

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Sociologia, Filosofia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Tese

**O potencial expressivo da linguagem em Nietzsche: da dissolução dos
opostos à intertextualidade de *Assim falava Zaratustra***

Francisco Rafael Leidens

Pelotas, 2019.

Francisco Rafael Leidens

**O potencial expressivo da linguagem em Nietzsche: da dissolução dos
opostos à intertextualidade de *Assim falava Zaratustra***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Sociologia, Filosofia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Luís Araldi

Pelotas, 2019.

Francisco Rafael Leidens

O potencial expressivo da linguagem em Nietzsche: da dissolução dos opostos à intertextualidade de *Assim falava Zaratustra*

Tese apresentada, como requisito parcial, para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Sociologia, Filosofia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 12 de dezembro de 2019.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (Orientador). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP);

Prof. Dr. André Luís Mota Itaparica. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP);

Prof. Dr. Angelo Marinucci. Doutor em Filosofia pela Università di Pisa (UNIPi);

Prof. Dr. Luís Eduardo Xavier Rubira. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP);

Prof. Dra. Vânia Dutra de Azeredo. Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

Para Adria e Carolina.

Agradecimentos

Agradeço, inicialmente e especialmente, à minha família, pelo apoio incondicional durante o período do doutorado;

Agradeço também ao meu orientador e amigo Clademir Araldi. Não imagino nenhum outro orientador para este trabalho;

Agradeço, antecipadamente, aos membros da banca por aceitarem participar da conclusão dessa importante etapa da minha vida acadêmica;

Registro aqui também o meu agradecimento aos amigos do Curso de Filosofia da Universidade Estadual de Roraima. Sem a necessária atenuação da carga de trabalho, que passou pela amistosa compreensão dos professores do Curso, este trabalho não teria sido possível;

Agradeço também aos colegas e amigos do GEN/UFPel. Não pude participar com a assiduidade que gostaria das reuniões do grupo, ainda assim, o período de convívio inicial foi determinante para os rumos deste trabalho;

Agradeço, igualmente, aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPel, pela imprescindível contribuição na minha formação acadêmica;

Deixo aqui também meu agradecimento a Mirela, secretária do PPG em Filosofia, que não raras vezes, e com sua costumeira disposição, desmembrou problemas burocráticos relacionados ao doutorado.

Homo poeta. – “Eu mesmo que fiz inteiramente só essa tragédia das tragédias, até onde ela possa estar pronta; eu, que primeiramente atei o nó da moral na existência, e depois o apertei de forma tal que somente um deus o poderá desatar – como exige Horácio! –, eu próprio matei agora todos os deuses no quarto ato – por moralidade! Que será agora do quinto ato? De onde tirarei a solução trágica? – Devo começar a imaginar uma solução cômica?” (NIETZSCHE, GC, § 153).

Resumo

LEIDENS, F.R. **O potencial expressivo da linguagem em Nietzsche**: da dissolução dos opostos à intertextualidade de *Assim falava Zaratustra*. Orientador: Clademir Luís Araldi. 2019. 311 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.

A presente tese assume a radicalidade da dissolução dos opostos como a culminância de um longo processo de amadurecimento do pensamento de Nietzsche. Não se trata, todavia, apenas de uma taxativa crítica da moral que inviabiliza as polaridades avaliativas bem/mal, justo/injusto, etc. O principal problema que emerge da dissolução dos opostos está na consentânea impossibilidade linguística de dizer algo para além das oposições. O impedimento, aqui, é lógico, uma vez que o axiomático princípio de não contradição sempre garante que uma verdade afirmada carregue consigo a simultânea negação de seu inverso. Assim, no interior da vigência de uma linguagem logicamente determinada, sempre haverá opostos, independente da pujança da crítica da moral estabelecida; independente de qualquer tentativa genealógica de expor as origens canhestras do sistema de avaliação moral do ocidente. Em uma linguagem que recebe da lógica suas divisas e orientações, invariavelmente se estará, mesmo que implicitamente, decretando verdades substitutivas àquelas que estão sendo criticadas. A hipótese da vontade de poder é o caso exemplar para ilustrar isso, e Heidegger o interprete que marcou de maneira duradoura a ambiguidade que onera a expressão de Nietzsche: quando Nietzsche critica todo supra-sensível e, em seu lugar, faz repercutir que o lugar da verdade passa a ser ocupado pelo sensível; pelo vir-a-ser; pela vontade de poder, o caso necessariamente se mostra como uma mera inversão no interior da polaridade verdade/aparência. Mais precisamente, uma inversão do platonismo. Essa conclusão, todavia, somente é pertinente a partir do amparo da lógica e através de uma equivocada compreensão da hipótese da vontade de poder. Em vista disso, com o objetivo de marcar tanto a radicalidade da dissolução dos opostos quanto para evidenciar que Nietzsche supera a normatividade axiomáticamente atuante na linguagem, defendemos que *Assim falava Zaratustra* mobiliza o potencial expressivo da linguagem para além dos liames lógicos. A principal característica dos discursos de Zaratustra, tal como esta tese defende, está no paradoxo do mentiroso como meio para a dispensabilidade dos juízos verdadeiro e falso e, conseqüentemente, de uma decisiva destituição da normatividade lógica.

Palavras-chave: Nietzsche; dissolução dos opostos; linguagem; Zaratustra.

Abstract

LEIDENS, F.R. **The expressive potential of language in Nietzsche**: from the dissolution of opposites to the intertextuality of *Thus spoke Zarathustra*. Advisor: Clademir Luís Araldi. 2019. 311 f. Thesis (PhD in Philosophy) - Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2019.

The present thesis assumes the radicality of the dissolution of opposites as the culmination of a long process of maturation of Nietzsche's thought. However, it is not just a restricted critique of morality that makes impossible the evaluative polarities good/bad, fair/unfair, etc. The main problem that emerges from the dissolution of opposites is the corresponding linguistic impossibility of saying something beyond oppositions. The estoppel here is logical, for the axiomatic principle of non-contradiction always ensures that an affirmed truth carries with it the simultaneous negation of its inverse. Therefore, within the validity of a logically determined language, there will always be opposites, regardless of the strength of the critique of established morality; independent of any genealogical attempt to expose the awkward origins of the Western moral evaluation system. In a language that receives its boundaries and orientations from logic, one will be, invariably, even implicitly, decreeing substitutive truths to those being criticized. The hypothesis of the will of power is the exemplary case to illustrate this, and Heidegger was the interpreter who marked in a lasting way the ambiguity that burdens Nietzsche's expression: when Nietzsche criticizes all supersensible and, in its place, makes it evident that the place of truth becomes occupied by the sensible; by becoming; by the will of power, the case necessarily turns out to be a mere inversion within the truth/appearance polarity. More precisely, an inversion of Platonism. This conclusion, however, is only pertinent from the support of logic and through a mistaken understanding of the will to power hypothesis. Accordingly, in order to mark both the radicality of the dissolution of opposites and to show that Nietzsche surpasses the axiomatically active normativity in language, we argue that *Thus Spoken Zarathustra* mobilizes the expressive potential of language beyond logical bond. The main feature of Zarathustra's discourses, as this thesis argues, lies in the liar's paradox as a means to the dispensability of true and false judgments and, consequently, of a decisive dismissal of logical normativity.

Keywords: Nietzsche; dissolution of opposites; language; Zarathustra.

Lista de abreviaturas e siglas

Este trabalho assume como convenção para a citação das obras de Nietzsche a já usual proposta pela edição crítica Colli/Montinari. Utilizamos, no entanto, a sua versão digital editada por Paolo D'Iorio: NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. As siglas alemãs, todavia, foram vertidas para o português. Os complementos das siglas são facilmente reconhecidos como as seções ou capítulos dos livros (indicados por algarismos romanos ou pelo próprio título da seção) e o símbolo “§” indica o aforismo ou parágrafo. Sempre que possível, utilizamos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (NIETZSCHE, 1983), abreviado como RRTF. Em outros casos, o comum é a utilização das traduções de Paulo César de Souza (PCS).

1 Siglas das obras editadas:

NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1872

Co. Ext. I – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erst Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Consideração extemporânea I: David Strauss: o devoto e o escritor)* – 1873

Co. Ext. II – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Consideração extemporânea II: da utilidade e desvantagem da história para a vida)* – 1873-1874

Co. Ext. III – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Consideração extemporânea III: Schopenhauer como educador)* – 1874

Co. Ext. IV – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)* – 1876.

HH – *Menschliches Allzumenschliches (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1))* – 1878

- OS - *Menschliches Allzumenschliches* (v.2) Vermischte Meinungen und Sprüche (*Humano demasiado humano* (v.2) Miscelânea de opiniões e sentenças) – 1879
- AS - *Menschliches Allzumenschliches* (v.2) Der Wanderer und sein Schatten (*Humano, demasiado humano* (v.2): O andarilho e sua sombra) – 1880
- A – *Morgenröte* (*Aurora*) – 1880-1881
- GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*) – 1881 e 1886
- ZA – *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zaratustra*) – 1883 -1885
- BM – *Jenseits von Gut und Böse* (*Além do bem e do mal*) – 1885-1886
- GM – *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da moral*) - 1887
- CI – *Götzen-Dämmerung* (*O crepúsculo dos ídolos*) - 1888
- AC – *Der Antichrist* (*O Anticristo*) -1888
- EH – *Ecce homo* – 1888
- DD – *Dionysos-Dithyramben* (*Ditirambos de Dionísio*) – 1889

2 Siglas dos escritos inéditos:

- OL – *Von den Ursprung der Sprache* (*Sobre a origem da linguagem*) – 1869-1870
- DM – *Das griechische Musikdrama* (*O drama musical grego*) – 1870
- ST – *Socrates und die Tragödie* (*Sócrates e a tragédia*) – 1870
- VD – *Die dionysische Weltanschauung* (*A visão dionisíaca do mundo*) – 1870
- TS – *Einleitung in die Tragödie des Sophocles* (*Introdução à tragédia de Sófocles*) – 1870
- DR – *Darstellung der antiken Rhetorik* (*Descrição da retórica antiga*) – 1872-1873
- FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (*A filosofia na era trágica dos gregos*) – 1873
- VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*) – 1873

3 Siglas para os Fragmentos Póstumos e Cartas

Para os Fragmentos Póstumos e cartas, sempre indicamos a sigla para a *Digital Critical Edition* (eKGWB) seguida de NF, para os Fragmentos Póstumos, e BVN, para as cartas. No caso dos Fragmentos Póstumos (NF), a sequência da sigla indica o ano, o grupo e, entre colchetes, o fragmento propriamente dito. As cartas (BVN), por sua vez, têm sua sigla completada pelo ano e pela numeração das cartas assumida pela *Edição Crítica*.

Sumário

Introdução	12
Capítulo 1 – Identificação preliminar do papel de <i>Zaratustra</i> na “Terceira dissertação” da <i>Genealogia da moral</i>	22
Capítulo 2 – As particularidades do sensualismo de Nietzsche	50
2.1 Do sensualismo moderado ao caos das sensações	53
2.2 A fisiologia idealista de Schopenhauer e a realidade impulsiva do corpo	58
Capítulo 3 – A dissolução da oposição verdade/aparência	89
3.1 À sombra da leitura heideggeriana	109
3.2 O ideal ascético e as condições para um contraideal efetivo	140
3.4 A subestimação do niilismo por Lange e a tenacidade trágica de <i>Zaratustra</i>	157
Capítulo 4 – A lógica na linguagem e o ultrapassamento expressivo de <i>Zaratustra</i>	183
4.1 Os limites da lógica	186
4.1 O paradoxo do mentiroso em ZA “Dos poetas”	226
Capítulo 5 - A intertextualidade de <i>Zaratustra</i>: o trágico e o bíblico	248
5.1 A expressividade trágica	251
5.2 A expressividade bíblica	269
Considerações finais	292
Bibliografia	299

Introdução

Defendemos, nesta tese, que Nietzsche dissolve os opostos morais e linguísticos que formam a base de toda perspectiva avaliativa e comunicativa do ocidente, e remontam à vigência do ideal ascético. Embora isso, imediatamente, soe como mais uma caricatura do Nietzsche iconoclasta, corroborando estereótipos em torno da crescente popularidade do filósofo, este não é o caso que aqui pretendemos referendar. Sobre as primeiras recepções de sua obra, o próprio Nietzsche aponta para o equívoco de tomá-lo como “porta-voz das coisas piores [...]” (HH I, “Prólogo” § 1, trad.: RRTF). Dissolver opostos, ação que atribuímos persistentemente a Nietzsche nesta tese, ao invés de provocar uma preferência subversiva ainda restrita às oposições vigentes, significa, a rigor, suplantar o próprio critério avaliativo. Nesse sentido, a oposição moral bem/mal não seria meramente invertida por Nietzsche, ou seja, o mal não ascende de sua conotação desprestigiada para o lugar valorizado do bem, algo que justificaria a avaliação de Nietzsche como fomentador “das piores coisas”. São as oposições como um todo que Nietzsche ataca.

Contudo, mesmo essa clarificação é ainda insuficiente para caracterizar a dissolução dos opostos na direção radical que Nietzsche sugere. Se pensarmos na polaridade verdade/aparência como mais ampla, uma vez que comporta todas as outras oposições, a efetiva envergadura da problemática da dissolução dos opostos começa a se manifestar. A oposição bem/mal está submetida à verdade/aparência na medida em que o Bem integra a supervalorizada dimensão da verdade. Por outro lado, a aparência inscreve em seu âmbito tudo o que o mal conota. Basta pensarmos no platonismo, em sua versão *standard*, como o modelo dessa categorização: o aparente é o vir-a-ser; o sensível; a mudança. Em oposição, o supra-sensível e imutável são as características apropriadas da verdade. Necessariamente, assim, o Bem deve residir neste âmbito, enquanto o mal implica na transitoriedade e mudança. Nesse sentido, a manutenção da oposição verdade/aparência reserva uma discriminação avaliativa, por contraste, que perdura como a mais resistente aquisição do ideal ascético. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche salienta exatamente isso: a “vontade de verdade” é o

âmago do ideal ascético (GM, III, § 27). O contraste entre verdade e aparência, assim, perfaz o critério de medida que enclausura qualquer entendimento sobre o mundo. A tese heideggeriana que arroga a Nietzsche a inversão do platonismo (HEIDEGGER, 2007, p. 365) é a ilustração mais direta e fidedigna dessa clausura do pensamento de Nietzsche no interior da oposição verdade/aparência. A tese da inversão do platonismo, *grosso modo*, inscreve toda tendência de valorização da mudança presente em Nietzsche como um enaltecimento daquilo que o platonismo havia depreciado. Por contraste, é o próprio supra-sensível que decai de seu patamar verdadeiro para o aparente. Em última instância, a hipótese da vontade de poder (que contém a marca do devir) recebe o status de verdade; de “ser do ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2007, p. 361). Com isso, nada de novo pode ser identificado em Nietzsche. A mera inversão aponta apenas para a reorganização do platonismo. Por fim, enquanto perniciosa consequência, Nietzsche seria apenas um derradeiro metafísico que conduz o platonismo às suas últimas consequências.

Embora seja comum ver a tese heideggeriana da inversão do platonismo como uma tentativa de fazer emergir o conteúdo de *Ser e Tempo* como a alternativa efetiva para o fim da metafísica, algo que relegaria a leitura de Heidegger a um passado incipiente e tendencioso da recepção da obra de Nietzsche, não é assim que vemos o caso. A tese permanece, ainda hoje, uma problemática central da interpretação de Nietzsche e é constantemente reativada, ainda que inconspicua, por várias leituras que reivindicam para si um pretensão avanço exegético. Incluímos como representantes implícitos da tese da inversão do platonismo as leituras efetivadas por Vaihinger (2011); Clark (1990); Hussain (2004); Gori (2016); Lopes (2008) e Nasser (2015). As particularidades de cada uma dessas interpretações serão apresentadas ao longo desta tese, no entanto, imediatamente podemos situar a manutenção da oposição verdade/aparência como interseção desses empreendimentos interpretativos.

O problema, segundo vemos, não é relacionado diretamente a uma corroboração da tese de Heidegger, mas, sim, a um fundamental problema linguístico que o filósofo da Floresta Negra faz emergir através da identificação do processo de inversão operado por Nietzsche. A oposição verdade/aparência não se sustenta apenas como uma tese epistemológica concebida e promovida por Platão, mas repercute uma necessidade lógica que domina a linguagem e toda expressão filosófica e cotidiana. Falar, assim, implica em submeter o que é dito ao critério

axiomático da lógica, que em seu princípio mais seguro, segundo Aristóteles, impede algo seja simultaneamente afirmado e negado. Esse impedimento reside em uma característica muito básica da linguagem, ou seja, as palavras precisam ter um significado determinado para constituírem parâmetros mínimos de comunicação e entendimento, e isso apenas sob a tutela do princípio de não contradição é possível. Em linhas gerais, sem essa garantia axiomática, “tornam-se impossíveis o discurso e a comunicação recíproca e, na verdade, até mesmo um discurso consigo mesmo” (ARISTÓTELES, 2002, p. 149, 1006 b 5-10). Imaginemos que as palavras sejam passíveis de infinitos significados, que “homem”, por exemplo, seja ao mesmo tempo “não-homem”: nenhuma comunicação seria, assim, possível. Esse é, sinteticamente, o foco da defesa aristotélica do princípio de não contradição. Contudo, esse é o também o maior problema de uma dissolução dos opostos radicalmente considerada, tal como entendemos que Nietzsche efetive. É o próprio princípio da não contradição que torna, por fim, o mundo encerrado na polaridade verdade/aparência. Mais ainda, é esse princípio que se encontra nas entrelinhas da identificação da tese heideggeriana da inversão do platonismo e em todas as leituras que a referendam, mesmo que implicitamente. Reconhecer que a linguagem já contém em sua estrutura a condição para a oposição verdade/aparência pressupõe que a linguagem lógica e predicativa não pode ser um meio para efetuar a dissolução dos opostos, e nem um caminho para novas interpretações para além dos opostos.

O sentido determinado das palavras, garantido pelo princípio de não contradição, quando conduzido às suas últimas consequências, culmina, precisamente, em um cenário essencialista; verdadeiro. Isso equivale, também, à organização conceitual do mundo e contrasta, de maneira veemente, com toda abordagem metafórica e interpretativa que atua a partir da alegação de uma maleabilidade da linguagem. Amparado pelo princípio de não contradição e balizado pelo domínio conceitual, o mundo torna-se compreensível e apto à comunicação (em seu elementar sentido de tornar comum). Submeter Nietzsche aos liames lógicos e gramaticais, frente a isso, condiciona cada fala do filósofo à necessária pressuposição de que a afirmação proferida tem o seu contrário simultaneamente negado. Se acrescentarmos a isso o princípio da bivalência, enquanto imprescindível adendo já aferido por Aristóteles, teremos a situação em que “a verdade afirmada não é mais que a falsidade negada” (ARISTÓTELES, 2002, pp. 183-185, 1012a 25-1012b 23). Ora, essa é, justamente, a justificativa implícita da tese da inversão do platonismo

identificada por Heidegger: reavaliar o sensível/caótico/deveniente sob o amparo da lógica implica em tomar isso como verdadeiro em detrimento de seu contrário; em detrimento da falsidade do supra-sensível e imutável. Da mesma forma, o mundo como vontade de poder, de acordo com a direção marcada por Heidegger, impõe a pressuposição de que essa “verdade afirmada” contrasta com a “falsidade negada”, ou seja, com o supra-sensível supervalorizado por Platão. A oposição verdade/aparência, assim, já é uma imposição lógica que Heidegger traduz como o contrassenso nietzschiano de criticar a metafísica através da própria metafísica.

Críticas semelhantes foram proferidas por Clark e Paul de Man. Clark reconhece a insuficiência da posição de Nietzsche em relação ao contexto de *Verdade e mentira no sentido extramoral*, sobretudo ao pontuar que a noção de metáfora mobilizada por Nietzsche é ambígua: “ao aceitarmos que todas as verdades são falsas, torna-se difícil ver como Nietzsche poderia defender a visão de que toda linguagem é metafórica” (CLARK, 1990, p. 69). Grosso modo, Clark evidencia que Nietzsche critica a linguagem conceitual a partir de uma linguagem, ela mesma, conceitual. O resultado disso é uma inconfessa presunção de verdade da noção “toda linguagem é metafórica” que é incompatível com a corrente ideia em VM de que “todas as verdades são falsas”. Em síntese, Nietzsche acaba inaugurando uma nova verdade que contradiz a suposição da falsidade generalizada. Paul de Man, por sua vez, reconhece a mesma ambiguidade em Nietzsche, todavia, estende-a a todos os períodos do seu pensamento ao sublinhar o caráter “autodestrutivo” das asserções nietzschianas (DE MAN, 1996, p. 141). Importa-nos ver, a partir disso, a problemática central desta tese: dado que a própria determinação lógica e gramatical da linguagem contém a manutenção da oposição verdade/aparência, somente uma linguagem apartada dessa normatividade pode efetivamente dissolver essa abrangente oposição. Por isso, essa tese assume como aspecto central a consolidação, em *Assim falava Zaratustra*, de uma linguagem radicalmente afastada do domínio lógico, gramatical e conceitual, suplantando o problema de uma mobilização metafísica que critique a metafísica (leitura representada por Heidegger), ou conceitual para criticar o conceito (identificado nas leituras de Clark e Paul de Man).

Defendemos que a linguagem executada em *Zaratustra* é distante, simultaneamente, da verdade e da falsidade/aparência, sobretudo a partir de uma consideração atenta do paradoxo do mentiroso incluído por Nietzsche em ZA “Dos poetas”. Esse aspecto pouco explorado pela literatura secundária ganha centralidade

nesta tese, uma vez que faz repercutir aquilo que há de específico no empreendimento expressivo de Nietzsche. Falamos “expressivo”, e não “comunicativo”, justamente porque a comunicação denota o exato sentido reservado aos objetivos da lógica e do conceito, a saber: tornar o mundo comum desde a determinação do significado das palavras até à dimensão abrangente dos valores. “Expressivo”, por outro lado, pretende manifestar a direção que cabe à noção de interpretação e vontade de poder em Nietzsche, ou seja, ao invés de um mundo comum, um descerramento dos limites da linguagem em direção a imagens de mundo inaugurais; além dos opostos fixados pelo ideal ascético, o “único ideal” (EH, “Genealogia da moral”, trad.: PCS) e “único sentido” (GM, III, § 28, trad.: PCS) até *Zarathustra*, segundo Nietzsche.

Não reivindicamos nenhuma originalidade em relação ao índice temático apresentado. A atual situação da pesquisa sobre Nietzsche praticamente inviabiliza a descoberta de aspectos inexplorados de sua obra. Todavia, se isso vale para o elenco das temáticas aqui apresentadas, o mesmo não se pode dizer sobre o modo como buscamos aqui retomá-las. Não prescindimos, quando pertinente aos nossos interesses, em desaprovar leituras consagradas e renomadas sobre Nietzsche. O maior exemplo talvez seja relacionado à forma como Müller-Lauter responde à leitura heideggeriana e impõe sua posição sobre os antagonismos (opostos)¹, a lógica e a vontade de poder em Nietzsche. Por ser uma leitura combativa em relação à posição de Heidegger, Müller-Lauter esforça-se por marcar o caráter anti-metafísico do pensamento de Nietzsche, e faz isso, sobretudo, evidenciando o caráter plural da vontade de poder em Nietzsche (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 70). A rigor, nesse sentido, o que existem são vontades de poder em confronto (interpretações em confronto), e não a vontade de poder (no singular) como princípio afeito à metafísica. Ainda que estejamos de acordo quanto a isso, por outro lado, discordamos da sequência desse pluralismo defendido pelo interprete: sendo a própria vontade de poder também uma interpretação, Müller-Lauter passa a considerar que Nietzsche impõe *sua interpretação* da vontade de poder como a mais adequada (criteriosamente superior) frente a outras interpretações. O aspecto principal de nossa discordância em relação a isso está em uma retomada, mesmo que através de caminhos muito diferentes, da tese heideggeriana da inversão do platonismo. Em suma, o interprete retorna a algo equivalente à verdade da vontade de poder, apenas selecionando

¹ “Antagonismos” foi a opção de tradução do termo *Gegensätze* mobilizada por Clademir Araldi em sua tradução do livro de Müller-Lauter (2009).

termos menos enfáticos que aqueles mobilizados por Heidegger. De nossa parte, defendemos que nenhuma interpretação, incluindo a vontade de poder, é mais próxima da verdade (ou melhor) que outras, e isso por um motivo que o transcorrer dessa tese pretende evidenciar: a dissolução da oposição verdade/aparência, seriamente considerada, dispensa completamente os juízos verdadeiro e falso. Uma interpretação não passa de uma perene perspectiva imposta como violação do princípio de não contradição, ou seja, simultaneamente verdadeira e falsa, por mais estarrecedor que isso soe.

Conduzindo um pouco adiante nossa diversa posição em relação a Müller-Lauter, podemos também dizer que sua abordagem em relação à lógica e aos opostos (antagonismos) é apenas parcialmente condizente com aquela que pretendemos apresentar nesta tese. Estamos plenamente de acordo com o interprete quando acata a ideia de que os opostos são aplicados ao mundo, sobretudo, por meio da lógica (do princípio de não contradição). Porém, ao manter apenas uma perspectiva crítica frente à lógica, denunciando seus postulados como falsificação (2009, p. 40ss), Müller-Lauter deixa de considerar que Nietzsche precisa de uma alternativa expressiva que dê conta da ruína comunicativa que isso acarreta. Se o sentido das palavras depende da lógica, segundo rigorosamente pondera Aristóteles (ARISTÓTELES, 2002, p. 149, 1006 b 5-10), então ou Nietzsche apresenta apenas asserções autodestrutivas (uma crítica do conceito pelo conceito; da lógica pela lógica), ou, segundo nossa tese, mobiliza uma capacidade expressiva para além da lógica. Ao que parece, Müller-Lauter se detém, ao considerar a crítica de Nietzsche ao princípio de não contradição em eKGWB/NF – 1887, 9[97] (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 42), na mesma dificuldade apresentada exemplarmente por Paul de Man: “O texto [o fragmento eKGWB/NF – 1887, 9[97]] desconstrói a autoridade do princípio da contradição demonstrando que esse princípio é um ato, mas, quando coloca em ação esse ato, não consegue desempenhar o feito ao qual o texto deve seu *status* como ato” (1996, p. 149). Resumidamente, de Man está apontando para o caso de uma crítica ao princípio de não contradição que esbarra na incapacidade de, para além dessa negatividade crítica, poder afirmar e negar simultaneamente. Ao indicarmos *Zarathustra* como solução para isso, mesmo que seja uma solução paradoxal (através do paradoxo do mentiroso), pretendemos contribuir para a elucidação dessas problemáticas.

Apresente tese, com vistas a desenvolver as problemáticas aqui indicadas, está estruturada em cinco capítulos. O primeiro capítulo possui um estatuto, por assim

dizer, propedêutico: ainda vigora uma compreensão equivocada sobre a presença de uma passagem de *Assim falava Zaratustra* como epígrafe da “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral*. Tanto um entendimento da passagem como o aforismo exemplarmente comentado por Nietzsche em GM III, e indicado em GM “Prólogo”§ 8, quanto sua subestimação fomentada por uma mera caracterização da passagem como epígrafe desprovida de uma relação mais enfática com o conteúdo da dissertação, ambas constituem leituras superficiais. Nossa intenção, assim, implica em adequadamente situar a presença de *Zaratustra* na “Terceira dissertação” da *Genealogia*, preparando, através disso, o caminho para estabelecer a linguagem mobilizada em *Zaratustra* como uma contrapartida efetiva ao ideal ascético.

No segundo capítulo, a temática principal é relacionada ao sensualismo nietzschiano. Existem variadas leituras do aforismo 15 de *Além do bem e do mal*², e em boa parte delas prevalece a noção de que Nietzsche acata o sensualismo ou, de maneira mais precisa, estabelece os órgãos dos sentidos como meio adequado para o conhecimento. De nossa parte, sugerimos uma caracterização moderada do sensualismo de Nietzsche, a partir da qual a importante ideia do caos dos sentidos se apresenta. A correlação entre corpo e vontade de poder, independente de qualquer medida sensualista, aponta para o caráter caótico das interpretações e constitui um relevante mote para censurar a avaliação heideggeriana: “O verdadeiro é o sensível. Isso é o que ensina o ‘positivismo’” (HEIDEGGER, 2007, p. 140).

Nesse sentido, o terceiro capítulo pretende diretamente criticar a tese da inversão do platonismo atribuída por Heidegger a Nietzsche. A dissolução da oposição verdade/aparência é, assim, o foco principal de nossa atenção. O modo como Heidegger estabelece sua compreensão da criação artística como alento ao âmbito verdadeiro do sensível/caótico/deveniente faz emergir uma noção de aparência que destoa, tal como pretendemos apresentar, de um entendimento fidedigno do texto de Nietzsche. Aparência artística, por fim, será evidenciada em um sentido completamente apartado da dualidade verdade/aparência e, assim, pretendemos estabelecer uma contundente crítica da tese da inversão do platonismo. Nessa mesma direção, apresentaremos o modo como algumas interpretações de Nietzsche

² Por exemplo, Clark (1990, p. 123ss); (CLARK e DUDRICK, 2004); Hussain (2004); Riccardi (2011) e (2014); Robin Small (1999) e, recentemente, Eduardo Nasser (2015, p. 102ss).

acabam incorrendo nos mesmos contrassensos pioneiramente estabelecidos por Heidegger.

O quarto capítulo desenvolverá a fundamentação lógica da oposição verdade/aparência, e faremos isso a partir de uma discussão direta do Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles. A dependência linguística (comunicativa) do princípio de não contradição, uma vez apresentada como dispensável para Nietzsche, no entanto, torna imprescindível uma contrapartida expressiva. É com base nessa inevitável carência que indicamos o paradoxo do mentiroso como característica linguística efetivada por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*.

O quinto e último capítulo desenvolverá a intertextualidade de *Zaratustra*. Trata-se de reconhecer os expedientes expressivos trágico e bíblico como predecessores da forma linguística efetivada por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*. Não, obviamente, como uma mera paródia, mas como uma espécie de depuração linguística que Nietzsche lucidamente conduz. Em relação ao trágico, mostraremos a consonância expressiva, sobretudo, com o modo como Ésquilo conduz sua expressão. Por seu turno, a linguagem bíblica será reportada como performativa e criadora de sentido, algo que coaduna com *Zaratustra*. Contudo, apesar dessa consonância, enquanto a linguagem bíblica se aparta de qualquer viés interpretativo ao sobrelevar a *Bíblia* à dimensão de palavra revelada, Nietzsche marca seu *Zaratustra* como um texto humanamente escrito; uma interpretação que se mostra como tal.

Em termos metodológicos, algumas considerações precisam ser de antemão estabelecidas. Como fica claro desde o início do primeiro capítulo, não prescindimos em incluir no corpo do texto uma discussão direta com a fortuna crítica reunida sobre o pensamento de Nietzsche. Mesmo que esse não seja um procedimento usual, na medida em que adesões ou contrapartidas em relação aos comentadores de Nietzsche são geralmente efetivadas em notas de rodapé, justificamos essa opção por vermos em algumas temáticas um direcionamento decisivo concedido pela literatura secundária. É assim, por exemplo, quando discutimos o papel da epígrafe da “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral* (capítulo I). Tornou-se tacitamente aceito, em empreendimentos interpretativos secundários, uma consideração que

aparta a presença da passagem de *Zarathustra* em GM III de uma função estratégica mais decisiva. Em vista disso, encontramos no procedimento desconstrutivo de interpretações que contribuíram para essa consolidação um meio para estabelecermos nossa leitura. O mesmo procedimento mobilizamos no momento em que discutimos a temática do sensualismo em Nietzsche, isto é, reconhecemos a pujança duradoura da leitura de Heidegger e o modo como interpretações posteriores herdaram elementos desta, ainda que de maneira inconfessa. Por conseguinte, incluímos no corpo do texto uma discussão detalhada dessas abordagens.

A pesquisa tem um caráter essencialmente bibliográfico, contudo, quando se trata da postura frente ao texto nietzschiano, algumas especificidades devem ser destacadas. A diferenciação entre os fragmentos póstumos e a obra publicada, por exemplo, carece de alguns esclarecimentos que devem conduzir a uma tomada de posição em relação à prioridade. O caso da interpretação de Heidegger é exemplar quanto a isso, uma vez que explicitamente considera a filosofia “propriamente dita” (HEIDEGGER, 2007, p. 11) de Nietzsche enquanto predominantemente póstuma. De nossa parte, assumimos a posição que caracteriza a obra publicada como a mobilização previamente ponderada por Nietzsche dos recursos linguísticos necessários para uma fidedigna expressão³. Por seu turno, o expediente orientado às anotações póstumas tem sua importância demarcada enquanto descrição genética (em relação à obra publicada) e de experimentos comunicativos nem sempre efetivados. Sublinhando o essencial: sobrepujar aquilo que efetivamente foi publicado por Nietzsche através dos fragmentos póstumos representa, em última instância, afastar-se dos critérios, ainda que latentes, assumidos pelo filósofo para ponderar aquilo que oportunamente está apto a ser expresso. Isso não conduz, obviamente, a prescindir do uso dos fragmentos póstumos, mas, sim, a manter certa responsabilidade em relação à prioridade expressiva da obra publicada.

Outra característica a ser destacada diz respeito ao “problema das fontes”⁴. Também quanto a esse princípio metodológico existem limites que precisam ser observados, sobretudo quando o exame das fontes assume o primado para a

³ É Rogério Lopes quem, sobretudo, salienta essa direção quando enfatiza que o privilégio concedido por Heidegger aos póstumos “[...] ignora aspectos essenciais da obra [nietzschiana]. Estes aspectos só podem vir à luz a partir de uma reflexão sobre a obra publicada, pois são problemas que Nietzsche enfrenta ao tentar expressar publicamente suas idéias” (LOPES, 2006, p. 36).

⁴ Neste caso também nos reportamos, embora de uma maneira divergente em relação a alguns aspectos, a Rogério Lopes (LOPES, 2012, pp. 111-112).

delimitação das problemáticas e para a determinação das posições específicas de Nietzsche frente a estas. O primado das fontes pode conduzir a duas posturas que, segundo pensamos, precisam ser evitadas: 1) o desenvolvimento demasiado erudito que ultrapassa e, por conseguinte, acaba ocultando as intenções de Nietzsche; 2) a inclusão de Nietzsche, de um modo absoluto, em linhas de pensamento que apenas acidentalmente e fortuitamente fazem parte de sua posição. Entretanto, ao serem evitadas essas posturas extremadas, as fontes podem sem dúvida servir como importante complemento a uma pesquisa que deve primar pela imanência, tal como apregoa Müller-Lauter (2009, p. 24). Por fim, ao mantermos tanto a posição que prioriza a obra publicada quanto a que compreende as fontes como um importante complemento, pretendemos proceder uma pesquisa que percorra a produção nietzschiana a partir do fio condutor do potencial expressivo da linguagem.

Capítulo 1 – Identificação preliminar do papel de *Zaratustra* na “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral*

Uma ambiguidade, caso seja reconhecida e sopesada, tende a incluir nova dificuldade à interpretação da “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral*. Trata-se da correta compreensão da intenção instrutiva dessa dissertação, marcada por Nietzsche já no “Prólogo”: “Na terceira dissertação deste livro, ofereço um exemplo do que aqui denomino ‘interpretação’ (*Auslegung*): a dissertação é precedida por um aforismo, do qual ela constitui o comentário (*commentar*)” (GM III “Prólogo” § 8, trad. PCS). A disposição imediata do leitor é reconhecer a passagem de *Assim falava Zaratustra*, localizada antes da primeira seção de GM III, como o “aforismo” exemplarmente comentado por Nietzsche⁵: “Descuidados, zombeteiros, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é mulher, ela ama sempre somente um guerreiro” (Za I “Do ler e do escrever”, trad.: RRTF). Contudo, no ano de 1997 são publicados três artigos que promovem e fundamentam um modo alternativo de ver esse exemplo de interpretação: Wilcox (1997) e Janaway (1997)⁶ oferecem uma justificativa textual que indica a primeira seção da *Genealogia*, e não a passagem de *Zaratustra*, como o aforismo mencionado por Nietzsche no “Prólogo” da *Genealogia*. Por seu turno, M. Clark (1997) conduz uma pesquisa nos Arquivos Nietzsche em Weimar⁷ que culmina em uma corroboração dessa hipótese textual⁸ a partir da análise dos manuscritos de impressão da *Genealogia*.

⁵ Falamos aqui de renomados leitores: na tradução que faz da *Genealogia da moral*, Rubens Rodrigues Torres Filho imediatamente aponta essa passagem de *Zaratustra* como constituindo o aforismo mencionado por Nietzsche em GM “Prólogo” § 8 (NIETZSCHE, 1983, p. 313, nota 21). Nehamas inclui-se também como um interprete que assume essa disposição imediata (Cf. NEHAMAS, 1999, p. 114). Arthur Danto segue nessa mesma linha (DANTO, 2005, p. 251). No livro *Nietzsche, Genealogy, Morality* (SCHACHT, 1994), John Wilcox aponta cinco autores que assumem a passagem de *Zaratustra* como o aforismo comentado em GM III (WILCOX, 1997, p. 595).

⁶ Este artigo irá constituir, em 2007, com poucas alterações, o capítulo 10 do livro de Janaway (2007, pp. 165-185).

⁷ Essa pesquisa nos Arquivos Nietzsche foi motivada também pela tradução que Clark e Alan Swensen estavam elaborando da *Genealogia da moral*. Quando publicada em 1998, essa edição da *Genealogia* tornou-se a única a indicar o aforismo mencionado por Nietzsche em GM “Prólogo” § 8 como sendo a primeira seção de GM III, e não a epígrafe (NIETZSCHE, 1998, p. 148).

⁸ Clark faz menção, todavia, apenas ao trabalho de Wilcox. A razão disso se deve, possivelmente, ao fato de que os trabalhos de Wilcox e Janaway são escritos no mesmo ano e de modo completamente independentes, embora com resultados consoantes, e Clark tinha conhecimento apenas do artigo de

A relevância dessa questão ultrapassa a resolução pontual de como Nietzsche gostaria que seus aforismos fossem lidos através do empreendimento exemplar de *Auslegung* por ele efetivado. Para além disso, está em pauta a muito questionável possibilidade de aplicação indiferenciada do modelo metodológico de interpretação (e mesmo se isso depreende-se daquilo que Nietzsche efetiva na “Terceira dissertação”) consumado em GM III a todo conjunto de aforismos produzidos por Nietzsche, algo que inclui a própria definição da forma aforística (na medida em que isto é viável); o uso inusitado e de alcance reduzido do termo *Auslegung* em GM “Prólogo” §8; a presença dispensável ou imprescindível de *Assim falava Zaratustra* para a temática da GM III e a diferenciação estilística entre o chamado conjunto de obras aforísticas e *Zaratustra*, que, salvaguardada a obviedade, não pode ser decidida antes de, minimamente, promover uma adequada especificação destes recursos linguísticos/expressivos mobilizados.

Todas essas abordagens indicadas surgem da problematização acerca de qual aforismo Nietzsche faz referência em GM “Prólogo” §8, contudo, ao buscarmos situá-las frente a recentes trabalhos de interpretes, pretendemos evitar uma tendência radical e perniciosa que implicitamente promovem: a opção que se mostra correta, isto é, o aforismo mencionado por Nietzsche em GM “Prólogo” § 8 é a primeira seção de GM III, não leva necessariamente ao extremo marcado pela diminuição da importância da passagem de *Zaratustra*. Assim, tal como pretendemos mostrar, a passagem de *Zaratustra* mantém um vínculo estreito com a temática específica da GM III, ainda que não seja o aforismo comentado e aparentemente não corresponda à questão dominante da dissertação, a saber: o que significa o ideal ascético? Por outro lado, a insistência em compreender a passagem de *Zaratustra* enquanto o aforismo comentado conduz a um indiscriminado emprego do termo aforismo ao todo desta obra e, com isso, afasta a oportuna possibilidade de contraste entre a forma aforística e o alcance linguístico de *Zaratustra*⁹. Por fim, segundo entendemos, trata-

Wilcox. Um ano depois, Clark irá incluir o artigo de Janaway como inaugural tanto quanto o artigo de Wilcox (Cf. CLARK *apud* NIETZSCHE, 1998, p. 148). Mesmo Wilcox, em um trabalho de 1998, irá reconhecer que seu artigo, de Janaway e de Clark atuam de maneira complementar para provar que a referência à passagem de *Zaratustra* enquanto aforismo comentado em GM III é errada (WILCOX, 1998, p. 448).

⁹ Jill Marsden (2006, pp. 21-37) é aqui o caso exemplar de uma intérprete que mantém a ideia de que o aforismo comentado por Nietzsche em GM III é a passagem de *Zaratustra* e, com isso, promove uma tensão entre a forma aforística e o estatuto linguístico de Za. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que identifica ZA e a forma aforística através de expressões como “Em *Assim falava Zaratustra* Nietzsche

se de convenientemente situar a valência da passagem de *Zarathustra* em relação conteúdo desenvolvido na “Terceira dissertação”.

O trabalho filológico de M. Clark (1997) nos Arquivos Nietzsche aponta para três conjuntos de fatos que comprovam que a primeira seção de GM III é o aforismo comentado e cujo exemplo de interpretação se dá através das outras seções. Num primeiro momento, 1) mostra que a primeira seção foi adicionada posteriormente à redação daquelas que hoje são as seções 2-23, e as seções 24-28 foram redigidas após a inclusão da seção 1. Isso garante o deslocamento da seção 1, em relação às demais partes da dissertação, que é compatível com a tese de que se trata do aforismo comentado por Nietzsche em GM III, embora não constitua uma prova definitiva. É ainda possível, tal como avalia Clark, que a seção 8 do “Prólogo” já fizesse menção ao aforismo e, neste caso, não poderia ser uma indicação a algo ainda não escrito. No entanto, 2) Clark mostra que o “Prólogo” a GM terminava na seção 7 antes da inclusão da seção 1 de GM III. Isso permite dizer que a referência a GM III como comentário a um aforismo e a redação da seção 1 coincidem, reforçando a tese em questão. Ainda assim, resta um derradeiro fato que irá consistir em, segundo Clark, “esmagadora evidência” (1997, p. 614): 3) a passagem de *Zarathustra* é incluída por Nietzsche após a composição da seção 8 do “Prólogo” (que indica o aforismo comentado) e da própria redação da seção 1 de GM III. O reconhecimento disto implica, portanto, na vinculação entre o “Prólogo” § 8 e GM III § 1 que, consequentemente, afasta a corrente concepção de que a passagem de *Zarathustra* é o aforismo comentado na terceira dissertação, na medida em que está distante da exemplificação da interpretação nesta efetivada.

Embora tenhamos começado pela apresentação das robustas provas materiais angariadas por Clark, os trabalhos de Wilcox e Janaway, além de serem anteriores¹⁰,

declara — *em uma série de aforismos [...]*” (*Idem*, p. 26, grifo nosso), Marsden também assume que Nietzsche diferencia seus livros aforísticos de *Assim falava Zarathustra* em GM “Prólogo” §8, sobretudo quando comenta que a leitura de ZA é difícil porque inclui a necessidade de ser “ferido” e “encantado” por suas palavras, enquanto os aforismos, marcados por Nietzsche como “outros casos” (diferentes, portanto, de ZA), são, por sua vez, carentes de uma arte da interpretação cujo modelo Nietzsche oferece em GM III. Assim, apesar de Marsden compreender que *Zarathustra* seja composto por uma “série de aforismos”, ela também afirma que “A referência a ‘outros casos’ [...] implica em um contraste entre *Assim falava Zarathustra* e outros, mais obviamente aforísticos, trabalhos” (MARSDEN, 2006, p. 32). Ser mais obviamente um aforismo, ou menos obviamente, no entanto, nos soa como uma indecisão pernicioso à devida avaliação dos recursos linguísticos mobilizados por Nietzsche em *Zarathustra*; na mesma medida, isso implica em uma descaracterização do estilo aforístico cujo alcance deve ser não identificado com *Zarathustra*, mas antes, contrastado.

¹⁰ Conferir nota 7.

são mais interessantes em relação às consequências filosóficas desse novo modo de ver a terceira dissertação da *Genealogia*. A fundamentação textual que promovem acaba consolidando uma relevante ocasião para por em questão a forma aforística e, a partir disso, abordar a metodologia de leitura que Nietzsche efetiva em GM III. Nossa posição aqui, todavia, deve ser de antemão destacada: Wilcox e Janaway, embora sigam o rumo correto da identificação do aforismo em questão, acabam supervalorizando o empreendimento de interpretação exemplificado por Nietzsche em GM III, na exata medida em que deixam transparecer uma generalização de elementos metodológicos colhidos dessa *Auslegung* exemplar enquanto regras de leitura canônicas que, segundo entendemos, não podem ser aplicadas de modo irrestrito.

Se o sentido de *Auslegung*, por um lado, configurou em 1885 o elemento central do subtítulo do primeiro projeto da obra “A vontade de poder”¹¹, além de ser constante nesse período a *oposição* entre interpretação (*Auslegung*) e explicação (*Erklärung*)¹², por outro lado, a interpretação que vemos em GM III é muito mais uma tarefa de ampliação e comentário de um aforismo que aparece como uma apresentação resumida do tratado que o sucede e, nesse sentido, não pode ser afastada do entendimento corrente de uma explicação de texto. Essa identificação entre interpretação e explicação, que surge da devida confirmação de GM III §1 enquanto aforismo comentado durante as seções posteriores, dá-se por um procedimento de retomada de temas e personagens que, cada um a seu modo, representam o significado do ideal ascético. É assim, por exemplo, no caso dos artistas: sua vinculação ao ideal ascético aparece sintetizada em GM III §1 como significando “nada, ou coisas demais”, contudo, esse breve diagnóstico é desenvolvido em pormenores nas seções GM III §§ 2-5. O mesmo ocorre com “os filósofos e eruditos”, as “mulheres”, “os fisiologicamente deformados e desgraçados”, os “sacerdotes” e “os santos” (GM III §1)¹³. Depreende-se disso que interpretação implica em retomada explicativa daquilo que se apresenta resumido em um aforismo. Por conseguinte, o

¹¹ “A Vontade de Poder: tentativa de uma nova interpretação [*Auslegung*] de todo acontecer” (eKGWB/NF- 1885 1[35]).

¹² Cf. eKGWB/NF-1885 42[1]; NF-1886 1[21]; NF-1885 2[82]; NF-1886 5[50].

¹³ Janaway reconhece, quanto a isso, a existência de sete tipos que representam o significado do ideal ascético. (JANAWAY. 2007, p. 172-173).

próprio aforismo pode ser discriminado como uma composição sumária¹⁴ que aguarda desenvolvimento e esclarecimento. Contudo, embora ainda retomaremos essa primeira caracterização do aforismo aqui indicada, é possível incluir, enquanto hipótese, uma intenção um tanto trivial de Nietzsche ao assumir a forma de tratado pela primeira vez em suas obras filosóficas¹⁵, bem como oferecer um exemplo de interpretação que representa uma redução inusitada do termo *Auslegung* a *Erklärung*. Trata-se de uma ordinária tentativa de fazer-se acessível.

O fracasso editorial de Nietzsche no transcurso de sua atividade intelectual é fato conhecido. Seus leitores restringiam-se, algo admitido por Nietzsche, a apenas poucos amigos próximos e seus livros não vendiam o suficiente nem ao menos para cobrir os custos de impressão. É em relação a isso que os editores responsáveis pela obra de Nietzsche, em períodos diversos, recomendaram ao autor que adaptasse seu estilo às exigências dos leitores¹⁶. Isso fica particularmente evidente em uma carta que Nietzsche dirige a Heinrich Köselitz (Peter Gast) em 1881. Ao mesmo tempo em que parabeniza Köselitz pelo término de sua ópera *Schmerz, List und Rache*, Nietzsche também se põe a refletir sobre sua própria situação editorial e seu incompreendido estilo aforístico:

[...] enquanto penso em sua obra, me inunda um sentimento de satisfação e uma espécie de emoção que nunca experimentei com minhas “obras”. Nestas existe algo que ofende uma e outra vez o meu pudor: são a cópia fiel de uma criatura sofredora, imperfeita, que a duras penas consegue controlar os órgãos mais básicos — eu mesmo me vejo muitas vezes como um rabisco traçado sobre o papel por uma força desconhecida, com o intuito de experimentar uma *nova pena*. (Nosso Schmeitzner conseguiu por o dedo justamente nesta ferida ao sublinhar, em todas as suas últimas cartas, que “meus leitores não querem mais ler aforismos”.) Agora você, meu querido amigo, não deve ser tal pessoa fazedora de aforismos, sua meta está mais acima, a você não corresponde apenas, como a mim, conseguir *vislumbrar* o nexo e a *necessidade* do nexo — sua tarefa é a de voltar a manifestar em sua arte aquelas leis estilísticas superiores que a *debilidade* dos

¹⁴ Esse é um elemento central que conduz Wilcox e Janaway a negarem que GM III seja uma interpretação da passagem de *Zarathustra*, ou seja, não é possível identificar como a “Terceira dissertação” poderia ser uma retomada desta passagem, haja vista a dissonância de conteúdo. Sobre isso afirma Wilcox: “[...] seria de esperar que Nietzsche, ao oferecer a exegese de um de seus aforismos, o expandisse, o diluísse, o tornasse longo e abrangente. [...] ele não faz nada do tipo com a epígrafe do Ensaio III, mas faz exatamente isso com a primeira parte da seção 1” (WILCOX. 1997, p. 604). Nessa mesma direção, Janaway assume que o sentido de *Auslegung* pressupõe uma “expansão ou elaboração discursiva de um aforismo” (JANAWAY. 2007, p. 176), algo que se remete ao tom sumário da primeira seção de GM III e ao comentário através das seções subsequentes.

¹⁵ Em um dos primeiros projetos da *Genealogia* lê-se o seguinte: “A Genealogia da moral: primeiro tratado de Friedrich Nietzsche” (eKGWB/NF-1886 5[40]).

¹⁶ Como veremos na sequência, em 1881 Schmeitzner faz essa recomendação. Por sua vez, em 1887, Naumann também propõe uma alteração do estilo com o objetivo de difundir os textos de Nietzsche.

artistas da nova geração se propõem abolir quase por princípio: sua tarefa é dar a conhecer terminantemente sua arte *acabada* (eKGWB/BVN-1881, 143).

Nietzsche, que marcadamente é uma “pessoa fazedora de aforismos”, não o é em virtude de uma escolha estilística prescindível. O caráter incompleto e imperfeito do aforismo coaduna com a situação pessoalíssima do autor; com o sofrimento somático que se expressa em rabiscos experimentais imperfeitos porque qualquer outro modo de expressão seria desonesto. À pessoa fazedora de aforismos contrapõe-se o sistemático, cuja perfeita concatenação de ideias é sintoma de uma integralidade acabada ou de uma falsa perfeição que sonega a genuína constituição do autor. Na carta a Köselitz, portanto, Nietzsche não é pejorativo em relação ao estilo que emprega, mas antes, mostra o estreito vínculo que o aforismo mantém com seu estado sofredor e imperfeito. Ao reclamar algo diferente disso, o editor Schmeitzner exige, simultaneamente e inadvertidamente, a insinceridade do autor. Adequar-se às preferências presumidas dos leitores seria correlato a uma infidelidade expressiva que desvincula Nietzsche de seu pessoalíssimo empreendimento textual.

Imediatamente, todavia, Nietzsche não atende a reivindicação de seu editor e publica, em estilo igualmente aforístico, *A gaia Ciência*. Alguns anos depois, no entanto, faz corresponder a primeira parte de *Assim falava Zaratustra*, que “[...] é uma composição poética, e não uma recompilação de aforismos” (eKGWB/BVN-1883, 373), à recomendação de Schmeitzner: “é acessível a qualquer um” e terá um “efeito imediato” (eKGWB/BVN-1883, 375), tal como manifesta-se Nietzsche. Movido por um escrupuloso arrependimento, contudo, Nietzsche termina sua carta retratando-se: “Para lhe ser sincero, me envergonho de falar em ‘efeito imediato’; mas o faço por você, que, sabidamente, ao valorar as coisas, deve usar critérios muito diferentes dos meus. Desculpe!” (*Idem*). Mesmo que *Zaratustra* represente uma alteração estilística em relação ao aforismo, Nietzsche sabe que sua obra não é afeita ao gosto do público. A Overbeck, em 1885, Nietzsche dirá que escreve sem “a curiosidade de um público” e que seu *Zaratustra* “não vendeu nem cem exemplares” (eKGWB/BVN-1885, 649).

Por uma série de problemas, Schmeitzner matem-se como editor de Nietzsche apenas até a publicação da terceira parte de *Zaratustra*¹⁷. Por conseguinte, é à sua

¹⁷ Ao menos desde o início de 1881 Nietzsche relata descontentamentos com seu editor Schmeitzner. Inicialmente Nietzsche reconheceu certo descaso do editor ao deixar de responder as cartas enviadas

própria custa que imprime a quarta parte deste livro e do subsequente *Além do bem e do mal*. Essa situação agrava em boa medida o problema da ausência de leitores, uma vez que Nietzsche impõe-se a necessidade de vender uma certa quantidade de livros para poder cobrir os gastos e continuar publicando: “supondo que se vendam trezentos exemplares, cubro o custo e posso eventualmente repetir o experimento” (eKGWB/BVN-1886, 721). No mesmo período em que Nietzsche conduz a experiência de bancar os custos da publicação de *Além do bem e do mal*, Ernst Wilhelm Fritzsche compra os direitos e os exemplares remanescentes das obras anteriores que eram propriedade, até então, de Schmeitzner. Isso alegra e motiva o filósofo de um modo bastante evidente¹⁸, e na primeira carta que dirige a Fritzsche já lhe esclarece alguns meandros de sua obra até então publicada e projeta várias reformulações e direcionamentos que poderiam ser proveitosos à recepção adequada de seus textos.

Num primeiro momento, Nietzsche sublinha a correspondência entre o recém publicado *Além do bem e do mal* e *Assim falava Zaratustra* ao fazer ver que aquele é “uma introdução ao recôndito (*Hintergründe*)¹⁹” (eKGWB/BVN-1886, 730) deste. Em seguida, propõe a Fritzsche a reunião das três partes de *Zaratustra* em uma única obra, de modo a torná-la vendável (*Verkäuflichkeit*). Alia-se a isso a intenção de oferecer a integralidade do desenvolvimento de seu pensamento mediante a produção de prólogos aos livros anteriormente publicados. Tal iniciativa importaria ao leitor, segundo Nietzsche, a peremptória necessidade de, ao tomar ciência de um desses textos, conhecer os pressupostos ou decorrências presentes nos demais: “ao cravar os dentes em *um* de meus escritos, deverá (*muß*) acolher a *todos*” (*Idem*). Eis que não é possível apartar o fito de difusão presente nesses projetos apresentados a seu novo editor, bem como reconhecer certa determinação externa atuando como diapasão para aquilo que Nietzsche escreve e intenta escrever nesse momento.

pelo filósofo (cf. eKGWB/BVN-1881, 97 e BVN-1881, 98). Contudo, a partir da metade de 1881, Schmeitzner passa a se comprometer com publicações anti-semitas (cf. eKGWB/BVN-1881, 117) que, no ano de 1883, quando Nietzsche escreve a segunda parte de *Zaratustra*, acabam sendo priorizadas pelo editor (cf. eKGWB/BVN-1883, 428 e BVN-1883, 431). Por esse motivo, Nietzsche considera seriamente abandonar Schmeitzner (cf. eKGWB/BVN-1883, 433). Por fim, em 1884, uma crise financeira faz com que o editor planeje vender os direitos dos livros publicados por Nietzsche (cf. eKGWB/BVN-1884, 540). Essa situação se mantém até 1886 quando, finalmente, Fritzsche compra o direito das obras de Nietzsche (cf. eKGWB/BVN-1886, 729).

¹⁸ A Overbeck Nietzsche escreve: “Acaba de telegrafar Fritzsche de Leipzig: ‘Por fim em propriedade’. — Palavras que me causam uma grande alegria” (eKGWB/BVN-1886, 729).

¹⁹ Literalmente, *Hintergründe* corresponde à expressão “pano de fundo”. No contexto da carta citada, todavia, o termo assume o sentido de fundamento/âmbito íntimo, por isso optamos pelo termo “recôndito”, na medida que esclarece melhor o sentido da relação entre BM e ZA.

Isso, obviamente, não implica em uma diminuição da importância daquilo que o filósofo apátrida escreve após as três primeiras partes de *Zaratustra*, mas sim, indica uma interrupção de projetos que encaminhariam a novos patamares o pensamento de Nietzsche²⁰. Nessa direção, até certo ponto “abortada”, por exemplo, poderíamos incluir a quarta parte de *Zaratustra*, que apesar de escrita e impressa, fora mantida inédita por Nietzsche, uma vez que “[...] esta parte é ainda menos para o ‘público’ do que as 3 primeiras” (eKGWB/BVN-1885, 596). Contudo, em uma direção sobremodo latente e especulativa teríamos os planos para a quinta e sexta parte de *Zaratustra*, mencionadas por Nietzsche de um modo extremamente instigante: a “[...] quinta e sexta parte, que já são indispensáveis (não há nada a fazer, tenho que ajudar meu filho Zaratustra a ter uma bonita *morte*, caso contrário não me dará paz alguma)” (eKGWB/BVN-1884, 556). À parte tudo aquilo que poderíamos dizer sobre a não consecução trágica da morte de Zaratustra, o caso é que nem *Além do bem e do mal*; nem os *Prólogos ao Nascimento da tragédia* e aos livros do período intermediário; nem o quinto livro d’*A gaia ciência*; nem as dissertações que compõem a *Genealogia da moral* (como ainda será matizado adiante) fazem parte de um genuíno desenvolvimento do pensamento de Nietzsche. Antes disso, vemos interesses subalternos que mobilizam as energias do filósofo e tornam a sinceridade dos aforismos, que são a “[...] cópia fiel de uma criatura sofredora, imperfeita” (eKGWB/BVN-1881, 143), bem como os recursos linguísticos empregados em *Zaratustra*, um contexto problemático que precisa ser sanado. A banalidade do caso torna-se ainda mais patente quando lemos, por exemplo: “Só quero que comprem meus livros, não para enriquecer-me, mas exatamente para poder imprimir algo com total independência dos editores e recuperar os custos de impressão” (eKGWB/BVN-1886, 741). Ou ainda, ao comentar o objetivo dos *Prólogos* e do quinto livro d’*A gaia ciência*: “Deste modo espero dar aos livros um interesse novo e abrir também *alas*, desde um ponto de vista comercial” (eKGWB/BVN-1886, 742).

Todo esse esforço com vistas à divulgação de seus textos não provoca o efeito esperado, e o número de vendas na feira de Leipzig, em 1887, é o estopim para a

²⁰ Nessa toada, projetos inaugurais são deixados de lado e cedem lugar a reiterações de temáticas já presentes em textos anteriores. É assim, por exemplo, que BM surge como retomada de ZA (cf. eKGWB/BVN-1886, 754) e GM como complemento de BM (cf. eKGWB/BVN-1887, 877). Os “*Prólogos*” de 1886 também, e evidentemente, constituem uma abordagem renovada do conteúdo dos livros que apresentam.

decisão (não concretizada) de interromper a atividade editorial: “Foram vendidos um total de apenas 114 exemplares [de BM]. [...] Instrutivo! Em nenhum lugar se QUER minha literatura. E eu — não posso mais me dar ao luxo de continuar imprimindo —” (eKGWB/BVN-1887, 856)²¹. Apesar disso, um mês depois encaminha o manuscrito da *Genealogia da moral* a Naumann. Este primeiro tratado filosófico de Nietzsche “está em conexão direta com *Além do bem e do mal*” e apresenta-se como resposta a algo solicitado por seu editor/tipógrafo: “espero corresponder, com este pequeno escrito, em certo sentido a *suas* propostas em relação à divulgação (*Verbreitung*) de minha literatura” (eKGWB/BVN-1887, 877). Da mesma forma que em 1881 Schmeitzner havia constrangido Nietzsche a abandonar o estilo aforístico para adequar-se àquilo que o público presumidamente gostaria de ler, também Naumann, em 1887, sugere uma certa adaptação do texto ao gosto do leitor, tal como revela-se através do sentido do termo “divulgação” aí empregado.

Mesmo que não tenhamos conservada a carta em que Naumann efetiva sua proposta, não é difícil perceber que a alteração do estilo faz parte de seu conteúdo. Simultaneamente, a intenção de se fazer compreensível²² preconiza a referência e retomada de temáticas já abordadas em outros escritos, porém, adaptadas à forma de tratado que, por definição, implica em submeter uma tese a uma demorada e detalhada abordagem. De fato, Nietzsche nos apresenta uma seleção de aforismos, presentes em livros anteriores, cuja reapresentação na *Genealogia* teria por efeito uma renovada discussão (Cf. GM “Prólogo” § 4). Na mesma toada divulgatória, e aqui nos dirigimos ao aspecto que, de modo especial, queremos evidenciar, temos a exemplar “arte da interpretação” anunciada em GM “Prólogo” §8 e efetivada em GM III. Este instrutivo procedimento de leitura exemplificado, tal como o entendemos, se vincula a duas prementes carências da recepção dos textos de Nietzsche que englobam e sumarizam toda sua preocupação editorial. Por um lado, “[...] tenho que dar uma série de premissas educativas para criar meu próprio leitor” (eKGWB/BVN-

²¹ Ainda em relação ao fracasso na feira de Leipzig, Nietzsche dirá: “Depois de haver dado a toda minha literatura anterior uma espécie de extrema-unção e de haver me despedido dela com carinho, me parece que agora acabou para mim a publicação de livros (graças a Deus, dirão alguns amigos)” (eKGWB/BVN-1887, 858).

²² Sobre a *Genealogia da moral* Nietzsche diz o seguinte a Köselitz: “Estes dias melhores, os tenho aproveitado de imediato com veemência e redigido um pequeno escrito polêmico que, segundo me parece, põe claramente *ante aos olhos* o problema do meu último livro: — todos se queixam de que ‘não me compreendem’, e os cerca de 100 exemplares vendidos me deram a entender bem que não me compreendem. [...] Quiçá com este pequeno escrito polêmico consiga que se vendam um par de exemplares dos meus escritos anteriores” (eKGWB/BVN-1887, 878).

1886, 761), por outro lado, ao selecionar as “revistas especializadas e outras direções” para encaminhar exemplares de sua obra, Nietzsche diz que “[...] o melhor, em qualquer caso, seria encontrar determinados escritores que se debruçarão sobre toda a série de textos em forma de ensaios mais longos (*längerer Essay's*)” (eKGWB/BVN-1887, 874). Ora, oportunizar premissas educativas para a criação do leitor e apresentar o desdobramento de um aforismo em um ensaio mais longo é justamente o que Nietzsche consolida na *Genealogia*, na medida em que exemplifica uma arte da interpretação que visa atender a tais urgências.

A correspondência entre interpretação (*Auslegung*) e explicação (*Erklärung*) que vemos a partir do modo como Nietzsche comenta a primeira seção de GM III através das seções subsequentes não pode, frente a esse excuro pelas cartas do período, ser imediatamente promovida à índice metodológico abrangente que paute a leitura significativa de qualquer aforismo. Atuam na *Genealogia* interesses muito aquém de uma exposição de parâmetros para uma íntegra assimilação do aforismo que são descritos com precisão através de uma *Auslegung* restrita à “expansão”, “diluição” e “compreensão” (WILCOX, 1997, p. 604)²³. Trata-se, neste caso, de uma intenção divulgatória que alia o “como ler?” exemplificado, enquanto premissa educativa que visa conformar leitores, ao nada profundo objetivo de ser resenhado e vender livros. Furtar-se a esses elementos oferece apenas uma parcial percepção do que ocorre na *Genealogia*. Ao conceder importância decisiva à interpretação de um aforismo restrita a sua expansão e diluição (com vistas à compreensão), Wilcox situa-se precisamente nessa limitada percepção que supervaloriza o “como ler?” mobilizado em GM III e, ao mesmo tempo, descaracteriza a amplitude do estilo aforístico.

Agravado pelo fato de a composição da primeira seção de GM III ser efetivada após a redação das seções 2-23, isto é, o comentário, de modo extraordinário, antecede o aforismo, está o caso da impossibilidade de definir GM III §1 como um modelo de aforismo do qual se possa extrair um modelo de leitura irrestrito. Em sua prolongada e relevante taxonomia do gênero aforístico em Nietzsche, Joel Westerdale identifica sete tipos de aforismos que marcam a pluralidade formal do gênero e, em última instância, o torna “indefinido” (2013, p. 48). Nesta classificação, a primeira seção de GM III poderia ser incluída no conjunto de “aforismos ensaísticos”, mas não integraria o rol das “máximas”, “máximas monótonas (*dull maxims*)”, “pseudo

²³ Conferir também, no mesmo sentido, WILCOX, 1998, p. 449.

definições”, “lugares comuns modificados”, “mini-diálogos” ou “experiências de pensamento” (WESTERDALE, 2013, pp. 35-48). Resulta disso que um modelo de leitura de um aforismo ensaístico baseada na expansão e diluição, tal como quer Wilcox, não poderia ser aplicado, enquanto regra, a outro tipo de aforismo. O tom sumário que perfaz a seção 1 da GM III e sustenta uma leitura que a expanda e dilua repete-se, obviamente, em vários aforismos do período intermediário, no entanto, em muitos outros não há nada que permita fazer corresponder à arte da interpretação exemplificada por Nietzsche. Nesse sentido, seria equivocada a posição de Wilcox que, mesmo reconhecendo que a forma da seção 1 de GM III é apenas “[...] parecida (*look like*) com muitas das seções altamente comprimidas das obras do período intermediário de Nietzsche, de *Humano, demasiado humano* a *Gaia Ciência*” (WILCOX, 1997, p. 599), pretende que se extraia daí uma definição de aforismo e um paradigma de interpretação²⁴.

A oposição que Wilcox estabelece em relação a Nehamas (WILCOX, 1998, p. 459), frente a isso, é relevante para afastar a ideia de que GM III é um comentário da passagem de *Zaratustra* (algo assumido por Nehamas) (NEHAMAS, 1999, p. 114), contudo, não demarca a primazia da concepção de interpretação assumida por aquele. Para dirimir o problema da dissonância entre a passagem de ZA e o conteúdo de GM III²⁵, Nehamas assume uma concepção de interpretação vinculada aos termos “dominação”/“assenhoramento” (1999, p. 115) e dispensa a noção de comentário que o próprio Nietzsche assinala em GM “Prólogo” § 8. Por conseguinte, o ensaio “[...] se assenhora, ou se apropria, do aforismo e confere a esta sentença vaga e geral um muito específico sentido e direção” (*Idem*). Isso condiz com o programático afastamento entre interpretação (*Auslegung*) e explicação (*Erklärung*) exposto em 1885-86²⁶ e assimila a noção de vontade de poder em forte vigência nesse período, contudo, não se sustenta frente à comprovada tese²⁷ de que GM III interpreta a primeira seção e não a passagem de *Zaratustra*.

²⁴ Wilcox tinha a pretensão de que seu trabalho promovesse novas abordagens sobre o estilo aforístico, em consonância ao modelo de interpretação que identificou a partir da explicação que Nietzsche consolida em GM III. Nesse sentido, o interprete espanta-se com o silêncio dos estudiosos após sua descoberta: “mas, de fato, muitos estudiosos permanecem em silêncio ou não comprometidos com a tese” (WILCOX, 1998, p. 452).

²⁵ Apenas uma aparente dissonância, tal como procuramos mostrar na sequência.

²⁶ Conferir as referências indicadas na nota 11.

²⁷ Assumimos essa comprovação, sobretudo, a partir da pesquisa filológica de Clark anteriormente mencionada.

Toda essa tensão em torno do sentido da interpretação efetivada em GM III, tal como a vemos, se dissolve quando considera-se o objetivo divulgatório que claramente as cartas anteriormente mencionadas sublinham²⁸. Assim, o sentido fraco de interpretação vinculado à explicação de texto mantém-se como um modelo oportuno para condicionar uma recepção quantitativamente mais difundida dos aforismos de Nietzsche, porém, em um sentido qualitativamente mais profundo, não se pode prescindir da interpretação enquanto dominação/assenhoramento como alternativa relevante. Eis que o tratado continua sendo, mesmo quando Nietzsche o emprega na *Genealogia*, “[...] para asnos e leitores de revistas” (eKGWB/NF-1885, 37[5]), exceto que a mobilização desse estilo é providencial enquanto tentativa de sanar a crônica falta de leitores. Nesse sentido, Wilcox é parcial ao supervalorizar a interpretação explicativa e Nehamas falha ao identificar em GM III um exercício de dominação/assenhoramento da passagem de *Zarathustra*.

Por outro lado, vemos também como um tanto apressada a tese de Westerdale que assinala a interpretação mais adequada dos aforismos a partir de uma leitura *cross-textual* (2013, p. 111)²⁹, ou seja, através de uma atenção à coerência implícita ao conjunto dos aforismos de Nietzsche. Um aforismo, assim, tem seu sentido vislumbrado apenas quando se o situa em relação a outros aforismos, extraíndo-se daí uma certa sistematização. Em que pese, esse viés inaugurado recentemente por Westerdale não pretende diferenciar se o aforismo exemplarmente interpretado por

²⁸ Ao salientarmos o objetivo divulgatório da forma da *Genealogia da moral*, todavia, não tocamos, de modo algum, no método genealógico estimado por renomados leitores, tais como exemplarmente se destacam Foucault (2010, p. 15ss) e Scarlett Marton (2010p. 81ss). Que a forma da *Genealogia* não se confunda com o método genealógico é algo bastante evidente se pensarmos em momentos nos quais Nietzsche fez uso deste sem o recurso daquela. Nessa direção, já em *Humano, demasiado humano*, vemos, ainda que de maneira incipiente, o método genealógico ser mobilizado em forma de aforismo (HH, § 45). Também em *Além do bem e do mal* encontramos algo assim (BM, § 32).

²⁹ Mesmo que Westerdale pretenda atenuar a diferença entre sua hipótese *cross-textual* e a interpretação contextual defendida por Stegmaier, sobretudo ao indicar esta como parte daquela (“[...] um tipo de *cross-textual* auto-referência” (WESTERDALE, 2013, p. 108)), não podemos deixar de apontar uma diferença substancial que resulta dessa comparação: enquanto Stegmaier faz ver que a leitura correlata dos aforismos de Nietzsche conduz a uma perspectiva temporal de consideração dos textos, ou seja, a variação (temporal) do contexto marca o modo provisório da abordagem dos aforismos e indica o caráter interminável da interpretação (STEGMAIER, 2009, pp. 5-19), Westerdale, por sua vez, pretende que sua abordagem *cross-textual* seja o rumo para uma coerência estável a ser identificada. Disso resulta que o modelo interpretativo de Stegmaier não pode ser parte da ambiciosa “narrativa coerente” preconizada por Westerdale, e isso na exata medida em que a “infinita filologia” (STEGMAIER, 2009, p. 14) não se coordena com o desvelamento de uma integralidade coerente e final dos textos de Nietzsche. Quando Westerdale chama a leitura contextual de Stegmaier de “modesta” (WESTERDALE, 2013, p. 7), por não visar “nenhuma finalidade” mais veemente, é precisamente esse desacordo indicado que se mostra.

Nietzsche em GM III é a primeira seção ou a passagem de *Zarathustra*, mas intenta promover uma abordagem que ocorra às expensas dessa questão. Com isso, é dispensável a direção específica indicada por Nietzsche em GM “Prólogo” § 8, uma vez que, de qualquer modo, a interpretação mobilizada em GM III repercute o sentido de diversos aforismos³⁰. O modelo de leitura que Nietzsche oferece, frente a isso, seria baseado na articulação, jamais imediatamente manifesta, entre aforismos colhidos em diversas obras e reagrupados sob a tutela de uma coerência subjacente que passa a ser explicitada. Isso mostra, para Westerdale, que a explicação exemplificada em GM III não tem como tônica um ou outro aforismo específico, mas sim, um conjunto de aforismos. Daqui depreende-se também que o paradigma de leitura seria, pois, uma referência a outras obras, ou então, nesse mesmo sentido, uma leitura *cross-textual*.

Podemos dirigir a Westerdale, no entanto, uma crítica semelhante àquela que apontamos em relação a Wilcox, ou seja, que há um interesse divulgatório atuando sobre as decisões que Nietzsche efetiva na *Genealogia*. O caso das constantes referências a obras anteriores, nesse sentido, seria mais de ordem divulgatória do que de ordem metodológica³¹. O peso que concedemos aqui ao objetivo de difusão quantitativa das obras de Nietzsche faz ver que a leitura penetrante dos aforismos não obedece a nenhum preceito que o autor possa oferecer nesse crônico momento em que a ausência de leitores torna-se um decisivo problema para a continuidade de sua atividade editorial. Permanece incomodamente superficial, a partir do modo como vemos essa questão, tanto o empenho de reproduzir o viés explicativo que Nietzsche conduz em GM III quanto a repetição metodológica do ato de auto-referência que vemos mobilizado quando Nietzsche chama atenção às diversas abordagens que dedicou à determinada temática no transcurso de seus textos. Saber, por exemplo, que Nietzsche faz corresponder o aforismo 136 de *Humano, demasiado humano* ao conteúdo discutido em GM III (cf. GM “Prólogo” § 4) não implica em fazer emergir uma coerência até então latente que sirva como “chave de leitura” para um entendimento completo. A relação estabelecida tem, sem dúvida, o mérito de agrupar momentos de

³⁰ De acordo com Westerdale, “O ‘Terceiro tratado’ não exige que alcancemos uma decisão final sobre o aforismo interpretado” (2013, p. 111).

³¹ Isso obedece à intenção efetivada por Nietzsche de renovar o interesse por suas obras através da retomada de temas já abordados em aforismos anteriores. Tal é o caso da *Genealogia* como um todo, sobretudo quando vemos indicada uma série de aforismos que seriam condizentes com as dissertações que a compõe (cf. GM “Prólogo” § 4).

pensamento temporalmente distantes, contudo, resta fundamentadas dúvidas sobre a correlação semântica que justifique o emprego do termo coerência aqui. O sentido e o peso do termo ascetismo que se repete em HH § 136 e GM III, por exemplo, destoam significativamente. Enquanto HH § 136 faz do homem científico um antípoda efetivo do ascetismo, GM III amplia de tal forma o alcance do termo que o ideal ascético passa a englobar a ciência como seu representante tardio mais dileto, embora inconfesso (Cf. GM III § 23). Assim, a vinculação das obras *Humano* e *Genealogia* não perfaz nenhuma “narrativa coerente”, como quer Westerdale (2013, p. 116), mas aponta para uma incoerência segregadora bastante distante de uma unidade sistemática a ser elucidada pela interpretação *cross-textual*.

Antes, no entanto, de decretarmos pejorativamente a característica fragmentária e incoerente do conjunto dos aforismos de Nietzsche³², convém retomarmos de maneira mais contundente o reconhecimento de que o estilo aforístico é o modo mais sincero para a expressão de uma constituição fisiológica debilitada e imperfeita. Na carta anteriormente mencionada³³, o aforismo é considerado por Nietzsche precisamente como a “cópia fiel” (*Abbilder*) de um autor que sofre e é imperfeito. Disso depreende-se que uma interpretação restrita à explicação ou centrada na coerência presumida entre diferentes aforismos tende a falsificar esse vínculo entre autor e texto; entre vivências e suas expressões mais adequadas. A explicação faria isso ao retraduzir a intensidade do aforismo em uma apresentação prolongada que não mais remete-se imediatamente ao autor, mas passa a ser uma argumentação que, antes de expressar vivências, quer comprovar uma tese. Ora, uma vivência³⁴ e uma tese contrapõem-se na medida em que esta carece, em primeiro

³² O caso exemplar dessa avaliação pode ser remetido a Jaspers, para quem “o contradizer-se constitui a característica fundamental do pensamento de Nietzsche” (JASPERS, 1963, p. 33).

³³ Cf. eKGWB/BVN-1881, 143.

³⁴ Imprescindíveis para a devida compreensão do sentido do termo vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche são as considerações que Viesenteiner apresenta em sua tese de doutorado (VIESENTEINER, 2009). Ao buscar a etimologia de *Erlebnis*, Viesenteiner aponta três índices explicativos para a utilização do termo alemão, a partir da primeira metade do séc. XIX, que irão influenciar o uso nietzschiano: num primeiro momento, *Erlebnis* indica uma “relação imediata entre homem-mundo” (2009, p. 115), que implica em uma “imersão” estritamente pessoal na vida e prescinde completamente de qualquer mediação estranha ao próprio EU, seja a tradição ou qualquer outro meio influenciador. Por outro lado, *Erlebnis* inclui o peso semântico de algo que adquire um grau de “significabilidade” determinante para “todo o contexto da vida” (*Idem*, p. 111). Vê-se, portanto, que o primeiro sentido indicado é complementado pelo segundo, e consolida algo que pode ser expresso como uma vivência intransferível e de significado decisivo. Por fim, Viesenteiner aponta um terceiro sentido, referente ao caráter estético de *Erlebnis*. Trata-se da impossibilidade da racionalização consciente, por meio de conceitos, do conteúdo específico da vivência: “A vivência de algo não pode ter seu conteúdo construído racionalmente, mas antes deve ser unicamente experimentado, ou melhor, ‘sentido na pele’,

lugar, da concatenação das premissas que sustentam o resultado aferido. Por seu turno, uma vivência não tem jamais sua constituição justificada através de “regras” de pensamento que, uma vez obedecidas, decretam ou aproximam-se da necessidade do resultado/tese. O aforismo é, obviamente, a conclusão de um pensamento, todavia, enquanto tal, sua interpretação não depende da reconstrução pormenorizada da trajetória pretensamente imprescindível que o antecedeu; não é o corolário de uma determinação lógica que justificaria uma interpretação explicativa. As vivências prescindem da lógica e, com isso, afastam tanto a noção corrente de pensamento (enquanto concatenação lógica) quanto a ideia de uma convergência progressiva em direção a uma coerência a ser interpretativamente evidenciada. Por isso a caracterização da filosofia de Nietzsche como um “sistema em aforismos”³⁵ soa estranha e imprópria. O fazedor de aforismos seria descaracterizado na exata medida em que sua imperfeição fosse transfigurada em perfeição ou, o que significa o mesmo, caso fosse sistematizado. Eis, no entanto, que permanece incerto qual seria o modo mais adequado de abordar os aforismos nietzschianos.

Uma alternativa relevante aos índices metodológicos aqui tematizados é oferecida por Paolo D’Iorio em *Le voyage de Nietzsche à Sorrente* (2012). Neste texto, o interprete italiano reconstrói o período de gestação e produção de *Humano, demasiado humano* desde um ponto de vista biográfico até uma perspectiva propriamente filosófica. A viagem a Itália no ano de 1876, assim, não resulta apenas em situações anotadas com a intenção de superar a efemeridade da memória, mas

como evoca a expressão em português” (*Idem*, p. 114). Ao avaliar a relação das *Erlebnisse* específicas de Nietzsche e o conteúdo de suas teorias, Viesenteiner ajuíza que o estudo destas vivências representa “[...] uma espécie de genealogia das condições sobre as quais suas teorias emergem (*Idem*, p. 129), ou, em outras palavras, as vivências nietzschianas representariam o “solo” a partir do qual “nasce” seu pensamento.

³⁵ Embora Westerdale não mencione a concepção de “sistema em aforismos” em nenhum momento de seu livro, é basicamente a esta noção cunhada por Karl Löwith que parecem confluir suas considerações. De fato, Löwith subsume o caráter fragmentário dos aforismos de Nietzsche a uma unidade que deve ser interpretativamente elucidada (Cf. LÖWITH, 2010, p. 18-19). Em suma, Löwith vê no eterno retorno o meio para a unificação sistemática do pensamento de Nietzsche (Cf. *Idem*, p. 13). Por seu turno, Westerdale irá pensar, através de sua defesa de uma leitura *cross-textual*, em uma unificação centrada no autor Nietzsche, ou seja, na figura permanente que serve como fonte da coerência entre os textos (Cf. WESTERDALE, 2013, p. 124). Questionamos, no entanto, se essa sistematização interpretativa do pensamento de Nietzsche não equivale a uma estabilidade estranha ao seu processo de construção textual, na exata medida em que ao autor corresponde imediatamente um corpo cujo estatuto distintivo não é ser fonte de uma coerência, mas antes, um âmbito marcadamente plural e assistemático. Nesse sentido, na medida em que as vivências atuam significativamente sobre a vida do autor (pensamos aqui na etimologia de *Erlebnis* ressaltada por Viesenteiner em cf. VIESENTEINER, 2009, p. 111) e, em última instância, o demarcam, a própria concepção de permanência se dissolve através do ritmo ininterrupto com que as vivências se sucedem e lhe alteram.

proporciona “epifanias” (*épiphanies*) (D’IORIO, 2012, p. 157) que são registradas filosoficamente no inaugural livro de aforismos de Nietzsche. O emprego do termo epifania por D’lorio exerce o papel de designação das condições genéticas de surgimento dos textos de Nietzsche (cf. D’IORIO, 2012, p. 172). Tratam-se de “momentos de significação intensa” (*Idem*) que tornam as anotações de Nietzsche uma reverberação de diversos níveis semânticos cuja reconstrução não obedece a nenhuma *Auslegung* até aqui indicada, seja esta uma interpretação explicativa (Wilcox) ou *cross-textual* (Westerdale). O principal mérito de D’lorio, tal como o percebemos, está precisamente em explicitar a complexidade do texto nietzschiano ao entendê-lo como essa convergência de níveis semânticos jamais imediatamente evidentes ou afeitos a uma sistematicidade a ser reconhecida pelo interprete.

Na perspectiva genética desenvolvida por D’lorio, no livro supracitado, encontra-se a retomada da seguinte “epifania”, apontada aqui apenas enquanto exemplificação: “Som do sino ao anoitecer em Gênova - melancólico, pavoroso, infantil. Platão: nada do que é mortal tem grande seriedade” (2012, p. 178). São três níveis semânticos que servem para D’lorio exprimir o alcance dessa anotação de Nietzsche: “um nível biográfico, um nível literário e um nível mais propriamente filosófico” (*Idem*). O nível biográfico relaciona essa anotação ao contexto da juventude de Nietzsche, no qual o som do sino implica em uma rememoração de sua vida em Röcken: da atuação de seu pai como pastor e, por fim, do sepultamento deste ao som dos sinos. Por sua vez, o ressoar dos sinos também remete a referências literárias que permitem a Nietzsche extravasar a esfera individual de sua experiência juvenil em direção a um simbolismo compartilhado: Schiller, Goethe e Byron são as referências resgatadas por D’lorio para mostrar o alcance do nível literário que aquela “mera” anotação de viagem contém. Por fim, o sentido filosófico da anotação vai se firmar, segundo D’lorio, justamente como uma objeção à dimensão metafísica de Platão e ao seu consequente desprezo pelo mortal. Nietzsche irá concluir o fragmento admitindo que não “há dimensão metafísica que possa nos salvar do pessimismo e que nos permita desconsiderar a falta de valor das coisas humanas” (D’IORIO, 2012, p. 178). Em uma visão global e sumária da abordagem de D’lorio, percebemos que os diversos níveis semânticos convergem e exprimem a tessitura da anotação de Nietzsche. Em *Humano, demasiado humano*, gestado durante a viagem de Nietzsche a Sorrento, os níveis biográfico, literário e filosófico dessa anotação, segundo D’lorio,

consolidam o aforismo 113 e 628: “o sino como símbolo extremo do pessimismo, do niilismo e do cristianismo” (2012, p. 153).

