Claro que os desdobramentos do naturalismo no pensamento anglo-saxão não podem ser reduzidos a uma doutrina específica.²¹⁵ Quando citávamos acima o naturalismo, entendíamos, de modo geral, a maneira de pensar “monista” que se orienta pela unidade da observação, ordenação, classificação e sistematização do real, que é empiricamente dado. Mais ainda: o naturalismo, tal como originalmente foi concebido por Bacon, teve forte influência, por exemplo, na constituição das diretrizes, em especial a partir do início do século XVII, do modo de pensar histórico, entendido aqui como *descrição e classificação do que acontece*. Há algo decisivo nessa influência: naturalismo, na medida em que empresta seu método para o conhecimento histórico, não pode deixar de ser considerado em sua *sistemática*. Por se circunscrever um tipo de saber sobre *as coisas que acontecem*, com metodologia e registro conceitual bem definidos, seu *alcance e limite* estão, por economia, previamente estabelecidos.

Com isso queremos dizer, o que não é de modo algum algo trivial em se tratando do pensamento maduro de Nietzsche, que naturalismo é uma *doutrina*. E isso é tão mais importante se levarmos em consideração que, desde Bacon (e passando por autores importantes do empirismo como Hobbes, Locke e Hume), o viés *natural* da metódica histórica jamais se cruza com aquela da metódica filosófica. Natural se diz de saberes distintos. O conhecimento histórico, do ponto de vista do naturalismo, é um saber que, apesar de poder tratar de alguns “objetos” da filosofia natural —Newton chamava assim sua física-matemática —, jamais alcançará, apesar de ambas tratarem de fenômenos, os mesmos resultados. Aqui se coloca uma abissal distinção entre a metodologia e resultados do *naturalismo*, e a metodologia e resultados *dessa doutrina* aplicada ao saber histórico. Aliás, não podemos nos esquecer que um dos mais importantes adeptos do naturalismo sociológico é o entusiasta francês da “*Wissenschaft der Moral*”, Émile Durkheim.²¹⁶

²¹⁵ Sobre isso, consultar: COX, Christoph. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. California. California University Press, 1999.

²¹⁶ Sobre esse tema, como já referido, consultar: TREIBER, H. „Zur Genealogie einer ‘Science positive de la morale en Allemagne’”.

Quando Nietzsche concebe no primeiro aforismo do quinto capítulo de JGB sua peculiar compreensão de *história natural* enquanto *propedêutica*, está apontando para certo dinamismo da metódica histórica (o que é marca distintiva, por outro lado, da *historia naturalis* dos antigos); ele quer acentuar que ela *precisa preparar* um saber, que ela é um *medium* para essa saber, ao qual denomina *doutrina dos tipos*. Dinamismo do método exatamente porque é um que não se completa, acabada, não encontra resultados mais ou menos objetivos, mas apenas plausíveis. Ela não pode pressupor o domínio dos fenômenos ao qual deve ser aplicada, muito menos induzi-los em formulações gerais. Note-se que tal *doutrina dos tipos*, que precisa ser precedida por uma história natural, ainda sequer foi efetivamente testada, e dela nada foi constatado, averiguado, ela sequer *ensina, já que não pode pressupor encontrar resultados gerais. Só com a Genealogia se realiza a junção da metódica histórica com a assim chamada doutrina dos tipos*. Mesmo tendo Nietzsche usado o termo “*Typenlehre*”, para marcar *doutrina dos tipos*, em definitivo, não há uma *sistemática* de seu conceito de doutrina dos tipos nesse acima analisado aforismo 186 de JGB.

Nietzsche sempre evitou os “-ismos” em filosofia: exceto com seu *perspectivismo e fenomenalismo*, ele a nada mais ligou seu pensamento; mas *perspectivismo e fenomenalismo* “tal como *eu o entendo*”, afirma Nietzsche no aforismo 354 de FW. Ambos nada ensinam, prescrevem, generalizam. Não são empiricamente orientados. Valem exclusivamente para um único *modo de pensar*: o de Nietzsche. “-ismos” na medida em indicam um saber *cuja sistemática está estabelecida*, enquanto *doutrina*, em sentido estrito, é, segundo Nietzsche, algo superficial. Sobre essa posição, ele anota para si:

Toda doutrina é superficial, para ela nem tudo reside em forças acumuladas, em estofo explosivo.
{KSA 12, 9[77](56)}

De certo modo, doutrinas prescrevem premissas e direcionam conclusões antes mesmo do tratamento dos acontecimentos, dos fenômenos. Com o naturalismo não é diferente: enquanto um tipo de monismo, prescreve a interdependência do método, conhecimento e a realidade. Por isso ela pode perder na economia das complexas configurações do objeto. História natural, por sua vez, tal como *Nietzsche a entende*, porta em si uma caráter *crítico*, a dizer que ela precisa rever continuamente seus pressupostos metodológicos se quiser extrair algum conhecimento sobre os fenômenos morais, se quiser, em seus resultados, colher algo plausível, e isto é também importante:

sem ser um conhecimento que, de algum modo, pressuponha a moral como dada, como evidente por si — como é o caso, por exemplo, com a hipótese inglesa sobre a história de surgimento da moral (FW 345). Daí o mencionado dinamismo da concepção histórico-natural, sua descrição do vir-a-ser dos fenômenos morais. História natural, enquanto narrativa dos fenômenos morais, desde sua origem, evoluindo até seu perecimento, tem sua função axial em relação à metódica genealógica — sublinhada pelo filósofo como “efetiva história (*wirkliche Historie*) [GM Prefácio 7]” —, se consideramos esse fundamental traço propedêutico.²¹⁷

Nesse capítulo de JGB é apresentada definitivamente sua ruptura com metodologia histórico-natural de viés preponderantemente inglês. Conceber previamente uma sistematização metodológica é não considerar a moral em sua morfologia. Nietzsche estava à procura de uma “legítima linguagem” (VM 184) para refletir sobre o descontínuo e não homogêneo acontecer dos fenômenos morais em suas mais diversas configurações, e é no capítulo V de JGB que ele dá o passo decisivo em sua direção. Que os ingleses – mas não somente eles –; que sua interpretação esteve sob “o comando” da moral; que sua própria perspectiva científica sobre a moral era, por assim dizer, moralmente orientada; a isso o aforismo 186 jogou luz. Visto do ponto de vista da metáfora do “comando”, o quinto capítulo é exemplar nesta direção: ele revela o esforço de Nietzsche para narrar a história do vir-a-ser-autoridade da moral. Essa metafórica, diga-se de passagem, foi, nos escritos de maturidade, primeiramente introduzida no capítulo V, em seu aforismo 188. Lá Nietzsche trabalha com a hipótese segundo a qual as mais célebres tentativas do espírito, nas mais diversas esferas, de emancipar-se, de promover a vanguarda na Europa, seja no

²¹⁷ Em seu recente estudo sobre o tratamento por Herder e Nietzsche do tema *natureza*, de seus desdobramentos em uma antropologia filosófica, Andrea Bertino apontou para um ponto de vista semelhante ao apresentado por nossa tese. „Bei Nietzsche zerstreut sich die Naturgeschichte in eine Pluralität von Diskursen, statt einer werden viele Naturgeschichten möglich. (...) Naturgeschichte in Nietzsches Sinn ist in doppelter Hinsicht kritisch: Das scheinbar Überhistorische wird als historisch betrachtet, das scheinbar rein Geistige physiologisch. So aber ist die Naturgeschichte fast nicht von der Genealogie zu unterscheiden. (...) Die Genealogie geht nicht von Ursprüngen aus, sondern führt zu ihnen hin und dies nicht unter Voraussetzung einer durchgehend erfassbaren Kontinuität und nicht in der Gewissheit, zu ersten Ursprüngen oder gar zu einem ersten Ursprung zu kommen. Die Genealogie im Sinn Nietzsches bleibt sich stets bewusst, dass sie nur von ihrem Standpunkt aus in ihrer Perspektive diese Perspektive in die Geschichte hinein zu erweitern versuchen kann. Am Beispiel der Entwicklung seiner Moralkritik kann das veranschaulicht werden. Nietzsches Moralkritik vollzieht sich zuerst als eine „Geschichte der moralischen Empfindungen“ (MA I), dann als eine „Naturgeschichte der Moral“ (JGB) und endlich, in GM, als eine echte Genealogie.“ In. BERTINO, Andrea C. *Vernatürlichung: Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd 58. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011 (no prelo). Aqui pág. 104. Agradeço ao autor por ter gentilmente cedido os originais de publicação.

campo da política, da filosofia ou das artes — todas essas tentativas foram frustradas pelo que lá nomeia de “tirania da moral”, na qual o essencial é “que, por muito tempo e numa direção, se obedeça”.

A longa não-liberdade do espírito (*Unfreiheit des Geistes*), o impulso que suspeita quando comunica pensamentos, a cultivada disciplina (*Zucht*) que o pensador se impõe para refletir dentro de princípios cristãos ou cortesãos ou sob pressupostos aristotélicos; a contínua vontade espiritual de interpretar, de acordo com um esquema cristão, tudo que acontece e de redescobrir o Deus cristão sempre em cada acontecimento, [a vontade] de justificá-lo, — toda essa violenta força, arbitrariedade, dureza, isso que é horrível, irracional estabeleceu-se como meio, e aí o espírito europeu foi disciplinado em sua força, em sua desmedida curiosidade e sutil movimento: suposto que aí, da mesma forma, tivesse que ser corrompido, sufocado, abafado, invariavelmente, muito de força e espírito (...) (JGB 188, KSA 5, pág. 109)

Essa é a marca distintiva, sintoma capital de toda corrupção e mortificação do espírito: *seu estar submetido sob a moral*. O que o pensamento europeu concebeu como vanguarda, como emancipação de antigas convicções, a potencialidade inovadora do espírito — tudo isso que “tem necessidade de horizontes limitados”, de “tarefas breves” (JGB 188) não foi capaz de realizar uma efetiva autocrítica, de reconsiderar as diretrizes daquela “disciplina” que esquematizou e guiou a força do pensamento europeu, tomado aqui em seu todo; portanto, não foi capaz de se livrar do que o cultivou ao longo de anos: a disciplina moral-cristã. Esse “estreitamento de perspectiva”, ao qual a filosofia foi coagida pela autoridade da moral, já havia sido, todavia, anunciado por Nietzsche no primeiro aforismo do quinto capítulo. Schopenhauer, como limiar de um caso “não alemão”, mas “europeu”, é uma das (nomeadas) figuras-exemplo de Nietzsche em JGB 186, e nessa esteira também Kant, o arauto da obediência, que aparece no final dos dois aforismos subsequentes (187 e 188).

A tarefa é ainda mais complexa quando se tem que apontar não apenas *como* o pensamento ao longo de milênios permaneceu sob o comando da moral, mas, sobretudo, o *porquê*, pois disso depende o sucesso de sua denominada *problematização da moral*. Seria preciso então saber *por que* isso se deu de tal e tal forma e não de outra, para depois *realizar a crítica da moral extramoralmente*. O quinto capítulo parece ainda não possuir o aparato conceitual e metodológico suficiente para essa empresa. O esforço de Nietzsche é contundente e moroso na tentativa de inverter a relação comando/obediência, mas JGB é mais um passo (ainda não decisivo) nessa direção.

Como procuramos mostrar com a interpretação da proveniência da moral, o principal argumento de Nietzsche consistiu em indicar o problema da *autoevidência da moral*, sua incontestável facticidade; buscava sublinhar um obscuro, porém poderoso processo de autointeligibilização. Aquilo que passou a ser entendido pelos pares de uma comunidade inquestionavelmente, passou a valer, a ser comungado, comunicado também como algo evidente por si. Mas por quê? Para problematizar a moral extra-moralmente, Nietzsche então se vê coagido a resolver o problema da autointeligibilidade, pois é aí que se constitui o espaço próprio *do que é moral*; é imunizando-se do pensar, tornando *algo inquestionável*, que ela se tornou, do próprio pensamento e espírito europeus, *constitutivo*.

Mas dentre todos os seus esforços, um, sobremaneira, destaca-se, não apenas pelo caráter inusual em que é apresentado no final do aforismo 187 de JGB, sem nenhum contexto previamente definido, sem referência a qualquer conteúdo temático antes discutido; é interessante considerá-lo pelo fato de que, olhando para obras a partir da *Genealogia*, a tarefa de narrar a história do vir-a-ser da moral encontra na semiótica talvez seu mais promissor viés. Em JGB 186, mesmo que de modo incipiente, é publicado um de seus mais originais “insights” na tentativa de problematizar tanto a moral quanto o processo de inteligibilização que a ela consolida; a saber, *o tratamento por Nietzsche da moral no plano dos signos, no plano de uma linguagem semiológica (Zeichensprache)*. Apesar de ser uma temática amplamente discutida e de suma importância em obras como GD e AC, é em JGB 187²¹⁸ que Nietzsche, pela primeira vez publicamente, sugere o exame da *moral do ponto de vista de uma semiótica*. Mas no que consiste em refletir sobre a moral no plano dos signos, de tratá-la *como* signo? E em que medida o tratamento semiótico da moral possibilitaria uma efetiva libertação da tirania da própria moral, que sujeitou, por milênios, o espírito? Não propriamente a resposta, mas a constituição e articulação mais precisa dessa pergunta perfazem os próximos dois capítulos da tese, e ambos exibem, a nosso ver, as diretrizes centrais de seu plano de uma *Geschichte der Entmoralisierung*.

²¹⁸ Nos apontamentos póstumos, essa hipótese é, pela primeira vez, desenvolvido numa série de fragmentos do início - verão de 1883, que preparam a temática de JGB 187. Cf. KSA 10, 7[47] pág. 257; 7[58] pág. 261; 7[60] pág. 261.

Terceira Parte

Linhas fundamentais de uma história do colapso da moralização do pensar e escrever em filosofia ou “Geschichte der Entmoralisierung”

Capítulo IV

O filosofar de Nietzsche sobre os signos: à guisa de um pensar e escrever extra-moral em filosofia

“Agora, nossa carência (*Bedürfnis*) é *entmoralisiren*, ou senão não se poderia mais viver”.

Anotação póstuma julho de 1882 – inverno de 1883-1884
(KSA 10, 24[7])

4. Um importante “duplo ponto de vista”: acerca da possibilidade de uma linguagem de natureza não gregária em Nietzsche

A radicalidade com que Nietzsche pensou o estatuto da linguagem nos mais diversos âmbitos do espírito foi ponto de partida de inúmeros estudos, especialmente a partir da década de 1990. Estudiosos avessos à rotina da pesquisa sobre conceitos-chaves, já há muito discutidos, tais como vontade de poder, além-do-homem, eterno retorno, o par conceitual dionisíaco-apolíneo etc., procuraram ali um promissor, fecundo e original campo de investigação. E isso, parece-nos, justifica-se por dois importantes motivos: o primeiro, porque é *na* linguagem que Nietzsche, já em sua juventude, vislumbrou a possibilidade do renascimento de uma experiência estética genuína pela música wagneriana (GT e UB IV)²¹⁹; também é *na* linguagem que, segundo a primeira obra do período intermediário, MA I, encontra “o significado (...) para o desenvolvimento da cultura”, o qual reside no fato de que “nela o homem colocara um mundo próprio ao lado de outros, um lugar que ele considerava demasiado firme”, e assim então “[pôde] dele se assenhorear” (MA I, 11): daqui o estabelecimento de uma *ordem*, sobreposta aos fenômenos e arranjada pela própria

²¹⁹ Sobre o “parentesco” de Ésquilo e Wagner, como fio condutor para se entender o renascimento da experiência mítico-trágica pela ópera, consultar UB IV, KSA I, pág. 446 ss. Cf. também GT 24, KSA I, em especial págs. 153-4. Nas anotações póstumas, consultar séries seguintes a de número 9 [71], In. KSA 7. A representação do drama musical wagneriano, como Nietzsche a entendia, não se baseava – tal como a ópera napolitana – na narrativa (característica central da tragédia esquiliana). “Contrariamente, Wagner, o primeiro que conheceu as carências internas do drama [fundado na] palavra (*Wortdrama*), ofereceu àquele procedimento dramático uma tríplice elucidação, por meio da palavra, do gesto e da música; na verdade, a música transpõe (*überträgt*), imediatamente, a estimulação fundamental (*Grundregungen*), [presente] no íntimo das pessoas representantes do drama, para as almas dos ouvintes, os quais, agora, sentem (*wahrnehmen*), nos gestos dessas pessoas, a primeira visibilidade de todos aqueles procedimentos internos, e na linguagem-de-palavra [sentem] ainda uma segunda aparição descorada das mesmas, traduzida no querer consciente”. In. UB IV, KSA I, pág. 488.

estrutura “orgânica” da linguagem, que possibilitou o advento das ciências; da linguagem também a proveniência das “aeternae veritates” da cultura europeia; e é *na* linguagem que Nietzsche levou a termo uma revolução (no sentido de Kant) na maneira de pensar a moral, suas complexas formas de surgimento, suas diversas configurações e mesmo sua “pluralização”.²²⁰ Todos esses aspectos indicariam a centralidade da linguagem em praticamente todo o período de composição; e mais precisamente, indicam o *tópos* para o qual Nietzsche, pouco a pouco, conduziu também suas considerações sobre a moral.

O ponto de vista filosófico de Nietzsche sobre a moral, tratado com maior consistência e densidade teórica nos escritos a partir de 1886, intensifica-se em um domínio peculiar, inteiramente distinto daquele da tradição metafísica, e mesmo daquela naturalista anglo-saxã, qual seja, moral passa a ser, como observamos no capítulo anterior, interpretada e discutida no registro de uma *linguagem semiológica* (JGB 187); mais especificamente, no domínio próprio dos *signos* (GM II, 12), do *discurso semiótico* (CI “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade” 1 e AC 32). O alcance e os limites desta convergência, a saber, do pensar de Nietzsche sobre a moral no registro de uma semiótica, constituem ainda um vasto e promissor campo de investigação, julgamos, para a *Nietzsche-Forschung*.²²¹

O segundo motivo, que fala a favor de um deslocamento do exame das terminologias e temáticas mais recorrentes, porém não menos importantes, para esse do tratamento da linguagem assenta-se propriamente não em uma reflexão do seu papel *constituente*, por assim dizer, da racionalidade, da produção de experiências estéticas e, fundamentalmente, seu papel na consolidação e manutenção de códigos morais. Trata-se do *uso* pelo próprio Nietzsche *da* linguagem, de um uso que ilustra efetivamente uma *posição filosófica*, algo como o “caráter” – no sentido em que os gregos entendiam tal palavra, a saber, como marca distintiva e individualizante – da experiência própria realizada pelo pensar e filosofar de Nietzsche. Esse uso da linguagem, não enquanto “objeto” da reflexão nietzscheana, mas enquanto condicionante dessa, que revela fundamentalmente a programada tentativa de Nietzsche de dar um “caráter” ao seu filosofar; um

²²⁰ Essa perspectiva foi muito bem comentada por: VAN TONGEREN, Paul. *Die Moral...* Pág. 65 ss.

²²¹ Três intérpretes são, para o nosso trabalho, particularmente importantes: Josef Simon, Martin Stingelin e Werner Stegmaier. Seus artigos/livros serão citados e discutidos ao longo desse e do próximo capítulo.

uso que descortina também o comprometimento crítico de seu pensar²²² – esse novo “uso” da linguagem indica não o *tópos* para o qual dirige seu filosofar, mas antes, como sublinhamos, designa distintivamente *as razões* desse. Consideramos que esse “dar-se um caráter”, ao qual o próprio Nietzsche alude em FW 290; que sua *apropriação singular da linguagem* assenta-se, por assim dizer, em um tripé: (i) no que tange à *forma* de apresentação do seu pensar; (ii) ao *conteúdo*²²³ que dá materialidade a esse pensar e (iii) quanto às suas diretrizes metodológicas. Dito resumidamente: o primeiro marca notadamente a relevância do estilo aforístico, das máximas e sentenças, bem como o não raro recurso poético e retórico para apresentar alguns de seus pensamentos-chave.²²⁴ A escolha do estilo, em sentido amplo, que apresentasse a energia e unidade do seu filosofar, é já, antes de mais nada, um *posicionamento* contra, por exemplo, modelos clássicos da escritura filosófica (ensaística, more geometrico, sistema etc.), um posicionamento que é fundamentalmente a realização, pela linguagem, da experiência “do pensar por si (*Selbstbesinnung*)”, algo que Nietzsche em EH chamou de “tensão interna do pathos por meio de signos”.²²⁵

A segunda razão do denominado uso *característico* da linguagem, concernente ao conteúdo, à “corporeidade” de seu estilo, diz respeito a pouco investigada criação vernacular, muito híbrida e rigorosa, isto é, o estatuto filosófico (e não apenas retórico ou poético) das palavras, conceitos, contra-conceitos, expressões, ao recorrente recurso a oxímoros que, não sem propósitos, são utilizados para paradoxalizar, tornar polissêmica e equívoca a própria experiência de leitura de seus textos.²²⁶ “Nossa nova linguagem”, como Nietzsche avaliou a intervenção de sua linguagem em filosofia, deveria “soar talvez a mais estranha” (JGB 4) para os leitores que jamais ousaram fazer do *ler* uma genuína experiência filosófica.²²⁷ A terceira razão desse uso ordinário da linguagem é

²²² Em EH “Por que sou tão inteligente”, 7, afirma categoricamente: “Eu jamais dei um passo em público que não [me] compromettesse: esse é o meu critério do reto agir”.

²²³ Essa distinção entre forma e conteúdo é pensada por Nietzsche em KSA 10, 3[1], pág. 54 ss, em um apontamento preparatório a um livro de sentenças e máximas, ao qual Nietzsche deu o nome *Para Além de Bem e Mal*.

²²⁴ Apesar de não muito debatida pela Pesquisa-Nietzsche, a forma de apresentação do seu pensar foi amplamente debatida em: NEHAMAS, Alexander. *Life as Literatur*. London: Havard University Press, 2002.

²²⁵ Cf. EH Por que escrevo tão bons livros, 4. Sobre a relação entre linguagem e experiência do pensamento, Cf. STEGMAIER, W. „Nietzsches Zeichen“.

²²⁶ Importante contribuição foi dada por: ELLRICH, Lutz. „Rhetorik und Metaphysik: Nietzsches ‚neue‘ ästhetische Schreibweise“. In. *Nietzsche-Studien*, Vol. 23, 1994. Esse texto indica um importante papel das considerações de Richard Rorty sobre o *escrever* na filosofia de Nietzsche. Consultar também: SIMONIS, Linda. op. cit.

²²⁷ Isso Nietzsche defende em várias passagens, em especial e de modo enfático em EH “Por que escrevo tão bons livros”, 3. Também no registro da genealogia do seu pensamento, esse tema já havia sido tratado em CI “O que eu devo

metodológica: a dizer, trata-se da *arte de guiar* – e *Kunst*, que tem estreito vínculo com o grego *techné*, em algumas passagens do período tardio, assume nitidamente esse sentido²²⁸ – o pensar e filosofar nietzscheano, isto é, o modo orgânico como estilo e tema, forma e conteúdo, são programadamente construídos e desenvolvidos, entretanto, *sem uma ordem fixa e acabada*, numa clara tentativa de contrapor-se a toda e qualquer “absolutização das concepções filosóficas”.²²⁹ Dentre os muitos intuitos e propósitos aí presente, essa “metodologia”, essa “*técnica*” para *direcionar e fazer*, que se diversifica em suas frentes de investigação, busca trabalhar e assimilar, com minúcia, por um lado, a particularidade de cada fenômeno ou evento descrito; por outro, ela muitas vezes exige, para ser “vista”, “ouvida”, “tocada” pelo próprio leitor, um rigoroso esforço intelectual; dito de modo mais preciso: exige uma nova perspectiva sobre o refinamento sentimental, como salienta Nietzsche, um *aprender* a ler e pensar com o “ouvido”, “com os dedos”, e mesmo com “nariz”²³⁰; a sentir o que, no texto, é nuancizado enquanto *Kunst*.²³¹ Essa constante

aos antigos”. Importante interpretação sobre esse tema, consultar o artigo já citado de FIETZ, Rudolf. *Das Andere Lesen – oder: Nietzsche (über)lesen*. e do mesmo autor: *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*. Königshausen & Neumann: Würzburg, 1992. Neste, o autor argumenta: „Die Lektüre verschiebt die Aufmerksamkeit vom Sagen auf das Gesagte, vom aktuellen Sprechen auf den sinnlich neutralisierten Gehalt eines vormals Geschriebenen. Sie trennt die Sprache vom Körper. (...) Die schriftlichen Texte wirkten durch die Macht ihrer je gegenwärtigen sinnlichen Manifestation, nicht durch das pure Was ihres Gehalts. Die Sprache ist dieser Praxis zufolge 'gar nicht zur Mittelung von Gedanken u. Erkenntnissen geboren', sie 'will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung u. Annahme auf Andere übertragen', sie will einen Affekt, ein Pathos auslösen, nicht Gedanken transportieren, sondern Denken bewirken.“ Aqui, pág. 9-10. Cf. também STEGMAIER, W. „Zur Frage der Verständlichkeit: Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren“. In BORSCHÉ, Tilman. (Hg.) *Allgemeine Zeitschrift der Philosophie*. 32.2, 2007.

²²⁸ Apesar de nos textos tardios Nietzsche se referir, e em várias passagens, ao conceito *Kunst* como diretriz metodológica do pensar (e.g. *Kunst des langsamen Lesens* [M Prefácio, 5], *Kunst der Auslegung* [GM Prefácio, 8], *Kunst des Stils* EH “Por que escrevo tão bons livros”, 4] etc.), não encontramos bibliografia que aprofundasse tal temática, o que, visto pelo lado positivo, abriria um novo tópico de pesquisa.

²²⁹ Martin Stingelin fala do propósito de Nietzsche ao ‘eleger’ o aforismo como forma de apresentação do seu pensamento: „Dadurch beugt die Wahl der Gattung formal der dogmatischen Verabsolutisierung philosophischer Konzepte vor, die aphoristisch ausgedrückt werden“. In OTTMANN, H. *Nietzsches-Handbuch. Leben-Werke-Wirkung*, verbete *Aphorismus*, pág. 186. Cf. também BORSCHÉ, Tilman. „System und Aphorismus“. In: DJURIC’, Mihailo und SIMON, Josef. (hg.) *Nietzsche und Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992. Ver também: STEGMAIER, W. *Philosophie der Fluktanz Dilthey und Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pág. 283 ss.

²³⁰ „Diese Nase zum Beispiel, von der noch kein Philosoph mit Verehrung und Dankbarkeit gesprochen hat, ist sogar einstweilen das delikateste Instrument, das uns zu Gebote steht: es vermag noch Minimaldifferenzen der Bewegung zu konstatieren, die selbst das Spektroskop nicht konstatirt“ In. GD “A ‘Razão’ na Filosofia” 3. KSA 6, pág. 75.

²³¹ GD “O Que Aos Alemães Dista”, 6 e 7. Gauger ainda nomeia Nietzsche, nesse sentido, de *Phonozentriker*, acentuando a primazia do signo tonal em detrimento do gráfico. „Nietzsche hat recht: die Schriftlichkeit ist gegenüber der Mündlichkeit gekennzeichnet durch Defizienzen. Diese Defizienzen sich durch die Verschiedenheit der Medien bedingt. Sie sind von zweierlei Art. Zunächst sind materielle Defizienzen zu verzeichnen: bestimmte Elemente des Gesprochen werden graphisch nicht reproduziert, dies gilt für die sogenannten ‚suprasegmentellen Elemente‘, wie die Linguistik sagt, Elemente, die, wie man weiß, von großer Wichtigkeit sind. Materiell, auf der Seite der Signifikanten,

re-organização, re-formulação, re-construção do seu modo de pensar os problemas da filosofia é algo expressivo em se tratando da escrita; também os recursos metodológicos dos quais o filósofo, ao longo de sua obra, se valeu para *pensar-supondo* (sua conhecida fórmula: “*gesetzt dass...*”), seguindo uma rígida economia, são marcas distintivas dessa terceira variante de seu singular uso da linguagem. O modo sincrônico como esses três usos podem ser verificados nos escritos nietzscheanos designa, acima de tudo, o tripé de sustentação disso que denominamos *posicionamento filosófico*, disso que é *razão da experiência do seu pensamento*, algo como uma necessidade espiritual de oferecer, com seu novo *uso* da linguagem em filosofia, um “caráter”, isto é, um “estilo” para si próprio.²³² Eis aqui, sem dúvida, como pano de fundo, uma das mais importantes contribuições de Nietzsche para a filosofia: qual seja, que o caráter de um “estilo” se revela na linguagem que o expressa; mais ainda, revela-se pela capacidade dessa linguagem de continuamente propor para o pensamento tarefas, de se abrir para sempre novas tarefas, e Nietzsche se propôs programadamente esta tarefa: *fazer do filosofar uma tarefa*.²³³

4.1. Fazer do filosofar uma tarefa I: o caráter positivo da *necessidade no, e para o, pensar*

haben wir ja zu unterscheiden zwischen den segmentellen Elementen, den sogenannten Phonemen, den ‚Lauten‘ im strengen Sinn, welche unsere Schrift – mit von Sprache zu Sprache wechselnder Genauigkeit – abbildet, und den suprasegmentellen Elementen, welche vor allem im Wechsel der Tonhöhe (Intonation) und im Wechsel der Stärke des Atemdrucks (dynamischer Akzent) bestehen. Aber es gibt noch weitere suprasegmentelle Elemente, die das Gesagte *ebenfalls* bestimmen und dem Geschriebenen *fehlen*. Pausen, Unterschiede in der Lautstärke, Unterschiede in der Geschwindigkeit der Abfolge der Artikulationsbewegung (Tempo, Temposchwankungen), das komplexe Phänomen, das wir Rhythmus nennen (gemeint ist hierbei der individuelle, okkasionell sich einstellende Sprechrhythmus, nicht der durch die Sprache selbst vorgeschriebene, den die Schrift auch nicht berücksichtigt); schließlich noch schwerer zu fassende Elemente wie etwa der Unterschied zwischen Staccato- und Legato-sprechen, auch das Geschlechts- und Altersspezifische, dann die Individualität des Klangs der Stimme (wir erkenne uns ja an unseren Stimmen und rechnen, etwa am Telefon, damit), das persönliche, in aller Regel unverwechselbare Timbre mit all dem, was habituell oder okkasionell darin liegen mag (Wärme oder Kühle oder Trockenheit usw. – Stimme und Stimmung, auch sprachlich hängt beides sehr einleuchtenderweise zusammen). Zweitens gibt es inhaltliche Defizienzen der Schriftlichkeit: Fehlen eines dem Produzenten gemeinsamen Kontexts, Fehlen einer Rückkopplung von Rezipienten zum Produzenten. Beim Sprechen kann man reagieren auf die optisch und akustisch zugängliche Reaktion des Hörenden; beim Schreiben ist dies ausgeschlossen. Diese Defizienzen müssen nun auf irgendeine Weise ausgeglichen werden. Es ist Aufgabe der Sprachwissenschaft – diese Aufgabe ist noch keinesfalls gelöst –, die Substitute herauszuarbeiten, welche die Schriftlichkeit schaffen muß zum Ausgleich jener Defizienzen“. In: GAUGER, Hans-Martin. op. cit. págs. 236-7.

²³² Sobre a relação (também etimológica) entre caráter e estilo, consultar: GAUGNER, Hans-Martin. op. cit. em especial primeiro capítulo.

²³³ Sobre a *necessidade* dessa tarefa, cf. em especial EH “Aurora”, 2. In. KSA 6, pág. 330 ss.

O quinto livro de FW, redigido e acrescentado aos quatro anteriores só em 1887²³⁴, em especial em seu aforismo 346, pode nos fornecer um importante fio condutor tanto para compreender o que significa afirmar que *filosofar é uma tarefa* – perspectiva essa que os assim chamados “novos filósofos”, os “espíritos livres”, não poderiam se abster – quanto é de grande valia também para esclarecer qual relação há entre tal tarefa e o mencionado novo *uso* da linguagem por Nietzsche.

Ao finalizar o aforismo 345 de FW, com o qual já nos ocupamos genericamente, Nietzsche, retrabalhando aqui uma importante perspectiva apresentada já pelo aforismo 186 de JGB, coloca exatamente como “nosso trabalho (*unser Werk*)” a tarefa de reaprender a questionar e a perguntar pela moral. Mas *no que* isso concretamente difere do “trabalho” realizado pela tradição? Reaprender a perguntar é, antes de tudo, como Nietzsche ilustrou com sua metafórica *Esfinge-Édipo*, em JGB 1 (cuja temática é esta: *quem coloca a pergunta sobre o valor da verdade? a própria verdade ou a filosofia?*), um exercício contínuo do espírito na tentativa de *entender como necessário o reverso (Kehrseite) da ordem* (KSA 12, 10[111]) de uma coisa, de uma realidade, de um evento, de uma perspectiva que se apresenta ao pensamento como evidente, totalmente clara e distinta: por exemplo, que algo “poderia surgir [justamente] do seu oposto” (JGB 2), ou que a história de evolução de uma coisa, de um costume não segue uma cadeia “cujas causas [...] precisam estar anexadas entre si, mas antes [podem] segu[ir] e desprend[er], em simples circunstâncias, uma atrás da outra, casualmente” (GM II, 12) – essas não foram hipóteses que, apesar de afrontarem os princípios da lógica tradicional (afrontarem a própria tradição), passaram despercebidas ao filosofar de Nietzsche.