É decisiva nessa abordagem de D’lorio a reconstrução pormenorizada das condições de surgimento das teorias de Nietzsche, na medida em que aquilo que se lê em seus aforismos omite parte ou a totalidade do momento epifânico (*Idem*, p. 177). Todavia, apesar de D’lorio não assumir a preceituação metodológica enquanto tônica de sua abordagem, seu empreendimento genético firma-se como um modelo de leitura que, simultaneamente, apresenta ao interprete a tarefa hercúlea de integralizar os níveis semânticos que culminam nos textos publicados por Nietzsche. Assim, ao lado da simplificação promovida pela leitura explicativa e *cross-textual*, tal como mostramos acima, está a quase irrealizável tarefa da perspectiva genética. A imagem do interprete que por fim emerge da defesa de uma reconstituição genética é a do “leitor-detetive” que, no entanto, não pretende meramente reconstituir os momentos factuais do “delito”³⁶, mas, sim, surpreender o filósofo em seu momento vivencial mais recôndito.

Mesmo que D’lorio tenha conduzido com competência o procedimento de reconstituição genética da “epifania genovesa”, isso não assegura de forma alguma que seja viável uma abordagem integral da obra de Nietzsche através do esquivo conteúdo vivencial que confere a tessitura implícita aos textos. O contexto favorável da perspectiva genética efetivada acerca da “epifania genovesa” pode não ser reiterado em outras iniciativas semelhantes. No caso de D’lorio, ao menos dois propícios e decisivos elementos, segundo entendemos, concorrem para sua bem sucedida reconstituição genética: trata-se de um interprete italiano “aclimatado” geograficamente ao cenário (a Itália) que serve de fundo à consumação epifânica de Nietzsche em 1876³⁷; trata-se, além disso, de uma excepcional viagem em que Nietzsche tem a companhia de outras pessoas, enquanto o frequente era a mais

³⁶ Delito aqui aparece como uma imagem adequada para quem reconhece os textos nietzschianos como “[...] laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (HH “Prólogo” § 1, trad. PCS).

³⁷ Esse favorável elemento da consecução genética de D’lorio fica particularmente evidente nos momentos em que descreve minuciosamente o cenário italiano percorrido por Nietzsche em 1876. As impressões que lugares específicos suscitaram em Nietzsche encontram-se presentes durante todo o livro de D’lorio, e remetidas diretamente aos momentos epifânicos. São alguns exemplos disso a experiência de Nietzsche em Capri (D’LORIO, 2012, pp. 102-109); a correlação que D’lorio estabelece entre a ilha de Ischia e “As ilhas bem-aventuradas” de *Zarathustra* também reafirma esse componente favorável ao interprete italiano (*Idem*, pp. 136-156).

completa solidão, e o interprete italiano faz uso constante do testemunho escrito dos companheiros do filósofo para completar o quadro semântico³⁸. A solidão e, sobretudo, o radicalismo da solidão que circunscreve a maioria dos pensamentos de Nietzsche atuaria como empecilho ao empreendimento genético na exata medida em que a significação decisiva que se origina na “epifania” fica relegado a um momento extremamente *sui generes*; extraordinariamente distante de qualquer acesso mensurável.

Pensemos, por um momento, no contexto da extrema solidão figurado no escrito de Lenzerheide: *O niilismo europeu*³⁹. O caráter decisivo deste texto para o pensamento maduro de Nietzsche é incontestável (cf. ARALDI, 2012) e, na mesma proporção, o traço enigmático daquilo que vivencialmente move o filósofo no abismal cenário de Lenzer Heide permanece obscuro e sem testemunhos paralelos que possam contribuir para uma maior clareza (ao contrário do contexto compartilhado da viagem a Itália em 1876, quando as cartas de Malwida von Meysenbug, Albert Brenner e Paul Rée foram um material indispensável para a reconstituição genética de D'Iorio⁴⁰). Avançar na leitura desse escrito implica em, concomitantemente, conceber os personagens envolvidos na extrema desvalorização dos valores e pressentir, não

³⁸ Não apenas o material produzido por Nietzsche em 1876 é considerado por D'Iorio para reconstruir o momento epifânico, mas as cartas escritas por Malwida von Meysenbug, Albert Brenner e Paul Rée (os companheiros de viagem de Nietzsche) formaram um material indispensável para completar o empreendimento genético realizado pelo interprete italiano. D'Iorio justifica isso da seguinte maneira: “Para reconstruir esse momento importante de sua vida, será necessário recorrer aos testemunhos dos viajantes que acompanharam Nietzsche até o sul. De fato, em virtude de sua saúde debilitada e de sua visão fraca, Nietzsche escreveu poucas cartas que possam apresentar maiores detalhes desse período” (D'IORIO, 2012, p. 19). Eis que disso podemos prever o limite da abordagem genética em contextos onde Nietzsche se encontra absolutamente solitário.

³⁹ Não temos a intenção, neste momento, de abordar o conteúdo específico do escrito. Por tratar-se, no entanto, de um contexto de extrema significação e, assim, coordenar-se com a definição de epifania que D'Iorio apresenta (cf. D' IORIO, 2012, p. 172) e a partir da qual desenvolve sua interpretação genética, pensamos ser apropriado indicar aqui o contraste entre o vivencialmente intangível contexto de Lenzer Heide com aquele exposto sobre a epifania genovesa. Um paralelo semelhante poderia ser feito em relação ao pensamento do eterno retorno do mesmo e, quanto a isso, salta aos olhos a abordagem substancialmente diferente de uma genética reconstrução de epifanias empreendida por D'Iorio em *La linea il circolo* (1995). Neste texto, D'Iorio não conduz uma investigação em torno do respaldo vivencial do pensamento do eterno retorno tal como na epifania genovesa, mas submete o pensamento de Nietzsche a uma pormenorizada avaliação das fontes científicas e filosóficas que antecederam o radicalmente solitário acontecimento de Sils-Maria (Cf eKGWB/NF-1881,11[141]). Em que pese, assumimos aqui a concepção de que a radicalização da solidão, tal como exemplarmente identificável em *O niilismo europeu* (Lenzer Heide) e no contexto que envolve o pensamento do eterno retorno (Sils-Maria), inviabilizam uma abordagem genética nos termos efetivados por D'Iorio em *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*.

⁴⁰ Soma-se a essa solidão o fato provável, indicado por Montinari (MONTINARI, 2001, p. 105), da perda de manuscritos do ano de 1887. Ou seja, além do isolamento vivencial, temos ainda a deficiência de materiais que permitam uma reconstituição aos moldes da perspectiva genética.

mais que isso, as vicissitudes que acometem Nietzsche nessa situação específica. Ora, o leitor que pressente certamente não testemunha diretamente e muito menos incorpora as vivências que perfazem o escrito. Nietzsche, por seu turno, tem plena clareza sobre sua condição apartada que irá culminar nas incertezas que se somam após o diagnóstico da suprema desvalorização dos valores em *O niilismo europeu*: “escalei muito alto, na proximidade constante do perigo — e sem uma resposta à pergunta ‘para onde? — —’” (eKGWB/BVN-1887, 851)⁴¹. A imagem da escalada/ascensão é extremamente significativa em vários momentos do pensamento de Nietzsche, e aqui atua justamente como segregadora de suas vivências. Caso se empreenda a dinâmica da perscrutação genética para preencher o quadro semântico daquilo que ocorre no contexto decisivo e abismal de Lenzer Heide, então o “leitor-detetive” deve contentar-se com uma terminante indecisão. A epifania, ou seja, o momento de extrema significação, existe, contudo, permanece irreconstituível aos moldes da epifania genovesa. Enquanto potencial metodologia de leitura⁴², a interpretação genética esbarra nas incertezas que emergem quando a solidão se radicaliza. Assim, pensamos ser conveniente incluir, ao lado da perspectiva genética adotada por D’Iorio, a constituição indeterminada das vivências tal como Viesenteiner as considera⁴³. Disso, segundo entendemos, é possível extrair profícuas características do estilo aforístico nietzschiano e apontar para uma postura interpretativa que seja consentânea.

A inclusão do biográfico enquanto elemento que faz parte da epifania conta como um aspecto instrutivo da abordagem genética de D’Iorio. A vida de Nietzsche

⁴¹ Clademir Araldi recorre precisamente a esta carta para ilustrar a solidão e a melancolia que acossavam Nietzsche no período (cf. ARALDI, 2012, p. 172).

⁴² Lembramos que não faz parte da intenção de D’Iorio, em *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, oferecer uma metodologia de leitura. Tomamos, no entanto, o texto de D’Iorio como tal por apresentar uma decisiva contrapartida a modelos de interpretação que sustentam uma abordagem apartada das vivências.

⁴³ Concordamos com Viesenteiner quando estabelece a correlação entre vivência e *pathos* (2009, p. 130), na medida em que isso faz corresponder as teorias que surgem dessa fonte vivencial não a componentes lógico-conceituais, mas ao extremamente volátil campo *pathético*. Por conseguinte, não há um acesso integral ao âmbito vivencial porque qualquer mediação linguística nessa direção tende a ser falsificadora. Nem mesmo aquele que vivencia pode lançar mão de recursos que expressem completamente e definitivamente sua condição *pathetica*, e a comunicação, segundo Viesenteiner, permanece como *Erdichten*, ou seja, uma “poetização fabulosa” (*Idem*, p. 134). Em suma, “A trajetória *pathetica* por uma *Erlebnis* cria uma forma de vida tão singular, quanto a radical individualidade de cada vivência. E ela é única e radicalmente singular, de tal modo que essa emergente configuração de vida se torne ‘incompreensível’ para as outras pessoas [...]” (*Idem*, p. 153). Os limites da abordagem genética, nesse sentido, podem ser medidos através da pretensão excessiva de completar o quadro semântico em torno das epifanias nietzschianas, apesar da singularidade radical que as envolvem.

não ocorre à margem de suas considerações filosóficas, mas, antes, estas pressupõem de modo inequívoco as marcas deixadas pela trajetória percorrida pelo filósofo eremita, ou seja, o pensar não apresenta-se em dissonância ao viver⁴⁴. No entanto, isso não corresponde a dizer que o empreendimento textual (o aforismo, por exemplo) seja uma transparente narração das vivências⁴⁵. Não se trata de uma biografia ao modo corrente, algo que afasta qualquer simplificação do caso. O caráter indissociável entre o texto e a vida não faz daquele uma minuciosa reprodução desta, mas torna o texto uma *expressão condizente* das vivências, ainda que apenas de modo imperfeito, “como um rabisco traçado sobre o papel por uma força desconhecida” (eKGWB/BVN-1881, 143). A sinceridade do texto não é nada além disso: elementos estranhos à vida não intercedem e independentizam o texto, e o autor permanece inseparável de sua expressão escrita. No “Prólogo” ao segundo volume de *Humano* isso fica especialmente evidente quando Nietzsche afirma:

Meus escritos falam somente de minhas superações: “eu” estou neles, com tudo o que me foi hostil, *ego ipsissimus*, e até mesmo, se é permitida uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum*. Adivinha-se: já tenho muito – abaixo de mim... Mas sempre foi preciso o tempo, a convalescença, o longe,

⁴⁴ Scarlett Marton, no artigo *Nietzsche e Descartes: filosofias de epitáfio* (2001, pp. 143-166), mede a relevância das cartas para a compreensão das filosofias de Descartes e Nietzsche. Marton termina por evidenciar o caráter “periférico” da correspondência de Descartes para seu sistema e, ao contrário, aponta as cartas de Nietzsche como “parte integrante do conjunto dos escritos do filósofo” (*Idem*, p. 151). Não relegar a correspondência a um âmbito pessoal dispensável equivale a dizer que as vivências não se subtraem quanto o texto escrito entra em cena, mas permanecem como base indispensável para este. Em contrapartida ao “eu puro” do *cogito* cartesiano, a presença do autor Nietzsche em sua expressão textual se mostra como o inelutável permisto entre vivências e pensamento.

⁴⁵ Isso significa dizer que as vivências não são integralmente exprimíveis e, consequentemente, reconstituíveis interpretativamente de modo completo. Daí o limite que apontamos anteriormente acerca da reconstrução genética de D’lorio, ou seja, os níveis semânticos não se coordenam facilmente quando a solidão se radicaliza, e este isolamento vivencial é a regra em Nietzsche. Aqui acentua-se também um problema linguístico que perpassa todo o *corpus* nietzschiano, a saber: a linguagem possui limites que obstaculizam a expressão do âmbito vivencial *sui generes*. Em *Verdade e mentira* isso aparece caracterizado da seguinte forma: “Toda palavra torna-se logo conceito quando justamente não deve servir, eventualmente como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento [...]” (VM § 1, trad. RRTF). Em 1885 Nietzsche pondera que “[...] pessoas de um mesmo povo se entendem melhor: ou quando pessoas viveram juntas em condições semelhantes de clima, atividades, necessidades, então uma determinada espécie de tais vivências compreensíveis *de imediato* a todos acaba se tornando preponderante: o entendimento rápido é a decorrência”. Contudo, ao avaliar o caráter à parte de suas vivências, Nietzsche ajuíza: “[...] é difícil entender textos como os meus: são diferentes em mim as vivências interiores, os critérios de valores e as necessidades” (eKGWB/NF-1885, 34[86]). O famoso aforismo 354 d’A *gaia ciência* inclui também toda essa descrição dos limites da linguagem quando faz corresponder a consciência ao mundo vulgar das vivências compartilhadas: “[...] o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência” (GC, § 354, trad. PCS). De nossa parte, pretendemos explorar, nesta tese, justamente o potencial expressivo que perdura na linguagem, bem como o modo como Nietzsche o emprega, apesar de sua corrente redução ao vulgar.

a distância, antes que me viesse o prazer de tomar posteriormente algo vivido e sobrevivido, algum fato ou fado próprio, e tirar-lhe a pele, explorá-lo, desnudá-lo, “expô-lo” (ou como queiram chamá-lo), para o conhecimento. Nessa medida, todos os meus escritos, com uma única, certamente essencial exceção, devem ser retrodatados – falam sempre de um “atrás de mim” (HHII, “Prólogo”, § 1, trad. RRTF).

Essa passagem assume importância decisiva tanto para a caracterização do alcance do estilo aforístico quanto para uma avaliação preliminar daquilo que se torna específico na expressividade de *Assim falava Zaratustra*. Temos, por um lado, a imagem do movimento de elevação que permite entender as superações como “momentos da escalada” em que algo é deixado para trás; situado abaixo do “eu”. Essa sobreposição do “eu” em relação ao que é superado é também o caminho em direção à radicalização da solidão. O *ego ipissimum* é aqui figurativamente ilustrado através da imagem daquele que percorre o tortuoso caminho em direção ao cume; em direção à solidão extrema. Porém, o cume é simultaneamente uma recompensa, uma vez que permite uma ampla e superior perspectiva que servirá como cenário ao empreendimento textual nietzschiano, isto é, o “eu” que ascende e sobreleva-se através da superação vivencial torna a perspectiva culminante indispensável ao texto que surgirá como expressão condizente desse contexto altaneiro e apartado. A dupla identificação da elevação do “eu” a um ponto culminante (ao mesmo tempo uma penosa trajetória e uma perspectiva privilegiada) está retratada no discurso de Zaratustra *Do ler e do escrever*, justamente o contexto a partir do qual Nietzsche extrai a epígrafe de GM III.

“Do ler e do escrever” é uma preceituação ao “como ler?” tanto quanto a relação entre a GM III §1 e a *Terceira dissertação* como um todo exemplifica uma arte da interpretação⁴⁶, exceto que nesta os interesses divulgatórios de Nietzsche têm preponderância frente a uma leitura que seja consoante à superação vivencial que marca o “eu” e o torna imprescindível ao texto. À parte qualquer discussão que

⁴⁶ Da fortuna crítica consultada, apenas Paul Miklowitz, ainda que de modo bastante breve, reconhece a atuação da passagem de Za em GM III como uma indicação alternativa ao “como ler Nietzsche?” (MIKLOWITZ, 1998). Porém, ao contrário de nossa posição que identifica interesses divulgatórios quando o filósofo exemplifica uma arte da interpretação em GM III, Miklowitz vê aqui um contexto de “extrema ironia” (*Idem*, p. 267) como característica principal da interpretação exemplificada por Nietzsche. Nesse sentido, ao sublinhar o caráter bíblico do termo “exegese” empregado em GM “Prólogo” § 8, Miklowitz defende que se trata de uma ironia nietzschiana que caracterizaria os leitores como discípulos (*Idem*, p. 268). Por sua vez, o “ruminar” apresentado por Nietzsche como uma exigência para seus leitores em GM “Prólogo” § 8 é avaliado também como uma ironia em referência aos animais de rebanho, expressão esta sempre pejorativamente empregada pelo filósofo (*Idem*, p. 268).

pretenda defender que a intenção de Nietzsche foi estabelecer um modelo de leitura “mais profundo” quando incluiu a epígrafe de ZA em GM III, ao mesmo tempo em que preceituou uma interpretação explicativa em GM “Prólogo” § 8, haja vista a inocuidade de uma avaliação a partir de intenções subjacentes, o caso merece ser examinado por apresentar uma ambígua caracterização do estilo aforístico. Enquanto cabe perfeitamente uma definição de aforismo pautada na condensação sumária que aguarda desenvolvimento quando tomamos como parâmetro interpretativo o modo como Nietzsche comenta a primeira seção de GM III através das seções subsequentes, os aforismos em ZA “Do ler e do escrever” são apresentados como *expressões do cume*.

Aquele que escreve em sangue e máximas (*Sprüchen*)⁴⁷ não quer ser lido, mas aprendido de cor.

⁴⁷ Não se trata do termo empregado normalmente por Nietzsche para referir-se ao aforismo, a saber: *Aphorismus*. Contudo, o sentido de *Sprüchen* obedece às características do estilo aforístico nietzschiano na medida em que se remete ao tom conciso que tem como contraponto mais evidente o tratado sistemático. Tanto é assim que Kaufmann não reluta em traduzir *Sprüchen* imediatamente como *aphorisms* (NIETZSCHE, 1966, p. 40). Nesse mesmo sentido segue Jill Marsden (MARSDEN, 2006, p. 26). Em linhas gerais, os termos máxima, sentença e aforismo (traduções usuais para, respectivamente, *Sprüchen*, *Sentenz* e *Aphorismus*), mesmo que não sejam completamente intercambiáveis, possuem sentidos congruentes quando Nietzsche os emprega. Em qualquer caso, trata-se de uma alternativa à forma sistemática de expressão filosófica. Nessa direção, concordamos com Rogério Lopes quando indica que o aforismo, tanto em Nietzsche quanto na tradição literária geral, aparece diretamente vinculado a máximas e sentenças (LOPES, 2006, p. 200). De maneira específica, as máximas assumem um estatuto prescritivo (prático) e se sustentam através da adesão dos leitores (cf. *Idem*, p. 201), e as sentenças, segundo Nietzsche, se firmam como uma “pretensão” (*Anmaassung*); um “aviso” (*Vorsicht*) que “expressa, sem pensar, algo que dê o que pensar” (eKGWB/NF-1876, 20[3]), ou seja, não correspondem a um encadeamento argumentativo necessário de pensamento que precisa ser apreendido pelo leitor, mas sim, dependem da reconstrução do leitor a através de seus “próprios meios” (*Idem*). Ambas (máximas e sentenças), no entanto, são unidades mínimas e independentes de sentido apartadas de um contexto argumentativo sistemático (cf. LOPES, pp. 201-203). Todavia, se seguimos Rogério Lopes quanto à vinculação de máximas e sentenças à conotação ampla de aforismo, não podemos fazer o mesmo em relação a uma ulterior subdivisão que apresenta. Trata-se da diferença entre a brevidade de alguns textos de Nietzsche, designados por Lopes como “aforismos na acepção genuína do termo” (*Idem*, p. 203), que correspondem, por exemplo, ao capítulo 4 de *Além do bem e do mal* (intitulado, justamente, “Máximas e interlúdios”) e ao primeiro capítulo do *Crepúsculo dos ídolos* (intitulado “Máximas e flechas”), e os “ensaios aforismáticos” (*Idem*, p. 204) que formam o conjunto maior dos textos de Nietzsche. Sobre isso, e de maneira convincente, Joel Westerdale mostra que Nietzsche molda seu estilo aforismático não apenas a partir dos moralistas franceses (cujas máximas e sentenças, salvaguardados os ensaios de Montaigne, correspondem ao que Lopes denomina de aforismos genuínos), mas, sobretudo, da tradição alemã iniciada por Georg Christoph Lichtenberg (WESTERDALE, 2013, p. 32). De fato, “em 1873 Nietzsche adquiriu e leu os oito volumes *Vermischte Schriften* (1867), de Lichtenberg, e depois continuou a lê-los intensamente, de modo especial os dois primeiros volumes, em 1875 e 1876” (BROBJER, 2008, p. 63). Ao levar a sério essa fonte, a pesquisa de Westerdale reconhece a consonância estilística entre a expressão textual de Lichtenberg e Nietzsche em aspectos bastante relevantes: num primeiro momento, a metodologia do “registro de tudo” efetivado por Lichtenberg (cf. WESTERDALE, 2013, p. 26) surge como análoga à rotina de trabalho de Nietzsche, cujo produto pode ser visto através da extensão do seu espólio intelectual. Dito isso, também o teor dessas anotações pode ser ponderado, uma vez que, tanto em Lichtenberg quanto

Na montanha, o caminho mais curto é de cume a cume; para isso, porém, precisa-se de pernas compridas. Máximas (*Sprüche*), cumprem que sejam cumes; e aqueles aos quais são ditas devem ser altos e fortes.

O ar rarefeito e puro, a vizinhança do perigo e o espírito imbuído de uma alegre malvadez: coisas que combinam bem uma com a outra.

Quero ter duendes ao meu redor, porque sou corajoso. A coragem que afugenta os fantasmas cria seus próprios duendes: a coragem quer rir. Eu já não sinto do mesmo modo que vós: essa nuvem que vejo debaixo de mim, essa coisa negra e pesada — é, justamente, a vossa nuvem de temporal.

Vós olhai para cima, quando aspirais elevar-vos. E eu olho para baixo, porque já me elevei.

Quem de vós pode, ao mesmo tempo, rir e sentir-se elevado?

Aquele que sobe ao monte mais alto, esse ri-se de todas as tragédias, falsas ou verdadeiras.

Corajosos, despreocupados, escarninhos, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é mulher e ama somente quem é guerreiro (ZA, “Do ler e do escrever”, trad. MS)

O aforismo, muito antes de ser uma apresentação sumária cuja interpretação desenvolve os elementos abreviados, remete-se figurativamente à expressão adequada do cume. Por óbvio que “aprender de cor”, “ter pernas compridas” e ser “alto e forte” não se referem a nenhum corrente e facilmente exequível modelo de interpretação. Contudo, ao menos o estilo aforístico fica bem articulado com a

em Nietzsche, a auto-observação faz parte do conteúdo dessa rotina de registro integral (cf. *Idem*, p. 28). Por fim, contrariando a forma usual do aforismo, ou o aforismo em sua “acepção genuína”, alguns textos (aforismos) de Lichtenberg podem “cobrir muitas páginas, enquanto outros apenas duas palavras” (*Idem*, p. 32). Tal entendimento ampliado do aforismo, possível a Nietzsche através de Lichtenberg, conduz Westerdale a concluir: “Se isso é o que Nietzsche entende pelo termo aforismo, então a sua compreensão do termo é muito mais ampla do que o sentido estrito de *Sentenz*. É também razoável que Nietzsche possa fazer referência ao *Sudelbücher* de Lichtenberg tanto através da primeira seção do “Terceira dissertação” da *Genealogia* quanto a *Humano, demasiado humano*, ambos como ‘aforismos’. Embora tenham seus momentos mais convencionalmente ‘aforísticos’, o que fica marcada é a flexibilidade formal. Ao chamar esses escritos de ‘Aforismen’ Nietzsche alinha seu trabalho com uma tradição que na Alemanha começa com Lichtenberg, tradição distinta da dos moralistas franceses” (*Idem*, p. 32). Nesse sentido, o adjetivo “genuíno” empregado por Lopes aos textos sentenciais de Nietzsche perde pertinência e cede lugar a essa “flexibilidade formal” justificada a partir da referência à expressão textual de Lichtenberg. Ainda em relação a isso, o trabalho de Marion Faber, *The Metamorphosis of the French Aphorism: La Rochefoucauld and Nietzsche* (1986. 205-217), mesmo que mantenha a característica do aforismo como um texto não sistemático em ambos os autores, culmina em uma incompatibilidade entre a constante brevidade de La Rochefoucauld frente aos aforismos discursivos de Nietzsche (*Idem*, p. 209). Para contornar essa discordante característica, Faber lança mão do termo *Einfall* para descrever aquilo que é específico do texto de La Rochefoucauld. Trata-se, segundo Faber, da “simulação, em uma declaração significativa, de uma ideia inspirada” (*Idem*, p. 209). A partir disso, Faber irá identificar no interior de aforismos mais longos de Nietzsche frases que obedecem à acepção de *Einfall* e, em virtude disso, podem ser equiparadas aos aforismos de La Rochefoucauld (*Idem*). Ora, essa concepção de “aforismos dentro de aforismos”, resultante de uma tendência de reduzir a referência de Nietzsche ao modelo dos moralistas franceses, seria desnecessária frente à referência ampliada oferecida pela noção mais abrangente de aforismo assumida por Nietzsche através de Lichtenberg. Dessa digressão, portanto, podemos concluir que sentenças e máximas são aforismos, porém, os aforismos não se restringem a sentenças e máximas, uma vez que podem, sem prejuízo ao seu caráter não sistemático, mostrar-se em textos mais longos.

trajetória vivencial que é anterior ao empreendimento textual. Por isso Nietzsche pode dizer: “Meus escritos falam somente de minhas superações: ‘eu’ estou neles”; também em virtude do caráter vivencial imprescindível e anterior o filósofo pode dizer que seus textos precisam ser “retrodatados”, isto é, as vivências já foram vivenciadas quando o texto surge como expressão condizente.

Pode-se objetar a isso que nenhuma interpretação dos aforismos será fidedigna e que modelos de leitura jamais serão aptos a resgatar integralmente as vivências que deram tessitura aos textos. Que esta seja, por fim, a grande tragédia linguística de Nietzsche não é nenhuma novidade na recepção de sua obra⁴⁸. Mesmo Nietzsche reconhece a incompreensibilidade derradeira de seus textos, porém, acaba por tornar proposital essa fatalidade: “nós crescemos até às *alturas*; e ainda que isto fosse a nossa fatalidade — pois habitamos cada vez mais próximos dos raios! — muito bem, nós não a reverenciamos menos por isso, ela continua a ser o que não desejamos compartilhar nem comunicar, a fatalidade das alturas, a *nossa* fatalidade...” (GC, § 371, trad. PCS)⁴⁹. Trata-se do risco, promovido pela linguagem, da vulgarização das vivências, uma vez que “[n]ossas vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras. [...] A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se vulgariza com a linguagem” (CI, IX § 26, trad. PCS). A despeito disso, o *corpus* nietzschiano permanece como um monumental

⁴⁸ Nessa direção podemos incluir a posição de Foucault em *Nietzsche, Freud e Marx*, quando tematizou o caráter “inacabado da interpretação” para estes autores (FOUCAULT, 1997, p. 21). De maneira específica, Foucault mostra que em Nietzsche a interpretação não alcança seu término porque, no limite, tudo é apenas interpretação e “não há nada a interpretar” (*Idem*, p. 22). Essa ausência de um *telos* para a interpretação é também a posição de Stegmaier quando aponta para a correlação entre a variação contextual do pensamento de Nietzsche e a concepção de infinita filologia (STEGMAIER, 2009), ou seja, qualquer conclusão sobre Nietzsche é restrita e marcada pela provisoriedade contextual que jamais pode ser promovida a definitiva posição. Em se tratando de reconstituir as vivências implícitas aos textos, essa incerteza interpretativa tematizada tanto por Foucault quanto por Stegmaier, segundo entendemos, precisa ser mantida enquanto postura adequada frente à expressão textual de Nietzsche. Vânia Azeredo (2012), por sua vez, realça a “cumplicidade” como alternativa disponível para uma aproximação ao texto de Nietzsche: “lê-lo já é, também, interpretá-lo, mas a compreensão, quando não são fornecidos parâmetros de dedução aceitos como evidentes na academia, requer, então, uma cumplicidade, entendida como aceitação de um exercício do próprio pensar, que, ao invés de fornecer uma conclusão definitiva, fornece uma diversidade de possíveis ainda não realizados, de interpretações, de pensamentos que afloram a partir da própria diversidade de perspectivas que uma ideia pode suscitar” (2012, p. 151).

⁴⁹ Em *Zaratustra* a fatalidade das alturas é apresentada através da seguinte imagem: “Esta árvore ergue-se solitária, aqui, no monte; cresceu muito, sobreexcedendo homens e animais. E, se quisesse falar, não acharia ninguém que a compreendesse: tamanha altura atingiu” (ZA I, “Da árvore no monte” trad.: MS).

empreendimento expressivo cujo fito é precisamente dar voz ao “eu” que sofreu as vicissitudes da trajetória vivencial. Nesse sentido, não é incomum encontrar, simultaneamente aos momentos em que Nietzsche registra os limites expressivos da linguagem, também a indicação de expedientes que oportunizem a fuga dessa vulgarização. N’A *gaia ciência*, por exemplo, ao mesmo tempo em que caracteriza a superficialidade da comunicação, Nietzsche também aponta para uma fortuna expressiva da linguagem a ser esbanjada⁵⁰; já em 1873, em *Verdade e mentira*, Nietzsche considerou que a linguagem sedimentada em conceitos, assumidos como suprema igualação do desigual (cf. VM § 1), não implica em um esgotamento de seu potencial expressivo. Isso porque o uso metafórico (expressivo) da linguagem permanece como uma alternativa latente à corrente predominância conceitual. Mesmo que aqui ainda não seja o momento de explorarmos tais potencialidades linguísticas, fica registrada a tônica que pretendemos imprimir nos próximos capítulos, de maneira especial quando considerarmos a expressividade de *Zaratustra*.

Retomando a correlação entre as vivências pretéritas e seu correlato expressivo (o aforismo), vemos que há uma expansão desse alcance textual quando consideramos o caráter futuro de *Assim falava Zaratustra*. Se todos os textos de Nietzsche precisam ser “retrodatados”, na medida em que implicam em uma posterior exposição das vivências, a tônica de *Zaratustra*, enquanto “única” e “essencial exceção”⁵¹, é precisamente o porvir. A diferença, nesse sentido, entre o estilo aforístico e *Zaratustra* pode ser simbolicamente traçada através do contraste entre a reconstituição da trajetória percorrida até o ponto culminante (do vivido e sobrevivido) e o horizonte inaugural que se abre para quem já possui muito abaixo de si. Assim, uma coisa é contar as superações e outra, bem mais ambiciosa, é efetivar algo novo (o além-do-homem, por exemplo). Neste caso, a pretensão é um *fazer efeito* e não expor o vivido⁵².

⁵⁰ Sobre isso, diz Nietzsche: “há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje” (GC § 354, trad.: PCS).

⁵¹ Rubens Rodrigues Torres Filho corrobora essa constatação de que a referência implícita em HH II “Prólogo” § 1 é *Assim falava Zaratustra*: Cf. FILHO *apud* NIETZSCHE, 1974, p. 131, nota 9.

⁵² O fato de Nietzsche, no momento em que escreve a *Genealogia da moral*, planejar uma obra intitulada, inicialmente, “A vontade de poder: ensaio de uma interpretação de todo acontecer” (e KGWB/NF-1885, 39[1]), não desfaz a característica futura de *Assim falava Zaratustra*. Quer dizer, este texto se mantém, apesar desse novo plano filosófico, como o empreendimento expressivo mais diletto de Nietzsche, sobre o qual jamais deixa de fazer referência nas obras posteriores. Nesse sentido, no primeiro livro publicado após ZA, Nietzsche encerra com uma explícita referência a *Assim falava*

A partir disso, também podemos vislumbrar o sentido da presença estratégica de Zaratustra em dois momentos decisivos da *Genealogia da moral*: após descrever a doença da vontade denominada “má consciência” (GM II, § 24, trad.: PCS), própria do ideal vigente, Nietzsche passa a apontar para um porvir; “um homem do futuro” que salvaria do “ideal vigente”, da “vontade de nada”, do “niilismo”. Feita essa remissão a um futuro redentor, o filósofo apresenta a seguinte auto reprimenda: “Mas que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um ‘mais futuro’, um mais forte que eu — o que tão só a Zaratustra se consente, a Zaratustra, o ateu...” (GM II, § 25, trad.: PCS). O déficit linguístico de Nietzsche, aqui aferido, aponta justamente para uma corroboração das nossas considerações anteriores, a saber: cabe ao estatuto linguístico mobilizado em *Zaratustra* as projeções para um porvir. Por seu turno, o estilo aforístico e, excepcionalmente, o tratado de cunho divulgatório que marca as dissertações que compõem a *Genealogia*, se referem às pretéritas superações de Nietzsche.

A epígrafe que abre a “Terceira dissertação” também inclui uma projeção futura, embora essa constatação não seja tão explícita quanto aquela que fechou a “Segunda dissertação”. Contribuem para um entendimento deslocado e superficial da presença da passagem de *Zaratustra* na “Terceira dissertação” tanto 1) a tendência inadvertida de considerá-la como o aforismo mencionado por Nietzsche em GM “Prólogo” § 8 quanto 2) a bem fundamentada constatação de que o aforismo que Nietzsche exemplarmente comenta em GM III é a primeira seção desta dissertação. No primeiro caso, a confusão entre o estilo aforístico e *Zaratustra* encobre,

Zaratustra (BM, “Do alto dos montes”); na *Genealogia da moral*, livro imediatamente posterior a BM, Nietzsche volta a reservar um lugar especial a *Zaratustra*, como veremos logo abaixo; em relação ao *Crepúsculo dos ídolos*, momento em que o projeto da obra *A vontade de poder* já havia sido abandonado, abrindo caminho para o projeto *A transvaloração de todos os valores* (cf. CI, “Prólogo”), sublinhamos a decisiva menção a *Zaratustra* enquanto fechamento da “História de um erro” (CI, IV, § 6); em *O anticristo*, Nietzsche abre o “Prólogo” dizendo o seguinte: “Este livro é para pouquíssimos. E talvez eles ainda não vivam. Seriam aqueles que compreendem meu Zaratustra” (AC, “Prólogo”). No *Ecce Homo* são incontáveis referências a *Zaratustra* e, dentre essas, destacamos a seguinte explicitação dos recursos expressivos mobilizados: “jamais alguém pôde esbanjar tantos meios artísticos novos, inauditos, só então e para isso criados [...]. Antes de mim não se sabia o que pode ser feito com a língua alemã — o que pode ser feito com a língua. A arte do *grande* ritmo, o *grande* estilo dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim; com um ditirambo como o último do *terceiro* Zaratustra, intitulado ‘Os sete selos’, voei milhares de milhas e além do que até então se chamava poesia” (EH, “Por que escrevo tão bons livros” § 4). Essas referências, destacadas apenas entre as obras editadas, faz ver que apesar de outros projetos filosóficos serem traçados, *Zaratustra* jamais perde seu status expressivo. Assim, o caráter futuro de *Assim falava Zaratustra*, ou seja, sua monumental característica linguística, jamais perece em detrimento de outros empreendimentos filosóficos.

precisamente, a diferença linguística entre um texto que é condizente com as vivências pretéritas (o aforismo) e um texto que se projeta a um futuro (*Zaratustra*). Alia-se a isso o fato de Nietzsche reconhecer que *Assim falava Zaratustra* não é um livro composto por aforismos (cf. eKGWB/BVN-1883, 373). Por sua vez, a identificação de que o comentário de um aforismo que Nietzsche efetiva em GM III é a primeira seção, ainda que seja a correta referência, mostrou-se ser perniciosa na exata medida em que diminuiu consideravelmente a importância da passagem de *Zaratustra* ao focar o modo como Nietzsche exemplifica a interpretação explicativa. Wilcox é exemplar em relação a isso ao indicar que não há nada na epígrafe que corresponda ao conteúdo desenvolvido em GM III (WILCOX, 1997, p. 605). Também Janaway promove uma redução da relevância da epígrafe, nesse sentido mencionado, ao mostrá-la como independente e “dispensável” da dissertação como um todo (2007, p. 181). Quando se assume, em contrapartida, que o estatuto linguístico de *Zaratustra* é diferente das obras aforísticas por visar o futuro e, em consonância a isso, compreende-se que o ideal ascético só encontra um contraideal efetivo na projeção promovida em *Assim falava Zaratustra* (“[...] faltava um *contraideal* — *até Zaratustra*” [EH “Genealogia da moral”, trad.: PCS]), então a epígrafe pode ter seu valor restituído através de parâmetros mais condizentes com o conteúdo de GM III.

Retomaremos elementos dessas considerações preliminares nos dois capítulos finais desta tese, sobretudo ao considerarmos o modo como *Zaratustra* estabelece uma linguagem apartada do domínio lógico e conceitual. A importância da passagem de *Zaratustra* em GM III, para além dessa identificação ainda superficial de um contraideal ao ideal ascético, passará, nos movimentos finais desta tese, a ser abordada desde uma perspectiva linguística. O aforismo, mesmo que esteja coordenado às vivências de Nietzsche e, por esse motivo, não dependa de uma concatenação lógica de argumentos, é insuficiente para o estabelecimento de uma enfática contrapartida ao ideal ascético. Ao menos é isso que Nietzsche deixa entrever quando se impõe o silêncio e concede a *Zaratustra* a prerrogativa de superar o ideal vigente (GM II, § 25). Este ideal também estende seu domínio à linguagem, fazendo repercutir nas palavras, nos liames gramaticais, nos conceitos e, sobretudo, nos invioláveis axiomas lógicos, a “vontade de verdade” (GM, III, § 27) que constitui o âmago do ideal ascético. Se as palavras, os conceitos e a lógica corroboram a vontade de verdade do ideal ascético, *Zaratustra* precisa de expedientes expressivos

alternativos e, de modo especial, afastados da verdade. Mais ainda, afastados da oposição verdade/aparência, pois é esta distinção que garante a subsistência do ideal ascético, tal como começaremos a evidenciar a partir de uma consideração atenta da especificidade do sensualismo nietzschiano, já no próximo capítulo.

Capítulo 2 – As particularidades do sensualismo de Nietzsche

De maneira inicial, faz-se necessário explicitar o sentido do termo sensualismo para além de uma conotação erótica corrente (mesmo que não dispensável) e que não se afaste de consequências filosóficas relevantes. Nesse sentido, uma consideração que correlacione sensualismo à sensibilidade (aos sentidos) pode ser entendida como um valioso esclarecimento do alcance do sensualismo, na exata medida em que evidencia uma contraposição ao ideal ascético. Essa seria uma posição, a princípio, correspondente à ideia de que uma imagem de mundo efetivamente alternativa ao ideal ascético seja uma substituição, por exemplo, do desprezo platônico do mundo dos sentidos (e do corpo como um todo) por um posicionamento no polo oposto. Neste caso, Heidegger teria razão em caracterizar o pensamento nietzschiano como uma inversão do platonismo⁵³. No entanto, vemos nisso apenas uma limitada compreensão da dimensão sensualista em Nietzsche. Caso se considere seriamente a dissolução dos opostos tematizada desde *Humano, demasiado humano*, quando Nietzsche pondera que “não há opostos” (HH I § 1, trad.: PCS), até a dúvida radical anunciada em *Além do bem e do mal* através das seguintes palavras: “[...] Pode-se, com efeito, duvidar, em primeiro lugar, se há em geral oposições [...]” (BM § 2, trad.: RRTF), então não se pode facilmente acatar a tese de Heidegger, ainda que o filósofo tenha inicialmente se posicionado dessa maneira quando escreveu: “Minha filosofia é um *platonismo invertido*: quanto mais longe se está do ente verdadeiro, tanto mais pura, bela e melhor é a vida. A vida na aparência como meta” (eKGWB/NF-1870,7[156]). A dissolução dos opostos atuaria aqui

⁵³ Sobre isso, diz Heidegger: “Inverter o platonismo significa então: inverter a relação com o que dá a medida; o que no platonismo se encontra embaixo e quer ser medido a partir do supra-sensível precisa ser transportado para cima; é preciso colocar o supra-sensível inversamente a seu serviço. Em meio à realização da inversão, o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto é, no verdadeiro, na verdade. O verdadeiro é o sensível. Isso é o que ensina o ‘positivismo’” (HEIDEGGER, 2007, p. 140). Em nossa ulterior argumentação, no decorrer do capítulo, pretendemos mostrar que a partir da dissolução dos opostos não é possível manter a tese heideggeriana. Antecipamos, todavia, que o positivismo assinalado por Heidegger como o resultado da inversão do platonismo é reconhecido por Nietzsche (CI, IV § 4) apenas como um passo para sua posição derradeira que dissolve a oposição verdade/aparência e tem Zaratustra como arauto (CI, IV § 6).

justamente na recusa da necessidade da polaridade verdade/aparência, tornando a mera inversão inepta para revelar o cenário filosófico construído por Nietzsche. Assumir que o sensualismo não implica em inversão do platonismo, no sentido assinalado por Heidegger, nos conduz a seminal problemática de, concomitantemente, negar que os sentidos recebem o estatuto de nova fonte da verdade e refutar que se está restrito irremediavelmente à aparência; à inverdade. Ora, na medida em que o âmago do ideal ascético é a vontade de verdade, tal como garante Nietzsche (cf. GM III, § 27), nossa tese de que o sensualismo realiza uma efetiva alternativa ao ideal vigente precisa dar conta disso que resulta dessa dupla negação apontada, algo que torna inevitável enfrentar, em momento oportuno, a enigmática asserção do *Crepúsculo dos ídolos*: “O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!*” (CI, IV § 6, trad.: RRTF).

Essa exposição sumária daquilo que pretendemos desenvolver ulteriormente, mostra, de modo especial, que uma imagem de mundo que pretenda ser inaugural não deve retirar suas características de uma imagem de mundo em vigor, e nem poderia fazê-lo, a expensas de firmar-se como mera reprodução ou revitalização implícita. A manutenção dos opostos, segundo entendemos, atua precisamente nesta direção ratificadora que é, também, uma adequação à ordem moral do mundo. Os opostos fixados por uma imagem de mundo consolidam as bases a partir das quais tudo é avaliado, tais como a já mencionada oposição verdade/aparência, mas também as dualidades bem/mal, justo/injusto, altruísmo/egoísmo, etc.⁵⁴. Tudo aquilo que se situa no polo valorizado (verdadeiro, bem, justo, altruísmo, etc.) é adequado à ordem moral do mundo, contudo, o aparente, mal, injusto, egoísta, etc., não correspondem a

⁵⁴ Relevante, nesse sentido, é a asserção de Michel Haar: “[...], se ele [Nietzsche] se serve do sistema de oposições metafísicas correntes (que se referem todas, para ele, à oposição platônica do ‘mundo verdadeiro’ e do ‘mundo aparente’), é senão para obter a supressão radical, ao menos a extenuação, ou a dissolução dessas distinções em si mesmas. Assim, uma ambiguidade inevitavelmente pesa sobre o uso que faz de termos que têm um sentido estabelecido na e por essa tradição, tais como ‘verdadeiro’ e ‘falso’, ou ‘bem’ e ‘mal’, ou ‘essência’ e ‘aparência’” (HAAR, 1993, pp. 19-20). Na sequência desta passagem, Haar pretende mostrar que Nietzsche subverte a “lógica do conceito”, que tradicionalmente remete-se ao “princípio de identidade”, através das concepções de vontade de poder, niilismo, além-do-homem e eterno retorno. O princípio de identidade enquanto base dos conceitos filosóficos implica em uma falsa igualação entre elementos primordialmente desiguais, algo que Haar acolhe em seu texto ao fazer referência a *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (HAAR, 1993, p. 20, nota 4). Reservamos, todavia, o quarto capítulo deste trabalho para essa consideração linguística ensejada por Michel Haar.

algo alheio à imagem de mundo, mas se tratam, em cada caso, do polo desvalorizado no interior de um mesmo sistema de avaliação.

Em vista disso, caso Nietzsche permaneça restrito ao polo desvalorizado da imagem de mundo em vigor, então irremediavelmente não se consolida nenhuma inaugural imagem de mundo. Mais especificamente, por exemplo, ao conceber o primado da aparência sobre a verdade, tal como nos indica o incipiente póstumo anteriormente citado (cf. eKGWB/NF-1870,7[156]) e que serve como principal fonte para a tese heideggeriana que caracteriza a filosofia de Nietzsche como inversão do platonismo, Nietzsche se coloca precisamente no interior da imagem de mundo pautada na oposição verdade/aparência. Eis que isso garante a pertinência do juízo de Heidegger que aloca o pensamento nietzschiano como acabamento da metafísica ocidental, porém, ainda vinculado às questões fundamentais desta⁵⁵; ainda no interior, de acordo com o que pretendemos aqui sublinhar, da vigente imagem de mundo.

Em termos mais simples, o vigor dos opostos sempre acaba por imputar ao crítico da moral; ao crítico da verdade, a alcunha de defensor das piores coisas⁵⁶, ou seja, partidário do mal e da aparência/mentira. O desvalor destes termos quem garante é o supervalorizado polo oposto e, sobretudo, a própria efetividade das oposições. A insígnia “além do bem e do mal”, por conseguinte, carrega a necessidade da superação da própria oposição bem/mal, e não inscreve seu arauto no polo desvalorizado. Da mesma maneira, a oposição verdade/mentira, quando considerada

⁵⁵ Isso fica especialmente evidente quando Heidegger, após a célebre caracterização da filosofia nietzschiana como o fim da metafísica (HEIDEGGER, 2007, p. 362), nega a identificação de um novo começo a partir de seu pensamento: “O próprio Nietzsche designa sua filosofia bem cedo como um platonismo invertido. A inversão não afasta a posição platônica fundamental, mas antes a consolida precisamente por meio da aparência de que ela é afastada” (HEIDEGGER, 2007, p. 365). Na medida em que o platonismo é parte fundamental da imagem de mundo vigente, tal como diagnostica Nietzsche quando assume que o pior erro até hoje foi “a inversão platônica do puro espírito e do bem em si” (BM, “Prólogo”) e faz ver que o “cristianismo é platonismo para o povo” (BM, “Prólogo”), ou quando principia sua exposição da criação e ocaso do mundo verdadeiro justamente com Platão (CI, IV § 1), a identificação, por Heidegger, do pensamento de Nietzsche como reprodução do platonismo tem consequências nefastas quando se pretende argumentar em favor do caráter inaugural da filosofia de Nietzsche; mais ainda quando a pretensão é reconhecer uma imagem de mundo efetivamente alternativa em Nietzsche.

⁵⁶ Tal disposição é identificada por Nietzsche no Prólogo a *Humano*: “Com bastante frequência, e sempre com grande estranheza, foi-me externada a impressão de que haveria algo em comum e bem marcante em todos os meus escritos, desde O Nascimento da Tragédia até o recém publicado Prelúdio de uma Filosofia do Porvir: conteriam todos eles, disseram-me, laços e redes para pássaros incautos, e quase que um constante e despercebido incitamento à inversão de estimativas habituais de valor e de hábitos estimados. Como? Tudo apenas – humano-demasiado-humano? É com esse suspiro que se sai de meus escritos, não sem uma espécie de reserva e mesmo desconfiança diante da moral, e até tentado e encorajado a se fazer, alguma vez, de porta-voz das coisas piores [...]” (HH I, “Prólogo” § 1, trad.: RRTF).

em um sentido extramoral, indica um âmbito inocente para além da própria dualidade de valores, e não repercute a defesa de uma mentira/aparência que retira seu significado através da insidiosa contraposição à verdade.

Frente a isso, intentamos mostrar que o sensualismo, quando bem compreendido, atua como precursor de uma inaugural imagem de mundo que pretende superar o modo de valoração habitual. Assim, aferir que “não há opostos” (HH I § 1, trad. PCS) e que deve fazer parte da probidade filosófica “duvidar, em primeiro lugar, se há em geral oposições [...]” (BM § 2, trad.: RRTF), representa o caráter inédito de uma posição que contraria não apenas o polo valorizado, mas a própria imagem de mundo pautada em oposições absolutas. A manutenção da leitura heideggeriana como pano de fundo que contrasta com nossa posição específica, na medida em que não concede a Nietzsche nenhuma originalidade anti-metafísica, pode ser proveitosa para marcar essa ideia de imagem de mundo inaugural que anula, tal como entendemos, a pertinência das questões aceca do “ser do ente na totalidade” e do “modo de ser do ente na totalidade”, cujas respostas, segundo Heidegger (HEIDEGGER, 2007, p. 361)⁵⁷, se oferecem, respectivamente, através das noções de vontade de poder e eterno retorno do mesmo.

2.1 Do sensualismo moderado ao caos das sensações

Faz parte importante de relevantes tematizações do sensualismo em Nietzsche a seguinte passagem de *Além do bem e do mal*, através da qual iniciaremos nossa discussão⁵⁸:

Para praticar fisiologia com boa consciência, é preciso ter presente que os órgãos dos sentidos *não* são fenômenos no sentido da filosofia idealista: como tais eles não poderiam ser causas! Logo, o sensualismo ao menos como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico. – Como? E outros dizem até que o mundo exterior seria obra de nossos órgãos! Mas então seria o nosso corpo, como parte desse mundo exterior, obra dos nossos órgãos! Mas então seriam os nossos órgãos mesmos – obra de nossos órgãos! Esta é, ao meu ver, uma radical *reductio ad absurdum*: supondo que o conceito de *causa sui* seja algo radicalmente absurdo. Em consequência, o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos – ? (BM §15, trad.: PCS)

⁵⁷ O Próximo capítulo irá desenvolver os pormenores da tese heideggeriana da inversão do platonismo, como sequência direta da particularização do sensualismo de Nietzsche, neste capítulo.

⁵⁸ Sobre essa passagem, por exemplo, dedica-se Clark (1990, p. 123ss); (CLARK e DUDRICK, 2004). Também discutem essa passagem Hussain (2004), Riccardi (2011) e (2014), Robin Small (1999) e, recentemente, Eduardo Nasser (2015, p. 102ss).

Uma primeira abordagem dessa passagem, ainda sem um aprofundamento adequado, pode ser efetivada da seguinte maneira: embora os órgãos dos sentidos possam ser assumidos acriticamente como passivos em relação ao que é visto, tocado, etc., ou seja, meros receptáculos daquilo que nos cerca, o idealismo (assumido aqui o vocabulário kantiano/schopenhaueriano) inclui nessa dinâmica sensitiva a problemática da representação e, conseqüentemente, da falsificação produzida pelo caráter causal dos órgãos dos sentidos. Nesse caso, a mera passividade se converte em uma atividade transfiguradora, seja pelo reconhecimento da articulação dos órgãos dos sentidos com formas puras da sensibilidade (espaço e tempo), seja, em um sentido mais temerário e radical, enquanto intervenção do entendimento na própria atuação dos órgãos dos sentidos⁵⁹. Em qualquer caso, o idealismo converte o produto da sensibilidade em mero fenômeno afastado daquilo que as coisas são em si mesmas; em mera aparência. Um passo adiante, o corpo, cujos órgãos dos sentidos são parte constituinte, são tão externos quanto qualquer outro objeto percebido. Ver a si mesmo, no limite, implica em reconhecer-se como aparência entre outras; como fenômeno falsificado pelo próprio aparato sensitivo. Eis que o corpo causa (falsifica) a si mesmo (*causa sui*)⁶⁰, e aqui reside o absurdo

⁵⁹ É esta posição que, adiante, desenvolveremos através de uma abordagem da fisiologia idealista de Schopenhauer.

⁶⁰ Nietzsche promove, ao empregar o termo *causa sui*, um deslocamento de sentido frente ao seu emprego tradicional. Quando Espinosa faz uso do termo em sua *Ética*, por exemplo, a intenção é indicar a autodeterminação divina. “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (ESPINOSA, 1973, p. 83). Trata-se, por fim, de um atributo de Deus que o torna completamente livre; autodeterminado (*Idem*, p. 84). Sobre isso, o próprio Schopenhauer estabelece uma crítica endereçada à concepção de existência que daí emerge, ou seja, Espinosa, a partir desse atributo divino, compreende o próprio mundo como real e existente, na medida em que Deus é o fundamento do mundo (SCHOPENHAUER, 2012, p. 190). Por fim, posiciona-se Schopenhauer: “Vejo na *causa sui* apenas uma contradição em termos, um antes que é um depois, uma audaciosa declaração para cortar a cadeia causal sem fim [...]. O verdadeiro emblema da *causa sui* é o barão Münchhausen, que, apertando as pernas em volta do cavalo se afunda na água, então puxa sua trança por sobre a cabeça e ergue a si mesmo e ao cavalo às alturas; sob este emblema, coloque: *causa sui*” (*Idem*, p. 191). Disso depreende-se o absurdo da autodeterminação divina que estavelece a realidade, posteriormente, do mundo, tal como posiciona-se Schopenhauer acerca da compreensão de Espinosa. Sobre esse entendimento de *causa sui*, em analogia direta ao caso do barão de Münchhausen, Nietzsche escreveu o aforismo 21 de *Além do bem e do mal*. Neste, Nietzsche mobiliza o absurdo autocontraditório da *causa sui* para criticar o “anseio de ‘livre arbítrio’ (BM, § 21, trad.: PCS). Contudo, em BM § 15, *causa sui* aparece de maneira apenas tangencial a essa caracterização indicada. Continua, claro, comportando um sentido vinculado ao absurdo, porém, *causa sui* está muito mais referida a um círculo vicioso do que ao problema de uma autodeterminação completamente livre. Nessa direção podemos ler o seguinte e esclarecedor Fragmento Póstumo: “O graciosíssimo *circulus vitiosus*: se nossos órgãos sensoriais são apenas resultado de nossos sentidos, todas as observações que estes façam seriam, enquanto causas, absurdamente falsas!” (eKGWB/NF-1884, 26[309]). Assim, pois, os órgão dos sentidos estão problematizados aqui por serem causas de si mesmos, isto é, falsificarem a si mesmo em uma dinâmica

apontado por Nietzsche. Fazer fisiologia em regime idealista seria o mesmo que reconhecer o devaneio de toda investigação, ou seja, dito mais diretamente, o fisiólogo idealista está inelutavelmente destinado a ocupar-se de algo ilusório/aparente. Daqui depreende-se também o sentido da fisiologia com má consciência, a saber: um fisiólogo ciente da irrealidade de seu objeto de estudo. Por outro lado, faz sentido também falar agora de uma fisiologia com boa consciência: um fisiólogo ciente da realidade daquilo que aborda.

Na medida em que a fisiologia com má consciência (o fisiólogo idealista) ocupa-se de uma representação, ou seja, dirige-se ao reconhecimento da veleidade de sua atividade, o sensualismo “como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico” tem sua tarefa cumprida quando permite compatibilizar (regular) o fisiólogo e o corpo sobre o qual despende sua dedicação. Em última instância, o sensualismo como princípio heurístico revela o corpo cujo idealismo havia ofuscado como mera representação. O próprio sentido de uma abordagem heurística tem muito a dizer sobre isso: o termo carrega tanto a noção de encontrar/descobrir quanto a concepção de uma solução satisfatória para algo. A interjeição “heureka!” é derivada de heurística e aponta para a admiração frente ao achado. Assim, o sensualismo permite “ver”; encontrar/descobrir o corpo antes sonegado. Trata-se, por óbvio, de uma confiança investida nos sentidos, sem a qual emerge, sobretudo, os problemas correlatos da *causa sui* e da fisiologia com má consciência.

Todavia, o final do aforismo suspende qualquer leitura fluida: “Em consequência, o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos – ?”. Tal conclusão, caso se ignore os enigmáticos travessão e ponto de interrogação aí inseridos, perfaz a justa alternativa à fisiologia com má consciência, ou seja, o sensualismo reabilita a realidade do corpo e, simultaneamente, uma fisiologia com boa consciência torna-se possível porque nossos órgãos *não* falsificam (causam) o mundo exterior (aqui incluído o próprio corpo). Ao inserir o travessão e a interrogação, contudo, Nietzsche parece refrear as consequências extraídas no aforismo. Nesse sentido, e não faz diferença se a interrogação põe em dúvida apenas a conclusão ou o aforismo em sua totalidade, uma vez que a consequência está articulada com os elementos anteriores,

que repercute um círculo vicioso. O problema da *causa sui*, nesse sentido, continua sendo relacionado à autodeterminação, no entanto, não no sentido de uma crítica à liberdade ou livre arbítrio, mas, antes, na direção absurda do círculo vicioso. É relacionado a tais peculiaridades que lemos BM § 15.

podemos reconhecer tanto o caráter não causal do corpo (“o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos”, em sentido afirmativo) quanto a possibilidade de sua atuação, medido através do caráter duvidoso da conclusão (“o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos?”, em sentido duvidoso)⁶¹. Esse hesitante fechamento do aforismo se articula, tal como entendemos, ao próprio cunho moderado através do qual Nietzsche apresenta o sensualismo: “ao *menos* [grifo nosso] como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico”. Ora, por certo que tanto “hipótese reguladora” quanto “princípio heurístico” subtraem o sentido mais robusto que uma abordagem sensualista possa ter, e a confiança nos sentidos não se estende, assim, para além de um proveitoso caminho para uma fisiologia com boa consciência. O sensualismo moderado, por fim, parece fazer com que o aforismo anule a si mesmo, ou seja, o corpo que através da abordagem sensualista emerge, ainda que pretenda superar o status de mera representação, não pode ser visto como real (desde um ponto de vista empírico-material afeito a uma confiança plena nos sentidos). Isso mostra o quão precipitados fomos ao promover, anteriormente, a realidade do corpo (em uma direção empírico-material) como a devida contraposição à má consciência do fisiólogo idealista. Talvez o limite desse sensualismo moderado seja apenas redundante, e não possamos superar, em consonância ao desamparo linguístico no qual nos encontramos, a moderada concepção de corporeidade do corpo⁶².

Entramos aqui em um terreno extremamente movediço, e possivelmente este seja o motivo da expressividade enigmática empreendida por Nietzsche no aforismo em questão: decretar a corporeidade do corpo para fazer fisiologia com boa consciência não necessariamente corresponde a estabelecer a materialidade do corpo. O materialismo não surge, dito provisoriamente, como correlato substitutivo do idealismo. Caso assim fosse, o status de verdade da coisa em si (inalcançável através do sensualismo com má consciência da fisiologia idealista) seria meramente substituído pelo status de verdade da matéria, cujo sensualismo moderado de BM § 15 não garante. Em seus primórdios platônicos, essa questão indica a inversão

⁶¹ Ao citar BM § 15, Eduardo Nasser suprime, sem justificar o motivo, o travessão que isola o ponto de interrogação (NASSER, 2015, p. 102). Adiante, sem considerar as particularidades que o travessão imprime ao ponto de interrogação que fecha o aforismo, Nasser avalia a conclusão de Nietzsche como uma “prudência” (*Idem*). De nossa parte, todavia, vemos o fechamento do aforismo, através de uma atenção ao modo como Nietzsche isola o ponto de interrogação, como uma posição extremamente nuançada.

⁶² Adiante, ao incluirmos a decisiva noção de vontade de poder, pretendemos reformular essa redundante e provisória concepção de corporeidade do corpo.

anteriormente exposta, e Nietzsche efetivaria, teríamos que concordar com Heidegger novamente, o fim metafísico da metafísica: “O verdadeiro é o sensível. Isso é o que ensina o ‘positivismo’” (HEIDEGGER, 2007, p. 140). Em termos mais diretos, sublinhamos aqui que o entendimento provisório em torno da expressão “sensualismo moderado” corresponde a um “esvaziamento” dessa pretensão de verdade anunciada por Heidegger.

Cientes, todavia, do terreno movediço e de nossa deficiência ainda evidente em superar a leitura heideggeriana, visamos, na sequência deste capítulo, aprofundar e especializar essa interpretação de BM § 15 que, por fim, se mostrou extremamente aporética. Culminamos em uma indigesta corporeidade não material oferecida por um sensualismo moderado (enquanto “hipótese reguladora” e “princípio heurístico”) que precisa se estabelecer como alternativa a um corpo como mera representação do idealismo. Em suma, nos orientamos a dizer que o sensualismo de Nietzsche não resulta nem em uma aparência em sentido idealista (isto é, afastada daquilo que as coisas são em si mesmas), nem em uma verdade em sentido materialista. Porém, isso não significa dizer que o sensualismo de Nietzsche é inepto, por não se resignar à aparência, mas também por não conceder a verdade? Vemos aqui o imenso problema da manutenção da vigência dos opostos em abordagens que, explícita ou implicitamente, consideram o sensualismo em Nietzsche.

De maneira inconfessa, algumas leituras acabam por corroborar a seminal interpretação de Heidegger acerca de uma verdade sensível vinculada ao positivismo, tais como exemplarmente mostram a defesa de um empirismo em *Nietzsche’s positivism* (HUSSAIN, 2004) e a pretensa resposta a esta conduzida por Clark e Dudrick em *Nietzsche’s Post-Positivism* (2004)⁶³, que também termina por constatar um empirismo em Nietzsche. Por sua vez, em duas oportunidades em que Mattia Riccardi considera o sensualismo de Nietzsche (RICCARDI, 2011); (2014), concede um peso decisivo à passagem do *Crepúsculo dos ídolos* onde Nietzsche diz que os sentidos “não mentem” (CI, III, § 2). Embora Riccardi tenha o pudor e o cuidado de não verter essa afirmação explicitamente como “os sentidos dizem a verdade”, algo que Nietzsche não assume, é justamente para essa conotação que sua argumentação aponta. Com isso, a crítica que dirige ao “realismo empírico” de M. Clark (RICCARDI,

⁶³ Esse artigo de 2004 reproduz os principais argumentos mobilizados por Clark em *Nietzsche on truth and philosophy* (1990) sobre o sensualismo, e procura contradizer a posição assumida por Hussain (2004).

2014, p. 132) torna-se apenas aparentemente efetivada, pois o cerne de ambas as posições converge. O que articula e equipara essas interpretações, tal como entendemos, é a monstruosa sombra que a histórica leitura de Heidegger continua projetando sobre a *Nietzscheforschung*. Ao que parece, Heidegger decidiu tanto acerca dos temas principais quanto sobre o vocabulário e questões ontológicas que precisam ser reconhecidas e desenvolvidas nos empreendimentos interpretativos. Vemos na intransigente relutância dessas interpretações em retroceder de BM § 15 até BM § 2, ou seja, respectivamente, retroceder da tematização do sensualismo até a decisiva dissolução dos opostos, o principal problema dessas caricaturas inconfessas da leitura heideggeriana. Nesse sentido, seria somente na medida em que se leva a sério a dissolução dos opostos (pensado até suas últimas consequências) que se pode falar em um sensualismo que não se resigna à aparência e também não concede a verdade. Em suma, um sensualismo que não repercuta uma mera inversão, nada inaugural, do platonismo.

2.2 A fisiologia idealista de Schopenhauer e a realidade impulsiva do corpo

Antes, no entanto, de nos dedicarmos mais decisivamente ao aprofundamento da dissolução da oposição verdade/aparência, bem como ao modo como esse cenário alijado de oposições valorativas permite pensar uma alternativa à consolidada leitura heideggeriana, queremos apresentar e examinar um contexto filosófico que, segundo entendemos, mais abertamente faz repercutir a vigência da oposição verdade/aparência. Trata-se das considerações sobre o corpo e sobre a fisiologia dos órgãos dos sentidos desenvolvidas por Schopenhauer, desde cedo conhecidas por Nietzsche⁶⁴. Essa abordagem deve esclarecer o sentido de uma fisiologia com má

⁶⁴ Nietzsche, ao menos desde 1865, quando ocorre a primeira menção ao nome de Schopenhauer em uma carta (eKGWB-BVN, 1865, 489), e durante toda a atividade filosófica posterior, ocupa-se constantemente com o pensamento de Schopenhauer. Cabe ressaltar, no entanto, que o recente trabalho de Rogério Lopes (2008) impõe uma convincente ressalva à hegemônica tese que vincula completamente Nietzsche e Schopenhauer no contexto do *Nascimento da tragédia*. Para Lopes, fragmentos póstumos do período (finais da década de 60) mostram que Nietzsche já durante a década de 70 acolhia duras críticas a Schopenhauer, algo que descaracterizaria uma ruptura apenas a partir de *Humano demasiado humano* (LOPES, 2008, pp. 126-144). Todavia, se é incontestável que Nietzsche atentamente se dedicou a obras como *O mundo como vontade e representação* e *Parerga e Paralipomena*, o mesmo não pode ser dito sobre um ensaio que adiante faremos menção, a saber: *Sobre a visão e as cores* (*Über das sehen und die farben*). Brobjer, em sua referência à importância de Schopenhauer durante o transcurso do pensamento de Nietzsche, não menciona este texto como tendo sido considerado (BROBJER, 2008, pp. 28-32). Da mesma forma, não o inclui na lista de livros lidos

consciência que se contraponha à defesa de uma fisiologia com “boa consciência” de BM § 15. Nessa direção, Schopenhauer se firma, assim pretendemos evidenciar, como perscrutador de um evanescente objeto de estudo, a saber: o corpo⁶⁵.

O modo como Schopenhauer efetiva sua fisiologia dos órgãos dos sentidos, todavia, não pode ser adequadamente compreendido caso se parta exclusivamente de sua principal obra, *O mundo como vontade e representação* (SCHOPENHAUER, 2005). Em um texto gestado em 1815 e publicado em 1816, com segunda edição apenas em 1854, Schopenhauer desenvolve uma teoria das cores que oportuniza um acréscimo elucidativo à abordagem sistemática da representação intuitiva presente em *O mundo*. Trata-se do ensaio *Sobre a visão e as cores* (SCHOPENHAUER, 2010), quando Schopenhauer pretende responder ao “realismo espontâneo” (*unbefangen Realismus*) (SCHOPENHAUER, 1870, p. VIII)⁶⁶, que compreende as cores como atributos dos objetos, através de uma defesa da natureza subjetiva de todo

pelo filósofo (*Idem*, pp. 254-255). O empreendimento de reconstituição da biblioteca de Nietzsche, intitulado *A biblioteca pessoal de Nietzsche* (GIULIANO CAMPIONI, FORNARI, *et al.*, 2003), por sua vez, marca a leitura de Nietzsche de um comentário de Czermak do ensaio *Sobre a teoria das cores* de Schopenhauer (2003, p. 176), bem como da posse de Nietzsche de um volume das obras completas de Schopenhauer que continha o mencionado ensaio, embora sem marcas de leitura. Em que pese, mesmo sendo incerto o grau de familiaridade de Nietzsche com a teoria das cores de Schopenhauer, o modo como esta se articula com a temática presente no “Livro I” de *O mundo como vontade e representação*, e o fato de Nietzsche ter lido o mencionado texto de Czermak (cf. NASSER, 2015, pp. 102-103), contribuem para a relevância da tematização do ensaio de Schopenhauer na sequência.

⁶⁵ Com resultados semelhantes, poderíamos apresentar a contrapartida a uma fisiologia com boa consciência através das considerações de Lange sobre a fisiologia dos órgãos dos sentidos desenvolvidas em sua *História do materialismo*. Indicado, justificadamente, por Brobjer como uma das mais influentes fontes do pensamento de Nietzsche (BROBJER, 2008, p. 3), algo corroborado por Lopes (LOPES, 2008, p. 35) e Stack (STACK, 1983, p. Vss), Lange, na segunda edição (1877) da *História do materialismo*, dedica um capítulo inteiro à temática dos órgãos dos sentidos. Em linhas gerais, uma das conclusões angariadas por Lange é pertinente aos nossos interesses: “Nossos órgãos visíveis (corporais), como todas as demais partes do mundo dos fenômenos, não são mais que imagens de um objeto desconhecido” (LANGE, 1903, p. 459). Mais adiante, complementa: “os olhos com os quais cremos ver, não são, eles mesmos, mais que um produto de nossa representação” (*Idem*, p. 463). Isso mostra a desvalorização do corpo por intermédio de uma fisiologia idealista que repercute, precisamente, uma fisiologia com má consciência, ou seja, o contrário daquilo que pretendemos apresentar como o resultado do sensualismo nietzschiano que parte da noção de que os “órgãos dos sentidos não são fenômenos no sentido da filosofia idealista” (BM, § 15, trad.: PCS). Deixamos de lado, por ora, uma consideração mais pormenorizada do pensamento de Lange e abordaremos a questão a partir do pensamento de Schopenhauer. Mais adiante, todavia, retornaremos a *História do materialismo* com o objetivo de diferenciar o estatuto da aparência, em Nietzsche, da concepção de poesia conceitual de Lange. Simultaneamente a isso, pretendemos argumentar contra a tese de Rogério Lopes (2008, p. 74) que aponta para um vínculo programático entre Nietzsche e Lange em relação a uma adesão compartilhada ao materialismo metodológico.

⁶⁶ Se, em geral, acompanhamos a tradução para a língua inglesa de Georg Stahl (SCHOPENHAUER, 2010), neste caso específico a opção do tradutor para “*unbefangen Realismus*” como “*clumsiest form of realism*” não nos soa adequada. O superlativo *clumsiest* exagera o caráter canhestro dessa abordagem realista, contudo, não atende à conotação passiva que o termo *unbefangen* carrega. Dada a importância dessa terminologia para aquilo que pretendemos aqui discutir, optamos por verter *unbefangen Realismus* como “realismo espontâneo”.

conhecimento (SCHOPENHAUER, 2010, p. 39). Nesse sentido, “as cores que revestem os objetos são produzidas pelos olhos” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 46).

A posição acrítica que anteriormente indicamos como contraponto ao idealismo, ou seja, de que os sentidos apenas (passivamente) recebem os objetos enquanto tais, ganha clareza a partir da crítica que Schopenhauer dirige ao realismo espontâneo. No entanto, em *O mundo*, esse realismo espontâneo é exposto como “dogmatismo realista”, e perfaz, segundo Schopenhauer, o “mal-entendido” de que “existe uma relação de causa e efeito entre sujeito e objeto” (2005, p. 55). O realista dogmático, assim, toma o objeto como causa de um efeito no sujeito, conferindo um caráter completamente independente ao objeto. Mas a posição do filósofo pessimista é bastante clara e veemente em relação a isso: só existe objeto porque existe o sujeito como seu pressuposto inelutável, ou ainda, a causalidade é uma das características inerentes ao sujeito que conhece e, por esse motivo, não pode extrapolar seu âmbito e conferir realidade independente ao objeto (como causa de um efeito *no sujeito*). Por fim, a relação de causa e efeito só existe entre os objetos porque se trata de um mundo como representação que pressupõe o sujeito e seus princípios inerentes que regem a manifestação dos fenômenos: “Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o sujeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45).

Disso também se depreende a crítica de Schopenhauer ao materialismo, enquanto desdobramento necessário da sua posição frente ao realismo espontâneo/dogmático. A matéria, para Schopenhauer, tem sua definição estabelecida a partir do “fazer-efeito” (*Wirken*) (2005, p. 50). Assim, é a causalidade que define e garante o modo (a “legalidade”) da ação recíproca entre matérias, algo que conduz à compreensão de todo o contexto empírico como efetividade (*Wirklichkeit*)⁶⁷. Nesse sentido, a matéria jamais se mostra como uma realidade independente (na direção de um realismo espontâneo/dogmático), mas tem sua constituição sempre determinada pelas formas do espaço, tempo e causalidade: “A legalidade desse fazer-efeito [...] relaciona-se sempre ao espaço e ao tempo simultaneamente, e justamente apenas aí possui significação. Qual estado tem de entrar em cena *neste tempo e neste lugar* é a determinação à qual exclusivamente se

⁶⁷ Sobre isso, afirma Schopenhauer: “o continente de qualquer coisa material é, de maneira bastante acertada, nomeado *Wirklichkeit*, efetividade na língua alemã, palavra muito mais significativa que *Realität*” (2005, p. 50). O emprego do termo efetividade, portanto, mantém o vínculo com a principal característica da matéria, ou seja, o fazer-efeito (*wirken*).

estende o legislar da causalidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 52). Em síntese, a posição espacial da matéria (espaço), somada à condição impreterível da mudança (tempo), permitem a Schopenhauer articular matéria e causalidade, isto é, especificar o significado do mundo, neste caso, como representação intuitiva.

Na exata medida do afastamento do realismo espontâneo/dogmático, o filósofo pessimista irá, todavia, considerar a “realidade (*Realität*) empírica do mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 57). Essa reabilitação da noção de realidade se mostra como a identificação da esfera do fazer-efeito (matéria) exclusivamente ao “princípio de razão de devir”⁶⁸, cuja realidade está na causalidade, e não em conceitos abstratos da razão sobre os quais, tão somente, se pode reconhecer a verdade ou falsidade. Isso implica em que a intuição não é nem verdadeira nem falsa, mas real desde o ponto de vista do princípio da razão de devir: “Aqui o mundo se dá aberto aos sentidos e ao entendimento, com ingênua verdade como aquilo que é, como representação intuitiva, a desenvolver-se legalmente no vínculo da causalidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 58). Ora, mas isso não inviabiliza nossa anterior interpretação de BM § 15, quando afirmávamos que o idealismo surge como uma posição que reconhece a falsificação enquanto resultado da operação dos órgãos dos sentidos sobre o mundo? Mesmo que a reabilitação da realidade empírica promovida por Schopenhauer pareça tender para uma valorização da esfera da representação intuitiva e do vir-a-ser, o caso é bem outro. Trata-se de uma realidade completamente relativa, “condicionada pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 57). Paulatinamente, no transcorrer da argumentação de Schopenhauer, o desvalor da realidade empírica vai sendo comprovado, sobretudo quando entra em cena a tenacidade com que o incondicionado (a Vontade como coisa em si) atua sobre o mundo como representação e o torna terminantemente submetido a esse âmbito metafísico. Mas aqui não nos interessa seguir imediatamente para os contornos finais da metafísica da Vontade de Schopenhauer, e queremos, através dessa sumária apresentação do Livro Primeiro de *O mundo*, pensar o estatuto do corpo, isto é, o resultado da fisiologia idealista de Schopenhauer.

⁶⁸ No livro *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (SCHOPENHAUER, 2012), constantemente indicado como complementar ao *Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer argumenta em favor de quatro princípios que regem a totalidade dos fenômenos, são eles: princípios da razão de devir, princípio da razão de conhecer, princípio da razão de ser e princípio da razão de agir. O princípio da razão de devir, aqui mencionado, condiz com a causalidade da realidade empírica.

Ainda que tenha permanecido latente durante essas considerações acima, é o corpo quem, inicialmente, promove a representação intuitiva. Tal como procuramos evidenciar, não há uma relação de causa e efeito entre sujeito e objeto, mas somente entre objetos. Por isso, o corpo surge como uma instância privilegiada, ou seja, como um objeto (imediato) que se relaciona causalmente com outros objetos (mediatos). Frente a isso, toda afecção sofrida pelo corpo se mostra como um efeito dos objetos externos. Eis algo que, por seu potencial elucidativo quando contraposto à posição da vontade de poder de Nietzsche, merece ser sublinhado: “Aquilo sobre o que faz efeito [a matéria] é de novo sempre matéria” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 50), isto é, *matéria só age sobre matéria*. Daqui surge a consideração de que a causalidade da realidade empírica (da ação entre matérias) só é conhecida quando encontra uma matéria privilegiada; quando encontra o objeto imediato designado como “corpo animal” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53). Nessa direção, sentir e entender se coordenam para explicitar a trama das relações causais da realidade empírica. É justamente esse procedimento, segundo Schopenhauer, que a ciência definida como “etiologia” conduz. O que faz a etiologia, na qual se incluem a mecânica, a física, a química e a fisiologia, em síntese, é *explicar* a lei de causa e efeito em cada fenômeno considerado (SCHOPENHAUER, 2005, p. 152-153), quer dizer, *explicar* de maneira rigorosa a conexão causal que afeta o objeto imediato (o corpo). Essas considerações nos permitem retornar de maneira coerente ao ensaio *Sobre a visão e as cores*.

De acordo com o que indicamos anteriormente, “as cores que revestem os objetos são produzidas pelos olhos” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 47). Assim, as cores não correspondem ao caso de um efeito produzido pelos próprios objetos sobre o aparato sensitivo (o olho, neste caso específico). Isso porque, para o filósofo pessimista, a mera sensação não é nada sem a concorrência do entendimento, a partir do qual a causalidade se mostra. Uma afecção sem o entendimento corresponderia a uma percepção alijada de todo encadeamento causal, ou ainda, uma “sucessão de estados desprovida de sentido” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 48). Por isso, para Schopenhauer, “toda percepção intuitiva é intelectual” (2010, p. 48).

Evidencia-se aqui a atuação imprescindível dos órgãos dos sentidos sobre os objetos, uma vez que não se trata de um realismo espontâneo e é o entendimento quem confere a realidade empírica do mundo. A dinâmica dessa atuação se mostra a partir da busca, em cada afecção, da causa dos efeitos sofridos pelo objeto imediato. No caso das cores, de maneira imediata o olho recebe a impressão da luz

(SCHOPENHAUER, 2010, p. 57), contudo, igualmente direta, ou seja, à parte de qualquer reflexão racional, o entendimento opera uma discriminação qualitativa (as próprias cores) da meramente quantitativa impressão da luz (2010, p. 62). Faz parte da integralidade argumentativa de Schopenhauer, em relação a isso, o caso conhecidíssimo da inversão operada pela retina ao receber a impressão dos objetos. Isso corrobora, de acordo com Schopenhauer (2010, p. 50), a posição de que o entendimento converte as meras sensações em percepções intuitivas sob a completa legalidade da causalidade, isto é, no caso da inversão operada pela retina, o entendimento retifica esse primeiro dado sensível.

Toda essa discussão ganha em pertinência para a correlação com BM § 15 quando vemos que o próprio objeto imediato (o nosso corpo) atua sobre si e o estabelece. Aqui o problema da *causa sui* se mostra em toda sua envergadura e assegura à fisiologia idealista de Schopenhauer o atributo de fisiologia com má consciência. Em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, após a reafirmação da atuação conjunta da impressão dos sentidos e do entendimento, Schopenhauer marca com clareza sua compreensão do objeto imediato. Nesse sentido, o corpo é considerado como um objeto entre outros “porque suas partes operam sobre seus próprios sentidos. Assim, os olhos veem o corpo, as mãos o palpam, etc., e destes dados, o cérebro, ou o entendimento, constrói o corpo, como faz com outros objetos, no espaço, de acordo com sua forma e qualidade” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 362). A seguinte figura, extraída da obra *A análise das sensações*, de Ernst Mach (1914, p. 19)⁶⁹, ilustra bem essa situação:

⁶⁹ Adiante, no próximo capítulo, retomaremos essa figura para discutir a posição específica de E. Mach. De modo especial, iremos medir as consequências da confluência cabal que Hussain (2004) reporta à relação entre Nietzsche e Mach, no que concerne ao sensualismo.



Figura 1

Temos aí uma figura que faz incluir os objetos externos e o próprio corpo em um mesmo plano. A perspectiva em questão mostra como se pode explicar as relações causais que afetam o objeto imediato: ouvir um som, sentir um cheiro, tatear uma textura, ser ofuscado por uma luz, etc. A posição de Schopenhauer irá caracterizar tudo isso como efeitos cujas causas o entendimento precisa estabelecer. Assim, por exemplo, o som pode ser discriminado como efeito do vento sobre as árvores, o cheiro pode vir das flores no jardim, a textura se apresenta como efeito da caneta entre os dedos e a luz ofuscante se mostra como reflexo do sol sobre as folhas das árvores. Tomando este último caso como emblemático, já sabemos que o caráter quantitativo da luz percebida é convertido em cor pelo entendimento, ou ainda, é o próprio olho (incluído aqui o entendimento) quem converte a luz em uma cor (em uma qualidade). Eis que o mundo aqui considerado está completamente submetido ao caráter representacional do sujeito, não como causa, obviamente, mas enquanto instância que contém, *a priori*, todas as condições da realidade empírica: espaço, tempo e causalidade.

Em uma dinâmica em que matéria só pode agir sobre matéria, uma espécie de “curto-circuito” se fecha quando os órgãos dos sentidos agem sobre eles mesmos: a

mão que toca a si mesma, ou o olho que vê (refletido) a si mesmo, etc. Todo aparato *a priori* do sujeito, quando se volta ao próprio corpo, relega este de sua constituição enquanto objeto imediato privilegiado para, assim nos indica a problematização em BM § 15, um corpo que produz a si mesmo: “– Como? E outros dizem até que o mundo exterior seria obra de nossos órgãos! Mas então seria o nosso corpo, como parte desse mundo exterior, obra dos nossos órgãos! Mas então seriam os nossos órgãos mesmos – obra de nossos órgãos!” (BM, § 15, trad. PCS). As últimas consequências extraídas do problema da *causa sui* acabam por desvalorizar completamente o corpo. Na medida em que é um objeto entre outros, os órgãos dos sentidos (partes do corpo) têm a embaraçosa peculiaridade de serem, simultaneamente, efeito e causa. Todavia, e assim se pronuncia Nietzsche sobre a questão, isso seria um “absurdo”, pois ao se mostrarem como efeitos, os órgãos dos sentidos “não poderiam ser causas”. É todo o mundo dos sentidos que perde em relevância a partir do problema da *causa sui*. Em outros termos, os órgãos dos sentidos (e o próprio corpo considerado a partir disso) são meras aparências (efeitos deles mesmos) que ainda precisam atuar sobre outras aparências externas, dado que a crítica de Schopenhauer ao realismo espontâneo/dogmático subtrai completamente a possibilidade dos objetos mediatos se apresentarem de maneira inalterada. Em suma, uma mera aparência/fenômeno que percebe outras aparências/fenômenos. A fisiologia com má consciência de Schopenhauer encontra, assim, sua marca mais contundente quando se depara com seu fantasmagórico e inexistente objeto de estudo.

O sentido de uma matéria (ou objeto) que tão somente pode atuar sobre outras matérias não pode ser outro senão este: aparência que age sobre aparência. Ou ainda, dito de maneira mais abrangente, uma realidade empírica completamente desvalorizada pela pressuposição inexorável da fisiologia idealista de Schopenhauer: toda percepção intuitiva concebe um mundo como representação que se firma em contundente oposição ao mundo enquanto coisa-em-si. Em uma inspirada correlação com o pensamento platônico, Schopenhauer vincula sua caracterização da realidade empírica ao célebre mito da caverna. Após descrever a situação dos prisioneiros que só tinham acesso a sombras, o filósofo pessimista complementa: “Sim, cada um veria inclusive a si mesmo e aos outros como sombras na parede à frente” (2005, p. 238). Ao medirmos essa imagem em consonância ao que acima dissemos, esse ver a si mesmo como sombra projetada na parede repercute, precisamente, a completa depreciação daquilo que os órgãos dos sentidos concebem, inclusive, e sobretudo,

quando se voltam ao próprio corpo⁷⁰. Por fim, ao relacionar o sentido da Ideia platônica e da coisa-em-si kantiana à sua própria noção de Vontade (2005, p. 241), Schopenhauer promove um contexto filosófico exemplar da vigência da oposição verdade/aparência. Todo fazer efeito que especifica o mundo material vinculado à atuação dos órgãos dos sentidos não passa, frente ao exposto, de um mundo como representação que contrasta, depreciativamente, com o verdadeiro mundo da coisa-em-si.

Com tudo isso, no entanto, parece que retornamos exatamente ao caráter aporético que fecha BM § 15: ou a saída para efetivar uma fisiologia com boa consciência se oferece através da reabilitação plena dos órgãos dos sentidos, a partir da qual a constituição fantasmagórica do corpo se subtrai, ou se assume que há certa atuação dos órgãos dos sentidos que não reconhece o corpo como uma realidade empírico-material, mas, ainda assim, precisa se estabelecer como uma fisiologia com boa consciência, ou seja, concede existência ao corpo. Foi esta última alternativa que, anteriormente, nos conduziu à redundante noção de corporeidade do corpo. Ao partirmos desta posição, em consonância ao reconhecimento de um sensualismo moderado (enquanto hipótese reguladora e princípio heurístico), pretendemos agora reconsiderar essa noção redundante através da identificação entre corpo e vontade de poder. Para tanto, faz-se necessário incluir o aforismo 36 de *Além do bem e do mal* em nosso comentário.

Mais precisamente, queremos contrapor duas asserções que consideramos decisivas para essa questão. Uma delas é a já mencionada caracterização de matéria assumida por Schopenhauer, ou seja, o “fazer efeito” que irá se desdobrar necessariamente na sua posição acerca da realidade empírica como matéria que tão somente age sobre matéria, em uma relação completamente submetida à legalidade da causalidade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 50). Por seu turno, Nietzsche se posiciona, através da crucial hipótese da vontade de poder, da seguinte maneira:

⁷⁰ No *Fédon* essa depreciação do corpo se torna ainda mais enfática. Através de Sócrates, considera Platão: “Não dizíamos, ainda há pouco, que a alma utiliza às vezes o corpo para observar alguma coisa por intermédio da vista, ou do ouvido, ou de outro sentido? Assim o corpo é um instrumento, quando é por intermédio de algum sentido que se faz o exame da coisa. Então a alma, dizíamos, é arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma; ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada: isso, por estar em contato com coisas desse gênero”. Mais adiante conclui: “a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico” (PLATÃO, 1983, p. 84).

A pergunta é, por último, se reconhecemos efetivamente a vontade como *eficiente*, se acreditamos na causalidade da vontade: se o fazemos – e no fundo a crença *nisso* é justamente a crença na própria causalidade –, *temos* de fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, naturalmente, só pode fazer efeito sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (não sobre “nervos”, por exemplo): é quanto basta, para termos de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos “efeitos” não é vontade que faz efeito sobre vontade – e se todo acontecer mecânico, na medida em que uma força é ativa nele, não é justamente força de vontade, efeito de vontade. (BM, § 36, trad.: RRTF).

Antes, no entanto, de passarmos à avaliação da contraposição propriamente dita (em relação à concepção de realidade empírica assumida por Schopenhauer), convém pensarmos na retórica envolvida na apresentação da hipótese da vontade de poder em BM § 36. Salta aos olhos, nesse aforismo, o modo como Nietzsche joga com os termos *hipótese*, em um sentido provisório/contingente, e a *necessidade* (“*temos* de fazer o ensaio [...]”) de assumir a vontade como única causa. À parte uma necessária tentativa cuja “consciência do método” (BM § 36, trad.: RRTF) apregoa, não distante da aplicação da “navalha de Occan”⁷¹, o caso se apresenta como uma tentativa interpretativa que, uma vez efetivada, não pode mais ser impunemente contradita. Toda contrapartida à hipótese da vontade como única causa, e, assim, da própria tese da vontade de poder, torna-se uma velada confirmação desta hipótese/tese. Heidegger se deu conta de um movimento retórico semelhante quando avaliou a noção nietzschiana de que “toda verdade é ilusão”. Sobre esta expressão, Heidegger supõe uma contrapartida em que um “argucioso” interprete percebe que, ao promover que “toda verdade é ilusão”, Nietzsche pretende se colocar à parte, porém, sem notar, pressupõe que ao menos a expressão em questão é verdadeira⁷².

⁷¹ Os fundamentos da física moderna estabelecidos por Newton em *Os princípios matemáticos da Filosofia Natural* também coadunam com, em certo sentido, o teor dessa “consciência do método” apregoadada por Nietzsche. Nesse sentido, dentre as hipóteses basilares de sua imagem de mundo mecanicista, Newton considera: “Não se hão de admitir mais causas das coisas naturais do que as que sejam verdadeiras e, ao mesmo tempo, bastem para explicar os fenômenos de tudo. A natureza, com efeito, é simples e não se serve do luxo de causas supérfluas das coisas” (NEWTON, 1991, p. 166). Não deve causar espanto, frente a essa relação estabelecida, o fato de que se trata de um mecanicismo que, por princípio, é contrário às reivindicações de Nietzsche. Como ainda teremos a oportunidade de detalhar adiante, isso condiz com um apelo acessório ao método científico para tornar a hipótese da vontade de poder palatável em um contexto onde, precisamente, vigora a ciência. Basta compararmos essa consideração de Newton com aquilo que demanda Nietzsche: “Não admitir várias espécies de causalidade, enquanto o ensaio de bastar-se com uma única não tiver sido levado até seu limite extremo (– até a insensatez, com perdão da palavra): esta é uma moral do método, a que hoje não é possível esquivar-se; segue-se ‘por definição’, como diria um matemático” (BM, § 36, trad.: RRTF).

⁷² Essa consideração pontual do argumento de Heidegger, todavia, não implica que estejamos de acordo com a totalidade interpretativa por ele mobilizada, tal como já indicamos anteriormente.

Todavia, acerca dessa aparente inconsistência, considera Heidegger em um parágrafo que citaremos integralmente:

A argúcia vazia que fica cheia de si ao levar a termo esse tipo de refutação dá a impressão de que tudo está agora resolvido. Entretanto, em sua refutação da sentença nietzschiana sobre a verdade como uma ilusão, ele certamente se esquece de uma coisa. Se a sentença nietzschiana é verdadeira, não é apenas a própria sentença nietzschiana como uma sentença verdadeira que se transforma em uma ilusão, mas também, de maneira igualmente necessária, a conclusão verdadeira apresentada aqui como uma refutação de Nietzsche. Essa conclusão também precisa ser uma “ilusão”. Mas é possível que o defensor da argúcia tenha ficado mais esperto nesse intervalo de tempo e que replique então: também a nossa caracterização de sua refutação como uma ilusão se mantém, por sua vez, uma ilusão. Sem dúvida alguma – e essa refutação mútua poderia prosseguir assim ao infinito e não constataria incessantemente senão aquilo mesmo de que já faz uso em seu primeiro passo: que a verdade é uma ilusão. Essa sentença não apenas não é abalada pelo artifício da refutação que é utilizado pela mera argúcia, ela não é nem mesmo tocada por meio daí (HEIDEGGER, 2007, p. 390-391).

A refutação da sentença “toda verdade é ilusão”, frente a isso, se estabelece como uma confirmação velada da própria sentença. Como dissemos, um movimento semelhante se apresenta em BM § 36. Uma vez acatado que é “permitido” promover a tentativa de assumir a causalidade da vontade como a única, toda refutação que advenha após essa condescendência em relação à permissibilidade da tentativa estará fadada a reafirmar a hipótese. A única solução estaria em uma negação prévia da aceitabilidade da hipótese⁷³, que Nietzsche acaba contornando através de um apelo acessório ao que chama de “consciência do método”: “Não admitir várias espécies de causalidade, enquanto o ensaio de bastar-se com uma única não tiver sido levado até seu limite extremo (– até a insensatez, com perdão da palavra)” (BM, § 36, trad.: RRTF). Por fim, Nietzsche considera que não é apenas “permitido” fazer a tentativa, mas necessário fazê-la desde um ponto de vista dessa “consciência do método” que exige o pôr-se na direção do esgotamento de todas as alternativas disponíveis até que, e isso jamais pode se realizar plenamente, uma delas resista e se imponha como a mais simples e acertada. Mesmo que não tenhamos elementos

⁷³ Isso corresponde, salvaguardadas as devidas diferenças, aos casos em que, nos diálogos platônicos, os interlocutores de Sócrates, apenas por acatarem uma determinada questão ou premissa por este proposta, são conduzidos necessariamente a certas conclusões. Nesse sentido, seria somente enquanto negação antecipada do propósito da questão ou premissa que se abriria a possibilidade de firmar uma refutação. Carlos A. R. de Moura (2005, pp. 40-44) faz exatamente essa avaliação quando se refere ao diálogo *Crátilo*. No caso específico de Nietzsche, ao qual aqui nos referimos, basta uma adesão prévia à mera possibilidade da causalidade da vontade como a única para conduzir todas as refutações de volta a reafirmação da hipótese em questão.

suficientes para entender com exatidão aquilo que Nietzsche pensa quando mobiliza essa noção de “consciência do método”, isso pouco importa para compreender a consequência estratégica desencadeada por algo como “toda tentativa é, ao menos, permitida”, ainda que determinada tentativa não resista a refutações posteriores. Para a totalidade do contexto estratégico efetivado em BM § 36, e esta é a posição que queremos aqui sublinhar, basta a permissibilidade da tentativa de assumir a causalidade da vontade como única. Todo restante do aforismo se baseia e ganha força a partir disso, do que também se supõe que o caráter hipotético do aforismo não implica em nenhuma incerteza ou falta de confiança de Nietzsche em sua tese da vontade de poder⁷⁴. O principal, aqui, está em hipoteticamente assumir a verdade da vontade de poder como recurso preliminar permitido pela “consciência do método”. Após a permissão dessa tentativa, ou seja, a partir da provisória e hipotética verdade da vontade de poder, qualquer outra explicação do mundo passa a ser (também provisoriamente e hipoteticamente) medida através daquilo que apregoa essa verdade estipulada. Ora, o resultado dessa tentativa estabelece que só há interpretação e confronto entre interpretações; uma dinâmica incessante de luta entre arranjos de poder. Sendo isso (provisoriamente) verdadeiro, ou seja, sendo permitida essa tentativa, qualquer pretensão explicativa passa a assumir tal status interpretativo. Nomeadamente, a ciência passaria a ser interpretação, da mesma forma que o idealismo, a religião, etc. Em síntese, as consequências da assunção da hipótese de Nietzsche tornam qualquer pretensão explicativa uma interpretação do mundo. Até aqui, apenas o resultado da permissibilidade da hipótese foi avaliado.

Num segundo momento, podemos considerar que essa pretensão de verdade hipoteticamente estipulada conduz a um contrassenso evidente, uma vez que tudo seria apenas interpretação, menos a hipótese da vontade de poder estipulada como verdadeira. Aqui está a recorrente objeção que se faz a Nietzsche, isto é, uma infundada exceção concedida à vontade de poder como uma perspectiva privilegiada. O passo seguinte seria a resposta à hipótese como sofrendo, ela mesma, da consequência que apregoa: também a vontade de poder seria uma interpretação,

⁷⁴ A correspondência de BM § 36 nos fragmentos póstumos ocorre em eKGWB-NF, 1885, 40[37], ou seja, uma anotação que antecipa a exposição hipotética da vontade de poder. Nesse sentido, a ênfase concedida por Müller-Lauter ao fragmento eKGWB/NF-1885,38[12] (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 65), por ser uma apresentação decidida (não hipotética) da vontade de poder, como veremos logo na sequência, implica em descaracterizar a opção expressiva de Nietzsche em BM § 36 pelo caráter hipotético.

perdendo seu caráter verdadeiro permitido pela consciência do método e pela economia de princípios. Pode-se, então, questionar: ao ser imputada essa objeção à vontade de poder, ela é simplesmente refutada? A resposta é não. O que ocorre é uma contundente confirmação da hipótese. Tornar a vontade de poder também uma interpretação reforça que só há interpretação, e nenhuma verdade; que só há luta entre interpretações. Trata-se, por fim, de uma estratégia extremamente perspicaz que torna a hipótese da vontade de poder irrefutável, não porque ela seja terminantemente verdadeira, mas justamente porque ela é uma interpretação ao lado de outras; no mesmo patamar de outras. Daqui se depreende também que a circularidade não é um problema que se possa identificar na apresentação da vontade de poder, mas uma solução e desfecho. A objeção de circularidade, ou seja, que Nietzsche estipula uma interpretação (a vontade de poder) para esclarecer que tudo é interpretação, não está presente na consideração inicial e provisória da hipótese como verdadeira. Assim, a circularidade é uma consequência da tentativa de denunciar o contrassenso da própria presunção de verdade da vontade de poder. O que essa denúncia mostra, então, é a revogação dessa estratégia inicial de estabelecer a hipótese como verdadeira⁷⁵.

⁷⁵ Vemos, nesse sentido, toda a problemática abordada por Itaparica na parte final de seu livro (2019, 142ss), quando discute diretamente o problema da circularidade, como uma supressão do caráter estratégico da apresentação da hipótese da vontade de poder em BM § 36. A circularidade em torno da interpretação (vontade de poder) do interpretar generalizado é uma confirmação da hipótese sem marca-la como verdadeira, ou, melhor expresso, uma destituição da inicial consideração da verdade da vontade de poder. Essa parece ser, precisamente, a intenção subjacente de Nietzsche, sobretudo quando se lê em conjunto os aforismos 22 e 36 de BM. Em outro texto (2012), Itaparica discute especificamente os problemas da circularidade e do relativismo que envolvem a vontade de poder. O interprete acaba por reconhecer que o relativismo não é um problema destrutivo quando circunscrito à vontade de poder. Isso, *grosso modo*, porque o relativismo atua como contraponto a todo dogmatismo (ITAPARICA, 2012, p. 85). Contudo, se concordamos com essa noção de que o relativismo não é um problema, discordamos de uma das justificativas apontadas pelo interprete, ou seja, de que as “perspectivas são relativas, mas não equivalentes” (*Idem*, p. 86). Isso aponta para a noção problemática de que a vontade de poder é uma interpretação melhor do que outras, no exato sentido reconhecido por Müller-Lauter (como veremos adiante no corpo do texto). Essa redução do dogmatismo ao estatuto moderado de uma interpretação melhor ou superior a outras acaba por sufocar a pujança estratégica de BM § 36, segundo vemos. Isso porque a equiparação da vontade de poder ao mesmo patamar de outras interpretações é a justificativa da própria vontade de poder como interpretação, na medida em que torna outras perspectivas não piores (ou menos verdadeiras) interpretações, as fazendo decair de sua pretensão verdadeira inicial, mas apenas, e terminantemente, interpretações. Fazer a vontade de poder equivaler a outras interpretações não onera a interpretação nietzschiana, ao contrário, a torna irrefutável sem resvalar em um dogmatismo. Antecipamos aqui, em consonância a isso, que o princípio de não contradição não atua como um impedimento a essa leitura que aqui propomos. Itaparica faz repercutir, no caso de interpretações equivalentes, exatamente esse aspecto (2012, p. 85), ou seja, que isso acarretaria perspectivas simultaneamente verdadeiras e falsas. Como ainda veremos no decorrer dessa tese, Nietzsche não apenas critica o princípio de não contradição, mas também situa linguisticamente, através do paradoxo do mentiroso, *Zarathustra* como além desse axioma lógico. O capítulo 4 desta tese está reservado para uma discussão minuciosa da determinação lógica da linguagem.

Que Nietzsche tenha plena consciência desse movimento estratégico mobilizado, nos prova o modo como em BM § 22 se refere às possíveis objeções a sua hipótese da causalidade da vontade e da tese da vontade de poder. Neste aforismo, ao mesmo tempo em que marca a atuação interpretativa de toda vontade de poder, em oposição à pretensão explicativa dos acontecimentos conduzida pela ciência (a física, especificamente), Nietzsche prevê que mesmo sua posição pode ser reconhecida como interpretação: “Posto que também isto [a tese da vontade de poder] seja somente interpretação – e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor!” (BM, § 22, trad.: RRTF). Da mesma forma que Heidegger reconheceu como uma “argúcia vazia” a intenção de refutar rapidamente a sentença “toda verdade é ilusão”, aqui o próprio Nietzsche vê como impotente e inepta a apressada objeção que se possa fazer a sua hipótese. Objetar, por exemplo, que a asserção “não há fatos, somente interpretações” (eKGWB-NF, 1886, 7[60]) é, ela mesma, interpretação, faz recair ao ônus de ser mera interpretação também a objeção e toda tese a esta correlata, e assim, segue-se ao infinito, em uma dinâmica de mútua refutação, sem que seja abandonado o âmbito interpretativo tacitamente acatado. O resultado, por fim, mostra que conferir o rótulo de ser igualmente apenas interpretação à própria hipótese da vontade de poder que interpreta, não a refuta, mas antes, a confirma: basta, como dissemos acima, que a hipótese seja “permitida”, isto é, que seja admitida a possibilidade da causalidade da vontade como a única (BM § 36, trad.: RRTF).

A posição que assumimos aqui possui, simultaneamente, pontos que convergem e divergem da abordagem de Müller-Lauter sobre a questão. Nesse sentido, estamos de acordo quando Müller-Lauter (1997, p. 126) assevera que a vontade de poder se apresenta como interpretação tanto quanto a explicação mecanicista, tal como se lê em BM § 22. Concordamos também que a vontade de poder condiz com uma “auto-compreensão de uma interpretação como interpretação” (*Idem*, p. 145), isto é, a vontade de poder “sabe” que é apenas interpretação. Discordamos de Müller-Lauter, todavia, em um aspecto decisivo: vemos o objetivo de Nietzsche, ao reconhecer a vontade de poder como interpretação ao lado de outras interpretações do acontecer, não alinhado com uma pretensão imediata de assumir-se como uma melhor interpretação, em comparação, por exemplo, à interpretação mecanicista. Seguir nessa direção conduz à problemática questão acerca do critério que permita decidir a contenda, que para Müller-Lauter (1997, p. 126) implica no

critério de “intensificação do poder”⁷⁶. Por certo que a vontade de poder amplia as perspectivas e suprime as unilateralidades explicativas do mundo, contudo, não

⁷⁶ Gregory Moore (2004) promove uma leitura semelhante a Müller-Lauter em relação ao critério que concede prerrogativa à formulação de Nietzsche da vontade de poder. Contudo, Moore irá situar sua argumentação na direção do resgate de fontes biológicas de compreensões não-darwinistas do evolucionismo do século XIX que, segundo ele, dão rumo e contextualizam a posição de Nietzsche sobre a vontade de poder. Para Moore, Nietzsche é um herdeiro inconfesso de posições evolucionistas não teleológicas, ou seja, um evolucionismo que contradiz o *telos* da autopreservação identificado n’*A origem das espécies* de Darwin. Assim, a terminologia biológica empregada por Nietzsche, tais como fisiologia, saúde/doença ou desenvolvimento/degeneração (MOORE, 2004, p. 13-14), não seria meramente metafórica, mas, sim, estaria em consonância à vertente evolucionista não-darwinista do século XIX. Propriamente falando, de acordo com o que pondera Moore (*Idem*, p. 14), mesmo a biologia do período não fazia um uso literal (estritamente científico) dos termos empregados. A biologia de Haeckel é tomada como o caso exemplar disso, na medida em que pretende desenvolver uma teoria apartada da metafísica, porém, acaba lançando mão de uma linguagem antropomórfica desvinculada do âmbito estritamente científico, tal como evidencia sua identificação de uma “alma” presente no mundo orgânico e inorgânico. Disso depreende-se o objetivo geral de Gregory Moore: “O pensamento de Haeckel é, então, simultaneamente, metafísico e biológico. O mesmo, assim pretendo argumentar, pode ser dito sobre Nietzsche” (2004, p. 8). Dentre as fontes indicadas para corroborar sua posição, queremos destacar a referência estabelecida por Moore ao zoologista Willian Rolph (1884). Rolph irá destoar da compreensão evolucionista de Darwin ao suprimir o *telos* da autopreservação por um contexto em que prevalece o “princípio da insaciabilidade” (MOORE, 2004, p. 52). Trata-se de uma luta não pela sobrevivência, mas, antes, uma luta pela expansão; pelo “incremento da vida” (*Idem*). Nesse sentido, a vontade de poder nietzschiana é colocada por Moore como correlata a esse princípio explicativo da vida e, além disso, como uma elevação do princípio mecanicista de Rolph a um patamar metafísico (*Idem*, pp. 47-48). Através dessa apropriação metafísica efetivada por Nietzsche, Moore identifica um círculo vicioso: “Isso envolve um grau de circularidade: na medida em que ele reduz os processos fisiológicos a funções da vontade de poder, mas, ao mesmo tempo, deriva a atividade característica da vontade de poder dos mesmos processos fisiológicos descritos por Rolph e outros” (MOORE, 2004, p. 50). Frente a isso, questionamos enfaticamente o modo como Moore apresenta a vontade de poder como explicação, tanto na direção elucidativa dos processos fisiológicos quanto como corolário dos próprios processos fisiológicos. A circularidade aqui reconhecida, a partir do momento que seja concedida a Nietzsche uma originalidade terminológica apartada da biologia, ainda que inspirada por esta, mostra que a vontade de poder é tanto quem interpreta quanto já é, de maneira confessa, interpretação. Nesse caso, a circularidade perde a característica de surpreender o filósofo em um momento pouco refletido para, mais adequadamente, assegurar uma estratégia intencional de Nietzsche. Assim, a vontade de poder que interpreta põe, claro, os processos fisiológicos sob a luz da relação combativa entre *quanta* dinâmicos e variáveis de poder, em uma direção que pode ser dita como inspirada pelo biologismo do século XIX e, de modo especial, por Rolph. Contudo, ao ser interpretação e não explicação dos processos, a vontade de poder não se porta imediatamente como uma perspectiva privilegiada extraída desses processos, mas, antes, como “tentativa de uma nova interpretação de todo acontecer” (eKGWB/NF- 1885 1[35]), tal como se lê no primeiro projeto da obra “A vontade de poder”. Caso não se leia “nova” como melhor, o que seria uma reivindicação justa, o resultado aponta precisamente para o estabelecimento adicional da vontade de poder como interpretação ao lado de outras, ou seja, uma interpretação apartada da pretensão de verdade que conduz quase necessariamente ao juízo metafísico originalmente estabelecido por Heidegger. É ainda elucidativo, quanto a isso, o modo extremamente superficial através do qual Moore fala da condição interpretativa da vontade de poder: “Além do fato que Nietzsche é cuidadoso o suficiente para enfatizar que sua concepção da natureza é apenas uma interpretação sem maiores justificativas epistêmicas do que qualquer outra, parece-me que é praticamente indistinguível do cripto-idealismo generalizado da biologia contemporânea. A única diferença é que ele [Nietzsche] descarta toda pretensão de uma explicação mecanicista” (MOORE, 2004, p. 43). Ora, sem uma mais demorada consideração do texto nietzschiano, sobretudo dos aforismos 22 e 36 de BM, o interprete imediatamente descarta a importância estratégica da equiparação entre vontade de poder e outras disposições do mundo. Como resultado, Nietzsche seria um biólogo metafísico aos moldes da “moderna biologia evolucionista” (*Idem*, p. 55). Aqui reside o aspecto fundamental de nossa contraposição à leitura de Moore, que é, também,

vemos aqui uma situação que, por si só, conceda a superioridade da vontade de poder frente a outras interpretações. Antes disso, a ocasião que permite situar a vontade de poder como uma interpretação ao lado de outras, ou seja, o recurso à “consciência do método” (BM, § 36, trad.: RRTF) que concede o direito à tentativa da vontade de poder, faz com que a própria hipótese da vontade de poder ganhe força frente a outras interpretações. Em outros termos, após ter o direito à interpretação possível de todo acontecer, a vontade de poder irá se consolidar ainda mais a cada refutação dirigida

uma divergência em relação a Müller-Lauter: a vontade de poder não é apresentada por Nietzsche, em BM § 36, como uma explicação ou interpretação privilegiada, ou ainda, não é pertinente incluir o critério da expansão do poder para dizer que a disposição mecanicista, por exemplo, não se adequa ao parâmetro e é, por isso, pior. Nossa posição, mais amplamente desenvolvida no corpo do texto, pretende mostrar que a equalização da vontade de poder em relação a outras interpretações de “todo acontecer”, num primeiro momento, concede uma possibilidade não teleológica e não metafísica de situar a hipótese nietzschiana. Seria, assim, somente após a permissibilidade da hipótese da vontade de poder enquanto “tentativa de uma nova interpretação de todo acontecer” que alguma superioridade pode ser identificada, ou seja, de maneira secundária a sua equalização frente a outras disposições do mundo. Semelhante situação argumentativa favorável à estipulação de um critério que conceda, de antemão, a superioridade da vontade de poder pode ser encontrada em Frezzatti (2008, p. 314). Para este, é a vida que assume o papel de critério pressuposto para a superioridade da vontade de poder. Frezzatti, com isso, acaba promovendo uma posição suscetível à problemática do círculo vicioso indicada por Moore. Na medida em que a vida como critério se mostra como uma dinâmica incessante de luta por mais poder (*Idem*, p. 313), a vida é explicada através da vontade de poder, contudo, a própria vontade de poder é extraída dessa compreensão determinada da vida (enquanto luta). Sem fazer interceder o caráter interpretativo da vontade de poder, a hipótese nietzschiana assume, nesse sentido, contornos essencialistas, ainda que Frezzatti pretenda situar sua argumentação como contrária a juízos metafísicos (2008, p. 314). Cabe ainda indicar uma via alternativa de leitura, em relação a Moore (2008, p. 25) e Frezzatti (2007, p. 461), que, ao invés de afastar Nietzsche da posição evolucionista de Darwin, tem a intenção de apontar para uma consonância entre estes. Para John Richardson (2002, p. 544), uma correção na leitura que Nietzsche fez de Darwin garante que a vontade de poder não seja contrária à dinâmica da seleção natural. Nesse sentido, Nietzsche teria compreendido mal Darwin ao entender que a seleção natural ocorre com vistas à sobrevivência, pois, segundo Richardson, trata-se de uma seleção dos organismos mais aptos à reprodução, isto é, a sobrevivência se apresenta apenas como o resultado desse incremento da aptidão que não seria, com isso, distante do critério do incremento do poder nietzschiano. Ainda em relação a isso, cabe aqui mencionar a contrapartida de Patrick Forber (2007) a essa posição de Richardson. *Grosso modo*, Forber defende que a aptidão à reprodução identificada por Richardson em Darwin e, posteriormente, reconhecida como próxima ao incremento do poder em Nietzsche, não condiz com a “aptidão relativa (*relative fitness*)” (*Idem*, p. 371) que mais propriamente descreve a dinâmica da seleção natural. Assim, ao assumir uma concepção de aptidão absoluta, Richardson acaba, segundo Forber, por imputar a Darwin uma teleologia que é estranha a uma condizente compreensão da seleção natural. Em outros termos, uma aptidão relativa atingida através da dinâmica da seleção natural ocorre quando, *em comparação* a outros organismos, determinada característica se mostra como melhor. Assim, a expensas de um fim estrutural ou uma aptidão absoluta, o darwinismo seria não teleológico porque não há nenhuma previsibilidade na dinâmica da seleção natural. A ilustração disso é indicada por Forber a partir da noção de exaptação (*Idem*, p. 375), ou seja, uma evolução que altera a função de um órgão não por uma tendência interna, mas por uma pressão externa e imprevisível. Ao incluir Darwin nessa compreensão específica, Forber argumenta que Nietzsche está distante dessa noção não teleológica e, por isso, não pode ser imediatamente relacionado a Darwin (ao contrário daquilo que argumenta Richardson). Por fim, Forber avalia a vontade de poder de Nietzsche como teleológica e, assim, afastada da aptidão relativa que descreve a seleção natural de Darwin (*Idem*, p. 381). Embora não seja nosso interesse discutir os detalhes dessas abordagens, fica bastante claro que nenhum dos interpretes aqui considerados segue na direção de uma consideração significativa do caráter interpretativo da vontade de poder, bem como de sua hipotética anunciação em BM § 36. É justamente com a intenção de acentuar esses elementos que nos inserimos no debate.

à hipótese, uma vez que é o próprio confronto de posições que assegura e especifica a vontade de poder. No limite, a vontade de poder que “sabe” que é apenas interpretação, faria, ao se colocar como interpretação possível, outras interpretações portarem-se como tais. Com isso, não é por acatar algum critério de verdade que a vontade de poder se estabelece, mas, sim, precisamente por se colocar estrategicamente ao mesmo nível de outras interpretações.

Quando Müller-Lauter questiona Schlechta, para quem o modo como Nietzsche apresenta hipoteticamente a vontade de poder em BM § 36 representa apenas uma cautelosa e titubeante anunciação que seria incompatível com a pretensão de ser uma tese fundamental, ele se põe acertadamente em favor *não* de uma apresentação incerta, mas de uma posição contundente de Nietzsche (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 64). Todavia, por não se referir à mobilização estratégica envolvida em torno do termo hipótese em BM § 36, ao modo como descrevemos acima, a alegação assumida por Müller-Lauter tende a incorporar motivos supérfluos para se sustentar. O interprete alemão diz (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 65), por exemplo, que quando Nietzsche isola sua posição específica “ – a vontade de poder, como é *minha* tese – ” (BM, § 36, trad.: PCS), a incerteza que abre a frase (“Supondo [...]” BM, § 36, trad.: PCS) se desfaz: “De fato, com o acréscimo, Nietzsche vai além das reflexões por ele apresentadas no aforismo como hipóteses dignas de questão, e nele menciona sua convicção fundamental. Aqui não se pode, com efeito, falar de falta de confiança” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 65). Mais adiante (1997, p. 67), faz ver que se em BM § 36 a hipotética apresentação não pode ser definitivamente afastada, isso não ocorre em um exemplar fragmento póstumo que, tal como indica Müller-Lauter, tem “ascendência interpretativa sobre a versão publicada”: “Quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas?, uma *luz* também para vós, os mais escondidos, fortes, intrépidos, sombrios? – *Este mundo é (ist) a vontade de poder* – e nada mais! E também vós sois esta vontade de poder – e nada mais” (eKGWB/NF-1885,38[12]). Ao enfatizar a contundência expositiva desse fragmento póstumo, em detrimento do teor hipotético de BM § 36, Müller-Lauter compreende que não há espaço para pôr em dúvida a convicção de Nietzsche em relação à vontade de poder. Vemos, todavia, como desnecessária a remissão a tal fragmento para justificar a pungência expositiva. Mais que isso, essa justificativa faz perder completamente o movimento retórico que BM § 36 mobiliza.

Mesmo o famigerado final de BM § 36 ganha um teor que seria incompatível com avaliações essencialistas, sem, contudo, perder força de exposição, quando se evidencia o movimento retórico do aforismo como um todo. Vejamos: após Nietzsche considerar que, caso a hipótese da causalidade da vontade como única (e, concomitantemente, a tese da vontade de poder) seja “permitida”, “então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – [ele] seria (*sie wäre*) justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. –” (BM, § 36, trad.: PCS). Em comparação com o póstumo anterior, vê-se que a opção de Nietzsche por “seria” (*sie wäre*), ao invés da franqueza denotada pelo “é” (*ist*), não repercute, a rigor, em perda de contundência expositiva ou falta de confiança na tese da vontade de poder. Ao contrário, essa condicionalidade que concede o “direito” à vontade de poder e à perspectiva desde dentro do mundo, ou seja, o mundo conforme seu “caráter inteligível”, imputa a qualquer outra alternativa interpretativa (a outras forças atuantes) um igual direito a estipular diferentes interpretações sem que, com isso, a própria vontade de poder que interpreta (e já é interpretação) seja refutada, ou melhor, que toda refutação seja já uma velada confirmação da hipótese. Isso implica que “caráter inteligível” corresponda a um processo interpretativo denotado pela expressão “vontade de poder”, ou ainda, requer que a interpretação seja uma disposição generalizada que, apenas através dessa ressalva mobilista, pode ser dita como “caráter inteligível” do mundo. Talvez em nenhum outro lugar do *corpus* nietzschiano o emprego das aspas seja tão deslocador de sentido quanto em “caráter inteligível”⁷⁷, pois contra todo monismo essencialista que a expressão em seu emprego tradicional comporta, aqui ela corresponde, precisamente, à falta de estabilidade; à interpretação do interpretar generalizado enquanto vontade de poder. Em uma derradeira iniciativa, a posição de Nietzsche somente se ofereceria como essencialista caso o decurso da vontade de poder fosse necessário, o que não se

⁷⁷ Sobre a utilização das aspas por Nietzsche, considera Blondel (1985, p. 120): “As aspas intervêm essencialmente num texto. Elas significam tipograficamente que uma palavra ou uma frase não são consideradas pelo autor como isomorfas a seu próprio discurso, quer pertençam a uma outra língua (ou, no interior de sua própria língua, pertençam a um sistema dialetal: gíria, termos técnicos, língua arcaica, literária, etc.), quer figurem numa acepção inexata, numa expressão não-pertinente, assintática ou aléxica, quer enfim, semanticamente, não se refiram a nenhuma ‘entidade’ ou realidade. Em todos os casos, a utilização das aspas estabelece o discurso que as emprega em sobreposição às expressões citadas: o autor deixa de ser solidário e, de certa forma, se desembaraça das citações que, através desses sinais, confina, encerra e deporta. Sobreposição do “próprio” sobre o impróprio, do pertinente sobre o não-pertinente, do original sobre o plágio, do “correto” sobre o inaceitável ou o gramatical, do nativo sobre o estrangeiro - ou o alienado”.

sustenta. Junto com a exclusiva causalidade da vontade hipoteticamente estipulada, se encontra a noção de que vontade só pode atuar contra outra vontade; interpretação contra interpretação. Com isso, retornamos ao ponto deixado em suspenso anteriormente, a saber: a contraposição entre a compreensão da realidade empírica de Schopenhauer, onde matéria só pode agir sobre outra matéria, e a posição nietzschiana de que vontade só atua contra outra vontade.

Essa contraposição realoca todo nosso questionamento sobre a fisiologia com boa consciência e, conseqüentemente, sobre o estatuto do corpo, no problema da causalidade. Se a posição schopenhaueriana restringe o mundo como representação ao necessário fazer efeito sob a legalidade da causalidade, e a ciência (SCHOPENHAUER, 2005, p. 152-153) se adequa a isso ao conduzir rigorosamente as explicações causais (a etiologia enquanto mecânica, física, química e fisiologia), a hipótese de uma causalidade da vontade, por sua vez, faz colapsar a própria concepção de ordem causal. Uma causalidade da vontade que se mostra, além disso, como uma imbricação de vontade contra vontade, não resulta, a rigor, em um efeito cabalmente mensurável; em uma consequência desde sempre presente e reconhecível, tal como na pressuposição de que matéria faz efeito somente sobre outra matéria. Antes disso, vontade contra vontade, que condiz com o resultado da tentativa de entender a vontade como única causa, evidencia uma luta na qual, a cada momento em que um efeito é produzido, algo resiste ou algo sucumbe; uma vontade sobrepuja ou se submete. Esse modo de avaliar todo acontecer dispensa, assim se subentende, qualquer noção de necessidade e lei. Daqui também se presume que Nietzsche não irá situar o corpo nessa mencionada esfera materialista.

Ao criticar a explicação mecanicista dos acontecimentos, Nietzsche se posiciona do seguinte modo: “Descartemos aqui os dois conceitos populares de necessidade e lei: o primeiro põe o mundo em uma falsa constrição, o segundo, em uma falsa liberdade” (eKGWB/NF-1888,14[79]). Nesse sentido, nem uma concatenação cabalmente mensurável (necessária), nem uma moralidade imposta ao desenrolar dos acontecimentos (quando se presume coisas que obedeçam a leis), nenhuma destas alternativas se coordena com a hipótese da vontade de poder⁷⁸. Ao

78 Passaremos, daqui em diante, a adotar a expressão “hipótese da vontade de poder”, ao invés do deslocado e controverso emprego “tese da...” ou da vaga “noção da...”, “ideia da...”, etc. Esperamos que nossas considerações anteriores acerca da pujança expositiva envolvida no teor hipotético através do qual Nietzsche expõe a vontade de poder, em BM § 36, sirva como justificativa para esta opção.

invés disso, Nietzsche adota o “subversivo” entendimento dos acontecimentos como imbricação de *quanta* de poder: “Um *quantum* de poder se define pelo efeito que produz e o efeito ao qual resiste” (eKGWB/NF-1888,14[79]). Contudo, é preciso ressaltar que não se trata de um *quantum* definitivamente mensurável que produza invariavelmente o mesmo efeito, algo que pressuporia também outros *quanta* igualmente invariáveis que resistiriam sempre do mesmo modo. Isso faria retornar as noções abandonadas por Nietzsche de necessidade e lei⁷⁹. Trata-se, isso sim, de *quanta* variáveis, tanto na direção de seu perecimento quanto no rumo de sua expansão. Tomar os acontecimentos como resultados do confronto entre vontades, ou, o que significa o mesmo, como uma recíproca ação entre *quanta* de poder variáveis, não afasta, contudo, o caso de que a calculabilidade é possível, afinal, é precisamente isso que a ciência faz. Nesse sentido, Nietzsche dirá que “a calculabilidade se baseia, justamente, em que não há *mezzo termine*” (eKGWB/NF-1888,14[79]), isto é, que um *quantum* e configurações resultantes do confronto entre *quanta* de poder tendem a durar longamente, e é neste intervalo que se baseia toda explicação científica dos acontecimentos. Logo se vê que a posição de Nietzsche visa desnudar a pretensa explicação da causalidade dos acontecimentos promovida pela ciência ao remetê-la ao caráter interpretativo da vontade de poder.

Em BM § 14, essa extenuação das pretensões científicas, completamente fundadas na legalidade da dinâmica de causa e efeito, se mostra para Nietzsche já em vias de se manifestar: “Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a idéia de que também a física é apenas uma interpretação (*Welt-Auslegung*) e disposição ([*Welt*]- *Zurechtlegung*) do mundo (nisso nos acompanhando, permitam lembrar!), e não uma explicação do mundo” (BM, § 14, trad.: PCS). Essa clara ressalva de qual é a posição de Nietzsche em relação às pretensões explicativas da física, em óbvia consonância à hipótese da vontade de poder, tem importante impacto no modo como o sensualismo é tematizado em BM § 15, principalmente quando lemos a sequência da passagem: “porém, na medida em que se apoia na crença nos sentidos, ela [a física] passa e deverá passar durante muito tempo, por algo mais, isto é, por

⁷⁹ No caderno W18 se encontra a seguinte elucidativa anotação: “A sucessão invariável de certos fenômenos não demonstra uma ‘lei’, apenas uma relação de poder entre 2 ou várias forças. Dizer: ‘Mas precisamente esta relação permanece igual a si mesma’ não significa mais que: ‘uma e a mesma força não pode ser também outra força’. – Não se trata de *um depois de outro*, mas de *um em outro*, de um processo no qual os momentos singulares que se seguem *não* se condicionam como causas e efeitos...” (eKGWB/NF-1885, 2[139]).

explicação. Ela tem os olhos e dedos a seu favor, tem a evidência ocular e a tangibilidade” (BM, § 14, trad.: PCS). Tal “crença nos sentidos”, que conduz ao estatuto explicativo da ciência e afasta sua ação interpretativa, mostra-se como um sensualismo “robusto”; uma confiança plena nos órgãos dos sentidos que destoa, como sabemos, da posição de Nietzsche: “a física é apenas uma interpretação (*Welt-Auslegung*) e disposição ([*Welt*] -*Zurechtlegung*) do mundo”. Isso esclarece nossa preferência, ao buscarmos uma clareza sobre as características próprias ao sensualismo adotado por Nietzsche, pela particularização “moderado”. Assim, um sensualismo moderado se justifica quando seu alcance se encontra aquém dessa “verdade” do “sensualismo eternamente popular”. Eis que o corpo percebido pelos sentidos *não* se apresenta em sua plenitude empírico-material verdadeira que, embora seria garantia para uma fisiologia com boa consciência, não se adequa, no entanto, à hipótese da vontade de poder. Isso impõe que se promova a decisiva questão: qual tipo de existência possui o corpo para que uma fisiologia com boa consciência seja efetivada, uma vez que sua realidade empírico-material está afastada?

Nessa direção, é ainda importante perceber que no lado oposto desse sensualismo robusto está o platonismo, e essa evidente polarização impõe severas ressalvas à já mencionada tese heideggeriana de que Nietzsche promove uma inversão do platonismo. “Inversamente, na *oposição* à evidência dos sentidos estava o modo platônico de pensar, que era um modo *nobre* de pensar” (BM, § 14, trad.: PCS). Ora, se de um lado temos o platonismo enquanto desvalorização dos sentidos, então, caso Nietzsche promova uma inversão do platonismo, como quer Heidegger, o lugar do pensamento nietzschiano sinalizaria uma adesão ao sensualismo popular, o que não procede. Por isso, faz-se necessário salvaguardar as peculiaridades do sensualismo de Nietzsche e pensar a existência do corpo em um estatuto alternativo, tanto em relação ao resultado do sensualismo robusto quanto em relação ao idealismo, na medida em que este promove uma completa desvalorização do corpo e dos sentidos e, por isso, tem a fisiologia com má consciência como característica irremissível (em seus primórdios platônicos, mas também no desdobramento schopenhaueriano que culmina na inelutável constituição aparente do corpo).

A direção para uma resposta à problematização aqui sugerida se encontra em BM § 36, onde Nietzsche marca um tipo de “realidade” vinculada ao “mundo dos apetites e paixões”; a “realidade de nossos impulsos” (BM, § 36, trad.: RRTF). Que

isso se apresente em evidente diferença em relação à realidade material e à sua calculabilidade subjacente, salta aos olhos. Contudo, Nietzsche promove ainda uma mais radical consideração, que implica em identificar o mundo material e esse mundo dos impulsos, não como “uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’ (no sentido berkeleiano ou schopenhaueriano), mas sim como algo da mesma ordem de realidade de nossa emoção” (BM, § 36, trad.: RRTF). Com isso, a “realidade” dos impulsos subsume o mundo material e desautoriza tanto a noção de verdade empírica quanto a concepção de uma verdade incondicionada que irremediavelmente torna o mundo dos sentidos uma “uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’”. Em outros termos, a causalidade não é nem verdadeira (desde uma perspectiva empírica), nem ilusória/aparente (desde um ponto de vista idealista), mas incongruente com a “realidade” dos impulsos assumida por Nietzsche. Isso reafirma o alcance da vontade de poder anteriormente apresentada, ou seja, de que é o confronto de interpretações que marca todo acontecer, com o relevante acréscimo de que corpo e mundo compartilham a mesma característica impulsiva e, em última instância, caótica, na medida em que a ordem causal foi destituída.

Um passo adiante, e o sensualismo nietzschiano se apresenta em consonância a essa discriminação impulsiva e caótica do corpo e do mundo, mesmo que BM § 15 aluda apenas tangencialmente a isso. Os órgãos dos sentidos, enquanto partes constituintes do corpo, ou melhor dizendo, enquanto confundidos com o corpo, recebem o mesmo estatuto impulsivo tematizado por Nietzsche como “realidade” abarcante, para dizer o óbvio. Disso se depreende que os aspectos negativos que apontamos através da expressão “sensualismo moderado”, com a intenção de sublinhar que Nietzsche, em BM § 15, não adere a uma confiança plena nos sentidos, reflete apenas parte de uma caracterização mais decisiva do sensualismo nietzschiano. De modo integral, para além da negatividade da expressão “sensualismo moderado”, os órgãos dos sentidos concebem um mundo externo e o próprio corpo como uma “realidade” amorfa, caótica, que apenas interpretativamente recebe uma determinação apaziguadora.

As nuances aqui envolvidas são extremamente delicadas e merecem ser realçadas, mesmo que através disso incorramos em uma repetição de posições já apresentadas: o contexto em que Nietzsche fala da realidade dos impulsos é o mesmo contexto em que mobiliza a hipotética anunciação da interpretação do interpretar generalizado enquanto vontade de poder, isto é, trata-se da pujança expositiva

efetivada em BM § 36. Frente a isso, dizer que existe uma realidade impulsiva e caótica na base das interpretações apaziguadoras significa apontar tanto para o interpretar generalizado (para a mencionada base impulsiva e caótica) quanto para as iniciativas apaziguadoras (embora este atributo não seja o mais adequado para marcar a vontade de poder, como veremos logo abaixo) que se sobrepõem a isso, nas quais se inclui, e aqui reside a nuance principal, a própria vontade de poder (a interpretação do interpretar generalizado como vontade de poder) e qualquer outra disposição da “realidade” impulsiva e caótica. Por isso, refutar que a vontade de poder é apenas interpretação (cf. BM, § 22) não dispensa o próprio interpretar generalizado, ou seja, a “realidade” impulsiva e caótica que está na base das interpretações. Também por isso, o mundo visto de dentro (seu caráter inteligível) é vontade de poder, na medida em mantém intacta a realidade impulsiva, mas também, desde fora, ou seja, desde a perspectiva da luta entre interpretações concorrentes e apaziguadoras do caos, o mundo pode ser vontade de poder; pode ser, igualmente, uma causalidade cientificamente calculada; pode ser, com o mesmo direito, uma causalidade como mera representação; pode ser dogmático, também, em sentido religioso ou metafísico, etc. A vontade de poder é, então, uma perspectiva privilegiada/essencialista para entender a dinâmica do mundo? Ora, perde completamente o sentido a própria formulação desta questão: o cientista que queira refutar Nietzsche, por exemplo, independente de ser bem ou malsucedido (da mesma forma que o idealista ou religioso), precisará, antes de mobilizar seus argumentos, incluir-se, ainda que de modo inconfesso, na dinâmica da interpretação generalizada; precisará assentir a permissibilidade da causalidade da vontade (BM, § 36) e, conseqüentemente, precisará assumir que é também interpretação aquilo que afirma. O próprio processo de refutação pressupõe a luta e, em última instância, o impulsivo e caótico fundo sobre o qual as interpretações apaziguadoras se efetivam e digladiam. O único privilégio que recobre a hipótese da vontade de poder não se coordena, assim, com uma autopromoção à perspectiva essencialista, mas justamente com um privilégio de ser declaradamente uma hipótese mantenedora e coerente com a “realidade” dos impulsos, ou ainda, para incluir um rótulo usual do pensamento de Nietzsche, fomentadora do perspectivismo⁸⁰.

⁸⁰ Sobre o perspectivismo em Nietzsche, acatamos aqui a posição de Dellinger que percebe como imprópria a utilização do termo para uma rotulação de uma teoria epistemológica em Nietzsche. O

Claro está, todavia, que a hipótese da vontade de poder não se firma como apaziguadora do caos, mas, antes, como mantenedora deste. Ao contrário, precisamente, às disposições científica, idealista ou religiosa/metafísica, uma vez que, cada uma a seu modo, pretendem ascender à interpretação final do mundo e, no limite, organizar terminantemente o caos. Neste ponto, não podemos mais nos furtar a chamar essa situação pelo seu devido nome e antecipar algumas considerações sobre as quais nos debruçaremos mais enfaticamente adiante. Assim, o nome da situação desencadeada pelo reconhecimento de uma base caótica é niilismo e, por seu turno, as disposições organizadoras do caos se reúnem na abarcante concepção de ideal ascético. Nessa direção, quando Nietzsche congrega sob a rubrica do ideal ascético as disposições científica, idealista, religiosa e artística do mundo, na “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral*, está em questão, *grosso modo*, a atitude encobridora do niilismo que tais interpretações/disposições do mundo consolidam. Encobrir o niilismo, ou apaziguar o caos, no entanto, é algo bastante distante de uma declarada aquiescência ao interpretar generalizado, isto é, nenhuma dessas disposições do mundo se porta como interpretação, justamente o que a hipótese da vontade de poder faz. Em outras palavras, enquanto a vontade de poder “sabe” que é apenas interpretação, a ciência, o idealismo, a religião, etc., querem, cada uma mobilizando as armas que dispõem, ascender à verdade definitiva. Como nenhuma jamais conseguiu tal feito, e a incompatibilidade entre as posições permanece veementemente, a tendência é justamente que, paulatinamente, a característica interpretativa de tais disposições do mundo e o interpretar generalizado emergem. Ou então, para comportar o sentido trágico que essa situação acarreta, a tendência é que o niilismo, em sua forma mais destrutiva, se manifeste⁸¹.

interprete, por fim, compreende o perspectivismo em Nietzsche como um impedimento de qualquer doutrina (DELLINGER, 2012, p. 152), ou seja, no sentido que aqui sublinhamos, o caráter inesgotável das interpretações.

⁸¹ Sobre isso, Clademir Araldi, em seu artigo *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche* (1998), faz notar que “a completude do niilismo é vista como uma consequência necessária dos valores morais até aqui existentes” (1998, p. 80). Por isso, todas as disposições humanas agrupadas sob a expressão “ideal ascético”, no limite, não têm outra saída a não ser desembocar no niilismo completo, pois já constituem um movimento niilista desde sua origem. Não entenda-se, todavia, de maneira elementar essa concepção de “valores morais”. Para além da limitada compreensão de moral como regras de conduta, a própria verdade possui uma conotação moral, haja vista que se impõe como um valor que contrasta com a imoralidade da mentira/aparência enquanto polo oposto desvalorizado. É nessa direção que se pode caracterizar o curso necessário do ideal ascético como um processo de “auto-superação da moral” (*Idem*, p. 84), ou ainda, de acordo com a terminologia que empregamos, uma interpretação que finalmente reconheça-se como interpretação e perca, por fim, seu estatuto verdadeiro. Faz-se ainda importante destacar que as fases do niilismo apontadas por

Nenhuma dessas considerações acima indicadas tem efeito digressivo em relação ao sensualismo, sobre o qual ora nos ocupamos de modo mais enfático. Para além do teor negativo de nossa identificação preliminar do sensualismo nietzschiano como “sensualismo moderado”, tal como indicado anteriormente, está sensualismo coordenado com a “realidade” impulsiva e caótica. Nessa direção, a noção abarcante de ideal ascético que Nietzsche desenvolve em GM III é, simultaneamente, a história ocidental do desprezo do corpo, em suas diversas formas. Com isso, temos a má compreensão do corpo pela ciência, ou seja, como realidade empírico-material calculável; o desprezo idealista do corpo, que marca sua apenas aparente determinação, tal como vimos através da fisiologia idealista de Schopenhauer; a incontestável depreciação do corpo pela metafísica e religião, bastante evidente se pensarmos no platonismo e no cristianismo. Em contrapartida, o sensualismo correlato à “realidade” dos impulsos; o sensualismo articulado à vontade de poder, tem a peculiaridade de se firmar alternativamente em relação ao corpo e garantir uma fisiologia com boa consciência. O cenário, então, sobre o qual o sensualismo se mostra, perfaz o caso de órgãos dos sentidos que não recebem o estatuto de fonte da verdade, em contrapartida ao sensualismo popular, mas também, por outro lado, não estão restritos à aparência, em resposta à fisiologia idealista de Schopenhauer e ao problema da *causa sui*.

Ao serem vinculados ao caos, os órgãos dos sentidos (o corpo) concedem o domínio no qual as múltiplas interpretações figuram e digladiam. Por isso, a associação entre os órgãos dos sentidos e o entendimento, defendida por Schopenhauer, se mostra como uma atuação interpretativa, isto é, uma organização do caos que não corresponde a uma compreensão necessária. “O material dos sentidos é disposto (*zurechtgemacht*) pelo entendimento, reduzido a traços principais grosseiros, convertido em algo semelhante, subsumido ao aparentado. Ou seja, a indiferenciação e o caos das impressões sensíveis são, de certo modo, logicizados” (eKGWB/NF-1887,9[106]). O mundo fenomênico, nesse sentido, oferece-se como uma organização interpretativa afeita à causalidade, ou ainda, como um cenário que

Nietzsche e tematizadas por Araldi podem resultar tanto em um niilismo completo e passivo, que condiz com a forma mais destrutiva do processo de auto-superação da moral, ou seja, uma “dissolução passiva” e um “esgotamento” dos valores (*Idem*, p. 86), mas também pode resultar em um niilismo completo e ativo, quando a destruição é revertida em um âmbito propício à criação. É nessa direção que pretendemos, mais adiante nesta tese, pensar o papel de *Zaratustra* de maneira mais contundente que aquele indicado preliminarmente no primeiro capítulo.

permite o cálculo e um abrandamento do “caos das impressões sensíveis”⁸². Essa posição se coordena com a esfera reservada por Schopenhauer à etiologia, exceto que esta está restrita ao mundo como representação que contrasta depreciativamente com o lado do mundo como Vontade (coisa-em-si). É em contrapartida a essa oposição entre mundo aparente e mundo verdadeiro que Nietzsche aloca sua posição sobre o caos dos sentidos: “o oposto a este mundo fenomênico *não* é ‘o mundo verdadeiro’, mas o mundo informe-informulável do caos das sensações, – portanto, outro *tipo* de mundo fenomênico, um tipo ‘incognoscível’ para nós” (eKGWB/NF-1887,9[106]). O sentido desse caos “incognoscível” pode, em consonância ao tom até aqui exprimido, ser compreendido através da impossibilidade manifesta de organizar terminantemente o caos, quer dizer, tornar uma interpretação irrefutável. Ora, apenas nisso reside o privilégio da hipótese da vontade de poder, ou seja, uma interpretação coerente com o caos e que pressupõe a refutação para se colocar *não* como conhecimento, mas, declaradamente, como interpretação. É também nessa direção que se pode compreender que o oposto do mundo fenomênico é outro tipo de mundo fenomênico, e não um mundo verdadeiro. Se os fenômenos, tomados enquanto “logicização” do caos, constituem um conhecimento, a partir da posição nietzschiana se tornam uma eventual disposição que apenas esconde o direito pressuposto a outras disposições do mundo. Um passo adiante, ainda que se assuma que este conhecimento seja apenas representação e destoe, enquanto aparência, do mundo verdadeiro das coisas em si, mesmo assim, toda a cadeia argumentativa parte de uma disposição eventual que, inicialmente, pressupõe a existência de coisas: tanto da “coisidade” dos fenômenos quanto da “coisidade” das coisas-em-si. É sob esse diapasão que se pode ler mais um trecho do fragmento póstumo:

As perguntas acerca de como seriam as “coisas em si”, prescindindo completamente de nossa receptividade dos sentidos e de nossa atividade do entendimento, têm que ser rechaçadas com a pergunta: de que modo poderíamos saber *que existem coisas*? A “coisidade” é inicialmente criada por nós. A pergunta é se não poderia haver muitos outros modos de criar um mundo *aparente* assim – e se este criar, logicizar, dispor, falsear não é a *realidade* mesma melhor garantida: em suma, se aquilo que “põe coisas” não

⁸² A expressão “caos das impressões sensíveis (*Chaos des Sinneneindrucks*)”, aparece desdobrada, todavia, ainda em outras expressões, tais como: “confusão das impressões (*Wirrwarr der Eindrücke*)” (eKGWB-NF, 1885, 34[49]); “multiplicidade das sensações (*Vielerlei der Sensationen*)” (eKGWB-NF, 1887, 9[89]); “desordem das sensações (*Sensationen-Wirrwarr*)” (eKGWB-NF, 1887, 9[91]). Todas se articulam, em maior ou menor grau, com o fragmento eKGWB/NF-1887,9[106] que adotamos como ponto de apoio para a discussão aqui empreendida.

é o único real; e se o “efeito do mundo exterior sobre nós” não é apenas consequência de tais sujeitos volitivos... (eKGWB/NF-1887,9[106]).

Por isso, o oposto do mundo dos fenômenos não é o mundo verdadeiro, na medida em que esses lados, pretensamente opostos, estão intimamente vinculados à “coisidade” pressuposta/criada, mas o caos das sensações. Por esse ângulo, o caos se apresenta como “outro tipo” de fenômeno e, assim, uma realidade alternativa e identificada à realidade dos impulsos de BM § 36. Vista de mais perto, a situação na qual a “coisidade” que se impõe ao mundo fenomênico e dá direção à realidade empírica/aparente de Schopenhauer, por exemplo, não passa de uma interpretação que reveste uma realidade mais ao fundo e contida, precisamente, pela presunção da irrefutabilidade daquela, a saber: a realidade do interpretar generalizado; a realidade da vontade de poder e dos impulsos. Isso concede uma direção elucidativa para o caso de que “poderia haver muitos outros modos de criar um mundo *aparente* assim”, isto é, que os sentidos não necessariamente percebem coisas, na medida em que isso já é interpretação. Nessa direção, o “efeito do mundo exterior sobre nós” pode assumir múltiplas interpretações através da noção de realidade assumida aqui por Nietzsche, conquanto Schopenhauer tenha marcado esse cenário, de modo exclusivista, como uma relação dos objetos mediatos sobre o objeto imediato (o corpo) e, ao mesmo tempo, como o lado do mundo como representação que contrasta com o mundo como Vontade (coisa-em-si). Por seu turno, o sensualismo nietzschiano aqui tematizado se coloca em concordância à multiplicidade das interpretações, uma vez que o “efeito do mundo exterior sobre nós” se alia ao caos das sensações. Mas mesmo isso se mostra, em última instância, inadequado. A rigor, não existem coisas exteriores que exercem efeito sobre nós. Não se trata, como sabemos, de matéria que faz efeito sobre matéria, mas de vontade que confronta outra vontade. Este colapso da causalidade, Nietzsche inclui no próprio fragmento aqui discutido quando, após mencionar os “sujeitos volitivos” (que “criam”, “logicizam”, “dispõem”, “falseiam”), complementa: “‘Causa e efeito’: falsa interpretação de uma *luta* e uma *vitória* relativa / os outros seres agem sobre nós; nosso disposto mundo aparente é uma disposição e *dominação* das ações de tais seres; um tipo de medida defensiva” (eKGWB/NF-1887,9[106]). Em suma, se o sensualismo pautado na causalidade tem como resultado o apaziguamento do caos, o sensualismo de Nietzsche, enquanto caos das sensações, repercute a aquiescência a essa realidade relativa do caos.

Ganharemos muito, a esta altura, se retornarmos ao aforismo 15 de *Além do bem e do mal*. Ao menos dois aspectos foram, anteriormente, deixados em suspenso na nossa leitura de BM §15, a saber: o estabelecimento das condições da existência do corpo que viabilizam uma fisiologia com boa consciência e o enigmático final do aforismo, na medida em que encerra com um ponto de interrogação. Sobre as condições de existência do corpo, vimos que não se trata de uma realidade empírico-material, uma vez que o sensualismo moderado inicialmente identificado (hipótese reguladora e princípio heurístico) impede essa alegação. Por outro lado, Nietzsche, de modo algum, adere a posições idealistas que resultam em um corpo aparente completamente depreciado. Foi justamente nessa direção que situamos a fisiologia com má consciência de Schopenhauer. De maneira mais coerente, assim, o sensualismo de Nietzsche coaduna com a realidade dos impulsos hipoteticamente introduzida em BM § 36 e, nesse sentido, é equivalente à igualmente hipotética vontade de poder, do mesmo aforismo.

O sensualismo nietzschiano, frente a isso, promove uma abordagem do corpo bastante afastada do problema da *causa sui*, ou seja, esse sensualismo não conduz à absurda constatação de que os órgãos dos sentidos produzem a si mesmos; fenômenos/aparências que percebem a si mesmos como fenômenos/aparências. Ao invés dessa resoluta depreciação do corpo, o sensualismo de Nietzsche assegura que “os órgãos dos sentidos não são fenômenos no sentido da filosofia idealista” (BM § 15, trad.: PCS), o que não impede que sejam fenômenos na acepção inusual anteriormente apontada. Da mesma forma, em contrapartida à realidade empírica como mera representação na qual o próprio corpo está entregue, como exemplarmente argumenta Schopenhauer, é possível, através do sensualismo nietzschiano, encontrar uma realidade igualmente inusual para o corpo. Nessa direção, quando os órgãos dos sentidos se voltam para eles mesmos, não está em questão a percepção de um objeto (uma coisa) exterior; de um corpo enquanto objeto entre outros. Não há, ao nível do sensualismo nietzschiano aqui considerado, nenhuma interpretação que seja balizadora do rumo dos sentidos, exceto a interpretação do acontecer como vontade de poder que, todavia, não estreita as perspectivas, mas as amplia consideravelmente ao se portar como interpretação do interpretar generalizado, ou seja, uma interpretação que contém o caos no seu bojo. Disso se depreende que o corpo percebido, prescindindo de toda interpretação balizadora com pretensões de irrefutabilidade, é o próprio caos das sensações. Aqui

também é possível suspender o sentido do termo “fenômeno” como representação (próprio a uma fisiologia com má consciência) e autorizar o sentido renovado de fenômeno admitido por Nietzsche, isto é, enquanto o “mundo informe-informulável do caos das sensações” (eKGWB/NF-1887,9[106]). Eis que, simultaneamente, temos assegurada uma realidade para o corpo que não coaduna com uma realidade empírico-material, mas uma realidade denotada pela expressão “realidade dos impulsos” (BM, § 36) que garante uma fisiologia com boa consciência. Assim, o corpo *não* é algo como uma “coisa”, mas existe enquanto campo de batalha dos impulsos. Que isso se mostre também como niilismo, na direção já mencionada antes, será tematizado, oportunamente, mais adiante⁸³.

Por seu turno, o final de BM § 15, onde se lê: “Em consequência, o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos – ?” (BM, § 15, trad.: PCS), ganha uma renovada

⁸³ Da mesma forma, a passagem de *Zarathustra* que abre GM III e aponta, simbolicamente, para um “guerreiro” que se embrenhe no campo de batalha e conquiste, por fim, a sabedoria, tem importante relação com esse campo de batalha dos impulsos do qual fazem parte tanto o corpo quanto o mundo. Nesse sentido, o ideal ascético figuraria a própria covardia frente ao caos ou, em outros termos, um apaziguamento do caos que apenas encobre o fundo niilista que, inelutavelmente, põe-se em vias de emergir quando as interpretações idealista, científica, religiosa, etc., finalmente, reconhecem-se como interpretações. A diferença, então, entre a covardia desses encobrimentos do niilismo e um guerreiro que o enfrente é decisiva. Também aqui podemos, mesmo que de maneira apenas preliminar, indicar o alcance linguístico de *Zarathustra* como correlato ao corpo como campo de batalha. Ora, se as correntes iniciativas interpretativas terminam por submeter o caos a uma “logicização” ou conceituação encobridora, então uma expressividade que, na contracorrente, seja afeita ao caos (guerreira a tal ponto) precisa de meios “ilógicos” ou “anti-conceituais” para se efetivar. É precisamente nessa direção que vemos a linguagem expressiva mobilizada em *Zarathustra*, ou seja, uma linguagem que seja a voz do corpo cuja realidade se mostra como campo de batalha dos impulsos.

Em a *Gaia Ciência* se encontra um aforismo que permite algumas considerações complementares sobre essas indicações: Nietzsche, em GC § 333, formula uma crítica relevante a Spinoza, para quem o “conhecer” implica em “Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender [*intelligere*]!”. Em contrapartida, Nietzsche considera que essas três disposições são apenas o resultado posterior de um embate (inconsciente) mais decisivo que a impassível consequência compreensível louvada por Spinoza. Nesse sentido, o “zombar, lamentar, maldizer” (GC, § 333, trad.: PCS) se mostram como impulsos que percorrem determinado “evento” e combatem por sua constituição. Assim, pois, para Nietzsche o “não rir, não lamentar nem detestar” formam uma espécie tardia de “conciliação” entre os impulsos que encobre, precisamente, o fundo combativo do qual emergem. “A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*” (GC, § 333, trad.: PCS). Eis que o compreender de Spinoza, enquanto conhecer definitivo e impassível, é retraduzido por Nietzsche como uma “exaustão do campo de batalha” (*Idem*) dos impulsos. Ao conduzir essa mesma crítica aos pensadores em geral, Nietzsche considera também que “pode haver em nosso interior em luta muito heroísmo oculto, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como queria Spinoza” (*Idem*). Embora seja temeroso seguir imediatamente para o contexto tardio de 1887, faz pleno sentido apontarmos a relação entre o caos “incognoscível” (eKGWB/NF-1887,9[106]), da caracterização alternativa do termo fenômeno, e essa crítica da impassibilidade compreensiva de Spinoza. Assim, na medida em que o conhecer é, em GC § 333, vinculado ao encobrimento do combate entre impulsos, similarmente, no fragmento póstumo de 1887, trata-se de um apaziguamento do caos que também age de modo encobridor.

abordagem através da realidade impulsiva e caótica do corpo aqui considerada. Tal como já indicamos de modo preliminar no início deste capítulo, à parte os enigmáticos travessão e ponto de interrogação, trata-se de uma conclusão completamente coerente com o abandono da concepção dos órgãos dos sentidos como fenômenos “no sentido da filosofia idealista”. Contudo, na medida em que o travessão e o ponto de interrogação são considerados, uma dúvida decisiva se impõe sobre a interdição da atuação dos órgãos dos sentidos sobre o mundo exterior, ou seja, ela passa a ser possível. Não, como é óbvio, uma atividade causal e calculável: isso se desfaz através da admissibilidade de um sensualismo moderado que suspende a “verdade do sensualismo eternamente popular” (BM, § 14, trad.: PCS). Antes disso, a atuação possível dos órgãos dos sentidos se articula ao caso no qual uma vontade só pode atuar sobre outra vontade, ou ainda, uma luta que faz repercutir a hipótese da vontade de poder. Trata-se, nesse sentido, de uma atuação interpretativa e não causal; uma atuação interpretativa e caótica que se mantém coerente com o sensualismo de Nietzsche e com a realidade dos impulsos de BM § 36. Em última instância, todavia, nossos órgãos não atuam sobre um “mundo exterior”, haja vista que a realidade dos impulsos é abarcante ao ponto de não haver diferença entre exterior (mundo) e interior (corpo)⁸⁴. Isso significa que caos das sensações é idêntico ao caos do mundo, e toda atuação é uma eventual interpretação que organiza de maneira provisória essa realidade caótica inexorável.

Inevitavelmente, contudo, pesa sobre toda essa compreensão que articula vontade de poder, realidade dos impulsos e sensualismo, um problema que concerne às pretensões de verdade desse caos concebido. M. Clark é uma interprete que muito bem apresenta essa problemática (CLARK, 1990, p. 120)⁸⁵, ainda que vejamos o desdobramento que concede ao caso como profundamente equivocado. Com a intenção de salvaguardar sua interpretação da compreensão de verdade empírica em Nietzsche, Clark dispensa a compreensão de caos das sensações por corresponder a uma substituição da coisa-em-si pressuposta, segundo ela, em todas as obras de Nietzsche até *Além do bem e do mal* (*Idem*, p. 108-109). Isso implica que Nietzsche sempre, até BM, esteve vinculado à tese da falsificação, isto é, compreendeu todo

⁸⁴ É nessa direção que se pode reler em BM § 36 “que nada seja ‘dado’ como real, a não ser nosso mundo dos apetites e paixões, que não podemos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos” (BM, § 36, trad.: RRTF).

⁸⁵ Também no artigo de 2004, Clark defende essa posição (CLARK e DUDRICK, 2004).

empenho cognoscitivo humano como falso, na medida em que jamais se aproxima daquilo que as coisas são em si mesmas. Nesse sentido, para que uma noção de verdade empírica seja assegurada, como quer Clark, torna-se absolutamente necessário que a tese da falsificação não mais esteja presente, ou ainda, que o conhecimento empírico não seja uma falsificação de algum âmbito verdadeiro e inalcançável. É precisamente aqui que entra a incômoda, para Clark, concepção de caos das sensações, ou seja, um âmbito cujo empenho humano não consegue corresponder e, assim, acaba por falsificar. Nessa direção, a lógica, a ciência, a metafísica, etc., seriam organizações falsificadoras do caos das sensações.

Essa sumária apresentação da posição de Clark, no entanto, serve aqui apenas para ensejar um importante passo em nosso empenho de caracterizar adequadamente o sensualismo nietzschiano, a saber: a decisiva dissolução da oposição verdade/aparência. Ao retrocedermos de BM § 15 até BM § 2, isto é, da adesão de Nietzsche ao sensualismo até a dissolução dos opostos (algo que Clark não faz), queremos estabelecer um contraponto a essa concepção de que as interpretações do caos se mostram como falsificações. Essa consideração perde em pertinência, segundo entendemos, na exata medida em que deixa de fazer sentido a polarização verdade/aparência. Interpretar o caos, ou ordená-lo, não corresponde a uma resignação ao falso, uma vez que não há mais o polo oposto que permita estabelecer essa qualificação depreciativa. O que passa a existir, após a dissolução da oposição verdade/aparência, é uma renovada compreensão de aparência, não mais, como aqui fica subtendido, desqualificada pelo supervalorizado polo verdadeiro. É sobre essa intrincada problemática que nos dedicaremos na sequência. Simultaneamente, todavia, queremos estabelecer uma contrapartida decisiva à leitura heideggeriana, através da qual o vigor da oposição verdade/aparência assume contornos resistentes e, mesmo que de maneira inconfessa e através de desdobramentos múltiplos, acaba sendo herdada por leituras posteriores.

Capítulo 3 – A dissolução da oposição verdade/aparência

Desde as páginas iniciais de *Nietzsche I*, que contém preleções ministradas por Heidegger entre 1936 e 1939, encontra-se a tendência predominante de marcar o pensamento nietzschiano como uma inversão do platonismo. Alia-se a isso, sobretudo em *Nietzsche II*, que abarca preleções entre os anos de 1940 e 1942, o empenho heideggeriano em mostrar o estreito vínculo de Nietzsche com o desenvolvimento histórico da metafísica reconhecido enquanto esquecimento do ser. O fio condutor da interpretação de Heidegger, facilmente percebido através do volumoso resultado de sua dedicação ao pensamento de Nietzsche, compreende o filósofo como um inconfesso metafísico que consuma a própria metafísica. Por isso, uma prévia correlação ao platonismo se mostra como um passo fundamental para a derradeira identificação do esgotamento da metafísica em Nietzsche, ou seja, assumir que a inversão do platonismo não implica em uma tomada de posição anti-metafísica põe em ordem os elementos que se iniciam com Platão, desdobram-se no cristianismo, se renovam na subjetividade representativa de Descartes e se consomem em Nietzsche⁸⁶. Assim, o vínculo previamente reconhecido por Heidegger entre Platão e Nietzsche, ainda que especificado como uma inversão, torna a história da metafísica fadada a se consumir naquelas que são, segundo Heidegger, as últimas posições de uma metafísica moribunda: a vontade de poder (o velado ser do ente na totalidade) e eterno retorno do mesmo (o modo de ser do ente na totalidade).

É já usual caracterizar a interpretação de Heidegger como uma tendenciosa justificação do projeto desenvolvido em *Ser e tempo*, e nessa direção o próprio filósofo da Floresta Negra confessamente situa sua obra principal como uma alternativa em relação ao progressivo esquecimento do ser (cf. HEIDEGGER, 2007b, p. 145). Contudo, não é sobre este aspecto específico e obviamente questionável que

⁸⁶ Essa correlação de Nietzsche com Descartes é desenvolvida por Heidegger em *Nietzsche II*. Grosso modo, Heidegger vê o subjetivismo de Descartes sendo conduzido ao extremo por Nietzsche (cf. HEIDEGGER, 2007b, p. 95), e constituindo, por fim, uma “mesmidade no essencial” (2007b, p. 111). Contudo, isso não se mostra como dissonante em relação à tese da inversão do platonismo que predomina em *Nietzsche I*. Ao contrário, o platonismo, segundo Heidegger, antecipa a metafísica da subjetividade cartesiana ao assumir a *ideia* como o *a priori* possibilitador do ente (cf. HEIDEGGER, 2007b, p. 173). Assim, ao concentrarmos nossa atenção à tese da inversão do platonismo, desenvolvida em *Nietzsche I*, pretendemos apresentar uma crítica a este fundamento que é apenas pressupostos por Heidegger em *Nietzsche II*. A tese heideggeriana da inversão do platonismo aparece apenas brevemente mencionada em momentos específicos de *Nietzsche II* (cf. 2007b, pp. 9; 151; 210; 265), no entanto, constitui o foco principal da inserção de Nietzsche na história da metafísica ocidental promovida por Heidegger.

pretendemos desenvolver nossa contraposição à leitura heideggeriana de Nietzsche, mas sim acerca da influente tese que situa o pensamento nietzschiano na mesma toada da metafísica platônica. Em relação a isso, vemos como uma problemática central do empenho interpretativo de Heidegger a nítida manutenção da polaridade que, em seguida, será a base constantemente referida para a justificação de que Nietzsche opera um contínuo procedimento de inversão. A oposição verdade/aparência, também especificada a partir da polaridade supra-sensível/sensível, assim, assume para Heidegger um sentido bem definido que se estende inalteradamente até Nietzsche e marca sua posição filosófica enquanto metafísica. Desfazer essa contundente leitura passa por uma alternativa compreensão da vontade de poder, nos rumos já encaminhados anteriormente aqui, porém, ganha uma mais enfática efetivação através do reconhecimento que não há base textual para admitir uma inalterada, desde Platão, vigência da oposição verdade/aparência em Nietzsche. Ao pensarmos em termos de uma dissolução da oposição, entendemos a auto-declarada compreensão de Nietzsche como um inversor do platonismo, em 1870, na direção de uma reflexão episódica e incipiente (eKGWB/NF-1870,7[156]). E isso em contraponto à centralidade concedida por Heidegger a tal fragmento, que o vê como uma “espantosa visualização prévia de um pensador, uma visualização que abarca toda a sua posição filosófica na obra posterior, pois seus últimos anos de criação não se esforçaram por outra coisa senão por essa inversão do platonismo” (HEIDEGGER, 2007, p. 140).

A principal consequência dessa centralidade do procedimento de inversão pretensamente conduzido por Nietzsche é muito bem ponderada por Heidegger quando identifica que a partir daí nada de novo se apresenta⁸⁷. A dualidade mundo supra-sensível/sensível, por isso, jamais é aniquilada caso se permaneça partidário de um dos polos. O caso da inversão do platonismo, nesse sentido, manteria intacta a dualidade ao apenas enfatizar e valorizar o sensível em detrimento do supra-sensível, uma vez que o contraste entre os polos continua demarcando o sentido de qualquer comprometimento frente à polarização estabelecida. Assim, o sensível sempre será o contrário do supra-sensível, mesmo que se passe a valorizá-lo, inversamente a Platão, como o âmbito “real” e “verdadeiro”. Se em Platão, de acordo com aquilo que já se tornou *standard*, o supra-sensível equivale ao eternamente

⁸⁷ Sobre isso: “inverter é apenas uma forma de negação, por meio do afastamento da ordem de valores até aqui vigentes não surge ainda nenhum valor novo” (HEIDEGGER, 2007, p. 29).

permanente e, justamente por isso, verdadeiro, uma inversão somente muda a tônica de uma dualidade que se mantém intacta, e o sensível passa a se mostrar como a verdade; a mutabilidade, por *negação* do polo oposto, se mostra como o “real” e “verdadeiro”. Tomando platonismo e positivismo em sentidos bastante amplos⁸⁸, Heidegger dirá que Nietzsche coaduna com este a expensas daquele: “Em meio à realização da inversão [do platonismo], o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto é, no verdadeiro, na verdade. O verdadeiro é o sensível. Isso é o que ensina o ‘positivismo’” (HEIDEGGER, 2007, p. 140). Disso se depreende que nenhuma novidade é inserida por Nietzsche e os termos do debate são os mesmos que se consolidaram na “história do pensamento ocidental” (*Idem*, p. 139). De modo mais conclusivo, Heidegger volta a falar nessa ausência de novidade no pensamento de Nietzsche, mas dessa vez não apenas em termos de inversão, e sim na direção da “consolidação” do platonismo (*Idem*, p. 365); um acabamento que esgota a própria metafísica ao retornar a suas origens platônicas.

Todavia, essa estrutura pressuposta pela tese da inversão do platonismo, isto é, uma alteração mantenedora da polaridade estabelecida entre o supra-sensível e o sensível, começa a se tornar problemática a partir de uma atenta consideração da seção “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, do *Crepúsculo dos ídolos*. Dado que o procedimento de inversão seja efetivado de acordo com os termos até aqui referidos, ou seja, na direção de uma valorização do sensível em detrimento do supra-sensível, ao invés da vigência do contrário disso, em Platão, segue-se, segundo Heidegger, que o procedimento nietzschiano implica apenas em uma variada “ocupação” de um “edifício” há muito já construído⁸⁹. Contudo, quando lemos no *Crepúsculo dos Ídolos*, na seção anteriormente indicada: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro*

⁸⁸ Por não pretender efetivar uma reconstrução pormenorizada da metafísica de Platão, Heidegger propõe uma abordagem geral vinculada à expressão “platonismo”, e justifica isso através das seguintes palavras: “Dizemos platonismo e não Platão porque não pretendemos dar sustentação à concepção de conhecimento aqui em questão a partir de uma análise originária e minuciosa da obra de Platão” (2007, p. 137). Da mesma forma, o termo “positivismo” assume um sentido bastante geral quando Heidegger o emprega, e condiz com aquilo que “se encontra inicialmente diante de nós e o que está posto constantemente diante de nós, o *positum*. Como tal, vale o que é dado nas sensações, o sensível” (2007, p. 138).

⁸⁹ Acerca dessa questão, dirá Heidegger: “Ora, mas o que significa dizer: o sensível se encontra acima? Ele é o verdadeiro, o propriamente ente. Se tomarmos a inversão apenas da maneira supracitada, então são mantidos como que os lugares vazios do acima e do embaixo, e eles não são senão ocupados de maneira diversa. Mas, na medida em que esse acima e esse embaixo determinam a estrutura do edifício do platonismo, ele continua subsistindo em sua essência” (HEIDEGGER, 2007, p. 179).

abolimos também o mundo aparente!” (CI, IV, § 6, trad.: PCS), então essa tese da mera inversão parece ser textualmente contradita por Nietzsche. O próprio Heidegger reconhece essa passagem como uma indicação de uma posição para além do platonismo (cf. 2007, p. 179), porém, avalia a consecução dessa superação por Nietzsche como interdita, sobretudo, em virtude do momento debilitado e tardio em que ocorreu reconhecimento desse posicionamento para além da oposição mundo verdadeiro/mundo aparente: “No tempo em que a inversão do platonismo tinha se tornado, para Nietzsche, um giro para fora desse platonismo, a loucura se abateu sobre ele” (*Idem*, p. 179).

Heidegger, no entanto, não insiste nessa tese da loucura enquanto impedimento para a superação do platonismo em direção a algo novo; “para fora desse platonismo”. Ao invés disso, nas páginas subsequentes, promove uma fundamentada leitura da seção “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” e, após caracterizar os passos da “História de um erro” ponderados por Nietzsche, termina por reconhecer que é o sensível que subsiste e se aperfeiçoa quando é dito que *“Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!”*. Subsiste porque o positivismo, no movimento 4 da “História de um Erro”, já é considerado como uma supressão do mundo verdadeiro erigido por Platão: “Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo” (CI, IV, § 4, trad.: PCS). Por sua vez, de acordo com Heidegger, há um aperfeiçoamento do positivismo porque Nietzsche “não quer nem permanecer na aurora matutina nem se aquietar em uma mera manhã” (2007, p. 184). Diante disso, para Heidegger, o sensível permanece a despeito do ocaso da oposição mundo verdadeiro/mundo aparente, caso contrário o resultado seria um “nada vazio” (HEIDEGGER, 2007, p. 186) e uma aquiescência de Nietzsche ao niilismo que ele mesmo pretendeu superar. Em síntese, Heidegger percebe claramente o distanciamento de Nietzsche em relação ao mundo verdadeiro e supra-sensível, contudo, quando pensa no mundo aparente e sensível, promove uma dissociação destes termos que viabiliza a seguinte consideração: “[...] o ‘mundo sensível’ só é mundo aparente segundo a interpretação levada a termo pelo platonismo. Com a supressão dessa interpretação, abre-se pela primeira vez o caminho para afirmar o sensível [...]” (*Idem*). Ou ainda, deixa de ser oportuno, através do ocaso da oposição mundo verdadeiro/mundo aparente, sustentar que o sensível permanece classificado como aparente, haja vista que este só mantém seu sentido em contraste com o mundo verdadeiro que colapsou. Eis que o sensível surge como

instância apartada da aparência e, por conseguinte, alçada à clarificadora da realidade: “O sensível não é mais o ‘aparente’, não é mais o obscurecido, ele é o único real, portanto, ‘verdadeiro’” (HEIDEGGER, 2007, p. 189).

Heidegger, todavia, suspende essa abordagem direta da tese da inversão do platonismo e da readequação que o sensível sofre quando colapsa a oposição mundo verdadeiro/mundo aparente, e volta a tratar da temática, introduzindo novos termos a sua argumentação, apenas na última preleção que compõe *Nietzsche I*. Nesse sentido, em “A vontade de poder como conhecimento” (2007, p. 369), o filósofo da Floresta Negra retoma a ideia de que seria um resultado marcadamente niilista se da dissolução das “barreiras entre a verdade e a não-verdade” algo não sobreviesse. Em relação a isso, pergunta e imediatamente responde: “Ora, Nietzsche quer o niilismo ou quer conhece-lo e superá-lo? Ele quer a superação do niilismo” (*Idem*, p. 389). Tal modo de colocar a questão e promover a solução assumida por Nietzsche, segundo entendemos, tem imediata relação com a leitura de Heidegger da seção do *Crepúsculo dos ídolos* mencionada anteriormente, ainda que não haja aqui uma explícita referência.

Nesse sentido, é com a intenção de estabelecer uma clareza sobre a verdade vinculada ao remanescente âmbito sensível que Heidegger se empenha em negar que o resultado da dissolução das “barreiras entre a verdade e a não-verdade” não resulta em um niilismo. E isso na mesma direção em que do ocaso da oposição entre o mundo verdadeiro/mundo aparente também não se segue uma nulidade niilista, uma vez que o sensível, apartado de uma mera aparência, sobrevém enquanto real e verdadeiro. Por certo que emerge disso uma noção de verdade marcadamente ambígua, tal como o próprio Heidegger reconhece (2007, p. 482), pois se o mundo verdadeiro colapsou, como ainda se pode falar aqui em verdade? Para acompanhar essa interpretação heideggeriana, que de modo algum é desprovida de fundamento, embora tenha seu déficit relacionado a uma seleção parcial dos fragmentos concernentes ao tema, como ainda veremos, é preciso equacionar adequadamente os termos sensível, vir-a-ser, caos, e, finalmente, verdade em um sentido que afaste sua conotação ambígua.

O ponto de partida para Heidegger (2007, p. 388) se mostra através de um fragmento póstumo incluído pelos editores de *A vontade de poder* sob o número 602 (NIETZSCHE, 1967, p. 326), mas que pertence ao caderno W I 1 (eKGWB/NF-1884, 25[505]). Neste, considera Nietzsche: “Nós criamos o mundo que tem valor!

Reconhecendo isso, reconhecemos também que a veneração da verdade é já *consequência* de uma ilusão”. O desdobramento dessa asserção irá consistir, para Heidegger, na depreciação de toda verdade marcada como estabilidade, ou seja, uma vez que a verdade estável/constante é comumente celebrada como valiosa, então reconhecer que tal valor é outorgado por nós de maneira criativa reduz seu status de um “valor em si” para uma ilusão humanamente instituída. Isso incide, obviamente, sobre o mundo verdadeiro que a metafísica platônica estabeleceu e promoveu, contudo, Heidegger acertadamente estende a consideração nietzschiana a toda e qualquer categorização do mundo, incluindo aqui os conceitos puros do entendimento identificados por Kant (cf. HEIDEGGER, 2007, p. 454) e, de maneira mais abrangente, a lógica (*Idem*, pp. 410-414). Em qualquer caso, a estabilização atua como uma organização do vir-a-ser motivada por um carecimento prático. Ou ainda, a verdade (estável/constante) corresponde a uma demanda da própria vida que carece, sobretudo, de um mundo organizado para conservar-se. O seguinte fragmento póstumo, citado por Heidegger (2007, p. 397), aborda de maneira direta essa questão:

Que precise haver uma série de *crenças*, que se possa julgar, que não exista dúvida em relação a todos os valores essenciais: – esta é a pressuposição de todo vivente e de sua vida. Ou seja, é necessário que algo *tenha que* ser tomado por verdadeiro; *não* que algo *seja verdadeiro*. “O mundo verdadeiro e o mundo aparente” – essa oposição é reconduzida por mim a *relações de valor*. Projetamos *nossas* condições de conservação como *predicados do ser* em geral. Para prosperarmos tivemos que ser estáveis em nossas crenças, por isso fizemos com que o mundo “verdadeiro” não fosse mutável e devenida, mas um mundo *que é* (eKGWB/NF-1887, 9[38]).