Assim, seu irrevogável distanciamento da perspectiva da filosofia moral reside não apenas no viés da análise da corrente filosófica dominante, ou mesmo em seus pressupostos teóricos; ele reside, sobretudo, numa prontificada *rejeição* de que o pensar ou filosofar deva pressupor qualquer tipo ou espécie de “familiaridade” (no sentido de Hegel)²³⁵ com objetos, coisas, fatos, realidades. Em outras palavras, dada a evidência imediata daquilo que se quer conhecer; dado que a filosofia

²³⁴ Sobre a gênese do livro V de FW, consultar GRODDECK, Wolfram: „Die ‚neue Ausgabe‘ der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘. Überlegung zur Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach Zarathustra“. In: *Nietzsche-Studien* 26, 1997.

²³⁵ „Die Philosophie kann daher wohl eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen, ja sie *muß* eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen, - schon darum, weil das Bewußtsein sich der Zeit nach Vorstellungen von Gegenständen früher als Begriffe von denselben macht, der denkende Geist sogar nur durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht“. In HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie...I: Die Wissenschaft der Logik*. Introdução, seção I.

precisa supor que a assimilação do fenômeno (seu conhecimento) ocorre via uma obrigatória e prévia “familiarização” com o mesmo – disso os filósofos, ao tratarem dos fenômenos morais, sem nenhuma modéstia, julgaram que a *mais difícil* tarefa, a tarefa mais louvável da filosofia, seria encontrar seu fundamento; para outros ainda seria poder *prová-los*. Para Nietzsche, ao contrário, o trabalho de fundamentação ou de prova – a *vontade de fundamento* ou a *vontade de demonstração* –, ambas consistem apenas em uma simplificação da tarefa filosófica.

Problematizar a moral significa, no que tange ao valor da tarefa, promover uma radical inversão entre o que é mais difícil e que é o mais fácil; consiste em fazer do “mais familiar”, do “mais conhecido”, como vai sugerir o próprio Nietzsche no aforismo 355 de FW, o mais “estranho”. Trata-se, no caso da moral, de poder viabilizar seu questionamento, poder acessar o espaço onde se dá sua *imunidade*. O alto valor dessa aparentemente já findada tarefa, que muitos já supuseram ter resolvido, é a ela que o filósofo toma como a mais difícil, a tarefa ainda a ser cumprida pelo pensamento filosófico, uma vez que “a moral até o momento não foi [para a filosofia] um problema” (FW 345). Se o mais difícil era, para a tradição da filosofia moral, fundamentar a moral, poder prová-la, para Nietzsche é a moral ela mesma o mais difícil de se examinar, devido claramente à sua imunidade.

Não é sem razão que a obrigatória familiaridade com este objeto, a moral, constituirá o ponto de partida da tentativa de *problematização* por Nietzsche. A tarefa de problematizar significa, nesse contexto do livro V de FW, uma tentativa de *estranhar* o que para a tradição é conhecido (*Bekannte*), habitual (*Gewohnte*).²³⁶ Problematizar a moral é tomá-la, antes de mais nada, em seu “ser estranho ao pensamento”. Mas o que é estranho na moral para o pensar de Nietzsche? O que Nietzsche vai, para conhecer, *estranhar* é, como mostramos nos capítulos precedentes, o caráter da moral de ser algo intangível ao saber; ou seja, sua (a Nietzsche “estranha”) *fácil e rápida* aceitação e compreensão: adentrar nisso que aparentemente é sem-entrada constitui, para Nietzsche, a mais difícil tarefa.

A tarefa de questionar o que, para a filosofia moral, era inquestionável passa a figurar, no aforismo 345, como “necessidade pessoal (*persönliche Noth*)” do pensar nietzscheano. A necessidade de revolver o solo que cultivou e ainda cultiva as crenças, convicções, opiniões na

²³⁶ No aforismo 355 de FW, Nietzsche atesta a impossibilidade de problematizar “o objeto” caso ele seja sempre assumido pelo pensar como “*bekannt*”, familiar.

Europa, constitui um prodigioso esforço para investigar a suposta familiaridade, a imediata e indiscutível facticidade de fenômenos morais. E é curioso notar que Nietzsche pensa tal “necessidade pessoal” como *razão* de sua problematização – que, vale dizer, não é levada a cabo pelo aforismo. Assim, o leitor apto a pensar a problematização da moral, a conhecê-la *de modo outro* – a torná-la algo “estranho” e então poder conhecê-la – não é aquele que simplesmente *assimila*, que toma pra si, já que supôs ter entendido, a tarefa apresentada pelo aforismo 345 de FW. Nietzsche não ensina a conhecer, exatamente porque não *doutrina* com seus aforismos.²³⁷ Aliás, com seus livros de aforismos Nietzsche teria planejado, segundo Martin Stingelin, “envolver o leitor, de modo dialógico, em um jogo de recepção e interpretação que pressupõe um pensar de modo conjunto e um pensar por si mesmo (*Mit- und Selbstdenken*)”.²³⁸

Visto por esse lado, a aptidão para conhecer a moral *como problema* está, nesse contexto, relacionada ao conceito de “necessidade pessoal”; melhor dizendo, é uma “necessidade” que torna apto um pensamento realizar a tarefa de colocar em questão o caráter autoevidente da moral. A temática no final do aforismo 345 converge com a questão de saber a *quem* propriamente compete tal tarefa. Nietzsche, entretanto, a ninguém nomeia.

A “necessidade pessoal” de *conhecer* o objeto por meio do que chamou *problematização*, que pode ser concebida, nesse contexto, como uma espécie de *decisão* do próprio espírito²³⁹, assenta-se em um *desejado estranhamento* da moral, isto é, um fazer-falir sua imunidade (seu estatuto *factual* [JGB 186]), o que possibilitaria, por conseguinte, realizar sua crítica (*Kritik*), seu livre exame; mesmo antes, possibilitaria realizar uma história de surgimento (*Entstehungsgeschichte*) da moral *extra-moralmente*, ou seja, não mais “sob o comando de uma determinada moral”. Aí onde a moral tem sua força imunológica, é organicamente resistente ao questionamento, o pensamento filosófico, após identificar o que constitui tal força, haveria de criar uma contra-força capaz de produzir a falência desse “organismo” – a falência da moral em sua proto-raiz: eis o que o filósofo, no final do aforismo, denomina “nosso trabalho”.

²³⁷ Cf. BORSCHÉ, T. „System und Aphorismus“. op. cit.

²³⁸ OTTMANN, H. (Hg.) op. cit., *Verbete Aphorismus*, pág. 186.

²³⁹ Pensar a genealogia aqui. GM II 24. Como propriedade do seu espírito livre, Nietzsche pensa em sua capacidade de “grande decisão”.

Tal necessidade do espírito de *conhecer* a moral *enquanto* problema pressupõe, no aforismo 345 de FW, não *apenas* outra, dentre várias possíveis, maneiras de se perguntar sobre a moral²⁴⁰, mas, sobretudo, poderia ser entendida também como *uma necessidade de pensar “de outra forma” a tarefa da filosofia no campo da moral*. A apresentação então desta *outra* tarefa que simultaneamente se propõe um *pensamento que continuamente problematiza* é trazida à cena por Nietzsche no aforismo 346, que, curioso notar, inicia-se justamente com a pergunta pelo *que* significa a tentativa de tornar “nossa” a tarefa de “pensar diferentemente”; ou melhor, a tarefa de, no contexto em que se inserem ambos os aforismos, dar à luz “outro” gênero de conhecimento – temática que Nietzsche, um pouco mais adiante em FW (aforismo 355), é reelaborada e aprofundada.

O aforismo 346 *interroga* (o título do aforismo, diga-se de passagem, é “Nossa Interrogação”) diretamente o leitor, impele-o a se concentrar em um “nós”, que sem maiores explicações, já no final do aforismo 345 aparecera; um “nós” que “trabalha” em vista de uma tarefa comum – em vista do que chamou de “nosso trabalho”. Com isso, Nietzsche provoca o leitor ao transitar, sem qualquer justificção, da sua “necessidade pessoal” de realizar tal tarefa para a “nossa necessidade”, e, generalizando aquele “trabalho” que se impõe, ele cria (nesse jogo entre “eu” e “nós”, entre “necessidade pessoal” e “nossa necessidade”) um estratégico espaço de incompreensibilidade, com o qual justamente inicia o aforismo 346. Incompreensibilidade, porque faz da assim chamada “nossa tarefa” algo não familiar para o leitor.

A “nossa interrogação”, que dá título ao aforismo, é, em primeiro plano, esta, a saber, “quem entende nossa tarefa”? Fazendo uma sutil e pertinente distinção, Nietzsche transita na passagem do aforismo 345 para o 346 de FW *do questionamento da autoevidência da moral para o questionamento dessa tarefa*; pergunta-se pelo que quer dizer “nosso trabalho”, isso que se faz necessário em FW 345. Nietzsche não pressupõe que o leitor compartilhe com ele a *razão* de tal tarefa, pois exatamente o “caráter”, a marca distintiva não do “poder questionar” a moral, mas da *razão* desse *poder*, aquilo que Nietzsche chamou de *necessidade pessoal*, por economia do argumento, não poderia ser aqui previamente compartilhada com o leitor. Exceto essa “necessidade pessoal” que Nietzsche atribui a si mesmo, não houve, em solo europeu, nenhuma tão

²⁴⁰ Werner Stegmaier, em sua interpretação de conjunto de GM, destacou esse aspecto no filosofar do Nietzsche tardio. Cf. STEGMAIER, W. *Nietzsches ‘Genealogie der Moral’*, págs. 65-66.

“incompreensivelmente” poderosa; se tivesse existido, ela certamente já teria realizado a *crítica* da moral, o que não é o caso. Ora, ele próprio afirma, em FW 345, que “ninguém (*Niemand*)” se lançou ainda a essa tarefa, exatamente porque, na Europa, a moral foi tratada, pelos pensadores, de modo “impessoal (*unpersönlich*)”.

E intensificando esse jogo entre “necessidade pessoal” e “impessoal”, entre necessidade de problematização e outra incapaz dela, ele inicia o aforismo 346:

Mas não entendeis vós isto? Na realidade, há de se esforçar para nos entender. Nós procuramos por palavras, nós procuramos também por ouvidos. Quem, todavia, somos nós? (KSA 3, pág. 579)

No final de FW 345, como já sublinhado, Nietzsche fala de “nosso trabalho”, mas não nomeia ninguém. Aqui a “impessoalidade” do “nós” produz outro efeito: “nós” não carece e não aceita nomes. Pelo contrário: sua singularidade, a “originalidade” desse “nós”, parafraseando o já citado aforismo 290 de FW, é dar nome às coisas, pois aquele que dá nomes também é dela “legislador”, tem sobre ela poder criador. O aforismo inicia sublinhando a razão de seu título: duas interrogações intermediadas por duas assertivas. Não se trata aqui, entretanto, de simples recurso retórico. É como se a interrogação pela identidade do “nós” convergisse com a dificuldade de se entender exatamente isto, a saber, o que significa “nos entender”, entender, por exemplo, o que Nietzsche anteriormente chamou de “nossa tarefa” (necessidade de problematização da moral). Com efeito, e Nietzsche se mostra bastante coerente com o argumento de FW 345, é mister que o leitor entenda que “nos entender” exige esforço; a dizer, entender “o que nós somos” dependeria, acima de tudo, de entender que “ouvir” quem “nós somos” seria uma forma de se apoderar da “pessoalidade” da tarefa de problematização, apoderar-se também disso que chama “nossa tarefa”. E ele dificulta a legibilidade do aforismo pelo desejo do leitor querer saber quem é ali “nós”, pois isso exige esforço. A comunicação encontra entraves logo nas primeiras linhas de FW 346. Nietzsche não quer que o leitor, em definitivo, “apodere-se” da “razão” (sua necessidade pessoal) de sua tarefa, da razão da “nossa tarefa”: problematização da moral. É necessário então que o leitor entenda que tão importante quanto a tarefa de problematização da moral é a “necessidade” dessa problematização. Saber o que aqui indica “nós” já não é mais uma questão em primeiro plano. Eis a forma como Nietzsche evita certo *apriorismo da tarefa do filosofar*: não a razão, as faculdades humanas, mas a

“necessidade pessoal” é o critério de individualização da tarefa. No caso do “tipo Nietzsche”²⁴¹, o *conhecer* a moral *enquanto* problema, proposta apresentada pelo aforismo 345, tem sua “razão de ser”: ele (seu pensamento) é motivado por uma necessidade de tal ordem que, para tal tipo, a moral não é pressuposta como algo “familiar”, “dado”. Mas para isso, *no caso “pessoal” de Nietzsche*, nem todos “têm ouvidos”.

Ora, que “ouvidos”, que leitores são esses para os quais sua *razão* (sua necessidade pessoal) seria compreensível? Nietzsche recorre a “outro” sentido para o entendimento de sua linguagem. Aqui fala de ouvidos, e a eles busca como se procurasse por novos modos de pensar, de filosofar que não aqueles da Europa de seu tempo. Pois quem entenderia justamente isto para o que Nietzsche parece estar chamando atenção, a saber, *que é forçoso primeiramente entender quais são as necessidades inerentes a cada tarefa filosófica*. Mais ainda: trata-se de fazer *disso* uma tarefa, ou a *tarefa das tarefas*. O texto de FW 345 fala de necessidades pessoais e impessoais, portanto, alude a dois tipos de necessidade. Poderíamos afirmar que a primeira examina a moral extra-moralmente, a segunda considera a moral algo dado, factual, e então busca seu fundamento, busca também prová-la.

A cada tarefa corresponde uma necessidade (pessoal ou impessoal). Fazer do filosofar uma tarefa é compreender, integralmente, *qual é a necessidade que motiva tal tarefa*. Nietzsche sugere, portanto, um deslocamento do filosofar para o domínio das “necessidades”. No curso do pensamento filosófico europeu, a *positividade da necessidade*, até Nietzsche, parece jamais ter sido assumida, pois, como se pode notar na perspectiva de Hegel, que pensou a fundo essa questão, a *necessidade do filosofar* é concebida como um momento de indeterminação do espírito que, por exigência posta pela própria razão, deve ser satisfeito.²⁴² Pensar a positividade da necessidade na filosofia – um pensamento tão “estranho” para os “ouvidos” europeus –, isso poderia contribuir para se entender quão difícil é compreender “quem nós somos”, bem como qual é “nossa tarefa”.

Esforçar-se por compreender o estatuto positivo, simultaneamente individual, *da necessidade* de um pensamento, de um propósito, de uma afirmação ou negação em filosofia; a

²⁴¹ A tipificação de “Nietzsche”, do seu pensar, é levada a cabo em seu EH. Consultar sobre isso: MÜLLER, E. *„Auslegungen des Leibes“: Physiologie als fröhliche Wissenschaft*“.

²⁴² Consultar HEGEL, F. W. G. *Enzyklopädie...* em seu primeiro tomo *Die Wissenschaft der Logik*, parágrafos 9 e 11, em especial. A satisfação suprema do espírito se daria exatamente quando ele estabelecesse a ipseidade entre sujeito do conhecimento e objeto, isto é, quando se determinar que o pensar, ele próprio, se tornou objeto do espírito, o que possibilita a este se tornar o que ele é para si mesmo: puro pensamento.

esses espíritos motivados a não suprimir *a necessidade* das condições do conhecer, do agir, do sentir etc., a eles Nietzsche denominaria “nós”, que, paradoxalmente, apesar de seu gramatical sentido “agregador”, de seu “ser-comum”, conserva, em seu seio, espíritos que, a dizer como Nietzsche no aforismo 381 de FW, tem a “tarefa”, sobretudo, de não se confundirem (*verwelchsen*).²⁴³ Para além de recurso retórico-discursivo, “nós” é uma imagem para um *domínio agregador de individualidades*, isto é, um domínio no qual se pode pensar um tipo de *entendimento entre os pares que não deve ser tornado comum*; “nós” é um espaço comum para espíritos que *pensam diferente*, que sentem, querem, têm carências diferentes e que não precisam se por em concordância sobre elas. Parafraseando Nietzsche em FW 371 (aforismo intitulado “Nós, Os Incompreendidos”), o pensar de tais espíritos “crescem como árvores”, não em um só “lugar”, mas estão “em toda parte”, jamais “em uma direção”, mas “para lá e para cá, de um lado e de outro”. Pensar é, nesse caso, mímese do movimento.

Ao rejeitar o *apriorismo* da tarefa do filosofar, isto é, o *universalismo no modo de pensar* – temática central de FW 381 –, Nietzsche inicia suas objeções, na continuação do aforismo 346, aos simples rótulos ou adjetivações à posição de um pensamento que *necessita negar*, por exemplo, o que foi tomado como claro e evidente pelo pensamento europeu; nomes como “ateu”, “descrente” ou “imoralista” aparecem para designar o “nós”. “Não!”, responde enfaticamente.

Num primeiro instante de seu argumento, Nietzsche apresenta, seguindo de perto o conhecimento do senso comum, a figura do ateu, do descrente e do imoralista como aqueles que caracterizam um tipo de pensamento, de conduta intelectual que, permanecendo na negatividade de sua negação (como o ceticismo), não se sente compelido a “formular hipóteses” (JGB 208), a apresentar as “razões” de sua discordância ou de seu consentimento, que não se “comprometem”²⁴⁴; em seguida, afirma: “somos todos esses três em um estádio tardio, para que vós possais compreender quanta coragem há aqui para alguém”. Coragem, como virtude de um pensamento que não só *nega* o mundo e a vida como divino e moral, mas que ao negar ou afirmar

²⁴³ Cf. FW 381. „unsre Aufgabe ist und bleibt zuerst, uns nicht selber zu verwechseln“.

²⁴⁴ Sobre o contexto filosófico de “comprometimento”, consultar EH “Por Que Sou Tão Sábio” 7. KSA 6, págs. 274-5.

apresenta tal postura, de modo semelhante como o fez em FW 345, como uma “necessidade pessoal”, como um *não poder fazer diferente*.²⁴⁵

Nós sabemos que o mundo, no qual nós vivemos, é sem-Deus, a-moral, não-humano (*unmenschlich*), — para nós mesmo o interpretamos já desde muito [como] falso e mendaz, [isso], no entanto, segundo desejo e vontade de veneração, isto é, de acordo com uma *necessidade (Bedürfnisse)*. (FW 346. KSA 3, pág. 580)

Não é mera coincidência, como queremos sublinhar, que Nietzsche, nessa passagem – justificando a impossibilidade de nominar o “nós” –, empregue o vernáculo “Bedürfnisse” em consonância com “Noth”, que apareceu em FW 345. Optamos por traduzir ambas pela mesma palavra, mas isso não devido à ausência, em língua portuguesa, de terminologias distintas; optou-se pela igualdade de sentidos no caso das duas palavras, devido ao contexto filosófico. Pois Nietzsche, e temos a intenção de mostrar isto pormenorizadamente, não parece definir, como o fez a psicologia no final do século XIX, a necessidade (*Bedürfnis*) como “um sentimento de uma carência com o esforço para erradicá-la (*Gefühl eines Mangels mit dem Streben ihn zu beseitigen*)”.²⁴⁶ Ele quer pensar a fundo tal matéria exatamente em seu contrário: como é, então, possível um sentimento de extrema necessidade que não realize sua própria autossupressão? Mas que antes, em suas experiências, vivências, em seu pensar, comunicar, conhecer, agir etc., positive tal estado. Esse é o fio condutor que norteia nossa inflexão sobre os aforismos aqui tratados do livro V de FW.

Ora, é exatamente em torno do domínio do *necessitar* que Nietzsche faz girar a proposital incompreensibilidade daquele “nós”, com o qual termina FW 345 e inicia o 346: entender a *razão*, a “necessidade pessoal” envolvida nesse estágio tardio do espírito, e isso exige esforço (do leitor), é radicalmente sublinhado por Nietzsche na própria escritura do aforismo, está como que “escondido” nele. Ler o que seu pensamento apresenta em seus livros de aforismos já por si só constitui um “trabalho” – requer-se, incontestavelmente, um esmerado exercício de leitura para compreensão dessa “inquiridora” passagem inicial. No entanto, uma “necessidade” de ser compreendido (e o exercitar a leitura encaminha para isto) não parece ser tão central quanto o é o

²⁴⁵ Essa afirmação, cara a Nietzsche, ela a toma de empréstimo de Lutero. Cf. FW 146. Em GM III ele associa “sua” coragem (a coragem de seu pensamento) a essa sentença. „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“, — ich habe den Muth zu meinem schlechten Geschmack“. KSA 5, 392.

²⁴⁶ Sobre o ponto de vista da psicologia acerca do conceito *Bedürfnis*, consultar: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

desejo e vontade de realizar aqui uma imanente seleção: só será permitida a compreensão daquilo que se fala, daquilo que se pensa, do que se discute propriamente no aforismo – e essa perspectiva vai ser desenvolvida em praticamente todo o livro V de FW – àqueles “ouvidos” que perceberem que “nos entender” é entender, antes de mais nada, a possibilidade de haver uma *outra* tarefa para a filosofia, a tarefa de fazer do filosofar uma constante e infundável tarefa – *e que isso seja entendido em razão de uma necessidade pessoal*. Para isto Nietzsche quer conduzir o leitor: que ele não falsifique com sua interpretação, na tentativa de “tudo” compreender, a “razão” de seu filosofar.

Restringir ou mesmo anular a contingente dinâmica da necessidade de um filosofar equivaleria a recorrer a “a prioris”, a faculdades humanas, capacidades do espírito, e novamente permitir, nessa falsa interpretação do papel da necessidade no filosofar, o cultivo de crenças, superstições, enfim, um modo de pensar que *deve* assumir, *deve tomar por verdadeiro* algo que, depois de interiorizado e cultivado, passaria a valer como “em si”, portanto inacessível ao perguntar; em suma, permitiria o surgimento de *espaços de imunidade*. E é exatamente contra essa possibilidade que seu argumento se volta, na continuação de FW 346. À diretriz heurística desta tarefa, qual seja, *pensar de outro modo a tarefa do filosofar*, que antes de mais nada precisa evitar o surgimento de espaços de imunidade, a ela Nietzsche denominou “suspeita”.²⁴⁷

(...) que o valor do mundo não é aquele, no qual acreditávamos (*haben... geglaubt*); [que] isso é mais ou menos o que de mais seguro, finalmente, foi apreendido pela nossa suspeita. (FW 346. KSA 3, pág. 580)

Ora, suspeitar é, visto sob essa ótica, a ação do espírito motivada por *uma vontade* de constante superação da possibilidade da crença (*Glaube*) – tal como Nietzsche a entendia, a saber, como *Fürwahrhalten*, como tendência a tomar algo por verdadeiro.²⁴⁸ Suspeita é sim uma “atividade” do espírito que *tem necessidade disso*; é também um contra-conceito ao conceito de crença. E é desse contexto que *suspeitar* parece como *genuína atividade do espírito filosófico*, em franca oposição, portanto, ao conceito de crença:

Quanto mais suspeita tanto mais filosofia. (idem, ibidem)

²⁴⁷ Isso já havia sido notado por M. Foucault em *Nietzsche, Freud et Marx: Theatrum Philosophicum*. Paris, 1973.

²⁴⁸ Cf. KSA 12, 9[41](31). Cf. em outras anotações KSA 8, 23[185]; KSA 11, 25[168]; em obras publicadas GD “Os quatro grandes erros” 5 e AC 39.

4.2. Fazer do filosofar uma tarefa II: sobre “impessoais” necessidades no livro V de FW

Novamente não é mera eventualidade que no aforismo seguinte de FW, o de número 347, Nietzsche se ocupe com as “necessidades”, e ali ele se propõe examinar uma delas em especial: a “*Bedürfniss nach Glauben*” – a necessidade da crença. Ao discutir a centralidade do conceito *necessidade no e para o pensar e filosofar*, passa a investigar agora seu papel no surgimento e consolidação daquilo que fundamentalmente possibilita o que denominamos espaços de imunidade: a crença (assim como a superstição) é, por definição, uma das condições desses espaços, e sob esse aspecto ela procede também “disciplinando” o pensar, o saber em filosofia. A “teológica” distinção entre saber e crer é mera hipóstase, que, como afirma Nietzsche em JGB 191, mira a uma outra coisa: superestimar o que pertence ao plano intelectual, sobestimando, na mesma medida, o que é “instinto”, “impulso”, “desejo” no homem; em uma palavra: estimativa de valor moral. Não só na filosofia de Agostinho, de acordo com a qual o pensar aquilo que é “em sua verdade” *deve reconhecer a crença como “a verdade, ela própria”*²⁴⁹; mas ressonâncias desse disciplinamento do pensar/saber/conhecer pela crença é encontrada na filosofia de Kant. Disciplina, na medida em que restringe o saber a um determinado conjunto de fenômenos. Crer é para Kant não o contra-conceito de saber; é uma atividade do espírito exigida pela razão para poder “pensar” aquilo que, pelo saber, é inacessível. Portanto, o conjunto dos fenômenos que pertencem ao *acreditar* é intangível ao saber/conhecer: aí onde é exigido o crer é marcado o limite do saber.

Nesse contexto, Nietzsche dá um passo decisivo na caracterização da “necessidade de crença”. A possibilidade de criação desses espaços de imunidade pela crença, argumenta no aforismo 347, caracterizam um “adoecimento da vontade (*Erkrankung der Wille*)”, ou seja, “doente” é aquele tipo de necessidade orientada pelo assumir algo como “verdadeiro”, pois justo *isso* que é assumido como verdadeiro passa a valer como espaço de imunidade para o saber. Esse “isso” se tornou *autointeligível*, e por esse motivo “disciplinou” o espírito. “Isso” no que se acredita como “em si” não é matéria de questionamento pela filosofia.

Ao tomar em FW 347 o caso exemplar do cristianismo, Nietzsche procura entender como tal necessidade – a necessidade da crença –, passou a figurar, na “velha Europa”, como dominante,

²⁴⁹ BORSCHÉ, Tilman. *Was etwas ist...*, pág. 113.

como “mais poderosa” do que todas as outras. Que haja uma demanda pela fé cristã há muito na Europa, isso de nada mais seria indício do que da “escala” (*Gradmesser*) de sua força (*Kraft*), a escala daquilo que anteriormente chamou de “vontade adoecida”: a força da necessidade da crença. A perspectiva de Nietzsche se orienta por isto: supondo que o cristianismo seja o resultado mais acabado da força da necessidade de crença, da força do *tomar como verdadeiro algo*, tornando-o evidente em si, ao se ter cultivado a crença como aquilo pelo que não apenas o pensar, saber, conhecer, mas, sobretudo, o agir *deveria se orientar* na Europa, o cristianismo, pouco a pouco, teria passado a valer como uma espécie de domínio “firme, no qual [o homem] não deseja sofrer abalos, no qual ele [pode] se apoiar[r]” (FW 347). Ora, a *estabilidade* que o homem europeu encontrou no cristianismo, enquanto *religião da necessidade de crença*, foi muito bem cultivada, transmitida aos homens por Jesus e Paulo, avalia Nietzsche no aforismo 353 de FW. Foi exatamente no espaço aberto pela crença que “introduziram sentido e valor” para as pessoas “de vida modesta e atribulada das províncias romanas”. Esses *valores* e *sentidos* dados pela evangelização passaram a disciplinar, a cultivar e civilizar o homem; eles foram trabalhados por Jesus e, em especial, por Paulo enquanto meios de orientação da vida; isso, devido a precisa observação, por Paulo e Jesus, *das necessidades* dos homens modestos e de vida atribulada. *Crer* passou a valer como aquilo que *imuniza* o espírito contra qualquer contingência, instabilidade, perigo. A estabilidade gerada pelo valor e sentido cristãos, da qual o homem então “tem necessidade (*nötig hat*)”, disciplinou, pelas razões apresentadas, o modo de pensar, de conhecer, mesmo de agir na cristianizada cultura europeia, e até o momento não houve qualquer “antídoto” contra isso.

Pois assim é o homem: um artigo de crença poderia para ele ser refutado mil vezes, – suposto que ele tenha necessidade dele, então, mesmo assim, ele o tomaria sempre por “verdadeiro” (*für 'wahr' halten*), — conforme aquela famosa demonstração de força da qual fala a bíblia. (FW 347. KSA 3, pág. 581)

A remissão, no trecho acima, a uma importante expressão usada por Paulo em carta aos Coríntios (Cor I. 2; 4) é sintomática, uma vez que a assim chamada “demonstração da força” do cristão equivale, na linguagem de Nietzsche, à *consolidação daquela necessidade da crença enquanto proto-carência do homem europeu*, um necessidade que possibilitou o advento do “tipo crente”

(cristão), daquele que precisa assumir algo como evidente por si, a fim de dar sentido e valor estável às suas experiências e vivências.

Na perspectiva de Nietzsche, exortar, como fez Paulo em suas pregações e missivas, o espírito a conservar sua força exatamente nisto, a saber, na *necessidade de continuamente tomar algo por verdadeiro*, com o intuito de imunizar a vida, pelo sentido e valor inequívocos inoculados [e devido à “fraqueza” (*Schwäche*) dos “instintos” (FW 347)], daqueles homens das províncias romanas (FW 353), contra todo perigo, instabilidade, medo, angústia – justamente isso constituiu a mais vigorosa e eficaz *prática* que uma vez brotou do solo europeu: a prática evangélica, a prática do “enfraquecimento da vontade”.²⁵⁰

O contra-exemplo que Nietzsche oferece contra o “tipo crente” – aquele para quem “falta a vontade, pois a vontade é, enquanto afeto de comando, a insígnia decisiva do assenhorear-se-de-si e da força” (FW 347) –, no final do aforismo, é o do contínuo exercício de autodeterminação pelo espírito *sem prescindir* do perigo, instabilidade, medo; sua possibilidade de “se equilibrar sobre frágeis cordas e de dançar em abismos”, pois a “demonstração da força” desse tipo manifestar-se-ia em seu *querer* suprimir-de-si toda “crença”, “todo desejo de certeza”; em suma, a possibilidade de conceber uma *outra* necessidade que não aquela *de crença* – a necessidade do “espírito livre” – ilustra, acima de tudo, quão importante e frutífera é a temática da necessidade, de seu fulcral caráter na formação não apenas do pensamento europeu, do “saber” europeu (teoria do conhecimento FW 355; filosofia alemã FW 357; romantismo FW 370; idealismo FW 372 e ciência FW 373), mas também de seus costumes (FW 352 e 359), virtudes (no caso das intelectuais FW 348 e 349), práticas (religiosas FW 350; de autoconhecimento FW 358; da intimidade 363). Mas contra o que ainda esse tratamento por Nietzsche das necessidades seria capaz de polemizar?

4.3. Há uma necessidade racional? Sobre a necessidade de tornar-se consciente de si

No entanto, tomando aqui a reflexão de Nietzsche sobre o conceito de necessidade como fio condutor de nossa interpretação dos aforismos que compõem o livro V de FW, interessa-nos nesse momento, sobremaneira, reavaliar o tratamento de Nietzsche do conceito de consciência, tema do

²⁵⁰ Cf. Nietzsche fala de “prática da igreja” em M 123; CI “Moral Como Contra-Natureza”, 1; e com rigor e consistência reflete sobre a prática de Jesus e dos evangelistas em AC 33, 44, 62. No caso da prática de Jesus e de sua “falta de vontade” cf. AC 32.

aforismo 354, o qual no mais das vezes é discutido no eixo de uma crítica à falsa unidade a priori da apercepção, conseqüentemente, como falsa subjetivação dos fenômenos psico-fisiológicos, acetuando, com isso, o dialogo crítico que a teoria da consciência de Nietzsche mantém com a tradição, qual seja, aquela fundada no primado da subjetividade.²⁵¹ Considerando-se, por outro lado, a economia temática do livro V de FW: se a reflexão de Nietzsche sobre o conceito de necessidade, sua positivação em filosofia, consiste, como sugerimos, em um plausível fio condutor para se interpretar boa parte dos 40 aforismos do quinto livro de FW, enveredar por uma crítica à subjetividade quase nada acrescentaria nem aos objetivos do nosso trabalho, nem ao próprio entendimento do aforismo 354, ao qual um sem número de comentários já foram destinados seguindo esse viés. Partindo dessa coerência entre a metódica e a análise, ocuparemos, nas páginas que se seguem, com o papel da *necessidade* na gênese, formação e consolidação da consciência; ou melhor, daquilo que, para dizer como o filósofo no aforismo 354 de FW, poder-se-ia chamar de um *tornar-se consciente de si da razão*, uma vez que a discussão levada a cabo por Nietzsche em FW 354 nos permitirá, dentre outras coisas, refletir sobre o estauo da necessidade na célebre relação, sugerida pelo filósofo, entre linguagem e consciência, de sua mediação e articulação da totalidade dos *estados de consciência*.