Mesmo que o fragmento culmine em uma apenas humana carência por estabilização, o caso se apresenta de modo abarcante como uma necessidade da própria vida, algo considerado por Heidegger quando sublinha (2007, p. 416), no fragmento, que é uma “pressuposição de todo vivente e de sua vida” o “tomar por verdadeiro” na direção do estável e constante. Porém, daqui se depreende um raciocínio largamente enfatizado por Heidegger durante a preleção que ora nos ocupamos: dado que o devenida e mutável não se adequam ao carecimento da vida, somente aquilo “que é” (enquanto estável e constante) assume um valor significativo. Por conseguinte, isso não impede que em uma renovada perspectiva o valor de verdade migre da estabilidade conservadora da vida para uma mutabilidade pautada em outra condição vital, aliás, o próprio fragmento supracitado tenciona essa alternativa quando indica que fomos “nós” que valorizamos uma verdade não-mutável.

É precisamente em relação a essa alternativa que Heidegger situa a compreensão nietzschiana favorável ao vir-a-ser, ao sensível e ao caos, enquanto termos intercambiáveis.

Ganha clareza, nessa direção, o modo como a inversão do platonismo pode ser identificada: o constante e valioso mundo das ideias perde sua característica verdadeira para o sensível e deveniente que até então fora tomado por mera aparência. Na desarticulação entre o sensível e aparente, assim, surge um variado modo de avaliar esse âmbito, a saber: como verdadeiro e, obviamente, avesso à estabilidade vinculada à conservação da vida. Pertinente aqui, todavia, é questionar o que acontece com essa condição vital da conservação frente à emergência tencionada do vir-a-ser. Por certo que a vida reduzida a tal carência não tem no vir-a-ser a sua satisfação, haja vista que a mutabilidade se mostra avessa às condições de conservação. Esse crucial questionamento, sobretudo em virtude das consequências perniciosas que advêm quando mal respondido, não deixou de ser abordado por Heidegger, ainda que a direção proposta não seja, assim entendemos, adequada. Para Heidegger, ao valorizar o vir-a-ser em detrimento de toda estabilidade conservadora da vida, Nietzsche está promovendo o embate de um valor contra outro, ou seja, entre a vida como conservação e a vida como elevação:

Nietzsche estabelece aqui⁹⁰ de maneira inequívoca um valor contra o outro [...]. Contra o verdadeiro, ou seja, contra o que está assegurado, já perfeito e fixado, e, nesse sentido, contra o ente, Nietzsche estabelece o que vem a ser. Ante o 'ser', Nietzsche estabelece como valor mais elevado o 'devenir' (2007, p. 426-427).

⁹⁰ Para fundamentar sua posição, Heidegger cita o fragmento 577 d'*A vontade de poder*, que corresponde ao póstumo eKGWB/NF-1887, 9[26] e diz o seguinte: “contra o valor do que permanece eternamente igual (*vide* a ingenuidade de Espinoza, igualmente a de Descartes) o valor do mais breve e perecível, o sedutor brilho dourado no ventre da serpente *vita* –”. Com um sentido semelhante, no entanto, poderíamos mencionar BM § 13, quando Nietzsche considera que “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso da autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. A criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes conseqüências disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconseqüência de Espinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios”. Se no fragmento anterior a questão parece ser precisamente o embate do valor do estável (da conservação) e do perecível (deveniente), na passagem de BM o caso se apresenta com outras características: a autoconservação se mostra como relacionada ao ímpeto pela vazão de forças; como uma conseqüência indireta da vida como vontade de poder. Neste caso, não se trata de estabelecer um valor contra outro, isto é, a vida desdobrada pela motivação da conservação contra a vida impulsionada pela inconstância deveniente, mas ambas são expressões condizentes da vontade de poder. Desenvolveremos essa concepção que contradiz a posição de Heidegger no corpo do texto.

Contudo, antes de ser o caso de um “estabelecimento” de valor que soa, de acordo com o sentido empregado por Heidegger, arbitrário, a situação favorável ao vir-a-ser e ao “querer-para-além-de-si” (HEIDEGGER, 2007, p. 427), isto é, a vida como elevação, tem sua razão de ser na predestinação ao ocaso da própria verdade estipulada como estável. Lembramos aqui que o amplo diagnóstico do niilismo empreendido por Nietzsche irá desembocar no reconhecimento da auto-supressão da moral⁹¹. Ainda que Heidegger tenha clareza sobre a concepção ampla de moral adotada por Nietzsche, ou seja, na direção de uma valorização extrema do supra-sensível enquanto ideal diretivo, e não como “eticidade” ou “doutrina dos costumes” (*Idem*, p. 487), ainda assim, a ausência do reconhecimento da auto-supressão da moral neste caso específico; da caducidade intrínseca à própria instituição da verdade como estável, conduz toda a argumentação no sentido de salvaguardar a própria carência prática por constância e estabilidade. Em outros termos, assumindo que a carência por estabilidade é irremovível enquanto condição vital e, simultaneamente, considerando que a verdade estável não é auto-conduzida ao seu acabamento e depende da contra-valorização do vir-a-ser estabelecida por Nietzsche, então se segue que a carência prática por estabilidade (própria do princípio da conservação) precisa ser atendida de alguma maneira. É justamente isso que Heidegger faz, ou seja, mantém inexoravelmente o interesse vital por constância e estabilidade e apenas indica que Nietzsche propõe um expediente alternativo para sanar essa carência⁹².

Desfazer essa interpretação equivale a compreender que a verdade estável de um âmbito supra-sensível fixado emerge de um cenário caótico/deveniente e, tempestivamente, retorna a este quando sua constituição se auto-suprime. Nesse sentido, o fluxo que parte do caos em direção ao estabelecimento da verdade estável, isto é, do supra-sensível, condiz com a formação de uma oposição moral bastante

⁹¹ No fragmento de *Lenzer Heide*, *O niilismo europeu*, Nietzsche salienta precisamente essa característica auto supressiva dos valores: “Mas entre as forças que a moral fomentou estava a veracidade: esta se volta por fim contra a moral, descobre sua teleologia, sua consideração interessada – e agora o conhecimento (*die Einsicht*) dessa longa e encarnada mentira, de que se desespera por libertar-se, atua justamente como estimulante. Ao niilismo. Constatamos agora em nós a existência de necessidades, implantadas pela longa interpretação moral, que nos aparecem como necessidades do não verdadeiro; por outro lado, dessas mesmas necessidades parece depender o valor, por meio das quais suportamos viver. Este antagonismo entre não estimar o que conhecemos, e não poder mais estimar aquilo de que gostaríamos de nos iludir – resulta em um processo de dissolução” (e-KGWB/NF – 1887, 5[71], trad.: CLA).

⁹² É a arte, como veremos na sequência, que, de acordo com Heidegger (2007, p. 444), substitui a verdade estável.

ampla e normativa, através da qual todo vir-a-ser passa a ser pejorativamente marcado como aparente. Por sua vez, a direção do aniquilamento da verdade estável, quando passa a vigorar o curso da auto-supressão da moral, não implica em uma manutenção dessa oposição e a uma mera inversão valorativa, que seria equivalente à já mencionada continuidade do platonismo (ainda que invertido) e da carência prática por conservação. Antes disso, o resultado do diagnóstico da auto-supressão da moral, assim vemos o caso, faz decair o edifício do platonismo e contesta substancialmente a carência prática por conservação enquanto princípio inelutável. A expressão *dissolução dos opostos*, frente a isso, é condizente com o cenário filosófico identificado por Nietzsche, e não, como defende Heidegger, uma inversão do platonismo. Em vista de uma melhor fundamentação dessas considerações, no entanto, carecemos aqui de uma desambiguação prévia do significado do termo verdade, ou de sua completa supressão, a partir do momento em que o vir-a-ser alcança proeminência frente à estabilidade.

Claramente, Heidegger compreende a emergência do vir-a-ser, através, sobretudo, dos fragmentos de Nietzsche citados até aqui, como o novo âmbito verdadeiro alcançado após o reconhecimento do ocaso da verdade constante e estável do supra-sensível (o mundo verdadeiro). O mesmo seria dizer que o sensível e o caótico descrevem a realidade (ou a verdade) que sucede o declínio do supra-sensível. Tem-se, assim, um fundo verdadeiro sobre o qual toda estabilidade e regularidade estava erigida, mas que só passa a ser revelado após o colapso desse modo de avaliação. Eis que o sentido da verdade alcança a desambiguação exigida quando, de acordo com Heidegger, Nietzsche promove a verdade do vir-a-ser, do sensível e do caos contra a verdade estável e constante que, por sua vez, passa a ser vista como ilusória e aparente. A descrição do pensamento nietzschiano como inversão do platonismo, frente a isso, parece ser inevitável.

Na medida em que defendemos aqui uma dissolução dos opostos, e não uma inversão mantenedora da polaridade verdade/aparência, então precisamos acompanhar em quais momentos a interpretação de Heidegger falha ou é tendenciosa. Em vista disso, vemos como primordial na leitura heideggeriana, num primeiro momento, a ocasião em que o niilismo é mostrado como um risco iminente da posição de Nietzsche favorável ao vir-a-ser. Nos dois momentos, anteriormente citados (HEIDEGGER, 2007, p. 186; p. 389), nos quais Heidegger considera a grave emergência do niilismo quando o vir-a-ser/sensível/caos assume o protagonismo

frente à verdade estável do âmbito supra-sensível, imediatamente ocorre o diagnóstico de que Nietzsche não quer e não pode permanecer nesse contexto em que vigora o “nada vazio”: “Nietzsche não pode ter isso em vista, pois ele quer a superação do niilismo em todas as suas formas” (*Idem*, p. 186); “Ora, Nietzsche quer o niilismo ou quer conhecê-lo como tal para superá-lo? Ele quer a superação do niilismo” (*Idem*, p. 389). O encaminhamento desse imperativo da superação do niilismo, assim, afasta de antemão uma emergência “crua” do vir-a-ser, ou ainda, com o mesmo sentido, impede que o caos se instaure de maneira não atenuada. Contudo, através do reconhecimento da auto-supressão da moral, tal como indicado acima, o vir-a-ser não se mostra como um contra-valor estipulado por Nietzsche, algo que conduz à consideração de que o niilismo é um movimento independente da valorização nietzschiana desse âmbito inconstante e caótico. Sendo assim, não se trata de querer ou não o niilismo, mas de uma disposição⁹³ adequada frente a esse cenário resultante.

Frente a isso, para atender tanto ao inexorável princípio da conservação da vida quanto para pôr-se em vias de superar o niilismo, de acordo com Heidegger, Nietzsche substitui a verdade estável pela arte (cf. HEIDEGGER, 2007, p. 441). Ambas teriam, dessa forma, a função de vedar a emergência do niilismo que, aqui, aparece como equivalente ao vir-a-ser desordenado. O principal resultado dessa leitura heideggeriana pode ser caracterizado através da impossibilidade pressuposta de estipular a vida como elevação contra uma vida pautada na conservação. Ou seja, dado que o niilismo é iminente e relacionado ao vir-a-ser, da mesma forma que o princípio da elevação condiz com este domínio avesso à estabilidade organizadora, e Nietzsche não quer o niilismo, segue-se que tanto o vir-a-ser quanto o princípio da elevação não podem ser alçados à explicação exclusiva. Isso implica na salvaguarda do princípio da conservação conduzida por uma estabilidade que é imprescindível. Tal é o lugar ocupado pela arte, isto é, como substituta da verdade estável do supra-sensível. Essa inversão do platonismo pode ser esquematicamente ilustrada da seguinte maneira:

⁹³ Essa consideração será desenvolvida de maneira pormenorizada no último capítulo desta tese, contudo, será mencionada mais uma vez ainda neste capítulo..

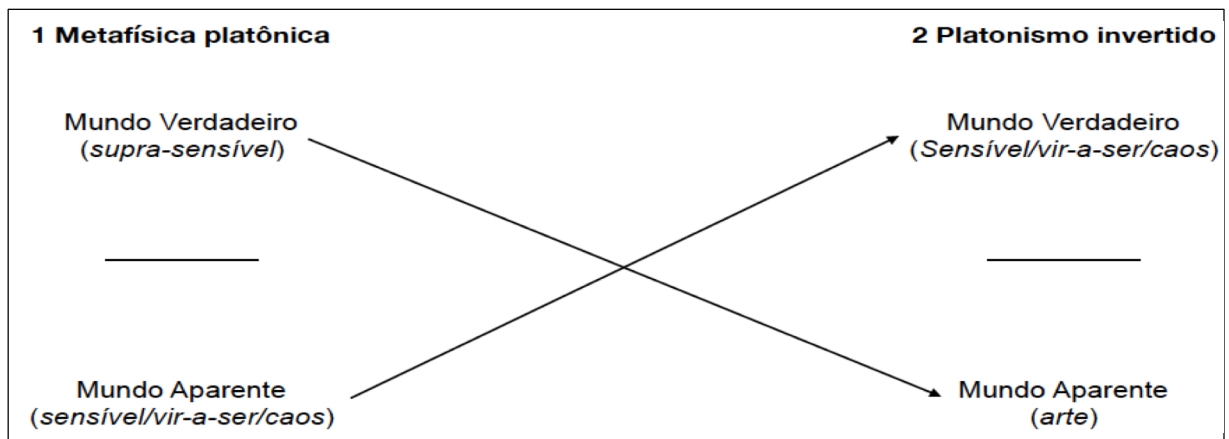


Figura 2. Esquema da inversão do platonismo.

Assim, em vista de superar o niilismo iminente, a arte repercute, ainda que a partir de novos pressupostos, a decaída verdade estável do supra-sensível. Ao proceder assim, portanto, a arte organiza o vir-a-ser e atende ao princípio da conservação da vida. A rigor, todavia, a própria estabilidade do supra-sensível passa a ser vista como uma organização artística do caos, e a valorização nietzschiana da arte apenas reconhece, de maneira mais clara que o platonismo, essa organização atenuadora do vir-a-ser. Por certo, todavia, que o modo como o supra-sensível platônico atuava na organização do caos não se repete de maneira idêntica através da arte. Isso reconhece Heidegger através da seguinte passagem:

A arte é, assim, a experiência criativa do que vem a ser, a experiência criativa da própria vida. Desse modo, mesmo a filosofia como pensamento desdobrado em seu elemento mais próprio não é – considerada em termos metafísicos, não estéticos – senão ‘arte’. A arte, nos diz Nietzsche, é mais valorosa do que a verdade. Isso significa: ela se aproxima mais do real, do que vem-a-ser, da vida, do que o verdadeiro, o que é fixado e colocado em posição de repouso. A arte se arrisca e conquista o caos, a superabundância velada, transbordando a si mesma, indômita da vida, o caos que inicialmente aparece e que precisa mesmo inicialmente aparecer por certas razões como mero turbilhão confuso (HEIDEGGER, 2007, p. 442).

Nessa proximidade com o real, pois, a arte atenua o vir-a-ser mas não o nega. Daí sua correspondência à realidade (ao caos), em contrapartida ao distanciamento efusivo promovido pela estabilidade do supra-sensível. Nessa direção, Nietzsche estaria no interior de uma compreensão da verdade como correspondência: frente à verdade do sensível/caótico/deveniente, a arte corresponde melhor a isso do que a verdade estável/constante do supra sensível. A partir dessa verdade como

correspondência identificada por Heidegger, a inversão do platonismo se torna ainda mais evidente. Conquanto a metafísica platônica estabeleceu o mundo aparente como uma cópia imperfeita (*mímesis*) da verdade constante e estável do supra-sensível, também Nietzsche assumiria a arte como correspondente aparente, e por isso imperfeito, da verdade caótica/deveniente. Assim, de maneira decisiva, posiciona-se Heidegger:

A verdade que é concebida como um erro foi definida como algo fixado, como elemento constante. O erro assim compreendido, porém, pensa necessariamente a verdade no sentido da consonância com o real, isto é, com o caos deveniente. A verdade como um erro é uma perda da verdade. A *verdade* é perda da *verdade*. Na determinação essencial desprovida de ambiguidades da verdade como erro, a verdade é pensada necessariamente duas vezes e, a cada vez, de maneira diversa, ou seja, ambígua: uma vez como fixação do constante e outra vez como consonância com o real. Somente sobre a base dessa essência da verdade como consonância, a verdade pode ser como constância um erro. Essa essência da verdade colocada na base do conceito de erro é aquilo que desde a Antiguidade é determinado no pensamento ocidental como adequação ao real e como consonância, como *ὁμοίωσις*. A consonância não precisa ser pensada necessariamente no sentido de uma concordância que copia mimeticamente. O fato de Nietzsche recusar o conceito de verdade no sentido da adequação mimetizante – e isso com razão – não o obriga a rejeitar já a verdade no sentido da consonância ao real. Ele não rejeita de maneira alguma essa determinação tradicional da essência da verdade, uma determinação que, ao que parece, é maximamente natural. Essa determinação permanece muito mais a medida diretriz para o estabelecimento da essência da verdade como fixação em contraposição à arte que, como transfiguração, está em *consonância* com o que vem a ser e com as suas possibilidades, e que, *em razão* justamente dessa consonância com o que vem a ser, é um valor *mais elevado*. No entanto, junto aos constructos oriundos da atividade artística, Nietzsche não fala de “verdade”. Ao contrário, fala de aparência. Ele sabe que a obra de arte como ligada a uma configuração também precisa nascer de uma *fixa-ção* e, com isso, acaba por se transformar do mesmo modo em uma “aparência” na qual as possibilidades mais elevadas da vida reluzem e aparecem, isto é, brilham. Assim, o conceito de aparência também se torna ambíguo (HEIDEGGER, 2007, p. 481-482).

Lançamos mão dessa longa passagem porque intensifica com clareza a posição de Heidegger e, em suas linhas finais, abre caminho para uma contundente crítica, sobretudo quando o texto de Nietzsche passa a ser considerado. Aqui Heidegger aponta tanto para a desambiguação da concepção de verdade em Nietzsche, ou seja, a verdade do vir-a-ser é o que passa a vigorar, quanto para o papel da arte frente a essa “inversão” do platonismo. Embora Heidegger não equipare a arte à mímese, ainda assim, enquanto “transfiguração” do vir-a-ser, ela não deixa de ser diferente e afastada do caos deveniente. Torna-se inevitável, assim, classificar a arte

como uma ação fixadora; uma “fixa-ção” do vir-a-ser e, portanto, aparente. Posteriormente, Heidegger dirá que esta ação fixadora do vir-a-ser através da arte condiz com uma “aparência como semblância [*Schein als Scheinbarkeit*]” (*Idem*), e isso para diferenciar da aparência identificada ao mundo verdadeiro; a aparência do supra-sensível. Tal aparência como semblância, nesse sentido, seria correspondente ao vir-a-ser, porém, não confundida com este: “a obra que se tornou fixa não é o próprio devir” (HEIDEGGER, 2007, p. 482), e, mais adiante, ratifica Heidegger: “O que é configurado [pela arte] assume a aparência do que é real. No entanto, *enquanto algo configurado* e fixo, ele não é mais caos” (*Idem*, p. 484). Essa distância estipulada entre o sensível/caótico/deveniente e a arte é fundamental para a tese da inversão do platonismo de Heidegger, isto é, apenas se essa distância for comprovada é possível falar de um procedimento de inversão conduzido e consolidado pelo pensamento nietzschiano. Caso a arte seja incluída no mesmo patamar do sensível/caótico/deveniente, então estaria vedada qualquer correlação ao platonismo e o esquema anteriormente indicado perde completamente o sentido. Tal é a posição que aqui assumimos, ou seja, de que a arte integra o âmbito do sensível/caótico/deveniente.

Quando Nietzsche assegura que “*Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (CI, IV, § 6, trad.: PCS), isso pode ser retraduzido, através da desambiguação promovida por Heidegger, como: com o ocaso da verdade estável/constante do supra-sensível, não se pode mais falar de uma aparência desvalorizada pela existência desse âmbito verdadeiro. É por isso que o sensível é indicado por Heidegger como apartado da aparência, ou ainda, “O sensível não é mais o ‘aparente’, não é mais o obscurecido, ele é o único real, portanto, ‘verdadeiro’” (HEIDEGGER, 2007, p. 189). Isso parece ser confirmado por Nietzsche no *Creúsculo dos ídolos*: “Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam, nem como ele pensava – eles não mentem” (CI, III, § 2, trad.: PCS). A partir dessa apologia ao sensível e aos sentidos, configurando o que, a princípio, condiz com um contexto positivista, Nietzsche irá, todavia, acrescentar: “Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas *acrescentado mendazmente [hinzugelogen]...*” (*Idem*). Duas leituras são possíveis, frente a isso: ou Nietzsche entra em franca contradição com o simultâneo ocaso do mundo verdadeiro e do mundo aparente (CI, IV, § 6), ou estamos, em consonância com Heidegger, face

a uma ambígua concepção de aparência. Concordamos com esta alternativa, contudo, discordamos da ideia de “aparência como semblância” vinculada à arte, identificada por Heidegger.

É a própria efetividade da inversão do platonismo, enquanto ampla caracterização do pensamento nietzschiano, que está em questão aqui. A dissociação entre o sensível/caótico/deveniente e a arte perde sua sustentação quando passamos a reconhecer que ocupam o mesmo patamar. Tal posição tem sua justificativa ainda no *Crepúsculo dos Ídolos*, quando Nietzsche afirma que “‘a aparência’ significa, nesse caso [no caso da arte], *novamente* a realidade, mas numa seleção, correção, reforço... O artista trágico *não* é pessimista – ele diz justamente *Sim* a tudo questionável e mesmo terrível, ele é *dionisíaco*...” (CI, III, § 6, trad.: PCS). Não à toa que “fixar”, como quer Heidegger, não integra os verbos indicados por Nietzsche para designar o atuar da arte. E isso por um motivo bastante óbvio: se a arte repete a realidade, ou seja, é “*novamente* a realidade”, e esta se mostra como caos, então a estabilidade de qualquer tipo de fixação é estranha a essa constituição; não afeita, assim, ao real.

Essa posição também efetua um distanciamento da arte em relação ao princípio de conservação que, como vimos anteriormente, é tomado por Heidegger como impreterível frente ao iminente risco do niilismo. A referência ao artista trágico é aqui importante para entender isso, e uma breve alusão à “Tentativa de autocrítica” do *Nascimento da tragédia*, escrita dois anos antes do *Crepúsculo dos Ídolos*, esclarece alguns meandros dessa perspectiva. Neste texto, dito a *grosso modo*, Nietzsche percorre novamente alguns elementos que em 1872 formaram sua compreensão da origem da Tragédia Grega. Nesse sentido, em correção a sua perspectiva juvenil, Nietzsche assume que a arte trágica jamais promoveu o consolo metafísico, isto é, não se trata de um recurso atenuador frente a uma realidade reconhecidamente terrível. Em outros termos, os gregos não eram pessimistas em um sentido que impunha a necessidade de alguma contrapartida alentadora; consoladora. Antes disso, era uma espécie de “superabundância” (NT, “Tentativa de autocrítica”, § 5, trad.: JG) que prescrevia a arte trágica como corolário para uma “força” que não temia descarregar-se em uma arte que repetia o caráter terrível da existência, ou seja, era “*novamente* a realidade”.

Todas essas direções são consideradas por Nietzsche através de um amplo e insidioso questionamento dirigido, sobretudo, às influências que marcaram seu primeiro livro. Destacamos aqui a compreensão de arte que o próprio Schopenhauer

apregooou, e cuja ênfase na transfiguração alentadora promovida pela arte trágica⁹⁴ em relação ao terrível da existência corresponde precisamente ao que Heidegger atribui, de maneira equivocada, a Nietzsche.

Para Schopenhauer, a arte trágica promove a descontinuidade da existência trágica do homem quando indica, em última instância, a resignação. Trata-se do reconhecimento, ensejado pelo drama trágico, do sofrimento generalizado ao qual a humanidade está submetida. A partir disso, o efeito do drama prescreve a ascese indispensável à negação da Vontade de Vida que é a causa de todo sofrimento (cf. SCHOPENHAUER, pp. 496-501). Que absoluta diferença em relação ao dizer “*Sim a tudo questionável e mesmo terrível*” sublinhado por Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*! Para Schopenhauer, a arte trágica revela o terrível e acalenta o espectador em uma resignação purificadora. Para Nietzsche, por outro lado, a arte trágica não é nem pessimista nem consoladora, mas uma repetição da realidade trágica motivada por uma força que permite essa expressão condizente. É nessa direção que Nietzsche conclui sua “Tentativa de autocrítica” ao *Nascimento da tragédia*, isto é, enfaticamente estabelecendo que o grego *não* precisava de uma “arte do consolo metafísico” (NT, “Tentativa de autocrítica”, § 7).

Ante isso, a fixação, bem como a “aparência como semblância”, aplicada como caracterização da arte por Heidegger, passa a ser severamente questionável. Uma arte que repita a realidade sensível/caótica/deveniente não pode ser discriminada como uma ação fixadora e atenuadora do devir. Ao invés disso, não há distância entre este e a arte, e o esquema da inversão do platonismo precisa ser substancialmente modificado para revelar o cenário de dissolução dos opostos que Nietzsche efetua.

⁹⁴ Sobre isso, conferir o livro *O nascimento do trágico* de Roberto Machado (2006, pp. 167-200).

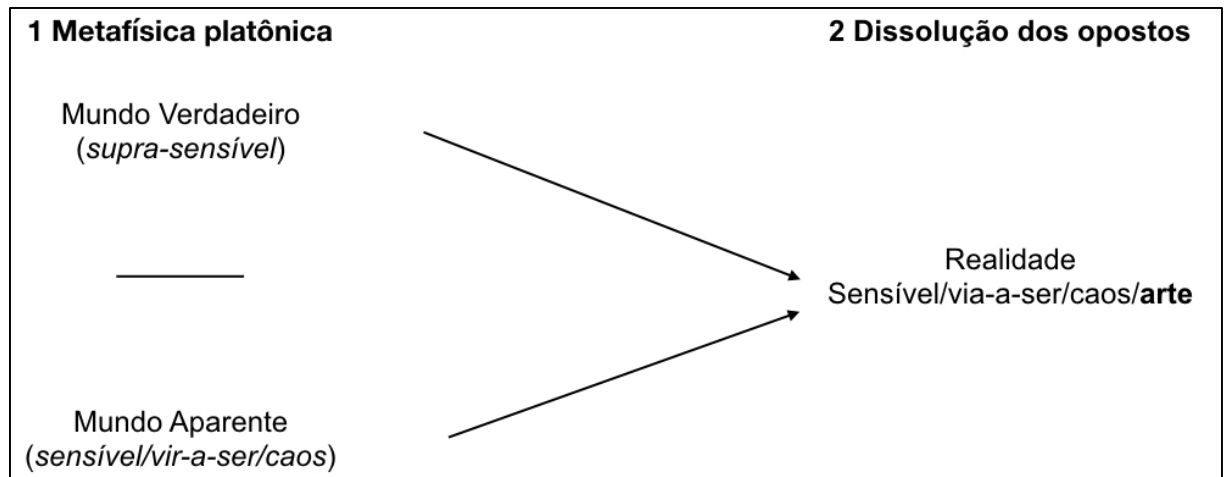


Figura 3 Dissolução dos opostos.

Essa inclusão da arte ao nível do sensível/caótico/deveniente desfaz a tese da inversão do platonismo, contudo, ainda não está completamente resolvido como se deve considerar a inevitável característica *aparente* que a arte comporta. Em outros termos, faz parte da própria expressão artística a produção de aparências, e não, tal como a filosofia arroga tradicionalmente para si, a concepção de verdades. Isso corresponde à desambiguação do termo aparência intentada por Heidegger, porém, não enquanto estipulação de uma aparência como fixação ou uma “aparência como semblância” que apenas corresponde ao vir-a-ser, mas não se confunde com este (HEIDEGGER, 2007, p. 482). Alguns fragmentos do ano de 1888 balizam esse entendimento em torno do termo aparência e, com isso, desfazem a suposta contradição no interior do *Crepúsculo dos ídolos*, quando Nietzsche simultaneamente compreende o mundo aparente como o único (CI, III, § 2) e diz que com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente (CI, IV, § 6).

Pertinente para tal desambiguação é o fragmento eKGWB/NF-1888, 14[134], onde é dito: “NB NB. O mundo aparente [*scheinbare*] e o mundo *mendaz* [*erlogene*]: eis aqui a antítese: ao último se chamou até agora de ‘mundo verdadeiro’, a ‘verdade’, ‘Deus’. *Este mundo* é o que temos que eliminar”. Ao indicar a necessidade de eliminar o mundo mendaz [*erlogene*], Nietzsche implicitamente sugere a manutenção do mundo aparente [*scheinbare*]. Através disso podemos ler com mais propriedade a passagem em que Nietzsche corrobora Heráclito: “sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas acrescentado mendazmente [*hinzugelogen*]” (CI, III, § 2, trad.: PCS). A mendacidade do mundo verdadeiro tem como consequência uma definição precisa e pejorativa de aparência, ou seja, ao contrário de toda estabilidade e permanência do mundo

verdadeiro acrescentado mendazmente, a aparência significa aqui, em oposição depreciativa, fugacidade e perecimento. É esta noção de aparência que colapsa junto com o mundo verdadeiro em CI, IV, § 6, quer dizer, decaí a própria polarização valorativa quando o mundo verdadeiro é suprimido.

O que emerge disso é a possibilidade de uma renovada noção de aparência que não receba seu sentido por contraste ao mundo verdadeiro. Contribui para tanto a própria plurivocidade da palavra *Schein*⁹⁵, não completamente reconhecível no correlato português *aparência*, mas que Nietzsche acentua quando, remetendo o mundo verdadeiro à aparência [*Anschein*], salvaguarda um sentido promissor ao complementar: “e como aparência [*Anschein*] ela [a valoração vinculada ao mundo verdadeiro] não teria por si mesma nenhum direito de condenar a aparência [*Schein*]” (eKGWB/NF-1888, 14[103]). Que tudo passe a integrar a aparência, ou ainda, que este seja o único mundo, mostra-se como uma coerente consequência do reconhecimento da fabulação que erigiu o mundo verdadeiro. Assim, nenhum contraste pode ser estabelecido a partir do momento em que o próprio mundo verdadeiro é assumido como aparência (*Anschein*); nenhuma “condenação” depreciativa da aparência (*Schein*) é, então, viável. Por isso, “*com o mundo verdadeiro abolimos também o aparente*” (CI, IV, § 6, trad.: PCS), isto é, eliminamos a aparência depreciada pela supervalorização do mundo verdadeiro.

Essa dissolução da oposição mundo verdadeiro/mundo aparente abre caminho para o sentido “reluzente” de aparência, e com isso, para os incontáveis modos que tal reluzir/brilhar pode vir a lume. Já abordamos anteriormente uma conotação completamente alternativa para o termo “fenômeno” quando contrastamos a percepção intuitiva de Schopenhauer com o sensualismo vinculado ao caos das sensações de Nietzsche. Nesse contexto, em divergência ao fenômeno dependente do entendimento e desqualificado pelo âmbito efetivamente verdadeiro da coisa-em-si, Nietzsche considera que “o oposto a este mundo fenomênico *não* é ‘o mundo

⁹⁵ J. Guinsnurg, ao optar pela tradução ‘aparência’ para *Schein*, faz a seguinte ressalva: “Por significar a um só tempo aparência, brilho e ilusão, *Schein* converte-se num dos principais temas no urdimento fenomenológico e metafísico do discurso nietzscheano em *O nascimento da tragédia*. Não havendo em português um vocábulo correspondente, escolheu-se o de sentido mais abrangente para o caso” (NIETZSCHE, 1992, p. 145). Por sua vez, Paulo César de Souza, que também verte *Schein* como “aparência”, justifica de maneira mais completa a limitação da palavra correspondente em português: “*Schein* é claramente aparentado ao inglês *shine*, ‘brilho’. À diferença deste, porém, uma bendita evolução semântica o levou a significar também ‘ilusão, aparência’, já no século XV. A implicação disso é que, filosoficamente, nada que reluz é ouro: nada que nos chega através dos sentidos é exatamente o que parece. Por isso é pertinente a tradução de *Erscheinung* por ‘fenômeno’, já que o verbo grego *φαίνω* inclui os dois sentidos de *scheinen*, ‘brilhar’ e ‘parecer’ (NIETZSCHE, 1992b, p. 232).

verdadeiro', mas o mundo informe-informulável do caos das sensações, – portanto, outro *tipo* de mundo fenomênico” (eKGWB/NF-1887, 9[106]). Trata-se, precisamente, do reluzir da aparência que não é necessariamente fixada pela dinâmica da causalidade, tal como Schopenhauer defende. Esse tipo de fenômeno marcado pelo entendimento é já um modo de interpretar que sonega outras e incontáveis interpretações possíveis, segundo reconhecemos anteriormente. Mais ainda, na medida que, através da dissolução dos opostos, não há um mundo verdadeiro que sirva como contraste depreciativo do fenômeno/aparência, a disposição aparente do mundo passa a estar assentada em uma indispensável pressuposição de inocência; uma aparência que não se pode condenar.

Nessa acepção, o reluzir da aparência se aparta de compreensões excludentes, tal como se mostra o mundo como representação de Schopenhauer, completamente restrito a uma dinâmica causal, e passa a comportar uma infindável variação de manifestações. De modo latente, abordamos aqui a própria dinâmica da vontade de poder sendo efetivada, ou seja, o vir-a-ser transcorrendo de maneira inocente, sem um contraste depreciativo com um âmbito estável do ser; o sensível igualmente liberto da polaridade que o desqualificava em favor de um supra-sensível supervalorizado; um caos que não pressupõe uma estabilidade a ser definitivamente estipulada e cujo sensualismo nietzschiano corresponde, na medida em que está pautado no caos das impressões sensíveis; por fim, uma arte que não tenha a fixação acalentadora como meta, mas seja, de maneira coerente, “*novamente a realidade*” (CI, III, § 6). É sobre este aspecto que a leitura heideggeriana apresenta seu déficit mais evidente, isto é, uma vez que diferencia a arte da realidade sensível/caótica/deveniente, com vistas a garantir a tese da inversão do platonismo, Heidegger continua pressupondo uma aparência (artística) *depreciada* através do contraste com uma verdade ainda dominante. Nesse sentido, mesmo que esta verdade seja marcada como vir-a-ser, o simples caso da diferenciação entre este e a arte basta para desfigurar a dissolução dos opostos que caracteriza o cenário filosófico concebido por Nietzsche.

Essas considerações nos permitem retornar ao tema do sensualismo, sobretudo quando, a partir da dissolução da oposição mundo verdadeiro/mundo aparente, uma inédita noção de aparência pode ser reconhecida. Na medida em que o sensualismo nietzschiano não concede nem uma verdade empírico-material disposta através de uma confiança plena nos sentidos, nem uma mera aparência cujo

antagonismo com a verdade supervalorizada atua de maneira depreciadora, segue-se, respectivamente, que tanto o positivismo rasteiro quanto uma concepção artística que resulte em uma fixação atenuadora do real perdem sua sustentação quando aplicados descritivamente ao pensamento de Nietzsche. Ao invés disso, temos o caos das impressões sensíveis (completamente condizente com o âmbito sensível/caótico/deveniente) e, por conseguinte, uma concepção artística que, de maneira coerente, seja afeita a isso.

Nesse sentido, em contrapartida à atuação estabilizadora defendida por Heidegger, a arte faz reverberar o próprio sensível/caótico/deveniente em seu modo próprio de manifestação. É através dessa linha de pensamento que se pode ainda localizar a noção de aparência não depreciada pelo contraste com um mundo verdadeiro, isto é, uma aparência que não seja apenas *correspondente* ao sensível/caótico/deveniente e, por isso, afastada de antemão do real, mas imersa neste. Já sabemos que essa realidade abarcante não é nenhuma realidade causalmente estruturada, mas antes, a “realidade dos impulsos” que BM § 36 crucialmente mobiliza. Soma-se a isso, enquanto desfecho desse intrincado amálgama, a hipótese da vontade de poder como denotação adequada para essa dinâmica que dispensa a vigência da oposição verdade/aparência. Assim, a vontade de poder assumida como interpretação do interpretar generalizado inclui tanto a noção de que não existe fato (*grosso modo*, uma verdade sensível em sentido positivista), mas apenas interpretação (cf. eKGWB-NF, 1886, 7[60]), quanto a ideia de que a própria vontade de poder não é verdadeira, mas igualmente interpretação (cf. BM, § 22). Quando aplicamos a isso a noção inocente de aparência, ou seja, apartada de uma verdade depreciativa, então temos a inelutável unicidade do mundo aparente (cf. CI, III, § 2) subsumindo essa noção de interpretação que se apresenta como o aspecto que circunscreve fundamentalmente a hipótese da vontade de poder. Eis que o interpretar pode ser referido agora, apartado de qualquer sentido pejorativo, ao teor reluzente/brilhante da aparência e, em última instância, ao caso declarado de que “o mundo ‘aparente’ é o único” (CI, III, § 2, trad.: PCS).

Acerca da tese da inversão do platonismo, em retrospecto, podemos considerar que se trata de um enredo que desfigura completamente o pensamento

nietzschiano⁹⁶. Desde o momento em que Heidegger estipula o sensível apartado da aparência, isto é, o considera como verdadeiro em sentido positivista (cf. HEIDEGGER, 2007, p. 140), até o aperfeiçoamento da tese da inversão do platonismo, quando a arte passa a ser vista como uma ação fixadora que corresponde, porém, não se confunde com o âmbito sensível/caótico/deveniente (cf. HEIDEGGER, 2007, p. 482), fica bastante claro que a dissolução dos opostos é suprimida por Heidegger enquanto caracterização do pensamento de Nietzsche. Quando, porém, concedemos centralidade à condição prévia de que “não há opostos” (HH, § 1, trad.: PCS) e que “pode-se duvidar, primeiro, que existam absolutamente opostos” (BM, § 2, trad.: PCS), então o procedimento nietzschiano desprende-se da tradição filosófica ocidental e passa a ocupar uma posição inaugural frente a esta⁹⁷.

Esse lugar original a partir do qual Nietzsche fala pode ser reconhecido através da resoluta unicidade da aparência, desde que se some a isso as concepções correlatas da dissolução dos opostos (como contestação da tese da inversão do platonismo); da hipótese da vontade de poder e de uma realidade dos impulsos, enquanto denotação adequada para o caráter interpretativo de todo acontecer (em contrapartida a um mundo composto por fatos, por exemplo); de um sensualismo articulado com o caos das impressões sensíveis (sem qualquer pressuposta interpretação que balize o rumo da sensibilidade, tal como se porta a sensibilidade causalmente determinada do sensualismo idealista de Schopenhauer, por exemplo). Em suma, a posição inédita do pensamento de Nietzsche se mostra através de um

⁹⁶ Poderíamos ainda questionar, para além dessas considerações apresentadas, como se pode classificar de metafísica a seguinte asserção nietzschiana: “*Imprimir* ao devir o caráter de ser – essa é a *mais elevada* [höchste] *vontade de poder*” (eKGWB/NF-1886, 7[54])? Heidegger justifica seu juízo favorável ao teor metafísico dessa passagem dizendo que se trata de uma atribuição de constância ao vir-a-ser (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 509). Todavia, caso se leia “elevada” [höchste] como extrema, em um sentido que, ao contrário do que defende Heidegger, não exprime um caso exemplar da realização da essência da vontade de poder enquanto estabilização, então temos, precisamente, a consecução mais elevada (extrema) da *aparência* que marca o mundo verdadeiro. Ou seja, o caráter de ser concedido ao devir não se esgota em uma estabilidade alcançada, mas mostra que a própria dinâmica da estabilização do devir é a consecução de uma aparência e, em última instância, que o mundo aparente é o único. Pensar a vontade de poder apartada da metafísica significa, precisamente, suplantar o caráter definitivo e estável das interpretações organizadoras do caos e, dentre estas, o *ser* repercute a mais elevada/extrema dessas iniciativas. Com isso, nem a vontade de poder se mostra como ser do ente na totalidade, na medida em que é confessadamente interpretação (cf. BM, § 22), nem o resultado de embates entre vontades de poder jamais alcança uma duradoura estabilidade. A vontade de poder como interpretação do interpretar generalizado, por isso, cabe bem como expressão do teor não metafísico da abordagem nietzschiana. Essa seria uma direção aqui apenas indicada para considerar criticamente a inserção de Nietzsche na história da metafísica ocidental promovida por Heidegger, algo que, no entanto, não nos cabe aqui desenvolver.

⁹⁷ Em contrapartida ao enfático juízo heideggeriano que afasta qualquer novidade, ante o desenvolvimento filosófico ocidental, do pensamento nietzschiano (cf. HEIDEGGER, 2007, p. 179).

contraste peremptório em relação ao platonismo, que se estende de maneira igualmente enfática sobre toda tradição filosófica posterior que permanece inserida na vigência valorativa dos opostos. Em outros termos, na mesma medida em que Heidegger faz de Nietzsche um herdeiro inconfesso da tradição metafísica ocidental por promover, de maneira invertida, o platonismo, assumimos aqui a posição que afasta Nietzsche dessa tradição subsequente justamente por efetivar uma recusa inaugural do platonismo. Trata-se, por fim, de conduzir com seriedade as consequências da dissolução dos opostos.

3.1 À sombra da leitura heideggeriana

A partir dessa prolongada avaliação é possível ponderar também o modo como algumas leituras contemporâneas de Nietzsche irão, cada uma a seu modo, subverter a dissolução dos opostos e aderir, ainda que parcialmente e inadvertidamente, às posições assumidas por Heidegger. É nessa direção que podemos considerar, inicialmente⁹⁸, a abordagem de M. Clark (1990); (2004). A autora tem, dito em linhas gerais, o claro objetivo de identificar e salvaguardar uma noção de verdade empírica em Nietzsche. Todavia, os detalhes de sua abordagem nos impedem de indicar, de modo superficial, que isso implica na mesma posição assumida por Heidegger nos momentos iniciais da defesa da tese da inversão do platonismo, a saber: “Em meio à realização da inversão [do platonismo], o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto é, no verdadeiro, na verdade. O verdadeiro é o sensível. Isso é o que ensina o ‘positivismo’” (HEIDEGGER, 2007, p. 140). Muito antes dessa imbricação ingênua, a interpretação de Clark irá firmar sua consonância com Heidegger ao desconsiderar, em suas consequências derradeiras, a dissolução dos opostos.

Na sua exposição, Clark (cf. 1990, p. 57) aponta para um paralelo entre Kant e Nietzsche que se mostra através de uma distinção compartilhada (nas obras anteriores a *Além do bem e do mal*) entre fenômenos e númenos (coisa-em-si), mesmo que tal imbricação seja, em seus pormenores, bastante complexa. Em uma teoria da verdade como correspondência, face à distinção entre fenômenos e coisa-em-si, todo empenho humano estaria restrito ao âmbito fenomênico e afastado daquilo que as coisas são em si mesmas, ou seja, não há uma *correspondência* entre o que

⁹⁸ As outras leituras que vamos considerar no corpo do texto, mais adiante, são as de Hussain (2004), Vaihinger (2011) e Gori (2016b).

conhecemos e a verdade definitiva da coisa em si. Resulta disso, em síntese, que temos acesso apenas “à aparência ou à realidade fenomenal, e não às coisas-em-si” (CLARK, 1990, p. 59). Em relação a isso, Kant ainda argumenta que a partir de uma constituição diferente da nossa intuição sensível, a coisa-em-si poderia ser aferida de maneira positiva, mesmo que tal direção nos seja vedada (cf. KANT, 2001, p. 269). Clark, por sua vez, acolhe esse aspecto em seu trabalho quando indica que “Kant não dá base para excluir a possibilidade se seres com capacidade de observação superior à nossa e que, portanto, seriam capazes de verificar teorias superiores às nossas, no sentido de melhor explicar as observações que somos capazes de fazer” (1990, p. 59). Resulta daqui que a verdade como coisa-em-si é independente de nossas capacidades cognitivas.

As nuances da interpretação de Clark, todavia, apontam para aspectos alternativos em relação à distinção kantiana entre fenômenos e coisa-em-si, sobretudo ao oferecer opções que resultem no estabelecimento de concepções de verdade que sejam apartadas da coisa-em-si e, ainda assim, mereçam a alcunha de verdade. Esse é o caso, segundo Clark, do idealismo subjetivo. Se no interior de uma noção de verdade como correspondência, nos termos acima indicados, há um déficit cognitivo entre as representações e as coisas-em-si, o idealismo subjetivo, por seu turno, permite pensar a verdade enquanto “coerência” das representações ou crenças (cf. CLARK, 1990, p. 34). A ilustração desse idealismo subjetivo é oferecida através do pensamento de Berkley, para quem “nada existe além de representações ou ideias”⁹⁹ (*Idem*, p. 38). Estamos, assim, frente a uma dupla alternativa acerca da verdade: ou uma teoria da correspondência, ou um idealismo subjetivo. Daqui Clark irá retirar uma consideração importante para compreendermos sua interpretação como um todo, a saber:

Nietzsche teria, portanto, razão para rejeitar uma compreensão da verdade como correspondência em favor da teoria da coerência apenas se adotasse o idealismo subjetivo. Mas os estudiosos de

⁹⁹ De fato, podemos ler no *Tratado sobre o conhecimento humano* de Berkeley: “As idéias impressas nos sentidos são coisas reais ou existem realmente; não o negamos, mas negamos que existam fora do espírito percipiente ou que sejam semelhanças de arquétipos exteriores ao espírito, pois uma sensação ou idéia consiste em ser percebida, e uma idéia só pode assemelhar-se a uma idéia. Insisto em que idéias dos sentidos podem chamar-se externas quanto à origem, visto não serem geradas pelo espírito mas nele impressas por um Espírito diferente daquele que as percebe. Os objetos sensíveis também podem considerar-se ‘fora do espírito’ em outro sentido, o de existirem em outro espírito; assim, quando fecho os olhos as coisas que vejo existem mas só pode ser em outro espírito” (BERKELEY, 1973, p. 36-37).

Nietzsche concordam quase unanimemente que ele rejeita todas as formas de idealismo [...]. Se ele é consistente, então, Nietzsche deve aceitar uma concepção de correspondência da verdade (CLARK, 1990, p. 40)

Contudo, Clark irá ainda especializar essa noção de verdade como correspondência que resta como alternativa a Nietzsche, caso ele tenha “consistência”. Nesse sentido, ao invés de uma correspondência com a coisa-em-si, Nietzsche estaria vinculado a uma correspondência pautada em um realismo de senso comum, ou seja, uma vertente neo-kantiana¹⁰⁰ que dispensa o realismo metafísico (referido à coisa-em-si) e, simultaneamente, afastada do idealismo subjetivo restrito apenas à coerência entre representações ou ideias.

Em uma perspectiva estritamente kantiana, temos simultaneamente um anti-realismo, no âmbito fenomênico, e um realismo metafísico (ainda que inacessível) no âmbito noumênico. Por outro lado, a vertente neo-kantiana, vinculada a Nietzsche, segundo Clark (1990, p. 61), sugere a supressão do realismo metafísico, justamente por negar a coisa-em-si como o domínio da verdade, e a imputar como contraditória. Mais especificamente, assim esclarece Clark, “a verdade não pode ser independente de nossos interesses cognitivos, de nossos melhores padrões de aceitabilidade racional” (1990, p. 60), ou seja, a coisa-em-si seria contraditória na exata medida em que ocupa esse lugar independente frente a nossos “interesses cognitivos” e padrões racionais. Eis que a verdade como correspondência estaria, precisamente, articulada a um realismo de senso comum que é condizente com esses padrões de aceitabilidade. Trata-se, de acordo com Clark, de uma “teoria da correspondência mínima” (1990, p. 61) a partir da qual a coisa-em-si é afastada (por sua característica contraditória) e a correspondência passa a ser pautada por um âmbito externo dos fatos, ao contrário daquilo que o idealismo subjetivo defende, na medida em que veda qualquer domínio extrínseco à coerência entre representações ou ideias. Tal “correspondência mínima”, por fim, nada mais é do que negar a falsidade da

¹⁰⁰ A autora (CLARK, 1990, p. 61), no entanto, esclarece que sua alusão à interpretação neo-kantiana de Nietzsche gera alguns mal-entendidos. Por exemplo, crítica feita por Magnus (1983), de que Clark estaria pressupondo uma estrutura transcendental como vinculada à posição neo-kantiana de Nietzsche. Isso implicaria em algo semelhante às formas da intuição pura e às categorias do entendimento atuando no modo como a correspondência com a realidade externa se efetivaria. Todavia, Clark nega isso e salienta que sua leitura estaria alinhada com a posição sugerida por Rorty, a saber: “a filosofia não terá mais a oferecer do que o senso comum (suplementado pela biologia, história, etc.) sobre conhecimento e verdade” (RORTY *apud* CLARK, 1990, p. 61). Isso esclarece o sentido do realismo de senso comum e afasta, simultaneamente, a ideia de que ocorre alguma falsificação através desse processo de correspondência.

correspondência entre nossas capacidades cognitivas (e interesses) e o contexto factual (realismo de senso comum), ou, o que significa o mesmo, assumir a verdade dessa correspondência mínima.

Aqui temos o teor positivista da interpretação de Clark, mesmo que sumariamente intensificado, que condiz parcialmente com a tese heideggeriana da inversão do platonismo. O sensível apartado da aparência, nesse sentido, tomado como aquilo que Heidegger propõe através procedimento de inversão do platonismo, equivale ao realismo do senso comum de Clark, contudo, ainda não tocamos na fundamental condição prévia da dissolução dos opostos e da unicidade do mundo aparente. Como vimos, foi esse aspecto que nos conduziu a uma mais enfática contraposição a Heidegger e, da mesma forma, é nessa linha que pretendemos formular nossa crítica à interpretação de Clark. Para tanto, precisamos abordar uma “manobra” temerária e extremamente questionável da leitura que a interprete propõe sobre Nietzsche. Trata-se de uma divisão nada ortodoxa da obra do filósofo, que vai desde o escrito póstumo *Verdade e mentira no sentido extramoral* até *Além do bem e do mal*, e segue uma nova e mais “coerente” (CLARK, 1990, p. 103) direção nas últimas seis obras publicadas.

Quando Clark considera *Verdade e mentira no sentido extramoral*, ela formula uma correlação entre Nietzsche e Kant acerca de uma teoria da correspondência metafísica. Isso afasta o idealismo subjetivo e implica em dizer que “Nietzsche assume a existência das coisas-em-si, objetos que existem independentemente da consciência” (CLARK, 1990, p. 82). Por outro lado, Nietzsche claramente, assim como Kant, veda o acesso a tais verdades definitivas, exceto que em *Verdade e mentira* esse limite se mostra especificamente como uma impossibilidade perceptiva e, por conseguinte, como uma limitação linguística de dizer as coisas-em-si¹⁰¹. Embasam a leitura de Clark trechos de VM como este: “Tal como o som sob a forma de figura de areia, assim se destaca o enigmático ‘X’ da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, e, por fim, como som” (VM, § 1, trad.: FMB). O

¹⁰¹ Clark resume em três passos sua interpretação: “Primeiro, a teoria representacional da percepção de Schopenhauer: nós não percebemos coisas extramentais, mas apenas representações construídas pela imaginação humana a partir de um estímulo nervoso. Segundo, a inferência de que não podemos falar sobre coisas extramentais, mas apenas sobre as representações delas. Terceiro, a inferência que, desde que não podemos dizer nada sobre o *que* tais coisas são, nossas expressões linguísticas não podem corresponder ao que são em si mesmas” (1990, p. 83).

“enigmático X”, portanto, equivale ao realismo metafísico ao qual, todavia, não podemos corresponder perceptivamente e linguisticamente.

Aqui se abre o principal foco da divisão do pensamento de Nietzsche proposta por Clark, a saber: *Verdade e mentira* inaugura a compreensão nietzschiana fundada na tese da falsificação, ou seja, todo empenho humano permanece restrito à falsidade/ilusão, na exata medida em que o “enigmático X”/coisa-em-si não é por nós desvendado. Essa tese da falsificação, segundo Clark, se estende até *Além do bem e do mal*, contudo, nas seis últimas obras, perde sua sustentação (cf. CLARK, 1990, p. 108-109). Assim, se vige, durante o período de elaboração de VM até BM, a distinção kantiana entre fenômenos e númenos, após BM Nietzsche passa a expressar a já mencionada concepção neo-kantiana que toma a coisa-em-si como contraditória. Nesse mesmo sentido, o realismo de senso comum passa a ocupar, segundo Clark, o lugar do realismo metafísico de inspiração kantiana e, por conseguinte, a teoria da verdade como correspondência passa a estar pautada por um sensualismo; uma confiança nos sentidos. Por isso, a coerência que Nietzsche mantém nas últimas seis obras publicadas, após BM, estaria assentada nessa verdade como correspondência que recebe dos sentidos o acesso não falsificado do real.

Todavia, essa hipótese de Clark precisa, para se firmar, responder aos problemas que a noção de caos das impressões sensíveis acarretam (cf. CLARK, 1990, p. 120), na exata medida daquilo que Heidegger considera em *Nietzsche I*¹⁰². Como vimos, Heidegger sugere, através da tese da inversão do platonismo, que o sensível/caótico/deveniente seja alçado ao âmbito verdadeiro que, em Platão, era ocupado pelo supra-sensível. Com isso, mais especificamente, o caos recebe o estatuto de verdade e, conseqüentemente, algo cuja correspondência precisa ser assegurada para não figurar a permanência da tese da falsificação. Isso é completamente avesso à leitura que Clark pretende promover e defender, ou seja, para que o realismo de senso comum seja identificado em Nietzsche, faz-se necessário não haver mais um âmbito verdadeiro não acessível através de uma confiança plena nos sentidos (em um nível que comporta a ciência e os sentidos como condição causal do conhecimento). Em outros termos, como aquilo que os sentidos nos oferecem não é o caos, mas antes, um mundo causalmente estruturado, então

¹⁰² Clark (1990, p. 120) faz referência também ao texto de Wilcox (1974) como ilustração dessa perspectiva que assume o caos das sensações como âmbito verdadeiro.

haveria uma falsificação impedindo a correspondência a esse âmbito caótico/verdadeiro. Faz parte também desse impedimento à correspondência ao caos o ordenamento lógico que concatena o sensível e, segundo Clark (1990, p. 84), não é dispensado por Nietzsche após o abandono da correspondência metafísica (a assunção da coisa-em-si como contraditória após BM)¹⁰³. Em síntese, a tese da falsificação, tendo em vista o objetivo de Clark em salvaguardar o realismo de senso comum, precisa estar afastada do *corpus* nietzschiano, e o caos atuaria, precisamente, como um impedimento a isso, uma vez que nosso aparato sensitivo (somado à lógica) seria falsificador desse âmbito verdadeiro pressuposto. Para tanto, segundo Clark, BM §15 surge como um “ponto de virada” (2004, p. 371) em direção à afirmação de uma verdade empírica nas últimas seis obras publicadas pelo filósofo.

Em nossa precedente abordagem de BM§15, vimos que o sensualismo nietzschiano pode ser caracterizado tanto por um viés que chamamos moderado (afastado de uma confiança plena nos sentidos, própria da abordagem científica), num primeiro momento, quanto por uma tendência vinculada ao caos das impressões sensíveis, em consonância à hipótese da vontade de poder, em um segundo e mais decisivo momento. Isso está em franca oposição à leitura proposta por Clark. Para que esta comprove sua tese do realismo de senso comum, a perspectiva científica precisa estar completamente assegurada enquanto domínio da verdade, ou seja, nenhum caráter moderado pode se impor como impedimento à correspondência mediada pelos sentidos. Por outro lado, como já vimos, também o caos deve ser dispensado por significar um domínio cuja correspondência não nos é atingível, algo que carrega consigo a própria dispensabilidade da hipótese da vontade de poder e de sua característica avessa à causalidade. Essa posição aqui apresentada encontra sustentação através de uma reafirmação de nossa pretérita leitura de BM § 15, em contrapartida à interpretação conduzida por Clark. Por fim, queremos situar esse contraste como uma ilustração exemplar aos objetivos que o presente trabalho pretende alcançar mais adiante, sobretudo reconhecer os expedientes linguísticos efetivados em *Zarathustra* como alinhados à concepção de dissolução dos opostos,

¹⁰³ No artigo *Nietzsche's post-positivism* (2004), Clark claramente sustenta que a lógica não se mostra como um aparato falsificador da realidade, e recorre a trechos de BM para corroborar sua posição (2004, p. 371). O objetivo disso é bastante evidente face à totalidade de sua leitura, isto é, se a lógica promovesse uma falsificação da realidade empírica, então deve haver algo que falhamos em corresponder (o caos, por exemplo). Nessa direção, apartar a lógica da falsificação se mostra estrategicamente coerente com o objetivo de liberar o acesso sensível; o realismo de senso comum. Iremos tratar em pormenores sobre o estatuto da lógica em Nietzsche no próximo capítulo.

que é completamente negligenciada por Clark (bem como por Heidegger) ao defender uma noção de verdade empírica em Nietzsche.

BM § 15, tal como Clark avalia, sustenta uma teoria empírica do conhecimento que, como mencionado acima, suprime a tese da falsificação e assume que “os órgãos dos sentidos e os corpos são reais” (CLARK, 1990, p. 123). Por conseguinte, o caos das sensações não remete ao mundo verdadeiro, caso contrário essa mesma realidade (dos órgãos dos sentidos e dos corpos) estaria destituída de sua justificação. Assim, “BM § 15 é o ponto de virada do desenvolvimento nietzschiano porque oferece um argumento contra a identificação da realidade com o caos das sensações” (CLARK; DUDRICK, 2004, p. 370). Contudo, em duas premissas assumidas inicialmente por Clark, fica bastante evidente um equívoco relacionado aos motivos da mobilização nietzschiana de uma terminologia tipicamente schopenhaueriana, vejamos:

1. Se se persegue a fisiologia com boa consciência, então é preciso aceitar os achados da fisiologia. (Premissa)
2. Entre os achados da fisiologia está que os órgãos dos sentidos são causas, ou seja, são condições causais do conhecimento. (Premissa)
3. Portanto, se alguém persegue a fisiologia com boa consciência, então é preciso aceitar que os órgãos dos sentidos são condições causais do conhecimento. (1,2) (CLARK; DUDRIK, 2004, p. 372).

Os movimentos iniciais de BM §15, referidos acima pela interprete, são os seguintes: “Para praticar fisiologia com boa consciência, é preciso ter presente que os órgãos dos sentidos *não* são fenômenos no sentido da filosofia idealista: como tais eles não poderiam ser causas!” (BM, § 15, trad.: PCS). Ora, quando Schopenhauer pretende responder ao “realismo espontâneo” (*unbefangen Realismus*) (SCHOPENHAUER, 1870, p. VIII) e introduzir a ideia de que “as cores que revestem os objetos são produzidas pelos olhos” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 46), é justamente a condição causal dos órgãos dos sentidos que está sendo promovida. Mais ainda, dado que Schopenhauer é representante da filosofia idealista, segue-se que a atribuição da condição causal dos órgãos dos sentidos e a perspectiva idealista são concordantes. Com isso, quando Nietzsche problematiza que “como tais [como fenômenos no sentido da filosofia idealista] eles [os órgãos dos sentidos] não poderiam ser causas!”, trata-se do reconhecimento de um equívoco no interior da própria perspectiva idealista, aqui representada por Schopenhauer. Isso porque ao

serem condições causais, em última instância, os órgãos dos sentidos produziram a si mesmos (problema da *causa sui*) e relegariam o corpo (o objeto de estudo de qualquer fisiologia) a uma fantasmagoria que, tal como sugere BM § 15, implicaria em uma fisiologia com má consciência. Assim, ao atribuir a Nietzsche a premissa que assume a condição causal dos órgãos dos sentidos, Clark mal lê a implícita crítica direcionada ao idealismo que Schopenhauer representa.

Também o restante de sua concatenação lógica estaria prejudicada por essa abordagem limitada, ou seja, a quarta premissa assumida por Clark, frente a essas considerações acima, perde sua razão de ser: “4. Se se aceita que os órgãos dos sentidos são fenômenos no sentido da filosofia idealista, então é preciso negar que os órgãos dos sentidos sejam condições causais do conhecimento. (Premissa)” (CLARK; DUDRIK, 2004, p. 372). Como nos mostra Schopenhauer, ser fenômeno no sentido da filosofia idealista e condição causal não repercutem noções excludentes, pois é justamente essa correlação que é encetada pelo filósofo pessimista ao conduzir sua fisiologia idealista. É apenas a crítica de BM § 15 que denuncia o desacordo entre essas posições quando os problemas conexos da *causa sui* e da fisiologia com má consciência são apontados.

Em virtude disso, outra conclusão angariada por Clark é apenas parcialmente coerente: “5. Portanto, se se quer perseguir a fisiologia com boa consciência, então é preciso negar que os órgãos dos sentidos sejam fenômenos no sentido da filosofia idealista. (3, 4)” (*Idem*, p. 372). Sem dúvida, nenhuma fisiologia com boa consciência é possível através da filosofia idealista, haja vista a consciência (má consciência) da irrealidade do objeto de estudo (o corpo), pois todo fenômeno é aqui mera representação. Entretanto, daqui não se depreende que a fisiologia com boa consciência seja fomentada por uma caracterização da condição causal dos órgãos dos sentidos. Ainda que esse seja o caminho para o realismo de senso comum pretendido por Clark, o teor de BM § 15 não permite tal conclusão. O que Nietzsche nos diz é, em termos bastante comedidos, que o sensualismo perfaz um adequado fio condutor para uma fisiologia com boa consciência: “Logo, o sensualismo ao menos como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico” (BM, § 15, trad.: PCS). Por seu turno, Clark irá suplantiar qualquer moderação nietzschiana relacionada à mobilização do sensualismo e extrair uma robusta e inflada definição: “6. O sensualismo é a afirmação de que os órgãos dos sentidos são condições causais do conhecimento humano. (Definição)” (2004, p. 373). Por conseguinte, conclui

finalmente a interprete: “7. Se se deve perseguir a fisiologia com boa consciência, então é preciso aceitar o sensualismo. (3,6)” (*Idem*).

Ao vigorar a dissolução dos opostos, e tal é o aspecto que pretendemos acrescentar e acentuar a partir dessa retomada de BM § 15, nem um realismo de senso comum pode reivindicar o status de verdade, nem o caos teria tal prestígio. Assim, ao se contrapor a Heidegger, isto é, ao caos enquanto verdade, Clark (1990, p. 120) estaria corroborando, precisamente, a manutenção dos opostos que subjazem à tese da inversão do platonismo. Essa direção, tanto em Heidegger quanto em Clark, concede ao sensível o primado não aparente do conhecimento, o que equivale à assunção de um âmbito verdadeiro que corresponde ao platonismo invertido. Ao resgatar os sentidos do depreciado *lócus* aparente a que foram tradicionalmente relegados, Clark promove uma desfiguração do pensamento nietzschiano semelhante a conduzida por Heidegger. Por outro lado, em uma circunstância marcada pela dissolução dos opostos, nenhuma ênfase pode ser descrita como um deslocamento no interior de uma polarização estabelecida. Mais especificamente, não se trata de fazer o sensível ascender de seu desprestígio tipicamente platônico para uma renovada posição proeminente.

A única diferença relevante, todavia, entre Clark e Heidegger, seria a consideração daquela acerca da não equivalência entre o sensível e o caos. Como sabemos, Heidegger torna intercambiáveis os termos sensível, caótico e deveniente. A razão desse desacordo pontual, entretanto, pode ser compreendida através do incomodo problema da tese da falsificação em relação à posição que Clark quer promover. Se um realismo de senso comum deve estar garantido em Nietzsche, como defende a interprete, então um sensualismo definido a partir da afirmação de que os “órgãos dos sentidos são condições causais do conhecimento humano” (CLARK; DRUDRIK, 2004, p. 373) não pode ser uma falsificação do caos. Antes disso, a “condição causal” acolhe em sua efetivação a verdade em consonância aos nossos “interesses cognitivos” e “nossos melhores padrões de aceitabilidade racional” (1990, p. 60), ou seja, algo bastante afastado do caos e, por conseguinte, favorável à lógica e ao cálculo (cf. CLARK, 1990, p. 103).

De nossa perspectiva, no entanto, a unicidade do mundo aparente, que resulta da supressão de qualquer comprometimento com a tese da inversão do platonismo, perfaz uma coerente apreciação da condição prévia da dissolução dos opostos. Na sua leitura de BM § 15, Clark suprime todo caráter abarcante que BM § 2 concede às

posições assumidas por Nietzsche, isto é, uma vez que “A crença fundamental dos metafísicos é a *crença na oposição de valores*” e que a dúvida mais necessária é, precisamente, aquela que desacredita “que existam absolutamente opostos” (BM, § 2, trad.: PCS), então toda leitura que reserve a Nietzsche uma posição no interior da polaridade estabelecida (verdade/aparência) deve ser severamente revista, a expensas de conceder o mesmo estatuto metafísico que Nietzsche reconhece naqueles que mantêm a “*crença na oposição de valores*”. Ora, é justamente esse custo metafísico que pesa sobre Nietzsche quando Clark propõe um realismo de senso comum que ocupe o lugar supervalorizado da verdade. Por outro lado, ainda que Clark não tematize o polo depreciado no interior da oposição verdade/aparência, ao contrário de Heidegger, que claramente indica a arte (e o supra-sensível que a partir de então é subvalorizado como uma mera projeção artística), facilmente podemos reconhecer que qualquer pretensão à estabilidade (por contrariar os sentidos) é reputada como desprestigiada. Eis que a tese da inversão do platonismo, acompanhada de todos os problemas que lhe são inerentes, continua ativa através da interpretação de Clark.

Apesar de tudo, vemos a identificação da rejeição da tese da falsificação por Nietzsche como uma relevante contribuição de Clark. Isso não significa, no entanto, que tenhamos uma verdade garantida (o realismo de senso comum, por exemplo), mas sim, que deixa de fazer sentido falar em continuas falsificações quando tudo é apenas interpretação e a unicidade da aparência prevalece. Nesse sentido, a série de ambiguidades reconhecidas por Clark em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, que culminam na solidificação, segundo a autora, da tese da falsificação até *Além do bem e do mal*, não indicam a ausência de uma teoria epistemológica coerente, reconhecível apenas nas últimas seis obras publicadas pelo filósofo. Antes disso, notamos aqui problemas linguísticos que encontrarão uma solução adequada apenas em *Assim falava Zaratustra*. Esse é um aspecto de extrema relevância para nossas intenções neste trabalho, e o modo como Clark aborda a temática serve como um exemplar expediente para afirmarmos, enquanto contrapartida, nossa posição específica.

Não negamos, diga-se expressamente, os problemas identificados por Clark em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, oriundos, sobretudo, da incipiente adesão de Nietzsche à “teoria representacional da percepção” e da “teoria metafísica da correspondência” (CLARK, 1990, p. 64). Isso culmina, por fim, em uma percepção

que falha em corresponder às coisas-em-si e, por conseguinte, em uma linguagem (conceitual) que igualmente fracassa em dizer a verdade. O conceito que deveria ser o portador da verdade nada mais oferece do que uma arbitrária convenção com fins utilitários, segundo Nietzsche.

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (VM, § 1, trad.: FMB).

Eis aqui o “absurdo” reconhecido por Clark: tudo o que chamamos de verdade é, em última instância, falso, ou ainda, “verdades são ilusões” (1990, p. 65). Por outro lado, como bem indica Clark (*Idem*), a avaliação de uma verdade (tomada nessa direção antropomórfica, metafórica, etc.) passa pela adequação, ou não, no caso das mentiras/falsidades, às convenções estabelecidas; “consolidadas, canônicas e obrigatórias”. Acerca dessa posição nietzschiana, a autora analiticamente questiona, realçando o caráter “fraco” e “absurdo” do próprio movimento argumentativo: “Nietzsche obedece às convenções apontadas quando ele chama verdades de ‘ilusões’?” (1990, p. 67). Por certo que essa identificação das verdades a ilusões repercute uma monumental subversão das próprias convenções, uma vez a verdade articulada à ilusão/mentira/falsidade, de acordo com o critério adotado, apartaria a noção de verdade sugerida por Nietzsche de qualquer posição “consolidada, canônica e obrigatória”. Tratar-se-ia, precisamente, do contrário da consideração que apregoa a conformidade às convenções como critério verdadeiro, fazendo emergir um movimento argumentativo “absurdo”. A asserção “verdades são ilusões” poderia, assim, ser convertida (de acordo com o critério das convenções) na autodestrutiva concepção de que “estar de acordo com as convenções (verdade) significa, em última instância, violar as convenções (ilusão/mentira/falsidade)”, o que acarretaria, necessariamente, que “‘verdades são ilusões’ é falso, de acordo com sua [de Nietzsche] própria análise” (CLARK, 1990, p. 67).

Para que “verdades são ilusões” tivesse algum sentido atestado, seria necessário que Nietzsche isolasse a noção de “verdade” aí pressuposta de qualquer

implicação consensual/metafórica/arbitrária, algo que somaria uma nova problemática, pois o contexto de VM claramente estipula a metáfora como inalienável da linguagem (bem como da percepção)¹⁰⁴. Aliás, esse é precisamente o aspecto que permite a Nietzsche considerar que as “verdades são ilusões”, ou seja, que toda verdade não passa de uma arbitrária imposição de uma metáfora, cuja constituição arbitrária é posteriormente esquecida. Assim, o sentido literal para a verdade, indicado por Clark como necessário para o contexto argumentativo de VM, não encontra sustentação na própria exposição nietzschiana. Eis que o texto padece de ambiguidades bastante inconvenientes.

Como dissemos acima, não discordamos da posição crítica assumida pela autora em relação ao modo como Nietzsche conduz sua argumentação em *Verdade e mentira*. Todavia, não consentimos que se trate da ausência de uma teoria epistemológica coerente, que para Clark somente será instituída a partir de *Além do bem e do mal*, quando Nietzsche se afasta do realismo metafísico de inspiração kantiana e adere a um realismo de senso comum. Essa “coerência” adquirida por Nietzsche a partir de BM seria também compatível com o abandono da tese da falsificação, isto é, não haveria mais um âmbito marcadamente verdadeiro (um realismo metafísico) que imputaria como falsa qualquer pretensão cognoscitiva. Para a interprete, apenas o realismo de senso comum, tomado como uma teoria epistemológica coerente, resolveria os impasses argumentativos presentes em VM. Mais especificamente, a problemática que caracteriza a asserção “verdades são ilusões” como falsa (através de uma análise interna do movimento argumentativo de Nietzsche) pode ser vista como uma tentativa conceitual de superar a própria linguagem conceitual. Essa redundante iniciativa, claramente fadada à inépcia, contudo, encontra já em 1883, com *Assim falava Zaratustra*, uma direção de superação. E não, como assevera Clark, apenas a partir de 1886, com *Além do bem e do mal*.

Substituindo a necessidade de uma teoria epistemológica coerente por um empreendimento linguístico mais adequado, através de *Assim falava Zaratustra*, teríamos uma linguagem não conceitual capaz de suplantiar os principais problemas

¹⁰⁴ Em *Verdade e mentira*, sobre isso, considera Nietzsche: “O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons. [...] De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova” (VM, § 1, trad.: FMB).

internos de *Verdade e mentira*. Sobremodo, o caso problemático no qual “ao aceitarmos que todas as verdades são falsas, torna-se difícil ver como Nietzsche poderia defender a visão de que toda linguagem é metafórica” (CLARK, 1990, p. 69), pode ser contornado por um contexto que não pressupõe a verdade de que “toda linguagem é metafórica”, mas efetiva um modo de expressão que parte da dissolução da oposição verdade/falsidade; verdade/aparência. Em outros termos, não haveria mais a pressuposição a verdade, mas, simultaneamente, também deixaria de ser presumida, enquanto oposição necessária, a falsidade/mentira.

Se Nietzsche está imerso no problema que pretende resolver, em *Verdade e mentira*, uma vez que a linguagem conceitual mobilizada é inábil para romper a própria linguagem conceitual, como bem reconhece Clark, *Zaratustra* superaria tal problema ao perfazer uma linguagem completamente apartada da lógica evidenciada pelo estratégico e intencional paradoxo do mentiroso¹⁰⁵. Na seção “Dos poetas”, Zaratustra se dirige ao seu discípulo com as seguintes palavras: “Mas que foi o que, um dia, te disse Zaratustra? Que os poetas mentem demais? – Mas também Zaratustra é um poeta. Acreditais, agora, que, nisso, ele falou a verdade? Por que acreditais?” (ZA, “Dos poetas”, trad.: MS). Esse paradoxo, que também serve como uma ampla apresentação da perspectiva a partir da qual Zaratustra fala, uma vez que o endosso à designação de poeta não pode ser visto como mera assertiva pontual (“ele tem razão – nós mentimos demais” ZA, “Dos poetas”, trad.: MS), torna prescindíveis os juízos “verdadeiro” ou “falso” enquanto qualificação dos discursos de Zaratustra. O efeito estratégico desencadeado pelo paradoxo do mentiroso suplanta, precisamente, todo o contexto problemático que é identificado em *Verdade e mentira*. Mais especificamente, se Clark pode dizer, no contexto de VM, que o sentido metafórico depende do sentido literal (1990, p. 70), caso contrário faltaria a referência para dar sustentação à proposição “toda linguagem é metafórica”, bem como à sentença “as verdades são ilusões”, através do paradoxo do mentiroso tanto a aplicação do juízo verdadeiro quanto a aplicação do juízo falso desencadeiam, necessariamente, a emergência simultânea do seu oposto, algo que decreta a vacuidade da própria oposição verdade/mentira. Assim, pois, na medida em que Zaratustra afirma que “os poetas mentem demais”, e Zaratustra é poeta, então pressupor que a proposição “os poetas mentem demais” é verdadeira acaba por revogar a própria assertiva, uma vez

¹⁰⁵ Os pormenores dessa posição aqui assumida serão trabalhados no próximo capítulo deste trabalho.

que um poeta (mentiroso) a proferiu; por outro lado, caso se considere a proposição falsa, então o resultado será igualmente pasmoso, pois a veracidade dos poetas (identificada através da falsidade da proposição “os poetas mentem demais”) conduziria à admissão de que os poetas são mentirosos, uma vez que um poeta (veraz) proferiu a sentença.

A extrema ironia desencadeada pela resposta incauta do discípulo, após Zaratustra questionar “Acreditais, agora, que, nisso [que os poetas mentem demais], ele falou a verdade? Por que acreditais?”, aponta para a dificuldade de perceber o caráter destabilizador que o paradoxo do mentiroso promove. Assim, quando o discípulo responde: “Eu creio em Zaratustra”, e este reage “meneando a cabeça” e “sorrindo” (ZA, “Dos poetas”), fica claro que essa crença pueril não veio acompanhada da constatação de que se trata de uma confiança investida em alguém que se auto reconhece mentiroso e, sobretudo, que a partir disso deixa de ser pertinente a dualidade verdade/mentira. Em analogia, quando Clark problematiza que Nietzsche enredou-se em uma argumentação absurda e falsa quando proferiu que “a verdade é ilusão” e que “toda linguagem é metafórica”, na medida em que ambas as proposições pressupõem ao menos a sua própria verdade e literalidade, respectivamente, o caso seria bem outro se tais sentenças fossem remetidas ao poeta Zaratustra, em consonância ao contexto desencadeado pelo paradoxo do mentiroso. Ficaríamos, nessa situação aventada, com uma condição propícia à própria efetivação da ilusão e da metáfora, sem qualquer exigência de verdade. Em outros termos, aquilo que Nietzsche, como filósofo, não pode impunemente dizer, Zaratustra, como poeta, tem a permissão linguística de efetivar. A exigência da verdade e literalidade acerca daquilo que Nietzsche profere em *Verdade e mentira* seriam suprimidas a partir do pressuposto inelutável da dissolução dos opostos, caso se veja, como nós, o paradoxo do mentiroso enquanto aspecto que amplamente retrata o teor dos discursos de Zaratustra e que explicita, precisamente, a situação em que não existem opostos, dado que perde completamente o sentido falar em verdade ou falsidade.

O resultado dessas considerações mostra que é possível reconhecer, em *Assim falava Zaratustra*, uma solução linguística para as ambiguidades presentes em *Verdade e mentira*. Simultaneamente, a exigência de uma teoria epistemológica coerente, ponderada por Clark como solução aos problemas identificados em *Verdade e mentira*, deixaria de ser o caminho imprescindível para o transcorrer do pensamento de Nietzsche. Nesse sentido, o realismo de senso comum, na medida em que garante

uma noção de verdade, seria tanto uma solução das ambiguidades quanto uma negação das posições assumidas por Nietzsche em *Verdade e mentira*, sobretudo, daquelas que reconhecem as verdades como ilusões e toda linguagem como metafórica. Nossa abordagem, todavia, assume as ambiguidades do texto de 1873, mas sopesa uma solução linguística, já em *Assim falava Zaratustra*, que não rejeite as posições mais decisivas de VM. Nessa direção, também a tese da falsificação *não* perde sua sustentação porque Nietzsche, a partir de *Além do bem e do mal* (1886), estaria vinculado à uma confiança positivista nos sentidos que superaria sua atuação falsificadora. Antes disso, a tese da falsificação perde sua razão de ser porque Nietzsche deixa de medir em termos de verdade/mentira; verdade/aparência.

A unicidade da aparência que resulta da perspectiva abarcante da dissolução dos opostos é o aspecto que queremos ressaltar através dessa preliminar abordagem do escrito inédito *Verdade e mentira no sentido extramoral*. Não, obviamente, como algo já plenamente desenvolvido neste texto, mas sim, enquanto posição que Nietzsche, paulatinamente, vai tornando dominante e consolidada em seu pensamento. Em *Humano, demasiado humano*, por exemplo, logo no primeiro aforismo, Nietzsche considera, através do “filosofar histórico”, “que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica” (HH, § 1, trad.: PCS). Ora, a metafísica seria, precisamente, aquela que assume a vigência valorativa dos opostos de maneira mais enfática. Por outro lado, em *Humano*, Nietzsche jamais deixa de considerar a possibilidade da existência de um “mundo metafísico” (HH, § 9), mesmo que torne “insignificante” qualquer empenho nessa direção. Tal posição cética aqui reconhecida ainda está longe do radicalismo que vemos no *Crepúsculo dos ídolos*, quando Nietzsche assume a unicidade da aparência: “O mundo ‘aparente’ é o único: o mundo verdadeiro é apenas *acrescentado mendazmente*” (CI, III, § 2, trad.: PCS). No curso deste radicalismo resultante, assim vemos o caso, está a negação da possibilidade da coisa-em-si e, conseqüentemente, a rejeição de que o conhecimento seja a falsificação desse mundo metafísico/verdadeiro. Nisso Clark tem razão, ou seja, a tese da falsificação deixa de se fazer pertinente a partir do momento em que a coisa-em-si é vista por Nietzsche como uma contradição em termos (cf. CLARK, 1990, p. 100). Contudo, estipular que Nietzsche, a partir disso, reabilita o conhecimento empírico se mostra como um passo bastante temeroso, pois inclui o filósofo na dinâmica da inversão do platonismo que, como sabemos, implica em um retorno à

metafísica. Com isso, Clark pode ser considerada como uma interprete que implicitamente corrobora as principais conclusões de Heidegger.

Em uma perspectiva assumidamente antagônica a Clark, Hussain (2004) propõe uma leitura do sensualismo nietzschiano que seja favorável à permanência da tese da falsificação (não apenas nas obras anteriores a BM, como defende Clark), ainda que compreenda Nietzsche como vinculado a uma posição empirista/positivista (2004, p. 327). O principal fundamento da leitura de Hussain se mostra através do reconhecimento, por este, da adesão de Nietzsche ao positivismo de Ernst Mach (1914).

Grosso modo, Mach sustenta uma perspectiva pretensamente anti-metafísica que considera toda permanência como adquirida por uma secundária e fictícia imposição. O que existe de antemão às falsificações operadas ¹⁰⁶ são as sensações/elementos. Isto é, nada sobre o qual se possa julgar como correto ou errado ¹⁰⁷, mas antes, as sensações/elementos firmam-se ao modo de um “monismo neutro”. Esse fundo real das sensações (nem corretas nem erradas) pode ser caracterizado como um realismo fenomenalista que, todavia, ao contrário de Kant, não se firma como um contraste à coisa em si (cf. BECHER, 1905, p. 535). Em outros termos, nada existe além do monismo neutro das sensações/elementos que possa ser designado como absolutamente verdadeiro; nada além de fatos e uma consequente busca por descrições cada vez mais completas. É precisamente aqui que Mach situa o objetivo da ciência (mormente da física), ou seja, na direção de descrições das sensações/elementos, ao contrário das explicações finais pretendidas por empreendimentos metafísicos.

Tais sensações/elementos são exemplificadas por Mach como implicando em “um complexo de cores, sons, pressões, e assim por diante, que estão conectados no tempo e espaço e, portanto, recebem nomes especiais e são designados como corpos. Tais complexos não são absolutamente permanentes” (MACH, 1914, p. 2).

¹⁰⁶ Mach sustenta que toda conceituação, assim como toda linguagem, envolve uma falsificação dos elementos, por equivaler a uma estabilidade que não se mostra efetivamente. Qualquer nome simples atribuído às sensações atua como uma simplificação das mesmas (cf. MACH, 1914, pp. 6-7). No limite, a concepção de coisa em si seria a máxima supressão da mutabilidade e, por conseguinte, uma imputação de estabilidade bastante distante daquilo que é próprio das sensações/elementos.

¹⁰⁷ Sobre isso, Ernst Mach afirma: “A expressão ‘ilusão dos sentidos’ prova que não estamos completamente conscientes, ou ao menos que nós ainda não encontramos a incorporação necessária dessa consciência em nossa ordinária terminologia, *que os sentidos representam coisas nem de maneira errada nem de maneira correta*. Tudo o que pode ser verdadeiramente expresso sobre os órgãos dos sentidos é: *sobre diferentes circunstâncias eles produzem diferentes sensações e percepções*” (1914, p. 10, nota 1).

Assim, pois, ao contrário de empreendimentos metafísicos que impõem uma permanência absoluta, a ciência promove uma descrição desses complexos com vistas a uma organização pragmática do mundo. Contudo, cores, sons, pressões, etc., não esgotam o significado dos elementos de Mach. Em um artigo recente, Pietro Gori (2018) faz notar que os elementos de Mach não estão restritos a essas sensações humanas, pois “incluem *qualia* físicos que não são percebidos por observadores humanos conscientes” (GORI, 2018, p. 153). Por isso a ciência envolve uma descrição apurada desses elementos para além das sensações humanas diretas. Elementos, por fim, perfazem uma realidade que se confunde com cores, sons, pressões, etc., mas que não se esgotam nestas exemplificações.

Quando Hussain pretende ler o sensualismo de Nietzsche a partir do positivismo de Mach, é justamente a um compromisso alinhado a tais elementos estruturantes e reais que o interprete submete o pensamento nietzschiano. De acordo com Hussain, o que resta após o abandono da coisa em si por Nietzsche¹⁰⁸ são “os elementos sensoriais de Mach” (2004, p. 347). Isso seria plausível, todavia, se tais sensações/elementos não envolvessem uma noção de verdade, em sentido metafísico (adversamente à própria intenção de Mach), que é difícil imputar a Nietzsche. Para chegarmos a tais considerações, no entanto, apenas a reconstrução do pensamento de Mach realizada por Hussain não basta, pois este deixa de lado, precisamente, a conotação metafísica que o pensamento de Mach comporta. Se Hussain salienta que o positivismo de Mach compreende que o monismo neutro não implica em considerar as sensações nem como corretas nem como erradas, isto é, em proximidade à sentença nietzschiana que garante que os sentidos “não mentem” (CI, III, § 2) e que qualquer falsificação advém posteriormente (por meio da razão, consciência, linguagem, etc.), então poderíamos aceitar que há uma afinidade entre Mach e Nietzsche. Porém, se seguirmos os passos da reconstrução do positivismo de Mach efetivados por Pietro Gori (2018), tal afinidade perde pertinência. Trata-se da identificação de um compromisso ontológico que se mostra através de uma leitura mais profunda da obra de Mach.