Dado isto, a saber, com *o que* no aforismo 354 de FW, propriamente, iremos nos ocupar, resta ainda justificar, ou melhor, esclarecer o motivo, por assim dizer, que nos levou a tratar de tal temática *sob* a ótica antes mencionada, e qual a importância disso para os propósitos gerais dessa terceira parte da nossa tese. Em primeiro lugar, porque esse esclarecimento certamente evitaria objeções quanto ao mérito do viés escolhido, já que, para nenhum dos intérpretes consultados – pelo menos para aqueles cuja bibliografia tivemos acesso –, o “problema da consciência”, mote de FW 354, possui qualquer relação direta com o filosofar de Nietzsche sobre as necessidades; pois,

²⁵¹ Exemplar nessa direção: SCHLIMGEN, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewußtsein*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1999. Sobre uma teoria da consciência de Nietzsche, J. Simon argumenta: „Nietzschesche Theorie des Bewußtsein hat, wie er selbst betont, als Theorie selbst nur hypothetischen Charakter. Auch sie stellt einen Versuch dar, der darauf angewiesen ist, von anderen als befriedigende Theorie über ‚etwas‘, hier über das Bewußtsein akzeptiert zu werden. Auch sie vollzieht sich nur im Bewußtsein akzeptiert zu werden. Auch vollzieht sich nur im Bewußtsein, in dessen Schema man zugleich mit dem der Grammatik und des aus ihr resultierenden logischen Denkens befangen ist“. In SIMON, J. „Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff“. In DJURIC’ und SIMON, J. (hg.) Zur Aktualität Nietzsches. Bd II. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984, pág. 33.

para alguns, tal viés poderia perder em conteúdo e alcance, poderia rebaixar a envergadura e complexidade do problema que emerge “do problema da consciência”. Não é pretensão desse tópico de nosso trabalho dar conta do conteúdo e do alcance dos argumentos de Nietzsche em FW 354, senão o é rearticular conteúdo e argumento com vistas a responder uma no mais das vezes ocultada situação aporética, imanente ao próprio desenvolvimento do aforismo, à sua problematização do assim chamado “problema da consciência”. Mas qual é essa situação aporética que o aforismo ensinaria? Dito aqui preliminarmente: dado que para Nietzsche a consciência é resultado da denominada “perspectiva gregária (*Heerden-Perspektive*)” do homem; e dado que a linguagem está a serviço dessa perspectiva, na estabilização e padronização não apenas do sentido das palavras, nomes etc., mas, acima de tudo, das experiências e vivências íntimas, do que Nietzsche considera “individual”, inferindo daí sua conhecida frase: *que o vir-a-ser da consciência e a linguagem caminham de mãos dadas* – ora, como então seria possível pensar um *uso* da linguagem que não estivesse a serviço do tornar-se consciente de si? Mais ainda: um *uso* que não fosse, e levando em conta a abrangência que essa palavra ocupa no vocabulário nietzscheano, gregário? Seria então o uso da linguagem, por Nietzsche, sob esse aspecto, gregário? Cabem aos próximos tópicos desse capítulo tratar dessa questão.

4.3.1. O problema do “problema da consciência”: sobre a emergência do “pensamento gregário” a partir da linguagem

O há muito pesquisado *problema* que emerge da problematização da consciência no famoso aforismo 354 de FW é interpretado, em nosso trabalho, seguindo duas frentes argumentativas:

(i) Como Nietzsche pretendeu demonstrar, a formação e a evolução da consciência, isto é, da *capacidade de subjetivação*, da unificação a priori do conjunto de todos os processos psicossomáticos (das representações, estados mentais e das percepções a eles correspondentes), ocorre *em virtude* não de uma “faculdade” transcendental, racional ou inata, mas antes são mobilizadas em virtude da necessidade de estabilização, de tornar sistematicamente esquematizado, pela linguagem, o conteúdo daquilo que é comunicado ou conhecido pelos indivíduos, estabilização essa que ocorre via socialização, isto é, via integração, cultivo e regulamentação de vivências e experiências, daquilo que para Nietzsche é polissêmico, arbitrário, individual. Os *interesses*

individuais (no sentido de Georg Simmel) nas mais diversas práticas cognitivas e comunicativas são, em virtude do ordenamento social (aquilo que Nietzsche chama de rebanho em FW 354), possibilitado pela linguagem/vir-a-ser consciente, totalmente perdidos.

Há um importante aspecto nessa antropologia da consciência. A *migração* para uma ordem social se dá exatamente pela necessidade de tudo poder, rápido e facilmente, comunicar e conhecer, portanto, aquilo que está na esfera do individual, privado, singular, aquilo que pertence ao “interesse dos indivíduos”, *deve ser suprimido*, e a linguagem (ou aquilo que Nietzsche chama de “capacidade de comunicação [*Mittheilungs-Fähigkeit*]”) é o *medium* que a isso torna simples. Supressão dos interesses individuais com vistas a se formar, moldar (*gestalten*), usando uma imagem de Georg Simmel, novos tipos de experiência e vivência, que sejam estáveis, facilmente compreendidas e transmitidas a todos; ou seja, para formar e organizar a experiência e vivência do *um-com-o-outro* (*Miteinander*) e do *um-pelo-outro* (*Füreinander*).²⁵² Essa perspectiva sociológica de Simmel segundo a qual o ordenamento social é *secundário* em relação aos interesses dos indivíduos, e que por isso as normas, costumes, virtudes, códigos de intimidades são resultado senão das diversas e complexas *formas de socialização* (*Formen der Vergesellschaftung*), das necessidades e carências que constroem os interesses individuais a isso, está em consonância com aquela filosófica de Nietzsche, quando pensa exatamente a “consciência” como momento axial entre os “interesses individuais” e aqueles comuns, os “interesses gregários”. *Suposto que nem tudo que ocorre, ocorre necessariamente de modo consciente* – descoberta que ele atribui a Leibniz²⁵³ – fez-se necessária, para assegurar uma ordem entre mundo interno e externo, a entrada

²⁵² „Ich bezeichne nun alles das, was in den Individuen, den unmittelbar konkreten Orten aller historischen Wirklichkeit, als Trieb, Interesse, Zweck, Neigung, psychische Zuständigkeit und Bewegung derart vorhanden ist, daß daraus oder daran die Wirkung auf andre und das Empfangen ihrer Wirkungen entsteht – dieses bezeichne ich als den Inhalt, gleichsam die Materie der Vergesellschaftung. An und für sich sind diese Stoffe, mit denen das Leben sich füllt, diese Motivierungen, die es treiben, noch nicht sozialen Wesens. Weder Hunger noch Liebe, weder Arbeit noch Religiosität, weder die Technik noch die Funktionen und Resultate der Intelligenz bedeuten, wie sie unmittelbar und ihrem reinen Sinne nach gegeben sind, schon Vergesellschaftung; vielmehr, sie bilden diese erst, indem sie das isolierte Nebeneinander der Individuen zu bestimmten Formen des Miteinander und Füreinander gestalten, die unter den allgemeinen Begriff der Wechselwirkung gehören“. In SIMMEL, Georg. *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1992, pág. 18

²⁵³ Essa reflexividade “sensitiva” é pensada no contexto do argumento apresentado por Leibniz sobre a distinção entre *perceptio* e *aperceptio* em sua *Monadologia*: “Il est bon de faire distinction entre la *Perception*, qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'*Apperception*, qui est la *Conscience* ou la connaissance *réflexive* de cet état intérieur Et c'est faute de cette distinction, que les Cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions, dont on ne s'aperçoit pas comme le peuple compte pour rien les corps insensibles”. In. LEIBNIZ, G. W. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison : Principes de la philosophie ou Monadologie*. Paris: PUF, 1954.

em cena da consciência. O tornar-se consciente de certas atividades “instintuais” é, como propõe em FW 354, condição de possibilidade de unificação do pensar, querer, lembrar, sentir; é condição de possibilidade de *sujeitá-las*, de modo a torná-las estáveis sob certas regras, e isso, para que tanto seu conhecimento quanto sua comunicação pelos mais diferentes indivíduos passassem a valer como inequívocas, idênticas: daqui a possibilidade do *ser-comum* (o com-partilhar) de experiências, visões de mundo, pensamentos, ações etc. Por princípio, aquelas que remetem ao registro dos “interesses individuais” passam a ser forçosamente *sujeitadas*. Ou para dizer como Nietzsche: o tornar-se consciente de si é acima de tudo aquilo que permite estabelecer “uma rede de ligação (*Verbindungsnetz*) entre os homens”, algo que “*majorisirt*”, que se sobrepõe ao caráter contingente daquelas atividades vitais, e, justamente por isso, apresenta-se como contrária “à existência individual do homem” (FW 354).

(ii) Há, para a perspectiva de Nietzsche sobre o vir-a-ser da consciência, uma evolução do “indivíduo” para o assim chamado, em FW 354, “animal social”; com isso, Nietzsche quis, pontualmente, sublinhar que a evolução de um “perceber” estados mentais e corpóreos (a assim

Sua tese, que dez anos antes, em 1704 (a *Monodologia* é de 1714), já estava sendo germinada nos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, é a de que não há acesso (pela consciência ou apercepção) a tudo que se passe no indivíduo. O pensamento não *sempre* pensamento reflexivo, é preciso supor a apercepção, que é capacidade da mônada de *autorrepresentar a si* e com isso de *sintetizar* (tornar-se consciente) o que lhe é obscuro. Para uma aproximação da perspectiva de Nietzsche, um trecho do prefácio do *Novo Ensaio* é ainda mais esclarecedor. “De resto, existe uma série de indícios que nos autorizam a crer que existe a todo momento uma infinidade de percepções em nós, porém sem apercepção e sem reflexão: mudanças na própria alma, das quais não nos apercebemos, pelo fato de as impressões serem ou não muito insignificantes e em um número muito elevado, ou muito unidas, de sorte que não apresentam isoladamente nada de suficiente distintivo; porém, associadas a outras, não deixam de produzir o seu efeito e de fazer-se sentir ao menos confusamente. Assim é que, em força do hábito, não notamos mais o movimento de um moinho ou de uma queda-d’água, depois que tivermos morado por algum tempo perto dele. Não é que tais movimentos deixem de afetar sempre os nossos órgãos, e que não despertem, na alma, nada que corresponde a tais órgãos, devido à harmonia reinante entre alma e corpo; o que acontece é que tais impressões despertadas na alma e no corpo, por serem destituídas dos atrativos da novidade, não são suficientemente fortes para atrair a nossa tenção e a nossa memória, ocupado com objetos que chama mais a atenção. Com efeito, toda atenção exige memória, e muitas vezes acontece, quando não cuidamos de prestar atenção a algumas das nossas percepções presentes, que as deixemos passar sem reflexão e até sem notá-las (...). Essas pequenas percepções, devido às suas consequências, são por conseguinte mais eficazes do que se pensa. São elas que formam este não sei quê, esses gostos, essas imagens das qualidades dos sentidos, claras no conjunto, porém, confusas nas suas partes individuais, essas impressões que os corpos circunstantes produzem em nós, que envolvem o infinito, esta ligação que cada ser possui com todo o resto do universo. (...) Essas percepções insensíveis assinalam também e constituem o próprio indivíduo, que é caracterizado pelos vestígios ou expressões que elas conservam dos estados anteriores deste indivíduo, fazendo a conexão com seu estado atual, percepções que se podem conhecer por um espírito superior mesmo que este indivíduo não as pudesse sentir, isto é, quando a recordação explícita não estivesse mais presente. Aliás, essas pequenas percepções possibilitam até reencontrar esta recordação, se necessário, através de evoluções periódicas que podem ocorrer um dia”. In LEIBNIZ, G. F. *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*. trad. Luiz João Baraúna. “Coleção: Os Pensados”. São Paulo: Nova Cultura, 2000. Aqui, prefácio, págs. 26-8.

chamada “consciência animal”) para um ser-consciente-de-si (autoconsciência) desses estados; que tal transição, *exigida do homem por uma necessidade*, ocorreu somente em virtude de uma já amadurecida e regular articulação e expressão de “signos de comunicação” (*Mittheilungszeichen*) – e o filósofo alemão pensa aqui no amplo universo da comunicação não só fonética, mas também na linguagem do toque (*der Druck*), do olhar (*der Blick*), do gesto (*die Gebärde*). Os signos, não enquanto *um tipo* de linguagem, mas, acima de tudo, *signos enquanto representam a própria linguagem* – essa *linguagem de signos*, que é, ela mesma, anterior a toda apercepção, de fácil e imediata compreensão e comunicação constituiu toda “sutileza (*Feinheit*)” e “força (*Stärke*)” da consciência. Como argumenta sobre o tema Josef Simon: “não o Eu pressuposto enquanto unidade, mas sim uma para-consciente capacidade (*vorbewußte Fähigkeit*) e não uma que reflete a partir de regras a priori; essa, por assim dizer, capacidade corpórea de *encontrar* signos adequados para se comunicar com outros indivíduos, [isso] constitui a sutileza e força da consciência”.²⁵⁴

Valendo-se, fundamentalmente, dessas duas premissas, acima resumidamente apresentadas, Nietzsche mobiliza sua famosa e amplamente citada conclusão, especialmente para aqueles que pesquisam o estatuto da linguagem nos argumentos do aforismo 354: segundo ele, a evolução da linguagem e a da consciência “caminha de mãos dadas” exatamente porque permitiram ao homem *majorar*, ou seja, *intensificar superioridade* (“*majorisieren*” como grafa o próprio Nietzsche), pouco a pouco, sobre os seus mais vitais *estados* psíquicos (representar, memorizar, imaginar etc.) e fisiológicos (sentimentos, emoções, impressões etc.). No entanto, consideramos que a hipótese principal apresentada minuciosamente nesse trabalhado aforismo 354 é bem mais complexa que esta, qual seja, que a linguagem é o *meio* pelo qual os indivíduos puderam fixar, instituir costumes e normas que regulassem suas vivências e experiências de modo *comum*. Frisada de modo recorrente, essa proposta interpretativa não toca num ponto central: Nietzsche não fala genericamente em FW 354 *de* linguagem como *medium*, mas de signos (signos de comunicação).

A estratégia, por sua vez, do argumento de Nietzsche está em fazer notar, primeiramente, que a própria noção, concebida pela filosofia moderna, de *Bewusst-sein* (e o vernáculo permite observar essa nuance), enquanto unidade do Eu, unidade da apercepção empírica (a dizer como Kant, “representações, que nos são dadas por uma intuição, não seriam representações *minhas* se

²⁵⁴ SIMON, J. „Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff“, pág. 26.

não pertencessem, na sua totalidade, a uma autoconsciência”²⁵⁵) – que tal noção é *derivada*, que ela *veio a ser*, em virtude de uma capacidade de comunicar signos e fazer com que eles sejam imediatamente compreendidos pelo outro a depender de sua utilidade; que, portanto, ela não é *constitutiva*, não é da “*natureza*” do indivíduo, e desse contexto encena seu provocativo adjetivo para tudo que *conscientemente* ocorre: “supérfluo” (*überflüssig*). O que é sutil em sua problematização do “problema da consciência” é fazer notar exatamente a *evolução* disso que para a tradição é o próprio *ser* do pensar (e a filosofia moderna concebeu isso, apesar dos diferentes conceitos, de modo semelhante: como “res” [Descartes], “sujeito transcendental” [Kant], “Eu absoluto” [Fichte] “espírito absoluto/razão” [Hegel]), aquilo sem o que pensar nada mais seria que uma atividade tal como perceber, lembrar, sentir, portanto, secundária. Ora, mas é exatamente contra a evidência dessa *subjetivação* que a primeira frase do aforismo é redigida:

O problema da consciência [*Bewusstsein*] (de modo mais correto, do tornar-se-consciente [*Sich-bewusst-Werdens*])... (KSA 3, pág. 590)

Esse cuidadoso tratamento de Nietzsche com o conceito de consciência também foi realizado em FW 11, quando redirecionou sua investigação, tal como o fez aqui, no início do aforismo 354, não para *Bewusstsein* – “ser” consciente – mas sim para *Bewusstheit* – “estar” consciente.²⁵⁶ A suposição é então, e isso nos parece ser fundamental para uma compreensão abrangente do aforismo 354, de que aquilo que é *substancial no pensar*, a autoconsciência, que ela *veio a ser*, ela *evoluiu*, com solícito apoio dos signos de comunicação a partir de estados psíquicos e fisiológicos – e o filósofo já os tinha mencionado no início do aforismo 354 de FW: pensar, querer, recordar e até mesmo agir, estados que caracterizam atividades do organismo, algo “pessoal, único, ilimitadamente individual” (FW 354).

Dito de modo breve: sua suposição fundamental é a de pela *linguagem de signos* veio à tona tanto o *saber-de-si dos homens* (autoconsciência por meio de subjetivação das emoções, sensações, também de eventos psicológicos elementares) quanto seu *entender uns aos outros* (possibilidade de fazer da comunicação um meio para a estabilização de sentidos dos signos compartilhados, isto é,

²⁵⁵ KANT, I *Kritik der reinen Vernunft*. B 132.

²⁵⁶ Sobre isso, consultar KUPIN, Alexander. „Die Gefahr des Bewusstseins: Nietzsche über ‚Bewusstheit‘ und ‚Sich-Bewusst-Werden‘“ in FW 11 e FW 354. In PIAZZESI, Chiara et alli. (a cura di). *Lecture della Gaia Scienza. Nietzscheana Saggi 14*. Pisa: Edizioni ETS, 2010.

enquanto elemento intersubjetivo da autoconsciência). Inventando signos para *saber o que lhe ocorria*, interna e externamente, somando aí o tornar isso compartilhado com o outro por meio de signos de comunicação: ambos *permitiram ao homem tornar-se consciente de parte de suas atividades vitais*. Usando os mesmos signos para ilustrar experiências internas semelhantes; usando os mesmos signos para comunicar essas experiências aos outros de modo inequívoco – ao consolidar esse *uso* da linguagem de signos estabeleceu-se também uma “nova” ordem de conhecimento, a qual oferecia ao homem mais estabilidade e segurança no pensar, querer, sentir, agir, era, por assim dizer, mais útil. Esse *saber e entender* “estados” psíquicos e fisiológicos casuais e em constante variação, possíveis em virtude da linguagem de signos, em virtude de “signos individuais” (facilitadores do vir-a-ser consciente) e “signos de comunicação” (simplificadores das relações intersubjetivas), fez emergir um novo “modo” de pensar, argumenta Nietzsche: o tipo “pensar que se torna *consciente (das bewusst werdende Denken)*”. Para se compreender, portanto, em que medida *a evolução do pensar perceptivo para um pensar reflexivo representa, mutatis mutandi, a evolução do homem para um “tipo” animal social* é mister, antes de mais nada, esclarecer, em linhas gerais, como essa central equivalência entre *saber que se pensa, que se sente, que se imagina* e o *entender* fácil e rapidamente uns aos outros são, na opinião de Nietzsche, condições necessárias da emergência do tipo “gregário”.

Primeiramente, no que tange ao aspecto cognitivo (do saber-de-si), Nietzsche dialoga com a tradição da filosofia moderna continental para quem *consciência* é, em sua formulação mais abrangente, uma forma, uma estrutura “no homem”, a qual está fundada, por assim dizer, em sua constituição subjetiva. Temos, certamente, em Hegel a grande síntese dessa tradição continental da teoria da consciência. Ele afirma no primeiro volume de sua *Enciclopédia*, dedicada à *Ciência da Lógica*:

Em minha consciência eu me encontro: a) como sujeito determinante (*das bestimmte Subjekt*), b) como um singular ou abstrato-simples; c) como um e o mesmo na multiplicidade disso que para mim estou consciente (*als das in allem Mannigfaltigen desjenigen, desse ich mir bewußt bin*) – enquanto idêntico; d) enquanto um *eu mesmo* que se diferencia como serpensante de todas as coisas externas a mim (*als ein mich als Denkendes von allen Dingen außer mir Unterscheidendes*).²⁵⁷

²⁵⁷ HEGEL, F. W. G. *Enzyklopädie... I: Die Wissenschaft der Logik*, § 47.

Que a concepção de unidade de determinação do sujeito pela consciência (a autoconsciência de si) alcance em Hegel sua mais acabada formulação, isso não quer dizer que ela tenha prescindido de uma estratégia comum a todos os filósofos modernos que trataram do tema. Consciência é – corroborando o que antes foi discutido (2.2.1.) – a capacidade do pensar de *dobrar sobre si mesmo*, de tratar ele mesmo de si enquanto *algo outro* das representações e intuições, portanto, enquanto algo que, em detrimento da multiplicidade das sensações, é “um e o mesmo”, enquanto “subsistente” na alteração, aquilo que é inalterável no movimento de determinação a priori do pensamento, que dá unidade ao conhecimento de si e do mundo externo. Daqui a identidade entre ser e pensar para Hegel, daqui a noção de que o *vir-a-ser*, no movimento do pensamento para se conhecer a si mesmo, não seja nada mais que um “momento”.

Consciência de si é, portanto, a capacidade de subjetivação, de unificação daquilo que é, no homem e para homem, instância de indeterminação. Devido à sua identidade com o pensar, consciência é o que “permanece”, “o que subsiste” no movimento para o conhecimento de si, para o conhecimento de todas as figuras e categorias (o *vir-a-ser* é uma delas), e, por essa razão, consciência não tem uma definição, exatamente porque é aquilo *sem o que* o pensar filosófico seria impossível (não seria distinto de outras atividades secundárias).

No aforismo 354 de FW, Nietzsche precisa justamente esse contexto, quando argumenta que a consciência nada mais seria do que uma “necessidade de (...) saber-se a si mesmo, (...) de saber que [se] pensa (*nöthig, also selbst zu wissen, (...) zu wissen, was [man] denkt*)”. No entanto, adverte lá, não basta *saber o que se pensa, saber-se a si mesmo como sujeito pensante. É preciso ainda que os homens se coloquem de acordo, é preciso “entender-se” quanto a isso* – exigência que amplia, por exemplo, o contexto do conhecido aforismo 268 de JGB, muitas vezes tematicamente cotejado pelos intérpretes a FW 354. Com isso, Nietzsche passa da crítica à consciência no registro do *saber* para o registro do *entender*. Não basta saber-se a si mesmo; exige ainda que esse saber seja consolidado no plano da intersubjetividade.

Para que a evolução do conceito de consciência culminasse na fundamentação da subjetividade não seria suficiente saber-se enquanto sujeito de suas representações, percepções, daquilo que se pode chamar por atividades vitais do organismo, é preciso que os “sujeitos” se entendam quanto a isso; ou seja, *é preciso* usar determinados signos de comunicação que, compartilhados, valham de maneira mais ou menos objetiva, que quando usados designem um

mesmo conjunto de coisas, ou mesmo que os diferencie: é preciso usar os mesmos signos para as mesmas experiências (internas ou externas). Esses signos seriam palavras, conceitos, noções gerais, as quais, além de apreender, sintetizar e universalizar os mais diversos processos perceptivos, mnemônicos ou volitivos, devem dar *unidade de sentido* (semântica) a tais processos, a fim de, ao serem compartilhados, evitar o mal-entendimento, o conflito entre os pares. Tais signos, portanto, devem valer como *algo que é imediatamente entendido*. Nietzsche fala de uma coação, de uma necessidade para se entender, mas tal entendimento não seria possível caso o homem não fosse *capaz de algo*, a saber, de criar e usar certos tipos de signos para certos tipos de experiência. Dito de outro modo: criar signos que sejam comunicados e compreendidos fácil e rapidamente pelos pares, a fim de, na estabilização de sentido, manter a ordem de sua comunidade.

“Eu”, “sujeito”, “objeto” etc., não são meros conceitos, tal como Nietzsche os vê em FW 354, mas signos que apreendem e sintetizam em si outra multiplicidade de signos, os quais, por sua vez, não seriam imediatamente entendidos caso fossem usados. “Sujeito”, “objeto” são os “mais curtos”, “mais abreviados” signos empregados para facilitar a comunicação de um outro grande contingente de signos. Algo que é imediatamente entendido pressupõe sempre um breve signo que cristalize em si *univocidade*.

4.3.2. Aspectos da *desindividualização da existência-individual do homem*

Saber e entender constituem as condições de possibilidade do que, no homem, tem necessidade de tornar-se consciente de si e de estabelecer isso como certo e distinto para os pares. Visto desse ponto de vista, parece-nos que a principal diretriz para se interpretar o que Nietzsche entende por gregário no aforismo 354 de FW é esta: como Nietzsche examina e que conclusões extrai da suposição de acordo com a qual há uma evolução do *estar pensando* para um *ser do pensamento*; ou nas palavras do próprio filósofo em FW 354: do homem que “*pensa sempre, mas não sabe (denkt immerfort, aber weiss es nicht)*” para o homem que se empenhou “*para saber o que ele pensa (zu wissen, was er denkt)*”, transição essa que reproduz, em linhas gerais, a transição do do tipo homem-indivíduo para o homem-social.²⁵⁸

²⁵⁸ “Este é um dos principais sentidos dos *terminus* nietzscheano ‘rebanho’, moral do ‘rebanho’, perspectiva ‘do rebanho’, que tem a função de ressaltar o ponto de vista e o modo dominante de valoração do senso comum, o

Para Nietzsche, algo como consciência de si é possível com a emergência desse “*saber o que se pensa*”, saber o que se sente, saber o que se imagina, representa etc. É uma capacidade organizadora e ordenadora, na medida em que cria, de um modo ou de outro, uma unidade entre *pensar, o que é pensado e quem pensa*, entre *sentir, o que é sentido e quem sente*, entre *agir, o motivo e o agente* etc., e a essa esquematização pelo *saber*, à “autodeterminação pela consciência”, Nietzsche denominou, em uma anotação póstuma de novembro de 1887 – março de 1888, de *Gesammt-Sensorium* (KSA 13, 11 [145]). Não se satisfaz ainda com isso: avança ainda ao aditar a esse contexto, como mencionamos acima, o *entender*, a *comunicabilidade por signos do que veio a ser subjetividade*, a possibilidade de tornar tal subjetividade comum, compartilhada; em suma: encena com esse conceito o modo como compreende o reconhecimento dos sujeitos mutuamente.

Uma fundamental perspectiva que esse argumento oferece é de que a partir de um exame evolutivo da consciência, sobre como ela tornou o que ele *é*, de como ocorreu a supressão daquele “*pensar sem saber que se pensa*” — a isso converge uma tipologia do homem, esboçada em FW 354, pois com o “não saber que pensa”, com o pensar-perceptivo, também a “existência individual do homem” foi suprimida. Ao modo de pensar do tipo *homem-indivíduo* Nietzsche contrapõe o modo de pensar do *animal social*. A força do saber e do entender, como modos de esquematização, pela linguagem de signos, de estados orgânicos e de sua comunicação, produziu, com isso, um complexo processo de *desindividualização*, exclui, por economia de princípio, tudo que é (de uso) individual no homem; uma “mutação” do tipo homem, longa e imperceptível, transição essa que culminaria na ascensão da “perspectiva gregária”, à qual Nietzsche alude na seguinte passagem de FW 354:

Meu pensamento é, como se vê: que a consciência não pertence propriamente à existência-individual do homem, antes àquilo que para ele é de natureza gregária e comunitária; que a consciência, como se segue disso, sutilmente evoluiu (*entwickelt*) apenas em relação à utilidade gregária e da comunidade, e que, conseqüentemente, cada um de nós, com grande desejo, para *entender* a si mesmo de modo tão individual quanto possível, [para] “conhecer a si mesmo”, trará sempre à consciência, entretanto, apenas o não-individual em si, seu “caráter-nivelador” (*sein Durchschnittliches*), — que nosso pensamento mesmo, continuamente, *torna-se superior (majorisirt)* em virtude do caráter da consciência, — do gênio da espécie que nele se apresenta — e é retraduzido na perspectiva-gregária. (KSA 3, pág. 592)

igualitário e uniformizante; pois, em um rebanho, desconsideram-se principalmente as características singulares; cada indivíduo vale e é contado unicamente como exemplar da espécie, nunca pelo que é intrinsecamente, antes por aquilo que nele é *specimen*”. In GIACOIA JR., O. op. cit., pág. 42-3.

Deve-se primeiramente observar que a distinção entre os “tipos” mencionados, por um lado, o tipo homem-individual e, por outro, o homem-gregário, se dá essencialmente no registro do *pensamento* de Nietzsche (“meu pensamento é...”). É idiossincrática, como enfatizamos anteriormente, e mesmo ideológica a interpretação que defende qualquer tipo de *distinção de gênero*, seja social ou biológico-racial. O exercício tipológico que Nietzsche apresenta nesse passo destaca exatamente isto: que um *tipo* distingue-se do outro pela sua perspectiva, por aquilo que ela tem necessidade, almeja, busca. Como exemplo da perspectiva gregária, o filósofo traz à baila a conhecida inscrição de Delfos, reinterpretada por Sócrates enquanto a pedra de toque da filosofia: “conhece-te a ti mesmo”; ela é tomada como paradigma da perspectiva gregária porque representa a ascensão, na filosofia, da “vontade” de saber e de entender uns aos outros enquanto seres racionais. O saber inscrito na formulação socrática — γνῶθι σεαυτόν²⁵⁹ — denota exatamente a possibilidade do pensar se referir a ele mesmo num exercício de esclarecimento contínuo.

Esse *saber* é genuína manifestação da autorreflexão, do “redobro sobre si mesmo mesmo” (em grego, *se’autón*), do exercício, amplamente promovido na filosofia, introspectivo de *pensar somente o pensar*: nas palavras de Sócrates, a filosofia é a sabedoria do que é pensar. A “arte”, o exercício do pensamento — isso que Platão, no *Alcibiades*, chamou de *techné* — para se autoconhecer é uma das condições daquilo que Nietzsche anteriormente atribuiu ao tipo-homem que anseia “saber o que pensa”. Em sua vontade de saber o que pensa, quem pensa e o que é pensado, o que é perdido aí é aquilo no homem “pensa sem saber que pensa”. Qualquer marca individualizante do sentir, querer, pensar, lembrar é perdida em virtude dessa “técnica”, que passou a orientar o pensamento filosófico desde Sócrates. O tipo indivíduo de natureza-gregária emerge exatamente da fórmula *conhecer a si mesmo*, um dirigir o espírito para a autocompreensão de si, bem como para o *entender-se sobre isso*, que é condição do tornar estável o reconhecimento entre-sujeitos — e não nos parece mera coincidência que, já em sua origem grega, o *filosofar enquanto maiêutica fundada no diálogo* (saber e entender, no sentido de Nietzsche, estão aí presentes) tenha assumido, com Sócrates, um caráter protréptico.

Se, para a tradição, o critério que permite com que *o animal-homem se torne homem* é, essencialmente, seu orientar *o pensamento a pensar sobre si, a pensar sobre o sentir, sobre o lembrar* — em uma palavra: *a conhecer a si mesmo*; para Nietzsche, por outro lado, esse critério não

²⁵⁹ PLATON, *Alkibiades* 128d-129.

mobilizou a evolução do animal-homem ao homem, mas sim, sua evolução (ou involução) ao homem-de-rebanho, ao tipo-homem de perspectiva gregária, de cuja totalidade das experiências, vivências, pensamentos, ações, sentimentos, enfim, de suas atividades vitais *deve* estar excluído o “individual”, ou seja, tudo que *não pode ser sabido por todos e sequer, por todos, entendido invariavelmente*. Visto desse ângulo, nivelar nada mais significa que *concretizar*, consolidar um tipo-homem cujo pensar, sentir, querer, agir possa ser *sabido e convencionalizado*. Esse pensar do qual *se sabe e sobre o qual se entende*; que “cresce cada vez mais”; que, há tempos, é dominante no pensamento europeu; que possibilitou ao homem o conhecimento do que parece ser, a dizer como Nietzsche em FW 11, “seu permanente (*Bleibendes*), eterno (*Ewige*), derradeiro (*Letztes*), o que é mais originário (*Ursprünglichste*)”, a saber, sua *racionalidade* — a isso, Nietzsche concebeu como processo de *desindividualização da existência-individual do homem*, uma espécie de “involução” do homem-indivíduo para o assim chamado “animal social”; e por que não dizer, sua moralização.

(...) enquanto animal social aprendia o homem a tornar consciente de si (FW 354. KSA 3, pág. 592)

4.4. “Nós temos outras necessidades”: do uso não-gregário (extra-moral) da linguagem por Nietzsche

A consciência de si, *aquilo que se tornou subjetividade*, argumenta no aforismo 11 de FW, “tiraniza” os *estados psíquicos e fisiológicos*. A consumação de uma filosofia da subjetividade, trunfo do pensamento moderno, enquanto superpontecialização da consciência reflexiva, é vetor resultante daquele mencionado processo de desindividualização da existência-individual do homem. Por essa razão, o “eu”, “(consciência de) si”, “sujeito” etc., terminologias que se tornaram dominantes na filosofia moderna, são, pelos escritos maduros de Nietzsche, relacionados ao que pertence à “perspectiva gregária”. A consciência que se tornou autorreflexionante “é tomada”, escreve de modo esclarecedor no aforismo 11 de FW, “como uma grandeza fixa [e] dada! Vós omitíeis seu crescimento, seus estágios intermediários (*Intermittenzen*)”. Mas, no fundo, o que implica dizer que a “natureza-gregária”, a perspectiva gregária triunfou na Europa? Que consequências isso traria para o pensamento de Nietzsche? Mais ainda: se ela é a perspectiva

dominante, em que medida a “perspectiva de Nietzsche”, concretamente, difere-se dela? E aqui novamente o ônus da prova é daquele que inquiriu.

Com essa questão tocamos em um ponto decisivo e deixado propositadamente em aberto anteriormente. Nós já havíamos antecipado que, ao chegar a essa conclusão, sobre a supremacia da perspectiva gregária, Nietzsche traria, com a problematização da consciência, um grande problema para si, melhor dizendo, ela abriria margem para uma dúvida que colocaria em xeque sua “necessidade pessoal” no pensar; sua singularidade no filosofar; em uma palavra: colocaria em xeque aquilo que Nietzsche faz questão de atribuir ao seu próprio pensamento, à sua filosofia: *individualidade*. Mas como ela própria poderia ser *de caráter individual*, se a considerar pelo argumento segundo o qual a linguagem está a serviço da perspectiva gregária, na fixação do sentido dos signos mais complexos, bem como em sua comunicação: como então seria possível pensar um *uso nietzscheano da linguagem* que não estivesse a serviço da perspectiva gregária?