Como já mencionado, os elementos de Mach não se esgotam naquilo que diretamente o ser humano pode sensivelmente perceber (sons, cores, gostos, pressões, etc.), mas envolvem também “*qualia* físicos” (GORI, 2018, p. 153) que não

¹⁰⁸ Na mesma direção defendida por Clark, ou seja, que Nietzsche passa a identificar a coisa em si como uma contradição em termos a partir de *Além do bem e do mal* (cf. CLARK, 1990, p. 100).

são diretamente percebidos. Isso equivale a um realismo de nível ontológico que se estende para além das percepções humanas e pode, em última instância, ser caracterizado como o “em si” metafísico cuja apreensão não ocorre através de uma sensibilidade direta. Eis que daqui se depreende uma teoria da verdade como correspondência, pois há um fundo realista e independente que precisa ser levado em consideração (correspondido).

É interessante notar, em relação a isso, que não cabe à filosofia, mas à fisiologia dos órgãos dos sentidos (à ciência) tornar acessíveis os elementos não diretamente percebidos pela humana sensibilidade (GORI, 2018, p. 154). Contudo, mesmo a ciência, de acordo com Gori (2018, p. 155), não tem a capacidade de resgatar de maneira inalterada tais elementos, uma vez que promove sempre falsificações com fins utilitários. Isso configura o componente pragmático que perfaz a principal tese da leitura de Pietro Gori sobre Ernst Mach. Em síntese, o pragmatismo de Mach seria condizente com uma reconstrução instrumental, pela ciência, dos elementos não diretamente percebidos, com o objetivo de torna-los tão familiares quanto sons, gostos, cores, pressões, etc. Trata-se, portanto, de uma organização do mundo que *não* reivindica uma correspondência absoluta aos elementos, mas garante uma construção útil que fornece “meios para nossa orientação” (GORI, 2018, p. 157). Por fim, “a epistemologia de Mach é compatível com uma concepção pragmatista de conhecimento e verdade” (GORI, 2018, p. 159).

Nesse sentido, conquanto a ciência não comporte um realismo (na medida em que tem uma atuação falsificadora), mesmo assim, seguindo ainda a reconstrução de Pietro Gori, os elementos são tomados por Mach como existentes, ou seja, possuem um status ontológico (GORI, 2018, p. 166). A ausência de uma correspondência fiel aos elementos relega a ciência a uma atuação falsificadora que carrega consigo a noção de que “há algo ‘lá fora’” (GORI, 2018, p. 165) que não podemos corresponder inalteradamente. Daqui se depreende também uma concepção de aparência bastante distante daquela que pretendemos evidenciar no pensamento de Nietzsche, ou seja, uma aparência desprestigiada por algo cuja correspondência nos é vedada. Nas palavras de Pietro Gori, “O acesso ao mundo é sempre e apenas mediado pela nossa subjetividade sensorial e aparato intelectual. Portanto, não há possibilidade de desenhar nenhuma imagem *realista* da realidade, desde que estamos confinados em um mundo aparente – que, para nós, é o *único que pode ser ‘conhecido’*” (2018, p. 161). Essa categorização do mundo aparente em contraste a algo que permanece

desconhecido não pode ser referida ao simultâneo ocaso do mundo verdadeiro e aparente que Nietzsche expõe no *Crepúsculo dos ídolos* (CI, IV, § 6); mais ainda, de modo algum isso é afeito à unicidade da aparência que, no mesmo livro, o filósofo menciona (CI, III, § 2). A própria manutenção do desprestígio da aparência que Gori salienta ao fazer notar que Mach não abre mão de uma essência (os elementos) inalcançável, torna essa noção de aparência incompatível com a dissolução dos opostos. Mais especificamente, tal aparência, de acordo com o sentido promovido por Nietzsche, declina juntamente com a “abolição” do mundo verdadeiro, cedendo lugar a um renovado sentido de aparência, sobre o qual já tratamos anteriormente. Por fim, a continuidade da oposição verdade/aparência sobressai ainda de maneira enfática quando Gori (2018, p. 169) evidencia que a posição de Mach divide a atividade científica da filosófica, na medida que à esta cabe a especulação metafísica e àquela, por sua vez, uma pragmática organização do mundo circunscrita à aparência.

Em vista disso, quando Hussain pretende ler o sensualismo de Nietzsche à luz do positivismo de Mach, o que emerge é uma consonância comprometedora com as conclusões heideggerianas sobre Nietzsche. Sobretudo, a tese da inversão do platonismo se repete de maneira latente nos detalhes não considerados por Hussain. Em que pese, a inversão do platonismo pode ser verificada na medida em que as características da oposição verdade/aparência são preservadas através da reavaliação invertida, ou seja, quando as sensações/elementos adquirem um status ontológico, e todo conhecimento não passa de uma falsificação desse âmbito real e verdadeiro, o que resulta é continuidade da oposição verdade/aparência. A especificidade dessa inversão do platonismo está justamente na supervalorização do sensível (dos elementos) em detrimento de qualquer permanência metafísica absoluta ou mesmo do conhecimento científico que se restringe à mera aparência, ou seja, justamente o cerne da tese da inversão do platonismo atribuída a Nietzsche por Heidegger.

Nada disso, todavia, é considerado por Hussain ao vincular Nietzsche a Mach. Para o interprete, em contraponto à leitura defendida por Clark, a tese da falsificação continua presente na obra de Nietzsche (mesmo após BM) da mesma forma que a própria ciência, para Mach, opera falsificações da realidade. Isto é, a ciência, especificamente a Física (cf. BM, § 14) é apenas interpretação (HUSSAIN, 2004, p. 352). Além disso, um equívoco de Hussain sobre Mach, ao acatarmos aqui a leitura mais profunda de Pietro Gori, intensifica a suspeição sobre a correlação pretendida

com Nietzsche: “de acordo com a visão de Mach, temos acesso direto a toda a realidade que existe, a saber, o mundo dos elementos sensoriais” (HUSSAIN, 2004, p. 353). Como vimos, permanecem inacessíveis os elementos que não se restringem a cores, sons, sabores, etc. Isso conduz Mach à mencionada conotação metafísica que não é considerada por Hussain e põe Nietzsche, caso se insista na correlação com o positivismo de Mach, em uma posição cujo sensualismo caracteriza-se como deficitário em relação aos elementos não diretamente percebidos; em uma posição cujo sensualismo, mais precisamente, organiza de maneira meramente aparente o mundo, em contraste a um fundo real e verdadeiro que é inacessível.

Toda essa situação está distante de uma decisiva asserção nietzschiana que sugere que o “mundo mecânico” ou “material” não se mostra como “uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’ (no sentido de Berkeley ou Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, [...] como uma espécie de vida instintiva” (BM, § 36, trad.: PCS). Se supormos, com Nietzsche, “que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à ‘realidade’ de nossos impulsos” (*Idem*), então “descer” à realidade dos elementos sensoriais de Mach, tanto quanto “subir” à realidade da coisa em si, mostram-se como trajetos interditados. A principal circunstância que emerge daqui é a interpretação generalizada que não encontra término divisível abaixo (nos elementos de Mach) ou acima (na coisa em si do idealismo, por exemplo), mas perfaz o único âmbito para Nietzsche. A inexistência de fatos e a adesão ao interpretar generalizado (cf. eKGWB-NF, 1886, 7[60]), portanto, torna o pensamento de Nietzsche muito distante do positivismo de Mach. Negar isso, no entanto, corrobora a tese da inversão do platonismo que Heidegger atribui a Nietzsche.

Podemos ainda, frente a isso, reavaliar a imbricação promovida por Hussain entre Nietzsche e Mach no aforismo 14 de *Além do bem e do mal* (HUSSAIN, 2004, p. 352). Conquanto Hussain assinala que a física (para Mach) é apenas interpretação, e não explicação do mundo, em consonância a BM § 14, é possível vislumbrarmos uma crítica implícita a Mach ao ser sopesado o contexto geral do aforismo. Nesse sentido, caso Mach seja considerado como representante dos “cinco, seis cérebros” nos quais “a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo” (BM, § 14, trad.: PCS), algo que pode ser reconduzido ao vocabulário de Mach através da manifesta impossibilidade de a ciência corresponder inalteradamente aos elementos,

mesmo assim a adesão pragmática àquilo que os sentidos promovem acaba por alocar essa posição no interior do imperativo que Nietzsche ironicamente desaprova, a saber: “Onde o homem nada encontra para ver e pegar, nada tem para fazer” (BM, § 14, trad.: PCS). Sobre isso, Nietzsche complementa que “este é sem dúvida um imperativo diferente do platônico, mas para uma raça dura e laboriosa de futuros mecânicos e construtores de pontes, que não terão senão trabalho *grosseiro* a executar, pode bem ser o imperativo justo” (*Idem*). Ora, é inquestionável a importância pragmática de pontes e máquinas, porém, facilmente se nota que Nietzsche relega o imperativo a uma posição muito aquém da sua. Por conseguinte, é também aquém daquilo que Nietzsche pretende promover que se situa o contexto argumentativo de Mach, uma vez que para este “*físicos* não têm *nada* a procurar além de aparências” (MACH *apud* GORI, 2018, p. 169). A grande tensão e incompatibilidade com a posição de Nietzsche está, precisamente, no sentido do termo “aparência” aqui subentendido. Esse sentido pode ser compreendido como análogo àquilo que pode ser “visto” e “tocado” do imperativo marcado por Nietzsche em BM § 14, ao mesmo tempo que seu desígnio perfaz uma pragmática adequação, ou falsificação, do mundo.

Não vemos como, frente a isso, atribuir a Nietzsche essa limitação ao sentido pejorativo de aparência e interpretação que emerge do positivismo de Mach, ou seja, um sentido declaradamente deficitário em relação ao fundo real dos elementos sensoriais que, como vimos, não podem ser correspondidos nem pela física e, muito menos, por empreendimentos filosóficos especulativos. A unicidade da aparência, em Nietzsche, não condiz com uma noção desvalorizada deste âmbito, uma vez que não há mais o polo oposto (verdadeiro) que permita tal juízo depreciador. Novamente, pensar Nietzsche em consonância a Mach seria insistir na manutenção da oposição verdade/aparência que não se verifica caso seja concedida a devida centralidade à dissolução dos opostos.

A partir disso, podemos também promover uma contraposição à leitura de Pietro Gori. Ainda que tenhamos abordado, anteriormente, apenas um artigo de Gori que objetive a reconstrução do pensamento de Mach (2018) e, concomitantemente, a defesa de um “realismo pragmático” enquanto característica viável para sua compreensão da ciência como organização útil do mundo (2018, p. 170), a intenção de Pietro Gori, em outros textos, é fazer de Nietzsche um adepto desse mesmo “realismo pragmático”. É assim, por exemplo, no livro *Il pragmatismo di Nietzsche* (GORI, 2016) e no artigo *O componente pragmatista do perspectivismo nietzschiano*

(GORI, 2016b). Nesse sentido, da mesma forma que Mach aloca a ciência em um plano cuja falsificação serve instrumentalmente para a organização do mundo, deixando de lado qualquer atividade que pretenda alcançar uma verdade absoluta, também Nietzsche, segundo Gori, inclui em seu pensamento um “componente pragmatista” (2016b, p. 90) sobre a verdade. Ambos (Mach e Nietzsche) compartilhariam um fenomenalismo que reavalia a verdade a partir dos seus resultados práticos (úteis), e não mais, tal como o típico intento metafísico, de acordo com a correspondência literal ao “em si” das coisas.

Uma motivação pressuposta para essa reflexão de Pietro Gori pode ser aventada através de uma inicial e irremovível, para ele, necessidade de evitar as consequências destrutivas do “relativismo” e do “niilismo epistemológico” no pensamento de Nietzsche. Gori salienta essa necessidade e identifica o realismo pragmatista, precisamente, como saída para essa situação (2016b, p. 97; 2016, p. 59). Questionamos aqui, no entanto, se é possível, e mesmo se faz parte da intenção de Nietzsche, promover uma epistemologia pragmatista que sonegue o relativismo e o niilismo. Em consonância a isso, suspeitamos também da possibilidade de especificar o niilismo como epistemológico, isto é, singularizar o caráter amplo do diagnóstico do niilismo promovido por Nietzsche apenas a este nível. A suprema desvalorização dos valores que sucede a morte de Deus, assim Nietzsche deixa entrever, não permite nenhum recorte epistemológico. A morte de Deus, enquanto maior dos acontecimentos (GC, § 343), supera a esfera do conhecimento ao ser remetida a um esvaziamento total de sentido (cf. ARALDI, 2004, p. 290). Isso não tem pouca importância no contexto geral de nosso empenho em firmar a dissolução dos opostos e indicar as consequências dessa posição, ao contrário, tudo conduz precisamente a esse contexto niilista que ultrapassa em grande medida o âmbito epistemológico.

Há similaridades bastante relevantes entre essa necessidade de saída do relativismo e do niilismo epistemológico, assumida por Gori, e o empenho de superação do niilismo que Heidegger aponta como constante no pensamento de Nietzsche. Tal como já discutimos anteriormente, Heidegger toma como premissa indissociável das considerações nietzschianas que o sensível/caótico/deveniente não pode ser alçado à concepção exclusiva do mundo, pois isso implicaria em uma ausência completa de estabilidade que, por conseguinte, acarretaria na destrutiva inobservância do princípio da conservação. De maneira ilustrativa, essa posição de

Heidegger sobre Nietzsche pode ser enunciada do seguinte modo: “para que a vida possa ser vida, ela carece da firmeza constante de uma ‘crença’. Essa crença, porém, significa: tomar algo por constante e firme, assumir algo como ‘sendo’” (HEIDEGGER, 2007, p. 424). Não à toa, Heidegger irá reservar esse lugar estabilizador e promotor da vida à arte, enquanto atenuante (estabilizador) imprescindível do sensível/caótico/deveniente. Assim, no lugar do supra-sensível platônico, a dinâmica da inversão aloca a arte, e ambos (o supra-sensível e arte) passam a ser vistos como uma atuação fixadora que, em última instância, é inelutável, pois se trata de uma carência vital que não pode ser negligenciada. Frente a isso, perguntamos: existe diferenças substanciais entre essa leitura heideggeriana e a identificação do componente pragmatista da verdade proposto por Pietro Gori? Nossa resposta, como já subentendida, é não. Essa negativa também aponta para a continuidade inconfessa da tese da inversão do platonismo na leitura de Gori, uma vez que tanto a “fixação” (HEIDEGGER, 2017, p. 482) artística quanto o realismo pragmático identificado por Gori condizem com uma aparência declaradamente afastada da verdade e que, justamente por isso, envolvem uma espécie de ilusão consciente.

Há um componente temperamental em questão aqui, cujo resgate pode ser geneticamente remetido a *Humano, demasiado humano*. No aforismo 34 deste livro, após considerar a tragédia do conhecimento que o filosofar histórico desencadeia ao relegar a metafísica, a religião e a própria arte como perspectivas que devem perecer e dar lugar à ciência filosófica libertadora (HH, § 27), e na medida em que esta não oferece mais do que “verdades despretensiosas” (HH, § 3, trad.: PCS), Nietzsche então questiona:

Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta nos parece pesar na língua e contudo não quer sair: é *possível* permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso *tenhamos* de fazê-lo, não seria preferível a morte? Pois já não existe “dever”; a moral, na medida em que era “dever”, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião. [...] Toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade; o indivíduo não pode retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões, sem achar descabidos os seus motivos presentes, como os da honra, e sem opor zombaria e desdém às paixões que impelem ao futuro e a uma felicidade neste. Sendo isso verdadeiro, restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica? – Creio que o *temperamento* de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento (HH, § 34, trad.: PCS).

“Permanecer conscientemente na inverdade” parece ser uma justa consequência, caso seja permitido o deslocamento dessas considerações de *Humano* ao contexto tardio a que se referem Heidegger e Gori, tanto da estabilidade artística quanto do realismo pragmático. No entanto, esse respaldo oferecido por HH § 34, que culmina em um apelo temperamental, não pode ser mantido a partir do momento em que a “inverdade” deixe de fazer referência a uma abordagem cética da coisa-em-si, ou seja, a partir do momento em que simultaneamente decaem o mundo verdadeiro e o mundo aparente: isso erige um cenário novo e não contemplado ainda por Nietzsche em *Humano*. Neste livro, “permanecer conscientemente na inverdade” significa uma resignação ao caráter irremissível da representação humana, ou seja, Nietzsche suspende qualquer possibilidade de acesso à coisa-em-si, porém, não nega sua possibilidade: “Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça” (HH, § 9, trad.: PCS); “com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante” (HH, § 10, trad.: PCS). Nesse sentido, a dissolução dos opostos que *Humano* estabelece (HH, § 1) não é suficientemente radical ao ponto de estabelecer o simultâneo ocaso do mundo verdadeiro e do mundo aparente (CI, IV, § 6). Daqui se depreende também que a tragédia identificada e o temperamento exigido não são, da mesma forma, suficientemente radicais. Ao abandonar o espectro da coisa-em-si, para além de qualquer ceticismo em relação a sua possibilidade, o que equivale à intensificação (radicalização) do amplo diagnóstico do niilismo efetuado por Nietzsche, mormente a partir da perspectiva da morte de Deus (GC, § 125), o temperamento tranquilizador sugerido em HH § 34 se torna impotente. Nessa direção, também fixação artística (Heidegger) e o realismo pragmático (Gori) implicam em posições ineptas e brandas, uma vez que podem ser remetidas ao “temperamento” que decide sobre o efeito do conhecimento; à consciência da inverdade que não acompanha o gradativo radicalismo do niilismo no pensamento de Nietzsche.

Conquanto já tenhamos exposto os detalhes da estabilidade artística defendida por Heidegger, bem como a sua incompatibilidade com os textos de Nietzsche, o realismo pragmático assumido por Gori é ilustrativamente uma posição que merece ser destacada por contrastar com a concepção de “boa vontade com a aparência [*gutem Willen zum Scheine*]” (GC, § 107, trad.: RRTF) que pretendemos introduzir e discutir. Sublinhamos que há certa compatibilidade com o “temperamento” proposto em HH § 34, contudo, a “boa vontade com a aparência” cumpre uma disposição muito

mais destemida que aquela; mais apta ao amplo diagnóstico do niilismo e à dissolução dos opostos.

O realismo pragmático, tal como Gori identifica em Nietzsche, consiste em uma conformidade ao alcance epistemológico da ciência em Mach. “Uma vez que atribuímos a Mach uma epistemologia pragmatista, o problema do realismo deixa de ter interesse, e o que vale é apenas em que medida nossa atividade categorial pode ajudar proveitosamente na nossa orientação no mundo” (GORI, 2018, p. 170). Atentemos, todavia, para um detalhe: “deixar de ter interesse” transparece *não* uma supressão do realismo ou algo que possa ser avaliado como estipulação da unicidade da aparência, mas exige, em um nível completamente implícito, uma atuação conscientemente falsificadora que, para Mach, serve como limite para a ciência. Depreende-se daqui uma organização pragmática do mundo que sabidamente não corresponde aos elementos sensoriais que Mach estipula como o fundo real e inacessível. Em consonância a isso, no contexto de *Humano*, também a coisa-em-si cumpre o papel de divisa não acessível ao conhecimento humano que apenas representa, isto é, faz pleno sentido incluirmos a posição de Gori tanto ao decisivo problema da permanência consciente na inverdade quanto da solução temperamental aventada por Nietzsche em HH § 34. Contudo, a posição cética reconhecível em *Humano*, em relação à coisa-em-si, não é duradoura ao ponto de podermos estabelecer como marca indelével do pensamento de Nietzsche como um todo essa posição específica e, por conseguinte, também o componente pragmatista reconhecido por Gori não pode ser alçado a característica irrestrita.

A incompatibilidade do componente pragmatista da verdade com a posição de Nietzsche, todavia, pode ainda ser medida por um paralelo sugerido por Gori entre Vaihinger e Nietzsche (2016b, p. 90). Em seu livro *A filosofia do como se* (2011), Vaihinger assume a tarefa de defender, a partir de um “positivismo idealista” (2011, p. 99), o estatuto indispensável das ficções para o estabelecimento humano no mundo, seja do ponto de vista cognoscitivo, estético, religioso ou ético. Esse positivismo idealista, a princípio completamente inusitado, é justificado por Vaihinger como uma valorização de “fatos e ideias” (2011, p. 99). Em relação aos fatos, Vaihinger faz ver que seu pensamento está fundado “com todo rigor e com toda sinceridade, no que é dado, nas sensações empíricas” (*Idem*). Trata-se, como o próprio autor reconhece, de uma adesão aos “elementos de sensações” de Mach (VAIHINGER, 2011, p. 90), isto é, o componente positivista em Vaihinger garante um realismo como fundamento de

sua teoria das ficções. Por seu turno, o idealismo corresponde a uma justificativa pragmática, advinda de “necessidades intelectuais e éticas” (2011, p. 99), das ideias, em consonância à defesa kantiana da importância daquilo que a razão pura produz sem o respaldo da experiência (a imortalidade da alma, a liberdade e Deus).

Essa breve alusão ao teor do pensamento de Vaihinger, embora insuficiente para retratar todo alcance de sua teoria das ficções, é, por outro lado, adequada para passarmos a medir a pertinência de sua consideração sobre Nietzsche, que é incluído por Vaihinger, ao lado de Kant, Mach, Pierce, etc., como fonte para o desenvolvimento de seu positivismo idealista (cf, 2011, p. 91). Da mesma forma, a partir dessa avaliação, pretendemos evidenciar aspectos problemáticos do componente pragmatista identificado por Gori no pensamento de Nietzsche, que acabam espontaneamente emergindo através de uma consideração atenta sobre o significado do paralelo sugerido entre Nietzsche e Vaihinger (GORI, 2016b, p. 90).

Nesse sentido, salta aos olhos imediatamente a supervalorização (VAIHINGER, 2011, p. 636) do mesmo fragmento que Heidegger assumiu como caracterização abarcante do pensamento de Nietzsche: “Minha filosofia é um *platonismo invertido*: quanto mais longe se está do ente verdadeiro, tanto mais pura, bela e melhor é a vida. A vida na aparência como meta” (eKGWB/NF-1870,7[156]). O autor d’*A Filosofia do como se*, com base nisso, atribui a Nietzsche uma intransigente defesa das aparências, tomadas no exato sentido das falsificações conscientes, que perpassa, segundo ele, toda produção filosófica nietzschiana. A despeito da ausência de uma abordagem das nuances envolvidas na noção de aparência em Nietzsche que, como sabemos, culmina na unicidade da aparência (CI, III, § 2) que é incompatível com a manutenção de um realismo que necessariamente torna o aparente desvalorizado, ou seja, exatamente o efeito que o âmbito dos fatos produz sobre o sentido da aparência em Vaihinger, o principal resultado da abordagem de Vaihinger sobre Nietzsche aponta para uma superficialidade despropositada do diagnóstico do niilismo. Para o autor d’*A filosofia do como se*, Nietzsche teria, caso o colapso de 1888 não tivesse ocorrido, “justificado a utilidade e necessidade das ficções religiosas” (VAIHINGER, 2011, p. 670). Ora, isso implica na, por si só absurda, noção de que a morte de Deus seria sucedida por uma ressurreição oportuna (útil e necessária), ainda que firmada como uma ilusão consciente. Ademais, no fragmento de Lenzer Heide vemos algo completamente antagônico a essa posição de Vaihinger:

Mas entre as forças que a moral fomentou estava a veracidade: esta se volta por fim contra a moral, descobre sua teleologia, sua consideração interessada – e agora o conhecimento (*die Einsicht*) dessa longa e encarnada mentira, de que se desespera por libertar-se, atua justamente como estimulante. Ao niilismo. Constatamos agora em nós a existência de necessidades, implantadas pela longa interpretação moral, que nos aparecem como necessidades do não verdadeiro; por outro lado, dessas mesmas necessidades parece depender o valor, por meio das quais suportamos viver. Este antagonismo entre não estimar o que conhecemos, e não poder mais estimar aquilo de que gostaríamos de nos iludir – resulta em um processo de dissolução (eKGWB/NF - 1886, 5[71], trad.: CLA).

Note-se que moral, no fragmento, refere-se à moral cristã que continuamente fomentou um “*meio de conservação – in summa*: a moral era o grande *antídoto* contra o *niilismo* prático e teórico” (*Idem*). O detalhe do ocaso desse antídoto, no entanto, está no modo como a pretensão de verdade absoluta da moral cristã acaba se voltando contra ela mesma e denunciando a mentira de sua organização do mundo; de sua atribuição de sentido ao mundo. A partir disso, resta o conhecimento de uma longa mentira necessária, ou ainda, uma consciência da ilusão. Esse processo de tomar consciência da ilusão significa, por fim, que a pretensão de verdade absoluta da moral cristã perdeu o valor, isto é, um conhecimento que não se pode estimar e que lança também para o futuro uma trágica situação: “não poder mais estimar aquilo de que gostaríamos de nos iludir”. Essa é, precisamente, a face radical do niilismo diagnosticado por Nietzsche, que relega à inépcia qualquer pretensão pragmática, justamente por consistir em uma vontade de ilusão com fins utilitários que não é mais possível, de acordo com o processo de dissolução exposto.

Especificamente em relação à leitura de Vaihinger, na sua vã especulação que atribui a Nietzsche uma adesão às ficções religiosas, no caso imaginado de que o colapso de 1888 não tivesse ocorrido, querer tal ilusão não pode ser promovida a suposição aceitável, precisamente porque Nietzsche estabelece como marca do niilismo radicalizado a impossibilidade do prolongamento da ilusão, sobretudo da ilusão religiosa. Da mesma forma, o caráter trágico anunciado por Nietzsche em HH § 34 através da pergunta “é possível permanecer conscientemente na inverdade?”, sucedido por uma solução temperamental, também perde pertinência frente ao aspecto assumido pelo niilismo no fragmento de Lenzer Heide. Neste, não se pode mais estimar a inverdade ao ponto de manter a condição vital atrelada às ilusões, mesmo que a aspiração mais recôndita seja dar continuidade a tal expediente (“aquilo que gostaríamos de nos iludir”). Por isso não faz nenhum sentido a identificação de

um componente pragmatista da verdade como marca abrangente do pensamento nietzschiano, a menos que o niilismo seja relegado a uma concepção banal e distante do radicalismo que assume a partir do diagnóstico da morte de Deus, e que possa ser suplantada por alternativas conscientemente falsificadoras (o que não é o caso). O principal aqui, diga-se expressamente, é que não há nenhuma restrição àquilo que por princípio uma concepção pragmatista pode mobilizar para a organização do mundo, até mesmo, como vimos através de Vaihinger, a “utilidade e a necessidade de ficções religiosas” (2011, p. 667), cujo declínio foi justamente o que conduziu ao processo de dissolução niilista narrado por Nietzsche no fragmento de Lenzer Heide. Ora, isso configuraria a absurda situação em que o responsável pelo processo dissolutor assume o papel de superação desse mesmo processo. Como veremos adiante, a disposição frente ao niilismo não pode ser uma repetição do ideal ascético (que abarca a religião, a metafísica e a ciência como representantes eminentes), cujo estabelecimento e promoção foi responsável pela dissolução niilista diagnosticada por Nietzsche.

Defendemos, todavia, uma alternativa próxima ao temperamento sugerido por Nietzsche em HH § 34. Vemos, como já mencionado acima, na ideia da “arte como a *boa vontade* com a aparência” (GC, § 107, trad.: RRTF) uma abordagem mais enfática do contexto niilista que não permite a manutenção de ilusões conscientes. Por si só, contudo, o aforismo 107 d’A *Gaia Ciência* não aponta para uma disposição que possa ser considerada aprimorada da noção de temperamento presente em HH § 34, exceto por conter uma avaliação da arte ausente em *Humano*¹⁰⁹. É, no entanto, o contexto geral d’A *gaia Ciência*, incluído o livro V de 1886, que nos permite pensar a tematização de uma disposição mais aguerrida frente ao niilismo. Além disso, por ser o contexto em que Nietzsche expressa pela primeira vez o diagnóstico trágico da morte de Deus e, sobretudo, por ser um livro de transição a *Assim falava Zaratustra*, A *gaia Ciência* contém elementos indispensáveis para uma superação contundente da leitura que Heidegger propôs e difundiu.

A concepção da arte como “fixa-ação”, que carrega consigo a noção de “aparência como semblância” como atenuante (estabilizador) da conotação niilista do

¹⁰⁹ Em *Humano*, demasiado humano, Nietzsche relega a arte a uma mera intermediária na transição da religião (metafísica) para a concepção científica: “É melhor recorrer à *arte*, para fazer uma transição, a fim de aliviar o ânimo sobrecarregado de sentimentos” (HH, § 27, trad.: PCS). Por seu turno, n’A *Gaia Ciência*, sobretudo no aforismo 107, Nietzsche avalia positivamente, ou melhor, reavalia (pois no contexto do *Nascimento da tragédia* a arte tinha proeminência para Nietzsche) o estatuto da arte.

sensível/caótico/deveniente e, por fim, a consolidação da tese da inversão do platonismo que disso advém, torna a posição de Heidegger sobre a arte improcedente. Nessa mesma direção, o realismo pragmático que Gori imputa a Nietzsche resulta no mesmo efeito, ainda que não seja especificamente a arte que aqui esteja em questão. Em ambos os casos, a aparência surge como contrária a uma essência pressuposta: no caso de Heidegger, a verdade do sensível/caótico/deveniente faz com que a arte seja apenas imprecisamente correspondente a esse âmbito, algo que resulta, necessariamente, em uma noção de aparência como semblância que define e desvaloriza a arte; por seu turno, Pietro Gori defende, através de seu realismo pragmático, uma constante falsificação com vistas a uma organização conservadora da vida (GORI, 2016b, p. 87) que, todavia, só faz sentido se houver a pressuposição de uma verdade, ou seja, para haver falsificação é preciso que haja algo a ser falsificado, ainda que, tal como Gori afirma, esse realismo pressuposto não tenha mais interesse ante a instrumentalização pragmática do mundo (cf. GORI, 2018, p. 170).

Não se pode dizer, a partir dessa disposição sugerida, que “só há falsificação”. Da mesma forma, é interdito dizer “só há ilusão”. Por outro lado, pode-se dizer, com Nietzsche, que “só há interpretação” (eKGWB/NF- 1886, 7[60]). Nos dois primeiros casos, sempre o espectro de uma verdade não correspondida ou conscientemente deixada de lado (no caso da ilusão ou falsificação consciente, própria ao pragmatismo e contrária ao niilismo radicalizado de Nietzsche) se faz presente, ou ainda, a oposição verdade/aparência permanece intocada. No caso de Nietzsche, o primado da interpretação não supõe uma verdade anterior que, posteriormente, recebe o emblema depreciativo de alguma interpretação. Muito antes disso, a unicidade da interpretação, em Nietzsche, equivale à dissolução da oposição verdade/aparência, e esta, por sua vez, permite um renovado sentido de aparência que efetive, concomitantemente, um revigorado sentido de arte. N’A *gaia ciência*, Nietzsche expressa exatamente essa noção renovada de aparência quando pondera: “O que é agora, para mim, ‘aparência’! Na verdade, não o contrário de alguma essência – o que sei eu dizer de qualquer essência, a não ser, justamente, apenas os predicados de sua aparência!” (GC, § 54, trad.: RRTF). A arte, assim, também adquire um estatuto singular quando remetida a essa noção de aparência que não se opõe a nenhuma essência. É nesse sentido que avaliamos a disposição manifestada pela asserção “a arte como *boa vontade* com a aparência” (GC, § 107, trad.: RRTF), ou seja, uma “boa vontade” ante a inexistência da verdade, e não uma exigência de boa vontade frente

a uma verdade cujo alcance nos é bloqueado. O caráter trágico/nihilista que resulta disso é evidente, porém, não em um sentido que possa comportar a ilusão ou falsificação consciente como expediente atenuador. Não há mais a tese da falsificação quando tudo é interpretação, justamente porque não há mais uma verdade a ser falsificada. Relembremos que a hipótese da vontade de poder, da qual o estatuto da interpretação generalizada emerge, não é ela mesma verdadeira, mas interpretação.

O cenário da dissolução dos opostos, em consonância ao niilismo radicalizado, tem na disposição da “*boa vontade* com a aparência” uma direção de superação. Mas não apenas esse expediente completa o conjunto de indicações de enfrentamento do niilismo. Soma-se a isso, n’*A gaia ciência*, a noção de “jovialidade” (GC, § 343), “grande saúde” (GC, § 382) e “pessimismo dionisíaco” (GC, § 370). Todas essas disposições estão intimamente ligadas a *Assim falava Zaratustra* ou, dito mais claramente em favor da tese que pretendemos defender, *Zaratustra é o arauto dessas disposições em conjunto*. Isso nos permite compreender a referência a Zaratustra em dois momentos cruciais do pensamento de Nietzsche. No desfecho trágico de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, do *Crepúsculo dos ídolos*, a referência a Zaratustra ocorre da seguinte maneira: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPT ZARATUSTRA)¹¹⁰” (CI, IV, § 6, trad.: PCS). Por sua vez, na *Genealogia da moral*, a referência ocorre através da epígrafe que abre a “Terceira dissertação”: “Descuidados, zombeteiros, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é mulher, ela ama sempre somente um guerreiro” (Za I “Do ler e do escrever”, trad.: RRTF). Em ambas, *Zaratustra* assume um papel de enfrentamento da situação nihilista, na medida em que consiste na expressão de uma disposição adequada.

É nesse sentido que a leitura de Heidegger, bem como a sombra que projeta sobre outras interpretações, torna incoerente a posição de Nietzsche. Não se trata de

¹¹⁰ Em nossas considerações anteriores, deixamos intencionalmente de lado esse importante parêntese porque o propósito, até aqui, foi estabelecer as bases teóricas, antagônicas à leitura de Heidegger, sobre as quais se assenta o expediente linguístico mobilizado por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*. Como ainda veremos detalhadamente adiante, mormente no próximo capítulo, esse “INCIPT ZARATUSTRA” faz referência ao “*Incipit tragoedia*” (GC, § 342) que fecha o livro IV d’*A gaia ciência*, e este, por sua vez, aponta para uma afinidade expressiva entre os tragediógrafos gregos e Nietzsche. Essa relação, no entanto, só pode ser adequadamente compreendida através dessa prévia caracterização da dissolução dos opostos, uma vez que vemos nisso o meio para a articulação entre a forma trágica de Ésquilo/Sófocles e o *Zaratustra* de Nietzsche.

querer ou não o niilismo, tal como Heidegger pondera e acaba por reservar à arte a estabilização do sensível/caótico/deveniente, isto é, como artifício necessário caso Nietzsche não queira o niilismo. Antes disso, a indicação frente à dissolução irreversível dos valores é muito mais uma prescrição de como portar-se frente a esse contexto trágico. Qualquer expediente pragmático, aqui incluído o modo como Heidegger compreende a arte, forçosamente representa uma ilusão consciente que é incompatível com o diagnóstico do niilismo. Não se pode mais estimar a inverdade, isto é, “aquilo que gostaríamos de nos iludir” (eKGWB/NF - 1886, 5[71], trad.: CLA). Por isso, tanto a ilusão artística, quanto qualquer outra pragmática conformação do mundo, equivale a uma consciência da inverdade que é insustentável. Psicologicamente, estar ciente da inverdade mantém latente que a verdade existe (ainda que seja inalcançável). Por outro lado, a unicidade da aparência, cujo sentido está na hipótese da vontade de poder enquanto interpretação do interpretar generalizado, faz ver que, irrevogavelmente, a interpretação é o único modo de conceber o mundo, e nenhuma oposição verdadeira pode ser estabelecida, do que se depreende também que a aparência não recebe seu sentido do contraponto à verdade; “não o contrário de alguma essência” (GC, § 54, trad.: PCS).

Uma interpretação/aparência, no sentido aqui estabelecido, se opõe apenas a outra interpretação/aparência, algo que remonta à noção de vontade que tão somente age sobre outra vontade (cf. BM, § 36). Ao mesmo tempo que esse embate entre vontades, ou entre interpretações/aparências, desfaz qualquer necessidade causal, conferindo à ciência (bem como a qualquer epistemologia empírica, tal como a professada por Clark) o seu lugar na dinâmica da interpretação, também toda pretensão de estabilidade final ou meramente ficcional (as ilusões conscientes do pragmatismo, por exemplo) perde a eficácia atenuadora e consoladora. Nesse sentido, o processo de dissolução niilista pode ser remetido a seguinte passagem do fragmento de *Lenzer Heide*: “Uma interpretação sucumbiu; mas porque ela valia como a interpretação, parece como se não houvesse nenhum sentido na existência, como se tudo fosse *em vão*” (eKGWB/NF - 1886, 5[71], trad.: CLA). Essa interpretação única que sucumbiu e perdeu a força organizadora, no contexto do fragmento de *Lenzer Heide*, é a interpretação da moral cristã. Por seu turno, a “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral* reserva à essa interpretação exclusiva a alcunha de ideal ascético. Por agir sem concorrentes, a própria dinâmica do embate entre interpretações permaneceu contida, o que equivale à sonegação da vontade de poder.

Quando, porém, o ideal ascético perde seu valor de verdade absoluta e a ilusão largamente difundida é denunciada, simultaneamente emerge o caráter interpretativo desse ideal exclusivo; emerge a própria vontade de poder até então sonhada pela pretensão de verdade do ideal ascético. Eis que a transfiguração desse niilismo passivo, próprio do esgotamento de todos os valores relativos ao ideal ascético, em um niilismo ativo que remobilize as “forças produtivas” (e-KGWB/NF-1887, 9[35]) humanas, cabe como caracterização apropriada de *Zaratustra*: “faltava um *contraideal* — *até Zaratustra*” (EH “Genealogia da moral”, trad.: PCS). É nessa direção que a importância das disposições “jovialidade” (GC, § 343), “grande saúde” (GC, § 382) e “pessimismo dionisíaco” (GC, § 370) se apresenta, ou seja, enquanto perspectivas adequadas frente à derrocada da, até então, exclusiva interpretação ascética do mundo.

3.2 O ideal ascético e as condições para um contraideal efetivo

A leitura de Heidegger, assim como a influência inexplicita que exerce sobre outras iniciativas exegéticas, tem a peculiaridade decisiva de não abandonar uma concepção de verdade como fundamento irremissível do pensamento de Nietzsche. As consequências disso não apenas inserem as considerações nietzschianas em uma repetição da mesma dinâmica metafísica iniciada por Platão, mas, em um caso ainda mais problemático, fazem de Nietzsche um adepto do ideal ascético que ele mesmo amplamente repudia, sobretudo na “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral*. Caso fosse pertinente compreender a filosofia de Nietzsche como mera inversão do platonismo, e a inversão como manutenção da metafísica, então uma suprema contradição seria identificada: Nietzsche estaria endossando um meio de conservação da vida que é niilista em sua origem e desenlace, ao mesmo tempo em que tenciona um ultrapassamento dessa interpretação do mundo; uma nova imagem de mundo.

A principal justificativa dessa contradição, caso fosse válida, assenta-se no reconhecimento da presença da mesma “vontade de verdade”, discernida como âmago do ideal ascético (GM, III, § 27), na disposição filosófica nietzschiana. Nesse sentido, qualquer positivismo ou idealismo identificado ou aproximado a Nietzsche, na medida em que carregam consigo a verdade dos fatos ou da coisa-em-si, respectivamente, têm o pernicioso efeito de remeter seu pensamento ao ideal ascético. Ainda que o positivismo seja caracterizado como secundário em relação à

organização pragmática do mundo (GORI, 2018), ou mesmo no caso mais direto de uma correspondência com um realismo de senso comum (CLARK, 1990), todas essas leituras continuam situadas em um domínio cuja verdade é sempre pressuposta.

É a noção de interpretação que acaba sofrendo as mais severas perturbações quando submetida à pressuposição de uma verdade, uma vez que, como óbvio, assume um contorno meramente aparente que não coaduna com aquilo que o texto nietzschiano nos oferece. Interpretar, em sua conotação mais dura e afastada de qualquer verdade, é vinculada a termos como “violentar, ajustar, encurtar, deixar de lado, inflar, ficcionar, falsear, e tudo mais que pertença à *essência* de todo interpretar” (GM, III, § 24, trad.: RRTF). Termos semelhantes são usados por Nietzsche para caracterizar uma disposição “saudável” que contradiga a necessidade conservadora da vida do ideal ascético: “tempestuosa, desenfreada, dura, violenta saúde e potencialidade de animal de rapina” (GM, III, § 15, trad.: RRTF). Não por acaso, são termos congêneres que se encontram na epígrafe que abre a “Terceira dissertação” de GM: “Descuidados, zombeteiros, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é mulher, ela ama sempre somente um guerreiro” (Za I “Do ler e do escrever”, trad.: RRTF).

Com isso, somos conduzidos a uma retomada mais enfática das considerações presentes no primeiro capítulo deste trabalho. Em linhas gerais, havíamos concluído que a presença dessa passagem de *Zarathustra* em GM III não pode ser medida nem como o aforismo exemplarmente comentado por Nietzsche (cf. GM, “Prólogo”, § 8), nem como uma mera epígrafe desconexa do conteúdo que lhe sucede. Ao invés dessas disposições insatisfatórias, a partir de uma alusão presente no “Prólogo” ao segundo volume de *Humano* (HH II, “Prólogo”, § 1, trad.: RRTF), podemos, porém, situar *Zarathustra* como um livro que pretende atuar sobre o futuro; alterar uma situação que, a partir de seu passado persuasivo, consolida o presente, ou ainda, em termos mais adequados àquilo que ora pensamos, pretende inaugurar uma interpretação que seja efetivamente uma novidade frente à interpretação ascética do mundo.

A exclusividade duradoura do ideal ascético, do modo como Nietzsche avalia em GM III, se estende mesmo sobre pretensos antagonistas. Assumindo a centralidade da interpretação sacerdotal da vida, pautada, sobretudo, em uma divisão de mundos (GM, III, § 11), o ideal ascético encontra nessa oposição estabelecida o meio para ser largamente difundido e consolidado. Trata-se de um exercício da vontade de poder que, no entanto, culmina em uma negação da própria

vontade de poder. Não à toa o sucesso do empreendimento sacerdotal em firmar o ideal ascético como interpretação do mundo jamais teve concorrentes. Caso nos seja possível simplificar o texto nietzschiano para fins elucidativos, a atuação sacerdotal implica em uma interpretação que não se reconhece como tal e, justamente por isso, ou seja, por reivindicar para si o valor de verdade absoluta, interdita de antemão qualquer interpretação contrária que, mesmo quando intentada, é imediatamente classificada/avaliada como falsa/mentirosa/aparente. Por isso a consolidação da oposição mundo verdadeiro/mundo aparente é uma conquista imprescindível do ideal ascético. Também daqui se pode vislumbrar que a pretensão a contraideal passa pela dissolução de tal oposição. O sucesso do ideal ascético, cujo arauto é o sacerdote, ao apropriar-se interpretativamente da vida, portanto, implica na anulação da vontade de poder e, por conseguinte, em um bloqueio da própria dinâmica da interpretação generalizada. Com isso, a religião, a filosofia, a arte (na medida em que impropriamente presta vassalagem ao ideal ascético), a ciência, bem como toda expressão humana que se ponha a serviço da verdade, todas encontram-se veementemente associadas e sob a tutela implícita do ideal ascético. Que esse seja, precisamente, o entendimento de Nietzsche, facilmente se constata quando a exclusividade do ideal ascético é manifestada: “foi até agora o único ideal” (EH, “Genealogia da moral”, trad.: PCS); “Foi até agora o único sentido” (GM, III, § 28, trad.: PCS).

Ao mesmo tempo em que esse diagnóstico é estabelecido, todavia, o anseio por superar essa interpretação única fica evidente no texto nietzschiano: “Por que não lhe foi oposta maior resistência? O ideal ascético expressa uma vontade: onde está a vontade contrária, em que se expressaria um *ideal contrário*?” (GM, III, § 23, trad.: PCS). Ainda que a resposta seja clara, ou seja, “faltava um *contra-ideal* — até *Zaratustra*” (EH “Genealogia da moral”, trad.: PCS), os meios para a efetivação dessa “vontade contrária”; dessa nova interpretação não o são. Aqui reside nosso maior empenho para os próximos passos deste trabalho, isto é, conduzir a nada modesta tarefa de elucidar os meios linguísticos mobilizados por Nietzsche em seu combate à interpretação ascética do mundo. Em momento oportuno, essa tarefa será desdobrada em uma reflexão em torno de uma mobilização expressiva da linguagem (para além da lógica, da gramática e do conceito) em *Assim falava Zaratustra*, não, claro, enquanto uma filosofia da linguagem estruturada e que possa ser conceitualmente atribuída a Nietzsche ao modo de uma sistemática abordagem sobre

a linguagem. Partimos do pressuposto que Nietzsche não possui uma filosofia da linguagem, mas, antes, reflexões sobre a linguagem profundamente censuradoras que acabam dando forma ao inusitado expediente expressivo que é *Zarathustra*. Antecipamos aqui, todavia, essa tese que identifica uma superioridade expressiva da linguagem em Nietzsche, ainda que sem desenvolver os pormenores, porque é importante termos em vista isso ao conduzirmos as considerações sobre a interpretação sacerdotal do mundo. É a vontade de poder exercida pelo sacerdote ascético, segundo Nietzsche, que estabelece as condições conservadoras da vida, ou ainda, é a partir da interpretação sacerdotal que a exclusividade do ideal ascético se consolida. Isso passa também por uma apropriação interpretativa da linguagem que, por conseguinte, qualquer pretensão a contraideal precisa desfazer, ou, mais especificamente, precisa transformar.

O pensamento, acerca do qual se combate aqui, é a *valoração* de nossa vida por parte do padre ascético (*asketischen Priester*)¹¹¹: ela (juntamente com aquilo de que ela faz parte, “natureza”, “mundo”, a esfera inteira do vir-a-ser e da transitoriedade) é posta por eles em referência a uma existência inteiramente outra, com a qual ela está em uma relação de oposição e exclusão, *a não ser que* eventualmente se volte contra si própria, *negue a si mesma*: neste caso, no caso de uma vida ascética, a vida vale como ponte para aquela outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que por fim é preciso desandar, voltando para onde ele começa; ou como um erro, que se refuta – que se *deve* refutar – pelo ato; pois ele *exige* que se vá com ele, ele impõe onde pode sua *valoração* da existência (GM, III, § 11, trad.: RRTF).

O poder interpretativo do sacerdote ascético, a sua vontade de poder, como já mencionado, estabelece a dualidade de mundos; consolida a oposição mundo verdadeiro/mundo aparente. Que isso seja atribuído enfaticamente, no entanto, à filosofia platônica (e não ao típico sacerdote religioso), não deve causar espanto. Nietzsche caracteriza a filosofia em seus passos iniciais como uma imitação da postura contemplativa sacerdotal: “de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma forma *poder* existir” (GM, III, § 10, trad.: PCS). Essa existência enquanto repetição da contemplação

¹¹¹ Paulo César de Souza, por sua vez (NIETZSCHE, 1998, p. 106), traduz “*asketischen Priester*” como “sacerdote ascético”. Em ambos os casos, o sentido é o mesmo, caso “padre” seja compreendido genericamente como um tipo sacerdotal, e não de acordo apenas com a hierarquia católica.

sacerdotal, uma vez atribuída a Platão, torna intercambiáveis o tipo sacerdotal e filosófico. Sócrates também pode ser visto nesse sentido, e o *Crepúsculo dos ídolos* nos mostra como a introdução da dialética representa um meio de conservação da vida que é consonante ao ideal ascético e à revolução escrava da moral (do modo como Nietzsche descreve na “Primeira” e “Segunda dissertação” da *Genealogia da moral*): “Com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética: que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto *nobre* é vencido; com a dialética, a plebe se põe acima” (CI, II, § 5, trad.: PCS). Trata-se de um modo intercorrente de impor uma perspectiva que é diversa ao modo grego, até então vigente, de proceder. Sócrates é caracterizado por Nietzsche como aquele que conduziu esse processo insólito entre os gregos, promovendo provas dialéticas onde antes a autoridade ditava, e por carecer da autoridade corrente, a única força que restava a Sócrates era justamente o subterfúgio dialético. Essa marca socrática sublinhada por Nietzsche não tem pouca importância no contexto geral de GM III, ao contrário, faz parte do meio de propagação do ideal ascético essa fuga da interpretação em sentido estrito (que é violenta em grande medida), para uma branda prova lógico-dialética da verdade. Assim, a concordância entre a postura contemplativa sacerdotal e a filosofia encontra uma justificativa satisfatória nessa complacente disposição marcada pela dialética socrática, dado que, segundo Nietzsche, “os judeus eram [igualmente] dialéticos” (CI, II, § 6, trad.: PCS), ou seja, a postura sacerdotal mais emblemática procede da mesma forma.

Contudo, o mais significativo nessa disposição socrática, posteriormente herdada e aprimorada por Platão, está na disseminação irrestrita da “vontade de verdade”; de uma supervalorização de um mundo verdadeiro que solapa completamente a arbitrariedade das interpretações conduzidas pela autoridade, ou seja, por um poder que concede prerrogativa interpretativa. Quando a verdade assume a primazia, bem como a prova lógico-dialética adquire o status de meio inflexível, todo interpretar violento que tem sua marca singular, justamente, na renúncia a qualquer tipo de prova, passa a ser considerado negativamente como impróprio. Essa “vingança” (CI, II, § 7) de Sócrates (um “artifício pessoal de autopreservação” CI, II, § 9, trad.: PCS) contra toda expressão de força; contra toda imposição interpretativa é, posteriormente, receitada “como solução, como aparência de cura” (*Idem*) para outros. Sócrates como o exemplo virtuoso a ser seguido representa, para Nietzsche, uma grande guinada no modo grego de proceder.

Sobretudo, a influência decisiva que o pensamento socrático exerce sobre Platão determina os rumos da filosofia grega posterior e, em última instância, de todo critério avaliativo ocidental que desemboca na hegemonia do ideal ascético.

O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*... (CI, II, § 10, trad.: PCS).

Outra equação, expressando o contrário da igualação “Razão = virtude = felicidade”, pode ser elucidativa ao esclarecimento do papel de Sócrates/Platão na instauração do ideal ascético, a saber: a partir de uma índole *impulsiva*, os termos equivalentes poderiam ser indicados como *culpa* e *desgraça*. Se a razão alcança a verdade, e esta, por conseguinte, conduz à virtude e à felicidade, qualquer posição corpórea/impulsiva traz resultados opostos a estes. A depreciação do corpo, nesse sentido, é o resultado basilar da branda dialética socrática, em franca oposição à toda corpórea e violenta interpretação. O diálogo *Protágoras*, de Platão, é bastante ilustrativo em relação a isso. Neste, Sócrates defende a famosa tese de que só se age mal por ignorância, algo equivalente à equação indicada por Nietzsche: “Razão = virtude = felicidade”. Conhecer a verdade, portanto, atua como um impedimento do fluxo impulsivo característico ao corpo. No diálogo, isso se mostra através da distinção entre prazeres momentâneos e prazeres duradouros. No caso dos prazeres momentâneos, que correspondem ao livre fluxo pulsional, de acordo com Platão, está em questão algumas ações que podem se mostrar prejudiciais a longo prazo. Os exemplos indicados por Platão são a comida, a bebida e o amor (PLATÃO, 1980, p. 92, 353 c). Por serem prazeres momentâneos, as consequências a longo prazo de uma sujeição irrestrita, segundo Platão, são nocivas. Assim, *conhecer* o caráter momentâneo desses apetites corporais conduz à renúncia dos mesmos, bem como a uma adesão a prazeres que sejam duradouros. Por outro lado, apenas a ignorância das consequências nocivas leva a agir de acordo com tais prazeres momentâneos. Em suma, o conhecimento da verdade garante um modo de agir consentâneo, ou seja, igualmente verdadeiro. Simultaneamente, o corpo é relegado a algo pernicioso, pois “toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*... (CI, II, § 10, trad.: PCS).

Frente a isso, aquele que domina o corpo; os instintos; os prazeres momentâneos, tem ascendência sobre todo tipo impulsivo. Por isso Sócrates/Platão impõe-se como exemplo a ser seguido, precisamente o que Nietzsche indica quando sublinha que “é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão” (CI, II, § 10, trad.: PCS). Em outros termos, é o filósofo, enquanto detentor dos meios lógico-dialéticos, que tem acesso à verdade e, conseqüentemente, é capaz de dominar o corpo. Com isso, faz pleno sentido o primeiro movimento de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, do *Crepúsculo dos ídolos*: “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*. (A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: ‘Eu, Platão, *sou* a verdade (CI, IV, § 1, trad.: PCS). Ser a verdade, nesse sentido, implica não somente contemplar a verdade, mas também dominar o corpo e tudo que deste advém. Assim, a verdade claramente tem uma conotação moral, pois implica, depois de racionalmente alcançada, em uma disposição consentânea do homem.

O segundo movimento de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, por sua vez, mostra uma sutil diferença em relação a essa completamente viável ascensão à verdade: “O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitência’). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher*, torna-se cristã...)” (CI, IV, § 2, trad.: PCS). Dado que, para Nietzsche, o “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (BM, “Prólogo”, trad.: PCS), esse “progresso da ideia” significa a continuidade da mesma concepção básica de verdade, exceto por afastar seu acesso através de uma prerrogativa exclusivamente filosófica (lógico-dialética). O mundo verdadeiro, então como promessa, passa a ser acessível através de uma vida correta, ou seja, fundada em valores “verdadeiros”. Repete-se aqui o mesmo desprezo pelo corpo que o pensamento socrático/platônico inaugura, fazendo de toda disposição instintiva uma falha que pode levar ao não cumprimento da promessa de acesso ao mundo verdadeiro. É a atuação do sacerdote ascético que promove tanto a promessa quanto o receio de seu não cumprimento.

A inserção do expediente da *culpa* é fundamental para essa atuação do sacerdote ascético. Enquanto “médico”, o sacerdote ascético reconhece o sofrimento generalizado de seus “pacientes”, pois ele mesmo padece dos males que pretende curar: “ele próprio [o sacerdote] tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes

e malogrados desde a raiz, para entendê-los” (GM, III, § 15, trad.: PCS). Trata-se de uma “anarquia dos instintos”, tal como se mostra o contexto onde Sócrates exerce sua cura racional (CI, II, § 9); de uma ausência de sentido para a condição predominantemente sofredora do homem, que perfaz a situação onde o sacerdote exerce seu expediente profilático e curativo. Acerca do sofrimento, que segundo Nietzsche é condição normal do homem (GM, III, § 14), o problema reside na ausência de sentido para esse cenário de penúria. É justamente aqui que o sacerdote exerce sua mais enfática e consequente interpretação. Nietzsche expressa isso de maneira alegórica (GM, III, § 15, trad.: PCS):

“Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” – Assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!*...”. Isto é ousado o bastante, falso bastante: mas com isso se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é – *mudada*.

Em sua direção comum, digamos assim, o ressentimento se apresenta como uma reação à toda forma violenta de interpretação; a todo exercício ativo da vontade de poder que culmina em uma imposição da maior força. No entanto, essa reação do dominado, ou seja, daquele que sofre a imposição interpretativa, não ocorre através de uma ação ostensiva que pretenda se fazer valer como concorrente viável. A impossibilidade dessa reação efetiva se dá, precisamente, pela característica débil daquele que padece da ação interpretativa do mais forte. Eis que ressentir implica em querer vingar-se dessa violência interpretativa, porém, tal vingança jamais ocorre em termos efetivos; não pode ocorrer assim porque não há força suficiente para uma reação real que se imponha contra a violência interpretativa que desencadeou o ressentimento. No entanto, nesse caso, a direção do ressentimento é sempre voltada para quem exerceu a violência interpretativa. O *culpado* é sempre externo, nesse sentido. A mudança na direção do ressentimento efetuada pelo sacerdote ascético, indicada por Nietzsche nesse trecho da *Genealogia* supracitado, é, portanto, uma radical alteração do sentido do termo ressentimento, ou seja, não mais como uma “indigestão psíquica” (PASCHOAL, 2008, p. 21) de uma vingança jamais concretizada. Antes disso, essa modificação implica em uma atuação da vontade de poder que contraria, precisamente, qualquer expressão ativa da vontade de poder.

Assim, a consecução da interpretação do sacerdote ascético transfigura a debilidade em “força”; a impossibilidade de reação em virtude. Por conseguinte, o próprio sentimento da vingança passa a ser visto como mal, ou seja, como um impulso que, ao lado de todas as outras manifestações corpóreas, precisa ser negado e superado. Por fim, o cerne da interpretação sacerdotal se encontra na depreciação cabal de qualquer expressão do corpo, ou ainda, do próprio corpo, tornando pecaminoso deixar-se levar pelos impulsos. “Como resultado, em termos psicológicos-morais, ‘renúncia de si’, ‘santificação’; em termos fisiológicos, hipnotização”¹¹² (GM, III, § 17, trad.: PCS). Eis que a culpa não mais é vista como externa ao ressentido que sofre, mas ele mesmo é, de antemão, culpado por possuir um corpo que hospeda todos os males tomados como causa do sofrimento. Quando Nietzsche alegoricamente aponta para o pensamento das “ovelhas”, a saber: “Eu sofro, disso alguém deve ser culpado”, o sacerdote ascético, por seu turno, passa a ser considerado como aquele que concede um novo sentido para esse sofrimento ressentido, ou seja, o culpado é o próprio sofredor. Assim, antes de qualquer vã ambição de descarregar em uma ação antagônica à violenta interpretação que desencadeou o ressentimento, haja vista a impossibilidade de isso ser efetivado, o sacerdote ascético redireciona essa vontade de vingança para o próprio ressentido que sofre. Na “Segunda dissertação” da *Genealogia da moral*, Nietzsche denomina esse evento de “interiorização do homem”; de “má consciência” (GM, II, § 16). Trata-se de uma “vergonha dos instintos” (GM, II, § 7) acompanhada de um sentimento de culpa assentado na verdade absoluta da valoração que despreza o corpo. Quando, porém, essa verdade dos valores se soma ao monoteísmo cristão, então, segundo Nietzsche, ocorre uma intensificação do sentimento de culpa (GM, II, § 20). Isso significa, em outros termos, que Deus passa a abarcar a própria verdade dos valores e, por conseguinte, qualquer expressão corpórea/instintiva implica em contrariar Deus. A culpa, nesse sentido, maximiza-se ao extremo através dessa divinização da verdade e se torna, mais propriamente falando, pecado (GM, III, § 20).

Temos, assim, uma clara continuidade entre o domínio racional de toda expressão corpórea em Sócrates/Platão e a posterior divinização desse mesmo conjunto de valores contrários ao corpo. Com isso, os dois primeiros movimentos da “História de um erro” do *Crepúsculo dos ídolos* podem ser lidos em consonância à

¹¹² Sobre isso, conferir (2007).

“Terceira dissertação” da *Genealogia da moral*, algo que pode ser estendido também aos outros movimentos da “História de um erro”. Posterior ao “mundo verdadeiro” prometido ao “pecador que faz penitência” (CI, IV, § 2, trad.: PCS), ou seja, enquanto redenção vindoura para todo aquele que domina o corpo, está a típica veleidade moderna que insere o homem em um mundo assumidamente falso e cognoscitivamente distante do mundo verdadeiro: “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)” (CI, IV, § 3, trad.: PCS). Trata-se, obviamente, da distinção entre fenômenos e coisa-em-si conduzida e difundida por Kant. A inacessibilidade das coisas-em-si pode ser vista como um passo decisivo para o advento niilista da dissolução dos valores. No diagnóstico presente no fragmento de Lenzer Heide, isso corresponde à iminência da situação de “não poder mais estimar aquilo de que gostaríamos de nos iludir” (eKGWB/NF - 1886, 5[71], trad.: CLA), ou seja, em um distanciamento da verdade que tende à irreversível derrocada dos valores marcados, precisamente, como verdadeiros em si mesmos. Contudo, ainda que o conhecimento da coisa em si seja bloqueado por Kant, sua presença “enquanto pensamento” permanece atenuadora do niilismo. Deus, enquanto ideia, mantém resguardado o potencial cristão para conceder uma direção prática aos homens.

Desde a *Crítica da razão pura*, quando os postulados da razão são estabelecidos como distantes do conhecimento em sentido estrito, ou seja, daquele que tem sua possibilidade atestada por uma contrapartida empírica, passando pela *Crítica da razão prática* e culminando em *A religião nos limites da simples razão*, Kant promove uma constante redução do papel da “religião revelada” enquanto justificativa terminante dos deveres morais¹¹³. Assim, em detrimento do caráter divino dos

¹¹³ Exemplar, em relação a isso, é uma passagem de *A religião nos limites da simples razão* em que Kant salienta a função (reduzida) da ideia de Deus para a atividade prática humana: “A religião (subjectivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos. Aquela em que eu devo previamente saber que algo é um mandamento divino para o reconhecer como dever meu é a religião revelada (ou necessitada de uma revelação); pelo contrário, aquela em que de antemão devo saber que algo é dever, antes de o poder conhecer como mandamento divino, é a religião natural. - Quem declara como moralmente necessária, i.e., como dever, somente a religião natural pode também chamar-se racionalista (em matérias de fé). Se nega a realidade efectiva de toda a revelação divina sobrenatural, diz-se naturalista; se admite tal revelação, mas afirma que conhecê-la e aceitá-la como efectivamente real não se requer com necessidade para a religião, pode

deveres, a “religião natural”, tal como Kant a denomina, é tomada como uma prescrição puramente racional que apenas adicionalmente se mostra vinculada a Deus. Isso significa, em suma, que a ideia de Deus tem a função complementar de influenciar a vontade humana, porém, não implica em uma fundamentação última dos valores que exclusivamente a razão estabelece¹¹⁴. Nesse sentido, quando Nietzsche menciona que apenas como “pensamento” o “mundo verdadeiro” constitui um “consolo”, uma “obrigação” e um “imperativo”, é justamente a subjetividade da religião revelada que está em questão. Na medida em que a ideia de Deus está subsumida a uma perspectiva subjetiva, algo que torna cognoscitivamente inalcançável essa verdade em si mesma, resta apenas a fundamentação racional como fonte disponível de objetividade¹¹⁵. O resultado da crítica kantiana, por fim, concede um estatuto ficcional e acessório a Deus. De acordo com Loparic, “Não é necessário supor a existência de um Deus legislador santo para poder pensar a lei moral como mandamento divino, isto é, à luz da ideia de Deus construída pela razão humana como uma ficção prática produzida com a única finalidade de fortalecer os motivos morais” (2007, p. 78). Tal posição, vista a partir do prisma nietzschiano, insere-se contundentemente no processo de radicalização do niilismo.

Nos movimentos sumariamente expostos na “História de um erro”, há uma perda substancial quando o “mundo verdadeiro” deixa de ser um domínio alcançável, seja através da dialética socrática/platônica, seja enquanto promessa redentora cristã. Assim, em seu terceiro momento, a “História de um erro” narra a supressão da fundamentação cristã dos valores, algo que corresponde também ao trágico diagnóstico da morte de Deus, tal como Nietzsche expõe n’*A gaia ciência* (GC, § 125). Na *Genealogia da moral*, essa crítica kantiana aparece descrita como a tentativa idealista de sustentar um contraideal ao ideal ascético (GM, III, § 24). A proeminência racional sobre Deus, equivalente à redução do domínio da religião revelada, tem, portanto, a pretensão de inaugurar uma contrapartida ao ideal ascético; ao platonismo e ao cristianismo. Como sabemos, no entanto, Nietzsche não vê nenhuma novidade

então chamar-se racionalista puro; mas se considera necessária para a religião universal a fé em tal revelação, poderia chamar-se sobrenaturalista em matérias de fé” (KANT, 1992, pp. 155-157).

¹¹⁴ Sobre isso, conferir o elucidativo artigo de Loparic *Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão* (2007).

¹¹⁵ Aqui se inclui outro postulado da razão que, no entanto, não padece da mesma prescindibilidade. Trata-se da ideia de liberdade, que para Kant tem sua objetividade comprovada pela própria possibilidade humana de agir conforme a prescrição racional. Tratamos dessa problemática em *Entraves na dedução da lei moral na Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (LEIDENS, 2013).

no kantismo. Os detalhes da continuidade do ideal ascético no idealismo podem ser percebidos a partir do desdobramento velado da “crença cristã” que estabelece: “Deus é a verdade, [...] a verdade é divina” (GM III, § 24). Daqui se depreende que a eliminação de toda fundamentação pautada em Deus não necessariamente resulta na consoante supressão da supervalorização da verdade, medida enquanto uma verdade divina que passa a subsistir. Ora, precisamente a verdade supervalorizada (divina) permanece como tônica do discurso filosófico moderno, conduzindo um parcial e enganoso ateísmo que mantém a principal condição da sustentação e difusão do ideal ascético.

O que, porém, *coage* a isso, àquela incondicional vontade de verdade, é a *crença no próprio ideal ascético*, mesmo que como seu imperativo inconsciente, que ninguém se iluda sobre isso, – é a crença em um valor metafísico, em um valor *em si da verdade*, tal como somente naquele ideal está garantida e credenciada (permanece e perece com aquele ideal) (GM III, § 24, trad.: RRTF).

O caráter acessório e ficcional de Deus, tal como exemplarmente o pensamento de Kant propõe, não implica em um contraideal ao ideal ascético. Essa direção marcada como manutenção da verdade, ainda que cognoscitivamente inacessível, para Kant, acompanha a ideia de que a morte de Deus não acarreta uma eliminação completa dos seus efeitos, que perduram. Nesse sentido, a própria pragmática e ficcional adesão à posição sugerida por Kant, isto é, agir *como se* Deus existisse, com vistas a uma motivação adicional da vontade, repercute o que Nietzsche aventa como a continuidade decisiva das sombras de Deus (GC, § 108). Esse é um aspecto do kantismo aclamado por Vaihinger em sua *Filosofia do como se*, mas que, para Nietzsche, corresponde a uma manutenção inexplícita do mesmo processo moral originado e propagado por Sócrates/Platão e reafirmado pelo cristianismo¹¹⁶.

¹¹⁶ Complementarmente a nosso precedente repúdio ao pragmatismo que Pietro Gori atribui a Nietzsche, assim como ao ficcionalismo (igualmente pragmático) identificado por Vaihinger, podemos indicar esse diagnóstico da continuidade do ideal ascético como parâmetro para afastar de Nietzsche tais posições. Assim, quando Vaihinger especula que Nietzsche, caso tivesse mais anos de vida lúcida disponíveis, oportunamente compreenderia as ficções religiosas como convenientes (VAIHINGER, 2011, p. 670), a partir da caracterização do parcial ateísmo idealista (Deus enquanto ficção) como um prolongamento do ideal ascético torna incoerente qualquer inclusão de Nietzsche nessa direção. Ignorar isso, por outro lado, faria de Nietzsche um adepto do ideal ascético, o que é insustentável.

Vê-se o que propriamente triunfou sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade, tomado cada vez mais rigorosamente, o refinamento de confessores da consciência cristã, traduzido e sublimado em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço (GC, § 357, trad.: RRTF)¹¹⁷.

A égide que permite o prolongamento do ideal ascético é a manutenção da veracidade. Como resultado, tem-se a “renúncia à interpretação” (GM, III, § 24, trad.: RRTF), e com esta, de qualquer efetivo contraideal ao ideal ascético. Da mesma forma que Sócrates suplantou a violência interpretativa em favor de provas lógico-dialéticas, promovendo uma guinada no modo grego de proceder, também o idealismo se firma como avesso a todo modo impositivo, ou seja, interpretativo de agir. Ora, faz parte das consequências da pressuposição de uma veracidade estabelecida que nada seja incluído de maneira discordante. Segundo Nietzsche, quando a verdade é de antemão estabelecida, o máximo que se pode fazer é fundamentar, de maneira adicional, o que já está dado¹¹⁸: “O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’ e exigiam de si era, visto à luz correta, somente uma forma erudita de boa-fé na moral dominante, um novo meio de sua *expressão*” (BM, § 186, trad.: RRTF). Interpretar, por outro lado e de acordo com o sentido suscitado por Nietzsche, significa a possibilidade de uma valoração a expensas de qualquer verdade pressuposta. Esse seria o único caminho através do qual o ideal ascético poderia ser superado.

A ciência, outro pretense contraideal, também repercute a manutenção do ideal ascético. Aqui, novamente, a relação entre GM III e a “História de um erro” é elucidativa do pensamento de Nietzsche: “O ‘mundo verdadeiro’ – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do

¹¹⁷ Em GM, III, § 24, Nietzsche indica todo o livro V d’*A gaia ciência* como elucidação de sua crítica da vontade de verdade.

¹¹⁸ Kant, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, é explícito quanto a isso: “[...] no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não conhece abstractamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. [...] o filósofo não pode ter outro princípio que o do homem vulgar, mas o seu juízo pode ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso” (KANT, 2005, pp. 35-36, BA, 21-22). Após essa ressalva de que a filosofia não acrescenta nenhum novo preceito à moralidade corrente, Kant pondera qual seria, então, o papel da filosofia. Nesse sentido, estabelece que a investigação pretende “assegurar às suas [da moral vulgar] prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade” (*Idem*, p. 37). Em relação às considerações nietzschianas, isso implica em uma declarada adesão ao que está dado e é verdadeiro, ou ainda, que o papel da fundamentação é complementar em relação ao que já está consolidado.

positivismo.)” (CI, IV, § 4, trad.: PCS). Trata-se da ruptura com a posição idealista, a partir da qual mesmo o caráter indecível acerca da existência de coisas em si, próprio dos postulados da razão em Kant, perde sustentação. Esse é um novo e decisivo passo na radicalização do niilismo, uma vez que é notório o abandono de qualquer possibilidade de acesso ao “mundo verdadeiro”. A ciência, no entanto, que aparentemente consiste em um *avanço* rumo a concepções alijadas de qualquer transcendência, promove justamente a consolidação niilista do ideal ascético, na medida em que se apresenta como uma falta de ideal: “ela [a ciência] é a própria *intranquilidade* da ausência de ideal” (GM III, § 23, trad.: RRTF).

O nada estabelecido no bojo do ideal ascético e difundido pelo sacerdote é precisamente o resultado da apreciação científica do mundo que, nesse sentido, não passa de uma paráfrase inconfessa do mesmo ideal: “não é o oposto daquele ideal ascético, mas antes *sua própria forma mais jovem e mais nobre*” (GM III, § 23, trad.: RRTF). A ciência, tal como Lange antes de Nietzsche já havia reconhecido¹¹⁹, jamais pode ser candidata a ideal: falta-lhe a capacidade edificante; o potencial totalizante para se tornar uma imagem de mundo inaugural que prescreva sentido (cf. LANGE, 1903, p. 582). Do ponto de vista do cientista, todavia, a “*intranquilidade* da ausência de ideal” (e ausência de ideal é, tal como Nietzsche deixa entrever, a própria vigência do ideal ascético, na exata medida em que este pode ser reduzido ao niilismo) nem sequer é cogitada: o niilismo por trás das pequenas verdades colhidas pelos doutores cientistas permanece sonegado pelo árduo trabalho destes, isto é, por sua ocupação constante que não deixa emergir a vanidade de seus resultados, quando medidos em termos edificantes (cf. GM III, § 23).

Isso nos remete ao modo como o sensualismo nietzschiano pode ser caracterizado, em contrapartida ao “sensualismo eternamente popular” (BM, § 14, trad.: PCS) que está na base da postura científica. Ao sustentarmos, num primeiro momento, o caráter moderado do sensualismo nietzschiano, então afasta-se de antemão uma adesão ao materialismo estrito que uma confiança plena nos sentidos comporta. Nietzsche está distante do materialismo porque sua posição não é adepta do “imperativo” tacanho que a ciência pressupõe, a saber: “Onde o homem nada encontra para ver e pegar, nada tem para fazer” (*Idem*). Isso, em termos edificantes,

¹¹⁹ Retomaremos aspectos da influência de Lange sobre Nietzsche, mais adiante.

usando novamente o vocabulário de Lange, oferece uma imagem de mundo extremamente pobre¹²⁰. Em relação ao predomínio idealista anterior, tal como a “História de um erro” nos mostra, a ciência pode ser avaliada como uma abdicação de um sentido mais contundente da existência, isto é, mais apto a subjugar o niilismo. É por isso que tanto Lange quanto Vaihinger, cada um a seu modo, irão propor a manutenção de uma perspectiva metafísica/religiosa que complemente a ausência de um sentido abrangente, algo inviável a partir de uma imagem de mundo exclusivamente materialista. Embora seja tentador incluir Nietzsche nessa perspectiva complementar entre o materialismo e o idealismo, nada pode ser mais afastado de um entendimento que salvasse a coerência com o texto nietzschiano. Já vimos aqui que o positivismo idealista de Vaihinger, pautado na valorização simultânea de fatos e ideias (cf. VAHINGER, 2011, p. 99), culmina na mesma tese da inversão do platonismo defendida por Heidegger. Isso significa a projeção de um preceito estabilizador que atenda às “necessidades intelectuais e éticas” (*Idem*), algo cujo positivismo estrito não pode corresponder. Assim, pois, a teoria de Vaihinger é positivista, por um lado, mas também “[...] é idealismo por reconhecer as ‘ideias’ que nasceram daquelas necessidades intelectuais e éticas e por adotá-las como ficções úteis e valiosas da humanidade, sem as quais o pensamento, os sentimentos e as ações do homem perderiam seu vigor” (*Idem*). Isso é exemplar para a caracterização nietzschiana da ciência como a “*intranquilidade da ausência de ideal*” (GM III, § 23, trad.: RRTF), isto é, a ciência, coordenada ao imperativo “Onde o homem nada encontra para ver e pegar, nada tem para fazer” (BM, § 14, trad.: PCS), apresenta resultados declaradamente niilistas, o que equivale a uma perda de “vigor” dos sentimentos e ações humanas, de acordo com o juízo de Vaihinger. Por isso as ficções (as ideias) são indispensáveis, segundo o autor da *Filosofia do como se*, para mitigar essa intransigente situação desencadeada por um positivismo estrito.

¹²⁰ N'A *gaia ciência*, Nietzsche explicita isso da seguinte forma: “Uma interpretação do mundo ‘científica’, tal como a entendem, poderia ser uma das *mais estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido*! Suponha-se que o *valor* de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda tal avaliação ‘científica’ da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato ‘música’!...” (GC, § 373, trad.: PCS).

Que a ciência seja uma continuidade do ideal ascético, frente a isso, fica claro quando Nietzsche faz ver que a ausência de ideal é a própria característica do desdobramento histórico do ideal ascético. Desde o primeiro movimento da “História de um erro”, quando Nietzsche apresenta a constituição platônica do “mundo verdadeiro”, passando pela consolidação cristã desse mesmo *telos* transcendente, porém, fixado como Deus, até culminar na declarada supressão do “mundo verdadeiro” pela ciência, todo esse movimento do ideal ascético se mostra como uma dissolução incontornável. Mais especificamente, caso se veja a construção do “mundo verdadeiro” por Platão, bem como sua consoante divinização cristã, enquanto estipulação *vazia* de outro mundo que justifique (de maneira salvadora e consoladora) este mundo, então a derrocada do mundo verdadeiro através da ciência nada mais é do que o reconhecimento do mesmo *vazio* embrionariamente presente desde sua gênese. Tal é o incontornável processo de “auto-supressão” presente na noção de “mundo verdadeiro”. Assim, se a ciência acaba por desvelar esse vazio; esse nada já previamente estabelecido, sua característica decisiva não corresponde a uma estranheza e inovação em relação ao ideal ascético. Trata-se, por fim, da culminância de um processo de “auto-supressão”, ou seja, previsível desde sua origem.

Todas as grandes coisas vão ao fundo por si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim o quer a lei da vida, a lei da necessária auto-superação que está na essência da vida – sempre este chamado alcança por último o próprio legislador: *pater elegem, quam ipse tulisti*. Dessa forma o cristianismo *como dogma* foi ao fundo por sua própria moral; dessa forma também o cristianismo *como moral* tem ainda de ir ao fundo – estamos no limiar *desse* acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão depois da outra, ela tira, no fim, sua *mais forte conclusão*, sua conclusão *contra* si mesma; isso, porém, acontece quando ela coloca a questão “o que significa toda vontade de verdade?” (GM, III, § 27, trad.: RRTF).

A mesma consideração é encontrada no fragmento de Lenzer Heide. Neste, Nietzsche indica a veracidade atuando contra a própria moralidade cristã e desvelando sua constituição como “necessidades do não verdadeiro” (eKGWB/NF - 1886, 5[71], trad.: CLA). A pretensão de verdade final e absoluta da moralidade cristã (do ideal ascético) exposta como “necessidades do não verdadeiro” pela própria vontade de verdade condiz com os resultados insalubres da ciência, isto é, a “*intranquilidade* da ausência de ideal” (GM III, § 23, trad.: RRTF). Assim, completar o

materialismo com ficções conscientes não é uma via aceitável. Sobretudo, Nietzsche não prescreve nada do tipo, tal como o próprio fragmento de Lenzer Heide sublinha: “Este antagonismo entre não estimar o que conhecemos, e não poder mais estimar aquilo de que gostaríamos de nos iludir – resulta em um processo de dissolução” (eKGWB/NF - 1886, 5[71], trad.: CLA). A inaceitabilidade da continuidade das ilusões interdita o pragmatismo que Vaihinger atribui a Nietzsche. Nessa mesma direção, uma leitura que vincule Nietzsche e Lange em relação a tais aspectos também se mostra inadequada.

Após descrever a sujeição do idealismo e da ciência ao ideal ascético, e indicar o âmago deste como vontade de verdade, Nietzsche aponta para a arte como um meio potencial para superar essa permanência insidiosa e travestida do ideal ascético (cf. GM, III, § 25). A grande vantagem da arte, em comparação à ciência e ao idealismo, está na possibilidade da substituição da “vontade de verdade” por uma “vontade de ilusão”. Bem lida, a expressão “vontade de ilusão” carrega consigo a dissolução da oposição verdade/aparência, e faz isso na medida em que *não* mantém o desprestígio da aparência em relação ao caráter supervalorizado/divino da verdade. A arte como “vontade de ilusão”, nesse sentido, dissolve a própria oposição valorativa do ideal ascético, e por isso, é uma rival à altura. Nas palavras de Nietzsche: “a arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético” (GM, III, § 25).

Em nossa precedente desambiguação do termo aparência (*schein*), a imediata contradição identificada entre a simultânea derrocada da verdade e da aparência (CI, IV, § 6) e a unicidade da aparência (CI, III, § 2) se mostrou como uma avaliação equivocada. A justificativa dessa conclusão, que se apresenta, por fim, como um meio para desfazer a perniciosa interpretação heideggeriana de Nietzsche, garante um sentido de aparência que qualifica a arte para além da mera fixação atenuadora do sensível/caótico/deveniente. Vemos como uma direção análoga a esse entendimento pragmático da arte estabelecido por Heidegger toda tentativa de vincular Nietzsche e Lange enquanto consecução de um projeto comum. Pretendemos, portanto, defender a tese que afasta a concepção nietzschiana de arte, isto é, de uma vontade de ilusão com boa consciência, da prescrição de Lange de uma poesia conceitual que se mostra como uma contrapartida artística à fragmentação científica do mundo. Mais precisamente, compreendemos a noção de ficção consciente, ao modo como Lange

estabelece o “ponto de vista do ideal”, como uma aparência distante do sentido reservado por Nietzsche à arte como vontade de ilusão com boa consciência (GM, III, § 25). Embora pareça uma repetição de nossa precedente avaliação de leituras que reproduzam a tese da inversão do platonismo de Heidegger, tal como identificamos na perspectiva de adotada por Clark (1990), Hussain (2004) e Pietro Gori (2016), a contrapartida a Lange, mais precisamente, às leituras que vinculam Nietzsche a Lange¹²¹, tem a pretensão de clarificar a “edificação” artística promovida por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*. Assim, pois, garantir uma contrapartida artística à ciência, para além do sentido fixado por Lange como poesia conceitual (ficção consciente), permite uma particularização bastante profícua, em termos linguísticos, de *Assim falava Zaratustra*. Trata-se, em suma, de uma efetiva contrapartida ao ideal ascético que, segundo entendemos, não se apresenta na complementaridade preconizada por Lange entre arte e materialismo.

3.4 A subestimação do niilismo por Lange e a tenacidade trágica de *Zaratustra*

Um dos sentidos da contrariedade de Nietzsche, a partir de 1876, com o projeto wagneriano de renascimento do mito e do trágico, ao qual Nietzsche toma partido em tom implicitamente panfletário no *Nascimento da tragédia* e explicitamente panfletário em *Wagner em Bayreuth*, pode ser medido retroativamente pelo diagnóstico do vínculo de Wagner ao ideal ascético. Os primeiros parágrafos da “Terceira dissertação” da *Genealogia* indicam justamente isso, a saber: o *Parsival* de Wagner mostraria, para Nietzsche, a derradeira associação de Wagner ao Cristianismo, suplantando o projeto de renascimento do mito (cf. GM, III, §§ 1-4). Tanto a influência que a metafísica de Schopenhauer exerceu sobre Wagner quanto os elementos explicitamente cristãos de *Parsival* denunciam, segundo Nietzsche, o vínculo de Wagner com o ideal ascético e, em última instância, a característica venal que a arte pode assumir. É por isso que a arte contém um potencial de superação do ideal ascético que nem sempre é exercido, sobretudo, Wagner não o exerceu: “A vassalagem de um artista ao ideal ascético é, portanto, a mais clara *corrupção* do artista que pode haver, e infelizmente das mais corriqueiras: pois nada é mais

¹²¹ Especificamente STACK, 1983 e LOPES, 2008.

corruptível do que um artista” (GM, III, § 25). Na contramão dessa vassalagem ao ideal ascético deve, todavia, ser localizado *Assim falava Zaratustra*¹²². Não se trata da dispensabilidade do mito e do trágico enquanto promotores de uma inaugural imagem de mundo (tal como Wagner projetou), ao contrário, estes ganham tal estatuto somente na medida em que consolidam uma vontade de ilusão (mentira santificada) alijada da oposição ascética verdade/aparência, cuja originalidade nietzschiana irá promover. Aqui se situa a efetiva contrapartida artística ao ideal ascético que inclui, tal como ainda veremos detidamente, a mobilização de recursos expressivos da linguagem.

A influência de Lange em relação a esses aspectos edificantes e sintetizantes de uma imagem de mundo através da arte é inegável. No último capítulo de sua *História do materialismo*, Lange reconhece, assim como Nietzsche, que a ciência se apresenta como uma ausência de ideal, na exata medida em que não pode oferecer um ponto de vista totalizante e harmônico do mundo no lugar da derrocada dos dogmas cristãos. Uma imagem de mundo estritamente materialista não é viável porque suprime, segundo Lange, o otimismo de uma visão de conjunto que garante valor e sentido para o mundo. Somente a arte, enquanto atividade sintética, conforma o mundo harmonicamente. Em linhas gerais, a proposta de Lange consiste em um recrudescimento do potencial da religião ou, mais precisamente, da forma da religião (cf. LANGE, 1903, p. 592), para oferecer um ideal que não seja nem um retorno ao antigo Deus nem uma efetivação de um idealismo com pretensões absolutas (tal como em Hegel, por exemplo), mas que satisfaça a necessidade humana “[...] de completar a realidade com um mundo ideal” (LANGE, 1903, p. 585). Poderíamos, frente a isso, seguir o rumo traçado por Geoge Stack¹²³ e decretar que Nietzsche conduz através

¹²² Stefano Busellato (2017) desenvolve um interessante trabalho que relaciona o *Parsival* de Wagner e o *Zaratustra* de Nietzsche. Grosso modo, Busellato indica como motivação implícida da redação de *Zaratustra* o ímpeto nietzschiano de contrapor-se ao *Parsival*: “entre as razões decisivas que levaram ao nascimento de *Zaratustra* e aos excêntricos lineamentos do texto, é possível inserir também a escolha de se confrontar diretamente com o *Parsival*, de criar uma espécie de anti-Parsifal, pelo desejo de voltar a entrecruzar as espadas enfrentando a mesma obra que simbolizou o seu afastamento de Wagner e de entrar conscientemente no mesmo terreno wagneriano, não no campo da teórico, mas no campo artístico – dando vida, assim, a um texto que veiculasse, por meio de artifícios estéticos, uma visão contrária àquela que se difundia com a sedução tão regressiva da partitura do ‘velho mago’” (BUSELLATO, 2017, p. 96). Em nosso trabalho, todavia, essa relação indicada pode ser subsumida à contraposição mais ampla ao ideal ascético, que inclui, obviamente, o *Parsival*, porém, se estende também à religião, à filosofia e à ciência.

¹²³ Acerca da edificação de um ideal/imagem de mundo, Stack afirma o seguinte: “Lange prepara o projeto (*the blueprint*) e Nietzsche constrói o edifício filosófico” (STACK, 1983, p. 302).

de sua filosofia uma consecução do projeto de Lange ou, nesse mesmo sentido, dizer com Rogério Lopes¹²⁴ que existe um vínculo programático entre Lange e Nietzsche justificado por uma congruente perspectiva cética. Contudo, uma comparação das nuances entre aquilo que é projetado por Lange e efetivado por Nietzsche, de maneira especial em *Zaratustra*, não mostra, segundo entendemos, essa coordenação programática (ainda que a influência de Lange sobre Nietzsche seja inegável).

Um primeiro aspecto a ser considerado refere-se ao diagnóstico de Nietzsche que apresenta a permanência da moral cristã mesmo onde o próprio Deus já não se apresenta de maneira vigorosa: o ateísmo da ciência e do idealismo, como vimos, são apenas aparentemente opostos ao ideal ascético. Ao considerar a ciência como uma ausência de ideal, Lange certamente não pensa como Nietzsche que o platonismo e o Cristianismo já consistiam em um movimento niilista (ausência de ideal) que a ciência só fez tornar mais evidente, o que resulta em um vínculo indissociável entre ciência e ideal ascético. O que Lange deixa entrever é que a ciência se firma efetivamente como uma ausência de ideal porque se opõe aos aspectos dogmáticos da religião¹²⁵. A perspectiva exclusivamente materialista, no sentido estabelecido por Lange, condiz com um contexto que precisa ser sanado pelo “ponto de vista do ideal”. Ao prescrever isso, Lange implicitamente adere à oposição decisiva entre a ciência e a religião/metafísica, algo que Nietzsche não assume.

Outro aspecto que oporia Nietzsche a Lange em termos substanciais é relacionado à opção claramente avessa, por este, a toda forma de pessimismo. Para Lange, o pessimismo é consequência de uma visão do particular e não, como seria a partir do ponto de vista do ideal, uma perspectiva totalizante que oferece unidade e harmonia ao mundo. A unidade é viabilizada pela capacidade sintética humana: seja enquanto uma síntese involuntária por intermédio dos sentidos, isto é, que se apresenta através dos “princípios que governam a espécie” (LANGE, 1903, p. 579), seja pelo potencial inventivo mais elaborado que se refere à capacidade especulativa que cria a unidade a partir de uma síntese livre; uma poesia conceitual. Ser pessimista,

¹²⁴ Rogério Lopes posiciona-se do seguinte modo: “Nietzsche é um genuíno herdeiro do programa filosófico esboçado por Lange em sua *História do materialismo*, com cujo conteúdo ele se familiarizou já no ano de 1866. Por genuíno herdeiro de um programa entenda-se aqui um filósofo que, persistindo na formulação e reformulação de seus elementos programáticos e sem excluir eventuais críticas e o abandono de aspectos centrais de sua formulação original, tenha se empenhado com certa constância na sua efetiva implementação” (LOPES, 2008, p. 37).

¹²⁵ Está é, precisamente, a leitura que Vaihinger promove sobre Lange, ou seja, “O materialismo é criticado [por Lange] por rejeitar inteiramente o mundo religioso de representações [...], um materialismo que joga aos trastes as representações religiosas em geral” (VAIHINGER, 2011, p. 617).

nesse sentido, significa julgar o mundo em “contraste com a imagem ideal do universo que carregamos em nós” (LANGE, 1903, p. 581), e, conseqüentemente, o pessimismo jamais é resultado do potencial sintético humano, mas antes, de um empreendimento reflexivo secundário que arruína a unidade. Isso garante à noção de pessimismo uma conotação que acompanha e se intensifica a partir do predomínio materialista, isto é, a contínua fragmentação da imagem de mundo em especialidades científicas afastadas de qualquer abordagem unitária e harmônica. Ainda assim, como sublinha Lange, tal fragmentação acaba por se converter em uma abordagem do todo, porém, um todo considerado negativamente; um todo pautado no pessimismo.

O pessimismo, que se apoia também em uma visão de conjunto, é um produto da reflexão. As mil contrariedades da vida, a fria crueldade da natureza, o sofrimento e imperfeições de todos os seres estão reunidos em suas características particulares e a suma destas observações se opõe à imagem ideal do otimismo, enquanto um ato de acusação do universo (LANGE, 1903, p. 584).

Com isso, uma perspectiva exclusivamente materialista, na exata medida em que fomenta o pessimismo, não pode, para Lange, obter o monopólio da visão de mundo. Por outro lado, também a síntese livre, desprovida de critérios, não resulta no propósito almejado por Lange. Coerente com seu intento, todavia, é uma complementaridade entre materialismo e a síntese artística. Dito mais diretamente, isso significa que o materialismo oferece um parâmetro metodológico que restringe o alcance da síntese; da poesia conceitual. Ou ainda, não é qualquer especulação que suporta os critérios metodológicos fixados pelo materialismo, sobretudo, uma síntese religiosa/metafísica dogmática não coaduna com o ceticismo que a ciência prescreve e que precisa ser assegurado pela poesia conceitual.

Frente a ficções metafísicas que têm a pretensão de penetrar na essência da natureza e determinar, a partir de simples conceitos, o que só a experiência pode nos ensinar, é o materialismo, como contrapeso, um verdadeiro benefício ao qual todos os sistemas filosóficos, que tendem a não conceder valor além do real, devem convergir necessariamente (LANGE, 1903, p. 583).

Na medida em que estas considerações de Lange se situam em um momento capital de sua *História do materialismo*, quando ciência e arte devem completar-se na direção do almejado ideal integrador, não podemos indicar um vínculo estreito de Nietzsche em relação a isso. Sem dúvida, o diagnóstico do niilismo enquanto condição

crônica do mundo não tem lugar na argumentação de Lange. Para Nietzsche, no entanto, o que resta após a caracterização do ideal ascético como movimento imprescindivelmente niilista, assim como da impotência do idealismo e da ciência enquanto contraideais efetivos, é uma arte que precisa assentar-se necessariamente sobre essa condição crônica do mundo. É, sobretudo, aqui que reside o maior desacordo entre Nietzsche e Lange. O caráter secundário do pessimismo, tal como identificado por Lange, faz ver que o otimismo tem precedência sobre qualquer trágica perspectiva do mundo. Mais ainda, a fragmentação materialista do mundo implica na negação do potencial sintético que é inerente ao homem, segundo Lange. Nada pode ser mais avesso, todavia, àquilo que Nietzsche defende.

Em sua releitura crítica do *Nascimento da tragédia*, que aloca esse livro de estreia em consonância com *Assim falava Zaratustra*¹²⁶, Nietzsche evidencia justamente o “pessimismo da força” como a postura artística do grego antigo frente ao terrível da existência. A principal modificação da “Tentativa de autocrítica” consiste justamente na mudança de entendimento do significado da Tragédia Grega, a saber: não é uma arte do consolo metafísico, mas sim, o resultado de uma “propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência” (NT, “Tentativa de autocrítica”, § 1). Assim, o pessimismo, ou mais precisamente, o pessimismo da força¹²⁷, é aqui definido como uma postura artística fundamental que torna possível a expressão trágica do grego antigo. Por sua vez, o otimismo só tem seu lugar

¹²⁶ Sobre esse aspecto específico, conferir o trabalho de Henry Burnett (BURNETT, 2008, pp. 21-22).

¹²⁷ Em GC § 370, Nietzsche aponta para um pessimismo dionisíaco como projeção para a retomada do pessimismo clássico; retomada da postura trágica do grego antigo (anterior a Sócrates). Por outro lado, Nietzsche irá rejeitar toda forma de pessimismo romântico, na medida em que está pautado não em uma abundância de vida que viabiliza tanto a visão do terrível da existência quanto a expressão artística condizente com isso. Nesse sentido, o pessimismo romântico, no qual Nietzsche inclui Schopenhauer e Wagner, parte de uma carência que, em linhas gerais, corresponde também ao diagnóstico empreendido por Lange da ausência de ideal resultante do predomínio materialista. Por outro lado, o sentido do pessimismo dionisíaco projetado por Nietzsche, em contrapartida a Lange, não indica a carência como motivação criativa; como móbil para uma artística edificação: “O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar. Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessita ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um ‘salvador’; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência – pois a lógica tranquiliza, dá confiança –, em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas” (GC, § 370, trad.: PCS). Oportunamente, vamos retomar essas ideias aqui mencionadas.

acidentalmente definido através do enfraquecimento deste grego (em oposição ao bem-estar, à transbordante saúde e a uma plenitude da existência), e não como uma condição sintética natural do homem, como quer o otimismo de Lange¹²⁸.

Agora, se compreendermos esse enfraquecimento e surgimento de uma postura prioritariamente otimista do grego através do socratismo teórico, bem como de sua culminância na metafísica platônica, em conformidade ao que constata Nietzsche no *Nascimento da tragédia*, nos deparamos justamente com os primórdios da “História de um erro” narrada por Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*: o início de uma vontade de verdade que encobre, porém, paulatinamente vai revelando, sobremodo através da ciência e do idealismo, o fundo niilista dessa imagem de mundo ascética. Assim, ao colocar em primeiro plano o otimismo de uma compreensão unitária e harmônica do mundo, Lange subestima a tenacidade; a obstinação a partir da qual a tarefa de uma poesia conceitual com fins edificantes (que exige ser oportunamente redimensionada como interpretação, no caso de Nietzsche) precisa conduzir-se. Em outros termos, a arte, para Nietzsche, não atua meramente sobre o caráter fragmentário intensificado pelo predomínio científico-materialista. Antes disso, a própria ciência é ainda uma figura do ideal ascético que não revela a completude do niilismo, mesmo que seja um caminho para tal; o “primeiro bocejo da razão” (CI, IV, § 4). A radicalização do niilismo, por outro lado, faz ver que todo processo ocidental fundado na consecução de uma vontade de verdade resulta no reconhecimento, por fim, de um aterrador *nada* enquanto rudimento sempre presente nesse modo de valorar. A “vontade de verdade” reconhecida como “vontade de nada” é, precisamente, a conclusão genealógica de Nietzsche na “Terceira dissertação” (GM, III, § 28).

Um niilismo assim caracterizado e consumado, ou seja, percorrendo sem inflexão todo o transcurso avaliativo ocidental, inclusive a ciência enquanto forma “mais recente e mais nobre” (GM, III, § 23) do ideal acético, não pode ser minimamente atacado por uma arte que seja sabidamente uma espécie de “fábrica de ilusões” pragmaticamente justificadas, precisamente o sentido externado pela noção langueana de ficção consciente. O estatuto dessa ficção jamais poderia ser alçado à noção de aparência com boa consciência (GM, III, § 25) que surge, para Nietzsche, como a caracterização mais adequada da arte, pois isso demandaria uma resignação

¹²⁸ O vínculo de *Zaratustra* com a expressão artística trágica, no próximo capítulo, obedece essa concepção de pessimismo da força aqui identificado.

(afastada, portanto, da boa consciência) ao polo previamente desacreditado; à aparência marcada pela impotência em alcançar a verdade que jamais deixou de ser, ao menos, uma possibilidade ceticamente aventada. Idiossincrasicamente, o niilismo não pode mais ser sonegado por essa via, uma vez que tratar-se-ia de uma repetição do mesmo processo escamoteador do nada cujo resultado auto-supressivo Nietzsche denuncia largamente. Por sua vez, ao fazer vigorar a dissolução da oposição verdade/aparência, e incluir *Zaratustra* neste “Meio-dia; momento da sombra mas breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade” (CI, III, § 6), nenhuma polarização pode ser definidora da tarefa criativa: nem a verdade em detrimento da aparência pressuposta, nem a aparência, em detrimento da verdade igualmente pressuposta, porém, desconhecida/inalcancável.

Para Lange, os limites que uma poesia conceitual com fins edificantes enfrenta são, sobretudo, oriundos do “ceticismo metódico e disciplinado”¹²⁹. Trata-se de um limite epistemológico que nega o acesso humano a verdades metafísicas definitivas, em um sentido próximo aos limites do conhecimento traçados por Kant na *Crítica da razão pura* (cf. LANGE, 1903, pp. 5-80). Grosso modo, uma poesia conceitual que erija um ideal integrador (sintético) do mundo, por fim, está comprometida, para Lange, com aspectos extracognitivos que embora não sejam atacados diretamente pela limitação cognitiva cética, são moderados por esta. É nesse sentido que deve ser lida a tese de Lange que apregoa assumir uma ficção enquanto ficção, ou seja, uma poesia conceitual consciente dos limites cognitivos impostos por argumentos céticos e, nesse sentido, afastada do dogmatismo. Assim, a carência humana por ideal deve ser suprida por uma ficção assumida como tal, ou seja, uma aparência conscientemente apartada da pretensão de verdade. Isso claramente se mostra como manutenção da oposição verdade/aparência que contradiz o contexto da dissolução dos opostos a partir do qual *Zaratustra* inicia sua tarefa. Uma síntese artística conduzida nos termos assumidos por Lange, e promovida como posição reeditada por Nietzsche, acaba por reafirmar impropriamente a tese da inversão do platonismo. Nesse sentido, a arte comportaria uma acepção meramente aparente para atender a uma finalidade prática estipulada por Lange como a carência de um ponto de vista

¹²⁹ Sobre isso assenta-se a concepção de vínculo programático entre Lange e Nietzsche defendida por Rogério Lopes: “Uma vez deflacionadas as pretensões da filosofia transcendental, a concepção de crítica que emerge é descrita em termos de um ceticismo metódico e disciplinado, que traduz bastante bem o espírito que anima a prática filosófica de Nietzsche como genuíno herdeiro de Lange” (LOPES, 2008, p. 74).

totalizante e harmônico, de maneira similar à arte como “fixa-ção” (HEIDEGGER, 2007, p. 482) defendida na leitura heideggeriana de Nietzsche.

Ao que parece, a tenacidade da tarefa edificante sopesada pelo ceticismo é bem menos exigente que uma edificação conduzida através do pessimismo ou, em última instância, a partir da constatação do niilismo como condição crônica do mundo: enquanto aquela tem contra si uma idecibilidade cética, ainda que irrevogável, o diagnóstico niilista, por sua vez, irá sujeitar qualquer tarefa de edificação a um antropomorfismo incontornável que não pode ser reduzido aos termos de uma ficção consciente defendida por Lange, porque isso implicaria em manter a oposição verdade/aparência. A manutenção da oposição marca o desprestígio de uma ficção assumida como ficção, ainda que isso permaneça completamente implícito, na exata medida em que a verdade continua como um horizonte valorativo (moral) atuante, embora inapreensível/desconhecido. Stack aponta para essa diferença entre Nietzsche e Lange, porém, não a entende como um aspecto que opõe substancialmente os dois autores: “Nietzsche diz aquilo que Lange hesita em dizer: não existe verdade” (STACK, 1983, p. 319)¹³⁰. Vemos aqui, no entanto, um desacordo que marca a impossibilidade de estabelecer um vínculo mais estreito entre Nietzsche e Lange, na medida em que a supressão radical da oposição verdade/aparência por Nietzsche torna insuficiente o ponto de partida cético, uma vez que este não se desprende completamente do caráter supervalorizado da verdade e, justamente por isso, não aloca a edificação em consonância ao diagnóstico niilista¹³¹. Ao contrário disso, o terrível caráter amorfo do mundo, resultante da supressão simultânea da verdade e da aparência, seria uma constatação afeita ao diagnóstico niilista e que aponta para o pessimismo da força como um temperamento artístico mais oportuno

¹³⁰ Rogério Lopes também aponta para algo nessa direção. Na leitura que Lopes promove sobre Lange, fica claro o estabelecimento da divergência langeana em relação ao “kantismo ortodoxo” que garante plenamente a estrutura transcendental (entendimento e sensibilidade) que conforma o mundo fenomênico e, por conseguinte, está completamente afastado das coisas em si mesmas. O “falibilismo” que Lopes reconhece em Lange, todavia, não resulta nem em uma garantia definitiva para a estrutura *a priori* nem em um definitivo desacordo entre esta e aquilo que as coisas são em si mesmas. Em outros termos, para Lange, não é possível determinar definitivamente qual seja a estrutura transcendental, isto é, quais sejam as categorias necessárias e quais estão presentes apenas em determinado momento do desenvolvimento humano. Consoante a isso, também não é possível definitivamente estipular que nossa estrutura transcendental seja incongruente com as coisas em si mesmas. Tal é o falibilismo que Lange insere no chamado “kantismo ortodoxo”, de acordo com Rogério Lopes. Todavia, essa abordagem falibilista, ou, mais propriamente, cética, quando remetida a Nietzsche, promove a inaceitável, segundo vemos, admissão de um horizonte terminantemente verdadeiro como possível. Simultaneamente, toda produção humana ganha o sentido de um “ficcionalismo generalizado”.

¹³¹ No próximo capítulo, isso será intensificado pela correlação entre lógica e ceticismo.

(em oposição ao já mencionado otimismo de Lange), algo reconhecido por Nietzsche na propensão do grego antigo ao trágico (cf. NT, “Tentativa de autocrítica”).

A acentuação dessa diferença entre Lange e Nietzsche pode ser apresentada a partir da incongruência entre *interpretação* e *poesia conceitual*. Enquanto aquela ocorre em um contexto cuja unicidade da aparência é estipulada (CI, III, § 2), esta, tal como Lange defende, promove um agnosticismo em relação à verdade que acaba por implicitamente reduzir sua atuação a constructos declaradamente falsos, porém, úteis para uma concepção totalizante. Se a unicidade da aparência que caracteriza a interpretação generalizada implica em negar a pertinência da tese da falsificação, pois não há nada a ser falsificado, a consequência disso pode ser vista a partir da dinâmica desencadeada pela hipótese da vontade de poder. Como sabemos, vontade só pode atuar contra vontade (BM, § 36), ou então, o que significa o mesmo, interpretação só atua contra outra interpretação. Essa realidade dos impulsos que Nietzsche estende hipoteticamente ao mundo mecânico e material (*Idem*), fazendo ver que também a ciência é interpretação (BM, § 14), contradiz mais um aspecto da poesia conceitual de Lange, a saber: a pretensão intrínseca, ao Ideal, de difusão e sustentação consensual. Ao apontar para as dificuldades desse anseio, com base no modo como Lange caracteriza a necessidade de uma visão de mundo global, Rogério Lopes pondera: “o Ideal deve ser capaz antes de tudo de mobilizar afetivamente as pessoas. Um Ideal novo é capaz de se impor apenas na medida em que ele entra em uma relação parasitária com os afetos que moviam ideais anteriores” (LOPES, 2011, p. 80). Ora, “mobilizar afetivamente” a partir de subterfúgios “parasitários”, sob a pretensão latente de consenso, não coaduna de modo algum com o sentido violento que a interpretação adquire em Nietzsche. A menos que sejam impropriamente amenizados os termos nietzschianos, há uma abissal diferença entre a noção nietzschiana de interpretação (consoante à vontade de poder) e a poesia conceitual de Lange.

Cabe, nesse sentido, perguntar: podemos caracterizar como uma espécie de mobilização afetiva, em um sentido consensual, aquilo que o empenho sacerdotal promove ao monopolizar a imagem de mundo ascética? Sendo o ideal hegemônico a ser combatido, esta questão tem sua relevância atestada pelo reconhecimento dos meios de afirmação do ideal ascético que precisam ser revogados por um contraideal que mobilize expedientes equivalentes, ou seja, igualmente eficientes, para fundar uma contrapartida. Todavia, a direção do comprometimento que marca o êxito inaugural do ideal ascético, bem como sua exclusividade duradoura, ao modo como

Nietzsche avalia, não se mostra como uma adesão consentida; um acordo que atinge a hegemonia por meio de uma adesão consensual aos moldes de uma mobilização afetiva. Antes disso, o que ocorre é a imposição de uma interpretação. Posteriormente, todavia, algo como um consenso pode ser identificado em relação às exigências epistêmicas e metodológicas secundárias (que não atuam na instauração do ideal) em torno da verdade, ou seja, provas lógico-dialéticas (Sócrates/Platão), demonstrações empíricas (da ciência), mesmo a derradeira indecidibilidade cética (Lange), etc., porém, isso já equivale à “renúncia à interpretação” (GM, III, § 24) enquanto medida defensiva (e não inaugural) para a conservação do ideal ascético. Queremos, com isso, diferenciar o processo já em andamento do ideal ascético (sua manutenção, digamos assim), quando ocorre a implementação variada dos meios para efetuar a vontade de verdade já em curso, ou seja, a multiplicidade de justificativas e fundamentações com vistas a adesões consensuais (mais ou menos amplas), da interpretação em sentido estrito.

A violência interpretativa, nesse sentido aqui discorrido, “sabe” que não é verdadeira. Porém, igualmente “sabe” que não atua de maneira falsificadora, algo que anula a indisposição da asserção anterior. Se interpretação somente se opõe a outra interpretação, então o caso se apresenta como imposição ou derrota. Uma arte que se mostra como aparência com boa consciência retira dessas características a sua condição, ou seja, não será previamente depreciada como falsa, ainda que “saiba” que não é verdadeira. Como depreciada falsificação, todavia, se mostra a noção de ficção consciente de Lange. Ao anular a pretensão dogmática de empreendimentos metafísicos, o ceticismo langedano acaba por imputar à edificação artística o emblema inconfesso do ficcionalismo com má consciência, uma vez que a verdade é ainda um horizonte possível que, no entanto, é subtraído enquanto exigência da poesia conceitual.

De nossa tese, todavia, emerge um problema aparentemente insolúvel: a ausência radical da verdade que incide mesmo sobre a típica indecidibilidade cética, quando atribuída a Nietzsche, não resulta em um dogmatismo negativo? Em que pese, tanto a afirmação categórica da verdade que caracteriza o dogmatismo ortodoxo mais evidente, quanto a negação igualmente categórica de qualquer horizonte verdadeiro, ambas as posições repercutem um cenário dogmático. Esta última versão negativa parece ser a única opção que resta a Nietzsche a partir do momento que nenhuma verdade seja sequer possível, isto é, o dogmatismo negativo se mostra, ao

que parece, como uma conclusão necessária da dissolução dos opostos que aqui insistentemente pretendemos atribuir a Nietzsche. Tal problemática se desdobra ainda em uma imperativa opção como viés para superar o ônus que pesa sobre a consequência dogmática da negação radical da verdade em Nietzsche: o ceticismo. Nesse sentido, ou o interprete se imiscui ingenuamente em uma posição dogmática ao ler Nietzsche como um *outsider* iconoclasta que a tudo nega, ou então, em uma tentativa de salvar Nietzsche dessa posição absoluta, atribui-se ao filósofo uma das particularidades (ou um misto destas) que a história do ceticismo oferece. Claro que existem aparentes alternativas mitigadas, tal como o realismo de senso comum proferido por Clark ou o pragmatismo de Gori. Contudo, nestes casos, como procuramos anteriormente mostrar, é a leitura de Heidegger que acaba emergindo dos empreendimentos interpretativos, ou seja, prevalece a inversão do platonismo que é, da mesma forma que o platonismo ortodoxo, igualmente metafísica/dogmática.

Rogério Lopes, frente a isso, tem o mérito de reconhecer toda a envergadura dessa problemática aqui indicada. Em seu volumoso trabalho historiográfico e conceitual, o intérprete pretende mostrar tanto a familiaridade de Nietzsche com a tradição cética antiga e moderna quanto a adesão do filósofo ao ceticismo metódico e ao viés construtivo defendido por Lange. Assim, da impossibilidade intransigente de alcançar definitivamente a verdade, bem como da nada ingênua admissão antidogmática que não destitui ao menos a possibilidade da verdade, Lopes pretende indicar a alternativa da ficção consciente langeana como solução adotada por Nietzsche. Isso afasta, simultaneamente, o problema do dogmatismo negativo e do ortodoxo dogmatismo. Tudo se resolve, portanto, na defesa da vida contemplativa que assimila o aspecto metodológico (cético) da ciência¹³².

Em síntese, desde que seriamente se considere essa emergência dogmática da recusa cabal da verdade, apenas o ceticismo parece conduzir a uma posição que mantenha coerência com a constante atitude avessa ao dogmatismo que Nietzsche promove; somente o cético alteraria a dissimulada polaridade sofística entre “tudo é verdadeiro” (atribuída a Protágoras) e “nada é verdadeiro” (atribuída a Górgias). “Mas dizer que nada é verdadeiro é, evidentemente, a mesma coisa que dizer: tudo é verdadeiro” (BROCHARD, 2009, p. 31). Nessa direção, asserções como “não há fatos, somente interpretações” (eKGWB-NF, 1886, 7[60]), ou “O mundo visto de dentro, o

¹³² Resumir a posição de Lopes.

mundo definido e designado conforme seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (BM § 36, trad.: PCS), soam problemáticas. Somente incluindo tais manifestações em um contexto cético, ou seja, onde “interpretação” e “vontade de poder” não repercutem o peso dogmático compartilhado tanto por “tudo é verdadeiro” quanto por “nada é verdadeiro”, pode-se, à primeira vista, salvar Nietzsche da incoerência. É justamente compreendendo essas posições nietzschianas como céticas que Rogério Lopes pretende resgatar o filósofo do dogmatismo.

Essa polaridade inelutável (ou dogmático ou cético) não condiz, todavia, com o entendimento da vontade de poder que aqui acolhemos. Que seja uma polaridade estabelecida a expensas da hipótese da vontade de poder, fica claro quando Rogério Lopes reduz essa posição nietzschiana a uma “ficção regulativa” (LOPES, 2011, p. 421, nota, 355). Com a intensão clara de “conciliar experimentação e especulação sem cair no dogmatismo” (*Idem*), algo que repercute a problemática em torno da limitação cética da especulação nos moldes langeanos, Lopes propõe o entendimento da vontade de poder como uma ficção conscientemente estabelecida como aparente, isto é, uma explícita manutenção da oposição verdade/aparência. O resultado disso, embora não textualmente tematizado pelo interprete, mostra que BM § 36 mobiliza impropriamente termo hipótese, quando o correto seria, precisamente, “ficção”. Obviamente, Lopes não fala em um expediente impróprio incluído por Nietzsche, mas, antes, lança mão da divisão entre um aspecto esotérico (implícito no texto e que revelaria, ao leitor autorizado, a vontade de poder como ficção regulativa) e um aspecto exotérico (a imediata apreensão da vontade de poder como princípio dogmático, fruto de uma leitura superficial). Trata-se, exatamente, da necessidade da polarização cético/dogmático. Ou Nietzsche ceticamente suspende o juízo acerca do teor essencialista da vontade de poder, tornando-a uma ficção *não* comprometida com a verdade, embora sem incorrer em um dogmatismo negativo que renuncie à sua possibilidade, ou então o dogmatismo é o único juízo cabível.

Concordamos com Rogério Lopes no estabelecimento de qualquer abordagem hipotética como uma “expectativa de que seja confirmada ou falsificada” (2011, p. 421, nota 355), também acatamos a ideia da economia de princípios mobilizada por Nietzsche em BM § 36 como contribuição à justificação da hipótese da vontade de poder. Porém, não vemos problema algum na dupla expectativa que a hipótese da vontade de poder antecipa, ao contrário do intérprete. Muito antes o oposto disso: faz parte importante da estratégia de Nietzsche essa pretensão de “confirmação”; de

“verdade”. Cabe aqui a retomada de uma posição que anteriormente assumimos e que atravessa todo nosso empreendimento textual¹³³, a saber: a hipótese da vontade de poder, apresentada em BM § 36, não implica em uma indecidibilidade de Nietzsche, também não condiz com uma posição dogmática/essencialista e, por fim, não se trata de uma disposição orientada pelo ceticismo que justificaria a noção de “ficção regulativa”, tal como defende Lopes. O grande mérito que garante a BM § 36 toda a excelência textual de Nietzsche está na estratégia, afeita ao espírito científico vigente, de hipoteticamente propor a vontade de poder como uma opção a ser considerada. Isso significa que, consoante à “consciência do método” (BM, § 36, trad.: PCS) que repercute, precisamente, o princípio da economia, todas as tentativas devem ser conduzidas até o “limite extremo” (*Idem*), algo que autoriza Nietzsche a promover a tentativa de entender o mundo como vontade de poder. Até aqui, o terreno estrategicamente percorrido por Nietzsche é rigorosamente (metodologicamente) científico, ou seja, de uma hipótese que merece ser observada pois, caso contrário, o limite extremo das tentativas não seria satisfeito¹³⁴. Contudo, esse que parece ser um ímpeto pela confirmação da verdade da hipótese da vontade de poder é, ao fim, uma negação de qualquer verdade sem, no entanto, caracterizar um dogmatismo negativo. Novamente, é a excelência textual de Nietzsche em BM § 36 que permite essa tão inusitada posição.

Passados os movimentos iniciais de BM § 36, quando a hipótese da vontade de poder é, enquanto tentativa, autorizada, todas as consequências que advêm dessa anuência metodologicamente justificada acabam por imputar a qualquer esforço de refutação o status irreversível de interpretação. Nesse sentido, supondo que a vontade de poder seja “verdadeira”, assim como a característica intrínseca dessa hipótese seja a dinâmica de confronto entre *quanta* dinâmicos de poder (cf. eKGWB/NF-

¹³³ Mesmo sob o risco de incorrerem em uma condenável repetição de argumentos já apresentados, algo não recomendável em um texto monográfico que precisa avançar em suas posições, a característica e função desempenhada pela hipótese da vontade de poder como um todo neste trabalho, assim pensamos, permite essa claudicação. Além disso, a renovação da abordagem de BM § 36 a partir das novas posições alcançadas entre sua primeira apresentação e o momento atual do texto, mais especificamente em relação ao ideal ascético como interpretação hegemônica a ser combatida, é salutar para os próximos passos de nossa argumentação. A abordagem inicial de BM § 36 encontra-se entre as páginas 62 e 69 deste trabalho.

¹³⁴ Em nossa primeira apresentação do argumento, mencionamos a defesa newtoniana da simplicidade das explicações do mundo para ilustrar o lugar onde se insere a abordagem hipotética de Nietzsche (Cf. nota 72, p. 62). Repetimos aqui a passagem de Newton: “Não se hão de admitir mais causas das coisas naturais do que as que sejam verdadeiras e, ao mesmo tempo, bastem para explicar os fenômenos de tudo. A natureza, com efeito, é simples e não se serve do luxo de causas supérfluas das coisas” (NEWTON, 1991, p. 166).

1888,14[79]) ou, em consonância a BM § 22, que a interpretação generalizada seja a característica adequada do mundo hipoteticamente estabelecido como vontade de poder; supondo a “verdade” dessa estipulação, então qualquer refutação dessa hipótese estará sujeita a tal característica interpretativa. Em outros termos, supondo a verdade da vontade de poder, teríamos um mundo pautado na dinâmica do confronto entre vontades, uma vez que “vontade só pode atuar sobre vontade” (BM, § 36, trad.: PCS); interpretação contra interpretação.

Facilmente, todavia, se poderia atribuir a Nietzsche o contrassenso de uma pretensão de verdade relacionada à própria tese da vontade de poder e que, ainda assim, acaba por concluir que não há nenhuma verdade, mas apenas o confronto entre vontades. A “mera argúcia” que pretende denunciar esse lapso, tal como se posicionou Heidegger a respeito desse modo de refutar a expressão “toda verdade é ilusão” (HEIDEGGER, 2007, pp. 390-391), não tem, todavia, a capacidade de surpreender Nietzsche em um momento pouco refletido. Avaliar que a expressão “não há fatos, somente interpretações” impropriamente presume a sua própria verdade, da mesma forma que julgar que a tese da vontade de poder se porta como verdadeira para, posteriormente, garantir que o mundo é o confronto entre *quanta* dinâmicos, nenhuma refutação dessa índole marca o caráter dogmático da vontade de poder e, conseqüentemente, não precisa ser convertida em uma posição cética que salvaria Nietzsche do dogmatismo reconhecido.

Dizer, em consonância à pretensão de verdade, que a vontade de poder não passa, também, de interpretação, pois é exatamente a este ponto que conduz a suposição da verdade da vontade de poder, acaba por reafirmar de maneira contundente a hipótese nietzschiana. Não há problema algum em transformar a vontade de poder em uma interpretação ao lado de outras: essa é, precisamente, a intenção de Nietzsche. Em BM § 22 isso claramente se explicita: ao marcar toda noção de “leis da natureza” não como “realidade de fato” e “texto” terminantemente escrito, aguardando apenas a descoberta e explicação, mas, antes, como interpretação, Nietzsche mobiliza, em termos alternativos, a mesma dinâmica presente em BM § 36. A hipótese que permite a subsunção da “realidade de fato” à “interpretação” é a vontade de poder. É isso que Nietzsche chama, no aforismo, de um procedimento interpretativo oposto, isto é,

[...] ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de

reinvindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam [Nietzsche dialoga, no aforismo, com os físicos], isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (BM, § 22, trad.: PCS).

O fundamental, no aforismo, é justamente a apresentação da vontade de poder como uma interpretação que se opõe à interpretação fiscalista baseada na pressuposição de “leis da natureza”. Nesse sentido, mesmo que a vontade de poder seja inicialmente travestida como princípio dogmático, algo reconhecido através da contundência da expressão “o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de poder’”, Nietzsche tanto antecipadamente confessa tratar-se de uma “intenção e arte de interpretação opostas” (*Idem*) quanto flerta com uma ulterior objeção, no final do aforismo, que identificaria a vontade de poder como “apenas interpretação”. E mais, ainda acrescenta quanto a isto: “tanto melhor!”.

Ora, ao ser reconhecida como interpretação a partir de objeções que denunciem essa “falha” da argumentação nietzschiana, o que se apresenta, por fim, é a própria dinâmica da vontade de poder enquanto processo em plena atividade: vontade contra vontade; interpretação contra interpretação. Objetar, portanto, significa impor uma interpretação contra a interpretação nietzschiana da vontade de poder. Essa ocasião acaba por suprimir o caráter dogmático da vontade de poder e, ao mesmo tempo, justifica a própria dinâmica interpretativa que marca a hipótese nietzschiana. Isso indica que a pretensão à refutação, seja ela qual for, acaba por reafirmar a dinâmica da vontade de poder. A aceitabilidade da hipótese da vontade de poder torna qualquer disposição sobre o mundo uma imposição perspectivista de poder (uma interpretação) e, quando essa mesma característica se volta contra a própria vontade de poder, temos desessencialização da hipótese e uma cabal, embora inconfessa, justificação da vontade de poder: a inexistência de uma verdade absoluta é a característica mais peremptória da vontade de poder, algo que incide sobre ela mesma e afasta o dogmatismo. O contrassenso somente seria legítimo caso Nietzsche pretendesse manter a verdade absoluta da vontade de poder; manter seu

privilégio interpretativo, de maneira dogmática, sobre qualquer outra interpretação. Contudo, a verdade pressuposta pela hipótese da vontade de poder não passa de uma estratégia que se torna dispensável no exato momento em que a tentativa, com base na economia de princípios, seja autorizada. Todas as consequências que advêm após essa aceitabilidade só fazem justificar a posição de Nietzsche, sobretudo aquelas que pretendem fazer com que a vontade de poder se volte contra si mesma, revelando seu estatuto igualmente interpretativo.

Com isso, cabe a questão: onde é possível identificar o dogmatismo, ainda que negativo, da hipótese nietzschiana? O dogmatismo positivo, que estaria relacionado a uma leitura essencialista da vontade de poder, termina por dissolver-se em uma dinâmica interpretativa que subsume a própria hipótese nietzschiana, fazendo ver que a pretensão de verdade inicial era apenas uma estratégia efêmera. Por outro lado, o dogmatismo negativo, alinhado ao entendimento de que “nada é verdadeiro” não se sustenta quando revertida, para fins de clareza, em sua contrafigura presumida: “tudo é falso”. Se só há interpretação, não se pode estabelecer a falsificação generalizada como característica predominante, pois não há nada a ser falsificado em uma dinâmica pautada, exclusivamente, no confronto entre interpretações.

Resta ainda, frente a isso, perguntar: por que imputar a Nietzsche uma perspectiva cética e tornar a vontade de poder uma ficção regulativa? O ceticismo, em sua característica mais abrangente e antiga, presente desde Pirro, prescreve a suspensão do juízo (*epoché*) como disposição adequada. A *epoché*, todavia, implica na manutenção da possibilidade da verdade, justamente para não incorrer em um dogmatismo negativo. Como vimos, no entanto, não é possível atribuir a Nietzsche a dogmática posição “tudo é falso”, algo que aponta para a prescindibilidade da leitura cética de Nietzsche. Por outro lado, a compreensão da hipótese da vontade de poder como ficção regulativa, em consonância à perspectiva cética, além de anular o estratégico recurso da hipótese, ainda corrobora a tese da inversão do platonismo heideggeriano. Isso porque a manutenção da oposição verdade/aparência, própria ao ceticismo, inscreve a vontade de poder como uma declarada aparência (uma ficção consciente) que funcionaria de maneira semelhante à arte como “fixa-ação” que Heidegger atribui a Nietzsche.

Apesar dessa discordância em relação à adesão programática de Nietzsche ao ceticismo, a perspectiva cética ainda guarda, segundo entendemos, uma importante característica elucidativa do pensamento de Nietzsche. No *Crepúsculo dos Ídolos*,

Nietzsche entende o positivismo como uma posição no interior da “História de um erro” que marca a iminência do declínio da oposição verdade/aparência. Caso se compreenda o positivismo em sintonia à consecução metodológica do ceticismo, na direção do “ceticismo metodológico e disciplinado” (cf. LOPES, 2011, p. 158), então essa posição derradeira do ideal ascético pode ser um importante meio para situar, por contraste, a originalidade de *Assim falava Zaratustra*. A suspensão do juízo implica na impossibilidade do estabelecimento de qualquer verdade definitiva, ao mesmo tempo em que não institui a impossibilidade igualmente dogmática da verdade. Assim, pois, a ciência percorre um caminho distante do dogmatismo, contudo, simultaneamente, é um trajeto extremamente pobre; uma ausência de ideal em vias de manifestar-se como um niilismo radicalizado. Trata-se do processo autosupressivo do ideal ascético atingindo seu ponto mais extremo, ou seja, a iminência do esgotamento radical dos valores. Isso condiz com a congruente identificação, entre Lange e Nietzsche, da impossibilidade de a ciência estabelecer uma perspectiva totalizante ao mundo; um novo ideal. Eis que, a partir da inviabilidade de vincularmos Nietzsche a algo como a poesia conceitual, que para Lange corresponde à saída dessa ausência de ideal própria ao predomínio materialista, restaria a Nietzsche, ao que parece, apenas o niilismo radicalizado que condiz com o incontornável processo autosupressivo do ideal ascético. Contudo, e esse é o aspecto que queremos aqui sublinhar, a substituição dessa perspectiva confessadamente falsa da poesia conceitual pela perspectiva da interpretação, que dissolve a oposição verdade/aparência, permite outro desfecho que não a resignação ao processo de radicalização do niilismo.

Reabilitar o potencial interpretativo humano pode ser visto como um objetivo que transpassa o pensamento de Nietzsche desde o momento em que a dissolução dos opostos se consolida como cenário dominante. Certamente, isso não estava vigente no *Nascimento da tragédia*, quando a metafísica de artista claramente estipulava uma aparência apolínea envolvendo o fundo dionisíaco verdadeiro. A Tragédia Ática, nesse sentido, seria a expressão artística que, simultaneamente, mantém o fundo verdadeiro/terrível da existência (o dionisíaco) e permite uma visualização não destrutiva dessa essência (o apolíneo). Esses dois impulsos em consonância consolidam a excelência da arte trágica. Aqui, portanto, nenhuma dissolução da oposição verdade/aparência pode ser identificada.

Também em *Humano*, alguns anos depois, a dissolução dos opostos não é a tônica do pensamento de Nietzsche, mesmo que o “filosofar histórico” oportunamente assumido parta da noção, ainda incipiente, de que “não há opostos” (HH, § 1). Isso se justifica, precisamente, pelo predomínio cético que atravessa toda a obra (cf. HH, § 21) e não permite um definitivo afastamento da coisa-em-si (HH, § 9). Sob a sombra dessa verdade ainda presente, embora extremamente diminuída em importância por Nietzsche (*Idem*), é a ciência que, alijada dos dogmas metafísicos, precisa fixar as condições da existência humana. Claro que Nietzsche não deixa de evidenciar o caráter trágico dessa incumbência atribuída à ciência, uma vez que todo valor, até então, era fruto dessa “origem miraculosa, diretamente do âmago da ‘coisa em si’” (HH, § 1, trad.: PCS) que a ciência, em seu afã cético, não mais admite. É como se Nietzsche estivesse preconizando, em oposição à Lange, que a ciência pode prevalecer enquanto imagem de mundo, substituindo as verdades excelsas por uma austeridade baseada em “pequenas verdades despretensiosas achadas com método rigoroso” (HH, § 3, trad.: PCS). Mesmo a arte não operaria como um atenuante permanente ao qual sempre se pudesse recorrer, uma vez que, para Nietzsche, a arte situa-se como transição episódica para o predomínio científico (HH, § 27). O único alento tematizado por Nietzsche é o recurso a um “temperamento” (HH, § 34) indulgente; uma capacidade que dispensaria alívios de ordem metafísica/religiosa: “deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (HH, § 34, trad.: PCS).

A coisa em si, ou o mundo verdadeiro, começa a se tornar uma perspectiva não apenas desconhecida, mas em vias de ser suprimida, n’A *gaia Ciência*¹³⁵. Como já

¹³⁵ Nesse sentido, discordamos da posição de Clark (CLARK, 1990, p. 22) que vê o fim da tese da falsificação apenas a partir de *Além do bem e do mal*. Como já discutido neste trabalho, a tese da falsificação apenas se apresenta quando um âmbito verdadeiro é estipulado, ou seja, na medida em que não há correspondência com este, todo empenho cognoscitivo humano implica em uma falsificação. Com a direção do fim do espectro da coisa em si, n’A *gaia ciência*, é essa situação que se apresenta. Todavia, um importante acréscimo à nossa leitura do aforismo 54 d’A *gaia ciência*, que modifica substancialmente nossa intenção inicial de marcá-lo como ponto de virada para o completo abandono da dualidade verdade/aparência, é oferecido por André Itaparica (2019). A recente publicação deste livro, todavia, nos impediu de incluir uma discussão mais prolongada no corpo do texto. Esta nota, extemporaneamente incluída, esclarece nossa adesão especificamente ao modo como Itaparica avalia GC § 54 como uma posição preliminar para uma completa supressão da polaridade realismo/idealismo. A tese central do interprete é, precisamente, a defesa dessa supressão (cf. ITAPARICA, 2019, p. 61) que, em nossa tese, está sendo abordada especificamente como a dissolução da polaridade verdade/aparência. Em relação a GC § 54, o interprete defende que Nietzsche está argumentando no interior de uma perspectiva idealista, e explica isso através das seguintes palavras: “Se Nietzsche, nesse período, começa a atentar para a necessidade de eliminar a oposição entre realidade e aparência, isso parece conduzi-lo ao mundo como produto de representações”.

tivemos a oportunidade de apresentar, o aforismo 54 d'*A gaia ciência* mostra como Nietzsche passa a pensar a aparência sem o contraste definidor de sentido de alguma essência. Assim, por não ser “o contrário de alguma essência” (GC, § 54, trad.: RRTF), a aparência emancipa-se de sua tradicional conotação. Aparência, aqui, não mais repercute o polo depreciado, pois a própria polaridade verdade/aparência deixou de ser efetiva. Esse diagnóstico do desenvolvimento do pensamento de Nietzsche nos permite ler o importante aforismo 107 d'*A gaia ciência* a partir de uma compreensão mais decisiva e em substituição à suspensão do juízo prevalecente em *Humano*. Nesse sentido, quando Nietzsche restitui a importância da arte, isto é, “a arte como a *boa vontade* com a aparência” (GC, § 107, trad.: RRTF), isso não mais significaria, caso se veja coerência com GC § 54, uma falsificação de alguma essência; não se trata de uma boa vontade condescendente com o sentido depreciado de aparência. A arte não opera, nesse sentido, como mero atenuante e estabilizador do mundo, mas repercute a própria unicidade da aparência que será mais diretamente reconhecida no *Crepúsculo dos ídolos* (CI, III, § 2). Nessa direção, o ideal de espírito livre complementa o titubeante temperamento indicado em HH § 34 por um cenário criativo que permite uma posição mais efusiva em relação ao ocaso dos valores, que n'*A gaia ciência* precisa ser considerada a partir da morte de Deus: “precisamos usar de toda arte altiva, flutuante, dançante, zombeteira, pueril e bem-aventurada, para não perdermos aquela *liberdade sobre as coisas* que nosso ideal exige de nós” (GC, § 107, trad.: RRTF). No contexto da *Genealogia da moral*, enquanto único contraponto efetivo do ideal ascético, a disposição favorável à arte é avaliada por Nietzsche da seguinte maneira:

[...] a arte, em que precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de engano* tem a boa consciência do seu lado, contrapõe-se muito mais fundamentalmente ao ideal ascético do que a ciência: assim o sentiu o instinto de Platão, esse grande inimigo da arte, o maior que a Europa até hoje produziu (GM, III, § 25, trad.: RRTF).

Seria, no entanto, um grande apelo à credulidade se a saída do niilismo fosse marcada como uma mera disposição; uma simples prescrição de como “ver” a

Somente no terceiro período da filosofia de Nietzsche, segundo Itaparica, Nietzsche alcança a completa supressão de realidade/aparência (2019, p. 94). O principal aspecto dessa supressão, de acordo com o interprete, seria a inserção, por Nietzsche, da vontade de poder. Assim, GC § 54 é ainda uma preliminar dissolução da oposição verdade/aparência, uma vez que ainda flerta com elementos idealistas.

autosupressão do ideal ascético, ou seja, do único ideal até então, a partir de uma perspectiva altaneira e transfiguradora, tal como a noção de “arte altiva, flutuante, dançante, zombeteira, pueril e bem-aventurada” ou a “vontade de engano” com “boa consciência” deixam entrever. Essa é uma disposição que Nietzsche nos conta ter alcançado, segundo a sequência dos “Prólogos” de 1886 admitem: o primeiro dos cinco prólogos escritos por Nietzsche aos livros do período intermediário é da primavera de 1886, e concede ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano* a marca de uma “doença” que, simultaneamente, firma-se como um passo fundamental de um longo processo de “cura”. Trata-se dos movimentos iniciais da “libertação do espírito”¹³⁶ que irão culminar na saudável perspectiva alcançada n’*A gaia ciência*. Essa dinâmica da “libertação do espírito” como um processo que passa por um período doentio e resulta em uma cura (em uma saúde) é estabelecido já no “Prólogo” ao primeiro volume de *Humano*. Em HH “Prólogo” § 4, Nietzsche insere a noção de “grande saúde” que será, justamente, o emblema do espírito livre que não apenas sobreleva-se em relação aos valores, de um modo ainda trôpego, tal como prescrito pelo temperamento do espírito livre em *Humano*: “deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (HH, § 34, trad.: PCS). Como um relevante acréscimo a essa temperamental superação dos valores, *A gaia ciência*, por sua vez, complementa: “Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não somente ficar, com a amedrontada rigidez de alguém que a cada instante tem medo de escorregar e cair, mas também flutuar e brincar acima dela” (GC, § 107, trad.: RRTF). Esse é o tom predominante d’*A gaia ciência*, e é na direção de uma perspectiva mais saudável, em relação às efusões iniciais da libertação do espírito, que Nietzsche situa seu livro. Em uma carta do período de conclusão d’*A gaia ciência* é essa nova disposição que Nietzsche evidencia:

[...] acabo de terminar a última parte do manuscrito, e com esta a obra de 6 anos (1876-1882), toda minha “condição de espírito livre”! Oh, que anos! Que padecimento de todo o tipo, que solidões e fastios de viver! E contra tudo isto, como que contra a vida e a morte,

¹³⁶ Sobre a “história da grande libertação”, afirma Nietzsche: “Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre* vontade: e quanta doença não se exprime nos selvagens experimentos e excentricidades com que o liberado, o desprendido, procura demonstrar seu domínio sobre as coisas” (HH, “Prólogo”, § 3, trad.: PCS). Desenvolvemos um trabalho específico sobre essas questões em (LEIDENS, 2014).

preparei a mim este antídoto, estes meus pensamentos com sua pequena, pequena franja de *céus sem nuvens* sobre mim [...] Pois é uma vitória, e uma completa vitória – pois meu corpo voltou a estar saudável a olhos vistos, e não sei como, todos me dizem que nunca tive um aspecto tão juvenil (eKGWB/BVN – 1882, 256).

Aqui cabe perfeitamente a capciosa questão presente no “Prólogo” a *Gaia ciência*: “Mas deixemos o sr. Nietzsche de lado: que temos nós com o fato de o sr. Nietzsche haver recuperado a saúde?” (GC, “Prólogo”, § 2). Tanto a carta citada quanto essa questão, ambas mostram o caráter extremamente pessoal da disposição saudável que *A gaia ciência* anuncia. Caso vejamos essa culminância do ideal de espírito livre em relação aos termos “*boa vontade* com a aparência” (GC, § 107, trad.: RRTF); “a *vontade de engano*” com “a boa consciência do seu lado” (GM, III, § 25, trad.: PCS); a “grande saúde” que viabiliza “o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (GC, § 382, trad.: PCS); todos esses termos, no caso do reconhecimento disso como uma vivência pessoalíssima de Nietzsche, seriam “teoricamente” suprimidos enquanto conclusões filosóficas e apenas indicados como um ânimo que Nietzsche nos conta ter alcançado. Há uma abissal diferença entre concluir sobre a unicidade da aparência e dispor-se com boa vontade frente a isso¹³⁷. Parecemos aqui estar lidando com um limite linguístico que concede acesso apenas ao niilismo da autosupressão do ideal ascético ou então, nessa mesma direção, à evidente ausência de sentido de um mundo compreendido a partir da vontade de poder. Isso porque constituem posições e exigências muito diferentes o diagnóstico do ocaso dos valores, ou seja, que só existe a luta entre interpretações ou vontades sem nenhum esteio verdadeiro a ser estipulado e alcançado, até onde a linguagem permite manifestar, e, por outro lado, “ver” e “sentir” essa trágica circunstância a partir de uma boa consciência. Se no primeiro caso o estilo aforístico de Nietzsche é um recurso suficiente para estabelecer sua posição frente ao niilismo diagnosticado, para uma comunicação que pretenda dispor o leitor da mesma maneira, todavia, a concisão aforística não parece ser

¹³⁷ Nietzsche tem plena consciência dessa problemática indicada. No “Prólogo” a *Gaia ciência*, por exemplo, considera Nietzsche: “Talvez não baste somente um prólogo para este livro; e afinal restaria sempre a dúvida de que alguém que não tenha vivido algo semelhante possa familiarizar-se com a vivência deste livro mediante prólogos” (GC, “Prólogo”, § 1).

efetiva¹³⁸. É o próprio Nietzsche que manifesta-se nessa direção quando comenta, de modo geral, a fundamentação de seus textos:

Meus escritos falam somente de minhas superações: “eu” estou neles, com tudo o que me foi hostil, *ego ipsissimus*, e até mesmo, se é permitida uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum*. Adivinha-se: já tenho muito – abaixo de mim... Mas sempre foi preciso o tempo, a convalescença, o longe, a distância, antes que me viesse o prazer de tomar posteriormente algo vivido e sobrevivido, algum fato ou fado próprio, e tirar-lhe a pele, explorá-lo, desnudá-lo, “expô-lo” (ou como queiram chamá-lo), para o conhecimento. Nessa medida, todos os meus escritos, com uma única, certamente essencial exceção, devem ser retrodatados – falam sempre de um “atrás de mim” (HHII, “Prólogo”, § 1, trad. RRTF).

Assumindo essa “única” e “essencial exceção” como *Assim falava Zaratustra*, em consonância ao que defende Rubens Rodrigues Torres Filho (NIETZSCHE, 1983, o. 123, nota 9), vemos que Nietzsche alude a algo diferente do aforismo quando a comunicação não pretende ser uma reconstituição da trajetória vivencial, ou seja, quando a expressão linguística tenha uma pretensão de atuar sobre o futuro e, por isso, não possa ser retrodatada em referência a alguma pretérita vivência. Esse é o exato aspecto que indicamos na conclusão do primeiro capítulo deste trabalho: a epígrafe que abre a “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral* aponta para a função expressiva que *Assim falava Zaratustra* exerce em relação à impotência do aforismo em atuar sobre o porvir, uma vez que o estilo, excetuando a essencial exceção, prevalece enquanto exposição da trajetória vivencial percorrida pelo filósofo. Por isso, pouco efeito tem sabermos se Nietzsche recuperou ou não a saúde. Podemos acompanhar todo percurso filosófico/vivencial que resulta na unicidade da aparência, contudo, a boa consciência com a aparência, enquanto saúde adquirida, não pode ser um ânimo textualmente promovido, ou seja, efetivamente compartilhado por Nietzsche através do aforismo.

Essa potencialidade de *Assim falava Zaratustra* é evidenciada também pelo modo como Nietzsche conclui a “Segunda dissertação” da *Genealogia*. Após genealogicamente reconstruir os subterfúgios empregados para a instauração do ideal ascético (culpa e má consciência), Nietzsche aponta para a necessidade de uma disposição diferente que perfaça um contraideal:

¹³⁸ O próprio Nietzsche aponta para isso quando, no “Prólogo” ao segundo volume de *Humano*, diferencia

Para aquele fim seria preciso uma *outra* espécie de espíritos, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade; seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas inverniais, ao gelo dos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma *grande saúde*! (GM, II, § 24, trad.: PCS).

Ao mesmo tempo em que essa exigência é estabelecida, algo que faz referência à própria saúde que Nietzsche nos conta ter alcançado em sua trajetória da libertação do espírito, o filósofo também reconhece os limites linguísticos para a efetivação dessa grande saúde. Assim conclui Nietzsche o último parágrafo da “Segunda dissertação”:

Mas que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um ‘mais futuro’, um mais forte que eu — o que tão só a Zarathustra se consente, a Zarathustra, o ateu... (GM II, § 25, trad.: PCS).

Mas qual seria, especificamente, a particularidade de *Assim falava Zarathustra* que faria desse meio de expressão, enquanto essencial exceção ao aforismo, capaz de promover uma adesão vivencial à perspectiva da grande saúde? Nossa tese, em relação a isso, percebe dois recursos combinados atuando nessa direção: o trágico e o bíblico. Aqui pretendemos situar a ideia de uma guinada expressiva da linguagem em *Assim falava Zarathustra*. Assim, no entanto, não se trata de simplesmente marcar os pontos congruente entre esses dois recursos indicados e *Zarathustra*, mas, antes, de pensar a linguagem depurada desses expoentes expressivos e o modo como Nietzsche os inclui em sua obra¹³⁹. Pertinente aqui é uma avaliação de Nietzsche dirigida à poesia grega: “[...] – ninguém conhece pior uma criança que seus próprios pais –, e vale até mesmo, tomando um exemplo enorme, para toda arte e poesia grega: ela nunca ‘soube’ o que fez...” (GC, § 369, trad.: PCS). Disso, presume-se que

¹³⁹ Da mesma forma, não queremos antecipadamente, tal como Stegmeier fez, decretar o fracasso comunicativo de Nietzsche em *Assim falava Zarathustra*. “Nietzsche propôs *Assim falava Zarathustra* não como tratado teórico, mas como ‘tragédia’ de um indivíduo singular que fracassa na tentativa de comunicar-se a outros” (STEGMAIER, 2009, p. 15). Essa posição adotamos intensamente em nossa dissertação de mestrado (LEIDENS, 2011) ao salientarmos a extrema solidão de Nietzsche/Zarathustra que, por fim, repercute em um solipcismo linguístico intransponível. Isso equivale, *grosso modo*, a decretar o niilismo como insuperável. Ao nos afastarmos da antecipação dessa conclusão, mesmo sem a regeitarmos terminantemente, pretendemos seguir uma demorada avaliação dos recursos expressivos trágico e bíblico sem partir de pressuposições que interditarium, de antemão, a pesquisa.

Nietzsche pretenda mobilizar de maneira acentuada e consciente aquilo que a poesia grega apenas ingenuamente executou, algo que sinaliza uma consumação intertextual de *Zaratustra*, ao modo paródico: “*Incipit tragoedia* [a tragédia começa] – diz o final deste livro perigosamente inofensivo: tenham cautela! Alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida...” (GC, “Prólogo”, § 1). Mais adiante, no prólogo d’*A gaia ciência*, Nietzsche apresenta um importante esclarecimento dessa intertextualidade indicada:

Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade*! E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo*? Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas? (GC, “Prólogo”, § 4).

Esse é um aspecto central para entendermos o “INCIPIT ZARATUSTRA” (CI, IV, § 6) do último movimento da “História de um erro”. Antes dessa insígnia, Nietzsche havia apresentado Zaratustra como “INCIPIT TRAGOEDIA” (GC, § 342), algo que explicitamente marca a concepção trágica/pessimista/niilista a partir da qual Zaratustra inicia sua tarefa expressiva. A correlação entre essas duas caracterizações do início de *Zaratustra* pode ser mensurada em consonância à epígrafe de GM III, que também mantém coerência com a passagem supracitada do prólogo d’*A gaia ciência*, sobretudo quando vista para além dos termos selecionados por Nietzsche em 1887.

Eu já não sinto do mesmo modo que vós: essa nuvem que vejo debaixo de mim, essa coisa negra e pesada — é, justamente, a vossa nuvem de temporal.
Vós olhai para cima, quando aspirais elevar-vos. E eu olho para baixo, porque já me elevei.
Quem de vós pode, ao mesmo tempo, rir e sentir-se elevado?
Aquele que sobe ao monte mais alto, esse ri-se de todas as tragédias, falsas ou verdadeiras.
Corajosos, despreocupados, escarninhos, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é mulher e ama somente quem é guerreiro (ZA, “Do ler e do escrever”, trad. MS)

A imagem da elevação que essa passagem evoca é abordada em outros momentos do pensamento de Nietzsche, sobretudo para caracterizar a filosofia para espíritos livres. Foi nessa direção que apresentamos HH, § 34 e GC, § 107. No caso da perspectiva altaneira que figura a postura de Zaratustra, nesse trecho específico,

o resultado aponta para uma transfiguração do trágico. O riso aparece aí, precisamente, como a disposição que mostra o livramento da condição destrutiva que o ocaso dos valores desencadeia. O niilismo completo e passivo redimensionado como um niilismo ativo e criativo tem significativa relação com a perspectiva altaneira que Zaratustra incorpora e pretende promover linguisticamente. A partir disso, se seriamente considerarmos que Nietzsche insere essa apologia ao riso e à coragem como epígrafe que abre o devastador diagnóstico da ascensão e queda do ideal ascético em GM III, o único ideal até agora, então o papel de Zaratustra ganha uma relevância imprescindível enquanto contraideal que prescreve e procura comunicar tais disposições. Contudo, o maior problema, segundo vemos, está no fidedigno dimensionamento da autosupressão niilista dos valores, sobre a qual o empreendimento expressivo de Nietzsche, através de *Zaratustra*, se estabelece. É em relação a isso que o “ponto de vista do ideal” de Lange surge como inócuo, ou seja, subestima a tenacidade que precisa mover a contrapartida ao niilismo fidedignamente reconhecido. O aspecto fundamental aqui está na diferença entre o “INCIPIT ZARATUSTRA”, indicado como desdobramento do simultâneo ocaso do mundo verdadeiro e do mundo aparente (CI, IV, § 6), e uma poesia conceitual que é aparente em um sentido marcado pela dispensabilidade da verdade (e não por sua completa supressão) e por uma pragmática conformação do mundo.

A unicidade da aparência que, por fim, resulta do simultâneo ocaso do mundo verdadeiro e do mundo aparente, não implica em uma condescendência com ficções conscientes. Esse foi, precisamente, o aspecto que moveu o *Nascimento da tragédia* (ainda sem a substancial modificação da “Tentativa de autocrítica”) e, como sabemos, moldou a metafísica de artista do jovem Nietzsche. Nesse caso, a arte trágica é avaliada como um consolo metafísico declaradamente falso que atua de maneira acalentadora em relação a toda verdade terrível e destrutiva. Essa clara manutenção da oposição verdade/aparência não descreve de forma alguma a condição niilista da dissolução dos opostos que deve ser atribuída à disposição altaneira de Zaratustra. Aquilo sobre o qual Zaratustra se eleva não é a ausência de sentido marcada pela impossibilidade de atingir uma verdade que permanece desconhecida ou ceticamente inviabilizada, mas, sim, a própria inexistência de qualquer verdade (algo que não implica em um dogmatismo negativo, como vimos) e a urgente constatação de que só existe interpretação. Poesia conceitual e interpretação diferenciam-se, portanto, enquanto, respectivamente, ou expressa a necessidade de contentamento com o polo

aparente no interior da vigência da oposição verdade/aparência, ou, no caso que atribuímos a *Zaratustra*, expressa a unicidade da aparência em consonância à constatação de que não há verdade, mas apenas interpretação.

Esse parece ser o sentido do “verdadeiro antagonismo” indicado por Nietzsche em GM III: “Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo — ali, o mais voluntarioso ‘partidário do além’, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza *áurea*” (GM, III, § 25). Uma vontade de ilusão; uma mentira santificada difere-se da concepção de poesia conceitual de Lange na medida em que aquela não mantém a oposição ascética verdade/aparência. Homero aparece aqui como o caso paradigmático da efetivação dessa vontade de ilusão, cuja involuntariedade representa a autêntica criação de uma imagem de mundo. A ingenuidade do poeta de Homero, já reconhecida por Nietzsche no *Nascimento da tragédia* (NT, § 3), pode ser compreendida em consonância a essa involuntariedade criadora, e ambas (ingenuidade e involuntariedade) repercutem o *optimum* de uma poesia inocente e extra-moral. Se Platão pode ser vinculado ao pernicioso erro dogmático da invenção do “puro espírito e do bem em si” (BM, “Prólogo”), ou, em outras palavras, se Platão erige o mundo verdadeiro que posteriormente será divinizado pelo cristianismo e consolidado como uma vontade de verdade (pelo idealismo, por exemplo), então a anterioridade de Homero em relação a essa invenção platônica se mostra como uma inocência poética alheia a tal julgamento moral. O sentido da poesia conceitual de Lange não é compatível com interpretação homérica do mundo justamente porque está afastada da inocência que antecede a instauração da verdade. Por sua vez, o *Zaratustra* de Nietzsche põe-se na direção do reestabelecimento dessa inocência da interpretação, precisamente o que pretendemos defender, no próximo capítulo, ao considerarmos o papel fundamental do paradoxo do mentiroso e os componentes intertextuais da obra.

Capítulo 4 – A lógica na linguagem e o ultrapassamento expressivo de *Zaratustra*

A projeção intertextual antecipada no final do capítulo anterior (da relação entre *Zaratustra* e os meios expressivos trágico e bíblico), todavia, é apenas a superfície de um problema muito mais grave e paralisante. Nesse sentido, permaneceríamos em uma abordagem completamente singela caso não considerássemos as implicações lógicas e linguísticas da dissolução dos opostos. É uma constatação pertinente ver os efeitos linguísticos da dissolução dos opostos como uma violação cabal do princípio de não contradição, sobretudo quando pensado a partir da pioneira defesa do princípio por Aristóteles. O limite mais extremo da linguagem, ainda sem a violação do princípio da não contradição, seria, precisamente, a própria estipulação da inexistência dos opostos. Toda asserção que pretenda, para além da estipulação, fazer valer a dissolução, no entanto, inevitavelmente estará sujeita a esse fatal desvio lógico. Isso porque nada mais pode ser determinado; tudo é e não é, ao mesmo tempo. Nietzsche está ciente dessa problemática, uma vez que incide sobre a própria dinâmica da predicação da linguagem e, nesse sentido, está vinculada aos obrigatórios liames gramaticais. O retorno de uma essencialidade pressuposta, a despeito da estipulação da inexistência de opostos, é indicada por Nietzsche quando considera: “Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (CI, III, § 5, trad.: PCS). Por outro lado, algo muito extravagante parece surgir a partir de um abandono da “crença na gramática”, caso assumamos esse rumo para evitar o essencialismo: a impossibilidade de qualquer linguagem; uma inevitável *afasia*. Esse é o exato sentido da defesa aristotélica do princípio de não contradição no Livro IV da *Metafísica*, ou seja, qualquer fala pressupõe a predicação, e com esta, o princípio de não contradição. Violar o princípio conduz necessariamente ao “silêncio das plantas” (ARISTÓTELES, 2002, p. 147; 1006a-15).

Assim, somando essa problemática da violação do princípio de não contradição ao já apresentado limite linguístico do aforismo para a comunicação de um modo de portar-se, em um sentido disposicional, frente à unicidade da aparência, temos uma dupla provação envolvendo o estatuto expressivo de *Assim falava Zaratustra*. É

necessário, no entanto, de antemão apontar a correlação dessas duas problemáticas e salientar apenas uma diferença de níveis de abordagem: a dissolução dos opostos significa um passo para além do ceticismo metodológico que conduz a ciência de maneira apartada do dogmatismo (mesmo o negativo). Uma essência definitiva, nesse sentido, não corresponde aos objetivos da ciência. Ainda assim, contudo, ciência não é o niilismo mais extremo, pois mesmo que nenhuma verdade dogmática seja reconhecível, ainda assim o mundo da ciência é um mundo logicamente necessário; organizado. Trata-se, claro, de um mundo empobrecido; carente de um ideal (algo que Lange e Nietzsche compartilham), no entanto, jamais um mundo caótico tal como a hipótese da vontade de poder irá estabelecer.

É justamente frente a esse niilismo extremo desencadeado pela hipótese da vontade de poder, onde só há interpretação e prevalece a unicidade da aparência (não mais definida por sua oposição verdadeira), que a disposição da “grande saúde”; da “jovialidade”; do “pessimismo da força” precisam ser promovidas e consolidadas. Nessa direção situamos a tarefa expressiva de *Zarathustra* a partir de seus componentes intertextuais. Todavia, e aqui se mostra a correlação com a problemática em torno do princípio de não contradição, na medida em que a ciência, em sua orientação cética, é subordinada à lógica e, precisamente por isso, não repercute o niilismo extremo, um encaminhamento para além do ceticismo seria simultaneamente uma direção para além da lógica. Já em 1873 Nietzsche expressou a característica lógica do ceticismo e considerou o extremo da superação desse componente: “[...] o ceticismo contém em si uma crença: a crença na lógica. A posição mais extrema é, por conseguinte, o abandono da lógica [...]”. Mais adiante, complementa Nietzsche: “A lógica não é mais que a escravidão nas correntes da linguagem. Todavia, a linguagem contém em si um elemento ilógico, as metáforas, etc.” (eKGWB/NF – 1873, 29[8]).

Esse fragmento tem imediata relação com o escrito inédito *Verdade e mentira no sentido extramoral*. Oportunamente, contudo, relembremos que em VM, de acordo com a avaliação de Clark que acatamos, Nietzsche se imiscui em problemas de coerência bastante sérios. De modo especial, a ambiguidade entre uma crítica à linguagem conceitual através de uma linguagem, ela própria, conceitual, não permite tomar a estrutura do texto como bem estabelecida. O mesmo problema surge através do fragmento supracitado, isto é, somente uma linguagem ilógica (“as metáforas, etc.”) é capaz de superar a lógica enquanto “escravidão nas correntes da linguagem”. Dessa forma, ao mesmo tempo em que *Zarathustra* é indicado por Nietzsche como

continuador da dissolução dos opostos (CI, IV, § 6), no sentido disposicional, tal como aqui defendemos, isso também implica em uma mobilização dos recursos “ilógicos” da linguagem. A manutenção da lógica, tanto como característica textual de *Zaratustra* quanto como imperativo inalienável do pensamento e da linguagem, faria retornar o essencialismo que a dissolução dos opostos afastou, dado que essa direção é característica da própria da predicação que, por sua vez, é correlata ao princípio de não contradição. Em outros termos, o mesmo problema identificado em *Verdade e mentira* (de uma linguagem conceitual imprópria para superar a linguagem conceitual) retornaria em *Zaratustra* caso a lógica permaneça como critério necessário; caso o princípio de não contradição não possa ser dispensado.

Pretendemos, na sequência, centrar nossa atenção aos limites lógicos da linguagem e aos problemas que a dissolução dos opostos acarreta, tanto na direção da superação do niilismo destrutivo, isto é, enquanto promoção textual de uma disposição adequada (no próximo capítulo), quanto no sentido da possibilidade de uma linguagem apartada da lógica (ainda neste capítulo). Nesse sentido, as considerações que seguem irão reconstruir, mormente a partir da defesa aristotélica do princípio de não contradição, as condições que precisam ser enfrentadas por Nietzsche para que uma efetiva expressão além dos opostos seja possível. Incluímos, por fim, o paradoxo do mentiroso (ZA, “Dos poetas”) como uma fundamental estratégia de Nietzsche para suplantar a normatividade da lógica na linguagem.

Dito de modo geral, falar em um ultrapassamento expressivo dos limites lógicos da linguagem equivale a suplantar a exclusividade gramatical para a comunicação, uma vez que os liames gramaticais próprios de uma linguagem predicativa, formam o rudimento básico do essencialismo e, por conseguinte, da vigência dos opostos. Todo esse empenho, todavia, pode resultar em uma inconveniente conclusão, a saber: em relação à pretensão de uma comunicação vivencial que marque uma disposição adequada frente ao niilismo, podemos, por fim, dizer que prevalece a solidão de Nietzsche, ou seja, sua vivência altaneira frente à dissolução dos opostos permanece apenas “sua vivência”; por outro lado, a violação do princípio de não contradição que a dissolução dos opostos promove pode conduzir à intransigente impossibilidade de qualquer discurso, ou seja, ao silêncio; à *afasia*. Obviamente, o silêncio da inviabilidade da linguagem impede a superação da solidão, e por isso os problemas aqui indicados são correlatos.

4.1 Os limites da lógica

African Spir, que constitui uma importante fonte para o pensamento de Nietzsche desde 1872 até o fim de sua vida lúcida¹⁴⁰, considera o PNC como uma norma inalienável da mente para firmar, definitivamente, a distinção entre o verdadeiro e o falso.

Supor que o verdadeiro e o falso não são opostos ou incompatíveis de uma maneira absoluta [...] é evidentemente admitir que não há na realidade nada absolutamente puro ou verdadeiro, que tudo é equívoco e se encontra confundido, sendo verdadeiro e falso a uma só vez, o que constitui uma negação do princípio [de não contradição] (SPIR, 1904, pp. 111-112).

Seria, nessa direção indicada por Spir, uma violação do PNC admitir a não polaridade entre verdadeiro e falso. O princípio aparece aí, precisamente, como o axioma que marca o absurdo da desconsideração da polaridade. A pertinência dessa posição de Spir reservaria a Nietzsche um claro lugar na milenar tradição lógica do predomínio do PNC, sobretudo quando se considera a dissolução dos opostos, justamente, como uma equivocidade dos juízos verdadeiro e falso: Nietzsche seria um filósofo incoerente, contraditório, irracional, anormal¹⁴¹, etc. Tais adjetivos atribuídos a Nietzsche não são raros, e é bastante difícil negar essas pejorativas caracterizações quando nos deparamos com asserções como: “Não conseguimos afirmar e negar uma e a mesma coisa: essa é uma proposição empírica subjetiva, nela não se expressa uma ‘necessidade’, *mas apenas uma incapacidade*” (eKGWB/NF – 1887, 9[97]).

Há, nesse sentido, uma clara e justificada tendência de contornar essas depreciativas caracterizações do pensamento de Nietzsche ao incluir, por exemplo, a lógica como norma adotada por Nietzsche, tal como Clark expressamente assume (1990, p. 103). Da mesma forma, constituem subterfúgios amenizadores da posição de Nietzsche as eventuais rotulações do filósofo como pragmatista ou cético. No caso do pragmatismo, o caos representado pela equivocidade dos juízos verdadeiro e falso é estabilizado por posições conscientemente falsas, porém, úteis, algo que condiciona

¹⁴⁰ Conferir, acerca da influência do neokantiano Spir sobre Nietzsche, o texto de D’Iorio *La Superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir* (1993). Retomaremos mais detidamente, adiante, elementos dessa relação.

¹⁴¹ Para Spir, a normalidade do mundo e, por conseguinte, a normalidade das proposições sobre o mundo corresponde à observância dos princípios de não contradição e de identidade (cf. SPIR, 1904, p. 26). Por isso, também caberia o adjetivo “anormal” ao pensamento de Nietzsche.

uma verdade em sentido pragmatista. Aqui *A filosofia do como se* de Vaihinger é exemplar ao fazer de Nietzsche um adepto desse ficcionalismo pragmático. O princípio de não contradição, obviamente, não é violado pelo viés pragmatista, haja vista que uma determinada utilidade estabelecida (uma verdade em sentido pragmático) não se sustenta a partir da admissão da simultaneidade de uma posição contrária. Algo assim anularia a própria utilidade estabelecida, pois o contrário desta seria o estabelecimento de uma perspectiva prejudicial. Por sua vez, o ceticismo, quando atribuído a Nietzsche, também ameniza seu radicalismo em relação à lógica. Faz parte imprescindível do ceticismo que pretenda se firmar como corrente filosófica viável, isto é, não avessa à linguagem, que a lógica seja preservada. Nesse sentido, Pirro seria a única exceção, uma vez que ao suspender o juízo também suspende todo discurso. A *afasia*, em Pirro, seria consequência da impossibilidade de estabelecer qualquer verdade ou falsidade. No entanto, como Nietzsche está intencionalmente distante da *afasia*, alocar seu pensamento em qualquer variante do ceticismo posterior a Pirro implica em assegurar a lógica e a linguagem; assegurar, especificamente ao que agora nos interessa, o PNC enquanto axioma imprescindível.

Nossa intenção, assim, não é lançar mão de expedientes atenuadores para tornar Nietzsche palatável ao predominante contexto lógico. Antes disso, reconhecemos o radicalismo das posições de Nietzsche em relação à lógica e à gramática, com todas as graves consequências que isso implica. Essa admissão, por conseguinte, também conduz aos limites da linguagem, uma vez que sem essas tácitas garantias nada parece ser (linguisticamente) possível. Esse é, justamente, o núcleo da defesa aristotélica do PNC, ou seja, dizer qualquer coisa implica em determinar, e nenhuma determinação é possível sem a garantia presumida do PNC.

Aristóteles, assim como posteriormente Spir irá também proceder, não promove uma demonstração do PNC. “É impossível que exista demonstração de tudo: nesse caso ir-se-ia ao infinito e, consequentemente, não haveria nenhuma demonstração” (ARISTÓTELES, 2002, p. 145, 1006a 10). Enquanto axioma, o PNC ampara as demonstrações, tal como Spir, na passagem supracitada, conduziu sua argumentação ao extrair a polaridade verdadeiro/falso da necessidade do princípio, no entanto, o próprio PNC não pode ser demonstrado. É por esse motivo que Aristóteles defende o PNC a partir de refutações dirigidas àqueles que negam o princípio. Essa consistente precaução de Aristóteles pretende evitar uma petição de princípio, na medida que,

como mencionamos acima, o PNC é o pressuposto de qualquer discurso e, portanto, toda demonstração linguística já presume o princípio.

É justamente com base nessa presença necessária do PNC em todo discurso que o estagirita promove a defesa do próprio princípio, fazendo recair o ônus de incorrer em um contrassenso aquele pretende (discursivamente) negar o PNC. “Todavia, também para esse princípio, pode-se demonstrar, por via de refutação, a impossibilidade em palavra desde que o adversário diga algo” (ARISTÓTELES, 2002, p. 147, 1006a 12). Não se trata de dizer algo específico que explicitamente viole a fórmula canônica do PNC adotada por Aristóteles, a saber: “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto”. Isso corresponderia a dizer, por exemplo, que algo é e, ao mesmo tempo, não é. O foco de Aristóteles está muito mais relacionado à mobilização linguística mais elementar, ou seja, dizer algo “que tenha significado para ele [para quem nega o PNC] e para outros” (*Idem*). Esse procedimento de refutação conduzido por Aristóteles, que é apenas aparentemente simplório, acaba por fazer da negação assertiva do PNC uma efetuação implícita do próprio princípio. Isso porque dizer qualquer coisa com significado implica em determinar algo, e essa determinação, por sua vez, só pode ser feita sobre o amparo axiomático do PNC.

Zingano (2003) explora exatamente esse aspecto da defesa aristotélica do PNC e, aos nossos interesses imediatos, é pertinente retomarmos algumas conclusões deste intérprete. De acordo com Zingano, podem ser incluídos como opositores do PNC os céticos e, de maneira especial, o fundador do ceticismo. Assim, Pirro estaria afastado do PNC precisamente por não acatar a efetividade dos opostos, tal como Diógenes Laércio evidencia: “[Pirro] assegurava que nada é bom nem mal, nem justo nem injusto. E, de igual modo, que em todas as coisas nada é de verdade, e que os homens atuam em tudo por convenção e costume, pois uma coisa não é mais isto do que aquilo” (LAERCIO, 2007, p. 486). Segundo Zingano, “o *não mais isto do que aquilo*, parece ter sido cunhada em direta reação ao texto aristotélico” (2003, p. 10). Pirro é caracterizado por assumir e efetivar duas disposições decisivas, a saber: a *afasia* e a *ataraxia* (cf. BROCHARD, 2009, p. 68). No primeiro caso, prevalece a completa renúncia à assertividade linguística. No segundo, um contentamento indiferente com a generalização da dúvida, no exato sentido do “*não mais isto do que aquilo*”. Se retomarmos aqui o procedimento refutativo de Aristóteles em relação a quem nega o PNC, ou seja, a mera exigência de que se “diga algo”, Pirro teria a

vantagem de explicitamente se abster de toda linguagem. Se isso vale para Pirro, para todo o ceticismo posterior que não é marcado pela *afasia*, no entanto, impera a defesa aristotélica do PNC. Esse é, precisamente, o aspecto sublinhado por Zingano, ou seja, o “silêncio das plantas” que Aristóteles impõe a quem negue o PNC não é problemático para Pirro, mas inviabiliza o ceticismo que entre no “jogo das asserções” (ZINGANO, 2003, p. 14). Assim, qualquer negação do PNC que pretenda salvaguardar a linguagem assertiva não se sustenta, exceto se uma nova gramática, não predicativa (que se abstenha das asserções), seja adotada. Em suma, o cético somente sobreviveria à refutação aristotélica caso assumia uma “linguagem estrangeira à asserção” (ZINGANO, 2003, p. 10).

O “dizer algo”, no sentido de significar algo determinado, confirma o PNC porque faz o interlocutor que pretenda negar o princípio assumir que o que diz é uma *coisa que é*, inviabilizando, inconfessamente, que essa mesma coisa *não seja* (simultaneamente). É a dinâmica da predicação imanente à linguagem que faz a refutação aristotélica ganhar legitimidade. Segundo Aristóteles, embora os significados não sejam inequívocos, seu caráter limitado garante que a linguagem sirva como itinerário para comprovar a necessidade do PNC. O ônus evidente da negação do princípio é muito grande, portanto, pois implica em abdicar de toda linguagem.

O ponto é que o opositor reconhece que não pode dizer que é e não é simultaneamente, mesmo sem discutir as próprias coisas; não se trata de exprimir o fundamento do princípio (que, para Aristóteles, é o essencialismo), mas ver como podemos forçar quem o nega a reconhecer sua validade (ZINGANO, 2003, p. 26).

Esse aspecto evidenciado por Zingano é importante, uma vez que o essencialismo não está sendo, através do procedimento refutativo aristotélico até aqui apresentado, pressuposto como garantia para a defesa do PNC, mas, sim, que abrir mão do PNC é o mesmo que não poder dizer nada. O exemplo assumido por Aristóteles é bastante útil para uma melhor visualização dessa correlação necessária entre o PNC e a linguagem: “Homem é um animal bípede” (ARISTÓTELES, 2002, p. 148, 1006a 30). Temos aqui uma estrutura bem articulada entre sujeito e predicado (S é P), na qual “animal bípede” aparece como uma determinação essencial de “homem”: “toda vez que haja algo que seja homem, esse algo deverá ser o que se

afirmou como a essência de homem” (*Idem*)¹⁴². Aquele que pretenda negar o PNC, todavia, pode redimensionar os predicados de “homem” como ilimitados. Nessa direção, a palavra “homem” teria infinitas significações. É aqui que reside o foco do aniquilamento da linguagem indicado por Aristóteles como consequência da recusa do PNC, ou seja, se existem infinitos predicados para “homem”, não pode haver nenhuma determinação.

A partir de uma compreensão ilimitada dos significados, no exemplo indicado por Aristóteles, “homem” jamais seria uma palavra determinada e, por conseguinte, estaria impossibilitada de ser utilizada em uma linguagem interpessoal, pois significaria qualquer coisa ao mesmo tempo (inclusive ser e não ser um animal bípede), o que equivale a não significar nada. “Com efeito, não ter um significado determinado equivale a não ter nenhum significado; e se as palavras não têm nenhum significado, tornam-se impossíveis o discurso e a comunicação recíproca e, na verdade, até mesmo um discurso consigo mesmo” (ARISTÓTELES, 2002, p. 149, 1006 b 5-10). Por esse motivo, desde que diga algo, com a pretensão latente de que seja algo com significado, aquele que pretende refutar o PNC estará admitindo, implicitamente, o PNC. Contudo, Aristóteles não permanece apenas no âmbito discursivo e, após evitar a petição de princípio ao fazer incorrer em contrassenso quem pretenda negar o PNC, o estagirita passa a considerar também as coisas mesmas.

A diferença entre predicados acidentais e essenciais, bem como os requisitos necessários para que determinada palavra desempenhe a função de sujeito em uma asserção, constituem os elementos posteriores para a defesa aristotélica do PNC. Assim, se no âmbito do discurso negar o PNC equivale a renunciar à linguagem, agora, quando Aristóteles aborda diretamente a dinâmica da predicação, contestar o PNC é o mesmo que dizer que as próprias coisas são equívocas e não há diferença alguma entre verdade e falsidade, no exato sentido da posição de Spir supracitada.

¹⁴² Note-se que estamos ainda no nível discursivo, e não no âmbito das coisas mesmas, tal como salienta Zingano na passagem supracitada. Isso é importante para dinâmica da refutação aristotélica, uma vez que pressupor o essencialismo, ou seja, que as coisas são o que são, para, posteriormente, fazer emergir o PNC enquanto impossibilidade de uma coisa ser simultaneamente outra, equivale à petição de princípio que Aristóteles pretende evitar. Esse é, precisamente, o objetivo principal do texto de Zingano, ou seja, marcar a distância de Aristóteles da petição de princípio. Contudo, uma vez refutado aquele que nega o PNC, é o próprio essencialismo aristotélico que fica garantido; “Ser determinado, portanto, não implica – ou ainda não implica – o essencialismo, embora certamente esteja preparando-lhe o terreno” (ZINGANO, 2003, p. 21).