Essa resposta não poderia ser encontrada no contexto de 354, e por isso a necessidade de contextualizar esse aforismo com o universo filosófico dos 39 outros que compõem o livro V de FW. Nietzsche sequer parece se atinar para essa situação aporética que sua problematização da consciência conduz: *não haveria, em definitivo, no contexto de FW 354, um uso da linguagem de signos não-gregário*. Nas partes finais do aforismo, Nietzsche volta a tratar da comunicação pelos signos. O gregarismo da linguagem se deve fundamentalmente a três operações: “superficialidade”, “generalização”, “falsificação”. Superficiais, porque os signos utilizados para o saber-de-si e o entender uns aos outros são os signos mais simples, mais breves, que condensam em si um sem número de sentidos. Quanto mais um signo pode simplificar outros signos, mais fácil se dá sua compreensão, mais imediato ocorre seu comunicar. Generalização, quando o uso dos signos torna algo “algo-universal”, quando se torna um signo um signo-universalizável: o conceito de conceito, por exemplo, é um signo tornado universal. E nisto reside a falsificação: o uso superficial e generalizante possibilita não só sintetizar, arranjar, ordenar mais facilmente os processos psicofisiológicos mais vitais; falsificando os múltiplos sentidos dos signos em signos-breves e signos-universalizáveis; isso permitiu a “síntese”, a reunião dos próprios homens sob um uso comum de signos. E é exatamente sob esse aspecto que, como avalia Nietzsche em JGB 268, “a história da linguagem” converge com a “história de um processo de abreviação (*Abkürzung*)”. Superficializar, generalizar, falsificar, em suma: *uso da linguagem que abrevia em sentidos estáveis e de fácil*

compreensão, signos que universalizam, signos condensados que tornam comum uma multiplicidade de outros signos – isso é algo que o homem não pode dispensar em uma comunidade. A necessidade de comunicação, a necessidade de entender a si mesmo e aos outros, mutuamente, encontra na linguagem de signos – assim postula o aforismo 354 de FW – o *medium* de sua realização. Mas que o uso cada vez mais breve, cada vez mais simples, cada vez mais “falso” tenha permitido a formação e consolidação tanto dos “sujeitos” quanto de sua *comunidade*; tenha produzido um tipo homem que carece de experiências e vivências “niveladas”; que carece usar signos breves para estabilizar o sentido de suas experiências internas e externas; que o uso da linguagem de signos seja, na cultura, essencialmente gregário, isso nada fala a favor de uma “natureza” da linguagem, mas apenas *da necessidade de tal e tal uso da linguagem*. É por necessidade (necessidade de comunicação) que tais e tais indivíduos *usam* as mesmas breves e simples palavras para os mesmos acontecimentos, eventos internos ou externos: eles *devem usar*, se *tem necessidade de estabilizar os múltiplos sentidos de suas experiências*. Como dito anteriormente, a exigência (ou necessidade) por usar os mesmos breves e universalizáveis signos no saber “sobre o que se pensa”, “quem pensa” e o “que é pensado”; a necessidade de comunicar isso fácil e rapidamente em signos imediatamente inteligíveis pelos pares – tais necessidades constringentes são, em última instância, *exigências morais* das quais o tipo animal social *carece* para sua segurança, sua estabilidade. E quanto ao tipo Nietzsche? Em FW 381, encontramos a resposta decisiva para seu *uso singular da linguagem*, seu *uso não-gregário (e, nesse sentido, também extra-moral) dos signos*.

Nós temos outras necessidades, um outro crescimento, uma outra digestão: nós precisamos mais, nós também precisamos de menos. (KSA 3, pág.635)

É do ponto de vista das necessidades que os usos da linguagem, dos signos se distinguem. Não há, rigorosamente falando, algo como uma “natureza”, uma “essência” gregária da linguagem em Nietzsche. *O uso da linguagem, o uso dos signos se revela pela perspectiva de sua necessidade*. A perspectiva da necessidade aparece, mostra-se conjuntamente *com* o uso dos signos, com o uso da linguagem; com isso, pode-se interpretar se a necessidade é “pessoal”, “singular”, “própria”, ou se é “gregária”, “comum”, “vulgar”, para usar uma terminologia dos aforismos 268 de JGB e 354 de FW. Do ponto de vista programático, diga-se de passagem, ambas as passagens, FW 354 e JGB

268, foram aproximadas no plano da crítica, por Nietzsche, ao conceito schopenhaueriano de *gênio da espécie*, que funda a “perspectiva” do escritor de *O Mundo Como Vontade e Representação* sobre o processo (metafísico) de associação humana.²⁶⁰ Pelos resultados que podemos colher dessa discussão, se faz necessário dar um novo passo: ambos os aforismos apresentam sim um maduro posicionamento sobre o vir-a-ser do pensar reflexivo, bem como revelam sua compreensão do estatuto da linguagem no vir-a-ser da consciência. Ora, como vimos, justamente isso do que se tem necessidade de saber e sobre o que é preciso se entender para o “tornar consciente de si da razão” (FW 354) foi examinado por Nietzsche a partir de uma original “intuição” sobre a função *dos signos* no caminho comum da consciência e da linguagem. Quando ele afirma em JGB 268 que a história da linguagem se traduz em uma história da abreviação nada mais está sugerindo do que isto: que, para um “saber-se de si” (aspecto cognitivo) e um “se entender” (aspecto comunicativo) cada vez mais facilmente e sem prejuízos, foi preciso *encurtar* (*abkürzen*) em signos sempre mais “breves” outros tantos signos muito complexos e ambivalentes. Nas linhas iniciais do aforismo 268 de JGB, Nietzsche oferece um exemplo dessa “abreviação” de signos em um cada vez mais condensado universo de signos.

Palavras são signos sonoros (*Tonzeichen*) para conceitos; conceitos são, porém, mais ou menos signos imagéticos (*Bildzeichen*) para percepções que frequentemente retornam e se agrupam, para grupos de percepções. (KSA 5, pág. 221)

Duas são as abreviações aqui destacadas: a primeira pelos conceitos. É curioso notar que Nietzsche apresenta sua “definição” para conceito, que, no entanto, nada tem que ver com o registro do lógico, “do entendimento” (no sentido de Kant), mas sim tem que ver com signos. Conceito é algo que *abrevia* percepções que frequentemente retornam e que se agrupam em *Bildzeichen*. Mas há também uma outra abreviação, que, na ordem do argumento, é apresentada como primeira: as palavras são signos sonoros que encurtam semanticamente ainda mais aqueles grupos de percepções, já que palavra é a primeira abreviação de conceito. Então: porquanto grupos de percepções são semioticamente traduzidos, há de se notar um duplo movimento de abreviação: primeiro em conceitos (signos imagéticos) e depois em palavras (signos sonoros). Aqui

²⁶⁰ Tratamos desse tema em: GARCIA, A. L. M. „Nietzsches Umdeutung von Schopenhauers ‘Genius der Gattung’ in Jenseits von Gut und Böse 268 und die Fröhliche Wissenschaft 354“. In. PIAZZESI, Chiara et alli. (a cura di). *Lecture della Gaia Scienza*. Nietzscheana Saggi 14. Pisa: Edizioni ETS, 2010

encontramos uma capacidade para abreviar o que é sensível, primeiro, em imagens e, depois, em sons — um esquema que alude a certos argumentos de seu opúsculo de juventude, WL. Mas o grande diferencial reside nisto, a saber, que em JGB 268 essa esquematização do registro sensível em imagens e sons é pensada do ponto de vista *dos signos*, e que tal esquematização não representa mera *transposição* (metaforização), mas é, na verdade, abreviação, encurtamento, simplificação do mais complexo em algo mais simples e fácil para o “saber algo de si” e para o se por entendimento quanto a isso. Daí sua conhecida hipótese de acordo com a qual para que processos de sociabilização sejam estáveis é preciso *usar* (*gebrauchen*) os signos “mais curtos”, a saber, as palavras, pois quanto mais seu sentido tende para o unívoco tanto mais simples e rápida é sua compreensão pelos pares. Esse cálculo é pensado por Nietzsche como condição para evitar o pior de todos os perigos que toda sociabilização corre, qual seja:

(“o medo ante o ‘eterno mal-entendimento [*ewigen Missverständniss*]’: esse é o benevolente gênio, que separa pessoas de sexo oposto tão frequentemente [de uma] açodada união — aconselhando o sentido e coração delas, e *não* um qualquer “gênio da espécie” schopenhaueriano) (JGB 268. KSA 5, pág. 222)

Conceitos são signos; palavras são também signos, mas o são de modo distinto dos conceitos: elas são signos de signos imagéticos. Conceitos podem agir abreviando, enquanto signos, grupos de percepção, que, numa certa medida, são também signos do acontecer interno, no entanto, os mais complexos da escala. As percepções agregam uma multiplicidade de sentidos, por isso devem ser evitadas, enquanto signos, numa comunicação. Isso ainda não afasta o perigo do mal-entendimento entre os homens. É preciso articular de tal forma os signos imagéticos para adquirir eficácia em práticas cognitivas e comunicativas, e então com isso sim suprimir o medo capital do homem que *tende* a união: o *mal-entendimento*, o não saber e entender ao outro em seu *uso* de signos complexos e polissêmicos. O mais objetivo, certo, seguro modo de conhecer e comunicar “grupo de percepções” é pela sua abreviação em palavras, o signo mais simples da escala apresentada por JGB 268. Dos signos, a palavra é aquela que, no contexto de JGB 268, mais abrevia, portanto, simplifica, generaliza, e na articulação desses dois, *falsifica*. Na tentativa de suprimir o mal-entendimento, o “gênio” de Nietzsche representa a capacidade de criação de signos, porém, signos

para um conhecimento mais imediato, universalizável e para uma comunicação sem surpresas.²⁶¹ Nessa tentativa de supressão do mal-entender, toda força inventiva humana, como narra uma passagem de uma anotação do outono de 1887, parece ter sido despendida numa só direção: *criação de signos tão breves e inequívocos (e Nietzsche fornece exemplos) que garantiriam aos pares o imediato entendimento de si, e de si em relação com os outros.*

A força inventiva, que poeticamente cria categorias, trabalhava a serviço da necessidade, a saber, da segurança, da mais rápida compreensibilidade (*schneller Verständlichkeit*), com base em signos e sons, meios de abreviação: – não se trata de verdades metafísicas, [quando se fala] em “substância”, “sujeito”, “objeto”, “ser”, “vir-a-ser”. – (...). (KSA 12, 6[11], pág. 237)

Ambos os aforismos, JGB 268 e FW 354, são passagens incontornáveis para os intérpretes que investigam a problematização do conceito de consciência no último Nietzsche, bem como sua rigorosa e profunda crítica ao caráter gregário (do uso) da linguagem. Mas isso não quer dizer que tais leituras tocam em tudo o que há de substancial ali. O filosofar de Nietzsche sobre os signos abre-se como uma ainda a ser desbravada vereda, um campo de pesquisa que nos parece bastante promissor, e tanto mais se considerarmos o deslocamento para o registro semiológico de importantes e originais reflexões do autor, concebidas no último período de composição. E é nessa direção que o aforismo 268 de JGB insinua em seu final um profundo exame não mais das palavras, dos conceitos *enquanto tais* (não mais a linguagem metafísica), mas dos *usos das palavras, dos conceitos*, na medida em que são signos-que-abreviam, que visam a tornar autointeligíveis sentimentos, percepções, tudo que ocorre “sem o auxílio da consciência” — que tal estudo poderia quicá revelar “algo da *construção* da alma” de um homem, a dizer, suas estimativas de valor (*Werthschätzungen*), a hierarquia global de seus valores (*gesamte Rangordnung [seiner] Werte*), sua tábua de bens (*Gütertafel*), suas condições de vida (*Lebensbedingungen*), sua mais própria necessidade (*Noth*). *Moral enquanto linguagem de signos, enquanto semiótica*: não foi esse

²⁶¹ Curioso notar que num apontamento preparatório de JGB 268 de abril - junho de 1885 Nietzsche escreveu que em seus escritos a força inventiva não é usada a favor de uma cada vez mais rápida compreensibilidade, pelo contrário (infelizmente esse trecho foi subtraído do texto publicado por razões diversas). „Dies ist gesagt, um zu erklären, warum es schwer ist, solche Schriften wie die meinigen zu verstehen: die inneren Erlebnisse, Werthschätzungen und Bedürfnisse sind bei mir anders. Ich habe Jahre lang mit Menschen Verkehr gehabt und die Entsagung und Höflichkeit so weit getrieben, nie von Dingen zu reden, die mir am Herzen lagen. Ja ich habe fast nur so mit Menschen gelebt“. — (KSA 11, 34[86], pág. 448)

o estudo que Nietzsche, trabalhando uma intuição que lhe ocorrera em JGB 187, colocou como tarefa para seu filosofar em sua última obra publicada em vida?

Capítulo V

Da semiótica da moral ao caráter extra-moral dos signos

O “entender” não é nenhum signo de força suprema, mas sim um cansaço eficiente: a moralização mesma é uma “décadence”.
Anotação póstuma do verão de 1886 – outono de 1887 KSA 12, 5[89].

5. “Moral é *mero discurso de signos (Zeichenrede)*, *mera sintomatologia*”: a interpretação semiótica de Nietzsche dos “fatos morais” no primeiro aforismo de GD, “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”.

O *Crepúsculo dos Ídolos* é uma obra que se inscreve no plano dos escritos que, a partir de GM, foram denominados pelo próprio autor como *polêmicos*, ou a dizer como no Prefácio: GD é uma “declaração de guerra”. Apesar da forte apelação militar, o conceito “guerra” é assumido aqui em outro registro: o espiritual. Como narra o mesmo Prefácio, numa alusão à antiguidade clássica, guerra não é outra coisa senão uma arte da “grande inteligência de todos os espíritos que se tornaram introspectivos, que se tornaram profundos”. Enquanto *agonística do espírito*, sua obra representa um conflito no plano espiritual cuja principal estratégia seria a de “perscrutar (...) não os ídolos de uma época (*Zeitgötzen*), mas sim ídolos *eternos (ewige Götzen)*”.

Já nesse contexto, apresentado ao leitor preliminarmente pelo Prefácio, é dado o tom e extensão de sua polêmica, pois Nietzsche admite ter como meta sondar os “ídolos eternos”, e isso, admitindo que eles, propriamente, *não existem*: “existem mais ídolos do que realidades no mundo” (GD Prefácio), polemiza o filósofo. Poderia-se constatar, visto por esse ângulo, um impasse na estratégia, segundo o qual sua grande conquista é pressuposta pela “ideologia” que a motiva. Supõe-se “guerrear” contra o que, no fundo, não existe. Para desfazer esse suposto impasse da estratégica “de guerra” apresentada pelo Prefácio, Nietzsche chamou atenção para o fato de que,

apesar da não existência de tais “ídolos eterno”, isso não anula o fato de “que eles são aquilo no que mais se acredita (*dass sie die geglaubtesten sind*)”.

Em detrimento de sua existência fenomênica, espaço-temporal, é assumida aqui a existência dos “os ídolos eternos” no registro da *crença*, daquilo que Nietzsche chamou de *tomar por verdadeiro*, um ato do próprio espírito de assumir como certo e claro aquilo que, para a “necessidade pessoal” de Nietzsche, é o mais difícil, o mais problemático, e aqui tocamos novamente em um tópico nuclear: a complexidade, a dificuldade de perscrutá-los assenta-se no fato de que o pensar filosófico, o conhecer ou saber, encontram neles seus limites. Dizer que “ídolos eternos” *se realizam, efetivam-se pela crença*, isso equivale a dizer que sua *realidade* é uma só coisa com o ato de consentir razoavelmente com algo, tomar algo como imediatamente claro. O processo psicológico de acreditar é a condição de possibilidade da existência dos “ídolos eternos”, daquilo que *não existe*. O viés psicológico da crença, destacado por Nietzsche já no Prefácio, desse consentimento razoável, que torna *real um objeto da imaginação*, é, aliás, o fio condutor de algumas das seções de sua obra, GD.

O pensar, por sua vez, “realiza” o “eterno” ao assumi-lo, indiscriminadamente, enquanto produto da *crença*; produto de uma necessidade do próprio espírito que *carece eternizar* algo (mesmo que irreal), e isso o faz quando o toma como inquestionável ao saber. A psicologia da crença configura-se como a principal diretriz daquela estratégia de guerra contra os “eternos ídolos”. Todavia, essa diretriz não é linear, não segue necessariamente, para ir de um ponto a outro, a menor distância. Ela não otimiza o método em virtude de qualquer “subject”. Tantos quantos são os ídolos eternos; ou melhor, tantas quantas são “as coisas no que mais se acredita”, e que são sondadas em GD, tantas serão as voltas que essa metodologia precisa tomar, pois tantas e distintas serão as crenças que *eternizam* os ídolos. Se aquilo que equipara o ato de acreditar é o razoável consentimento que dispensa o *perguntar* por algo, o que as diferencia é seu modo de enraizar-se na alma humana, no espírito. Como funções, para cada domínio há um contradomínio, isto é, para cada ídolo uma *modalização do crer*. Por isso, ídolo se diz “do que mais se acredita” não só na religião, mas também na filosofia, na arte, na política, nas ciências da natureza etc. *Que os ídolos sejam aquilo que é autoevidente por si, isso não quer dizer eles “vieram a ser” autointeligíveis por si de modo semelhante e sob as mesmas condições* — por economia metodológica isso não pode ser pressuposto. Nietzsche reflete, em sua psicologia da crença, sobre as necessidades do espírito

em tomar *isso e não aquilo por verdadeiro*. Que se tenha necessidade de acreditar no caráter soteriológico da filosofia (“O ‘Problema’ de Sócrates), isso não implica “clara e distintamente” uma necessidade de se acreditar “na ‘razão’” (A ‘Razão’ na Filosofia), no valor moral da vida (Moral Como Contranatureza) etc. O ônus é de Nietzsche, é ele quem precisa mostrar como essas diferentes configurações da crença se articulam. Daí que a diretriz metodológica pode assumir novos contornos em cada um dos capítulos, a depender do modo como cada um dos ídolos alcançou sua “eternidade”, sua *inquestionabilidade, impenetrabilidade, imunidade*; em uma palavra: sua autoevidência.

Um desses mencionados “contornos” é, para os objetivos desse trabalho, central: qual seja, o viés semiótico de seu exame psicológico da moral do melhoramento (*Besserungs-Moral*), tal como ele é apresentado e mobilizado no primeiro aforismo de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”. No entanto, ele o é não somente por retomar e aprofundar seu filosofar sobre os signos, ou dito com mais precisão, seu *filosofar sobre a moral no plano dos signos* — esse aforismo nos é caro porque ele oferece uma visão de conjunto dos tópicos temáticos que foram anteriormente analisados e interpretados por essa tese. Ali o “primeiro princípio” que norteava a *Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung* esboçada pelo apontamento 10[57](185) é tornada a “primeira intuição”, o primeiro “insight” sobre o falsificador processo de moralização, de indução, pela moral, ao um convincente erro, à “eternização” de um erro; a crítica à autoevidência da moral aparece amalgamada a uma crítica da moral enquanto má-interpretação dos fenômenos, e aqui a temática da crença volta à cena; todos esses passos dirigidos, porém, por uma *semiótica*, um pensar a moral, os fatos morais, as interpretações morais e crenças morais no plano dos *signos*, espinha dorsal de sua principal perspectiva que só vai ser revelada nas linhas finais desse conciso primeiro aforismo da seção “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”.

O aforismo 1 de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade” é constituído de frases pontuais, envoltas por um tom polêmico e irônico, efeitos estilísticos alcançados por uma reconhecida figura retórica: a brevidade. Mais ainda: nele é vislumbrado a metódica de sua mais acabada problematização da moral, de seu *poder colocar em questão, pelos signos, tudo que “no céu ou na terra” foi e ainda é autoridade, todos os “eternos ídolos” seja de uma cultura, seja de uma crença íntima*. Com efeito, ao buscar inverter a posição de obediência na qual o pensamento filosófico se encontrava – sob o comando da moral –, apresenta, num mesmo movimento, as sólidas bases para

um radical rompimento com aquele falsificador processo de moralização. Ele concebeu isso da seguinte maneira em GD:

Conhece-se minha exigência aos filósofos de se colocar *para além* de bem e mal, – de manter *sob si* a ilusão de juízos morais. Essa exigência segue-se de um insight (*Einsicht*) que foi formulado por mim pela primeira vez: *que não existem quaisquer fatos morais*. O juízo moral tem em comum com o religioso [o fato de] que ele acredita em realidades que não existem. Moral é apenas uma interpretação de certos fenômenos, dito de modo mais preciso, uma *má-interpretção* (*Missdeutung*). O juízo moral pertence, como o religioso, a um nível de ignorância (*Stufe der Unwissenheit*), no qual recaem mesmo o conceito de real, a distinção de real e imaginário: de modo que “verdade” em tal nível designa (*bezeichnet*) senão coisas que nós hoje chamamos de “fantasias (*Einbildungen*)”. O juízo moral, nessa medida, não pode ser tomado ao pé da letra: assim considerado é apenas contrassenso. No entanto, ele continua sem ser avaliado como *semiótica*: ele revela, pelos menos para aquele que sabe (*für den Wissenden*), as mais valiosas realidades das culturas e da vida interior (*Innerlichkeiten*), as quais não *tinham um conhecimento* (*wussten*) suficiente para se tornar a si mesmas “evidentes” (*um sich selbst zu verstehen*). Moral é *mero discurso de signos, mera sintomatologia*: tem-se que desde já saber (*wissen*) do que se trata, a fim de dela tirar vantagens. (KSA 6, pág. 98)

5.1. O primeiro “insight” (*Einsicht*): “não existem quaisquer fatos morais”

O primeiro aforismo de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade’ tem um papel metodológico fundamental no contexto geral dessa seção de GD, na medida em que ele *prepara e organiza* a temática com a qual Nietzsche vai efetivamente se ocupar nos outros quatro aforismos restantes, a saber, com a “exigência moral (*moralische Forderung*)” para o melhoramento da humanidade. A essa problemática da “moral do melhoramento” Nietzsche já havia se referido na seção de GD, na qual apresenta sua interpretação psicológica do “caso” Sócrates (aforismo 11). Do ponto de vista metodológico, trata-se, no primeiro aforismo de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”, antes de mais nada, da apresentação das premissas que preparam sua investigação de determinadas configurações da assim chamada “moral do melhoramento”. Por sua vez, essas premissas dependem, por assim dizer, de um pressuposto que motiva seus passos em direção a uma análise profunda e circunstancial daquelas configurações; aliás, esse pressuposto é apresentado logo nas primeiras linhas do aforismo 1 de modo categórico: Nietzsche fala de uma “exigência” dirigida aos filósofos que pretendem tratar do problema da moral sem estar sob ela subsumido, sem obedecê-la: a exigência de “manter sob si a ilusão do juízo moral”. Porquanto Nietzsche chama a atenção para

esse “pressuposto” já nas primeiras linhas da seção, há de se convir que, do ponto de vista da estratégia da investigação, o *posicionamento do filósofo* pode ser *outro* no campo da moralidade; isto é, que, ao tratar do problema da moral, o filósofo, diferentemente do “posicionamento” tradicional, não esteja em relação a ela tal como um simples indivíduo ante uma autoridade. A imagem é conhecida do nosso leitor e aqui alcança uma bem acabada forma.

A perspectiva segundo a qual se faz necessário, antes de mais, “manter sob si” a ilusão da moral, sugerindo assim uma inversão da relação de autoridade, não se apresenta simplesmente como uma nova metáfora, mas, sobretudo, como um novo modo de pensar a “posição” do filósofo ante a moral. Sabemos que a relação obediência-comando é central na crítica de Nietzsche ao modo como a moral subsumiu sob seu poder a própria atividade do pensar. Os filósofos, ao longo da tradição, conceberam a moral como algo que, a dizer como Kant, representa a “quintessência (*Inbegriff*)” do homem, uma “prática em si mesma de sentido objetivo”.²⁶² A famosa metáfora de Kant, com a qual encerra sua *Crítica da Razão Prática*, é, para nosso argumento, ainda mais elucidativa: duas coisas encheram seu “ânimo (*Gemüt*) sempre com nova e crescente admiração e respeitosa veneração”, a saber, escreve Kant, “o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim (*in mir*)”.²⁶³

Em um apontamento preparatório para o novo Prefácio de M, pode-se compreender de modo mais preciso esse novo posicionamento requerido por Nietzsche em relação à autoridade da moral. Ele anota:

Tentativa de pensar a moral sem se colocar sob sua magia (*Zauber*); desconfiança ante o embuste de seus belos gestos e olhos. {KSA 12, 2[165](41), pág. 147}

Essa imagem nos foi particularmente cara no primeiro capítulo (1.4.1.) da primeira parte desse trabalho. O *Leitmotiv*, que emerge da metáfora da moral como uma espécie de “Circe” do filósofo, é este: que uma investigação sobre a origem, desenvolvimento e alcance do que é moral *tem que pressupor*, antes de mais nada, um novo modo de pensar a metodologia desse exame; um modo de

²⁶² Essa representação do que seja a moral, muito importante para os fins desse trabalho, é tomada de Kant em: KANT, I. *Zum ewigen Frieden*. B 69 / A 66. Grifo nosso.

²⁶³ KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Beschluß, A288.

pensar que, de alguma maneira, seja consistente o suficiente para resistir a feitiçaria exercida pelos “belos gestos e olhos” da moral. A filosofia já se perguntou pela origem racional ou empírica; sempre buscou fundamentar ou provar fenômenos morais. Sob esse aspecto, e como se pode notar em várias passagens das obras maduras de Nietzsche, essa questão era orientada por outra, que consiste no descuidado e ingênuo tratamento da moral pelos filósofos: aquilo que carecia de fundamento ou prova era, ele próprio, tomado como “dado”. Jamais se perguntou pela moral ela mesma. Por isso, há de se assumir que, ao reivindicar originalidade na problematização da moral, submentendo-a “sob” si, Nietzsche estaria ensejando que os propósitos e intenções daqueles que se ocuparam com ela *pressupuseram*, desde sempre, aquilo que deveria ser objeto de análise. Isso quer dizer, como noutras passagens, que a filosofia moral é, ela mesma, moralmente orientada, segundo Nietzsche. Daí a importância da metáfora do *posicionamento* ante a moral: seduzidos pelos seus encantos, os filósofos sempre tiveram um papel, por assim dizer, coadjuvante comparado ao status de autoridade daquela que entende da arte de enfeitiçar: a “Circe” dos filósofos. É nesse sentido que podemos dizer que não só os propósitos e intenções, mas que também a própria metodologia de análise e interpretação dos filósofos encontrava-se disciplinada por aquela *Zauberkunst*.

O posicionamento que Nietzsche está sugerindo como *seu* pressuposto no exame da moral é completamente distinto. Isso é “exigido” do filósofo, caso ele pretenda polemizar com a imediata evidência da moral; ou seja, Nietzsche propõe que tal posicionamento não parte da moral como “dada”, como desiderato da razão (como quis o idealismo); nem figura como um tipo de sentimento oriundo de um cálculo utilitário (como querem os empiristas ingleses). Para melhor conhecer os propósitos, convicções e crenças que podem, de um jeito ou de outro, condicionar o direcionamento de uma análise e interpretação *da* moral, é-se exigido, particularmente, do filósofo uma nova posição na maneira de se “relacionar” com aquilo que é o objeto a ser examinado: portanto, o objeto precisa, antes de mais nada, ser subsumido, colocado e mantido “sob” a autoridade de um novo modo de pensar. Aliás, no corpo do texto, o emprego do adjetivo “desconfiado” (*misstrauisch*), um tipo de pensamento que nada assume como evidente e claro por si, indica exatamente que essa pensar *é outro*, um pensar que *exige de si* manter sob si a ilusão do valor moral dos juízos. Aqui novamente ecoam, como se pode notar, resquícios de sua provocativa “definição” do que seja a filosofia, apresentada pelo aforismo 346 de FW.

Assim, para renunciar ao antigo lugar do pensamento filosófico em relação à moral, é necessário, antes de qualquer coisa, um olhar que *desconfie*, no sentido de nada assumir que comprometa a economia metodológica, dos gestos encantadores da moral. Por esse motivo, antes de o filósofo, ao qual Nietzsche clama, partir para a tarefa de tomar a moral como objeto, ter-se-ia que realizar consigo mesmo a reavaliação do seu posicionamento e da orientação do seu pensar, e nessa medida já estaria realizando a própria tarefa, seu primeiro passo, uma vez que passaria o (antigo) modo de pensar – que é o modo de pensar sob o comando da moral – pelo crivo de uma autogenealogia.

5.1.1. A reinterpretação por Nietzsche da evidência do que é moral: o problema da inquestionabilidade

Para que possamos compreender de modo mais preciso a pedra de toque dessa exigência de Nietzsche aos filósofos, de manter sob si as ilusões provocadas pela moral, é preciso dar um passo adiante no argumento e assim verificar por que ele sugere como primeiro “insight” dessa nova postura a seguinte sentença capital:

(...) *não existe qualquer fato moral*: O juízo moral tem em comum (*gemein*) com o religioso [o fato de] que ele acredita (*glaubt*) em realidades que não existem.

Essa frase categórica não pode ser interpretada fora de seu contexto, pois não se trata, devido à ausência de uma mais clara articulação temática, de uma simples afirmação dogmática. Nietzsche quer aqui, acima de tudo, que sua sentença não tenha mera conotação anti-ideológica, mas, sobretudo, que ela represente a posição do seu pensar ante o problema da moral.

A frase, tomada com rigor, nada postula, nenhum princípio, nenhuma condição geral, nenhuma crença. Com o tom polêmico, no qual está envolvida a afirmação, é revelado, de forma mais direta, apenas aquilo contra o que ela se dirige, a saber, que *a moral seja considerada um fato (Tatsache)*, um “sentido em si”, pressuposto pela crença daqueles que nela acreditam, algo *convencionalizado*. Moral como “puro e espontâneo” fenômeno, como aquilo que foi internalizado e cultivado como *proprium* do homem, avalia Nietzsche no primeiro aforismo de “Os

‘Melhoradores’ da Humanidade”, passou a valer como autointeligível na cultura europeia. E nisso se assenta a maior das dificuldades: a de realizar um contra-movimento viável, uma tarefa que não apenas se apresente como plausível, que sujeitasse, por sua vez, o que é, até então, autoridade – caso contrário, estaria em jogo o próprio ‘insight’ de Nietzsche, já que esse, se não conseguir superar o (antigo) modo de pensar, poderia ter, ele próprio, mera conotação ideológica.

Filosofar sobre o óbvio, sobre o que é mais trivial e familiar ao pensamento, sobre aquilo que tem significado em si e que, portanto, não carece ser questionado, constitui, certamente, a tarefa mais árdua à qual Nietzsche parece ter se proposto. Como bem mostrou Josef Simon em sua *Philosophie des Zeichens*, para que o filosofar não entre em um ciclo improdutivo, é preciso que haja certas e bem definidas condições, e uma delas é, segundo o autor, *jamais limitar a capacidade do pensamento de questionar*. Uma pergunta genuinamente filosófica surge, exemplarmente, do fato de que uma opinião, afirmação ou ponto de vista *não foi entendido ou não foi esclarecido de modo mais ou menos compreensível*; e uma resposta propriamente filosófica, por sua vez, procura, de modo tão rigoroso quanto possível, *ampliar os limites aos quais estavam encerrados tal e tal ponto de vista, tal e tal opinião*.²⁶⁴ Visto por essa perspectiva, uma pergunta filosófica é apenas possível no âmbito de um objeto (daquilo pelo que se pergunta) *que não tenha se tornado*, de uma maneira ou de outra, *autointeligível*, evidente por si, com “significado em si”, ou nas palavras de Nietzsche, um “*factum*”, uma realidade independente de contextos de interpretação. Isso que Nietzsche, logo no início do aforismo 1, reivindica, como vimos, é que *se desconfie*, em um primeiro momento, da existência “factual” do que é moral; de tratá-la, em suas palavras, como algo que “não é nenhuma realidade”, nenhum “em si”, mas uma mera ilusão tornada imprescindível para certas formas de vida. Assim, ao enunciar que não assume, por economia do método, a “facticidade” dos fatos morais, nada mais parece querer dizer do que isto: toda evidência, em matéria moral, será posta sob suspeita, “sob” um novo modo de pensar, ou como sugere Nietzsche, “sob si”. Mas como é possível *se perguntar (dado que isso pressupõe o não-entender-algo), sobre algo que foi, até o momento, por todos, entendido?*

5.2. Problematização do caráter do que é inquestionável: observações sobre o conceito de crença

²⁶⁴ SIMON, J. *Philosophie des Zeichens*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1989, págs. 3 e 4.

Partindo do primeiro aforismo de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade” também se constata que a “não realidade em si” da moral, o caráter ilusório de sua autoevidência, não constitui nenhuma objeção contra a *crença* nisso. Isso é o que aproxima os crentes em *um* ídolo-moral e os crentes em *um* ídolo-religioso. Essa relação entre moral e religião não é apresentada aqui de modo despropositado, já que aquilo que as equipara é meramente psicológico: o ato de acreditar. Ora, crença é, como vimos, o conceito-guia, o ponto de partida “de uma nova guerra” contra os ídolos eternos, *Leitmotiv* de GD. No Prefácio à obra, esclarecia Nietzsche ao leitor que, apesar de, considerado rigorosamente, não haver nenhum “ídolo mais antigo, mais convincente, mais suntuoso”, isso “não objeta (*hindert nicht*)” o fato de que, para a cultura europeia, “ídolo” seja aquilo no que mais acredita (*die geglaubtesten*).²⁶⁵ A partir desse motivo, pode-se mesmo compreender um certo “parentesco” dos mais diversos temas com os quais Nietzsche trabalha ao longo das onze seções do livro. Na primeira, ele trata da crença no ensinamento socrático de que a “vida não vale nada”; na segunda seção, traz à tona o problema da crença do filósofo na razão; a terceira, por sua vez, a crença em um “mundo verdadeiro”; a quarta, tematiza a crença em um valor moral da vida; na quinta, a crença em um ordenamento causal e teleológico do mundo.