Os predicados acidentais não podem ser comparados ao exemplo “Homem é um animal bípede”. Neste caso, “animal bípede” diz algo essencial sobre o sujeito; algo já contido em “Homem”. O mesmo pode ser dito de “Sócrates é homem”. Por outro lado, “Sócrates é branco” não coaduna com essa característica indicada. “Branco”, nessa asserção, é acidental. Nesse sentido, negar o PNC implica em confundir essas duas classes de predicados (essenciais e acidentais), o que equivale a um “erro categorial” (ANGIONI, 1999, p. 136). Vejamos, em uma citação mais longa, como Aristóteles explicita essa problemática:

[...] não é possível que a essência de homem signifique a mesma coisa que o que não é essência de homem, admitido, evidentemente, que ‘homem’ signifique não só o atributo de determinada coisa, mas determinada coisa¹⁴³. Com efeito, nós não consideramos que ‘significar determinada coisa’ seja o mesmo que ‘significar o atributo de determinada coisa’, pois desse modo ‘músico’, ‘branco’ e ‘homem’ significariam a mesma coisa e, conseqüentemente, todas as coisas se reduziriam a uma só, porque teriam todas o mesmo significado. E também não seria possível que a mesma coisa seja e não seja homem, a não ser por puro equívoco: como se, digamos, aquilo que designamos ‘homem’, outros denominassem ‘não-homem’. Mas o problema que nos ocupa não é se é possível que a mesma coisa seja homem quanto ao nome, mas quanto à coisa mesma. Ora, se não significassem coisas diferentes o ‘homem’ e o ‘não-homem’, é evidente que também a ‘essência de homem’ não seria diferente da ‘essência de não-homem’ e, conseqüentemente, a ‘essência de homem’ seria a ‘essência de não-homem’, porque seria uma coisa só (ser uma coisa só significa, por exemplo, o seguinte: ser como ‘túnica’ e ‘veste’, isto é, ter uma única definição); e se fossem uma coisa só, a ‘essência de homem’ e a ‘essência de não-homem’ significariam uma coisa só. Mas demonstramos que significam coisas diferentes. Portanto, se existe algo do qual se pode dizer verdadeiramente que é ‘homem’, é necessário que esse algo seja ‘animal bípede’ (de fato, estabelecemos que esse era o significado de homem); e se isso é necessário, não é possível que esse algo não seja animal bípede (com efeito, necessário significa não pode não ser). Portanto, não é possível que seja verdade, ao mesmo tempo, dizer de algo que ‘é homem’ e que ‘não é homem’ (ARISTÓTELES, 2002, p. 149-151, 1006b 10-30).

A argumentação de Aristóteles, como mencionamos acima, deixa de ser apenas sobre o discurso e o contrassenso gerado pela negação do PNC e passa a ser sobre as coisas mesmas, por isso a palavra “homem” significa “determinada coisa”. Aqui reside a diferença entre “músico, branco e homem”, enquanto os dois

¹⁴³ Mantivemos aqui a tradução de Reale: “atributo de determinada coisa” e “determinada coisa”. Lucas Angioni, todavia, mobiliza as expressões em português “significar de algo uno” e “significar algo uno”, respectivamente. A justificativa de Angioni encontra-se em 1999, p. 128.

primeiros significam o “atributo de determinada coisa”, homem, por sua vez, significa também “determinada coisa”. Das três palavras indicadas, apenas homem pode funcionar na frase, legitimamente, como sujeito. Isso porque “músico” e “branco”, ao serem atributos de determinada coisa, apenas ganham um sentido específico quando tal coisa é indicada, por exemplo, “Sócrates é branco” ou “Sócrates é músico”. Pode-se, claro, dizer “Sócrates é homem”, e esse é, precisamente, o aspecto no qual quem nega o PNC se baseia. Na medida em que “branco” é, evidentemente, “não-homem”, da mesma forma que “músico”, segue-se que Sócrates é homem e, ao mesmo tempo, não-homem, ou seja, branco e músico. Mas justamente por ser “determinada coisa”, para além de mero “atributo de determinada coisa” que “homem” se diferencia categorialmente de “branco” e “músico”. Mais ainda, sem a devida distinção entre a predicação como “atributo de determinada coisa” e “determinada coisa”, tal como indica Aristóteles, “todas as coisas se reduziriam a uma só”. Sem nada de essencial para pautar o jogo das predicções, sujeitos e predicados passam a ser caoticamente intercambiáveis. O absurdo dessa situação, segundo Angioni, se mostra através dos seguintes exemplos:

Se “Sócrates é homem” é verdadeira, “homem é Sócrates” seria igualmente verdadeira; e se “Sócrates é branco” é verdadeira, “branco é Sócrates” seria igualmente verdadeira, pois não haveria nenhuma propriedade lógico-semântica que assegurasse a um termo qualquer a função de sujeito, de preferência à função de predicado, ou vice-versa (ANGIONI, 1999, p. 139).

Salientamos aqui, em consonância ao texto aristotélico, que toda predicação estabelece o “atributo de determinada coisa”. É baseada nessa regra gramatical básica que Aristóteles pôde desafiar o crítico do PNC a negar o princípio ao dizer algo, ou seja, em qualquer predicação sempre há uma determinação assertiva. Contudo, “homem” soma à predicação enquanto “atributo de determinada coisa” também a predicação de “determinada coisa”, pois “homem” não é apenas atributo, tal como “branco” e “músico”, mas também algo essencial. Essa é a diferença entre os predicados acidentais e essenciais. Somente estes podem funcionar como sujeitos em uma frase, caso contrário, isto é, sem a devida distinção qualitativa dos predicados, “todas as coisas se reduziriam a uma só”; teriam o mesmo significado. O extremo dessa confusão categorial comportaria os seguintes exemplos: “dado que ‘Platão é homem’ e ‘cavalo é branco’, seguir-se-ia que seriam igualmente verdadeiras

‘Platão é Sócrates’ (pois ‘homem é Sócrates’) e ‘o cavalo é Sócrates’ (pois ‘branco é Sócrates’). E daí se seguiria que ‘Platão é cavalo’ (pois ‘Sócrates é cavalo’), e assim por diante” (ANGIONI, 1999, p. 139). Com isso, fica evidente na defesa aristotélica do PNC que o essencialismo é correlato ao princípio. Sem a devida classificação e demarcação da prerrogativa do “sujeito”, que não pode ser um mero “atributo de determinada coisa”, mas “determinada coisa” em um sentido essencialista-substancial, as coisas mesmas seriam equívocas e caoticamente intercambiáveis, tal como os exemplos de indicados por Angioni comprovam. Não resta dúvida, assim, da capacidade de organização da lógica (mais especificamente, do PNC), no sentido da garantia das determinações assertivas sobre o mundo. Nas palavras de Nietzsche, “a lógica tranquiliza”, uma vez que preserva a “compreensibilidade conceitual da existência” (GC, § 370, trad.: PCS).

A defesa aristotélica do PNC, a partir desses elementos indicados, nos permite situar melhor as considerações de Nietzsche sobre a linguagem logicamente determinada. Ao mesmo tempo, todavia, a força do procedimento refutativo de Aristóteles empregada contra aquele que negue o PNC não pode ser ignorada. A grande questão de fundo, portanto, implica em saber se Nietzsche consegue suportar a aniquilação da linguagem que a consequência da dissolução dos opostos acarreta ou, mais precisamente, saber se a própria gramática predicativa que pressupõe o essencialismo pode, de alguma forma, ser contornada.

O lamento de Nietzsche: “Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (CI, III, § 5, trad.: PCS), nesse sentido, pode ser lido em consonância ao essencialismo inerente à linguagem que Aristóteles pioneiramente estipulou. Mais especificamente, a atuação gramatical do “sujeito” para além do “atributo de determinada coisa”, ou seja, enquanto significando essencialmente “determinada coisa”, faz da gramática um meio essencialista que conduz necessariamente, de acordo com a defesa aristotélica, ao essencialismo. “Sujeito” e “coisa”, portanto, estão intimamente relacionados, situação que Nietzsche constantemente censura:

A coisidade, nós a inventamos simplesmente segundo o modelo do sujeito e a introduzimos como interpretação na desordem das sensações. Se deixamos de crer em um sujeito que atua, também cai a crença nas coisas que atuam, na ação recíproca, na causa e efeito entre esses fenômenos que chamamos coisas. [...] Cai também finalmente a “coisa em si”: porque é, no fundo, a concepção de um

“sujeito em si”. Mas compreendemos que o sujeito é fictício. A oposição “coisa em si” e “fenômeno” não pode ser mantida. Mas com ele caduca também o conceito de “fenômeno”. [...] Não existem opostos: temos o conceito de oposição apenas a partir dos opostos da lógica – e destes transladamos falsamente às coisas (eKGWB/NF-1887, 9[91]).

Esse posicionamento crítico de Nietzsche em relação ao “sujeito” e ao modo como essa função gramatical se estende ao mundo está muito longe de ser episódico. Ao contrário, trata-se de uma contínua reprovação. No ano de 1886 Nietzsche considera: “lemos desarmonias e problemas projetados nas coisas porque *pensamos somente* na forma da linguagem – e cremos assim na ‘verdade eterna’ da ‘razão’ (p. ex. sujeito predicado, etc.” (eKGWB/NF-1886, 5[22]). Em eKGWB/NF-1887, 10[19], de maneira exemplar: “O conceito de *substância*, uma consequência do conceito de *sujeito*”. Em eKGWB/NF-1887, 11[120], por sua vez: “Que entre sujeito e objeto tenha lugar uma espécie de relação adequada; que o objeto seja algo que *visto por dentro* seria o sujeito, essa é uma invenção bem-intencionada que, segundo penso, já teve seu tempo”. Em eKGWB/NF-1888, 14[79] Nietzsche correlaciona “conceito de coisa (conceito de sujeito”. Todas essas considerações, quando vistas a partir da defesa aristotélica do PNC, podem ser compreendidas como uma contundente crítica da presença normativa da lógica na linguagem.

A prerrogativa do “sujeito”, reconhecida através de sua predisposição essencialista (por significar determinada coisa e não apenas o atributo de determinada coisa), é definidora da noção de coisa. Em outros termos, a substância, em sentido aristotélico, ganha uma imprescindível garantia por meio dos próprios liames gramaticais, e Nietzsche tem plena ciência disso, tal como comprovam os fragmentos acima mencionados. Soma-se a isso o caráter axiomático do PNC, ou seja, a situação da *impossibilidade* de uma coisa ser e não ser ao mesmo tempo, o que equivale, em última instância, ao mesmo essencialismo da função gramatical desempenhada pelo sujeito da asserção, uma vez que não se pode atribuir predicados ilimitados a este, a expensas de uma irrestrita identidade de significados e, conseqüentemente, uma igualdade completa entre todas as coisas. Assim, pois, a determinação de predicados limitados é fundamental, segundo Aristóteles, para a manutenção do caráter interpessoal da linguagem e, concomitantemente, para encaminhar a devida investigação das substâncias. Isso resume bem os dois passos da defesa aristotélica do PNC que aqui abordamos: 1) abrir mão do PNC equivale a abdicar da própria linguagem, por isso Aristóteles desafiou o crítico do princípio a manter sua posição ao

“dizer algo”, isto é, ao determinar algo com “significado para ele e para outros” (ARISTÓTELES, 2002, p. 147, 1006a 12); 2) Como não existem apenas predicados acidentais, mas também aqueles que significam determinada coisa, tal como no exemplo “Homem é um animal bípede”, fica garantido o essencialismo inerente à linguagem. Isso condiz com a correlação, criticada por Nietzsche, entre sujeito e coisa.

Contudo, o fragmento eKGWB/NF-1887, 9[91] acima citado ainda projeta uma convergência moderna mais decisiva. Trata-se da noção de “sujeito em si” como contendo a ideia da “coisa em si”. Se tomarmos o sujeito da frase “Homem é um animal bípede” nessa direção, teremos a ideia kantiana da “alma”, por exemplo, enquanto coisa em si pensada a partir da estipulação do “homem”, ou do EU, como “sujeito em si”. O mesmo vale para as outras ideias kantianas¹⁴⁴. É nessa direção extrema que podemos ler também a apologia de African Spir dos princípios lógicos; das normas do pensamento. Spir, ao defender a pertinência normativa tanto do PNC quanto do Princípio de Identidade (PI), assume o mundo físico como uma contradição que precisa ser suplantada por uma ascensão (do pensamento) ao incondicionado.

Existem, no entanto, dois tipos de contradição, para Spir: a contradição real e a contradição lógica. O primeiro caso faz referência ao mundo físico considerado a partir de sua óbvia característica devenida. A mudança, no mundo físico fundado na dinâmica da causalidade, corresponde a uma tendência à aniquilação, ou seja, uma coisa que atualmente existe, logo em seguida perde sua existência e cede lugar a uma coisa nova. Sobre isso, considera Spir: “Para mudar, para ser diferente de si

¹⁴⁴ Mesmo que não seja nosso interesse abordar os detalhes dessa crítica nietzschiana da imbricação entre o sujeito gramatical e a “coisidade” diretamente em relação ao texto kantiano, salientamos que na *Crítica da razão pura*, ao estabelecer a investigação sobre a “psicologia racional”, Kant assegura, precisamente, a noção substancial do EU como uma “coisa”, ou seja, o “eu”, ou ‘ele’, ‘aquilo’ (a coisa) que pensa” (KANT, 2001, p. 356, A 346), situação que ilustra muito bem o foco da posição de Nietzsche. Nesse sentido, segundo elucida Hatfield (1992, p. 202): “Como retratado por Kant, a psicologia racional aplica primeiro o conceito metafísico de substância ao seu texto [ao “eu penso”] e, depois, argumenta, a partir da substancialidade da alma, a sua imaterialidade; de sua simplicidade, a incorruptibilidade; desde sua identidade através do tempo até a continuidade da personalidade, e daí para a espiritualidade e imortalidade da alma”. Alma, portanto, corresponde à coisa em si que advém de uma espécie de excedente gramatical que concebe um “sujeito em si”, isto é, um EU substancial, de acordo com o teor da censura nietzschiana em eKGWB/NF-1887, 9[91]. A mesma reflexão pode ser feita em relação às outras ideias kantianas. No caso da ideia de Deus, é exemplar a seguinte consideração de Kant: “A proposição *Deus é onipotente* contém dois conceitos que têm os seus objetos: Deus e onipotência; a minúscula palavra *é* não é um predicado mais, mas tão-somente o que põe o predicado em relação com o sujeito. Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se conta também a onipotência) e disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o *objeto* que corresponde ao meu *conceito*” (KANT, 2001, p. 516, A 598-599). Vemos, nessa observação de Kant, exatamente a consideração de Nietzsche que articula a coisa em si e um sujeito considerado em si mesmo.

mesmo, um objeto deve estar em contradição consigo mesmo” (SPIR, 1904, p. 22). Em *Pensamento e realidade*, por sua vez, lemos o seguinte: “Se um objeto contém algo que é estranho a ele, obviamente não é exatamente idêntico a si mesmo, e essa falta de identidade é uma contradição real; uma falta de concordância da coisa consigo mesma” (SPIR, 1896, p. 290). É um apelo moral que está na base dessa condenação da mudança pelo filósofo russo. Nesse sentido, através de uma consideração fundada em uma prévia garantia dos opostos, tais como bem/mal, justo/injusto, etc., Spir apresenta a tendência à aniquilação como um aspecto marcado pelo polo desvalorizado. Trata-se, no mundo físico, de uma predominância anormal o caso da tendência à aniquilação. Por outro lado, a permanência; a invariabilidade perfaz uma abordagem normal das coisas, o que equivale a uma tendência moral que nega a anormalidade. É o pensamento, ou seja, algo não físico, que promove essa correção da anormalidade que provêm da mudança e de sua propensão à aniquilação. Nas palavras de Spir: “É, pois, a tendência originária do anormal a negar-se e aniquilar-se a si mesma que torna possível a ação de causas morais e as confere o poder de produzir efeitos” (1904, p. 30). Com isso, é possível identificar a diferença entre a contradição real, isto é, o caso apresentado da mudança, e a contradição lógica que ocorre apenas no âmbito do pensamento.

A contradição no pensamento, para Spir, mostra-se como uma anomalia lógica. Isso ocorre a partir da simultaneidade entre uma compreensão absoluta e devenida. O idealismo kantiano seria, nesse sentido, uma ilustração desse desacordo no interior do pensamento, uma vez que *simultaneamente* estipula um conhecimento empírico, fundado na estrutura *a priori* (sensibilidade e entendimento), e reconhece uma propensão racional às coisas em si. Essa dupla abordagem exemplifica com clareza o teor da contradição lógica apontada por Spir, a saber: enquanto conhecimento empírico, as coisas são pensadas em seu encadeamento causal e se mostram, assim, condicionadas; por sua vez, as coisas em si marcam um pensamento incondicional dos mesmos objetos empiricamente considerados. Ser condicional e incondicional, simultaneamente, não surge para Spir como uma indicação de antinomias insolúveis e que devem permanecer como tal, segundo os liames da *Crítica da razão pura* acabam por estabelecer. Ao contrário, as leis lógicas, sobretudo o princípio de não contradição, num primeiro mometo, segundo Spir, marcam a necessidade (moral) de sobrepujar essa contradição lógica do pensamento.

É verdade que as ilusões e antinomias que comprovamos existem de fato na natureza física das coisas, mas a razão nos põe no caminho de descobrir e reconhecer as antinomias porque dispõe de um princípio superior à natureza física das coisas (SPIR, 1904, p. 118).

Não se trata de conviver com antinomias insolúveis, mas, sim, de suplantar essa contradição lógica através do caráter prescritivo das leis do pensamento. Essa abordagem de Spir também pode ser avaliada como a transposição da lógica em direção à ontologia (SPIR, 1896, p. 140), movimento que apresenta semelhanças com a defesa aristotélica do PNC, a partir do momento em que o essencialismo assume o primeiro plano. “O mesmo princípio de não contradição tem, efetivamente, seu fundamento em um conceito ou noção da natureza das coisas: a oposição ou incompatibilidade absoluta entre a negação e a afirmação da mesma coisa procede da noção de incompatibilidades absolutas que existem nas coisas mesmas” (SPIR, 1904, p. 118). Assim, Spir aponta para as próprias coisas como expressão da impossibilidade de juízos opostos simultâneos. Contudo, para o filósofo russo, não é a experiência que concede, propriamente, o fundamento do PNC, ou seja, não se trata de reproduzir em princípios lógicos algo que o próprio mundo físico oferece em seu curso regular. Como vimos, no mundo físico prevalece a mudança e a tendência à aniquilação, situação avaliada como uma contradição real por Spir. Nesse sentido, é a norma do pensamento que estipula definitivamente que “o caráter intrínseco da natureza verdadeiramente própria ou normal das coisas é sua identidade consigo mesma” (SPIR, 1904, p. 121).

O Princípio da identidade, assim, surge como a norma do pensamento que alça as coisas à sua realidade normal; incondicionada. No mundo físico, a estabilidade é sempre aparente, isto é, surge exteriormente como um mundo de substâncias. Todavia, em virtude de sua natureza condicional e devenida, não há, rigorosamente, nada estável no mundo físico. Os corpos no espaço estão sujeitos à temporalidade e à mudança, circunstância que, uma vez reconhecida como contraditória, afasta qualquer pretensão à estabilidade a partir desse âmbito. Assim, as leis físicas explicam apenas, pressupondo uma aparente imutabilidade dos corpos no espaço, a constância causal no tempo, permanecendo completamente intocado, nesse âmbito, a verdadeira substancialidade e permanência atemporal. Nesse sentido, contra o predomínio materialista, Spir promove a apologia da norma do pensamento, ou seja, do princípio de identidade, que é completamente apartado da contradição real do

mundo físico e confere a normalidade da “natureza verdadeiramente própria ou normal das coisas”.

Essa breve alusão ao pensamento de Spir permite indicar uma continuidade em relação à defesa aristotélica do PNC, bem como ao essencialismo defendido pelo estagirita, como ainda teremos a oportunidade de detalhar adiante. Porém, mais especificamente ao que nos interessa agora, a renovação da filosofia crítica por Spir é uma exemplar defesa das oposições absolutas a partir de uma consideração radical dos princípios lógicos. A equivocidade dos juízos verdadeiros e falsos, nessa direção, é completamente sobrepujada pelo caráter normativo e incondicional do máximo princípio do pensamento (o princípio de identidade), na medida em que o princípio da não contradição passa a estar subordinado, precisamente, a um prévio estabelecimento da condição de verdade, ou seja, do “igual a si mesmo”. Em outros termos, o princípio de identidade atua como um “discriminante ontológico”¹⁴⁵ que concede amparo ao princípio de não contradição: aquilo que é, não pode, concomitantemente, não ser, ou ainda, apenas o igual a si mesmo está livre de qualquer contradição.

A contrariedade de Nietzsche em relação à filosofia de Spir pode ser mensurada em diversos momentos de seu pensamento, tal como D'Iorio expõe (1993), mas ganha especial ênfase e assiduidade quando medida a partir da propensão nietzschiana ao devir, em contraposição à valorização de Spir da estabilidade atemporal. A leitura que Nietzsche faz de Parmênides em *A filosofia na era trágica dos gregos* é devedora, em grande medida, dessa reverência de Spir ao princípio de identidade (cf. D'IORIO, 1993, p. 263). Tanto Parmênides quanto Spir, nesse sentido, promovem uma contundente desvalorização do devir em favor da estabilidade reservada ao “igual a si mesmo”. Por conseguinte, também os princípios lógicos da não contradição e da identidade são, por ambos, superestimados.

Embora possa parecer uma digressão, ou mero complemento aos argumentos de Spir em favor do princípio de identidade, gostaríamos de incluir as observações de Heidegger sobre esse princípio. Faremos essa reconstrução da apologia heideggeriana do PI, todavia, visando as considerações de Nietzsche em FT que, como mencionamos acima, são fortemente influenciadas por Spir. Por fim, nossa intenção é evidenciar, através dos liames do texto de Heidegger, um elemento

¹⁴⁵ Termo empregado por D'Iorio (1993, p. 263) para especificar a função do princípio de identidade no pensamento de Spir.

implícito tanto ao texto de Spir quanto à interpretação dos pré-socráticos por Nietzsche, a saber: o princípio de identidade está presente na linguagem enquanto regra fundamental, algo que torna a assunção ao ser/incondicionado um produto pré-concebido. Isso permite tanto explicitar o sentido da posição nietzschiana avessa ao cânone linguístico, que vincula compulsoriamente as filosofias que partilham “das mesmas funções gramaticais” (BM, § 20, trad.: PCS), quanto avaliar as ambiguidades de *Verdade e mentira no sentido extramoral*. Este último objetivo será fundamental para considerarmos *Assim falava Zaratustra* um texto desprendido das amarras lógico-linguísticas, isto é, como uma resposta efetiva ao questionamento auto-imposto por Nietzsche: “Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática?” (BM, § 34, trad.: PCS).

Em uma conferência intitulada “O princípio da identidade”, de junho de 1957, Heidegger apresenta o PI, tal como Spir, como a “suprema lei do pensamento” (HEIDEGGER, 2006, p. 38). Para além da banalidade da fórmula $A=A$, e esta é outra importante consonância com o filósofo russo, Heidegger garante que o princípio não exprime uma mera tautologia. “A fórmula $A=A$ fala de uma igualdade. Ela não nomeia A como o mesmo. A fórmula corrente para o princípio da identidade encobre, por conseguinte, justamente o que o princípio quereria dizer: A é A, quer dizer, cada A é ele mesmo o mesmo” (*Idem*). Também para Spir não há nenhuma tautologia no PI, uma vez que o princípio concede valor à realidade (cf. SPIR, 1896, 127) e, justamente por isso, não pode ser caracterizado como analítico. Trata-se, portanto, de um princípio sintético que supera a contradição real do mundo físico, ou seja, da mudança e da tendência à aniquilação. O filósofo russo também considera que o PI, obviamente, não se expressa na experiência (*Idem*, p. 128). Sobre isso, antes de ser uma mera consideração supérflua, dado que a experiência, notoriamente, mostra-se como um ininterrupto fluxo, sublinhar a estranheza do PI com a experiência implica em mostrar que a predicação só é possível porque o PI não é efetivo neste âmbito. A predicação é sempre uma consideração sintética expressa pela fórmula “A é B”. Em vista disso, caso o PI fosse empírico, nenhuma ligação desse tipo seria possível, pois apenas juízos analíticos tais como “a cor branca é a cor branca”, “o sabor doce é doce” (*Idem*, p. 129), etc., poderiam ser admitidos. Este não é o caso, evidentemente. Nas palavras de Spir: “Se a experiência fosse inteiramente consistente com o princípio de identidade, nenhum objeto da experiência poderia ser definido e designado por um

predicado, ou seja, discernível de seu conceito” (*Idem*, p. 128). Isso garante ao PI o estabelecimento apenas no âmbito do pensamento, onde o “igual a si mesmo” pode ser identificado. Ainda que sejam escassas em *Pensamento e realidade*, as alusões de Spir à dinâmica da predicação serão de suma importância para nossas considerações posteriores. Por ora, no entanto, retornemos a Heidegger.

Para Heidegger, como dissemos acima, o PI não exprime uma tautologia ou, o que significa a mesma coisa, não implica em um princípio analítico. Os motivos apresentados por Heidegger, todavia, diferem, em certo sentido, daqueles apresentados pelo filósofo russo. Ao converter a fórmula corrente do PI ($A=A$) em “A é A”, Heidegger aponta para uma ligação sintética na própria apresentação do princípio, ou ainda, “a união numa identidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 39). Mais adiante, em corroboração ao caráter não tautológico do princípio, o filósofo reconhece a suprema contribuição do PI para a ciência enquanto um “apelo da identidade”. “Se não falasse este apelo, então o ente jamais seria capaz de manifestar-se em seu ser como fenômeno. Por conseguinte, também não haveria nenhuma ciência” (*Idem*, p. 40). Se Spir fala de conceder valor à realidade através do PI, Heidegger, não distante disso, tenciona a inviabilidade da própria ciência, caso o PI não seja garantido como princípio supremo do pensamento. Não é o caso, todavia, de uma explícita e informada adesão da ciência ao PI: “O apelo da identidade do objeto *fala*, pouco importando que a ciência ouça ou não este apelo, que não o leve a sério ou que por ele se deixe consternar” (*Idem*). Trata-se de um fundamento que pode ser ignorado pela ciência e pelo predomínio da técnica, mas, ainda assim, de acordo com Heidegger, o “apelo” permanece subjacente, apesar da indiferença.

Foi Parmênides, segundo Heidegger, quem primeiro estabeleceu e deu voz a esse apelo no ocidente. A identificação entre pensar e ser, na primeva designação parmenídica, acaba, por fim, tornando-se o alvo cujo empenho heideggeriano pretende restituir. O filósofo alemão mobiliza o termo “comum-pertencer” (*Zusammengehörigkeit*) (HEIDEGGER, 2006, p. 41) para designar a identidade entre ser e pensar. Mais ainda, especifica essa identidade (o comum-pertencer), ao conferir a exclusividade do pensamento ao homem, enquanto uma concordância, sonogada, todavia, em seu desdobramento histórico, entre homem e ser (*Idem*, p. 43). Aqui, claro, Heidegger situa a principal tese de *Ser e tempo*: “o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está

posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde” (*Idem*, p. 44).

Mas aquilo que precisamos sublinhar, em vista dos motivos que justificam a complementariedade da apologia de Spir do PI a partir de Heidegger, é o reconhecimento da *linguagem* como veículo convenientemente disponível para o “reencontro” entre ser e homem. Obviamente, Heidegger não expressa a “conveniência” em sentido pejorativo, tal como deixamos aqui sugestionado, antecipando o tom da censura nietzschiana à linguagem assim reconhecida. Muito ao contrário, a conformidade entre linguagem e ser obedece, para Heidegger, a mesma correlação estipulada entre ser e homem, ou seja, enquanto uma especificação vinculante. Assim, da identidade entre ser e pensar, primordialmente estabelecida por Parmênides, Heidegger extrai o comum-pertencer entre ser e homem. Por sua vez, como característica inerente ao homem, Heidegger situa a linguagem. O que se vê, como resultado, é a identidade entre linguagem e ser, embora não diretamente indicada pelo filósofo alemão na conferência. Não caberia aqui, seguindo o raciocínio de Heidegger, nenhum questionamento, típico de um dilema popular, acerca do que vem primeiro, se o ser ou a linguagem. Uma questão assim só teria sentido se a linguagem pudesse ter sua elucidação desvinculada do ser, para além do comum-pertencer, o que não condiz com o teor da correlação defendida por Heidegger. Para Nietzsche, todavia, a precedência da linguagem se mostra como garantia das condições gramaticais prévias para todo essencialismo: “O conceito de *substância*, uma consequência do conceito de *sujeito*” (eKGWB/NF-1887, 10[19]), algo que ainda carece ser aqui aprofundado.

A instrutiva inserção da linguagem como instrumento inerentemente disponível ao homem para o reencontro do ser é explicitada por Heidegger, uma vez definidos os termos do comum-pertencer, como um “acontecimento-apropriação [*Ereignis*]” (HEIDEGGER, 2006, p. 48). Nada externo, portanto, é adquirido no decisivo evento do “acontecimento-apropriação”, mas a própria essência compartilhada entre homem e ser que foi originalmente descrita por Parmênides como a identidade entre ser e pensar. “Na medida em que nossa essência está entregue à linguagem como propriedade, residimos no acontecimento-apropriação” (*Idem*, p. 50). Eis que, nesse sentido, a linguagem claramente contém, enquanto traço distintivo do homem, o potencial de fazer emergir o comum-pertencer através do acontecimento-apropriação, e este nada mais é do que a identidade, ou seja, o reconhecimento ou, segundo o

vocabulário de Heidegger, o “salto” em direção à plenitude da identidade entre linguagem e ser.

No acontecimento-apropriação vibra a essência daquilo que a linguagem fala, a linguagem que certa vez designamos como a casa do ser. Princípio da identidade diz agora: um salto, exigido pela essência da identidade porque dele necessita, se, entretanto, o comum-*pertencer* de homem e ser for destinado a alcançar a luz essencial do acontecimento-apropriação (HEIDEGGER, 2006, p. 51).

O momento, mencionado por Heidegger, em que a linguagem foi estabelecida como a “casa do ser” pode ser localizado em uma conferência da mesma época de *O princípio da identidade*. Em *A essência da linguagem*, de 1957, Heidegger defende que “o ser de tudo aquilo que é mora na palavra. Nesse sentido, é válido afirmar: a linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 127). Não temos a intenção, obviamente, de conduzir uma reconstrução rigorosa da concepção de linguagem promovida por Heidegger na fase tardia de seu pensamento¹⁴⁶. A referência a Heidegger, aqui apresentada, surge como uma oportuna identificação de uma lacuna que Spir mantém latente em sua defesa do PI, isto é, a predisposição da linguagem ao essencialismo. Essa mesma lacuna não é tematizada por Nietzsche ao desenvolver sua doxografia dos pré-socráticos e, quando finalmente a linguagem é conduzida ao centro de sua preocupação, em VM, a pré-condição essencialista da linguagem, ainda não reconhecida em sua plena primazia, torna o texto de 1873 extremamente ambíguo.

¹⁴⁶ Existe um aparente ponto de consonância entre Nietzsche e Heidegger quando se considera que o projeto tardio do filósofo da Floresta Negra abarca não apenas uma linguagem rigorosamente conceitual e lógica, mas também a poesia. Contudo, a poesia referida por Heidegger é, estranhamente, afastada de uma característica metafórica da linguagem. Nesse sentido, considera Heidegger: “Aonde chega o poeta? Não a um mero conhecimento. Ele chega à relação da palavra com a coisa. Essa relação não é contudo um relacionamento entre a coisa de um lado e a palavra de outro. A palavra é ela mesma a relação que a cada vez envolve de tal maneira a coisa dentro de si que a coisa ‘é’ coisa” (2012, p. 130). O próprio poema escolhido por Heidegger para ilustrar essa característica pode ser avaliado como convenientemente exemplar para isso, contudo, questionamos se ele pode ser alçado a representante de qualquer poesia. O poema, em seus versos finais, diz: “Triste assim eu aprendi a renunciar:/ nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” (*Idem*). Mais adiante, Heidegger avalia um poema de Hölderlin para ilustrar que a consideração do verso “palavras como flores” (*Idem*, p. 163) não pode ser mensurado como uma expressão metafórica, a expensas de fazer prevalecer, em sentido pejorativo, a “metafísica” (*Idem*). “‘Palavras como flores’, não é nenhuma ‘ruptura para a visão’ e sim o despertar de olhar mais amplo. Aqui nada se ‘induz’. Aqui a palavra se resguarda na proveniência de sua essência e vigor” (*Idem*, p. 164). Assim, ao contrário de Nietzsche, a metáfora não aparece como tônica do empreendimento poético. Da mesma forma, no deslocamento da natureza metafórica da linguagem para o estatuto da interpretação, como ainda veremos, a aparente correspondência entre Heidegger e Nietzsche perde completamente o sentido.

A leitura de Parmênides conduzida por Nietzsche em *A filosofia na era trágica dos gregos* retrata o eleata como um lógico obstinado; um filósofo enredado em frias abstrações. O mesmo reconhecimento da imensa contradição do mundo físico conduzido por Spir é aplicado por Nietzsche ao pensamento de Parmênides. Trata-se, precisamente, da crítica ao movimento enquanto violação do axiomático princípio da não contradição: “aquilo que é, é; aquilo que não é, é nada” (FT, § 10). No mundo físico, nada resiste ao PNC. Uma árvore, por exemplo, tanto é, considerando sua posição em relação às outras coisas do mundo, quanto não é, sopesando seu caráter mutável (*Idem*). Eis que apenas o igual a si mesmo, jamais constatado no mundo físico, satisfaz o PNC. Aqui se insere a paradigmática identificação parmenídica entre ser e pensar.

A contradição do movimento ganha especial clareza a partir de duas exemplificações que expressam a absurda noção de infinitude acabada. Enquanto algo compartilhado por todas as coisas no mundo físico, a infinitude acabada se mostra no exemplo da corrida de Aquiles e a tartaruga. A pequena vantagem desta, segundo expõe o paradoxo de Zenão, jamais poderia ser subjugada por Aquiles. Em um espaço infinitamente divisível, a distância que separa Aquiles da tartaruga deve, por conseguinte, ser infinita: primeiro Aquiles teria que percorrer a metade ($1/2$) do caminho, depois $1/4$, etc. Assim, o caso efetivo da vitória de Aquiles seria ilógico. Da mesma forma, uma flecha lançada que efetivamente atinge o alvo surge como uma ilógica ocorrência, pelos mesmos motivos evidenciados na corrida de Aquiles e a tartaruga. O que esses exemplos apresentam, em relação ao fluxo efetivo, é que todos os eventos do mundo comportam a contradição de uma infinitude acabada. Como tais, portanto, precisam ser suplantados pela realidade estável promovida pelo pensamento, onde o caráter contraditório do movimento não se apresenta.

A prerrogativa conceitual do pensamento, ou, como propriamente especifica Heidegger, a linguagem como “casa do ser”, consolida o império lógico do PNC e do PI. A identidade entre ser e pensar, por conseguinte, implica em um âmbito completamente apartado de toda contradição, na qual “não há nem tempo nem espaço, e tampouco movimento” (FT, § 12, trad.: FRMB). Podemos, no entanto, ver toda essa precedência normativa da lógica a partir da defesa aristotélica do PNC, sobretudo, enquanto uma radicalização do princípio. Em sua fórmula geral, de acordo com Aristóteles, o PNC diz o seguinte: “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto”

(ARISTÓTELES, 2002, p. 147, 1006a 12). Esse seria o caso em questão quando, no mundo físico, de acordo com o paradoxo de Zenão, o movimento e o repouso se contradizem a partir da evidenciação de uma infinitude acabada. Se Aquiles alcança a tartaruga e se a flecha atinge o alvo, tal como efetivamente ocorre, então não pode existir *movimento*; por outro lado, a existência do movimento impediria, com base no PNC, que Aquiles alcançasse a tartaruga e a flecha atingisse seu alvo. Ambas (movimento e repouso), simultaneamente, são incompatíveis do ponto de vista lógico.

Podemos lidar e superar facilmente os exemplos de contradição apresentados por Aristóteles, tais como “Sócrates é homem e, ao mesmo tempo, não-homem (ou seja, cavalo, etc.)”, contudo, uma contradição abarcante como a que ocorre entre o “repouso” e o “movimento”, na medida em que implode a própria efetividade, deixa apenas escassas saídas. Uma solução, assumida por Parmênides/Zenão, é decretar a realidade do repouso e, conseqüentemente, reputar o movimento como ilusão. Outra saída seria, ao contrário, tomar o movimento como real e, com vistas a sanar a contradição, decretar o repouso como ilusório. Esta última alternativa é comum para interpretes que pretendem marcar a preferência de Nietzsche pelo devir como uma contundente negação da perspectiva eleata¹⁴⁷. De nossa parte, todavia, vemos uma terceira via que se abre quando a linguagem não é obrigatoriamente considerada na sua relação com o PNC e com PI.

Nesse sentido, se assumirmos a linguagem como uma dinâmica predicativa que *sempre determina algo*, caso contrário os significados seriam completamente intercambiáveis, ou seja, todas as palavras seriam idênticas quanto ao significado, segundo mostra Aristóteles, então as duas opções acima verificadas (favoravelmente ou ao repouso ou ao movimento) já estariam embutidas na própria linguagem. Assim, adotar uma em detrimento da outra sempre irá resultar em uma determinação que, em última instância, será essencialista. Isso porque a linguagem preestabelecida para determinar, quando conduzida ao extremo de sua potencialidade, sempre irá conceber uma essência: seja a essência enquanto “repouso”, cujo empenho parmenídico fez predominar no ocidente em suas diversas figuras reconhecíveis na História da Filosofia (Ideia, Deus, coisa-em-si, Vontade, incondicionado, absoluto, etc.), seja enquanto ser do movimento. Esta via foi germinada por Heráclito, porém, arriscamos dizer, jamais consolidou-se enquanto posição filosófica. Atribuir essa via a Nietzsche,

¹⁴⁷ Esse é o caso de Mattioli (2011) e Nasser (2015). Ainda voltaremos, adiante, a comentar essa perspectiva.

isto é, o ser do movimento ou o ser do vir-a-ser, implica em negar ao filósofo qualquer inovação linguística ou, caso sublinhado por Heidegger e extensamente discutido nesta tese, sentenciar a inversão do platonismo como posição (metafísica) predominante em seu pensamento. A grande questão aqui implícita, portanto, é saber se a linguagem permite uma via alternativa em relação à determinação. O mesmo questionamento, todavia, transforma-se em uma dramática violação lógica quando relembramos que Aristóteles estipula o PNC como axioma inviolável, ou seja, negar o princípio implica em abdicar da própria linguagem.

Antes, no entanto, de passarmos ao modo como uma terceira via em relação ao essencialismo atribuído ou ao repouso ou ao movimento pode ser estabelecida, vejamos com mais detalhes essa predisposição à determinação que a linguagem logicamente definida garante. Nesse sentido, quando Spir reconhece a contradição real do mundo físico, isto é, sua tendência à aniquilação constatada a partir do fluxo incessante, é o PNC que está sendo pressuposto como critério para a avaliação. A contradição, todavia, não é reconhecida exclusivamente no interior do movimento (ele não aparece como, em si mesmo, contraditório), mas, sim, como uma incompatibilidade entre, por um lado, o movimento e, por outro, o repouso. É somente com uma prévia adesão ao repouso enquanto “normalidade” que o movimento passa a ser visto em sua conotação negativa e anormal, precisamente o que promove Spir ao sobrelevar o PI como norma suprema do pensamento. Aquilo que pretendemos evidenciar, apesar da preferência historicamente consolidada no ocidente, é a arbitrariedade da adesão a um em detrimento do outro. Somente um pensamento em torno do funcionamento da linguagem oferece a frieza necessária para proceder uma avaliação desse tipo, justamente o componente que permanece latente no texto de Spir.

Claro é, todavia, que para o filósofo russo a adesão ao “igual a si mesmo” como normalidade alcançada pelo pensamento não repercute nenhuma arbitrariedade. Muito antes disso, a justificativa do invariável, que se mostra, todavia, secundária no regime argumentativo de Spir, apresenta a imprescindibilidade da constituição de um “mundo comum a todos” (SPIR, 1904, p. 130), no qual se possa conviver sobre a base universal do “bem” e da “verdade” (*Idem*, p. 135). Essa seria a justificativa moral que estaria na base da defesa do repouso, ou seja, do “igual a si mesmo”, para Spir. Como dissemos, todavia, isso é secundário. A tônica da argumentação de Spir é a lógica e a tácita objetividade que essa via argumentativa fornece. Os dois princípios (o PNC e

o PI) são, portanto, assumidos como axiomas que, caso sejam negados ou ignorados, conduzem a nefastas consequências. Mais especificamente, o resultado seria o contrário da garantia de um “mundo comum a todos” fundamentado no “bem” e na “verdade”. Uma vez tomados em sua necessidade axiomática, no entanto, a justificativa moral dos princípios permanece apenas complementar.

Lembremos aqui da impossibilidade da demonstração do PNC manifestada por Aristóteles: com vistas a evitar uma petição de princípio, na medida em que qualquer mobilização linguística é a determinação de algo (seja do “atributo de determinada coisa”, seja de “determinada coisa”), e determinar implica em, mesmo que implicitamente, dizer que algo “é” e não pode, ao mesmo tempo, “não ser”¹⁴⁸, então a linguagem já contém o PNC e não pode servir de meio para demonstrar o próprio princípio. Para evitar a petição de princípio, Aristóteles mobiliza um procedimento refutativo que, *grosso modo*, significa fazer pesar o ônus da negação do princípio sobre aquele que rejeite o axioma. O resultado já conhecemos: negar o PNC é o mesmo que abdicar da linguagem “que tenha significado para ele [para quem nega o princípio] e para outros” (ARISTÓTELES, 2002, p. 147, 1006a 12). Como se trata apenas do âmbito discursivo, neste primeiro momento da defesa aristotélica do PNC, não é o essencialismo que está marcando e justificando o princípio. Essa especificidade da argumentação de Aristóteles é imprescindível para avaliarmos o modo como procede Spir e, por fim, indicarmos o caráter arbitrário de sua opção pelo “repouso” em detrimento do “movimento”.

O que o PNC inviabiliza é a simultaneidade de asserções contrárias, em um sentido que podemos descrever como genérico, ao menos enquanto o argumento se baseia apenas no âmbito discursivo, de acordo com Aristóteles. Porém, ao considerar a contradição real do mundo físico, Spir toma o movimento como contraditório a partir de uma essência previamente estabelecida, ou seja, de antemão aponta para um conteúdo definido: “Para mudar, para ser diferente de si mesmo, um objeto deve estar em contradição consigo mesmo” (SPIR, 1904, p. 22). Nas entrelinhas desse raciocínio

¹⁴⁸ Isso não implica em pressupor o essencialismo na própria defesa do PNC, tal como Zingano convincentemente reconhece no texto aristotélico. O que o PNC diz, de modo elementar, é apenas que “se um termo significa algo, então significa de um modo só, isto aqui, por exemplo, o que faz uma escolha que exclui outras possibilidades” (ZINGANO, 2003, p. 20). Nesse sentido, assumindo que “Homem é um animal bípede”, isto é, que o termo “homem” significa “animal bípede”, então outros significados ficam afastados dessa determinação. O essencialismo, em Aristóteles, não vem junto com a defesa do PNC. Se assim fosse, o PNC seria demonstrado pelo essencialismo, o que equivale a uma petição de princípio.

já está atuando o PI: é com base no “igual a si mesmo” como condição normal que o movimento recebe o rótulo de contraditório, não, portanto, em si mesmo (ao contrário daquilo que parece ser a intenção de Spir) ou com base no caráter axiomático/indemonstrável do PNC. Assim, sem assumir os pormenores considerados por Aristóteles, Spir apresenta o essencialismo como medida para localizar a contradição do mundo físico, sem nenhuma separação do argumento em, num primeiro momento, discursivo e, posteriormente, considerando as coisas. O que essa separação aristotélica garante é a linguagem assertiva, ou ainda, a dependência que uma linguagem que contenha significados limitados (permitindo a comunicação interpessoal) tem com o PNC. Isso indica que não há uma necessidade lógica que favoreça o “repouso” em detrimento do “movimento”; o “incondicionado” a expensas do “vir-a-ser”. Rigorosamente, o PNC estabelece os opostos linguísticos: se determinamos “homem” como “animal bípede”, então todos os atributos contrários perfazem uma violação do princípio. O mesmo vale para a contradição entre “repouso” e “movimento”: estabelecendo o repouso como verdadeiro, o movimento será falso/ilusório; estabelecendo o movimento como verdadeiro, então o repouso será falso/ilusório. Nesse sentido, a linguagem logicamente instituída (em sua correlação com o PNC) oferece os opostos absolutos sobre os quais se movem as asserções com significado, isto é, sem a limitação do PNC não haveria, de acordo com Aristóteles, a possibilidade de uma linguagem interpessoal. Por sua vez, o PI promove a adesão absoluta a um dos polos da paradigmática oposição entre “repouso” e “movimento”, e é justamente por isso que Spir, da mesma forma que Heidegger, posteriormente, assume o PI como norma suprema do pensamento. Logo se vê, frente a essas considerações, que a preferência pelo “repouso” e pelo “igual a si mesmo” não têm a objetividade pretendida.

Vista desse modo, a correlação entre o PNC e o PI, largamente discutida por Spir no capítulo “As leis lógicas” de *Pensamento e realidade* (SPIR, 1896, pp. 126-137), não constitui uma necessidade. Em virtude disso, a única justificativa que resiste é, precisamente, aquela que aponta para a garantia de um “mundo comum a todos” (SPIR, 1904, p. 130), no qual se possa conviver sobre a base universal do “bem” e da “verdade” (*Idem*, p. 135). Antes de ser um adendo à objetividade da necessidade lógica do “igual a si mesmo”, a justificativa moral passa a ser o único esteio do PI. Aqui podemos situar toda a caracterização de Nietzsche do ideal ascético em GM III, sobre a qual já discorremos anteriormente. Em suma, podemos ver o ideal ascético como o

estabelecimento duradouro da dualidade mundo verdadeiro/mundo aparente. Retraduzida em nossa atual discussão dos princípios lógicos, a própria oposição seria garantida pelo PNC, ou ainda, é este princípio que decreta todas as oposições possíveis, sejam elas do mundo físico, sejam elas oposições metafísicas. Isso fica claro quando pensamos no caráter elementar da linguagem, de acordo com Aristóteles. Nessa direção, o PNC é a garantia de determinações linguísticas que não se esvaem em significados ilimitados. Quando conduzida ao extremo, as determinações linguísticas desembocam, precisamente, no essencialismo. Se pensarmos na dinâmica predicativa, essa mesma concepção aparece descrita em Aristóteles a partir da prerrogativa do sujeito, ou seja, somente o componente da asserção que, além de apresentar o “atributo de determinada coisa” também expõe “determinada coisa”, pode atuar genuinamente como sujeito. Nessa direção, o diagnóstico de Nietzsche é preciso: a noção de “sujeito em si” promove a concepção correlata e extrema de “coisa-em-si” (eKGWB/NF-1887, 9[91]). Esse seria o caso aqui discutido da condução da linguagem aos limites do seu potencial determinativo (fundamentado no PNC), ou ainda, o caráter limitado do significado das palavras deixa de ter uma função meramente comunicativa e passa a comportar um essencialismo com uma finalidade mais ampla, a saber: o estabelecimento de um “mundo comum a todos” que, amparado pelo PI enquanto norma suprema do pensamento, de acordo com Spir, corresponde ao estabelecimento das bases essencialistas do “bem” e da “verdade”. Com isso, através de uma consideração pautada na linguagem, algo que Spir não desenvolve, podemos visualizar a arbitrariedade da opção pelo repouso em detrimento do movimento; do incondicionado a expensas do condicionado. Isso, claro, assumindo que o apelo à consecução de um “mundo comum a todos” não oferece a objetividade intentada por Spir.

O oposto do PI, ou seja, a outra opção previamente definida pela vigência normativa do PNC, é favorável à mudança e ao vir-a-ser. Em uma linguagem que recebe sua orientação mais decisiva do PNC, como uma garantia do caráter limitado dos significados, tanto o repouso quanto o movimento podem ser promovidos à elucidação do mundo. O impedimento está, precisamente, na simultaneidade da oposição. Contudo, da mesma forma que o repouso pode ser radicalizado ao ponto de consolidar uma permanência atemporal, também o movimento pode receber esse destaque essencialista. A estranheza que abrange a ideia de um “movimento essencial”, ou então o soar discrepante da expressão “ser do vir-a-ser”, não afasta a

viabilidade linguística (fundamentada na lógica) do contrário do ser/incondicional. Como mencionamos acima, essa via foi germinada por Heráclito em sua predisposição ao devir. Podemos aqui imediatamente sublinhar: a vigência duradoura do repouso e da estabilidade atemporal erigida por Parmênides se justifica apenas moralmente. A sinceridade de Spir, nesse sentido, cabe aqui como uma exemplar explicação das vantagens que um essencialismo pautado no “igual a si mesmo” acarreta. Por outro lado, o caráter destrutivo da via inaugurada por Heráclito pode ser proporcionalmente mensurado: não pode haver fundamento algum para o Bem e a Verdade quando o fluxo é assumido como caminho adotado.

De maneira representativa, a via favorável ao movimento é atribuída a Nietzsche, no exato sentido de uma herança do heraclitismo, por Eduardo Nasser em seu livro *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser* (2015)¹⁴⁹. Nasser, *grosso modo*, propõe uma leitura favorável à “realidade do tempo” a partir de 1873 ou, mais precisamente, a partir de *A filosofia na era trágica dos gregos* (NASSER, 2015, p. 44). Nesse sentido, desde 1873 até o final da vida lúcida de Nietzsche, toda sua filosofia seria um prolongado compromisso com a realidade do tempo/vir-a-ser. O fragmento póstumo eKGWB/NF-1887, 11[98] é ilustrativo, para o interprete, da adesão de Nietzsche a esse realismo no período maduro de seu pensamento: “Valor da caducidade: algo que carece de duração, que se contradiz, tem pouco valor. Mas as coisas que acreditamos ser *duradouras* são, enquanto tais, *puras ficções*. Se tudo flui, então a caducidade é uma qualidade (a “verdade”) e a duração e o imperecível não são senão aparência”. Sobre isso, afirma Nasser: “Nietzsche vislumbra uma inversão completa da estrutura que confere suporte ao eleatismo em todas as suas formas ao definir o duradouro como uma ficção e o efêmero como o *verdadeiro* e *factível*” (2015, p. 92). Vemos aqui, todavia, um apressado prolongamento do fragmento à posição consolidada de Nietzsche no período em questão. Na mesma época está, por exemplo, a passagem do *Crepúsculo dos ídolos* onde Nietzsche dissolve a polaridade verdade/aparência (CI, IV, § 6). Como lidar, assim, com essa incongruência? Metodologicamente, acatamos aqui a prioridade da obra publicada. Nasser, no entanto, nem ao menos indica a ambiguidade. Contudo, nossa posição divergente não está fundamentada apenas em critérios metodológicos: o resultado mais nefasto dessa defesa da realidade do vir-a-ser se mostra a partir de uma proeminente confirmação da tese

¹⁴⁹ Essa tese também pode ser encontrada em Green (2002) e, de modo mais enfático, em Mattioli (2011).

heideggeriana da inversão do platonismo, algo que Nasser expressamente reconhece (2015, p. 94).

Em nossa corrente discussão sobre a relação entre os princípios lógicos e a linguagem, todavia, a inversão do platonismo cabe como uma tese que mantém os limites daquilo que pode ser manifesto dentro da polaridade repouso/movimento. É nessa direção que a abordagem de Nasser nos parece representativa. Enquanto a hegemonia eleata assume o repouso como real/verdadeiro, em contraste ao movimento ilusório/falso. A inversão, completamente submetida ao regramento disposto pelo PNC, reconhece a realidade/verdade do tempo/vir-a-ser/movimento em oposição ao repouso. Isso consolida, necessariamente, uma compreensão essencialista de Nietzsche, não apenas porque Heidegger assume o diagnóstico do fim metafísico da metafísica através da inversão, mas, sobretudo, porque a tácita vigência do PNC sempre consolida um essencialismo quando um dos polos é radicalizado.

O ônus da tese da inversão do platonismo já foi, neste trabalho, largamente sopesado. Aquilo que precisamos discutir agora, no entanto, permaneceu completamente latente em toda nossa crítica das variadas expressões dessa tese, a saber: existe saída para essa vigência normativa do PNC na linguagem? Mais ainda, intentar uma via alternativa para a linguagem, nem situada no polo marcado pelo repouso, nem no polo determinado pelo movimento, não significa incorrer no princípio do terceiro excluído? Por fim, dissolver os opostos não implica em abdicar da linguagem? É a própria defesa aristotélica do PNC que sugere a direção para as respostas, sobretudo quando indica que somente uma linguagem não assertiva, alheia à dinâmica predicativa (cf. ZINGANO, 2003, pp. 12-13), poderia fazer frente ao axiomático PNC. Claro, para Aristóteles isso representaria o abandono do potencial comunicativo da linguagem e, com isso, uma resignação ao “silêncio das plantas” (ARISTÓTELES, 2002, p. 147; 1006a-15).

Uma exemplar caracterização da linguagem para além da dinâmica predicativa pode ser encontrada em *Verdade e mentira no sentido extramoral*. Neste texto, Nietzsche desenvolve sua célebre compreensão da essência metafórica da linguagem. Reconhecemos que essa posição, mantida inédita por Nietzsche, não está restrita ao período inicial de seu pensamento, contudo, é uma longa trajetória até que essa “essência metafórica” seja inserida em uma compreensão consequente sobre o alcance da lógica (especialmente do PNC) e também evidencie e remova as

dificuldades expressivas que permanecem dominantes em VM. Mais especificamente, trata-se de um longo caminho até que seja possível dizer: “Não existem opostos: temos o conceito de oposição apenas a partir dos opostos da lógica – e destes transladamos falsamente às coisas” (eKGWB/NF-1887, 9[91]). Por isso, vemos através da dissolução dos opostos, posição alcançada por Nietzsche apenas a partir d’*A gaia ciência*, um caminho que possibilita a correção da principal ambiguidade presente em VM, a saber: a problemática em torno de uma defesa conceitual de uma linguagem marcada essencialmente como metafórica.

A tendência reconhecível em VM, nesse sentido, é uma consecução textual autodestrutiva, pois a conclusão sobre o predomínio metafórico da linguagem incide mesmo sobre a própria primazia afirmada. O caráter determinativo que a lógica perfaz na linguagem pode ser visto como o foco principal dessa ambiguidade: o PNC, ao promover a polaridade incontornável entre a afirmação e negação (em consonância ao caráter limitado dos significados das palavras), ilustra bem a consideração de Nietzsche que estabelece o “conceito de oposição apenas a partir dos opostos da lógica”. Ora, se apenas uma linguagem não predicativa, ou seja, para além da normatividade do PNC, pode ser estipulada como solução para o essencialismo e seus problemas correlatos (justamente o aspecto que a metáfora deveria refletir), então uma defesa predicativa do primado metafórico da linguagem não pode consistir em um meio razoável para apresentar esse contraponto. O resultado, claramente, é ambíguo: o conceito (essencial) de metáfora enquanto descrição ampla da linguagem se dissolve na própria indeterminação metafórica da linguagem que acabou de ser estipulada. O caso da “essência metafórica da linguagem”, assim, torna-se, ele mesmo, metafórico e indeterminado. Todavia, isso não é aceitável, pois a pretensão de Nietzsche em VM é, justamente, marcar uma compreensão fidedigna da linguagem que não seja metafórica/indeterminada, mas que estabeleça “determinada coisa”. O que emerge dessa discussão parece ser exatamente a consequência da dinâmica refutativa do PNC apresentada por Aristóteles na *Metafísica*: aquele que negue o caráter limitado dos significados das palavras, isto é, negue o PNC, fica sujeito a um inelutável silêncio. Isso condiz com a maleabilidade retórica dos significados que a metáfora suscita, contudo, ao invés do silêncio acarretado por essa violação do PNC, Nietzsche recai em uma noção despropositada de determinação do indeterminado. Ao falar, portanto, Nietzsche inconfessadamente presume o PNC através de sua

implícita reivindicação de verdade, justamente o que a refutação aristotélica prenuncia.

Como se vê, a problemática em torno de uma terceira via para a superação da polaridade negação/afirmação, ou seja, para o ultrapassamento de uma linguagem pautada na determinação, não pode ser facilmente resolvida com a mera designação de uma linguagem alheia à asserção, tal como pretende o viés metafórico em VM. Pesa sobre isso, consistentemente, a conclusão de Clark sobre o assunto: “ao aceitarmos que todas as verdades são falsas [como consequência do domínio metafórico], torna-se difícil ver como Nietzsche poderia defender a visão de que toda linguagem é metafórica” (CLARK, 1990, p. 69). A exigência reconhecida por Clark é, nesse sentido, encontrar uma teoria epistemológica coerente que, para a autora, implica no realismo de senso comum atribuído a Nietzsche após a cessação da tese da falsificação¹⁵⁰. Há, no entanto, um intérprete que formula uma crítica ainda mais destrutiva acerca das ambiguidades de VM, fazendo ver que a tensão entre uma defesa literal (conceitual) de um contexto figurativo (retórico), no exato sentido dessa problemática indicada acima, não está restrita apenas a VM, mas predomina em todos os períodos do pensamento de Nietzsche.

Começando por avaliar a tensão no interior d’*O nascimento da tragédia*, passando por *Verdade e mentira*, Paul de Man (1996, p. 141) acaba por decretar toda obra de Nietzsche como autodestrutiva. O componente responsável por essa implosão seria, precisamente, a constante presunção de verdade que a inverdade do diagnóstico do predomínio retórico/metafórico implicitamente reivindica na obra de Nietzsche. Em um texto inédito intitulado *Curso de Retórica*, Nietzsche apresenta a seguinte declaração: “Não há nenhuma ‘naturalidade’ não retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a própria linguagem é o resultado de meras artes retóricas” (CR, § 3). Essa passagem ilustra bem o aspecto suscitado por Paul de Man para marcar o caráter autodestrutivo desse modo de expressão. Se toda linguagem é retórica, não existe nenhum apoio (nenhuma referência) que sustente a própria reivindicação feita por Nietzsche. Mais especificamente, a própria expressão “linguagem é retórica” seria, em última instância, retórica. Um dos componentes topológicos indicados por Nietzsche no *Curso de retórica*, que assume centralidade em *Verdade e mentira*, é a metáfora. No CR, Nietzsche apresenta a metáfora da

¹⁵⁰ Discutimos a abordagem de Clark sobre VM entre as páginas 112 e 115 deste trabalho.

seguinte maneira: “Ela não cria palavras novas, mas muda significados” (*Idem*). Na própria definição desse tropo exemplar emerge a ambiguidade que domina toda essa discussão: uma metáfora, na medida em que “muda significados”, encerra em si mesma a pressuposição de um significado próprio que paute qualquer alteração. Nenhuma metáfora seria viável, portanto, se não houvesse o amparo do significado próprio. Como fica, nesse sentido, a noção de que “não há nenhuma ‘naturalidade’ não retórica da linguagem”? Seria o significado metaforicamente modificado, ele mesmo, uma metáfora?

Nietzsche parece lidar bem com essa problemática em VM quando considera: “De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova” (VM, § 1). O conceito, por fim, seria a culminância desse processo metafórico, assumido por Nietzsche como uma suprema “igualação do não-igual” (*Idem*). Nessa direção, de maneira alguma a linguagem comporta um “referente ou significado extralinguístico” (MAN, 1996, p. 128). É uma dinâmica puramente metafórica que concede forma à linguagem. O conceito seria fruto de uma série de metáforas anteriores que acabaram solidificando um sentido que passa a prevalecer, só então, como significado próprio. Uma palavra, assim, teria sua gênese descrita por uma incipiente e eventual emissão sonora que altera o “estímulo nervoso”, e essa alteração é marcada como uma metáfora. Seria, por conseguinte, o “estímulo nervoso” a fonte da dinâmica metafórica que precisa ser restituída em sua originalidade escamoteada pelo conceito? No contexto de *Verdade e mentira*, a resposta só pode ser negativa: o próprio estímulo nervoso aparece como uma imprópria manifestação das coisas.

Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais. Tal como o som sob a forma de figura de areia, assim se destaca o enigmático “X” da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, e, por fim, como som. De qualquer modo, o surgimento da linguagem não procede, pois, logicamente, sendo que o inteiro material no qual e com o qual o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, mais tarde trabalha e edifica, tem sua origem, se não em alguma nebulosa cucolândia, em todo caso não na essência das coisas (VM, § 1, trad.: FMB).

Há uma contundente separação entre linguagem, por um lado, e as coisas (em um sentido essencial) por outro lado. Essa dissociação concede um estatuto bastante

peculiar à linguagem, uma vez que toda construção metafórica que culmina no conceito não tem a capacidade de corresponder às coisas-em-si. Por esse motivo, o conceito passa a ser a única referência possível para essa linguagem assumida como desenvolvimento progressivo das metáforas. Isso soa bastante estranho, pois o significado próprio que garante o sentido da metáfora, que “não cria palavras novas, mas muda significados” (CR, § 3), somente ocorre no final da série de transposições metafóricas, ou seja, na culminância conceitual. É o conceito que detém o sentido canônico das palavras, de acordo com os liames de *Verdade e mentira*. O “verdadeiro” ou “literal”, na linguagem, é alcançado a expensas da arbitrária transposição do estímulo nervoso em uma imagem. Melhor dizendo, é o “esquecimento” dessa origem subjetiva e volúvel que concede ao conceito o status da literalidade e verdade sobre a qual a Filosofia “trabalha e edifica”. Aqui cabe citar a célebre passagem de VM:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (VM, § 1, trad.: FMB).

A “verdade” criticada por Nietzsche nessa passagem diz respeito, exclusivamente, ao anseio conceitual de estabelecer a literalidade das palavras. São essas verdades que depreciativamente Nietzsche considera ilusões. Paul de Man comenta essa passagem da seguinte maneira:

O que está sendo esquecido nesse falso literalismo é precisamente a qualidade retórica, simbólica, de toda linguagem. A degradação da metáfora reduzida a significado literal não é condenada por ser o esquecimento de uma verdade, mas muito mais por esquecer a inverdade, a mentira que a metáfora era em primeiro lugar. É uma crença ingênua no significado próprio da metáfora, sem consciência da natureza problemática de seu fundamento factual, referencial (MAN, 1996, p. 133).

O principal aspecto que torna toda a linguagem uma ilusão, e o conceito o supremo grau de ilusão atingido, é a falsa referência, ou, de acordo com Paul de Man, o “falso literalismo”. Nesse sentido, o conceito reúne em si todo o processo metafórico, contudo, obliterando seu próprio passado retórico. Ao servir, a partir de então, como

significado próprio e inviolável, a verdadeira referência que jamais foi considerada na linguagem continua independente de qualquer iniciativa assertiva: a coisa-em-si (o enigmático “X”), cuja impressão subjetiva é tomada por Nietzsche como aquela que opera a primeira falsificação, nunca será linguisticamente acolhida, pois se tratam de esferas completamente separadas. Nas palavras de Nietzsche, “nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais”. Ou ainda, “as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas”.

Essa destrutiva posição crítica sobre a linguagem, contudo, repercute posições epistemológicas que Nietzsche colhe, na época de *Verdade e mentira*, sobretudo de Lange. Basta mensurarmos brevemente a noção langeana de poesia conceitual em relação a esse estatuto metafórico do processo de formação de conceitos para vislumbrarmos a dimensão intencional de Nietzsche em VM. Tal paralelo traz uma clareza relevante sobre a posição de Paul de Man sobre o contexto geral do texto de Nietzsche, de modo especial quando considera que apenas uma aparência consciente de si mesma (a arte) pode sobreviver ao desenlace da argumentação nietzschiana (cf. MAN, 1996, p. 136). Esse é, justamente, o aspecto que Lange promove ao assumir a ficção consciente como responsável efetivar o potencial edificante, haja vista a incapacidade declarada de atingir as coisas-em-si. Assim, ao contrário de qualquer pretensão filosófica de trazer à linguagem a essência do mundo, a poesia conceitual (a arte) move-se no interior de um âmbito declaradamente ilusório. Algo assim pode ser visto como a consciência da dinâmica metafórica da linguagem, tal como *Verdade e mentira* deixa transparecer. Ater-se ao estatuto metafórico da linguagem, por fim, revela a necessária falsidade de qualquer empreendimento assertivo. Em termos mais amplos, do “ponto de vista do ideal”, de acordo com Lange, o limite a ser observado na formação de ideais veda toda soberba filosófica que pretenda desvelar uma essência verdadeira do mundo. Trata-se de um ficcionalismo extremo que incide sobre os rumos valorativos da humanidade, não como uma “fé cega” (LANGE, 1903, p. 588) ou um deixar-se conduzir de maneira completamente inconsciente, mas assumindo o “mito como mito” (cf. STACK, 1983, p. 306); a ficção como ficção.

Não é nosso interesse retomar essas considerações epistemológicas, sobre as quais já concedemos uma atenção suficiente em momentos anteriores desta tese.

Queremos, no entanto, sublinhar tais compromissos epistemológicos que marcam, nas entrelinhas, o contexto geral de *Verdade e mentira*. A distinção absoluta entre a linguagem e as coisas-em-si, que configura uma tese da falsificação, *não perdura na obra de Nietzsche*. Por essa mesma via, ao implicarmos a ambiguidade de VM à essa discriminação, também os problemas em torno de uma crítica assertiva a toda assertividade expiram junto com o fim da tese da falsificação. Assim, se por um lado Nietzsche comete o contrassenso de criticar a linguagem conceitual a partir da linguagem conceitual, sobretudo quando estabelece que as “verdades são ilusões” e a linguagem é metafórica, situação que marca o caráter autodestrutivo de VM (tese compartilhada tanto por Paul de Man quanto por Clark), por outro lado, quando a coisa-em-si deixa de ser uma referência pressuposta, a ambiguidade não mais é uma avaliação pertinente. A explicação para isso pode ser indicada da seguinte forma: ainda que a dinâmica metafórica seja preservada como descrição da formação dos significados canônicos das palavras, a partir do momento em que não há mais uma referência inapreensível e externa ao processo retórico, a linguagem não pode ser de antemão estabelecida como uma contínua falsificação. Em outros termos, a linguagem só é falsa e, por conseguinte, as verdades (conceituais) são ilusões, porque desde a impressão subjetiva a dinâmica metafórica é completamente apartada das coisas-em-si; do enigmático “X”. Suprimir essa essência independente, portanto, reabilita o prestígio da linguagem, e mesmo o conceito deixaria de ser uma inelutável ilusão. Nesse sentido, se a dinâmica de transposição metafórica assume o primado, ou seja, deixa de ser uma falsa correspondência às “essencialidades originais”, então só há o jogo metafórico e as eventuais solidificações conceituais dos significados das palavras. Sem a pressuposição de uma verdadeira literalidade (as coisas-em-si), deixaria de existir parâmetros para o julgamento do conceito como uma “falsa literalidade”. Claro, em *Verdade e mentira* nada disso ocorre, e impera, tal como Clark constata, que “ao aceitarmos que todas as verdades são falsas, torna-se difícil ver como Nietzsche poderia defender a visão de que toda linguagem é metafórica” (CLARK, 1990, p. 69). Apesar disso, a extensão da ambiguidade a toda obra de Nietzsche, segundo propõe Paul de Man (1996, p. 141), não pode ser uma constatação fidedigna. Ao menos desde *A gaia ciência*, quando a noção de aparência deixa de ser definida em contraste à alguma essencialidade, Nietzsche passa a argumentar a partir de uma supressão da oposição verdade/aparência (cf. GC, § 54).

O resultado aqui apresentado, todavia, soa um tanto indigesto: ao que parece, apartado da ambiguidade de VM, o conceito é reabilitado como uma adequada culminância metafórica, e não mais como uma falsa transposição. O principal, aqui, está na consideração não polarizada, isto é, na medida em que o conceito não pode mais ser uma falsa transposição metafórica, isso não significa que ele seja verdadeiro. A crítica à solidificação conceitual não é prerrogativa apenas das obras iniciais de Nietzsche, no entanto, a partir do momento em que a tese da falsificação deixa de ser adequada para caracterizar sua posição filosófica, essa crítica passa a comportar elementos que extrapolam os limites do vocabulário presente em *Verdade e mentira*. Basta ver como Nietzsche aborda a problemática em GC § 354: ao invés de compreender toda linguagem como uma contínua transposição metafórica que, em seu derradeiro desenvolvimento, apresenta o conceito como suprema falsificação, Nietzsche mobiliza uma crítica à consciência enquanto adulteração do individual, e não uma falsificação de alguma essência que permanece como uma verdadeira literalidade não contemplada. Note-se que a problemática de fundo é basicamente a mesma: se em VM Nietzsche tinha em vista o problema em torno do alcance conceitual que, impropriamente, torna canônico determinado significado e sentido de uma palavra, no aforismo 354 d'A *gaia ciência* o problema se repete como uma imprópria “vulgarização” e “generalização” daquilo que é próprio a cada um (individual) por meio dos signos de comunicação que se tornam conscientes. Também a utilidade do empreendimento de sedimentação conceitual e fixação consciente se mostra similar em VM e GC. A substancial diferença entre esses textos temporalmente distantes, todavia, pode ser marcada pelo compromisso essencialista que Nietzsche acolhe em VM em detrimento do completo abandono, n'A *Gaia ciência*, da “oposição entre fenômeno e ‘coisa em si’”: pois estamos longe de ‘conhecer’ o suficiente para poder assim *separar*” (GC, § 354, trad.: PCS).

Isso ilustra bem a noção de que o vocabulário empregado por Nietzsche em VM deixa de ser conveniente a partir d'A *gaia ciência*. Como vimos, a concepção de metáforas carrega consigo a diferença imanente entre um significado próprio e, como modificação deste, um impróprio significado que (metaforicamente) sucede. Caso Nietzsche mantivesse o termo “metáfora” empregado em VM quando a oposição coisa-em-si/fenômeno não mais é acatada, então sempre uma referência própria (implicitamente essencial) estaria sendo pressuposta. Essa situação sustentaria a permanência de um essencialismo caso a linguagem continuasse sendo pautada por

um uma série de transposições metafóricas. Assim, estamos completamente de acordo com Sarah Kofman quando apresenta a descontinuidade terminológica entre as primeiras obras de Nietzsche e o restante de sua produção filosófica, em favor da renovação da expressão “metáfora” por “interpretação” (KOFMAN, 1993, pp. 16-17)¹⁵¹.

Salvaguardada essa peculiaridade terminológica, não é necessário eliminar integralmente a concepção de linguagem desenvolvida em *Verdade e mentira*. O jogo metafórico que destitui a eminência conceitual efetivada, sobretudo, pela filosofia, quando remetido à dinâmica interpretativa, tem o mesmo efeito desestabilizador. Nesse sentido, o conceito que não mais repercute um desenvolvimento metafórico omitido pelo esquecimento, mas uma interpretação que assumiu primazia, pode então ser avaliado em termos genealógicos como o desdobramento da vontade de poder. Assim, o mesmo diagnóstico que reconhece a hegemonia do ideal ascético enquanto interpretação também ocorre no nível da linguagem, não, todavia, como movimentos separados e paralelos, mas como especificação do ideal ascético no âmbito da linguagem. Deus como a mais alta expressão interpretativa do ideal ascético, nessa direção, também se impõe na linguagem. Daí o temor de Nietzsche: “Receio que não nos livremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (CI, III, § 5, trad.: PCS)

O conceito como interpretação, assim, passa ser o desdobramento histórico do ideal ascético, ou ainda, a consecução da vontade de verdade que em GM III é mensurada como o âmago do ideal ascético (cf. GM III, § 27). Como sabemos, todavia, a interpretação ascética do mundo é também a renúncia à interpretação (cf. GM III, § 24), ou seja, como resultado de seu sucesso interpretativo, o ideal ascético consolida-se como a única interpretação. Nesse sentido, da mesma forma que a abrangente identificação entre linguagem e metáfora serviu, no contexto de VM, para descaracterizar a pretensão verdadeira do conceito, também a noção de interpretação atua nessa direção. Mais que isso, a caracterização do ideal ascético como interpretação, uma vez que solapa sua exclusividade, abre caminho para alternativas interpretativas.

¹⁵¹ Casares (2002) segue nessa mesma direção, ou seja, indicando a descontinuidade da terminologia retórica em favor da noção de interpretação. Lacoue-Labarthe (1993), todavia, é um representante da perspectiva inversa, ou seja, indica que a tematização da retórica por Nietzsche é episódica e restrita ao período inicial de seu pensamento.

Neste ponto, todavia, precisamos retornar ao brutal problema que deixamos em aberto aqui e que coloca dificuldades capitais para essas alternativas interpretativas mencionadas, a saber: desabilitar o conceito que, já em VM fora definido como uma “igualação do não-igual” (VM, § 1, trad.: FMB), equivale a uma negação do PNC. Por conseguinte, aquilo que implicitamente está sendo evidenciado é que nada pode ser linguisticamente determinado; tudo é e não é, simultaneamente. Essa problemática se mostra tanto na inicial caracterização da linguagem como metáfora quanto na ulterior renovação terminológica em torno do estatuto da interpretação. Em nenhum dos casos a significação própria e referencial é possível, justamente porque nem a metáfora nem a interpretação cumprem o papel estabilizador do conceito. Só este mantém vigente as oposições que são intrínsecas ao PNC. Soma-se a isso a concepção já ponderada por Aristóteles de que apenas a partir do axiomático e indemonstrável PNC pode haver a comunicação interpessoal (ARISTÓTELES, 2002, p. 149, 1006 b 5-10), justamente porque o princípio serve como parâmetro para o significado determinado das palavras. Obviamente, uma dinâmica interpretativa pautando a linguagem corrompe esse potencial comunicativo, e Nietzsche tem plena ciência dessa situação: “o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a *outros* por meio de signos” (GC, § 354, trad.: PCS). Significados determinados, nesse sentido, permitem a comunicação e a satisfação das necessidades: “ele [o ser humano] *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível” (*Idem*). Vê-se, portanto, como a negação do PNC permanece um problema de primeira ordem.

Para examinar com profundidade o modo como a linguagem especificada como interpretação contradiz o PNC, bem como sopesar essa perda da capacidade comunicativa, queremos empreender um debate direto com a posição de Paul de Man sobre o assunto. Para tanto, num primeiro momento, vamos citar integralmente um fragmento póstumo de 1887 que é central para essa discussão.

Não conseguimos afirmar e negar uma e a mesma coisa: essa é uma proposição empírica subjetiva, nela não se expressa uma “necessidade”, *mas apenas uma incapacidade*. Se, de acordo com Aristóteles, o *princípio de não contradição* é o mais certo de todos os princípios, se é o último e mais básico, ao qual se remetem todas as demonstrações, se nele reside o princípio de

todos os demais axiomas: com maior rigor deveria examinar-se que afirmações no fundo já *pressupõe*. Ou bem se afirma com ele algo a respeito do real, do ente, como se já o conhecêssemos de outro modo, a saber: que predicados opostos não *lhe podem* [können] ser imputados. Ou bem o princípio quer dizer: que não *devem* [sollen] ser atribuídos predicados contrapostos. Neste caso a lógica seria um imperativo, *não* para o conhecimento do verdadeiro, mas para postular e organizar um mundo que *deveria ser verdadeiro para nós*. Em resumo, permanece aberta a pergunta: os axiomas lógicos são adequados ao real, ou são critérios e meios para *criar* previamente para nós o real, o conceito de “realidade”?... Mas para afirmar a primeira hipótese seria necessário, como dito, conhecer já o ente; o que de nenhum modo é o caso. A proposição não contém, portanto, um *critério de verdade*, mas um *imperativo sobre o que DEVE valer como verdadeiro*.

Se supormos que não há um A idêntico a si mesmo, tal como pressupõe cada proposição da lógica (e também da matemática), o A seria já uma *aparência*, e a lógica teria então um mundo meramente *aparente* como condição. De fato, acreditamos nesse princípio porque a experiência parece confirmá-lo continuamente. A “coisa” – esse é o autêntico substrato de A: *nossa crença nas coisas* é a condição de nossa crença na lógica. O A da lógica é, como o átomo, uma construção derivada da “coisa”... Como não compreendemos isso, mas fazemos da lógica um critério do *ser verdadeiro*, estamos já no caminho de postular como realidade todas essas hipóstases: substância, predicado, objeto, sujeito, ação, etc.: quer dizer, conceber um mundo metafísico, ou seja, um “mundo verdadeiro” (– *mas este é o mundo aparente mais uma vez...*)

Os atos de pensamento mais originários, o afirmar e negar, o ter-por-verdadeiro e ter-por-não verdadeiro, na medida em que pressupõem não só um hábito, mas um direito de ter por-verdadeiro ou por-não-verdadeiro, estão já dominados por uma crença, a de que *existe para nós conhecimento*, de que *o julgar PODE realmente alcançar a verdade*: – em resumo, a lógica não duvida de poder anunciar algo acerca do em-si-verdadeiro (a saber: que não *pode* ter predicados opostos).

Aqui *reina* o grosseiro prejuízo sensualista de que as sensações nos ensinam *verdades* sobre as coisas, – de que não posso dizer ao mesmo tempo de uma coisa que é *dura* e *mole* (a prova instintiva de que “não posso ter duas sensações, ao mesmo tempo, contrapostas” – é *extremamente rude e falsa*). A proibição conceitual da contradição parte da crença de que *podemos* construir conceitos, de que um conceito não só designa o verdadeiro de uma coisa, mas que o *apreende*... Em realidade, a lógica (como a geometria e a aritmética) só tem valor em relação a *verdades fictícias* QUE NÓS MESMOS CRIAMOS. A lógica é a intensão de *conceber, ou melhor, de tornar formulável, calculável o mundo real de acordo com um esquema postulado por nós...* (eKGWB/NF – 1887, 9[97])¹⁵²

¹⁵² Em virtude da centralidade do fragmento, bem como das nuances terminológicas empregadas por Nietzsche, citamos aqui o original em alemão: “Ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine „Nothwendigkeit“ aus, sondern nur ein Nicht-vermögen.

Wenn, nach Aristoteles der Satz vom Widerspruch der gewisseste aller Grundsätze ist, wenn er der letzte und unterste ist, auf den alle Beweisführung<en> zurückgehn, wenn in ihm das Princip aller anderen Axiome liegt: um so strenger sollte man erwägen, was er im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt. Entweder wird mit ihm etwas in Betreff des Wirklichen, Seienden behauptet, wie als ob er dasselbe anderswoher bereits kannte: nämlich daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden *können*. Oder der Satz will sagen: daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht

Toda a dinâmica do fragmento inicia com a suspeição acerca da necessidade inviolável do PNC. Para Nietzsche, existe uma dupla via para entender essa necessidade: ou o PNC está baseado em um conhecimento que culmina na impossibilidade de estipular predicados opostos, ou então o princípio impõe-se como um imperativo que postula tal impossibilidade. No primeiro caso, o conhecimento se impõe como algo bastante amplo, pois pressupõe um pleno e essencial discernimento da entidade, a partir da qual o PNC, de maneira derivada e relativa, se mostra como um princípio que corresponde a tal conhecimento. Isso seria o mesmo que demonstrar o PNC, ou seja, através desse prévio e essencial conhecimento da disposição do mundo, o princípio é reconhecido como elucidação dessa situação previamente estabelecida de que não podem [*können*] ser imputados predicados contrapostos. Ainda que Nietzsche não mencione a petição de princípio, essa seria a circunstância que caberia ao PNC por essa via, ou seja, exatamente aquilo que Aristóteles pretende evitar com sua defesa refutativa (e não demonstrativa) do princípio. Mais especificamente, quando o PNC é considerado como submetido a um conhecimento

zugesprochen werden *sollen*? Dann wäre Logik ein Imperativ, nicht zur Erkenntniß des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, die uns wahr heißen soll.

Kurz, die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maaßstäbe und Mittel, um Wirkliches den Begriff „Wirklichkeit“ für uns erst zu schaffen?... Um das Erste bejahen zu können, müßte man aber, wie gesagt, das Seiende bereits kennen; was schlechterdings nicht der Fall ist. Der Satz enthält also kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll.

Gesetzt, es gäbe ein solches Sich-selbst-identisches A gar nicht, wie es jeder Satz der Logik (auch der M<athematik>) voraussetzt, das A wäre bereits eine Scheinbarkeit, so hätte die Logik eine bloß scheinbare Welt zur Voraussetzung. In der That glauben wir an jenen Satz unter dem Eindruck der unendlichen Empirie, welche ihn fortwährend zu bestätigen scheint. Das „Ding“ — das ist das eigentliche Substrat zu A; unser Glaube an Dinge ist die Voraussetzung für den Glauben an die Logik. Das A der Logik ist wie das Atom eine Nachconstruction des „Dings“... Indem wir das nicht begreifen, und aus der Logik ein Kriterium des wahren Seins machen, sind wir bereits auf dem Wege, alle jene Hypostasen, Substanz Prädicat Object Subject Action usw., als Realitäten zu setzen: d.h. eine metaphysische Welt zu concipiren, d.h. „wahre Welt“ (— diese ist aber die scheinbare Welt noch einmal...)

Die ursprünglichsten Denkakte, das Bejahen und Verneinen das Für-wahr-halten und Nicht-für-wahr-halten, sind, insofern sie nicht nur eine Gewohnheit, sondern ein Recht voraussetzen, überhaupt Für-wahr-zu halten oder für-unwahr zu halten, bereits von einem Glauben beherrscht, daß es für uns Erkenntniß giebt, daß Urtheilen wirklich die Wahrheit treffen könne: — kurz, die Logik zweifelt nicht, etwas vom An-sich-Wahren aussagen zu können (nämlich daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zukommen können)

Hier regiert das sensualistische grobe Vorurtheil, daß die Empfindungen uns Wahrheiten über die Dinge lehren, — daß ich nicht zu gleicher Zeit von ein und demselben Ding sagen kann, es ist hart und es ist weich (der instinctive Beweis „ich kann nicht 2 entgegengesetzte Empfindungen zugleich haben“ — ganz grob und falsch). Das begriffliche Widerspruchs-Verbot geht von dem Glauben aus, daß wir Begriffe bilden können, daß ein Begriff das Wesen eines Dinges nicht nur bezeichnet, sondern faßt... Thatsächlich gilt die Logik (wie die Geometrie und Arithmetik) nur von fingirten Wahrheiten, die wir geschaffen haben. Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulirbar, berechenbar zu machen... (eKGWB/NF-1887, 9[97]).

anterior, isso implica em assumir a anterioridade do PI em relação ao PNC, ou ainda, o A=A que reflete uma certeza sobre como a “coisa” é, em si mesma.

A segunda alternativa, nesse sentido, é assumida por Nietzsche como a mais adequada, ou seja, o PNC é um imperativo que determina, garantido seu caráter indemonstrável, como as coisas “devem” [*sollen*] ser. O ônus em relação à necessidade do princípio, assim, fica evidente, pois ao ser mensurado enquanto prescritivo, o PNC mostra-se como uma organização relativa. Nas entrelinhas, Nietzsche reconhece carências humanas que culminam em uma organização lógica do mundo: “Neste caso a lógica seria um imperativo, *não* para o conhecimento do verdadeiro, mas para postular e organizar um mundo que *deveria ser verdadeiro para nós*”.