Esse exame do papel da crença enquanto condição para o *realizar-se* da moral, para o *tornar algo efetivo tornando-o um em si*, constitui um segundo passo fundamental daquele primeiro “insight”, já que, não restam dúvidas, pelo menos para Nietzsche, de que para a tradição da filosofia moral essa *realidade sempre lhe parecia possível*, a qual carecia, no entanto, apenas de uma fundamentação, justificação a priori (aos moldes dos idealistas) ou de uma mais correta derivação “natural” (aos moldes ingleses); ou seja, moral para os moralistas valia como algo imediatamente inteligível, como já havia sugerido o próprio Nietzsche no aforismo 186 de JGB. Esse mencionado *parecer-possível* da moral atesta, por si mesmo, que ela *é* algo que, para um determinado conjunto de indivíduos, podia ser mais ou menos compreendida e, portanto, transmitida, comunicada. A expressão *parecer-possível* indica que algo *já é, por alguém, mais ou menos entendido. Parecer-possível vale aqui como diametralmente oposto a parecer-questionável*. Dito resumidamente, no caso da moral, ela poderia ser, *dado sua mera possibilidade*, tornada algo comum, compartilhada com aqueles que também assumissem seu “parecer-possível”. Aqui se

²⁶⁵ KSA 6, pág. 58.

transita, psicologicamente, do (i) *tomar como possível* para um (ii) *entender, porque é possível*, e do *entender, porque é possível* para (iii) *uma possível realidade de algo*. Entre o parecer-possível e a possível realidade de algo há um complexo processo psicológico de autointeligibilização. Ampliando as margens desse debate sobre o conceito de crença, podemos tomar a perspectiva de Kant sobre o tema, a fim de ilustrar aquilo contra o que Nietzsche está, no aforismo em questão, argumentando.

No *Cânon da Razão Pura*, ele esclarece que a pedra de toque da crença é “manifestamente, a possibilidade [de ser] comunicada”, o que comprovaria sua validade para “a razão de todo homem”.²⁶⁶ Segundo Kant, *a validade prática de uma crença*, sua real utilidade no campo da moral, assenta-se não em outra coisa senão na *imediaticidade do comunicar e do reconhecer* pelo sujeito de toda e qualquer “razão estranha (*fremde Vernunft*)”, ou seja, numa comunicação e compreensão pautada pelo reconhecimento do “outro” como “outra razão”. A crença (comum a todo ser racional) permite assim a imediaticidade no processo de reconhecimento intersubjetivo. Nesse sentido, a evidência das “ideias da razão” para todo e qualquer ser racional sustenta-se na sua conhecida tese de que tais ideias nada mais são do que “crenças (racionais) práticas”. Mas é na *Crítica da Faculdade de Julgar* (doravante, KU) que ele dá um passo ainda mais decisivo em seu conceito de crença:

Crença (como Habitus, não como Actus) é o modo de pensar moral da razão [*die moralische Denkungsart der Vernunft*] no tomar-por-verdadeiro [*Fürwahrhalten*] aquilo que para o conhecimento teórico é inacessível. (KU § 91, B462 / A456)

Nietzsche não desconhece essa definição de crença enquanto um *modo de pensar que toma por verdadeiro algo*, já que, além de aparecer em alguns apontamentos póstumos supracitados, esta terminologia – *Fürwahrhalten* – havia sido trabalhada pelo filósofo no aforismo 5 do capítulo anterior a “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”, enquanto condição de possibilidade *de um erro*: falsificação dos fatos psicológicos pela erro das causas imaginárias.²⁶⁷ A compreensão de Kant do conceito crença – de acordo com a qual ele é *um modo de pensar prático*, na medida em que toma por verdadeiro aquilo que não pode ser especulativamente conhecido pela razão humana – joga luz

²⁶⁶ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. B849 / A821.

²⁶⁷ GD “Os Quatro Grandes Erros” 5, pág. 93.

na perspectiva que Nietzsche está, muito resumidamente, apresentando no primeiro aforismo de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”. Como argumentou Kant, esse modo de pensar moral *realiza-se* em consentimento razoável sobre algo, de acordo com o qual devemos orientar não nosso conhecer, saber, mas simplesmente nosso agir, orientá-lo em virtude das ideias práticas *tornadas “reais”* por aquele modo de pensar. Partindo desse ponto de vista, pode-se notar que a crença é um modo de pensar que, uma vez *possibilitando* o estabelecimento de certas *verdades*, *cria uma espécie de circunscrição, um horizonte com linhas bem definidas, o qual vai limitar o alcance não apenas da ação humana, mas que, sobretudo, criam limites para o próprio saber/conhecer*. O sujeito então se orienta em tal circunscrição como se aquelas “racionalmente assumidas verdades”, que delineiam seu horizonte de ação e de conhecimento fossem não apenas *possíveis*, mas, sobretudo, *inquestionáveis*, já que são *imediatamente certas e seguras*. O *crer* disciplina o *conhecer*, torna aquilo no que se acredita *intangível* ao saber/conhecer. Aqui o traço psicológico é ainda mais complexo: de um entender, porque é possível passa-se para um não-se-perguntar-mais-por algo, porque *foi* entendido. Sutil processo psicológico, porque *tudo que passa a ser entendido é, no caso do modo de pensar “moral”, tornado autocompreensível*.

Dessa forma, a pedra de toque da crença assenta-se em uma capacidade de esquematizar, de algum modo, horizontes – ou, nas palavras de Nietzsche, “realidades” –, cujas linhas limítrofes abarcam aquilo que é tomado por verdade racionalmente estabelecida (as ideias da razão), passando a valer como “realidades” que, por um lado, orientam nosso modo de agir e, por outro, disciplinam nosso saber/conhecer. Aquilo que *não pode ser conhecido* pela razão, não carece ser dispensado simplesmente ao registro das ilusões. Aquilo que não pode ser conhecido pela razão ainda pode ser por ela *tomado-por-verdadeiro*, e com isso constituir um espaço importante para o uso moral da razão. Moral é tudo que pela crença é *tomado como possível* e, com isso, *tornado imediatamente verdadeiro*, “real” em si e por si. Sob esse aspecto, crer racionalmente, em sentido estrito, é ainda mais importante do que conhecer racionalmente, o qual, caso fosse o único “modo de pensar” da razão, dispensaria ao registro das ilusões ou fantasias as assim chamadas “ideias práticas”.

Com sua singular concepção do conceito *crença*, Kant mais do que ofereceu um espaço bem delimitado para certas “ilusões”, para aquilo que a razão não pode conhecer efetivamente; ele garantiu aqui, se nos é permitido convergir sua hipótese com aquela de Nietzsche, *a realidade própria, a facticidade da moral*. Real, porque, segundo Kant, a moral confere o horizonte possível

que dá sentido de orientação ao agir e disciplina nosso saber. A crença é o modo de pensar que não só torna possível a moral, mas como a *torna autoevidente para um conjunto de indivíduos*, aquilo para além ou para aquém do que tudo mais é sem sentido. Com a facticidade da moral é postulado também um sistema de convenção, um que define o que é real e o que é imaginário.

Note-se que Nietzsche, por sua vez, chama a atenção do leitor, no aforismo ora analisado, para o fato de que a moral não pode ser tomada isoladamente, não pode ser considerada fora de um bem determinado contexto, qual seja, o da crença. Ela é um “contrassenso” (*Widersinn*) se pensada em sua pura forma imperativa. No percurso de seu argumento, Nietzsche, com frases muito breves e que dificultam a análise pelo leitor, insiste que devido ao fato de a moral ter si tornado “óbvia”, em certo sentido, para o pensamento filosófico em geral – que exatamente aí está o que é o mais difícil de ser pensado. Disso parece decorrer o fato de Nietzsche, no corpo do texto, assumir que “moral” é sim um modo de pensar, ou melhor, um modo de interpretar coisas.

Moral é apenas uma interpretação (*Ausdeutung*) de certos fenômenos, dito de modo mais preciso, uma *má*-interpretação (*Missdeutung*).

Essa passagem apresenta muito mais do que um mero jogo de palavras. Todavia, o que Nietzsche quer dizer propriamente quando afirma que, primeiro, moral é interpretação, e, em seguida, que, quando interpreta algo, ela mal-interpreta? Nietzsche destaca o prefixo “*miss*” na palavra, como se com isso indicasse uma chave de leitura para seu argumento. *Moral é, antes de mais nada, uma má-interpretação (Missdeutung) de algo sem ciência do que em sua interpretação (Ausdeutung) é “mal” (miss)*. Convergindo com as premissas anteriormente desenvolvidas, é como se em sua interpretação dos fenômenos algo precisasse ser dispensado do interpretar; a interpretação de acordo com o modo de pensar moral mal-interpreta, *porque toma algo por verdadeiro*, e o exemplo claro oferecido por Nietzsche nesse aforismo de GD é o da *existência imediata de fatos morais*. Que se discuta a origem e os limites de ações morais, disso não se segue que fatos morais e imorais em si mesmos sejam discutidos. Daí sua má-interpretação, seu proposital mal-entendimento da própria realidade. Moral é um modo de pensar, de interpretar, segundo Nietzsche, que toma por verdadeiro aquilo que, na visão nietzscheana, precisa passar por uma crítica: a falsa realidade do que para ela é factual – e do que aí é *falsificação*, disso nela não tem ciência.

A crença que se tem na moral é assim uma crença em um modo de interpretar, de entender, uma visão de mundo. E ela tem em comum com o modo de acreditar religioso isto, a saber, uma visão de mundo que *toma por verdadeiro* algo, o qual passa a condicionar o saber e conhecer, que prescreve seus limites. Aí reside o que há de mais intrincado em matéria de interpretação moral. Aquilo que precisaria passar pelo exame do pensamento é o que passa a condicionar o próprio pensamento, e é pela crença que dele está imune toda realidade moral, tudo que *é* moral. Moral é um modo de entender, um que do simples fato de *ter-entendido-algo*, porque lhe parecia possível, transita para *não-mais-se-questionar-sobre-o-que-foi-entendido*, em última instância, um já autoevidente ponto de vista sobre esse mundo. Para esse tipo de interpretação de mundo o que é não-interpretável é isto: *existem fatos morais e imorais*. Moral é também um mal-entendimento de algo, sem entender aí o que é problemático, o que é, por assim dizer, “mal”.²⁶⁸

Por economia de princípio, aquele que acredita então no modo de entender o mundo do ponto de vista moral assume para seu pensar, simultaneamente, um bem definido *limite*: no que tange ao seu modo de pensar, ele jamais põe em questão as condições desse “tomar-por-verdadeiro”, isto é, ele jamais *pode* refletir sobre aquilo que é entendido como inquestionável. Por essa razão, vai dizer Nietzsche nesse primeiro aforismo de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”, *o não ter ciência*, o não-saber, daquilo que é “mal” na interpretação da moral pertence a um “nível de ignorância (*Stufe der Unwissenheit*)”, uma posição em que o próprio pensamento está como que cerceado por um horizonte que o impede de avançar, de ampliar-se. Dito resumidamente: nesse “nível” em que está colocado o pensar nenhum saber filosófico é possível, pois assume-se um registro no qual o *perguntar*, o *questionar* não penetra, ou para usar a imagem de Kant, um registro que para o pensamento filosófico é “inacessível (*unzugänglich*)”. Kant é certamente um importante interlocutor de Nietzsche nesse debate. É dele, aliás, a famosa frase no segundo prefácio da primeira *Crítica*, que ilustra muito bem aquilo que aqui buscamos demonstrar: dissertando sobre o limite do nosso conhecer especulativo, ele afirma que “[deve-se] suprimir o saber (*das Wissen*), para poder dar lugar à crença”²⁶⁹ – numa clara tentativa de garantir ao pensamento a “realidade” das ideias morais, assegurar que o modo de (moralmente) pensá-las não constitui um uso ilusório da razão.

²⁶⁸ Moral como *Missverständnis* aparece em GD “O Problema de Sócrates” 11. „Sokrates war ein Missverständniss; die ganze Besserungs-Moral, auch die christliche, war ein Missverständniss...” In KSA 6, pág. 73.

²⁶⁹ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Prefácio II, B XXI.

5.3. A possibilidade de pensar a moral enquanto semiótica

O modo de pensar moral, que pressupõe aquele tipo de interpretação, tem sua pedra de toque nisto, a saber, ele é uma visão de mundo, um “entender” o mundo que não pode prescindir do fato de que *algo deve ser tomado e tornado inquestionável, com sentido “em si”, algo de cuja existência não se tem qualquer dúvida*. Do ponto de vista da economia dos termos aqui trabalhados, postula-se que o pensamento não se pergunta (não é capaz de) pelo significado daquilo que foi entendido. Em sua reflexão sobre a relação entre significação e inteligibilidade, Josef Simon apresenta uma importante perspectiva, que pode nos auxiliar a clarear a difícil e não “evidente” hipótese que Nietzsche, nesse aforismo, sustenta. Ele apresenta o conceito *vollkommenes Verstehen* (entender perfeito) para exemplificar casos nos quais há uma supressão do perguntar, da reflexão inquiridora própria à filosofia. Nisso que define de *entender perfeito, que se completa*, a pergunta pelo significado, pelo sentido de algo é limitada, restringida pela compreensão da coisa, do fenômeno, isto é, *quando algo passa a ser entendido, então o perguntar (pelo sentido) é, necessariamente, suprimido*. A ausência da própria possibilidade de se questionar sobre algo é a garantia de que o entender foi completado, encerrado, encontrou, em sentido restrito, seu acabamento, sua perfeição.²⁷⁰

Portanto, se na não ciência do que é “mal (*miss*)” na interpretação, pela moral, dos fatos assenta-se a força dessa visão de mundo; se é um “tomar algo por verdadeiro” – a crença – que, inerente ao seu modo de interpretar, garantiu a “autoridade” (inquestionabilidade) dessa visão de mundo; se essa visão pertence a um “nível de ignorância”, no qual o pensar mesmo é como que limitado por aquilo que passou a valer como evidente por si; então, para se poder *interpretar a interpretação moral* sem a ela se sucumbir; para poder descrevê-la enquanto *um ponto de vista peculiar* (uma má-interpretção) sobre os fenômenos, mas que não obstrui outros possíveis; para fazer ruir a hierarquia na qual o (antigo) pensar filosófico e seus modos de expressão foram como que *subsumidos* sob a (inquestionável) autoridade da interpretação moral; por fim, para poder dar um passo definitivo naquela *história do falso/ilusório que se tornou real*, qual seja, narrar a *história do rompimento dessa moralmente falseada — “vermoralisierte” — realidade*, seria

²⁷⁰ SIMON, J. *Philosophie des Zeichens*, pág. 39.

necessário, para tanto, indicar *como* é possível partir, internamente, do processo falsificador e, “dentro dele”, promover seu colapso. A interpretação crítica de Nietzsche da má-interpretação da moral *precisa ser interna*, se quer mesmo fazê-la ruir. Para tanto, é preciso indicar algo que está contido, presente na história de falsificação que, potencialmente e ao mesmo tempo, possibilite a ruptura do caráter sistêmico desse processo. Dito aqui de modo preliminar: é nos *signos* que vislumbra essa ruptura, que Nietzsche faz ver a possibilidade concreta de romper, internamente, com modo de interpretar e falsificar moral, com o colapso do que nele é sistêmico: *tudo poder convencionalizar*.

O esforço de Nietzsche ao problematizar, nesse aforismo, esse modo de interpretar moral, ao examinar o que nele é “mal”, descortina sua principal hipótese, a saber, que o modo de interpretar da moral configura-se, paradoxalmente, como *uma interpretação “sem ciência” de que suprime contínuas e infindáveis artes de interpretar; é uma interpretação que, em seu nomear, postular, julgar, prescrever, definir, concluir, visa à produção de “coisas”, “fenômenos” (e mesmo discursos) não-interpretáveis; um interpretar que tende a, paradoxalmente, excluir aquilo que o constitui: sua parcialidade, sua condições, sua eventualidade, sua obliquidade, em suma, como Nietzsche mesmo ponderou em FW 374: seu não poder “ver de todos os lados”*.²⁷¹ Mas como se dá isso efetivamente? Uma interpretação é moral na medida em que visa a se consumir na exclusão de “margens de questionamento”, de “espaços” para o perguntar e responder filosoficamente, uma que imuniza o saber de si mesmo ao estabelecer, com rigor, esquemas de significação e sentido inequívocos, em si e por si verdadeiros. Moral, portanto, no tocante ao pensar e aos seus modos de manifestação pela linguagem, *realiza-se* enquanto um *entender perfeito* (no sentido de Josef Simon) que busca por encerrar e esgotar em si mesmo a “interpretação” de algo.

5.3.1. Excurso sobre a problematização por Nietzsche do conceito “entender”: três teses

²⁷¹ „Wir können nicht um unsre Ecke sehen“. FW 374, KSA 3, pág. 626.

(i) *Sobre o que Nietzsche fala quando ele fala filosoficamente do conceito “entender”? Sua tese é a de que por meio do trabalho do homem de entender a si mesmo e de se entender mutuamente tornou-se possível conceber “algo” como “algo universal (etwas Allgemeine)”.*

De modo mais intensivo do que em obras publicadas, Nietzsche se ocupou no *Nachlass* com o conceito “entender”. A partir do final dos anos de 1870 e início de 1880 aparece um extenso número de anotações póstumas, nas quais ele trata, efetivamente, do entender enquanto temática filosófica. Nessa época, Nietzsche esboçava um preciso diagnóstico dos mais diversos aspectos e configurações do assim chamado “entender-se mutuamente (*sich-einander-verstehen*)” não apenas enquanto condição indispensável de transmissão “de todos os signos e cores partidárias (*Parteifarben*) [de uma comunidade]” (MA I, 371), mas também da praxis comunicativa (WS, Epílogo), e da mesma forma já ponderava, em especial, sobre o “entender a si mesmo (*sich-verstehen*)” como condição de possibilidade da consciência (*Bewusstsein*) (KSA 9, 7[116]), daquilo que chama em uma outra anotação de *pensar que se reflete sobre si mesmo* (KSA 9, 6[238]) – antecipando alguns dos tópicos centrais de JGB 268 e FW 354.²⁷² De acordo com o nosso ponto de vista, Nietzsche pretende acentuar, em todas essas passagens citadas, uma específica problematização do tratamento com o conceito “entender”, em particular da maneira como a tradição o considerou. Nietzsche se pergunta, concretamente, pelo “entender” devido à sua centralidade no desenvolvimento do que a tradição assumiu por *interpretar filosoficamente*. Daqui o viés propositivo de sua problematização, já que, ao proceder assim, ele, simultaneamente, propõe a tarefa de interpretar “de outra maneira (*anders*)” o modo de interpretar em filosofia, uma vez que tal atividade é intimamente devedora de um conceito — *entender* — ainda não cuidadosamente problematizado.

A problematização do conceito “entender” apresenta-se, no pensamento nietzscheano, como problematização do interpretar filosófico tal como foi concebido pela tradição. De acordo com Josef Simon, que, na esteira de Nietzsche, também se propôs um aprofundado diagnóstico desse conceito no pensamento filosófico ocidental, “entender” foi, no interior da tradição metafísica, cunhado e empregado de uma maneira peculiar: para a tradição — e isso é para

²⁷² Em uma anotação do outono de 1884 – início 1885 Nietzsche escreve sobre uma „Nötigung sich verständlich zu machen (...), die Nötigung zu denken, die ganze Bewußtsein, ist erst auf Grund der Nötigung, sich zu verständigen, hinzugekommen. Erst Zeichen, dann Begriffe, endlich 'Vernunft', im gewöhnlichen Sinn (...)“ (KSA 11, 30 [116]).

Nietzsche decisivo —, “entender” (o conceito) vale “desde sempre (*immer schon*)” *como compreender algo*, ou seja, “[como um] *compreender algo como algo*” sendo que “pelo menos esse ‘segundo algo’ é entendido como ‘algo universal’ (*etwas Allgemeine*)”.²⁷³ O entendimento (*Verständnis*) tradicional (metafísico) de algo pressupõe assim, “desde sempre”, um redobro, qual seja, *um entender algo como algo*, o que quer dizer que *algo foi entendido de tal e tal maneira e não de outra*. Aqui se exclui outros possíveis entendimentos em virtude da adquirida “inequívocidade” do algo entendido. O que Simon chamou de “segundo algo” não vale mais como polissêmico, ambivalente, equívoco, não é um “algo qualquer”, indeterminado. Ainda de acordo com Simon, para se *interpretar algo*, a tradição metafísica, arvorada portanto *nessa* noção de “entender”, assumiu que “entende-se ‘algo’ (um dado [*Gegebenes*]) apenas quando se pode trazê-lo a um *conceito universal* como sendo *seu conceito*”.²⁷⁴ Em linhas gerais, o resultado disso é que o conceito “entender”, tal como concebido pela tradição metafísica, *não pôde ser, a rigor, filosoficamente tratado; não se pode sobre ele ponderar; o conceito “entender”, que subscreve uma prática cognitiva ou comunicativa, está, por definição, para além de toda e qualquer consideração, já que é o “fundamento” de um tipo de saber dominante, qual seja, o saber metafísico*. O conceito “entender”, visto desse ângulo, é, para o que se denomina tradição metafísica, *algo constitutivo, algo sine qua non*.

Na perspectiva de Nietzsche, o *tornar-se constitutivo*, no sentido de *tornar-se inequívoco* (*Sich-eindeutig-Werden*) para um tipo de saber, realiza-se, por assim dizer, na já discutida *universalização, pelo entender, sob conceitos*, o que Simon chamou de poder fazer de algo *um algo universal*, portanto, um *universal conceitual*. Nietzsche, por sua vez, tem a seguinte opinião sobre isso: que toda universalização (*Verallgemeinerung*) por “conceitos, signos ou razão” (KSA 11, 30[116]) não é senão uma tentativa de estabilizar todo o acontecer (*Geschehen*) psíquico-fisiológico (KSA 9, 6[238])²⁷⁵; ou dito de outra maneira: a capacidade de universalização

²⁷³ SIMON, J. „Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche“. In: *ders.* (hg.). *Distanz im Verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 74. Grifo nosso.

²⁷⁴ „Wir setzen mit diesem metaphysischen Verstehensbegriff voraus, daß man ‘etwas’ (Gegebenes) nur dan verstehe, wenn man es auf einen *allgemeinen Begriff* als auf *seinen* Begriff bringen können. Das Verstehen von etwas in seiner Individualität oder, um wieder mit Hegel zu sprechen, in seiner ‘Einzelheit’ ist damit systematisch ausgeschlossen“. In SIMON, J. „Verstehen ohne Interpretation?...“, op. cit, pág 74.

²⁷⁵ A crença, em um apontamento do outono de 1887, é pensada por Nietzsche como garantidora disso: „wir haben *unsere* Erhaltungs-Bedingungen projicirt als *Prädikate des Seins* überhaupt, daß wir in unserem Glauben stabil sein

(*Verallgemeinerungsvermögen*) pelo *entender algo como algo*, e não como um “algo qualquer”, assenta-se nisto: “poder delimitar em torno de nós, de modo tão determinado quanto possível, uma coisa (*eine Sache*), de modo que nossa forma (*unsere Form*) determine até o limite, [a fim de que] nos tornemos assim conscientes precisamente de nós (...)”.²⁷⁶

(ii) *A linha mestra da crítica nietzscheana ao conceito “entender” assenta-se no argumento de acordo com o qual é impossível alcançar a perfeição, o acabamento de uma interpretação (universalidade absoluta) e, com isso, é também impossível chegar “à coisa mesma”. Daqui decorrem duas sub-teses: (A) toda essa problematização do conceito “entender” é de suma importância para uma reflexão mais abrangente da “doutrina” nietzscheana da vontade de poder, ou, como sugeriu Müller-Lauter, de sua “interpretação do interpretar”²⁷⁷; e (B) a orientação do pensar e do filosofar em virtude de uma “perfeição” no interpretar – o seu acabamento –, ou como sugere Josef Simon, por um “entender perfeito (*vollkommenes Verstehen*)” constitui, na Europa, o “maior de todos os perigos (*größte Gefahr*)”.*

Entender ou fazer com que algo se torne algo universal, que uma coisa indeterminada se torne “seu conceito”: isso não parece ser outra coisa senão um tipo de *apropriação (Aneignung)* que a tradição metafísica muito bem articulou. No trabalho do homem para “entender a si mesmo” e para “se entender mutuamente”, a apropriação daquilo que, antes, não havia sido ainda universalizado, era mero “algo qualquer”, não parece ter sido, aos olhos de Nietzsche, secundária. Porquanto essa forma de apropriação das coisas, que surge de um rigoroso trabalho do homem para “entender” tanto a si mesmo quanto aos outros, mutuamente, possibilitou tornar algo em *algo universal*, outra forma de apropriação, segundo Nietzsche, teria sido excluída, e com ela *um outro* “sentido” de “entender algo”, que, por sua vez, é completamente distinto daquele da tradição. Ele o nomeia assim em uma anotação póstuma de 1884: um tipo de apropriação “originária (*ursprüngliche*)”, um

müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die „wahre“ Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine *seiende* ist“. In KSA 12, 9[38], pág. 353.

²⁷⁶ In KSA 9, 7[116], pág. 342, cujo tópico temático é justamente o conceito “entender”. Ele anota: „Verstehen, so weit es einem Jeden möglich ist — d.h. eine Sache so bestimmt als möglich sich auf uns abgrenzen lassen, so daß unsere Form an der Grenze bestimmt und wir uns ganz genau bewußt werden (...)“.

²⁷⁷ A hipótese da vontade de poder enquanto “interpretação do interpretar” é apresentada em: MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. trans. David J. Parent. Chicago: University of Illinois Press, 1999.

modo de “entender” que emerge de um “querer-apreender e apropriar (*Fassen und Aneignen-wollen*)”. De acordo com Nietzsche, trata-se aqui de um “forte (*stärke*)” tipo de apropriação, que se apresenta, fundamentalmente, como um “comprimir (*Einprägen*) de uma vontade sobre outra vontade”, como um “ultraje (*Verletzung*) ao outro”, como “violência (*Gewalt*) sobre um outro” (KSA 10, 7[173]).

Desse contexto, temos, paralelamente à “forte”, uma noção “fraca” de apropriação, a qual, seguindo o argumento precedente, é responsável por uma fundamental mudança na configuração do “entender” de si e no entender-se dos homens mutuamente. Para Nietzsche, o ponto de vista da apropriação fraca consiste apenas em um esforço para estabelecer “um relação tão menos dolorosa [quanto possível] com o outro” (idem, ibidem). É necessário fazer notar aqui a distinção para a qual Nietzsche mobiliza seu argumento: para usar uma noção cara à hipótese apresentada em WL, “entender” (do ponto de vista da apropriação “forte”), por um lado, valia como *emprego mais inusual, não-convencional, “metafórico” de signos (imagens, palavras, gestos etc.)*, os quais não produzem um “sentido universalizável”, mas apenas “um sentido singular”²⁷⁸; por outro lado, “entender” (do ponto de vista da apropriação fraca) nada mais seria do que uma capacidade linguística e imagética²⁷⁹, com vistas a estabelecer uma *interpretação-padronizada*, e Nietzsche parte, em especial no *Nachlass*, dessa discussão justamente para a ela opor sua perspectiva da “vontade de poder”.

Em duas anotações do ano de 1885, Nietzsche reflete, com rigor, sobre um tipo de apropriação, a qual “é meio para se assenorear de algo (*um Herr über etwas zu werden*)” (KSA 12, 2[148]), e é essa noção que revela lá o núcleo de seu ponto de vista sobre *as vontades de poder enquanto “vontades de um contínuo interpretar (Willen eines fortwährenden Interpretierens)”*. Segundo Nietzsche, toda (*jeder*) vontade de poder *interpreta* (idem, ibidem), a fim de fazer do mero “entender algo” *seu próprio* entendimento de algo. Interpretação, enquanto “meio” para tornar algo “algo próprio” (em oposição ao assim chamado “algo universal”), é considerada, nesse contexto, como singular, individual forma de “dar sentido (*Sinn-Setzung*)” (KSA 12, 2[149]) a algo, e a isso Nietzsche, nesse póstumo, denomina de “algo perspectivístico (*etwas Perspektivische*)”.

²⁷⁸ Simon comenta assim essa hipótese: „So gesehen ist die Individualität nur metaphorisch zu verstehen“. In SIMON, J. „Verstehen ohne Interpretation...“ pág. 75

²⁷⁹ „Verstehen ist ein erstaunlich schnelles entgegenkommendes Phantasieren und Schließen (...)“. In KSA 9, 6 [440]

Ele assim contrapõe o “entender-próprio” oriundo da hipótese sobre a vontade de poder ao “entender-comum”, que surge daquela forma de apropriação “fraca”, aquela que procura a “relação” com o outro sem ultrajá-lo, sem se assenhorear dele; isso, para evitar a instabilidade do comunicar (o que chama de “relação dolorosa”). Na medida em que essa “forte” forma de apropriação traz uma coisa para *seu próprio entendimento*, isso implica em dizer, por economia do argumento, que as vontades de poder em seu contínuo ato de interpretar, *de dar sentido*, não *usam* qualquer signo, palavra ou imagem *universalizável*, signos que possam ser, de algum modo, fácil e rapidamente compartilhados, *comungados*, e esse é um pressuposto fundamental de sua “doutrina” da vontade de poder.

Em diametral oposição a ela, estaria uma suposta *vontade de um entendimento perfeito*, que, por sua vez, esforça-se por estabelecer um “sentido em si (*Sinn an sich*)”, um “significado em si (*Bedeutung an sich*)”, um “fato em si (*Thatbestand an sich*)” (KSA 12, 2 [149]). Ela seria, por definição, *independente de um contínuo interpretar*, de um interpretar que nunca encerra *em si mesmo* “sentidos, significados, fatos”. Essa vontade, esse tipo de “querer”, e Nietzsche se mostra muito ciente deste fato, consistiria em algo capaz de suprimir a hipótese da vontade de poder enquanto “essência” do mundo (JGB 186), seu “caráter inteligível” (JGB 36).

Josef Simon sustenta que em um “entender perfeito nenhuma reflexão, nenhuma pergunta sobre o que seja entender, é possível”.²⁸⁰ Dessa perspectiva, como vimos, emerge a suspeita nietzscheana segundo a qual determinados conceitos, significados, palavras e mesmo “nomes” valeriam, no interior da própria tradição, como “em si”, isto é, enquanto *algo não-interpretável*. Não se pode deixar de considerar que já o jovem Nietzsche teria ponderado sobre algo que não é mais passível de interpretação e a ele teria denominado de “vácuo” do pensar, significando com isso um espaço onde “estão todas as superstições possíveis” (KSA 7, 19[148]). O “em si” é, por definição, algo que não é passível de interpretação, não se é capaz de a isso “dar (outro ou novo) sentido”: algo “em si” é algo inacessível ao contínuo interpretar. Portanto, ao se propor analisar alguns “conceitos”, “palavras”, “nomes”, “noções” tomadas como válidas “em si mesmas”, Nietzsche quer problematizar o modo como se deu o entendimento dessas coisas, como se deu aquele tipo de “entender” que, em definitivo, esforçou-se por *cerrar* os sentidos das coisas, impossibilitando sua contínua interpretação.

²⁸⁰ SIMON, J. Philosophie des Zeichens, pág. 39.

No aforismo 58 de FW, Nietzsche toma o (conceito) “nome” como ilustrativo exemplo disso. Ele escreve: “Isso me exigiu o maior dos esforços e ainda me exige um rigoroso esforço: observar que, de modo extraordinário, há muito mais nisto: *como as coisas se chamam* do que o que elas são. O clamor, o nome e aparência, aquilo que vale, a medida usual e o peso de uma coisa (...)”²⁸¹. O emprego do conceito “nome” nessa passagem é bastante elucidativo. *Nome* vale para a tradição como “algo em sua verdade”, isto é, como algo não-interpretável; e, segundo essa perspectiva, *nome é o “brevíssimo” signo que exprime “algo”, a saber, isso que uma coisa, um ente propriamente é.*²⁸² *O que algo é:* ou dito de outro modo, a pergunta pelo *ser de uma coisa* constitui, para Nietzsche, “a mais pessoal questão da verdade” (M 196). Mas, como vimos, em sua interpretação do (signo) nome, ele se recusa a ponderar aos moldes da tradição. Por outro lado, pergunta-se, no aforismo 58 de FW, de que modo o nome passou a valer como condição de possibilidade do que, *em verdade*, é uma coisa, do seu “ser”.

Mas é no aforismo 261 da mesma obra, no qual Nietzsche disserta sobre a “originalidade”, que encontramos um decisivo passo do filósofo sobre esse tema. Ele escreve: “Como é do hábito dos homens, o nome torna, para eles, uma coisa [em algo] visível”, e assim ele oferece um importante viés do seu pensar sobre o nome: *ao ser coisa-de-sentido-fixo, empregado pelo homem para entender, “tornar visível” algo, (o conceito de) nome vale como um “signo não-interpretável”* (no sentido de Günter Abel)²⁸³, *algo tornado “em si” e, por isso, independente de um contínuo interpretar.* Porém: como ocorreu a (suposta) passagem de um simples “dar sentido (*Sinn-Setzung*)” a algo para um “conceber o ser” (em alemão, algo como “*Sein-Setzung*”) de algo, seu dar-um-sentido-em-si? *Ou seja: a transição de um “isso significa tal e tal coisa” para um “isso é tal e tal coisa”.* Reivindicando aqui uma precisa interpretação de Günter Abel, que elucida o ponto de inflexão nietzscheano, o conceito “nome” é apresentado como “um modelo de homogeneização que se fixou por meio de convenções e se tornou habitual”.²⁸⁴ Para esse aspecto, Nietzsche chamou atenção do leitor, no aforismo 76 de FW: no trabalho do homem para criar um

²⁸¹ KSA 5, pág. 422.

²⁸² Sobre esse tema, consultar: BORSCHE, Tilman. *Was etwas ist...*, pág 248 ss.

²⁸³ Sobre essa expressão, consultar: ABEL, Günter *Sprache, Zeichen, Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, pág. 184.

²⁸⁴ Cf. ABEL, G. *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pág. 14.

“signo não-interpretável”, para criar *um “habitual” sentido, um sentido que pelo uso comum é tornado convencional*, assenta-se “o maior de todos os perigos”.

Seja o “sentido em si”, que, de certa maneira, vale como fundamento do que *é, do ser* de algo, que permite fazer de algo “algo subsistente por si” (KSA 12, 2 [149]); seja o “nome”, o “signo não passível de interpretação”²⁸⁵ — ambos passam a valer como condições imprescindíveis, escreve Nietzsche em FW 76, “do modo como os homens se entendem entre si”. Daqui sua conhecida frase: “o maior trabalho do homem até o momento foi se colocar em concordância mutuamente sobre muitas coisas e de estabelecer uma *lei de concordância*”.²⁸⁶ Nesse caso, como se pode constatar, o trabalho do homem para instituir uma lei de concordância sobre as coisas constitui, simultaneamente, a tentativa de *estabilizar* aquele movimento contínuo de interpretação realizado pelas vontades de poder, seu infundável “dar sentido”, *e ele alcança isso ao regulamentar qual deve ser o habitual uso de palavras, conceitos, nomes*. É justamente nesse contexto que Nietzsche vai introduzir o tema da moral em sua investigação do conceito de entender.

Até o momento, o grande impasse ao qual nos conduz essa perspectiva é este: com a estabilização de sentido seria possível também *suprimir* a doutrina da vontade de poder, seu ponto de vista sobre as vontades que, em mútuo conflito, buscam se assenhorear de tudo e de todos. A *estabilização de sentido por meio de uma lei de concordância sobre o uso* é, desse modo, uma estratégia decisiva daquela outrora denominada apropriação “fraca”. Nietzsche não hesita em afirmar que esse seria o “mais perigoso” de todos os acontecimentos, caso o pensar e o filosofar

²⁸⁵ Em *Aurora*, existem dois exemplos para isso: „das Denken orientiert sich immer noch an einem ‘Substrat’ des psychischen und physiologischen Geschehens (M 115) und somit des Handelns (M 116), und in beiden kommt der Namenbegriff vor. „Die Sprache und die Vorurtheile, auf denen die Sprache aufgebaut ist, sind uns vielfach in der Ergründung innerer Vorgänge und Triebe hinderlich: zum Beispiel dadurch, dass eigentlich Worte allein für superlativische Grade dieser Vorgänge und Triebe da sind —; nun aber sind wir gewohnt, dort, wo uns Worte fehlen, nicht mehr genau zu beobachten, weil es peinlich ist, dort noch genau zu denken; ja, ehemals schloss man unwillkürlich, wo das Reich der Worte aufhöre, höre auch das Reich des Daseins auf. Zorn, Hass, Liebe, Mitleid, Begehren, Erkennen, Freude, Schmerz, — das sind Alles Namen für extreme Zustände: (...) Wir sind Alle nicht, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte (...) haben“. In KSA 3, pág. 107-8. E também: „Nicht nur „Gott, der in's Herz sieht“, nicht nur der Thäter, der seine That überlegt, — nein, auch jeder Andere zweifelt nicht, das Wesentliche im Vorgange der Handlung jedes Andern zu verstehen. „Ich weiss, was ich will, was ich gethan habe, ich bin frei und verantwortlich dafür, ich mache den Andern verantwortlich, ich kann alle sittlichen Möglichkeiten und alle inneren Bewegungen, die es vor einer Handlung giebt, beim Namen nennen; ihr mögt handeln, wie ihr wollt, — ich verstehe darin mich und euch Alle!“ — so dachte ehemals Jeder, so denkt fast noch Jeder“. In KSA 3, pág. 108

²⁸⁶ KSA 5, pág. 431.

fossem simples “vetores” daquele modo de apropriação, que, em última instância, esforça-se por um “entender perfeito” (universal absoluto) sobre todas as coisas.

(iii) *Contra o que propriamente se volta Nietzsche, quando ele problematiza o conceito “entender”? Sua mais importante hipótese é a de que a vontade de uma “perfeição” do entender como que produz, na filosofia, espaços de imunidade, nos quais o que é moral toma forma.*

Dois tratamentos, por Nietzsche, do assim chamado “trabalho do homem” para “entender a si mesmo” e “uns aos outros, mutuamente” encontram-se, como procuramos mostrar no capítulo anterior, nos aforismos 268 de JGB e 354 de FW. Em virtude do profundo e extenso exame de Nietzsche da linguagem nas relações cognitivas e comunicativas dos homens, ambos os aforismos tornaram-se, na pesquisa internacional, pontos de partidas (ou de chegada) imprescindíveis.

Partindo daquilo que foi discutido acima, há ainda um passo decisivo na problematização, por Nietzsche, do conceito “entender”. Nos aforismos 268 de JGB e 345 de FW, o filósofo toca, subrepticamente, nesta questão: como é possível a passagem de um “entender-próprio”, fundado no caráter “continuamente interpretante” de *cada* (individual) vontade de poder, para um “entender que se pode compartilhar”, fundado em uma “vontade de perfeito entendimento”, de um “entender” que simplifica e universaliza aquilo que apreende. Em relação à tese, a qual sustentou no aforismo 76 de FW, avança aqui o filósofo na seguinte direção: para se poder instituir uma concordância universalizável entre os homens, não é suficiente que eles *usem* as mesmas palavras e signos. A fim de estabelecer e normatizar um “entendimento-comum”, o uso dos mesmos signos *deve valer* “para a mesma espécie de vivências internas” (JGB 268). O que Nietzsche considera com isso é que o mero emprego dos mesmos signos não é suficiente para que o homem se entenda mutuamente, para que aquela “lei de concordância” universal seja instituída. Não existe um “entendimento-comum” se os signos, os quais os homens usam, *não oferecerem um significado fixo para ‘algo’*, e esse ‘algo’, nesse contexto, são as “vivências internas”. O uso dos mesmos signos constitui, em primeira instância, uma tentativa de tornar o que é “desconhecido”, o ainda-não-signo-comum (as vivências internas), em algo “conhecido”, ou seja, traduzir aquilo que *ainda* não foi significado em algo *de sentido universalizável*. Exatamente por isso, o homem, como bem mostrou Josef Simon, pergunta-

se sempre pelo significado daquilo *que não foi entendido por ele. Visto desse ângulo, entende-se efetivamente algo quando não mais se pergunta pelo significado (Bedeutung) disso.*

A supressão da pergunta pelo significado de “algo” pressupõe exatamente que ‘isso’ que outrora era ‘mero’ algo é, agora, “algo que se tornou, em geral, inteligível”; dito na perspectiva de Nietzsche em JGB 268: que algo *tornou-se comum*, ou seja, *algo universalmente comungável comunicativa e cognitivamente*. Nessa interpretação, encontra aquela “lei de concordância” – que é para o pensar e filosofar o “maior de todos os perigos” – seu mais profundo alicerce.

Em consequência disso, o uso dos signos dão a aparência de ilustrar, em sua “verdade”, a coisa mesma, *aquilo que ela é*. Dessa forma, as assim chamadas “vivências internas”, ao serem traduzidas por signos, tornam-se, elas próprias, algo que *não mais* carece de uma “contínua interpretação”. Na medida em que signos, os quais passam a ser entendidos *em seu significado*, não mais carecem de um interpretar, vem à tona novamente a problemática da “perfeição do entender”. Quando Nietzsche fala de um “rápido” e “fácil” entendimento nos aforismos 268 de JGB e 354 de FW, ele está chamando a atenção, entre outras coisas, para o fato de que ‘algo’ possa ser entendido sem um ‘contínuo interpretar’. Ele ilustra isso, por exemplo, com a menção a um “processo-de-abreviação (*Abkürzungs-Prozess*)”: isto é, *trata-se da possibilidade de condensar palavras, conceitos ou signos gerais empregados para uma determinada explicação ou elucidação em um cada vez menor conjunto de signos. Como se signos fossem também por outros signos ainda mais condensados, abreviados, encurtados, visando com isso a alcançar sua “perfeição” em uma autointeligibilidade tornada regra*. Nesse sentido, o processo-de-abreviação, que está na raiz da “história da linguagem” (JGB 268), garante a rapidez e a facilidade com que os homens se entendem mutuamente, bem como garante a estabilidade de sua união, seja do ponto de vista privado (formação familiar, amizade), seja do ponto de vista público (constituição de sociedades).

Aquele que não entender, de modo imediato, os signos mais “abreviados” está excluído, pois ele próprio representaria a possibilidade da instabilidade da união. E é exatamente nessa direção que Nietzsche vai argumentar, quando salienta que as mais diversas formas de associação, em suas mais rudimentares relações comunicativas, esforçam-se continuamente para abolir seu grande perigo, qual seja, “o mal-entendimento”. Anular o mal-entender tão rápido quanto possível *deve* valer como a primeira “lei” para qualquer prática comunicativa no interior de uma comunidade. Já no fim do aforismo 268 de JGB, Nietzsche conclui, afirmando que o “medo ante um ‘eterno’ mal-

entendimento” produziu e cultivou um tipo homem, que *tem necessidade de usar os signos mais abreviados para um entender cada vez mais rápido e fácil, e assim garantir a segurança de sua comunidade*. Partindo igualmente dessa temática, Nietzsche argumenta, no aforismo 354 de FW, que o uso de tais signos traz à luz unicamente um “mundo universalizado, tornado-comum (*vergemeinerte*)”. As formas de conhecimento e de comunicação que partem do uso de signos cada vez mais abreviados, condensados, que podem ser entendidos cada vez “rápidos e facilmente”, são pensados aqui, como argumentamos anteriormente, no quadro das condições de possibilidade das formas de associação.

Também em FW 354, Nietzsche sustenta que as mais diversas formas de associação entre os homens realizam-se no criar e usar signos deste tipo, a saber, um que não mais careça de “contínua interpretação”. *No interior de uma comunidade, dito resumidamente, a plausibilidade de diversificar alternativas interpretativas é excluída*. Daí sua forte oposição à “perspectiva gregária”. Se a pergunta pelo uso de signos, no interior de uma comunidade, não faz mais sentido, então, isso equivale a dizer que a consolidação, regulamentação e progresso dessa comunidade assentam-se na *imediate evidência*, isto é, na *autointeligibilidade* de palavras, conceitos, nomes, em suma, de signos inequívocos, os quais, por sua vez, *devem de-signar os diferentes costumes, pontos de vista, hierarquia social etc., admitidos por essa comunidade de modo homogêneo*.

Desse modo, a autointeligibilidade é alcançada por meio do processo de abreviação acima descrito, que Nietzsche, no aforismo 354 de FW, denomina de um processo de “superficialização (*Veroberflächlichung*)”, “generalização (*Generalisation*)”, “falsificação (*Fälschung*)” no “uso de signos (*Zeichengebrauch*)”. Em FW 354, Nietzsche também tipifica os homens a partir do uso que fazem dos signos. Ele fala do tipo que rigorosamente condensa e encurta signos, usa signos que valem como “sentidos em si”; a ele denominou “o homem inventor de signos” que, em FW 354, é o tipo responsável pela aniquilação do que chama de “existência individual do homem”. Mas o que a moral tem que ver com isso?

É preciso destacar, primeiramente, que Nietzsche utiliza em FW 354, no mais das vezes, os verbos “ter que (*müssen*)” e “dever (*sollen*)”, a fim de acentuar com isso que a “lei de concordância” (FW 76); que a habitual orientação do homem por um “*progressus in simile*” (JGB 268); que uma exigência de entender-se mutuamente de modo rápido e cada vez mais fácil – que isso passou a valer como *regulativo*. Moral, visto dessa perspectiva, tem que ver exatamente com a

possibilidade de tornar algo em “algo autointeligível por si”, e por isso com a chance de suprimir aquilo que caracteriza o “essencial” no conflito entre vontades de poder: seu contínuo interpretar. Moral tem que ver com o “comungar, tornar-comum as vivências internas”; com o usar as palavras mais úteis e convencionais; com o usar “signos não-interpretáveis” ao invés daqueles individuais e metafóricos (no sentido de WL). *Moral é algo presente nas mais diversas práticas cognitivas e comunicativas, porquanto o uso de nomes, signos, palavras adquire uma espécie de imunidade.* Por esse motivo, Nietzsche vai relacionar, em uma anotação de 1886, justamente essa praxis do entender ao processo de moralização. Ele escreve: “Contra o grande erro de que nosso tempo (Europa) pudesse apresentar o tipo homem superior (...) ‘o entender’ não é signo de uma força suprema, mas sim um cansaço.....” (KSA 12, 5[89]). Enquanto um cansaço-eficiente, algo que, apesar de estimulante, corrompe, moral “plasma-se”, por assim dizer, em um espaço de imunidade que surge daquela complexa praxis do “entender a si” e do “entender uns aos outros”. Moral, portanto, vale, nesse contexto, como um interpretar que se esquematiza de acordo com uma rigorosa exigência de “perfeição do entender”, como uma interpretação sem-interpretar o que nela há “de mais perigoso”.²⁸⁷

5.3.2. Poder problematizar o processo de moralização nada mais significa que poder problematizar o (processo de) *entender* algo: avaliando a moral enquanto signo e sintoma

Em uma importante anotação póstuma do ano de 1887 sobre o niilismo, Nietzsche manifesta, porém não pela primeira vez, sua mais clara concepção sobre a proveniência do crer. Ele redige:

O que é uma *crença*? como ela surge? Toda crença é um *tornar-por verdadeiro* (*Für-wahrhalten*). (KSA 12, 9[41]{31}, pág. 354)

Tomar-por-verdadeiro não é apenas o núcleo rígido do conceito “crença”, mas, sobretudo, é uma atividade que está no núcleo daquilo que é moral, pressuposto aqui que moral é um modo de

²⁸⁷ Nesse direção, o próprio Nietzsche escreveu: „Moral als das *einzigste Interpretationsschema*, bei dem der Mensch sich aushält... (...)“ KSA 12, S. 527.

interpretar ou pensar as coisas segundo um *entender que perfaz e esgota a polissemia de algo, um entender que possibilita o “significado em si”, portanto, universalizável, de algo*. Crença é, nesse aspecto, um poderoso meio de estabilização tanto do mundo “interno” quanto “externo” (KSA 12, 9[38]). Contextualizando sua perspectiva sobre o conceito “crença” com o aforismo 1 de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”, isso que se chama “verdade” surge de um “nível de ignorância”, *de um não saber ou entender que “moral” é um mal-entendimento (Missverständnis) sobre os fenômenos*. *Mal*, porque, como salientamos, necessita de meios para excluir daquilo que interpreta outras e novas formas de o entender. *Mal* em todo interpretar e entender em filosofia, mais do que um assumir coisas contrárias ou que se contradizem, indica como necessário aquele “nível de ignorância”, condição para o surgimento e evolução daqueles processos morais de falsificação. Nietzsche exemplifica isso ao afirmar que, nesse “nível de ignorância”, falta uma apropriada distinção entre “coisas reais” e “coisas imaginárias”, apontando, assim, que é possível uma “mais apropriada”, que, por sua vez, seja avessa à “ignorância”. Essa distinção não seria ontológica: ela não visa a tocar no ser (aparente ou verdadeiro) “das coisas”. Por ontológica, quer-se, antes de tudo, dizer que o próprio emprego tradicional de “real” e “imaginário” é convencionalizado, o uso pressupõe um sentido-fixado “de” oposição. Nietzsche não mobiliza nenhum “critério” no aforismo para propor uma não convencional distinção entre “real” e “imaginário”; mas deixa entender isto: *que uma mais apropriada distinção não se fundaria em um tomar por verdadeiro, e que não se “acredita” naquilo que foi diferenciado pela tradição como “real” e “ilusório/imaginário”*. A sugestão de uma nova diferenciação se torna ainda mais interessante vista como antítese à diferenciação pela crença, pelo *tomar algo por verdadeiro*. A oposição real-imaginário dominante é tradicional; isso quer dizer que pertence a um já consolidado sistema de convenção. Por isso, a essa oposição convencionalizada Nietzsche atribui o modo de interpretar moral. Moral, porque mal-interpretou-se o real e o imaginário enquanto “entidades” opostas; porque não se teve ciência do que aí é problemático: o caráter de ser “não-interpretável” da oposição.

Dizer que *há fatos morais*, que *há moral*, independente da maneira em que é fundamentada ou justificada, revela a força da necessidade nos homens de sistematização do que foi uma vez convencionalizado. Essa necessidade é, por Nietzsche, investigada no registro de sua psicologia da crença. O aforismo 1 de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade” nos dá uma fundamental ilustração

disso que *impele a* convenções, que constringe o homem a assumir “verdades”, “oposições”, “fatos” enquanto algo com sentido em si. Quando Nietzsche diz que a não existência espaço-temporal da moral nada fala contra a crença nela, ele está recorrendo a esta premissa: a moral ainda é tomada como um *fato (Tatsache)*²⁸⁸, *um dado* a partir do qual todo e qualquer *juízo* que daí se enuncia adequadamente constitui uma afirmação “não ilusória” sobre o dever-ser da realidade exterior. *O (conceito) fato — Tatsache — por si só indica isto: ele está imune de interpretação, porquanto é uma palavra cujo uso habitual é moral, cuja realidade em si de seu sentido é criada por meio de um processo de falsificação do que é meramente imaginário.*

Perguntar-se sobre isso que é imediatamente entendido, vale como pergunta por aquilo que é factual, dado; em suma, por aquilo que vale como ser mais íntimo e inquestionável da moral. Ao afirmar, no primeiro aforismo de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade” que “não se [deve] tomar ao pé da letra (*nie wörtlich zu nehmen*)” isso que a moral *é*, pois nisso só haveria “contrassenso”, Nietzsche pretende, sobretudo, deslocar o horizonte no qual a moral encerrou o pensar e filosofar, portanto, questionar o que há aí de inquestionável. Exatamente desse contexto emerge sua conhecida advertência, segundo a qual a moral (e tudo que dela é derivado: conceitos, juízos, discursos etc.)

(...) enquanto semiótica, continua sem ser avaliada.

Diferentemente do uso que Ferdinand Saussure, poucos anos depois, faz desse vocábulo, semiótica (ou semiologia) não é a *ciência dos signos*, de sistematização de seu emprego e sentido na esfera das relações humanas, mas é concebido aqui em um sentido específico: semiótica da moral é a investigação da moral *enquanto signo*. Nietzsche, no entanto, não revela, no corpo do texto, nada sobre as diretrizes de tal estudo. Apenas é destacado que, caso o pensamento filosófico ouse dar um

²⁸⁸ Interessante, além disso, notar que o uso da palavra *Tatsache*, que é tradução do latim *factum*, tem, inicialmente, um contexto teológico. Isso é de suma importância para a economia do argumento de Nietzsche que, sem maiores explicações, equipara juízos religiosos e morais em sua “crença em fatos”. „Der ursprüngliche Kontext des Gebrauchs ist ein theologischer. Tatsachen sind für Butler und Spalding ‚Sachen der Tat‘, und zwar der Tat Gottes. Butler geht es um den Nachweis des belohnenden und strafenden Wirkens Gottes in der Geschichte. Dabei gelten Tatsachen insbesondere als durch Erfahrung gewonnene (höchst wahrscheinliche) Hinweise auf die Übereinstimmung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Aufgegriffen wird dieses Verständnis von J. G. HAMANN und von J. G. HERDER, dem die Offenbarung Gottes in der Natur «als Tatsache» erscheint. Bereits zu Lebzeiten Spaldings scheint <Tatsache> die (heute verbreitetste) säkularisierte Bedeutung einer isolierten Geschichts-Tatsache möglichst großer Gewißheit anzunehmen“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie: verbete Tatsache*.

passo decisivo na decifração daquilo que *é* a moral, na tentativa de se apoderar dos “espaços” que a possibilitam, seria necessário considerá-la “mero discurso de signo (*Zeichenrede*), mera sintomatologia (*Symptomatologie*)”. O fato de Nietzsche empregar, como termos correspondentes, *Zeichenrede* e *Symptomatologie*, nessa passagem, pode lançar uma primeira luz no esclarecimento da sentença: a moral enquanto signo “continua sem ser avaliada”.

Do ponto de vista da terminologia, *sintomatologia* vale como estudo de sintomas. Ora, o termo sintoma passa a ter recorrente emprego, no início do século XVIII, no vocabulário médico, cujos termos mais equivalentes, isto é, aqueles conceitos que compartilham de seu universo semântico, no vocabulário médico alemão, são: *Kennzeichen*, *Mer[c]kmal[h]l*, *Signum*, *Signatura*, *Zeichen* (e daí seu parentesco com a *semantologia médica*); por essa razão, trata-se de um termo que *indica* ou *de-signa* fenômenos ou características que são, em um diagnóstico, não facilmente perceptíveis, devido a abruptas e descontínuas mutações, mas que nem por isso deixam de ser determinantes para o desenvolvimento anômalo (e mesmo perecimento) do “organismo”. Daí que, por derivação do sentido médico do termo, sintoma passa a ser empregado, na Alemanha oitocentista, também no campo da política (organismo social) e da filosofia (organização psicossomática).²⁸⁹ Que a relação entre o sentido “médico” de sintoma e aquele filosófico de “doença e saúde” tenha se tornado, nas considerações maduras de Nietzsche, o ponto de partida de sua fisiologia, isso ainda não nos auxiliaria na decifração daquilo que Nietzsche entende por *semiótica da moral*, o “diagnóstico” da moral enquanto signo, sintoma.

Não parece menos razoável que Nietzsche tenha também traduzido o sentido médico de sintoma para seu filosofar sobre a moral. O universo semântico daquilo que o filósofo entende por sintoma poderia sim estar ligado à metáfora médica, na medida em que a moral *enquanto sintoma* constitui algo “*ocultamente*” *assimilado e, posteriormente, cultivado* pelo pensar e filosofar. Sintoma, assim, *indica* algo que não é evidente à observação, “a olho nu”, como dizemos em português. É preciso lançar mão de algo a mais para poder tornar “palpável” aquilo que se

²⁸⁹ Consultar verbete *Sympton* em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Já na década de noventa, Martin Stingelin chamava atenção, em um artigo bastante original publicado nos *Nietzsche-Studien*, sobre a relação entre semiótica e genealogia. Ele afirma: „Die historische Methode, die Nietzsche ‚Genealogie‘ nennt, versteht die Geschichte eines ‚Dings‘ als – im neueren Wortsinn – semiotisch analysierbaren Zeichenprozeß; zur Lektüre dieses Prozesses bedient sie sich der Semiotik im älteren Wortsinn und stellt die medizinische Disziplin der Symptomatologie in den Dienst ihrer kulturkritischen Diagnosen“. In. STINGELIN, Martin. „Historie als ‚Versuch das heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen‘: Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk“. In *Nietzsche-Studien*, Band 22, 1993, pág. 29

transforma e evolui, que faz surgir ou faz perecer sem ser notado. Semiótica seria, então, o estudo por meio do qual se faz notar aquilo que é oculto, que torna perceptível aquilo que escapa aos sentidos mais agudos, e isso se valendo do termo *sintoma* não simplesmente para “etiquetar” o que, na moral, é i-notável — e aqui Nietzsche se distanciaria do simples uso médico.

Fosse esse o caso, Nietzsche poderia incorrer no erro de conceber o sintoma tal como os filósofos moralistas e teólogos conceberam seus *fatós*. Avaliar a moral enquanto sintoma não porque esse termo empresta a Nietzsche um sentido de “realidade”, de algo “existente”, sem o que uma investigação não seria possível. A sintomatologia da moral consiste, antes de tudo, em *poder pensar, avaliar, perguntar-se, concluir sobre a moral, apesar de ser ela algo que, sem ser notado, transforma, cristaliza, faz evoluir ou extirpar, algo que, “a olho nu”, não poderia ser pensado como causa eficiente dos efeitos observados num determinado organismo*. Nietzsche, ao mesmo tempo em que transpõe a moral para um campo de reflexão semiótica, quer sublinhar, com o conceito de sintoma, que ela não segue a ordem (supostamente) regular, por exemplos, de certos fenômenos físicos. Ela é um fenômeno semiótico justamente porque *oculta-se* enquanto causa que determina o estado de permanência ou a mudança de algo. É necessário então pensá-la segundo uma “outra” lógica que não aquela do ordenamento causal. Aliás, não seria descabido aqui aproximar, ilustrativamente, essa perspectiva elaborada em GD com aquela conhecida de GM, sobre a fundamental discrepância procedimental entre a origem do conceito de justiça (como internalização e civilização do sentimento de ressentimento e de paga por meio do castigo) e seu suposto fim (garantia de um ordenamento jurídico-moral).

No aforismo 12 da segunda dissertação de GM, Nietzsche mobiliza outras diretrizes metodológicas, para que sua genealogia do conceito “justiça” siga uma nova orientação, isto é, de que uma investigação de “todo acontecer no mundo orgânico”, na medida em que se funda nas mais complexas configurações e relações de poder, tem que se guiar por aquilo que “foge à regra”, que *não* está restrito a “uma lei geral”, mas por aquilo que, no evento, na coisa, pode estar “obscurecido (*verdunkelt*)”, e mesmo por aquilo que pode já ter sido “eliminado (*ausgelöscht*)” do estado atual em que se encontra a coisa; e isso não só no que se refere à “forma” de algo, mas, antes de mais nada, no que se refere ao seu “sentido”.

Porém, todos os fins, todas as utilidades são apenas *signos indicativos* (*Anzeichen*) disto, a saber, que uma vontade de poder se assenhoreou sobre algo de menor poder e cunhou para este, a partir de si, o sentido de uma função; e a história completa (*die ganze Geschichte*) de uma “coisa”, de um órgão, de um costume pode ser, dessa forma, uma contínua série de signos (*Zeichen-Kette*) de sempre novas interpretações e arranjos (*Zurechtmachungen*), cujas causas não precisam estar relacionadas entre si, mas antes seguem e se desprendem, sob [certas] circunstâncias, uma atrás das outras de modo casual. A “evolução (*Entwicklung*)” de uma coisa, de um costume, de um órgão, em conformidade com isso, não é seu progresso em direção a um fim, nem tampouco um progresso mais lógico (*logischer*) e mais curto (*kürzester*), um progresso atingido com o menor dispêndio de força e custos, — mas sim uma sucessão de processos de subjugação (*Überwältigungsprozessen*), que agem nas profundezas [com força] menor ou maior, que são mais ou menos independentes uns dos outros, processos que [na coisa] se realizam, acrescido as resistências que, a todo momento, são dispensadas; as almejadas mutações da forma (*die versuchten Form-Verwandlungen*) para fins de defesa e reação, e também os resultados da contra-reações ocorridas. A forma é fluida, já o “sentido” é ainda mais... (KSA 5, pág. 314-5)

Pouco mais de um ano separa a hipótese de que a proveniência, evolução e “fins” de uma coisa não seguem um ordenamento causal, mas sim um ao qual Nietzsche nomeia de *Zeichen-Kette*, daquela de GD, segundo a qual moral precisa ser avaliada enquanto signo. Em jogo aqui está, como bem mostrou Stegmaier, um rompimento com uma perspectiva ontológica sobre a “origem” e o “fim” de uma coisa, que vigorava no pensamento ocidental desde Aristóteles, a qual é, por sua vez, determinante da “forma como pensamos o vir-a-ser (*Werden*) e como arranjamos seu contínuo fluxo no tempo”. Ora, para esse arranjo do fluxo contínuo em que se encontram as coisas; para que o pensar pudesse ordenar e conhecer aquilo que se encontra em contínua modificação, Aristóteles concebeu o conceito *ousía* (essência) *como aquilo que na alteração contínua da coisa permanece imutável*. “Assim, na essência da coisa”, argumenta Stegmaier, “está sua permanente identidade. A essência mesma não modifica; a mudança é separada dela. É o sentido do conceito de essência”, finaliza, “que não se altera, nele pode ser resguardado a identidade da coisa em todas as suas modificações”.²⁹⁰ Com efeito, o que Nietzsche está sugerindo no aforismo 12 da segunda dissertação de GM é um outro modo de pensar a relação entre origem e fim de uma coisa, que é, por economia metodológica, diametralmente oposta àquela aristotélica. Essa contra-proposta à (dominante) proposta de Aristóteles se inicia, no aforismo, com o argumento de acordo com o qual é possível pensar o vir-a-ser, a história de proveniência, evolução e fins de uma coisa *sem conceitos*, isto é, sem algo que garanta qualquer permanência na mudança. Enquanto *essência* (*ousía*) vale, na ontologia aristotélica, como conceito de “sentido fixo” de algo que está em

²⁹⁰ STEGMAIER, W. *Nietzsches 'Genealogie de Moral'*, pág. 70-1. Grifo nosso.

contínua alteração, *signo* vale, na genealogia de Nietzsche, como “sentido fluido”, que necessariamente modifica-se com a aquisição de novas “formas” da coisa, e isso de um modo mais ou menos abrupto, mais ou menos irregular. Mais ainda: desse ponto de vista, pode-se dizer que nisto parecem ambas as perspectivas, de GM e GD, convergir, a saber, *não há um possível ordenamento racional nos eventos históricos*. Aqui é também radical sua dissensão com o (conceito de) “sentido histórico” do historicismo. Toda filosofia da história, toda “ciência” do que acontece ou aconteceu seria assim mera tentativa de entender os acontecimentos *sob conceitos* e de oferecer para eles um *definitivo entendimento*. A história, em Nietzsche, é uma tentativa de entender os acontecimentos *sob signos* e de, enquanto signos que se sucedem de modo irregular, oferecer um entendimento provisório e plausível sobre tais eventos.

Não para “explicar”, mas antes para ampliar as margens de investigação sobre algo, um *pensar-de-outro-modo* a “lógica” de origem e evolução de determinadas coisas ou costumes – *Zeichen* ou *Symptom* são empregados, no contexto de GD, numa clara tentativa do filosofar nietzscheano de se representar “contra-conceitos” de conceitos, que nada fixam, que nada regulam, que são “fluidos”, para dizer como Nietzsche, que não cristalizam qualquer evento ou mesmo interpretações sobre esses: *o vir-a-ser segundo signos*, diga-se de passagem, abre-se para contínuas interpretações da coisa. Sintoma ou signo podem sim ser entendidos como contra-conceitos aos *conceitos que universalizam*, que designam *o que algo é*²⁹¹, conceitos que determinam tanto a possibilidade de “coisas” quanto as regras prévias de configuração e ordenamento delas; de objetividade e universalidade de algo, e que por isso tendem a desconsiderar o que há de “obscuro”, “oculto”, “irregular” ali; aliás, Nietzsche ilustra isso com o seguinte exemplo no primeiro aforismo de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”: para marcar o caráter *factual*, o caráter de ser “dado”, ele grafou *Tatsache*, isto é, um conceito que, ao ser usado, tanto no âmbito da filosofia moral quanto da religião, indica algo *sem origem*, senão é ele mesmo um *dado*, algo existente por si. Nessa mesma direção, vale à pena recuperar o contexto da mencionada seção 91 da

²⁹¹ Nietzsche parece ter pensado essa contraposição entre o conceito-semiótico e conceito-universalizante em um apontamento póstumo do início de 1888. In KSA 13, 14[79], pág 257, no qual opõe *semiótica* à *realidade do sujeito, do objeto, do agente de uma ação etc.* Esse uso do signo como contra-conceito de conceito é muito bem explorado por Josef Simon. Na mesma direção de Nietzsche, ele sustenta que: „Es ist Zeichen, insofern es nicht *definitiv* unter einem Begriff verstanden und insofern gerade *nicht* als Ding (bestimmter Art), eventuell als Person oder als Handlung (bestimmter Art) verstanden *ist und bleibt*“. In SIMON, J. *Philosophie des Zeichens*. pág. 43. Recorremos sempre a interpretação de Simon, com o intuito de jogar luz naquela apresenta em GD por Nietzsche.

terceira *Crítica*, na qual Kant procura explicar a “realidade” das ideias práticas a partir da sua peculiar concepção de *crença prática*, daquilo que chamou de *tomar por verdadeiro*. Daí surge um importante “uso” do conceito *Tatsache*. Kant escreve:

Objetos para conceitos, cuja realidade objetiva (...) pode ser provada, são (*res facti*) fatos [*Tatsachen*]. O que, no entanto, causa estranhamento é que até mesmo uma ideia da razão encontre-se entre os fatos [*unter den Thatsachen*]: e essa é a ideia de liberdade, cuja realidade se deixa demonstrar como um tipo particular de causalidade (...) pelas leis práticas da razão pura (...) — Ela é a única entre todas as ideias da razão, cujo objeto é factual [*Tatsache*] (...) (KU § 91, B455-6 / A450)

Essa referência nos permite retomar e aprofundar a perspectiva de uma semiótica da moral. Em um tratamento da moral enquanto signo, *nada há de factual*; antes, também o que é *dado*, considerado como existente em si e por si passa a valer como mero “algo” que se oculta e oculta as razões de sua origem e evolução. Do ponto de vista dos signos e dos sintomas, *o factual* também teve um vir-a-ser, isto é, uma história cujos acontecimentos que permitiram que se tornasse o que é seguem uma ordem que não pode ser conhecida nem ontologicamente, nem logicamente. Essa metodologia de investigação é sugerida no caso do vir-a-ser-autoridade da moral. Se é dito que moral é um “fato”, isso implica em dizer que ela é autointeligível; por outro lado, se moral é mero sintoma ou signo, isso quer dizer que seu caráter de ser autocompreensível, sua autoevidência, que reside no imediato reconhecimento, pelos indivíduos, de sua facticidade, não encerra em si *aquilo que ela é, mas antes aquilo no que ela se tornou*. Com sua semiótica, seu *reaprender a perguntar pela moral* alcançou sua forma e estrutura mais acabada.

Mais que duas perspectivas, essas dois modos de interpretação (tradicional / semiótico) indicam saberes distintos. O primeiro que recorre à crença, em um ato de poder tomar por verdadeiro algo, assumindo a factualidade/veracidade das coisas, seu estatuto de “realidade” em si. Por outro lado — e isso se faz notar já pelo uso da palavra *Einsicht*, o “insight” de Nietzsche, que aparece logo no início do aforismo —, um saber que nada prova, nada postula, nada conclui; um saber que se pergunta *apenas*, mas se pergunta continuamente sem encontrar respostas definitivas. Um saber que não está em “oposição” ao conceito de crença, mas que se pretende um saber sobre o ato de acreditar. Ele se distingue daquilo que, por exemplo, Kant entende por “crença” não devido à sua relação com o objeto, mas fundamentalmente devido a uma “postura”

filosófica – ou para dizer como Nietzsche em FW 381: a vontade de saber *no caso do tipo Nietzsche* é oriunda de “outra necessidade”. Ao se perguntar como a moral submeteu o pensamento filosófico até então, não bastaria indicar a crença como pedra de toque disso. Aqui aparece novamente o caráter propositivo de suas incursões: para que os filósofos se orientem agora no sentido de subsumir a moral sob seu saber, de inverter a relação obediência/comando, Nietzsche sugere um “outro” modo filosofar, ao qual nomeou (preliminarmente) de *semiótico*.

Com sua semiótica, Nietzsche visou a um saber que tocasse a matriz mesma daquele falsificador processo de moralização, daquele modo de pensar que, ao assumir por verdadeiro algo, cria sistemas de convenção; visou a um saber que não fosse subserviente ao saber dominante, cujo “problemático” há de permanecer inquestionável, assumido, em si mesmo, como factível; em suma: como o mais certo e o mais simples. Mas Nietzsche observou isso enquanto *sintoma* de algo bem mais complexo: o falsificador processo de moralização consolidou-se e se tornou dominante na medida em que se constituiu como vigoroso processo autointeligibilização das coisas, fenômenos, eventos. A interpretação moral dos fenômenos é, ela própria, tornada sintoma.

Fatos morais, juízos morais, ações morais ou imorais — *nada disso existe*, assim soa a categórica frase de Nietzsche no início do primeiro aforismo de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”, cujo eco, aliás, pode ser também ouvido na anotação póstuma 10[57](185); mas isso não é uma objeção contra a moral. Como vimos, o que está em jogo é saber como algo não-existente, de alguma maneira, é tomado, pensado, discutido, e mesmo postulado como se fosse real. E de acordo com sua sintomatologia, a “realidade” de algo não existente — ou existente apenas como produto da imaginação, como quer Nietzsche — é obtida por nenhum outro meio senão por uma *capacidade de autointeligibilizar*, um modo amplamente compartilhado de *entender*, que, ao mesmo tempo em que simplifica, facilita, agiliza, *tornando imediata* a compreensão de algo pelos indivíduos, cria espaços de imunidade dos quais está extirpada a possibilidade de toda e qualquer interrogação filosófica.²⁹² Assim, para que o filósofo cumpra a exigência de manter a moral sob si, para que ele inverta a relação comando-obediência, seria preciso, antes de mais nada, *dissolver* a inquestionabilidade desses espaços de imunidade, sem o que não seria possível jogar luz no tantas vezes mencionado por Nietzsche *erro (Irrthum)* de tomar coisas imaginárias como se fossem reais.

²⁹² Nessa sentido, argumenta J. Simon: „Wenn wir ‘unmittelbar’ verstehen, stellt sich nicht die Frage, als was wir etwas verstehen“. In SIMON, J. *Philosophie des Zeichens*. pág. 76.

E esse “*insight*” não poderia ter sido alcançado pela crença, já que ela é, como narra sua psicologia, a atividade que consolida as “margens de inquestionabilidade” (os ídolos eternos) do pensar. Ademais, é exatamente por não ter conhecimento disso; por não ter alcançado tal “*insight*”; por assentar-se em certo “nível de ignorância”; por ser má-interpretação é que a moral se consolida como *o que há de mais imediatamente claro e evidente* tanto no âmbito privado dos indivíduos quanto âmbito da cultura, e o final do aforismo 1 de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade” é, nesse sentido, bastante esclarecedor:

[moral] revela, pelos menos para aquele que sabe (*für den Wissenden*), as mais valiosas realidades das culturas e da vida interior (*Innerlichkeiten*), as quais não *tinham um conhecimento (wussten)* suficiente para se tornarem a si mesmas “evidentes” (*um sich selbst zu “verstehen”*). Moral é *mero discurso de signos, mera sintomatologia*: tem-se que desde já saber (*wissen*) *do que se trata*, a fim de dela tirar vantagens.

Um saber capaz de conhecer algo *da moral* é um que, na tentativa de revelar as “mais valiosas realidades” de uma cultura ou da vida interior²⁹³, *precisa ser, em primeiro lugar, um conhecimento de tal ordem que seja suficiente para se questionar sobre tudo aquilo que se tornou evidente*. O argumento nietzscheano é bastante preciso nessa distinção. A moral *revela (offenbart)*, ela *se mostra* como algo que se constitui enquanto “o mais valioso” em uma cultura ou na vida interior “pelo menos” para aquele que busca conhecê-la enquanto algo que “não tinha um conhecimento suficiente”. Ora, mas é justamente por *não se conhecer de modo suficiente*, por ser uma má-interpretação, que a moral, ela mesma, passou a valer como autoevidente, e, simultaneamente, impediu o avanço de qualquer “saber insuficiente” (tradicional) sobre ela. Há uma nuance no original desse difícil trecho: Nietzsche grafa *wissen* em dois tempos verbais (infinitivo e no pretérito), e ainda emprega-o na forma substantivo-adjetivada, *Wissende*. Pelo menos desde Kant, *wissen* vale como saber epistemológico de algo, e no campo da moral ele não é de modo algum útil. Com a famosa frase do segundo Prefácio da primeira *Crítica*: é preciso suprimir o *Wissen*, para dar lugar à crença (*Glaube*); ou seja, para poder permitir o campo da moral, Kant reforçou

²⁹³ *Innerlichkeit*, no original, tem correspondência com *reiches Seelenleben, Tiefe des Gemüts*, algo como a profundidade da vida anímica. Cf. *Wahrig: Deutsches Wörterbuch*.

mais do que distinção entre *wissen* e *glauben* (acreditar), ele reproduziu o “saber tradicional” sobre a moral ao buscar disciplinar o próprio saber, prescrevendo-o inacessibilidade à moral.²⁹⁴

A formulação no pretérito é particularmente importante, pois o filósofo que “quer” presentemente saber algo daquilo que até o momento nada se soube (*wussten*), é também aquele que quer conhecer por que a moral mesma permaneceu até então “não avaliada (*unschätzbar*)” efetivamente. Ele é aquele que presentemente avalia a moral enquanto semiótica, enquanto signo. Sem esse “*Wissende*”, esse sujeito que *agora* “toma” a moral enquanto discurso de signos e sintoma – sem ele, as “mais valiosas realidades das culturas e da vida interior” permaneceriam ocultas, camufladas. Mas camufladas pelo quê? A resposta de Nietzsche é oferecida na sequência: camuflam-se no “tornarem-se a si mesmas evidentes”. Note-se que a oração conjuntiva final, no original, é construída com o verbo *verstehen*, lá entre aspas (indicando para algo “que não deve ser tomado ao pé da letra”), na forma pronominal: *sich verstehen*, que, no entanto, não pode ser traduzido meramente por “se entender”²⁹⁵, mas sim, como indicam boa parte dos vocabulários da língua alemã consultados, *sich verstehen* tem como expressões correlatas *klar sein* (ser claro), *selbstverständlich sein* (ser autointeligível). Apesar do uso reflexivo desse verbo ser comum na linguagem falada, Nietzsche quer aqui “traduzir”, com isso, o modo “menos culto” pelo qual a moral até o momento permaneceu impenetrável, inacessível ao saber. Esse “modo menos culto” é marcado, aliás, pela oração relativa anterior à conjuntiva final: (no original) “*die werthvollsten Realitäten von Culturen und Innerlichkeiten, die nicht genug wussten, um sich selbst zu verstehen*”. Por não haver um *saber suficiente* capaz de se perguntar pelo que há de “*werthvollste*” na moral, é que ela permaneceu não-revelada; ela permanece inacessível não porque não havia *nenhum* saber sobre elas, mas porque o *saber* que existiu até o momento era “*nicht genug*”.

Nietzsche se opõe radicalmente à tese kantiana antes mencionada. E o próximo passo do argumento é fundamental: um *não saber de modo suficiente* é sim um saber, mas um capaz de conhecer algo de modo mais ou menos adequado, um tanto quanto “impotente”, um saber que, como antes discutimos, *toma por verdadeiro algo*, que assume algo como “em si mesmo”,

²⁹⁴ O nome de Kant, apesar de não entrar em cena nesse aforismo, consta de outra passagem, na qual Nietzsche aborda, mesmo que de modo preliminar, o tema da semiótica da moral. Cf. JGB 187. Com relação à crença e sua relação com essa semiótica, consultar KSA 12, 2[165](41), que é apontamento preparatório para o novo Prefácio de M.

²⁹⁵ Essa é, entretanto, a sugestão da tradução brasileira por Antônio Casanova em: NIETZSCHE, F. *O Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Iluminuras, 2000, pág. 51.

enquanto *fato* – e disso não se sabe, não se pode saber.²⁹⁶ Como ele é mais ou menos adequado, e como ele é necessário para o manter-se velada a moral, para que ela garantisse sua autoridade, bastou-lhe, enquanto saber impotente, poder apenas buscar justificativas, provas, fundamentos: a moral mesma era tida como *dada*, postulava Nietzsche já em JGB 186. Por isso, aquilo que ele *não pode (e não deve) saber devido à sua insuficiência* é isto: que para a moral permanecer autoridade, ela precisa ser algo que *seja imediatamente entendido por todos, valendo como constitutiva da cultura e da vida interior*. É, portanto, na autointeligibilidade encerrada *numa* palavra, *num* conceito, *num* juízo ou *num* valor que a moral possui sua mais profunda e, por isso, oculta raiz na cultura e na vida interior dos homens. Isso fala a favor do seu caráter sistêmico. *Ter podido entender, com sua semiótica, a moral “de outra maneira”, isso significa também ter entendido o alicerce fundamental do convencional entendimento sobre ela.*²⁹⁷

5.4. Fazer do filosofar uma tarefa inesgotável: a contínua necessidade de Nietzsche de refletir sobre a linguagem que se expressa por meio de signos e sobre os signos de sua(s) linguagem(s)

Essa interpretação anteriormente apresentada poderia, além disso, fornecer-nos um plausível ponto de partida para examinar os próximos passos de sua análise da assim chamada “moral do melhoramento”. No aforismo 2 de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”, podemos observar o exercício semiótico de Nietzsche em seu tratamento da moral. Ele escreve:

Um primeiro exemplo é bem provisório (*ganz vorläufig*). Em todas as épocas, quis-se “melhorar” o homem: isso, antes de tudo, significava moral. Mas por debaixo da mesma palavra está escondido os mais diversos tipos de tendência. Tanto a *domesticação* (*Zähmung*) da besta homem quanto o *cultivo* (*Züchtung*) de uma determinada espécie de homem foi chamada de “melhoramento”; só esses termos de zoologia expressam realidades (*Realitäten*) — realidades das quais, abertamente, o típico melhorador, o sacerdote, nada sabe (*Nichts weiss*) — nada quer saber... nomear (*nennen*) a domesticação de um animal seu melhoramento é, para nossos ouvidos, quase uma piada. (KSA 6, pág. 99)

²⁹⁶ Essa concepção, Nietzsche a desenvolve em um póstumo do outono de 1887, portanto, na mesma época de composição do esboço de uma *Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung*. Ele anota: „Der Glaube, daß die Welt, die sein sollte, *ist*, wirklich existirt, ist ein Glaube der Unproduktiven, *die nicht eine Welt schaffen wollen*, wie sie sein soll. Sie setzen sie als vorhanden, sie suchen nach Mitteln und Wegen, um zu ihr gelangen. - ‘Wille zur Wahrheit’ - als *Ohnmacht des Willens zum Schaffens*.“ In KSA 12, 9[60](46), pág. 365.

²⁹⁷ Seguimos aqui de perto uma importante interpretação de Simon na seção 25 nomeada “Andere verstehen”. Ele afirma no contexto de sua *Filosofia dos Signos*: „Andere (als auch Subjekte) zu verstehen bedeutet zugleich, die Bedingtheit des eigenen Verstehens zu verstehen“. Aqui, pág. 105.

Já na primeira linha destaca, quase como que advertindo o leitor, o aspecto “provisório”, não definitivo da hipótese que vai apresentar. Note-se que o *uso de certas palavras* (“...debaixo da mesma palavra....[...] nomear a domesticação...”) já é colocado pelo filósofo como sua chave de leitura para o evento que pretende analisar, a saber, *que melhorar valia como moralizar o homem*. É no sentido da “palavra” *melhorar* que *o que é moral* deitou suas raízes; e isso, pelo que informa Nietzsche, jamais foi ponto de divergência “em todas as épocas”. Promovendo a *genealogia do sentido*, sugere então que se tome uma “mesma palavra” — no caso, *melhoramento* —, para verificar se “debaixo” dela haveria uma unidade entre *usos e tendências desses usos*; ou seja, se à identidade do uso dos termos *melhorar e moralizar* corresponde (em seu sentido) ações tais como “a domesticação da besta homem” e o “cultivo de uma determinada espécie de homem”. Ora, o que Nietzsche, em última instância, questiona é isto: se ao sentido da assim chamada “moral do melhoramento” corresponde uma efetiva orientação dos homens *para o melhor*.

Ele toma como exemplo dois “termini” da zoologia: *Zähmung* e *Züchtung*.²⁹⁸ Com esses termos, ele indica mais do que uma diretriz de estudo do animal-homem, ele discute aqui ambos em contextos específicos: o primeiro termo, como vai sugerir nos aforismos subsequentes, enquanto disciplina cristã e o segundo termo como disciplina do homem pela lei de Manu. Aquilo no que “tendências” (uma cristã e a outra bramânica) podem se equiparar é exatamente em seu “sentido”: ambas, diz o filósofo, “são chamadas” de melhoramento, ambas, por definição, são disciplinas que visam a moralizar o animal-homem, e aqui outro movimento na argumentação ocorre: ele sustenta que bastaria realizar uma investigação desses “termini” extraídos da zoologia para que uma “nova” realidade, uma “realidade” da qual nada se soube, uma realidade que, por um motivo que já conhecemos desde a leitura do aforismo 1, “não se quis saber”. Ela está velada, ela *precisa* estar velada, se é pretendido que ambas as disciplinas lancem raízes na cultura e na vida interior do homem, se é pretendido que tais disciplinas se tornem incontestáveis e ampla e imediatamente assumidas por todos a ela submetidos. Nesse movimento, que pode parecer meramente abrupto e descontínuo para o leitor que não “compreendeu” sua nova metodologia de investigação dos fenômenos morais, sua semiótica, Nietzsche, na medida em que transpõe esses dois “termini” para uma “mais valiosa” realidade, ele os toma como *signos*, como *sintoma*, como

²⁹⁸ Sobre um amplo uso de Nietzsche desses conceitos, centrais em seu filosofar, consultar em especial: SCHANK, G.: *‘Rasse’ und ‘Züchtung’ bei Nietzsche*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 44. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.

algo que pode ocultar em si, camuflar-se em sentidos os mais diversos. Daí parecer “piada (*Scherz*)” quando se *denomina*, quando se assume *um único sentido* para a moral cuja disciplina consiste na domesticação da besta homem, e mais ainda: que ela visa a seu melhoramento. Que se chame a isso de *querer o melhor*, não é o que está propriamente em discussão; o que é contestado é o fato disso ter passado a *significar algo inequívoco*, algo imediatamente compreendido pelos pares, dado que a força do disciplinamento do homem se deve a essa “autoevidência” da moral do melhoramento. Novas e valiosas realidades só podem, portanto, ser reveladas se palavras, conceitos, termos em geral forem tratados enquanto sintomas, signos; se o pensamento conseguir, mesmo que de modo provisório, pensar tantas as formas das coisas quanto seus sentidos em seu vir-a-ser, para empregar uma terminologia cara a Nietzsche.

Signos valem como contra-conceitos de conceitos, como contra-conceitos a tudo que universaliza, torna fixo, cristaliza, pois tudo que é universalizável, tomado em sentido fixo, cristalizado, vale como algo imediatamente compreensível. Um conceito, assim interpreta Josef Simon o filosofar de Nietzsche sobre os signos, é *um signo*, porém, para um já grande contingente de outros signos. *Conceito é um signo generalizante de signos*, e exatamente por isso ele pode ser mais simples, mais facilmente compreensível. Ele como que reúne, “abrevia” em si diferentes sentidos de diferentes signos. Segundo Simon, isso ocorre da seguinte maneira: “se um signo não compreendido é interpretado ou vem a ser entendido como o mesmo signo, por meio do qual ainda um outro [signo] já havia sido interpretado, ambos são reunidos pelo mesmo conceito. O entender de um é então a mesma coisa que entender o outro”.²⁹⁹ A abreviação pelo conceito reduziria as possibilidades de má-compreensão ou de não-compreensão de algo, e a tendência debaixo do que é moral não seria outra coisa senão *tudo poder tornar inteligível por meio de signos não-mais-interpretáveis*: eis o grande perigo para o pensamento filosófico.

Em uma conhecida anotação de junho – julho de 1885, Nietzsche assim concebe *sua* reflexão não sobre *o que é*, mas sobre o que se tornou a filosofia:

A filosofia, assim como eu a tomo, enquanto a forma mais universal da história (*allgemeinste Form der Historie*), como tentativa de descrever, de algum modo, o vir-a-ser heraclítico e de reduzi-lo em signos (de *traduzi-lo*, assim, em um tipo de ser aparente e de mumificá-lo). (KSA 11, 36[27], pág. 562)

²⁹⁹ SIMON, J. *Philosophie des Zeichens*, pág. 131.

Porquanto um conceito vale como *uma* tradução do sentido não de um, mas de vários signos; porquanto ele pode *generalizar os mais diferentes tipos de signos em um único signo* (tome-se, como exemplo, a palavra *moral do melhoramento* [*Besserungs-Moral*]) – por isso, tudo que recai “sob” conceitos é, para Nietzsche, condição para um entendimento sempre mais rápido, para uma comunicação com o número cada vez mais reduzido de surpresas e, por essa razão, representa também um enfraquecimento de toda e qualquer *vontade de contínua interpretação*. Portanto, ao sublinhar que, no mencionado aforismo 2 de “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”, aquilo que “recai”, que está “debaixo” de uma mesma palavra/conceito pode conter as mais diversas tendências, Nietzsche está, simultaneamente, reivindicando isto: *que “um” signo pode valer para um grande contingente de outros signos, e, nesse caso, passa a agregar nele entendimentos possíveis. A supressão do contínuo interpretar — esse é certamente o maior dos impasses ao qual a filosofia, na visão nietzscheana, pode ser submetida.*

A filosofia, tal como Nietzsche a vê, encontra-se num momento decisivo, já que ela mesma pode sim se configurar como tendência niilista: ela pode se tornar mera *tradução* de signos (e não mais *criação*), o que despontencializaria cada vez mais toda força de interpretação. Aquilo que é rapidamente entendido e facilmente comunicado dispensa o interpretar: assim se consumaria a vitória da moral, vitória pela falsificação dos signos mais polissêmicos, tais como “homem”, “mundo”, “corpo”, “vida” etc.

Que uma “outra necessidade” precisa entrar em cena para romper com o processo de falsificação, pela moral, da vida, do homem (KSA 10, 24[7]); para fazer entrar em colapso a sistemática da moralização (no já discutido sentido de “*entmoralisieren*”), isso o próprio Nietzsche reconheceu como uma (inesgotável) tarefa do seu filosofar. Também em um póstumo do outono 1887, no qual articula um grande número de contra-hipóteses contra as mais potentes, necessárias e vitais ficções morais, sugere que tal tendência niilista, que até então ditava os rumos da filosofia na Europa, poderia ser, na raiz, enfraquecida com “a *superação dos filósofos* por meio da *destruição do mundo do ente* (*die Vernichtung der Welt des Seienden*)”.³⁰⁰ No contexto em que se inscreve esse apontamento póstumo, a saber, naquele do planejado esboço de uma *Geschichte der*

³⁰⁰ KSA 12, 9[60](46).

Vermoralisierung und Entmoralisierung, a expressão “*superar os filósofos*” e o meio pela qual essa superação se realiza — *destruição do mundo do ente* — revelam muito mais do que uma encenação por parte de Nietzsche. Com a destruição do mundo do ser, de todo “em si”, condição para o advento de um novo modo de filosofar, dar-se-ia o dissolver de toda e qualquer representação de “algo” permanente, estável, inequívoco por meio de *outra* representação: “por meio de uma representação”, argumenta Josef Simon “de uma capacidade por vir, [qual seja] de poder *interpretar* de modo outro (*anders*) do que até então; nesse sentido, por meio do advento de uma ‘aurora (*Morgenröte*)’”. E complementa: “a invenção, por Sócrates, do filósofo como invenção do especialista (*des Fachmanns*) no que é justo e belo teria sido já a invenção do *sujeito* do universal, isto é, do sujeito que se coloca diante de *tudo* que é pensável. A capacidade para outra interpretação é excluída, porquanto signos valem como signos para ‘entes (*Seienden*)’ e com isso ‘ser (*Sein*)’ vale como síntese de tudo aquilo que é determinado (....)”.³⁰¹

Sob essa mesma perspectiva é que Nietzsche chama, em GD, de *idiossincrático* o esforço pelos filósofos de esquematizar e definitivamente abreviar os múltiplos signos; dito de outro modo, suprimir aquilo que *nos* signos parece ser sua marca distintiva: o *vir-a-ser*.

O senhor me pergunta o que toda idiossincrasia é no caso dos filósofos?... Por exemplo, sua carência em sentido histórico, seu ódio contra a representação mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam *exaltar* uma coisa quando eles a de-historicizam (*enthistorisiren*), sub specie aeterni, — quando eles fazem dela uma múmia. (GD “A ‘Razão’ na Filosofia” 1. KSA 6, pág. 74)

Se conceitos valessem *somente enquanto* conceitos (e não como signos que meramente traduzem um número infinito de outros signos), não haveria deles história. Daqui sua ponderada afirmação em GM segundo a qual “todos os conceitos, nos quais estão condensados, semioticamente, um processo completo, escapam à definição: definível é apenas aquilo que não tem história” (GM II 13). Os signos em Nietzsche são tomados enquanto signos em seu *vir-a-ser* novos signos continuamente e definem assim um modo próprio, singular tanto do seu tratamento quanto de seu *uso*. Nietzsche não *manipula*, em sentido estrito, conceitos *enquanto* conceitos; aliás, se emprega conceitos eles são signos, mas não com vistas a torná-los signos-não-interpretáveis. Pelo contrário!

³⁰¹ SIMON, J. Philosophie des Zeichens. pág. 135.

Ele retrabalha, re-significa signos “tradicionais” e para eles sempre elabora novos. Com isso, conseqüentemente, desloca os limites do entendimento sobre eles. Com os *seus signos* quer, propositadamente, deslocar os limites convencionais do entender; também quer, ao fazer isso, criar os *seus* limites dos signos. Limites de entendimento são também limites de individualidades, e não só aquelas de Nietzsche, mas, sobretudo, as de seus leitores.³⁰² Por isso, divergências, diferenças, discordâncias, mal-entendimentos podem e “tem que” surgir: eles surgem lá onde *individualidades* são bem demarcadas.³⁰³

Como bem destacou W. Stegmaier, Nietzsche ofereceu aos seus leitores signos que podem ser entendidos, simultaneamente, de modo “grosseiro” por uns ou “sutil” por outros; signos “que podem atuar de modo revoltante sobre uns, de modo fortalecedor sobre outros, e sobre outros ainda promovendo distância”. E complementa: “revoltando aqueles que querem se firmar sobre antigos fundamentos das universais normas metafísicas e morais. Fortalecendo aqueles que anseiam livrar-se delas, e distanciando os que sabem que não se pode nem se firmar sobre elas e nem se livrar delas, vendo-as como ‘semiótica’; e esta em nada está presa, a ela não se pode, entretanto, abandonar sem mais”.³⁰⁴

Todavia, dado a ênfase dessa temática em seu pensamento, não há uma filosofia dos signos em Nietzsche; isso, no entanto, nada fala contra sua incansável tentativa de “inventar signos para todos os tipos de signos”³⁰⁵: *eis, segundo nossa interpretação, a mais própria característica não apenas do seu tratamento, pelos signos, da filosofia, mas, sobretudo, do tratamento de sua filosofia com os signos, do seu modo tanto de pensar quanto de escrever em filosofia “semiologicamente”, pois é nesse registro que se realiza, em definitivo, o já discutido projeto de colapsar o falsificador processo de moralização.*

Ter indicado esse registro já caracteriza o cumprimento de uma etapa decisiva de nossa tese, mas não podemos deixar de reconhecer que um estudo mais detalhado da *Geschichte der*

³⁰² „Die Grenze des Verstehens markieren die Schranken, die uns als Individuen trennen. Sie markieren den individuellen Unterschied. (...) Die Grenzen des Verstehens markieren die Grenzen unserer individuellen Einsicht. Der Umstand, daß solche Grenzen notwendig und unaufhebbar sind, darf uns aber nicht davon abhalten, daß wie uns an ihnen abarbeiten, indem wir dazu übergehen, unser Verständnis zu erweitern und zu verfeinern“. In: HOFMAN, Johann Nepomuk. *Wahrheit, Perspektive, Interpretation: Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 28, 1994, pág. 135-6.

³⁰³ Assim julga também Hofman: „Differenzen sind häufig das, was uns als Individuen unterscheidet“. In: HOFMAN, J. N. op. cit. 108

³⁰⁴ Cf. STEGMAIER, W. „Nietzsches Zeichen“..., pág. 68.

³⁰⁵ KSA 12, 1[28], pág. 17.

Entmoralisirung teria que justificar e demonstrar em que medida seu filosofar *com os signos*, de que modo a “escritura semiótica” de Nietzsche, na qual deita seus mais importantes pensamentos; em que medida ela *efetivamente* “entmoralisirt”. Não à guisa de conclusão, pretende-se, nas poucas páginas que se seguem, indicar, pelo menos, um caminho, uma via possível para esse estudo ainda a ser realizado. Em linhas bem gerais, as diretrizes desse estudo seriam as seguintes.

Com seu *Zaratustra* Nietzsche encena, em filosofia, sua mais genuína semiótica. E isso pode ser atestado já em suas “privadas” intenções com essa obra. Num conjunto de anotações preparatórias de seu livro capital, ele revela seu esforço para fazer seu Zaratustra...

falar por meio de figuras, danças, tons e silêncios: e para que existiria o mundo todo, se o mundo todo não fosse signo e alegoria! (KSA 11, 31[51]).

Danças, tons, silêncios, alegoria e por fim signo: não seria mera coincidência notar que a cada um desses “signos” de Zaratustra Nietzsche destinou uma seção de Za. Para além de figuras retóricas, concebeu, como o próprio filósofo afirma, anos mais tarde, em EH, que a linguagem semiológica de Zaratustra seria “a *primeira* linguagem para uma nova série de experiências”; seria também, diz no texto de EH, “o retorno da linguagem à natureza do imagético (*Bildlichkeit*)”.³⁰⁶ Como narra o próprio prólogo de Zaratustra, apesar de seu amor aos homens, do seu querer voltar para junto dos homens, sua linguagem é-lhes ininteligível. Ele lhes apresenta, na famosa passagem da praça do mercado, seu *Übermensch*, sua de-signação (*Bezeichnung*)

de um tipo da mais ilibada índole (*Wohlgerathenheit*), em oposição aos homens “modernos”, aos homens “bons”, aos cristãos e outros niilistas – uma palavra (*ein Wort*), que na boca de um Zaratustra, de um negador da moral, torna-se uma muito bem ponderada palavra. (EH Por que Escrevo Tão Bons Livros 1, pág. 300)

... e porquanto “Zaratustra apresenta essas palavras (*diese Worte*)”, assim narra a quinta seção do prólogo, “observava novamente o povo e se calava. ‘Lá estão eles’, falava ele ao seu coração, ‘lá rindo estão eles: não me entenderam, eu não sou boca para esses ouvidos’ (...).”³⁰⁷ Zaratustra não fala na língua dos homens. No contexto final do Prólogo, e Nietzsche parece aludir a uma importante passagem bíblica (Atos 17, 16-34), Zaratustra é recebido por homens que querem a

³⁰⁶ Respectivamente, EH “Por que eu escrevo tão bons livros” 1, pág. 299 e EH “Assim Falou Zaratustra” 6, pág. 344.

³⁰⁷ Za Prólogo 5. KSA 4, pág. 20.

felicidade. Em Atos, Paulo foi recebido em Atenas justamente pelos estoicos e epicuristas, que além de, a princípio, chamarem-no de “tagarela”, tomaram-no como “pregador de novos deuses”. E lhe perguntam: “Podemos saber que nova doutrina é essa que pregas?” (Atos 27, 18). Paulo então *nomeia e explica*; quer doutrinar, quer *tornar inteligível*, em linguagem pagã, o nome do deus. Jesus não é nome para uma nova fé, diz Paulo, mas é um nome para uma já milenar crença, que, por sua vez, não era *universalmente inteligível*: Paulo então fala da inscrição no altar, que era dedicada a “*um deus desconhecido*”, e finaliza: “O que adorais sem conhecer, eu vo-lo anuncio!” (Atos 17, 23). Nietzsche parece claramente se valer desse contexto, para, de modo diametralmente oposto, pensar um novo valor semiótico com seu *Zaratustra*, enquanto anti-doutrinador³⁰⁸, aquele que *nomeia por meio de signos* (ele anuncia seu *Übermensch* como signo), e por isso nada torna autointeligível.

Na terceira parte, depois de já ter anunciado aos homens sobre “a vontade de poder” (apresentada na segunda parte), ele não fala mais com eles, dirige-se agora apenas aos animais, que são, por sua vez, os arautos de sua “doutrina do eterno retorno do mesmo”. A linguagem épico-dramática, o tom poético-lírico aí fundido, bem como o aspecto profético e proverbial de algumas passagens são arranjos semióticos de comunicação jamais alcançados por nenhuma outra obra do autor com tamanho fôlego. *Zaratustra* é “uma obra que existe por si”, fala Nietzsche em EH (Za aforismo 6). *Zaratustra* não apenas se comunica semioticamente (forma), ele comunica também *signos* (conteúdo). Nessa fusão entre forma e conteúdo comunicado alcança-se o máximo de energia dos signos.

Na seção “Dos Novos Ídolos” é recorrente a expressão:

Esses signos eu dou a vós: cada povo fala sua língua do bem e do mal: estes o vizinho não entende. (KSA 4, pág. 60)

Em “Dos Sacerdotes”, a fusão entre forma semiótica da escrita e conteúdo (“dava signos” e “...estas palavras” que nada mais são que o uso de signos *enquanto* signos) aparece da seguinte maneira:

³⁰⁸ Sobre *Zaratustra* como anti-doutrinador, consultar: STEGMAIER, W. „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also Sprach Zarathustra*“, In GERHARDT, Volker (hg.) *Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

E outrora dava Zaratustra um signo a seus discípulos e estas palavras falava a eles (...) (KSA 4, pág. 116)

Já em “Da Bem-Aventura a Contragosto”, fala, por sua vez, consigo mesmo:

Assim, tudo em signos clamava a mim “é tempo!” — mas eu — nada ouvia. (KSA 4, pág. 205)

E em duas outras, tematicamente relacionadas, passagens, fala de seu retorno para junto dos homens...

Isso agora espero: pois só há de chegar a mim os signos de que já é minha hora, — ei-los: o sorridente leão com a colomba. (Za “Das Novas e Velhas Tábuas” 1. KSA 4, pág. 246)

Agora querem, pois, os homens ir para além de mim: espero ainda eu os signos de que já seja tempo para minha descida, eu mesmo ainda não desço, como tenho, [a ficar] dentre homens (Za “O Sacrificio do Mel”. KSA 4, pág. 297)

antes de encontrar seu derradeiro final na cena que encerra, dramaticamente, a peregrinação de Zaratustra, sua superação da doutrina (platônico-cristã) da essência do homem e das coisas. A seção é, nesse sentido, cuidadosamente nomeada: *Das Zeichen*.³⁰⁹

“O signo está vindo”, falava Zaratustra e metamorfoseava-se seu coração. E na verdade, tudo diante dele se fez claro. (KSA 4, pág. 406)

³⁰⁹ O comentário de Josef Simon ao capítulo final é bastante elucidativo, em especial no tocante à sequência dos trechos citados acima: „Das letzte Kapitel des *Zarathustra* hat die Überschrift *Das Zeichen*. Die ‘höheren Menschen’ Schlafen immer noch, nur Zarathustras Tiere sind wach. Vögel bilden eine ‘Wolke der Liebe’ über einem ‘neuen Freund’, und er hörte ‘ein sanftes langes Löwen-Brüllen’. ‘*Das Zeichen kommt*’, sprach Zarathustra, und sein Herz verwandelte sich. Und in Wahrheit, als es helle vor ihm wurde’, lag das ‘Gethier’ zu seinen Füßen ‘und wollte nicht von ihm lassen vor Liebe’; ‘er achtete keines Dings mehr’. Las aber die ‘höheren Menschen’ zur Tür der Höhle gelangten, ‘da stutzte der Löwe gewaltig’ und ‘sprang, wild brüllend, auf die Höhle los’, und die ‘höheren Menschen’ ‘waren im Nu verschwunden’. Der Löwe ist zum Schluß ‘das Zeichen’. Er schützt vor den ‘höheren’, aus einer vermeintlichen Übersicht sich auf reine ‘Bedeutungen’ verstehenden Menschen, und Zarathustra begreift nun, daß ‘gestern am Morgen’, ‘jener alte Wahrsager’ ihn zu der ‘Noth’ der höheren Menschen und zum ‘Mitleiden’ mit ihnen ‘verführt’ hatte. Dieses Mitleiden brachte ihn dazu, zu ihnen hinunterzugehen und sich auf sie einzulassen. ‘*Das - hatte seine Zeit!*’ - Es geht hier nicht um Mitleid und Menschlichkeit unter den Umständen besonderer Begegnungen, sondern um die Überwindung der ‘Lehren’ vom ‘Wesen’ des Menschen und der Dinge, nach der Menschen und Dinge *gleichmaßen* von einer über alle Zeit hinweg gültigen ‘Wesensbestimmung’ her statt individuell zu verstehen sein sollen. Diese Lehre, die zu *ihrer* Zeit ihre Berechtigung hatte und über lange Zeit eine große Kultur am Leben hielt, hat nach Nietzsche ihre Zeit gehabt. Der Mensch ist immer noch das ‘*noch nicht festgestellte*’, noch nicht begriffene ‘*Thier*’. Er begreift die Bedingtheit des Begreifens“. SIMON, J. „Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*.“ In GERHARDT, Volker (hg.) *Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2000, pág. 255-6.

Não apenas com a linguagem *de Zaratustra*, mas, sobretudo, a linguagem “imagética” *de Nietzsche* em *seu Zaratustra* ocuparam-se grande parte das pesquisas sobre *Za* — o que, entretanto, parece aos próprios pesquisadores estar longe de ser satisfatório, em um livro em que, a dizer como o autor, basta ter entendido “seis sentenças; isto significa: ter *vivido*, [que isso] eleva a um supremo grau da finitude além do qual homens ‘modernos’ não poderiam atingir”.³¹⁰ Muita coisa, aliás, foi pensada e elaborada por Nietzsche para além da visão do leitor, do intérprete. Talvez aquilo que não foi escrito, defendia já G. Colli em seu Posfácio ao volume 4 da KSA, ocupe central lugar (ou mesmo ainda mais), tal como seus pensamentos “entre signos”: o tempo, as cores musicais, este ou aquele *cantabile*, *smorzando*, *crescendo* ou *teneramente*.³¹¹ As variações argumentativas falam a favor das variantes semióticas da obra. A especial forma literária com que Nietzsche concebeu seu *Zaratustra*, defende J. Simon, é que “torna então o ‘tipo’ *Zaratustra* possível”³¹², que, por sua vez, nada tem que ver com um “conceito” de filósofo. Pelo contrário: com seu “tipo” *Zaratustra* ele “supera o filósofo”, supera também seu “mundo de entidades”, “o ser”, tudo que está *sub specie aeterni*, e, portanto, supera o *signo de conceito*. É exatamente desse contexto que surge sua rica, porém demasiado complexo, aproximação: seu *Zaratustra* consagra-se, afirma Nietzsche em EH (*Za* aforismo 6) como “ato supremo” de seu “*conceito de Dioniso*”, mas não representa sua definitiva realização, sua forma mais acaba de “superação” do conceito de filósofo, de “destruição” do *signo de conceito*.³¹³ Nietzsche aguardou ainda mais três longos anos, depois da composição final do quarto livro de *Za* (1885), para então sim, plenamente, alcançar seu “semiótico conceito” de filósofo, de um deus que, realizando as prédicas de *Zaratustra*, “entende de dançar”³¹⁴, no qual

³¹⁰ EH “Por Que Escrevo Tão Bons Livros” 1, pág. 299.

³¹¹ In. KSA 4, pág. 412.

³¹² SIMON, J. „Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*“...pág. 254.

³¹³ Sobre a imagem do dionisíaco em *Za*, consultar: RESCHKE, Renate. „Die andere Perspektive: Ein Gott, der zu tanzen verstünde. Eine Skizze zur Ästhetik des Dionisyschen im *Zarathustra*“. In GERHARDT, Volker (hg.) *Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

³¹⁴ *Zaratustra* diz numa famosa passagem: „Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen“. Cf. *Za* “Do Ler e do Escrever”, pág. 50. Reschke faz dessa temática o fio condutor de sua importante análise das “imagens” dionisíacas em *Za*. Ela afirma: „Sicher ist die Trinität Dionysos-Zarathustra-Nietzsche nicht ohne eine gewisse Spekulation. (...) Dionysos’ Geheimmis offenbart sich im Tanz, es ist Tanz. Die Welt ist seine Bühne, und wo sein Zauber sie berührt, wandelt sich die ermüdete Kultur zum Leben (...). Dionysos Grenzgängertum zum Ästhetischen hin realisiert sich wesentlich in traum(tänzerischer) Vision. Sein bukolisches Moment ist zugleich sein mimetisch-theatralisches. Nietzsche verläßt sich auf die ästhetische Relevanz des Tanze(n)z und radikalisiert sie zur *crux* seiner Alternative gegen eine Kultur, die sich wesentlich kunst-, körper- und sinnenfeindlich zeigt. Auf der Suche nach dem Körper(lichen) findet er Dionysos, den tanzenden Gott; im Mimetischen des Tanzes, in der virtuoson Beherrschung rhythmisierter Körpersprache entdeckt er den Symbolwert fürs Heitere und Leitere, für den freien Geist. (...) Die

se “pode crer”; sua palavra para “uma expressiva força violenta de vitalidade e um sublime, sublimado espírito da cultura”³¹⁵: *Dioniso*. Na dança de seus signos, de suas palavras, de suas imagens; em suma, na dança de sua *linguagem*, estaria também representada a *dissolução* de todo pensar, filosofar e comunicar *sob conceitos*, sob a autoridade do que é tornado inequívoco, *não-mais-interpretável*, e, nesse sentido, estaria em vias de se consumir, ousamos dizer, seu projeto de *Entmoralisierung*. Desse ponto de vista, os *Ditirambos de Dioniso* são a *experimentação do fazer-colapsar todo e qualquer processo de falsificação pela moral*.

Qual linguagem um tal espírito, a sós, falará consigo? A linguagem dos *ditirambos*. Eu sou o inventor dos ditirambos. Ouviria-se como Zaratustra consigo fala *ante o Nascer do Sol* (III, 18): uma tal felicidade esmeraldina (*smaragdenes Glück*), uma divina sutileza jamais teve língua antes de mim. E também a mais profunda melancolia de um tal Dioniso torna-se ainda ditirambos. Tomo, como signo, a *Canção Noturna*, o imortal lamento (*unsterbliche Klage*) de ser condenado, por superabundância de luz e poder, pelo seu *Sol-Natureza*, a não amar. (EH Za 7. KSA 6, pág. 345)

Ditirambos é a linguagem do deus não mais submetida sob “o comando” de qualquer moral: ela nada toma por verdadeira, nada conceitualiza, nada autointeligibiliza. A linguagem de um deus não-mais-conceito não “agrega”, “abrevia” para tornar fácil e rápida a comunicação; não “generaliza” para universalizar; não simplifica, falsificando, em *um* sentido a multiplicidade polissêmica de signos, a qual *é* o próprio deus. W. Stegmaier já havia chamado atenção para a resignificação filosófica desse conceito (Dioniso) em relação àquele concebido em sua primeira obra, GT: o conceito de Dioniso “é o conceito de um indivíduo, o conceito de um deus estranho e dificilmente compreensível, que viveu e morreu não apenas uma vez, mas inúmeras, que continuamente despertou novas forças nos homens, extasiando-os e enfurecendo-os de tal modo que eles o despedaçaram”.³¹⁶

O valor semiótico de DD, obra última, porém não publicada, e seu estatuto no pensamento maduro de Nietzsche, foram amplamente discutido por W. Groddeck em seu original comentário

Signifikanz der Gesten und die Lust an der Bewegung, das Zusammen- und Wechselspiel von Bewegung und Ruhe oder Tempo, Rhythmus und Takt, der dadurch körperlich emphatische Vollzug von Selbstdarstellung und Kommunikation in einem lassen für Nietzsche den Tanz zu einer ästhetischen Mitte um zum Maß der (für die) Kultur werden, in der und an dem sie zu werten ist und sich zu beweisen hat“. In RESCHKE, Renate. op. cit. pág. 265-6.

³¹⁵ RESCHKE, Renate. op. cit. pág. 263.

³¹⁶ STEGMAIER, W. „Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens“..., pág. 177 ss.

histórico-filológico.³¹⁷ Nietzsche já havia dito em EH que seu Zarathustra *significa um nome* “para autossuperação da moral da veracidade, a autossuperação dos moralistas em seu oposto — em mim — (...)”³¹⁸; mas é com a linguagem dos Ditirambos que Nietzsche atinge, assim nos parece, a máxima energia semiótica. Ditirambos é meta-linguagem: é a linguagem sobre o processo de criação e realização dos signos linguísticos *enquanto* signos. Ela se concretiza como a própria invenção (*Erfindung*) de signos para toda espécie de signos. Há sim, sob esse aspecto, um traço genético entre a linguagem que Nietzsche apresentou em, e por meio de, seu Zarathustra e aquela dos *Ditirambos*, elaborada no final de sua vida intelectualmente produtiva, e um estudo consistente sobre a evolução da linguagem épico-dramática de Za para a poético-lírica de DD parece se abrir como promissor campo de pesquisa.

Ditirambo é o nome arcaico para Dioniso, o “deus que é, do ponto de vista formal e de conteúdo, idêntico ao ditirambo, o concurso de canção em seu louvor”³¹⁹, e mesmo que o próprio Nietzsche — e ele sabia disso³²⁰ — não é, *avant la lettre*, o inventor dos ditirambos, isso, no entanto, não seria objeção suficiente contra a originalidade da invenção, pelo ditirambo nietzscheano, de Dioniso *enquanto* signo. Segundo Groddeck, essa perspectiva é amplamente apresentada no quinto ditirambo (“O Signo Luminoso” [*Das Feuerzeichen*]), no qual o “‘signo’ é a condição de uma renovada autocriação da linguagem ditirâmbica depois de sua dissolução no quarto [ditirambo]”. Dioniso é signo-conceito, “por definição” ambivalente, contraditório, polissêmico.³²¹ É um conceito-signo que porta em si seus sentidos opostos, que em sua *de-signação* já apresenta um acúmulo de energia (semiótica) para, quando despedaçado, novamente, e de modo “outro”, recriar-se.

³¹⁷ Certamente, o estudo mais consistente nessa área de pesquisa continue sendo o de W. Groddeck. GRODDECK, W. *Die ‘Dionysos-Dithyramben’. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk*. 2 Bde. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Band 23. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1991. Aliás, no penúltimo parágrafo do segundo volume, o autor destaca: Für das Verständnis der ‘Dionysos-Dithyramben’ ist das Werk ‘letzter Hand’ - und ein solches hat Nietzsche am 2. Januar 1889 bestimmt - eine unabdingbare Voraussetzung, denn der Zyklus der ‘Dionysos-Dithyramben’, Nietzsches letztes Werk, ist eine Dichtung über das Werk Nietzsches, in dessen Zentrum die dreiteilige Dichtung ‘Also sprach Zarathustra’ steht. Aqui, pág. 478.

³¹⁸ EH “Por Que Eu Sou Um Destino” 3.

³¹⁹ BAEUMER, Max L. „Dialektik und zeitgeschichtliche Funktion des literarischen Topos“. In *Toposforschung*. Hg. v. Max L. Baemuer. Darmstadt 1973, pág. 310. Apud. GRODDECK, W. *Die ‘Dionysos-Dithyramben’...*, Segundo Volume: Introdução, pág. XVIII

³²⁰ Groddeck (idem, ibidem) aponta para esse fato, citando um texto do assim chamado “período militar”, no qual Nietzsche afirma: „Der Erfinder des Dithyrambos ist Arion. BAW 5, pág. 378.

³²¹ Em JGB 295, escreve Nietzsche: „(...) *Dionysos*, jener grosse Zweideutige und Versucher Gott (...)“ KSA 5, pág. 238.

À mencionada “felicidade esmeraldina (*smaragdene Glück*)”, produzida pela linguagem ditirâmbica, oriunda de profundos sentimentos melancólicos, de um “lamento imortal (*unsterbliche Klage*) de ser condenado a não amar” – a ela Nietzsche tornou mais do que uma simples imagem que visaria a ilustrar os opostos sentidos carregados por seu conceito-signo; a ela foi destinado o sétimo ditirambo de DD, nomeado pelo autor de *Klage der Ariadne* (O Lamento de Ariadne)³²².

O Leitmotiv é o “tornar-visível” de Dioniso a partir de um raio (tema que também aparece em seu Zarathustra, quando da anunciação, no prólogo, de seu *Übermensch*). Após rompantes de histeria de Ariadne, de profunda melancolia, na estrofe final, precedida de advertência que indica a entrada do deus “ex machina”, ocorre o clímax do ditirambo (no sétimo canto) com a aparição do deus-signo.

Um raio. Dioniso tornar-se visível em beleza esmeraldina (*smaragdene Schönheit*).

Dioniso:

Sê serena, Ariadne!...
Tens curtos ouvidos, tens meus ouvidos:
Meta aí uma serena palavra! —
Não se tem primeiro que se odiar, quando se deve se amar?...
Eu sou teu labirinto... (KSA 6, pág. 401)

Só no ditirambo VII, Dioniso entra em cena, e a intervenção de Nietzsche que prepara sua entrada, indica, aliás, um redobro, um quase aspecto teatral (no que tange ao aviso) de seu advento. Nietzsche já havia feito de Ariadne, na seção Za de EH (aforismo 8), uma “resposta” para o ditirambo que cantasse as dores de Dioniso. No entanto, aquela para quem Nietzsche destina o “lamento” nesse sétimo ditirambo, segundo Groddeck, remetendo à complexidade da semiótica de DD, nada tem que ver com a Ariadne de outras passagens de seus textos de juventude. Ao retomá-la, em seu pensamento maduro, primeiro e de modo desprezioso em JGB, e em seguida em EH, a figura de Ariadne ganha “um especial significado, não porque ‘Ariadne’, nas obras autorizadas de Nietzsche, é aqui chamada pela primeira vez, mas, sobretudo, porque o nome de Dioniso vai novamente aparecer, desde a publicação de GT, em obras de Nietzsche”.³²³ Ariadne passa a corresponder, no plano semiótico, ao conceito-signo *Dioniso*; por isso, seu *significado* é muito

³²² Não tão profunda quanto a leitura de Groddeck, para uma análise desse sétimo ditirambo, consultar: THEISEN, B., „Die Gewalt des Notwendigen. Überlegungen zu Nietzsches Dionysos-Dithyrambus ‘Klage der Ariadne’“, In *Nietzsche-Studien* 20, 1991.

³²³ GRODDECK, W. *Die ‘Dionysos-Dithyramben’...*, Segundo Volume, pág. 176-7.

maior do que aquilo que Nietzsche vai colocar em sua boca. Dioniso é seu ditirambo, é também seu ouvido. E como seu “curto ouvido” ele se faz ouvir, por Ariadne, quando lhe dá esta “serena palavra”: *labirinto*.

Labirinto é aqui muito mais do que metáfora anatômica (labirinto como porção óssea, também membranosa, do ouvido interno): labirinto é *Leitmotiv* de todo o texto³²⁴; essa imagem está presente em todo lamuriar de Ariadne, em seu descontentamento histórico e agustiado, dores do não-amor, até sua consumação, na cena poética final do ditirambo, com a junção do deus à imagética: *Eu [Dioniso] sou teu labirinto*. Não há diálogo; Dioniso parece falar consigo mesmo quando, tornando-se visível a Ariadne, define-se a si como labirinto-ouvido e faz dessa linguagem-labiríntica o motivo do seu ditirambo. Não é o lamento de Ariadne que encerra a música do ditirambo; mas com aquele outro desfecho, Nietzsche parece querer fazer o leitor ouvir o *labirinto-Dioniso*: quer fazer ouvir a felicidade e beleza esmeraldina de um lamento que, a contrapelo da angústia e dor de Ariadne, é imortal. O verso final funde, dessa maneira, “forma” do deus, que, de um raio, “é tornado visível”, com seu conteúdo: o *signo-labirinto*. Sob esse aspecto, a máxima energia semiótica é alcançada com a arrebatadora significação final do signo (Dioniso) *em signo* (labirinto): *eu sou... labirinto*.

Tudo isso significa a palavra Dioniso: eu não conheço simbólica mais suprema do que esta simbólica grega, a de Dioniso. (GD “O Que Eu Devo Aos Antigos” 5, KSA 6, pág. 159)

Uma rigorosa análise dessa linguagem ditirâmbica é tão mais difícil quanto mais complexo e híbrido são os signos que Nietzsche cria, encena ou faz, propositadamente, despedaçar-se. Dioniso é mais do que imagem poética; é, isto sim, uma forma exemplar do que Nietzsche entendia, em especial em sua obra de maturidade, por *filosofar*. Ao se colocar, em GD (“O Que Eu Devo aos Antigos” 5), como o último discípulo do deus-signo, Nietzsche fez notar seu já desejado plano de criar “uma forma divina de filosofar”³²⁵, um genuíno esforço para criar *semioticamente* “o instinto da vida”, “o futuro da vida”, a “eternidade da vida” (idem, ibidem); ou traduzido para o contexto do nosso trabalho: *uma singular necessidade que faz entrar em colapso o falsificador processo de*

³²⁴ GRODDECK, W. *Die ‘Dionysos-Dithyramben’...*, Segundo Volume, pág. 208 ss.

³²⁵ KSA 11, 34[182], pág. 483.

moralização da vida. Isso ele anota para si, privadamente, em um apontamento do início - verão de 1888:

Nós, muitos ou poucos, que ousamos novamente viver em um *entmoralisierten Welt*, nós, pagãos pela crença: nós somos provavelmente também os primeiros que compreenderam isto, a saber, o que é uma crença pagã: ter que se representar seres mais superiores do que o homem, porém, tais seres para além de bem e mal: ter que estimar todo ser-superior (*Höher-sein*) como ser-imoral (*Unmoralisch-sein*). Nós acreditamos no Olimpo – e não no “crucificado”... (KSA 13, 16[16], pág. 487)

e para então fazer desse contexto, pouco tempo antes da demência, o *destino* do seu pensar:

9. Entenderam-me? — *Dioniso contra o crucificado*... (EH “Por Que Sou Um Destino” 8)

Novas palavras, signos-conceitos, paradoxais imagens, unidade estilística do pensar e escrever: como dito, criar, primeiramente, a liberdade para um novo criar, um inesgotável (re)criar modos de pensar e escrever em filosofia, elaborando uma linguagem extra-moral que propriamente realizasse sua mais ambiciosa e propositiva vontade: *Vontade de “Entmoralisierung”*. Teria sido Nietzsche nisso efetivamente compreendido?

Bibliografia:

Obras de Nietzsche e outros filósofos:

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. hg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1986.

_____. *Historisch-Kritike Gesamtausgabe Werke*. Hrsg. H. J. Mette et alli. München: DTV, 1933.

Traduções:

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*. trad. e seleção. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: col. Textos Didático, nº 22, 2ª ed. revisada, IFCH/Unicamp, 2002.

Obras de outros filósofos:

BACON, F. *O Progresso do Conhecimento*. Tradução, Apresentação e Notas: Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

DARWIN, Charles *On The Origin of Species By Means of Natural Selection or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Edited with a Introduction by William Bynum. London: Penguin Book, 2009.

DESCARTES, R. *Oeuvres*, Vol II, Edition Adam e Tannery, Paris: Vrin, 1973-1978.

DÜRKHEIM, E. “La science positive de la morale en Allemagne”. In. *Revue Philosophique*, n. 24, 1887.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Nietzsche, Freud et Marx: Theatrum Philosophicum*. Paris, 1973.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer hermeneutischen Philosophie*. Bd I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. 2 Bde. Günther Neske Pfullingen, Fünfte Auflage, 1989.

HEGEL, F. W. G. *Werke in 20 Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: Reclam, 2002.

HÄCKEL, E. *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*. E. Strauß: Bonn, 1899

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora na Unesp, 2000.

KANT, I. *Werke in sechs Bänden und Wörterbuch*. Hg. W. Weischedel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Berlin, 2004.

KIERKEGAARD, Sören. *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Hg. Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: DTV, 2005.

LANGE, F. *Geschichte der Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Zwei Bänden, Zehnte Auflage, 1921.

LEIBNIZ, G. W. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison; Principes de la philosophie ou Monadologie*. Paris: PUF, 1954.

_____. *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. trad. Luiz João Baraúna. “Coleção: Os Pensados”. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

PLATON. *Werke*. Bearbeitet von Klaus Widda. Deutsche Übersetzung von Hyeronimus Müller und Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

RÉE, Paul. *Gesammlte Werke 1875-1885*. Hg, eingeleitet und erläutert von Hubert Treiber. Supplementa Nietzscheana. Bd 7. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2004.

_____. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Bonn: Denkmal Verlag, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Hg. Wolfgang Frhr. Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart/Frankfurt am Main, 1986.

SIMMEL, Georg. *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1992

WITTGENSTEIN, L. *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1984.

Comentários e Artigos importantes para o norteamento da pesquisa:

ABEL, Günter. *Sprache, Zeichen, Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

_____. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. 2.Auflage. Berlin / New York. Walter de Gruyter, 1998.

_____. *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

ANGIER, Tom P. S., *Either Kierkegaard - Or Nietzsche. Moral Philosophy in a New Key*, Aldershot / Burlington, 2006.

BALMER, Hans Peter. *Philosophie der menschlichen Dinge: Die europäische Moralistik*. Bern und München: Francke Verlag, 1981.

BEHLER, Ernst. „Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche“. In. BORSCHE, T. et alli (Hrsg.) ‚Centauren-Geburten‘: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1994.

BENNE, Christian *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Monographien und Texten zur Nietzsche-Forschung, Bd. 49. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2005.

BERTINO, Andrea C. *Vernatürlichung: Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd 58. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011.

BORSCHE, Tilman. *Was etwas ist: Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1992.

_____. „Natur-Sprache: Herder – Humboldt – Nietzsche“ In: BORSCHE, T. et alli (Hrsg.) ‚Centauren-Geburten‘: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1994.

_____. „System und Aphorismus“. In: DJURIC', Mihailo und SIMON, Josef. (hg.). *Nietzsche und Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

BROBJER, Thomas H.: „Notes and Discussions. Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard“. In: *Journal of the History of Philosophy* 41/2, 2003.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CAVALCANTI, Anna H. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais: Campinas, São Paulo, 2004.

COX, Christoph. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. California. California University Press, 1999.

CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

CUNHA, C. et alli. *Nova gramática do português contemporâneo*. 2. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

ECKSTEIN, Walther: Einleitung des Herausgebers. In SMITH, Adam. *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg. Felix Meiner, 1994.

EILON E., „Nietzsche's Principle of Abundance as Guiding Aesthetic Value“, in: *Nietzsche-Studien* Bd. 30, 2001

ELLRICH, Lutz. „Rhetorik und Metaphysik: Nietzsches ‚neue‘ ästhetische Schreibweise“. *Nietzsche-Studien* Band 23, 1994.

EMDEN, C. J. *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. Urbana and Chicago: Illinois University Press, 2005.

FIETZ, R. *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*. Königshausen & Neumann: Würzburg, 1992.

_____. „Das Andere Lesen – oder: Nietzsche (über)lesen“. Oldenburg: Bibliothek- und Informationssystem der Universität Oldenburg, 1999.

FIGAL, Günter. *Der Sinn des Verstehens: Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart. Reclam, 1996.

FORNARI, Maria C. *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*. Nietzscheana: Saggi 5. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

_____. „Nietzsche y el darwinismo“. In *Estudios Nietzsche*. Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche, nr. 8, 2008.

GARCIA, André L. Muniz. *Metáforas do corpo: reflexões sobre o estatuto da linguagem na filosofia do jovem Nietzsche*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Campinas, 2008.

_____. „Nietzsches Umdeutung von Schopenhauers ‘Genius der Gattung’ in Jenseits von Gut und Böse 268 und die Fröhliche Wissenschaft 354“. In. PIAZZESI, Chiara et alli. (a cura di). *Lecture della Gaia Scienza*. Nietzscheana Saggi 14. Pisa: Edizioni ETS, 2010.

GAUGER, Hans-Martin. *Über Sprache und Stil*. Bech'sche Reihe. München: C. H. Beck, 1995

GIACOIA JR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisino, 2002.

GOFFMAN, E. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. Aus dem Amerikanischen von Peter Wener-Schäfer. München: Piper Verlag, 2003.

GRODDECK, Wolfram. „‘Vorstufe’ und ‘Fragment’“. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie In STERN, Martin. *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.

_____. „Die ‚neue Ausgabe‘ der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘. Überlegung zur Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach Zarathustra“. In: *Nietzsche-Studien* 26, 1997.

_____. *Reden über Rhetorik, : Zu einer Stilistik des Lesens*. Frankfurt am Main und Basel: Stroemfel Verlag, 2008.

_____. *Die ‘Dionysos-Dithyramben’. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk*. 2 Bde. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Band 23. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1991.

HAASE, Marie-Luise „Exkursion in das Reich der Tinten-Fische und Feder-Füchse. Ein Werkstattbericht zur Edition von KGW IX, in: *Nietzsche-Studien* 36, 2007.

HEINEN, René. *Sprachdynamik und Vernunft: Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

HÖDL, H. G. *Nietzsches frühe Sprachkritik: Lektüre zu „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*. Wien: WUV-Universitätverlag, 1997.

KREMER-MARIETTI, A. „Menschliches-Allzumenschliches: Nietzsches Positivismus?“ In. *Nietzsche-Studien* 26, 1997.

KUPIN, Alexander. „Die Gefahr des Bewusstseins: Nietzsche über ‚Bewusstheit‘ und ‚Sich-Bewusst-Werden‘“ in FW 11 e FW 354. In PIAZZESI, Chiara et alli. (a cura di). *Lecture della Gaia Scienza*. Nietzscheana Saggi 14.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LANGBEHN, Claus. „Kritik der Vernunft: der frühe Nietzsche und die Transzendentalphilosophie“: In. HILMMELMAN, B. (Hg.) *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2005.

LOPARIĆ, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE), Unicamp, 2000.

LOPES, Rogério A. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. Dissertação de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

LÜTKEKAUS, L. *Ein heiliger Immoralist: Paul Rée*. Marburg, Basiliken Press, 2001. SMALL, R. *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

KOBLER, Matthias. *Empirische Ethik und christliche Moral: Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, die Scholastik und Luther*. Königshausen und Neumann. Würzburg, 1999.

MEYER, Katrin. *Ästhetik der Historie*. Würzburg. Königshausen und Neumann, 1998.

MONTINARI, M. *Nietzsche lesen*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1982.

MÜLLER, E. „'Auslegungen des Leibes': Physiologie als fröhliche Wissenschaft“. In PIAZZESI, Chiara et alli. (a cura di). *Lecture della Gaia Scienza*. Nietzscheana Saggi 14. Pisa: Edizioni ETS, 2010.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. trans. David J. Parent. Chicago: University of Illinois Press, 1999.

NEHAMAS, Alexander. *Life as Literatur*. London: Havard University Press, 2002.

OTTMANN, H. *Nietzsches-Handbuch. Leben-Werke-Wirkung*. J.B Metzler Verlag. Stuttgart / Weimar, 2000.

ORSUCCI, Andrea. Unbewußte Schlüsse, Anticipationen, Übertragung: über Nietzsches Verhältnis zu Karl Gustav Zöllner und Gustav Gerber“. In. BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.) ‚Centauren-Geburten‘: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1994.

OTTO, Detlef. „Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff“ In. BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.) ‚Centauren-Geburten‘: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1994.

PFEIFFER, E (Hg.). *Friedrich Nietzsche, Paul Rée e Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*. Frankfurt am Main. Insel Verlag. 1970. SMALL, R. *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

RESCHKE, Renate. „Die andere Perspektive: Ein Gott, der zu tanzen verstünde. Eine Skizze zur Ästhetik des Dionisyschen im *Zarathustra*“. In GERHARDT, Volker (hg.) *Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2000

REUTER, Sören. „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung: Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der Unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne*“. *Nietzsche-Studien*, Band 33, 2004.

RICHARDSON, John *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2004.

RITTER, J. und GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6, Basel/ Stuttgart: Schwabe & CO AG. Verlag, 1984.

RÖLLIN, Beat und STOCKMAR, René „‘Aber ich notire mich, für mich’. Die neunte Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken“ in: *Nietzsche-Studien* 36, 2007.

RUCKENBAUER, Hans-Walter. *Moralität zwischen Evolution und Normen*. Königshausen und Neumann: Würzburg, 2002.

SAAR, Martin. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt-New York, Campus Verlag, 2007.

SALAUARDA, J. „Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“, in: *Nietzsche-Studien* 13, 1984.

SARAIVA, F. R. S. *Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte / Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000.

SCHANK, G.: ‚Rasse‘ und ‚Züchtung‘ bei Nietzsche. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 44. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.

SCHLIMGEN, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewußtsein*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland: 1831 – 1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

SIMON, Josef. *Philosophie des Zeichens*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1989.

_____. „Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation“. In DJURIĆ, Mihailo und SIMON, Josef (Hg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg, 1986.

_____. „Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche“. In. *ders.* (hg.). *Distanz im Verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

_____. „Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff“. In DJURIC´ und SIMON, J. (hg.) *Zur Aktualität Nietzsches*. Bd II. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984.

_____. „Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*“. In GERHARDT, Volker (hg.) *Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

SIMONIS, Linda. „Der Stil der Verführung: Nietzsches und die Sprache des Performativen“. *Nietzsche-Studien*, Band 31, 2002

SPICKER, FRIEDMANN. *Der Aphorismus: Begriff und Gattung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1912*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1997

STACK, G. J. *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

STEGMAIER, W. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Werkinterpretation. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

_____. „Von Nizza nach Sils-Maria. Nietzsches Abweg vom Gedanken der Ewigen Wiederkehr“. In: SCHIMMER, Andreas und SCHMIDT, Rüdiger (Hg.): *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*, Weimar, 1999

_____. „Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie“. *Nietzsche-Studien* 36, 2007.

_____. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: zur Deutung von „Der Antichrist“ und „Ecce homo“*. In: *Nietzsche-Studien* 21, 1992,

_____. *Philosophie der Fluktanz Dilthey und Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992,

_____. *Philosophie der Fluktuanz Dilthey und Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

_____. „Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution“. In *Nietzsche-Studien*, 16, 1987.

_____. „Zur Frage der Verständlichkeit: Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren“. In BORSCHE, Tilman. (Hg.) *Allgemeine Zeitschrift der Philosophie*. 32.2, 2007.

_____. „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also Sprach Zarathustra*“, In GERHARDT, Volker (hg.) *Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

_____. „‘Philosophischer Idealismus’ und die ‚Musik des Lebens‘. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der *Fröhlichen Wissenschaft*.“ In *Nietzsche-Studien*, Band 33, 2004, S. 90-127.

STINGELIN, M. „Geschichte, Historie und Rethorik: Eine Einführung zu Nietzsches Begriff der ‘Abkürzung’“. In KOPPERSCHMIDT, J und SCHANZE, H. (Hg.) *Nietzsche oder ‘Die Sprache ist Rethorik’*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994

_____. „Historie als ‘Versuch das heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen’: Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk“. In *Nietzsche-Studien*, Band 22, 1993.

THEISEN, B., „Die Gewalt des Notwendigen. Überlegungen zu Nietzsches Dionysos-Dithyrambus ‘Klage der Ariadne’“, In *Nietzsche-Studien* 20, 1991.

TREIBER, H. „Zur Genealogie einer ‘Science positive de la morale en Allemagne’: Die Geburt des ‘r(é)alistischen Moralkritik’ aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption“. In *Nietzsche-Studien*. 22, 1993.

TUNG-SUN, Chang. “A teoria do conhecimento de um filósofo chinês”. In *Lógica, poesia e linguagem*. org. Haroldo de Campos, trad. Heloysa de Lima Dantas, 3ª ed., São Paulo: Edusp, 1994.

VAIHINGER, Hans. *The philosophy of “as if”*. Trad. C. K. Ogden. Londres: Routledge, 2002.

VAN TONGEREN, Paul. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu ‘Jenseits von Gut und Böse’*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.

_____. “Nietzsche’s Naturalism”. In. Nicholas Martin (ed.), *Nietzsche and the German tradition*. Bern: Peter Lang, 2003.

VENTURELI, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung, 43. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2004,

VIESEENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e Vivência: A Dimensão da Vida como Pathos*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2009.

VIVARELLI, Vivetta. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes : Montaigne, Pascal und Sterne*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.

WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Quadrige / PUF, 2009.

WOTLING, P. “Der weg zu den Grundproblem: Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, in. *Nietzsche-Studien*, vol. 26, 1997.

ŽUNJIĆ, Slobodan. „Begrifflichkeit und Metapher“. In *Nietzsche-Studien* Band 16, 1987.