Outros fragmentos próximos a esse supracitado permitem melhor caracterizar o foco de Nietzsche. Nessa direção, em eKGWB/NF-1887, 9[60], Nietzsche pondera que o mundo como “deveria ser”, no exato sentido do reconhecimento do caráter imperativo da lógica, é buscado continuamente como um esforço de evitar o sofrimento. “O homem busca a ‘verdade’: um mundo que não se contradiga, não engane, não mude, um mundo *verdadeiro* – um mundo no qual não se sofra: contradição, engano, mudança – causas do sofrimento! Não duvida que exista um mundo tal como deve ser [*sein soll*]”. Mais adiante, no mesmo fragmento, fica claro que Nietzsche não está criticando o próprio “postular”, ou seja, o estabelecimento do dever (*sollen*). O problema não está nisso, mas em passar a assumir como dado aquilo que foi postulado, criado, *interpretado*: “A crença de que o mundo que deveria ser é, existe realmente, é uma crença dos improdutivos *que não querem criar um mundo como deve ser*. O põem como dado, buscam os meios e os caminhos para chegar a ele. – ‘Vontade de verdade’ – *como impotência da vontade de criar*” (*Idem*). Em eKGWB/NF-1887, 9[144], por sua vez, Nietzsche considera a “formação conceitual”, junto com a organização em “espécies, formas, fins, leis”, em suma, “*um mundo de casos idênticos*”, como uma imposição que torna “nossa existência possível”. Por fim, insere a lógica nessa organização vantajosa:

Nossa coerção subjetiva de crer na lógica somente expressa que nós, muito antes de nos chegar à consciência a lógica mesma, não fizemos mais do que INTRODUZIR *seus postulados no acontecer* – já não podemos fazer outra coisa – e agora pretendemos que essa coerção garanta algo sobre a “verdade”. Somos nós quem criamos “a coisa”, a “coisa igual”, o sujeito, o predicado, a ação, o objeto, a substância, a

forma, depois que, durante muito tempo, praticamos o fazer igual [Gleichmachen], o fazer grosseiro e simples [Grob- und Einfachmachen].

O mundo nos *aparece* lógico porque previamente nós o *fizemos* logicizado (eKGWB/NF-1887, 9[144]).

Essa explicitação da condição imperativa da lógica, juntamente com seus pressupostos imanentes (“‘a coisa’, a ‘coisa igual’, o sujeito, o predicado, a ação, o objeto, a substância, a forma”), nos permite compreender com maior clareza a hipótese levantada por Nietzsche em eKGWB/NF – 1887, 9[97], a saber: “Se supormos que não há um A idêntico a si mesmo, tal como pressupõe cada proposição da lógica (e também da matemática), o A seria já uma *aparência*, e a lógica teria então um mundo meramente *aparente* como *precondição*”. Tal suposição [Gesetz], destacando o sentido de “pôr/colocar” (setzt) que radica na palavra “supor”, segundo evidencia Paul de Man (cf. 1996, pp. 146-147), sugere uma prática diferente daquela que “durante muito tempo” foi efetivada e enraizada. Trata-se, justamente, de uma colocação/suposição que contradiz as carências humanas que conduziram à instauração da lógica como imperativo organizador. O direito a tal suposição, sopesado o fragmento 9[97] em relação aos outros acima mencionados, advém do reconhecimento do caráter interpretativo, ou seja, igualmente *suposto*, dos princípios da lógica. Nesse sentido, enquanto suposição igualmente possível, haja vista que a necessidade da lógica foi destituída por Nietzsche a partir da consideração de que não conhecemos, de antemão, a coisa para garantirmos que predicados opostos não lhe são correspondentes, a negação da existência de um “A idêntico a si mesmo” é também uma interpretação viável, pois se baseia na mesma impossibilidade de conhecer previamente a coisa (estabelecer o $A=A$). O resultado dessa suposição, tal como o fragmento indica, concederia à lógica um “mundo meramente *aparente* como *precondição*”, no sentido de algo criado; suposto; interpretado. O único elemento que atuaria contra essa interpretação/suposição nietzschiana seria pautado em condições pragmáticas: a impossibilidade da comunicação recíproca, em Aristóteles e, no caso de Spir, a inviabilidade de um “mundo comum a todos” fundamentado em bases universais do “bem” e da “verdade” (SPIR, 1904, p. 130). Avaliada de maneira atenta, ambas as justificativas, de Aristóteles e Spir, satisfazem uma exigência equivalente: comunicar (garantir o caráter limitado das palavras) é o mesmo que tornar o “mundo comum a todos” e, em última instância, angariar uma conceituação essencialista do

“bem” e “verdade”. Essa justificativa, no entanto, não basta para decretar definitivamente a necessidade da lógica, seja do PNC, seja do PI. Para Nietzsche esse é um aspecto imprescindível, uma vez que revela a circunstância interpretativa escamoteada por uma *suposta* constatação. Reafirmando um fragmento supracitado: “O pñem [o mundo] como dado, buscam os meios e os caminhos para chegar a ele. – ‘Vontade de *verdade*’ – como *impotência da vontade de criar*” (eKGWB/NF-1887, 9[60]). Em suma, a organização lógica do mundo que se impõe interpretativamente, ou seja, aplica um dever (um imperativo) ao mundo, acaba, “depois que, durante muito tempo, praticamos o fazer igual [Gleichmachen], o fazer grosseiro e simples [*Grob- und Einfachmachen*]” (eKGWB/NF-1887, 9[144], sedimentando a interpretação como uma necessidade. Isso esclarece porque Nietzsche iniciou o fragmento eKGWB/NF-1887, 9[97] apontando para nossa “incapacidade” de “afirmar e negar uma e a mesma coisa”. Trata-se, precisamente, desse milenar escamoteamento da organização interpretativa da lógica que culmina na incapacidade de ver o mundo de outra maneira.

Paul de Man, no entanto, apresenta uma pertinente crítica ao modo como Nietzsche conduz sua argumentação em eKGWB/NF-1887, 9[97]. Segundo o intérprete, Nietzsche continua cerceado pela polarização, garantida pelo PNC, entre a afirmação e negação. Nesse sentido, quando Nietzsche propõe sua *suposição* de que “não há um A idêntico a si mesmo”, sua interpretação não supera a estável e prolongada *suposição* enraizada da lógica, mas nega aquilo que a lógica afirma; nega o PI. Ora, afirmar e negar faz parte do teor imperativo do PNC que, além disso, sustenta que tais opostos não podem ser simultâneos. Nas palavras de Paul de Man:

Ele [o fragmento póstumo] age negando a unidade e a identidade das coisas. Mas, fazendo isso, ele não faz o que alega estar autorizado a fazer. O texto não afirma e nega simultaneamente a identidade, mas nega a afirmação. Isso não é o mesmo que afirmar e negar a identidade. O texto desconstrói a autoridade do princípio da contradição demonstrando que esse princípio é um ato, mas, quando coloca em ação esse ato, não consegue desempenhar o feito ao qual o texto deve seu *status* como ato (1996, p. 149).

Essa crítica de Paul de Man apresenta semelhanças formais estreitas com a crítica à noção de metáfora apresentada em *Verdade e mentira*, uma vez neste escrito o estabelecimento conceitual da essência metafórica da linguagem mostra-se, por fim, como uma incapacidade de assumir terminantemente aquilo que está sendo indicado como a característica da linguagem. Para que a ambiguidade fosse revogada,

Verdade e mentira deveria ser um texto puramente metafórico. Como vimos, este não é o caso, e a próprio termo “metáfora” sempre carrega consigo a pressuposição de um significado próprio que posteriormente é (metaforicamente) alterado. O mesmo pode ser dito de *O nascimento da tragédia*, e o próprio Paul de Man não deixa de apontar para a ambiguidade do texto. Segundo o intérprete, há uma tensão entre o modo como Nietzsche valoriza a música como a expressão adequada do dionisíaco (na direção da essência trágica do mundo) e o próprio desenvolvimento textual do NT (cf. MAN, 1996, p. 119). Contudo, não é necessário apontar a ambiguidade do texto a partir da avaliação de Paul de Man, uma vez que o próprio Nietzsche, tardiamente, reconhece isso ao lamentar ter “falado”, e não “cantado”: “É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo” (NT, “Tentativa de autocrítica”, § 3). Lembremos, todavia, que Paul de Man não localiza a ambiguidade entre a forma de expressão e o conteúdo expresso apenas ao período inicial do pensamento de Nietzsche, mas reconhece isso como uma característica constante em sua filosofia (cf. 1996, p. 141). Esse é o principal demérito da leitura de Paul de Man, segundo entendemos. Não porque a substituição do termo “metáfora” por “interpretação” resolva terminantemente a ambiguidade, mas porque *Assim falava Zaratustra* contém solução que articula forma e conteúdo sem permanecer, assim, sujeito aos imperativos da lógica e à estabilidade conceitual.

Nesse sentido, a crítica de Paul de Man não é desprovida de relevância. O interprete tem razão ao mostrar que Nietzsche, no fragmento eKGWB/NF-1887, 9[97], não promove aquilo que expõe ser possível, isto é, o “texto não afirma e nega simultaneamente a identidade”. Ao permanecer, assim, submetido ao PNC, Nietzsche parece sofrer da mesma incapacidade que diagnostica no início do fragmento, a saber: “Não conseguimos afirmar e negar uma e a mesma coisa”. Se retomarmos a oposição repouso/movimento, anteriormente assumida como o caso paradigmático para o desenvolvimento ocidental, na medida em que a defesa do “repouso” se confunde com a própria hegemonia do ideal ascético, então Nietzsche estaria negando o polo que exprime a estabilidade (incluídas todas as suas expressões, sobretudo o PI) em favor de seu contrário, ou seja, do movimento. A própria oposição ou, mais precisamente, o PNC estaria preservado. Isso é muito distante, segundo detecta Paul de Man, da simultânea negação e afirmação que efetivamente faria interpretações inaugurais surgirem, além de corroborar a tese da inversão do

platonismo e, conseqüentemente, fomentar a avaliação do pensamento de Nietzsche como um retorno ao essencialismo que ele mesmo largamente repudia.

Como dissemos, as particularidades formais de *Zarathustra* apontam para uma solução dessas ambiguidades e, por isso, descredenciam tanto a posição de Paul de Man, que vê toda a obra de Nietzsche como autodestrutiva a partir das ambiguidades que comporta, quanto a concepção de Clark que, ao reconhecer as ambiguidades das primeiras obras de Nietzsche, defende uma solução epistemológica a partir de *Além do bem e do mal*, pautada em um realismo de senso comum. O principal expediente para uma efetiva superação linguística dos opostos, uma vez que deturpa conjuntamente o princípio da bivalência, do terceiro excluído e, especialmente, da não contradição, é o paradoxo do mentiroso incluído por Nietzsche como descrição ampla do estatuto de *Zarathustra* (ZA, “Dos poetas”). Reconhecemos, todavia, como soa mal falar em uma “solução paradoxal”, algo que precisa ser relevado frente aos limites da linguagem, às margens do inaudito, aqui indicados através das severas ambiguidades que pesam sobre a expressão de Nietzsche.

4.1 O paradoxo do mentiroso em ZA “Dos poetas”

Até aqui, orbitamos, sem interpelar diretamente, a obra *Assim falava Zarathustra*. Constantemente indicamos este texto de Nietzsche como resolução efetiva para os problemas linguísticos detectados ao longo de nossa investigação, sobretudo, para as dificuldades de consumir linguisticamente a dissolução dos opostos. Dito em termos bastante gerais, ZA deve ser capaz de textualmente promover a simultaneidade dos contrários (problema em torno do PNC) sem recair em uma determinação verdadeira, explícita ou implícita, por nenhum polo. Tomando a oposição paradigmática repouso/movimento, ao negar a hegemonia do ideal ascético enquanto consecução histórica da supervalorização do repouso, ZA precisa promover textualmente uma negação desse predomínio sem recorrer à supervalorização, no interior da mesma oposição, do movimento. Isso porque o ideal ascético tem como âmago a vontade de verdade, ou seja, o ímpeto pelo essencialismo que se sustenta na própria vigência da polaridade repouso/movimento. Em outros termos, caso Nietzsche marcasse sua preferência essencialista pelo movimento, este continuaria sendo definido pelo contraste peremptório ao repouso, algo que apenas configuraria o fim metafísico da

metafísica. Assim, antes de ser uma guinada em direção novas imagens de mundo; novas e inaugurais interpretações, o caso da manutenção da oposição repouso/movimento, a partir de uma mera inversão, apenas faria esgotar a interpretação do ideal ascético. “Niilismo passivo” (eKGWB/NF-1887, 9[35]) seria o emblema dessa situação desencadeada pela manutenção da polaridade.

Esse pensamento talvez fique mais evidente através de uma consideração da oposição bem/mal (*Gut/Böse*). Em sua perscrutação genealógica, Nietzsche mostra que essa polaridade moral surgiu como interpretação que tomou o lugar da oposição bom/ruim (*Gut/Schlecht*). Caso Nietzsche marcasse seu enfrentamento à interpretação moral do mundo como uma opção declarada pelo polo “mal” da oposição “bem/mal”, teria plena razão quem situa sua filosofia como “um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (HH “Prólogo” § 1, trad. PCS). Isso Nietzsche indica como uma impressão comum e equivocada acerca de sua obra. O livro *Além do bem e do mal* promove já em seu título a noção da superação da própria oposição, ou seja, não uma inversão, mas rumo a uma inaugural interpretação valorativa. Exemplar, nesse sentido, é o aforismo imediatamente posterior à apresentação da hipótese da vontade de poder em BM: “‘Como? Isto não significa, falando de modo popular: Deus está refutado, mas o Diabo não?’ Pelo contrário! Pelo contrário meus amigos! E, com os diabos, quem os obriga a falar de modo popular? –” (BM, § 37, trad.: PCS). Facilmente se pode perceber que a introdução da hipótese da vontade de poder, em BM, § 36, “popularmente falando”, conduz ao entendimento de que as “piores coisas” (HH, “Prólogo”, § 1) estão sendo justificadas. A desestabilização fomentada pela hipótese da vontade de poder, na medida em que retraduz qualquer essencialismo a uma imposição interpretativa, somente pode ser avaliada como promoção do “mal” ou êxito do “Diabo” caso a oposição bem/mal permaneça intacta.

A “inocência do vir-a-ser”, expressão que Nietzsche colhe do pensamento de Heráclito¹⁵³, consuma-se plenamente apenas a partir da dissolução dos opostos, e não como inversão da polaridade; inversão do platonismo. Por isso o ser do vir-a-ser, ou o ser do movimento, não traduz adequadamente o cenário filosófico que Nietzsche pretende apresentar. Essa via é uma clara manutenção da oposição verdade/aparência; uma via que se mantém subjugada pela mesma vontade de

¹⁵³ Conferir FT § 7 e CI VI § 8.

verdade do ideal ascético. Ilustrado pelo paradoxo de Zenão, o ser do vir-a-ser seria o caso da flecha que jamais tocaria o alvo, mantendo como mera aparência a constatação visual de que é justamente isso que acontece. O inverso disso elucida a opção pelo repouso. Contudo, se não existe verdade alguma, mas apenas interpretação, e essa é uma das teses mais fortes e aterradoras do pensamento de Nietzsche, o paradoxo repercute a situação na qual a flecha tanto se move quanto jamais saiu do repouso. Somente a interpretação decide. E a decisão histórica, por certo, decidiu: o repouso é verdadeiro. O problema, em termos linguísticos, é: como dizer que a flecha se move e, simultaneamente, está parada? Exatamente a mesma problemática surge em torno da hipótese da vontade de poder: como expressá-la sem recair na avaliação diabólica mencionada por Nietzsche? A pergunta interposta por Nietzsche, “quem os obriga a falar de modo popular?”, tem uma resposta, todavia, em um aforismo que antecede BM § 37: é a “fé” na linguagem e gramática como “governantas [*Gouvernanten-Glauben*]” (BM, § 34, trad.: PCS) quem obriga a falar de modo popular.

Zaratustra pode, e assim pretendemos defender, ser remetido a essa decisiva abdicação da “fé nas governantas”; uma filosofia que “se ergue acima da credulidade na gramática” (BM, § 34, trad.: PCS). A introjeção das regras gramaticais, em consonância aos ditames lógicos, segundo apresenta Aristóteles, tanto garante a determinação necessária do significado das palavras quanto, em um derradeiro caso, reconhece o essencialismo que supera a viabilidade comunicativa em direção à constatação das substâncias. Como sabemos, não são estas que sustentam o PNC, mas este axiomático princípio que abre caminho ao essencialismo. Essa dinâmica claramente se mostra como uma radicalização do significado limitado e determinado das palavras, garantidos pela efetividade do PNC, para o estabelecimento essencial das coisas. A prerrogativa do sujeito, nesse sentido, mostra-se como o meio propício para essa derradeira constatação, uma vez que assume a diferença categorial entre aquilo que significa “determinada coisa” e não, simplesmente, o “atributo de determinada coisa” (cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 149-151, 1006b 10-30). Que o sujeito seja algo determinado, portanto, é a garantia gramatical e lógica para sua substancialidade. Mais ainda, ao ser algo “determinado” fica excluído, de antemão, que ele seja, simultaneamente, diferente de si mesmo. Tal é o estabelecimento de um mundo comum a todos, sob bases universais do “bem” e da “verdade”, segundo atesta Spir. Assim, qualquer asserção gramaticalmente demarcada e logicamente rigorosa

contém em seu bojo os elementos necessários para o essencialismo. Não à toa Nietzsche queixa-se: “A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se vulgariza com a linguagem” (CI, IX § 26, trad. PCS).

Se apenas uma linguagem não assertiva/predicativa pode exceder essa limitação linguística, e a metáfora não é um expediente suficiente para essa superação, uma vez que contém em sua particularidade a necessidade referencial, ou seja, o sentido próprio das palavras, então como mensurar a solução aqui indicada a partir de *Zaratustra*? Paul de Man tem o mérito de indicar a insuficiência, também, no interior do fragmento que Nietzsche diretamente discute o PNC. Repetimos aqui a posição do interprete, haja vista a importância dessa consideração: “O texto [o fragmento eKGB/NF-1887, 9[97]] descontrói a autoridade do princípio da contradição demonstrando que esse princípio é um ato, mas, quando coloca em ação esse ato, não consegue desempenhar o feito ao qual o texto deve seu *status* como ato” (1996, p. 149). Ao desconsiderar *Zaratustra*, mais especificamente o discurso “Dos poetas”, Paul de Man estende a problemática a toda obra de Nietzsche. Contudo, o paradoxo do mentiroso que esse discurso contém mostra não só a negação da “autoridade do princípio”, mas, além disso, promove cada fala de *Zaratustra* a um “ato” imune à determinação característica do PNC; confere ao texto seu “*status* como ato”, precisamente o que Paul de Man critica no fragmento eKGB/NF-1887, 9[97].

Assim, o lugar preciso de nossa entrada em *Assim falava Zaratustra* é o discurso “Dos poetas”, e o paradoxo do mentiroso se expressa nos seguintes termos:

Mas que foi o que, um dia, te disse Zaratustra? Que os poetas mentem demais? – Mas também Zaratustra é um poeta.
Acreditais, agora, que, nisso, ele falou a verdade? Por que acreditais?
(ZA, “Dos Poetas”).

Expresso dessa maneira, o paradoxo repercute a versão assumida, não sem ressalvas, como originalmente apresentada por Epimênides de Creta¹⁵⁴. O ilustre responsável por apontar essa pioneira mobilização do paradoxo do mentiroso foi Paulo de Tarso, na Epístola a Tito. Após instruir Tito sobre as dificuldades da evangelização dos gregos, especificamente da população de Creta, Paulo apresenta

¹⁵⁴ O artigo do italiano Giovanni Casertano (2011) apresenta, de maneira minuciosa, elementos em torno da personalidade e do pensamento de Epimênides.

o seguinte exemplo de um dos profetas locais: “Um deles, seu próprio profeta, disse: Os cretenses são sempre mentirosos, bestas ruins, ventres preguiçosos. Este testemunho é verdadeiro” (TITO 1:12-13, trad.: JFA). Note-se que, salvaguardadas as diferenças terminológicas e pontuais, o efeito paradoxal suscitado por Nietzsche é o mesmo que esse indicado por Paulo e atribuído a Epimênides. Aqui, um cretense anuncia que todos os cretenses são mentirosos, situação que põe em dúvida a própria declaração “Os cretenses são sempre mentirosos”. No entanto, a situação não é tão complexa quanto parece: se Epimênides diz aqui a verdade, então ao menos um cretense está fora dessa regra. Esse caso configura uma “autocontradição”, segundo considera Almeida (2013, p. 431). Por outro lado, caso seja mentira que os cretenses sejam todos mentirosos, então a declaração é “simplesmente falsa” (*Idem*). Eis que o paradoxo, assim apresentado, não soa muito paradoxal. Transportando a reflexão para aquilo que Nietzsche estabelece em ZA, temos um poeta que desacredita todos os poetas. Da mesma forma que em Epimênides, presumir a verdade da declaração repercute uma autocontradição, caso contrário, Zaratustra estará apenas incorrendo em uma falsidade.

Embora essa versão do paradoxo do mentiroso não seja, a rigor, suficientemente perturbadora, alguns elementos que serão posteriormente relevantes já podem ser indicados. Sobretudo, aquilo que conduz a desfazer facilmente a versão de Epimênides do paradoxo é a pressuposição de uma avaliação bivalente da declaração, ou seja, sempre se presume ou a verdade ou a falsidade daquilo que esta sendo dito para, posteriormente, caracterizar a autocontradição ou a mera falsidade de sua condição. Nesse sentido, o princípio da bivalência, em conjunto com o princípio do terceiro excluído, atua axiomáticamente sobre as alegações de Epimênides e de Nietzsche. Embora isso pareça um exagero das polêmicas que circundam o pensamento de Nietzsche, podemos questionar se a intensão do filósofo, ao mobilizar o paradoxo do mentiroso, é submeter Zaratustra ao axiomático dualismo verdade/falsidade. Claro, se não for essa a intensão, ainda seria preciso indicar o terceiro elemento que se faria indispensável. Embora tenhamos já a vontade de introduzir a *interpretação* como representante desse controverso terceiro elemento (para além da verdade e da falsidade), ainda é longo o caminho para fazermos isso com a acuidade exigida.

A versão de Epimênides do paradoxo do mentiroso, todavia, passa por uma contundente radicalização em Eubúlides de Mileto (cf. ALMEIDA, 2013, pp. 430-431).

Trata-se de isolar o estatuto autorreferencial do paradoxo, culminando em algo como “esta declaração é falsa”¹⁵⁵. Antes de consolidar um mero raciocínio equivocados, essa versão do paradoxo apresenta, de maneira válida, uma conclusão que simultaneamente é verdadeira e falsa. Isso é, precisamente, o que especifica a condição de um paradoxo, ou seja, seguindo um rumo válido de inferência, atingir um resultado assombroso (cf. MORAES, SILVA e TEIXEIRA, 2009, p. 36). Aquilo que espanta na autorreferencial “esta declaração é falsa” passa pela, como mencionado, conclusão simultânea de sua verdade e falsidade. Caso se diga verdadeiramente “esta declaração é falsa”, o resultado será, em virtude do conteúdo da declaração, falso. Por outro lado, caso o proferimento seja falso, então “esta declaração é falsa” acaba tendo seu conteúdo anulado e a declaração torna-se verdadeira.

Não há uma independência, todavia, entre as duas versões aqui apresentadas. Nesse sentido, Alan Anderson (ANDERSON, 1970) tem o mérito de assumir a correlação entre o modo como, presumidamente, Epimênides apresentou o paradoxo e a pasmosa versão autorreferencial, atribuída a Eubúlides. Um cretense que afirma que “Os cretenses são sempre mentirosos”, quando pensada como uma declaração isolada, ou seja, o caso modelo de um cretense típico, consolida exatamente a versão autorreferencial “esta declaração é falsa”. Esta seria, assim, um aprofundamento da problemática declaração de Epimênides. Da mesma forma, a declaração do poeta Zaratustra “os poetas mentem demais” acaba, quando isolada como caso exemplar

¹⁵⁵ Existe ainda uma versão medieval que repercute a apresentação anafórica do paradoxo. Esta versão se apresenta da seguinte forma: “i- “a próxima declaração é verdadeira”; ii- “A declaração anterior é falsa”. Os resultados da apresentação anafórica, segundo indica Almeida (2013, p. 432), são semelhantes à versão autorreferencial. Ambas promovem uma grave desestruturação lógica que, em última instância, colocam em questão a possibilidade da distinção entre verdade e falsidade. Como nossa intenção não é reconstruir historicamente as apresentações variadas do paradoxo, bem como não se trata aqui de mensurar todos os desdobramentos e soluções teorizadas, mas exclusivamente discutir o papel que o paradoxo assume na expressão textual de Nietzsche, aprofundaremos apenas a versão autorreferencial que é incluída por Nietzsche em ZA. Ainda que quiséssemos esgotar as variadas versões e discussões em torno do paradoxo do mentiroso, isso somente seria minimamente viável através de um novo trabalho, antecipadamente estabelecido como volumoso. Um breve elenco dos autores que se ocuparam do paradoxo, ilustrando o imenso referencial teórico sobre o assunto, é o seguinte: “Teofraсто, Epimênides, Quine, Russel, Tarski, Kripke, Popper, Barwise, Etchmendi, entre outros” (MORAES, SILVA e TEIXEIRA, 2009, p. 37). Com isso, embora não seja nossa vontade tornar arbitrária a escolha do referencial teórico aqui mobilizado, é justamente esse tom fortuito que acaba por prevalecer. Como tentativa tacanha de tentar amenizar a arbitrariedade que acolhemos, podemos dizer que a peculiaridade da referência nietzschiana ao paradoxo do mentiroso permite mensurar sua posição contra qualquer abordagem teórica do paradoxo. Excetuando os antigos Epimênides e Eubúlides (em virtude do caráter ainda incipiente), as referências ao paradoxo são na direção de sua solução e anulação. No caso de Nietzsche, evidenciando uma abordagem inusitada e sem precedentes, a intenção parece ser a assimilação do paradoxo como um recurso que afasta a linguagem de *Zaratustra* dos pressupostos lógicos e gramaticais que limitam a expressão. Tal é o foco de nossa referência ao paradoxo do mentiroso.

de uma declaração de um poeta, manifestando a versão autorreferencial mais perturbadora. Sendo sempre falso/mentiroso aquilo que os cretenses/poetas dizem, qualquer conteúdo de qualquer declaração (dos cretenses ou dos poetas) irá desembocar na forma geral e espantosa “esta declaração é falsa”. Anderson (1970, p. 03) mostra a correlação, na direção do aprofundamento do problema, através das seguintes palavras:

[...] é simplesmente um acidente na história que hajam tantos cretenses. Pelo que sabemos, poderia haver apenas um; que seja Epimênides. E, na direção de fixar as ideias, este diz apenas: [Os cretenses são sempre mentirosos]. Agora as coisas ficam um pouco mais difíceis, pois se o que ele disse é verdade, então a única expressão cretense – ou seja, a dele – é falsa; então, se o que ele disse estava correto, ele também estava errado.

Trata-se de uma abstração, a partir da declaração de Epimênides, que não permite mais a refutação pelo reconhecimento de uma autocontradição ou mera falsidade. Em sua estrutura lógica, a declaração é válida, contudo, a conclusão apresenta a indigesta simultaneidade da verdade e da falsidade. Pela mesma via, o paradoxo apresentado em *Zaratustra* não é facilmente anulado por tais juízos superficiais.

Ainda que seja tácita a ideia de que Aristóteles não tenha discutido diretamente o paradoxo do mentiroso, Almeida (2013), de maneira convincente, mostra que existe uma relevante refutação, mesmo que implícita, do paradoxo do mentiroso no Livro IV da *Metafísica*. Uma breve reconstrução desse contexto faz-se aqui importante, uma vez que a partir deste mesmo Livro IV apresentamos a refutação aristotélica da negação do PNC e, sobretudo, situamos as mais agudas consequências linguísticas que pesam sobre aquele que pretenda destituir a autoridade do princípio. Ora, esse é, precisamente, o caso de Nietzsche, na medida em que abertamente assume o PNC como um imperativo desprovido de uma fundamentação mais enfática e, por conseguinte, precisa indicar tanto a alternativa para além da oposição verdade/falsidade quanto suplantá-la o inevitável silêncio que decorre, segundo Aristóteles, da impossibilidade de determinar os significados das palavras. Como o paradoxo do mentiroso faz colapsar exatamente a oposição verdadeiro/falso, a negação do PNC e as consequências espantosas do paradoxo estão intimamente vinculadas, pois o paradoxal é, propriamente, a conclusão contraditória que resulta da declaração “esta declaração é falsa”. Citemos, assim, a mesma passagem que

fundamenta a leitura de Almeida (2013, p. 440), sobre a qual também pretendemos fazer repercutir a especificidade da inclusão do paradoxo do mentiroso por Nietzsche em ZA, “Dos Poetas”.

Parece que a doutrina de Heráclito, afirmando que todas as coisas são e não são, torna verdadeiras todas as coisas; enquanto a de Anaxágoras, afirmando que existe um termo médio entre os contraditórios, torna falsas todas as coisas. De fato, quando tudo está misturado, a mistura não é nem boa nem não-boa e, consequentemente, dela não se pode dizer nada de verdadeiro.

[...]

- (1) Depois dessas explicações, fica claro que não se sustentam, seja individualmente, seja em seu conjunto, certas afirmações de alguns de que nada é verdadeiro (de fato, nada impede – eles dizem – que todas as afirmações sejam falsas do mesmo modo que a afirmação da comensurabilidade da diagonal), e as de outros de que tudo é verdadeiro.

De fato, no fundo esses raciocínios equivalem aos de Heráclito, porque quem afirma que tudo é verdadeiro e tudo é falso afirma também separadamente cada uma dessas doutrinas; de modo que, se são absurdas as doutrinas de Heráclito, também serão absurdas estas outras.

Ademais, existem proposições manifestamente contraditórias e que não podem ser verdadeiras juntas; e, por outro lado, existem outras que não podem ser todas falsas, mesmo que isso parecesse mais possível com base no que foi dito. Mas para refutar todas essas doutrinas é preciso, como dissemos nos raciocínios precedentes, não pretender que o adversário diga que algo é ou não é, mas que simplesmente dê significado a suas palavras, de modo que se possa discutir partindo de uma definição, começando por estabelecer o que significa verdadeiro e falso. Ora, se a verdade afirmada não é mais que a falsidade negada, é impossível que todas as coisas sejam falsas. De fato, é necessário que um dos dois membros da contradição seja verdadeiro. Além disso, se é necessário afirmar ou negar, é impossível que tanto a afirmação como a negação sejam falsas: só uma das proposições contraditórias é falsa.

Todas essas doutrinas caem no inconveniente de se destruírem a si mesmas. De fato, quem diz que tudo é verdadeiro afirma também como verdadeira a tese oposta à sua; do que se segue que a sua não é verdadeira (dado que o adversário diz que a tese dele não é verdadeira). E quem diz que tudo é falso diz também que é falsa a tese que ele mesmo afirma. E mesmo que queiram admitir exceções, um dizendo que tudo é verdadeiro exceto a tese contrária à sua, o outro que tudo é falso exceto a própria tese, serão obrigados a admitir infinitas proposições verdadeiras e falsas. Com efeito, quem diz que uma proposição verdadeira é verdadeira, afirma outra proposição verdadeira, e assim ao infinito (ARISTÓTELES, 2002, pp. 183-185, 1012a 25-1012b 23).

Essa longa passagem da *Metafísica* condensa toda a problemática que aqui se faz relevante. Num primeiro momento, todavia, precisamos evidenciar onde aparece o paradoxo do mentiroso nesse trecho citado. Como já mencionado, não se pode identificar uma direta refutação do paradoxo realizada por Aristóteles, contudo,

quando o estagirita avalia, “em conjunto”, que “tudo é verdadeiro” e “nada é verdadeiro”, o próprio paradoxo está implicitamente sendo exposto. Claro, separadamente, as posições repercutem, por um lado, a consequência do pensamento de Heráclito (assumida por Protágoras), no caso em que “tudo é verdadeiro” e, por outro lado, a consequência do pensamento de Anaxágoras (herdada por Górgias) de que “nada é verdadeiro”. Por motivos óbvios, nesse sentido, a autorreferencial “esta declaração é falsa” implica na associação de “tudo é verdadeiro” e “nada é verdadeiro”.

A relação entre a posição de Protágoras e Górgias, muito bem indicada por Brochard (2009, p. 31), no entanto, mostra que dizer que “tudo é verdadeiro” é o mesmo que dizer que “nada é verdadeiro”. Isso porque, segundo esclarece Aristóteles, a verdade marca sua determinação na exata oposição à falsidade: “se a verdade afirmada não é mais que a falsidade negada, é impossível que todas as coisas sejam falsas”. Por consequência, pelo mesmo motivo, também é impossível que tudo seja verdadeiro. Frente a isso, o paradoxo do mentiroso revela-se de maneira pungente na “mistura” que tanto Heráclito quanto Anaxágoras promovem, e não isolando a exclusividade da verdade ou da falsidade. Mais ainda, Aristóteles considera que o absurdo da “mistura” é o que promove o absurdo das perspectivas isoladas de Protágoras e Górgias. Nesse sentido, “se são absurdas as doutrinas de Heráclito”, ou seja, a pioneira declaração de que “todas as coisas são e não são”, “também serão absurdas estas outras” que afirmam isoladamente que “tudo é verdadeiro” ou que “nada é verdadeiro”. Em outras palavras, o que se expressa aqui é o axiomático PNC (aquilo que é não pode, ao mesmo tempo não ser), somado ao princípio do terceiro excluído (não existe um interposto entre a afirmação e a negação) e, por fim, a condição bivalente que domina toda a assertividade (ou é verdadeiro ou é falso aquilo que se diz).

Dizer “esta declaração é falsa”, frente ao exposto, implica em uma “mistura” tanto quanto a “mistura” das coisas que “são e não são”, em Heráclito. Acrescente-se aqui também outro violador da lógica que é Anaxágoras, para quem o indeterminado não se confunde nem com o polo verdadeiro nem com o falso. Sobre isso, o próprio Nietzsche discutiu em *A filosofia na era trágica dos gregos*, ao mostrar como Anaxágoras lida com a problemática noção de infinitude acabada. Sendo esta a própria condição na qual nos encontramos, ou seja, uma reconhecida contradição que o paradoxo de Zenão ilustra, então como explicar essa incomoda situação? Nesse

sentido, a aqui indicada mistura de Heráclito aparece em Anaxágoras como um caos primordial; o “caos anaxagórico” (FT, § 15, trad.: FMB). Essa ideia enfatiza que “tudo se origina de tudo” e “tudo também tem que estar contido em tudo” (FT, § 16, trad.: FMB). Esse caos originário corresponde, portanto, à inexistência dos contrários. O processo do vir-a-ser, assim, reflete a tendência de organização do semelhante em direção ao semelhante, isto é, do caos, paulatinamente, surge o cosmos. Um importante detalhe é então mencionado por Nietzsche: “Os nomes das coisas expressam, pois, apenas a primazia de uma substância sobre as outras”. Como exemplo, no nome “ouro também devem estar contidos prata, neve, pão e carne, mas em ínfimas porções, sendo que o todo é denominado conforme aquilo que prepondera, conforme a substância ouro” (FT, § 16, trad.: FMB), para espanto de Aristóteles¹⁵⁶. Um passo adiante, Anaxágoras introduz o *nous* como o princípio responsável por essa dinâmica que do caos primordial põe em curso esse arranjo do semelhante com o semelhante.

Além de ilustrar a crítica aristotélica à “mistura” dos contrários, ao lado da noção de Heráclito “todas as coisas são e não são”, essa breve reconstrução do pensamento de Anaxágoras evidencia já a posição de Nietzsche sobre essa problemática em questão. Após desenvolver sua interpretação *sui generis* sobre Anaxágoras, Nietzsche apresenta o processo que do caos depura uma organização do semelhante em direção ao semelhante como um “jogo artístico”, no mesmo sentido de jogo heraclítico: um “arbítrio irracional que se encontra na profundidade do artista” (FT, § 19, trad.: FMB). Mais que isso, Nietzsche sublinha o gênio retórico de Péricles como análogo ao *nous* anaxagórico, “pois ele era a abreviatura do cosmos anaxagórico, a imagem do *nous* que erigiu para si a mais bela e digna morada, e, por assim dizer, a nítida encarnação humana da força engendradora, movente, divisora, ordenadora, abrangente e artisticamente indeterminada do espírito” (FT, § 19, trad.: FMB). Ora, não causa espanto, assim, que Nietzsche tenha, no *Curso de retórica* e em *Verdade e mentira*, superestimado a maleabilidade retórica/metafórica das palavras. Já em sua leitura de Anaxágoras, tal como acima sucintamente apresentado, Nietzsche reconhece o caráter arbitrário dos nomes, na medida em que fixam apenas uma primazia efêmera. Sobretudo, também não deve causar espanto o amadurecimento da noção de metáfora efetuado pela concepção de interpretação, ou ainda, pela

¹⁵⁶ Sobre essa absoluta incongruência das posições de Anaxágoras e Aristóteles, conferir o artigo de Mathewson, (1958).

interpretação do interpretar generalizado que a vontade de poder marca. Após sazonar na maleabilidade retórica/metafórica, o pensamento de Nietzsche atinge sua maturidade na contundente dissolução dos opostos que a perspectiva da interpretação permite, uma vez que essa renovada leitura elimina mesmo a pressuposta referência e sentido próprio que a metáfora contém, da mesma forma que o pensamento de Anaxágoras ainda flerta com uma substância dissimulada, embora reconheça a arbitrariedade do *nous*: “a primazia de uma *substância* [grifo nosso] sobre as outras” (FT, § 16, trad.: FMB).

Nada disso é digressivo em relação ao paradoxo do mentiroso. Esses apontamentos mostram, ao invés, como Nietzsche filia-se enfaticamente à vertente dos “misturadores” Heráclito e Anaxágoras, criticados por Aristóteles. Uma importante diferença de Nietzsche em relação aos “misturadores” originais, no entanto, precisa ser sublinhada: no processo de amadurecimento do pensamento de Nietzsche, que irá culminar na noção de interpretação, caducam todos os pressupostos que permanecem atuantes em Heráclito e Anaxágoras. De maneira especial, a recepção desses dois pré-socráticos, apontada por Aristóteles, efetivada por Protágoras (tudo é verdadeiro) e por Górgias (nada é verdadeiro), não seriam possíveis em relação ao estatuto da interpretação em Nietzsche. A qualidade indicada pelo antecedente “é verdade que...” cabe muito bem tanto para dizer “é verdade que ‘tudo é verdadeiro’” quanto para dizer “é verdade que ‘nada é verdadeiro’”. Este é o exato rumo da crítica aristotélica, como ainda veremos mais demoradamente. No entanto, o antecedente “é verdade que...” promove um estranhamento quando remetido à interpretação no sentido nietzschiano. Se dissermos “é verdade que ‘tudo é interpretação’” não se estará denunciando um contrassenso que Nietzsche irrefletidamente incorporou em seu pensamento. Isso porque o antecedente “é verdade que...” não cabe para, segundo o próprio Nietzsche, caracterizar a interpretação. O apropriado seria, ao invés, “é interpretação que ‘tudo é interpretação’”. Lembremos que esse foi o resultado de nossa avaliação da hipótese da vontade de poder em BM § 36: uma interpretação do interpretar generalizado. Em um contexto anterior a BM § 36, o poeta Zarathustra incorpora a mesma dispensabilidade do pressuposto “é verdade que...” ao assumir que os “poetas mentem demais”. Essa é a direção aqui assumida para afastar Nietzsche da refutação aristotélica dirigida aos “misturadores” ou, mais precisamente, refutação do paradoxo do mentiroso que estes implicitamente promovem.

O exato aspecto indicado por Almeida (2013, p. 436) para descrever, inicialmente, a refutação aristotélica do paradoxo do mentiroso é a “autoatribuição” de verdade que a perspectiva dos “misturadores” Heráclito e Anaxágoras suscitam. O antecedente “é verdade que...”, assim, está implicitamente presente em ambas as perspectivas. Por conseguinte, isso consolida, de acordo com Almeida (2013, p. 453), o caráter autodestrutivo das posições. Para chegar à problemática da autoatribuição de verdade, Aristóteles mobiliza o mesmo procedimento refutativo que já apresentamos anteriormente para elucidar sua defesa do PNC. Isso reforça o cuidado de Aristóteles para não incorrer em petição de princípio: “para refutar todas essas doutrinas é preciso, como dissemos nos raciocínios precedentes, não pretender que o adversário diga que algo é ou não é, mas que simplesmente dê significado a suas palavras”. Obviamente, se Aristóteles exigir que o adversário diga imediatamente “algo que é e não é”, ele estará conduzindo a argumentação de tal forma que dado, de antemão, o princípio, então o princípio será verdadeiro (petição de princípio). A indemonstrabilidade do PNC, assim, é remobilizada por Aristóteles para refutar também quem queira assumir a improcedência do terceiro excluído e da bivalência, exatamente os casos correlatos ao paradoxo do mentiroso. Rigorosamente, no entanto, é o princípio de não contradição, do terceiro excluído e da bivalência que o paradoxo do mentiroso viola. Nesse sentido, a exigência é apenas que o adversário “dê significado a suas palavras”. Isso basta para fazer o adversário implicitamente acatar os indemonstráveis princípios e, por conseguinte, *perceber* o caráter autodestrutivo de sua alegação. Ora, dar significado às palavras implica em determinar, e determinar, por seu turno, é o mesmo que dizer que algo que é não pode, ao mesmo tempo, não ser. Quando Aristóteles remete essa exigência de dar significado às palavras aos termos “verdade” e “falsidade”, o procedimento refutativo acaba por tornar imprescindível que “a verdade afirmada não é mais que a falsidade negada”.

Com isso, Aristóteles garante que Protágoras, por exemplo, assume, ao menos, que “é verdade ‘que tudo é verdadeiro’” e negue, por outro lado, que “é falso que ‘tudo é verdadeiro’”. O mesmo se aplica a Górgias. A autodestruição, assim, é reconhecível quando notamos que a negação de “é falso que ‘tudo é verdadeiro’” já está pressuposta, fazendo emergir que nem tudo é verdadeiro, tal como comprova essa falsidade que contradiz a asserção. Se pensarmos imediatamente na autorreferente “esta declaração é falsa” de Eubúlides, uma refutação análoga se apresenta. O

paradoxo do mentiroso sofre um revés semelhante a esse evidenciado pela refutação aristotélica dirigida isoladamente ou a “tudo é verdadeiro” ou a “tudo é falso”. Como já indicamos anteriormente, são essas declarações agregadas que fazem emergir o paradoxo, evidenciando algo como “tudo é verdadeiro e falso”. Nesse sentido, exigindo que as palavras tenham significado, isto é, que sejam determinadas, aquele que diz “esta declaração é falsa” estará implicitamente dizendo “é verdade que ‘esta declaração é falsa’” e negando que “é falso que ‘esta declaração é falsa’”. Tal especificação, inexplicitamente incluída por aquele que pretenda dizer algo com significado, acaba por tornar o paradoxo uma mera “autocontradição” (ALMEIDA, 2013, pp. 458-459). A verdade, como antecedente do paradoxo, repercute a pretensão latente, segundo Aristóteles, de dizer algo determinado, isto é, garantir o que se diz tenha imediatamente sua negação destituída. Esse é o PNC plenamente atuante sobre qualquer asserção. O axiomático PNC, todavia, também é correlato ao princípio do terceiro excluído, que garante a necessidade da polaridade afirmação/negação, ou seja, nenhum “termo médio entre os contraditórios” próprio de uma “mistura” que “não é nem boa nem não-boas”. Por fim, a refutação do paradoxo do mentiroso ainda inclui a bivalência como complemento do princípio do terceiro excluído, uma vez que os contraditórios “afirmação” e “negação” se apresentam como uma afirmação do verdadeiro e negação do falso. Assim, a pergunta que paira, inicialmente, sem resposta sobre o paradoxo do mentiroso – quem diz que “esta declaração é falsa” profere uma falsidade ou uma verdade? – ganha, através do procedimento refutativo conduzido por Aristóteles, uma solução apropriada. Sempre, de acordo com a refutação aristotélica, presume-se a verdade daquilo que é dito, caso contrário nada com sentido estará sendo proferido. Basta que o adversário “dê significado a suas palavras”; “partindo de uma definição”. Por fim, a definição da verdade apresenta que “a verdade afirmada não é mais que a falsidade negada”, algo que torna o paradoxo do mentiroso necessariamente antecedido por “é verdade que...”, consolidando “é verdade que ‘esta declaração é falsa’”. Isso faz do paradoxo uma autocontradição, ou seja, uma posição que destrói a si mesma.

Notemos, no entanto, os detalhes dessa refutação Aristotélica. Poderíamos caracterizar todo esse processo refutativo como um apelo ao reconhecimento do absurdo em torno da declaração “tudo é falso e verdadeiro, simultaneamente”. Obviamente, esse apelo não é direto, ou seja, não incide sobre a declaração em si mesma, mas, antes, sobre a necessidade inviolável dos axiomas lógicos. Assim,

Aristóteles faz ver que as consequências da negação dos princípios são extremamente perniciosas, sobretudo quando medidas em relação ao potencial comunicativo da linguagem e ao pensamento coerente: “tornam-se impossíveis o discurso e a comunicação recíproca e, na verdade, até mesmo um discurso consigo mesmo” (ARISTÓTELES, 2002, p. 149, 1006 b 5-10). Contudo, não é necessária uma investigação muito profunda da obra de Nietzsche para perceber que seu temperamento não é propenso a apelos como este. Sobram passagens nas quais Nietzsche dispensa completamente essa necessidade comunicativa da linguagem. O aforismo mais ilustrativo e célebre, nessa direção, é GC, § 354. Soma-se a este CI, IX § 26, quando Nietzsche correlaciona comunicação à vulgarização. Ou ainda, em outro aforismo d’*A gaia Ciência* intitulado “Nós, os incompreensíveis”:

Crescemos como árvores – algo difícil de entender, como toda a vida! –, não em um só lugar, mas em toda a parte, não numa só direção, mas tanto para cima e para fora como para dentro e para baixo – nossa energia brota igualmente no tronco, nos galhos e raízes, já não somos livres para fazer qualquer coisa separadamente, para *ser* alguma coisa separadamente... Tal é nossa sina, como disse: nós crescemos até às *alturas*; e ainda que isto fosse nossa fatalidade – pois habitamos cada vez mais próximos dos raios! – muito bem, nós não a reverenciamos menos por isso, ela continua a ser o que não desejamos compartilhar nem comunicar, a fatalidade das alturas, a *nossa* fatalidade... (GC, § 371, trad.: PCS).

Algo assim vemos apresentado em *Assim falava Zaratustra*: “Esta árvore ergue-se solitária, aqui, no monte; cresceu muito, sobreexcedendo homens e animais. E, se quisesse falar, não acharia ninguém que a compreendesse: tamanha altura atingiu” (ZA I, “Da árvore no monte” trad.: MS). Impassível ante o apelo aristotélico, Nietzsche ainda vai além, ou seja, reconhece o PNC como um imperativo organizador que não se firma como necessidade axiomática. Esse é o tom predominante no fragmento eKGWB/NF-1887, 9[97], anteriormente abordado. O PNC, quando visto a como uma postulação imperativa, continua sendo indemonstrável. Porém, e aqui reside o foco mais pungente da crítica nietzschiana, ao não ser possível sua demonstração, caso contrário a petição de princípio seria inevitável, o PNC também não é um axioma. A postulação reflete uma organização prescindível, de acordo com a perspectiva assumida por Nietzsche. Quando Aristóteles indica o ônus da negação do PNC, do terceiro excluído e da bivalência, o que marca a necessidade destes princípios no procedimento refutativo mobilizado é completamente dispensado por Nietzsche. Mais precisamente, o potencial comunicativo da linguagem, como

resultado da efetividade dos princípios lógicos, dá lugar, em Nietzsche, ao potencial interpretativo que passa a ser visto como anterior, inclusive, à própria constituição do caráter imperativo da lógica. Em suma, a própria lógica seria uma interpretação, e não uma garantia prévia e necessária do mundo. Por conseguinte, a radicalização da determinação do significado das palavras, que conduz ao domínio conceitual e, por fim, essencialista, também é destituído de sua altivez por Nietzsche. Lembremos que Nietzsche equaciona a gramática, a lógica e o derradeiro essencialismo. Nesse sentido, não adiantaria criticar a metafísica e permanecer encerrado nos liames gramaticais e lógicos. Ou ainda, nenhuma censura ao ideal ascético seria efetiva caso os rumos (gramaticais e lógicos) para o essencialismo permaneçam intactos. Em algum momento Nietzsche seria, e foi, acusado de conceitualmente criticar o conceito ou, pior, de metafisicamente consumir a metafísica. Reivindicar que uma linguagem potencialmente essencialista deprecie e sobrepuje o essencialismo não é um caminho adequado.

A razão disso já deve ser óbvia frente ao exposto na totalidade deste trabalho até aqui: a manutenção dos opostos, sobremodo quando pensada a partir da inviolabilidade do PNC e dos afeitos princípios do terceiro excluído e da bivalência, formam o tácito compromisso de que o que é dito não pode, ao mesmo tempo, não ser. Segue-se que dessa genérica oposição nada entre a afirmação e a negação advém, por fim, que afirmar acarreta em implicitamente anteceder qualquer proferimento pelo “é verdade que...” e, simultaneamente, negar que o que é dito seja antecedido por “é falso que...”. Uma breve avaliação do que ocorre com a “assertividade” nietzschiana já evidencia o tamanho do problema que a linguagem logicamente determinada suscita: quando Nietzsche diz “*Este mundo é a vontade de poder*” (eKGWB/NF-1885,38[12]), sob a tutela da lógica, uma oposição imediatamente é estabelecida, ou seja, se é, não pode, ao mesmo tempo, não ser¹⁵⁷. O conteúdo da oposição à vontade de poder foi, por exemplo, estabelecido por Heidegger como toda estabilidade representada pelo supra-sensível platônico. Segue-se que entre a vontade de poder e o supra-sensível, nenhum terceiro elemento pode ser interposto, ou ainda, que a *verdade* da vontade de poder (“é verdade que ‘este mundo é vontade de poder’”) pressupõe a negação de sua *falsidade*. Daí a fazer da vontade de poder uma consideração igualmente metafísica é um passo curto a partir dessas amarras

¹⁵⁷ Tratamos disso, fazendo referência ao modo como Müller-Lauter concede preferência a esse póstumo em detrimento de BM § 36, no segundo capítulo desta tese.

lógicas, uma vez que a presunção de verdade já está estabelecida, de maneira implícita e necessária, pelo predomínio gramatical e lógico na linguagem. Quem extrai, de maneira exemplar, essas consequências já previstas na linguagem é Heidegger, especialmente quando considerou a vontade de poder como o “ser do ente na totalidade”.

Mesmo que já tenhamos mostrado que a estratégica apresentação da vontade de poder em BM § 36 subverte a necessidade lógica da verdade do que é dito, uma vez que a própria vontade de poder é suposta como interpretação, fazendo emergir algo como “é interpretação ‘que tudo é interpretação’”, e não a declaração logicamente determinada “é verdade que ‘tudo é interpretação’”. Apesar dessa imprescindível particularidade do texto nietzschiano, a supracitada crítica de Paul de Man ao modo como Nietzsche, mesmo destituindo a necessidade do PNC em eKGWB/NF-1885,38[12], permanece limitado à polaridade afirmação/negação continua pertinente. Com razão, Paul de Man reconhece que o empreendimento nietzschiano se mostra como meramente negativo, isto é, nega toda estabilidade. Mesmo em BM § 36 este parece ser o caso, pois a vontade de poder atua, precisamente, contra a estabilidade essencialista que sonega a dinâmica interpretativa a partir da qual se originou. Uma avaliação genealógica, por conseguinte, também se apresenta dessa forma: sendo efetuada a partir da hipótese da vontade de poder, a genealogia acaba por reconhecer que, por exemplo, o bem e a justiça, tardiamente venerados e absolutizados, vieram-a-ser, ou seja, o movimento de formação (a origem interpretativa) foi escamoteado em favor de uma estabilidade alcançada e, por fim, fixada. Em suma, o peso da crítica nietzschiana sempre parece tender para a negação do estável em favor do movimento. O aspecto a ser sublinhado, nesse sentido, indica que isso está distante daquilo que uma eficaz supressão do PNC presume ser possível, a saber: negar e afirmar, ao mesmo tempo. Novamente, segundo pondera Paul de Man: “O texto desconstrói a autoridade do princípio da contradição demonstrando que esse princípio é um ato, mas, quando coloca em ação esse ato, não consegue desempenhar o feito ao qual o texto deve seu *status* como ato” (1996, p. 149). É por isso que a inclusão do paradoxo do mentiroso como característica abrangente do estatuto linguístico de *Assim falava Zaratustra*, segundo entendemos, é indispensável.

É o paradoxo do mentiroso, intencionalmente mobilizado por Nietzsche, que garante a efetiva supressão do PNC e, para além da crítica de Paul de Man, também promove cada fala de Zaratustra a um ato que afirma e nega, simultaneamente. Sem

essa potência performativa efetivada, o empreendimento textual de Nietzsche permaneceria, obviamente, transitando no interior da polaridade afirmação/negação; uma negação que não libera o caminho para a simultaneidade do afirmar e negar que a interpretação irrestrita presume ser possível. A pergunta central, nesse sentido, pode ser formulada da seguinte forma: como linguisticamente liberar todo o potencial interpretativo que, para não se resignar em uma destrutiva negação, precisa sobrepujar a polaridade lógica negação/afirmação? Mais diretamente, como afirmar e negar, simultaneamente? Isso enfatiza o papel fundamental do paradoxo do mentiroso, pois apenas a partir da condição mentirosa do poeta Zarathustra o que é dito não repercute nem afirmações verdadeiras nem negações de falsidades.

Esse seria um outro modo de dizer, tal como Stegmaier, que *Zarathustra* não contém doutrina alguma, mas “anti-doutrinas” (2009, p. 27). Exceto que, por passar ao largo do paradoxo do mentiroso, apenas mencionando rapidamente o caso do poeta mentiroso (*Idem*, p. 26), Stegmaier simplesmente vê nas “doutrinas” anunciadas por Zarathustra (a morte de Deus, o além-do-homem, e o eterno retorno do mesmo) o caráter seletivo que comportam. Assim, apresentar a morte de Deus implica em selecionar quem ainda tem necessidade desse esteio daqueles que já não necessitam disso. Por sua vez, o além-do-homem anunciado por Zarathustra discrimina aqueles que ainda se mantêm presos às noções de “felicidade”, “razão”, “virtude”, “justiça” e “compaixão” (ZA, “Prólogo”, § 3) daqueles que, ao desprezarem tais signos morais, colocam-se na direção da superação do “último homem” (ZA, “Prólogo”, § 4). Da mesma forma, anunciar o eterno retorno, a suprema seleção presente em *Zarathustra*, acarreta em dividir a humanidade entre aqueles que carecem de uma noção linear, progressiva e escatológica do tempo daqueles que podem conviver com a ausência de sentido que o tempo circular evidencia¹⁵⁸. Concordamos com Stegmaier sobre isso, contudo, do ponto de vista linguístico, que é o único que agora nos interessa, não é o caráter seletivo das “doutrinas” de Nietzsche que acabam por consolidar sua derradeira característica anti-doutrinal. Antes disso, a condição simultaneamente

¹⁵⁸ Essa seleção promovida pelo pensamento do eterno retorno está presente também n’*A gaia ciência*, quando Nietzsche aponta para a dupla consequência que o curso circular tenciona: “Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (GC, § 341, trad.: PCS).

verdadeira e falsa dos discursos de Zaratustra, de uma perspectiva linguística, é o que permite esse afastamento de um teor doutrinal dos discursos de Zaratustra.

Veja-se, por exemplo, o modo como Nietzsche inclui a “doutrina” do além-do-homem no próprio discurso “Dos poetas”:

Ai de nós, há tantas coisas entre o céu e a terra com que somente sonharam os poetas! E, especialmente, *acima* do céu: pois todos os deuses são símbolos e subterfúgios de poetas! Em verdade, algo nos leva sempre para o alto – precisamente, para o reino das nuvens: nelas pousamos as nossas coloridas roupagens e, então, chamamos-lhes deuses e além-dos-homens (ZA, “Dos poetas”, trad.: MS).

É como poeta que Zaratustra apresenta o além-do-homem, assim como poetas também forjaram deuses. Enquanto mentirosos, nenhuma dessas poéticas projeções “*acima* do céu” podem ser determinadas como verdadeiras, porém, também não podem ser depreciadas como falsas. A versão autorreferente do paradoxo do mentiroso, como vimos, culmina em “esta declaração é falsa”, justamente o que garante a simultaneidade da verdade e falsidade do que é dito. Quando indicamos um conteúdo poeticamente expresso, por exemplo, “O além-do-homem é o sentido da terra” (ZA, “Prólogo”, § 3), podemos ver que, de modo algum, isso soa como “é verdade que ‘o além-do-homem é o sentido da terra’”, da mesma forma que a negação de “é falso que ‘o além-do-homem é o sentido da terra’” não está implicitamente presente. Esse seria o caso do predomínio lógico na linguagem, do modo como Aristóteles prescreve: “é necessário que um dos dois membros da contradição seja verdadeiro” (ARISTÓTELES, 2002, p. 185). Contudo, ao invés dessa necessidade lógica, Nietzsche enfatiza o cunho paradoxal daquilo que está sendo dito, mostrando, por fim, o processo interpretativo (poético) que está sendo operado.

O incauto discípulo de Zaratustra, frente a isso, pode agora ser melhor considerado. Após expor seu comprometimento com o paradoxo do mentiroso, questiona Zaratustra: “Acreditais, agora, que, nisso [que os poetas mentem demais e Zaratustra é um poeta], ele falou a verdade? Por que acreditais? O discípulo respondeu: ‘Eu creio em Zaratustra’. Mas Zaratustra meneou a cabeça e sorriu. A mim, a fé não me beatifica, disse, mormente a fé em mim” (ZA, “Dos poetas”, trad.: MS). À parte a evidente ingenuidade do discípulo, pois não compreendeu o caráter paradoxal da posição de Zaratustra, a crença aparece aí como a revogação do processo interpretativo que o paradoxo do mentiroso suscita. Crer impõe não apenas

a verdade logicamente pressuposta, mas, sobretudo, uma absoluta e indiscutível adesão a algo. Antes de se afastar do convívio com seus discípulos, Zaratustra alerta justamente para isso.

Retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre discípulo. E por que não quereis arrancar folhas da minha coroa?
 Vós me venerais; mas e se, algum dia, a vossa veneração vier a morrer? Tomai cuidado com que não vos esmague uma estátua!
 Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois meus crentes; mas que importam todos os crentes!
 Ainda não vos haveis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim fazem todos os crentes; mas que importam todos os crentes!
 Ainda não vos haveis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim fazem todos os crentes; por isso, valem tão pouco todas as crenças.
 Agora, eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós (ZA, “Da virtude dadivosa”, § 3, trad. MS).

A volta de Zaratustra, no entanto, não acontece segundo o prometido, ou seja, não porque os discípulos tenham achado a si mesmos e renegado Zaratustra. Ao contrário, o retorno se dá justamente porque a crença em Zaratustra foi intensificada, promovendo exatamente a verdade absolutizada que acima mencionamos. No discurso que abre a “Segunda parte” isso fica bastante claro. O contexto narrativo apresenta que, após passadas “luas e anos” (ZA, “O menino com o espelho”, trad.: MS) desde o afastamento de Zaratustra do convívio com seus discípulos, um sonho o fez retornar ao contato com os homens. Zaratustra descreve o sonho da seguinte maneira:

O que me assustou tanto, em meu sonho, que acordei? Não vinha ter comigo um menino, trazendo um espelho? ‘Ó Zaratustra’ – falou-me o menino – ‘olha-te no espelho!’ Quando, porém, me olhei no espelho, dei um grito e meu coração alvoroçou-se: porque não a mim, vi nele, mas a carantonha e o riso escarninho de um diabo. Em verdade, bem demais compreendo o sentido e o aviso do sonho: minha *doutrina* corre perigo, o joio quer chamar-se trigo [*Unkraut will Weizen heissen*]! (ZA, “O menino com o espelho”, trad.: MS).

A imagem diabólica refletida no espelho tem aqui imediata relação com o modo como os ensinamentos de Zaratustra estavam sendo reputados. Que não fosse um reflexo fidedigno fica evidente quando Zaratustra não reconhece a si mesmo na imagem: “não a mim, vi nele [no espelho], mas a carantonha e o riso escarninho de

um diabo”. Outro elemento relevante está no fechamento dessa passagem, quando o perigo da “doutrina” de Zaratustra é vinculado ao caso simbólico do “joio” confundido com “trigo”. Essa relação com a parábola do Trigo, do Evangelho de Mateus, mostra a dualidade bem/mal em seu pleno e atuante caráter absoluto.

O reino dos céus é semelhante ao homem que semeia a boa semente no seu campo;
Mas, dormindo os homens, veio o seu inimigo, e semeou joio no meio do trigo, e retirou-se.
E, quando a erva cresceu e frutificou, apareceu também o joio (Mateus 13:24-26, trad.: JFA).

Mais adiante, o evangelho apresenta a explicação de Jesus para a parábola:

Então, tendo despedido a multidão, foi Jesus para casa. E chegaram ao pé dele os seus discípulos, dizendo: Explica-nos a parábola do joio do campo.
E ele, respondendo, disse-lhes: O que semeia a boa semente, é o Filho do homem;
O campo é o mundo; e a boa semente são os filhos do reino; e o joio são os filhos do maligno;
O inimigo, que o semeou, é o diabo; e a ceifa é o fim do mundo; e os ceifeiros são os anjos.
Assim como o joio é colhido e queimado no fogo, assim será na consumação deste mundo.
Mandaré o Filho do homem os seus anjos, e eles colherão do seu reino tudo o que causa escândalo, e os que cometem iniquidade.
E lançá-los-ão na fornalha de fogo; ali haverá pranto e ranger de dentes.
Então os justos resplandecerão como o sol, no reino de seu Pai. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça (Mateus 13:36-43, trad.: JFA).

Zaratustra, no entanto, expressa uma preocupação muito peculiar quando diz “o joio quer chamar-se trigo”. Esse perigo de sua “doutrina”, quando retraduzido na dualidade bem/mal, aponta para o mal que quer chamar-se bem. De fato, é sempre diabólica a inserção de ensinamentos contrários aos mandamentos divinos, segundo a Parábola do Trigo permite avaliar. Contudo, o diabólico e mal somente são assim referidos porque o bem está decidido. Por isso, inicialmente, sempre será diabólico quem prega o contrário da virtude constituída, tal como é o caso de Zaratustra (cf. ZA, “Dos virtuosos”). Permanecer no interior da oposição bem/mal, assim, configura claramente o parâmetro de julgamento dos discursos de Zaratustra, ou seja, uma negação do bem que promove o caráter mal e diabólico de seus ensinamentos. Temos aqui, expresso em termos morais, o mesmo problema identificado por Paul de Man em relação ao PNC: Nietzsche, segundo este interprete, não consegue superar o

momento negativo de sua crítica à estabilidade (ao princípio de identidade) e, por esse motivo, não promove um “ato” que simultaneamente afirme e negue: O texto [especificamente o fragmento eKGB/NF-1885,38[12]] não afirma e nega simultaneamente a identidade, mas nega a afirmação” (MAN, 1996, p. 149). Essa crítica epistemológica, no entanto, aparece como a própria desfiguração da “doutrina” de Zaratustra no discurso “O menino e o espelho”. Ao ressoar como uma negação do bem (do trigo), isto é, da estabilidade moral, a reputação não pode ser outra senão a maldade (o joio) que isso espelha. Porém, o sentido do “joio que quer chamar-se trigo” não se esgota nessa negação identificada. O que reflete a preocupação de Zaratustra está no processo de inversão que a elevação do mal (do joio) ao lugar e ao status do bem (do trigo) evidencia. Veja-se que retornamos, novamente, ao mesmo pernicioso diagnóstico heideggeriano do pensamento de Nietzsche. Não faz diferença se Heidegger expressou isso como uma elevação do sensível/caótico/deveniente ao status de verdade, qualificando toda estabilidade ao polo desvalorizado da aparência. Em termos morais, é precisamente o mesmo movimento que se apresenta, ou seja, a promoção da verdade da maldade e a consequente desqualificação do bem como falso.

Não passa de um “modo popular” de falar, segundo pondera Nietzsche em BM § 37, que a hipótese da vontade de poder seja a confirmação da vitória do Diabo. “Vitória do diabo”, aqui, tem imediata relação com a “verdade do mal”, enquanto a “refutação de Deus”, ainda em BM § 37, implica na “falsidade do bem”. Popular, nesse sentido, manifesta a absoluta vigência dos opostos. É por isso que vemos o papel do paradoxo do mentiroso como central para uma caracterização ampla da linguagem mobilizada em *Assim falava Zaratustra*. Essa solução paradoxal para a vigência dos opostos tem a função de tornar supérflua qualquer intenção de marcar como verdadeiras ou falsas as “doutrinas” de Zaratustra, enfatizando, por fim, o caráter anti-doutrinal do que é dito. Em outros termos, por ser interpretação, o que diz Zaratustra não prescreve nenhuma adesão, muito menos a elevação à verdade doutrinal. Por isso Zaratustra quer ser “renegado” por seus discípulos (ZA, “Da virtude dadivosa”, § 3), ou ainda, quer ser confrontado interpretativamente. O precioso esclarecimento de Nietzsche, mesmo que tardio, do significado do personagem Zaratustra, em relação ao Zaratustra histórico, aponta para essa imprescindível dissolução da oposição bem/mal:

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zaratustra*: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve também ser o primeiro a *reconhece-lo* (EH, “Por que sou um destino”, § 2, trad.: PCS).

É todo maniqueísmo que desmorona através da correção histórica que Nietzsche pretende promover ao recuperar o nome de Zaratustra. Contudo, no processo de difusão e consolidação do ideal ascético, não apenas os valores morais foram adequados aos opostos fixados, também a linguagem sofre dessa limitação. Não poder contradizer e manter-se no interior da compreensão bivalente formam os limites do que pode ser dito. Por sua vez, ao paradoxalmente situar Zaratustra como um poeta mentiroso, Nietzsche rompe as fronteiras do logicamente dizível, por mais trágico e niilista que sejam as consequências incontestavelmente atuantes sobre essa posição.

Capítulo 5 - A intertextualidade de *Zaratustra*: o trágico e o bíblico

Embora Nietzsche assuma seu *Zaratustra* como um expediente linguístico sem precedentes, sublinhando que “jamais alguém pôde esbanjar tantos meios artísticos novos, inauditos, só então e para isso criados” (EH, “Por que escrevo livros tão bons” § 4), em outras oportunidades o filósofo reconhece que sua obra estabelece relações próximas com outros expedientes expressivos. Esse é o caso do trágico e do bíblico. Em relação ao trágico, as palavras que fecham o Livro IV d’*A gaia ciência* já marcam a dimensão da proximidade: “*Incipit tragoedia*” (GC, § 342). Alguns anos depois, Nietzsche irá especificar o sentido dessa aproximação entre *Zaratustra* e a tragédia da seguinte maneira: “*Incipit tragoedia* [a tragédia começa] – diz o final deste livro perigosamente inofensivo: tenham cautela! Alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida...” (GC, “Prólogo”, § 1). Ora, como entender que Nietzsche compreenda *Zaratustra* tanto como um expediente linguístico sem precedentes e, ao mesmo tempo, como uma paródia do trágico?

Por outro lado, também a relação de *Zaratustra* com os *Evangelhos* é indicada por Nietzsche. Em carta a seu editor, por exemplo, Nietzsche refere-se ao recém escrito *Assim falava Zaratustra* através das seguintes palavras: “Se trata de uma ‘composição poética’, ou de um quinto evangelho, ou talvez seja algo para o qual ainda não exista definição” (eKGWB/BVN – 1883, 375). Por sua vez, escrevendo a Malwida von Meysenburg, Nietzsche expressa-se do seguinte modo: “É uma história maravilhosa: desafiei todas as religiões e escrevi um novo ‘livro sagrado’” (eKGWB/BVN – 1883, 404). Independente dessa relação autenticada pelo próprio Nietzsche, tem-se vários aspectos que indicam a proximidade com os *Evangelhos* no interior da obra. O tom pregador de *Zaratustra* e a linguagem parabólica, por exemplo.

Todavia, ao indicarmos o caráter intertextual de *Zaratustra*, não pretendemos nem desfazer o autoreconhecimento de Nietzsche que faz da obra um expediente linguístico inaugural, nem, por outro lado, estabelecer a paródia como esclarecimento exclusivo. Ao invés disso, vemos a intertextualidade como um meio para situar a linguagem alijada da lógica e da moral, precisamente o resultado de nossas avaliações precedentes que culminam em *Zaratustra*, como algo já antecipado na

comunicação trágica e bíblica. Paródia, assim, não deve soar como uma repetição caricatural, mas como uma espécie de depuração linguística que identifica, dito de modo mais específico, a mesma dispensabilidade dos princípios lógicos (o PNC e da bivalência) tanto no procedimento efetuado pelos poetas trágicos (Ésquilo e Sófocles, especialmente) quanto pelos evangelistas (Paulo de Tarso, especialmente).

Uma passagem d'*A gaia ciência* ilustra bem o sentido de nossa posição: “[...] – ninguém conhece pior uma criança que seus próprios pais –, e vale até mesmo, tomando um exemplo enorme, para toda arte e poesia grega: ela nunca ‘soube’ o que fez...” (GC, § 369, trad.: PCS). A lúcida efetuação daquilo que os poetas gregos fizeram “sem saber”, assim, pode ser discriminada como uma inaugural mobilização linguística de algo com precedentes. Trata-se de uma atenção às “engrenagens” que movimentam as expressões trágica e bíblica e de uma restituição lúcida, em *Assim falava Zaratustra*, disso que permanece sonogado em seu funcionamento mais íntimo. O caso do papel fundamental do cristianismo para a consolidação do ideal ascético, no sentido da divinização da verdade (cf. GM III, § 24), exemplifica isso: a verdade que passa a subsistir como um valor intocável por meio de sua correlação a Deus – “Deus é a verdade, [...] a verdade é divina” (*Idem*) –, herança acolhida pelo idealismo, quando exposta aos subterfúgios interpretativos que lhe formaram, denuncia que a despeito desse processo fortuito, mesmo assim, uma permanente e absoluta concepção emerge. Ver o processo interpretativo como meio empregado para uma conclusão absoluta, nesse sentido, significa mostrar as “engrenagens” do funcionamento e consolidação do ideal ascético, algo que Nietzsche, em *Assim falava Zaratustra*, não tem o pudor de manter velado. Muito ao contrário, ao restituir o potencial expressivo bíblico, expondo despidoradamente os mecanismos interpretativos empregados, Zaratustra efetiva de maneira sincera que faz isso como poeta e, como sabemos, “os poetas mentem demais”. Deuses e aléns-do-homem, por fim, são forjados de maneira semelhante (ZA, “Dos poetas”), contudo, enquanto Nietzsche francamente assume o além-do-homem como criação poética, o Deus cristão mantém sonogada sua constituição artística.

Evidenciando a poética construção do ideal ascético, da mesma forma que uma poética construção pode ser identificada em *Zaratustra*, sob outra perspectiva também a lógica e a gramática, isto é, os imperativos que vigem na linguagem, não são senão, também, frutos de uma interpretação. Se o caminho para todo essencialismo (e Deus é a suprema forma alcançada pelo essencialismo) pode ser reconstruído desde a

prerrogativa do sujeito gramatical, na exata direção do “significar determinada coisa” e não meramente o “atributo de determinada coisa”, tal como anteriormente apresentamos; se, somado a isso, também o PNC corrobora o essencialismo, pois é o princípio que garante o significado das palavras que, por conseguinte, também irá atuar na substancialidade identificada, toda essa estrutura linguística perde seu status necessário a partir da dispensabilidade da comunicação (no sentido de tornar comum) que Nietzsche constantemente promove. Em outras palavras, a recondução nietzschiana dessa necessidade linguística (gramatical e lógica) aos seus fundamentos pragmáticos, ou seja, a “capacidade de comunicação” reduzida à “necessidade de comunicação” (GC, § 354), denuncia que tanto o significado determinado das palavras quanto a extensão desta utilidade a uma determinação essencial, que atua de maneira mais ampla no estabelecimento do valor do mundo, tudo isso é relativo às carências humanas. Separar a “capacidade de comunicação” da “necessidade de comunicação”, e é precisamente isso que GC § 354 sublinha, confere a linguagem rumos alijados dos liames gramaticais e lógicos:

há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje (– os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vêm no final de uma longa cadeia, “frutos tardios”, na melhor acepção do termo, e, como foi dito, por natureza *esbanjadores*) (GC § 354, trad.: PCS).

A capacidade de comunicação, que extravasa a necessidade de comunicação, refere-se ao “excesso dessa virtude e arte da comunicação” indicados por Nietzsche. O que se depreende disso é que nem todo potencial linguístico está limitado e tutelado pela pragmática necessidade de aproximação entre as pessoas, na direção da formação de um mundo comum. Por isso, mostrar que a expressividade trágica e bíblica contém em seu fundamento implícito uma interpretação que não recorre aos liames gramaticais e lógicos, permite pensar a intertextualidade de *Zaratustra* enquanto restituição desse potencial expressivo da linguagem. Ainda que a *Bíblia* seja marcada pela divinização da verdade, os rumos para isso não são gramaticais e lógicos, mas retóricos, poéticos e, sobretudo, interpretativos, segundo pretendemos mostrar na sequência. Da mesma forma, os poetas trágicos (anteriores a Eurípides) podem ser vistos como criadores de sentido, apartados de qualquer prescrição

gramatical e lógica, que evidenciam o caráter interpretativo de suas imagens de mundo.

A confluência entre a gramática e a lógica, por um lado, e a divinização da verdade promovida pelo Deus cristão, por outro lado, faz repercutir a imensa abrangência do ideal ascético. Sendo o ideal exclusivo até *Zaratustra* – “foi até agora o único ideal” (EH, “Genealogia da moral”, trad.: PCS); “Foi até agora o único sentido” (GM, III, § 28, trad.: PCS) – o principal elemento combatido pelo empreendimento nietzschiano é, precisamente, a necessidade de um mundo comum. Tal é o aspecto que faz confluir a linguagem (gramatical e lógica) e o monoteísmo cristão, ou seja, se a linguagem predicativa somada aos princípios lógicos alcança o pragmático sentido determinado (comum) das palavras, tornando possível “o discurso e a comunicação recíproca” (ARISTÓTELES, 2002, p. 149, 1006 b 5-10), o Deus cristão, por sua vez, irá avançar na direção do estabelecimento absoluto (comum) dos valores. Isso assinala aquele que, segundo entendemos, é o maior problema de *Zaratustra* em sua explícita intenção de estabelecer um contraideal ao ideal ascético: ao reconhecer que tanto a linguagem (gramatical e lógica) quanto Deus são resultados de interpretações, Nietzsche, simultaneamente, está abrindo mão da compreensibilidade e de qualquer âmbito abrangente e compartilhado dos valores. Por fim, isso significa que não se pode negligenciar o niilismo que evidenciação da interpretação generalizada acarreta, conquanto Nietzsche tenha caracterizado seu *Zaratustra* como arauto de um tipo de homem “vencedor do Deus e do nada” (GM, II, § 24, trad.: PCS).

5.1 A expressividade trágica

Longe de ser nossa intenção o esgotamento comparativo entre *Zaratustra* e a Tragédia, pretendemos salientar aqui, de maneira mais modesta, o modo como Nietzsche assume em seu empreendimento expressivo elementos semelhantes à criação de sentido efetivada pelos antigos poetas trágicos¹⁵⁹. Como objetivo central,

¹⁵⁹ O livro de Roberto Machado *Zaratustra: tragédia nietzschiana* (1997), uma vez que procura diretamente evidenciar o trágico no interior dos discursos de *Zaratustra*, ou seja, apontando para a trajetória do personagem como uma consecução trágica, se afasta de nossa intenção específica de apontar para a consonância linguística entre *Zaratustra* e a Tragédia Grega. Contudo, em sua introdução ao texto, elementos importantes e relevantes à nossa leitura são indicados por Machado. A diferença fundamental entre a abordagem (conceitual) da tragédia em 1872, no contexto do *Nascimento da tragédia*, e a efetivação trágica de *Zaratustra*, por exemplo, é um aspecto que concordamos

queremos aqui evidenciar que Nietzsche pretende provocar em *Zaratustra* a mesma espécie de pessimismo que na “Tentativa de autocrítica” ao *Nascimento da tragédia* classificou como “pessimismo da força”, isto é, nenhum efeito consolador ou catártico, mas uma disposição que, ao invés de sonegar artificialmente a ausência de sentido, promove a força do herói trágico frente ao seu destino desolador.

Isso nos faz retomar um problema central que mantivemos em aberto anteriormente, a saber: a dissolução dos opostos promove uma caracterização radical da prevalência do niilismo, na medida em que nada mais é determinado; tudo é e não é, ao mesmo tempo. Contudo, ao invés de uma resignação passiva frente a esse contexto niilista da dissolução dos opostos, o mesmo efeito de um cenário pautado pela hipótese da vontade de poder, Nietzsche constantemente indica disposições que permitem enfrentar tal esgotamento de sentido. Fazem parte disso a noção de “arte como *boa vontade* com a aparência” (GC, § 107, trad. PCS), atuando contra a exclusividade valorativa da verdade; a “jovialidade” (GC, § 343, trad. PCS) que, ante ao decisivo evento da morte de Deus, impõe-se como disposição adequada para novas criações; a “grande saúde”, que no *Ecce Homo* Nietzsche estabelece como “pressuposto fisiológico” (EH, “Assim falava Zaratustra” § 2) de Zaratustra e descreve a necessidade disposicional que “por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (GC, § 382, trad.: PCS). Por fim, a disposição que mais diretamente se refere ao trágico é o “pessimismo dionisíaco”. Sobre este, convém citarmos uma passagem decisiva d’*A gaia ciência*:

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar. Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessita ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um ‘salvador’; e igualmente da

completamente com Machado. Sobre isso, diz o interprete: “a posição ímpar de *Zaratustra* está sobretudo em pretender realizar a adequação entre conteúdo e expressão, o que faz dele uma obra de filosofia e, ao mesmo tempo, uma obra de arte, o canto que Nietzsche não cantou em seu primeiro livro [no *Nascimento da tragédia*], e que permite considerá-lo o ápice de sua filosofia trágica” (1997, p. 20). Essa diferença mostra como Nietzsche supera a ambiguidade linguística, bastante evidente em VM e no NT, de uma crítica conceitual ao conceito. A forma expressiva de *Zaratustra*, para além da crítica de Paul de Man, que vê a expressão de Nietzsche como autodestrutiva (1996, p. 141), é contornada, então, por Nietzsche. Mais adiante, complementa Machado: “seu objetivo principal [em *Zaratustra*] é libertar a palavra da universalidade do conceito, construindo um pensamento filosófico através da palavra poética” (MACHADO, 1997, p. 21). Estamos, quanto a isso, completamente de acordo com Roberto Machado.

lógica, da compreensibilidade conceitual da existência – pois a lógica tranquiliza, dá confiança – , em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas (GC, § 370, trad.: PCS).

Essa passagem põe em ordem o conjunto de nossa investigação até aqui. Veja-se, por exemplo, que o niilismo não está sendo apresentado como algo a ser plenamente superado. Antes disso, o “homem dionisíaco” se mostra como *capaz* de confrontar a ausência de sentido, ele “pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação”. A diferença é gritante em relação ao modo como Heidegger tematizou o niilismo em Nietzsche. Em sua leitura equivocada, Heidegger apresenta o seguinte questionamento, imediatamente respondido: “Ora, Nietzsche quer o niilismo ou quer conhecê-lo e superá-lo? Ele quer a superação do niilismo” (2007, p. 389). Não à toa, Heidegger irá situar a arte como o meio para essa superação do niilismo, especificando-a como estabilização do sensível/caótico/deveniente e reconhecendo nisso a inversão do platonismo como característica abrangente do pensamento de Nietzsche. Nesse sentido, a arte é assumida pelo filósofo da Floresta Negra como recurso que permite a Nietzsche incorporar o princípio da conservação e, assim, pôr-se em vias de suplantar o niilismo. A distância entre a arte e o sensível/caótico/deveniente, ou seja, a atuação estabilizadora da arte sobre este âmbito que, caso permanecesse sem nenhuma medida limitadora, consolidaria um niilismo extremo, mostra que Heidegger concede à arte o exato sentido negado por Nietzsche na “Tentativa de Autocrítica” ao *Nascimento da tragédia*. Essa arte estabilizadora, em sua plena equivalência à arte consoladora, é completamente estranha ao entendimento de Nietzsche em sua releitura de 1886.

A “Tentativa de autocrítica”, da mesma forma que a passagem d’*A gaia ciência* acima citada (GC, § 370), apresenta uma substancial correção do efeito mensurado da tragédia sobre o grego antigo. Enquanto em 1872, através da polaridade apolíneo/dionisíaco, Nietzsche identificou a Tragédia como um vislumbre da verdade terrível da existência (o dionisíaco) sob o amparo do impulso apolíneo (cf. NT, § 3), a “Tentativa de autocrítica” por seu turno, suspende exatamente esse modo acalentador da Tragédia. Através de insidiosos questionamentos, Nietzsche acaba por reconhecer a Tragédia como uma expressão de força; da “superabundância” (NT, “Tentativa de autocrítica”, § 5, trad.: JG) do grego antigo.

A mais bem-sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver, os gregos – como? Precisamente eles tiveram *necessidade* da tragédia? Mais ainda – da arte? Para que – arte grega?... [...] Há um pessimismo da *força*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, uma *plenitude* da existência? Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância? Uma tentadora intrepidez do olhar mais agudo, que *exige* o terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força? (NT, “Tentativa de autocrítica”, § 1, trad.: JG).

Por fim, Nietzsche ainda irá perguntar, mais diretamente, se a Tragédia foi para o grego necessária enquanto “arte do consolo metafísico”; “Não seria necessário? Não, três vezes não” (NT, “Tentativa de autocrítica”, § 7). Assim, prevalece nessa releitura de seu livro de estreia, exatamente o contrário daquilo que Heidegger estipula como uma marca definitiva do pensamento de Nietzsche. Nenhuma arte como consolo ou estabilização do niilismo, mas, em oposição ao que Heidegger avalia, uma arte que expõe o terrível da existência como uma espécie de confirmação da capacidade do grego antigo de resistir a isso. É essa disposição que Nietzsche apresenta na GC § 370, ou seja, como uma capacidade: “em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar”.

Se essa perspectiva denota a “plenitude de vida”, uma fraqueza, por outro lado, vai carecer exatamente de recursos acalentadores. Um Deus salvador/redentor e uma lógica que imperativamente organize a “compreensibilidade conceitual da existência” são os meios diagnosticados por Nietzsche enquanto fomento para a sobrevivência daqueles que sofrem do “empobrecimento de vida” (GC, § 370, trad.: PCS). Esse caso mostraria a “necessidade de comunicação” imperando sobre a “capacidade de comunicação”. Em outras palavras, tanto aglutinar na figura de Deus a supremacia de um modo de valorar que não admite exceções quanto estabelecer a necessidade lógica da não contradição, por exemplo, todas essas iniciativas conduzem a um mundo comum que exerce um efeito eminentemente acalentador. Por seu turno, o exercício pleno da “capacidade de comunicação”, ou seja, a própria expressividade trágica apresentada pela releitura tardia de Nietzsche, não reduz o mundo a um sentido compartilhado que sonegue o niilismo, mas promove (ou pretende) a sobreelevação heroica em relação à crônica ausência de sentido.

Ao apresentar o grego antigo; o espectador da tragédia como representante desse “pessimismo da força”, Nietzsche concede pistas fundamentais para o entendimento fidedigno da intertextualidade que aqui indicamos como característica de *Assim falava Zaratustra*. Basta ver a íntima relação que a seguinte passagem estabelece com o conjunto dessas considerações acima apresentadas: “Aquele que sobe ao monte mais alto, esse ri-se de todas as tragédias, falsas ou verdadeiras. Corajosos, despreocupados, escarninhos, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é mulher e ama somente quem é guerreiro” (ZA, “Do ler e do escrever”, trad. MS). Enquanto comprovação do “pessimismo da força”, o riso dispensa toda transfiguração consoladora do niilismo. Esse apelo disposicional é claramente preceituado por Nietzsche em *Zaratustra* e ostentado na epígrafe que abre a “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral*. No primeiro capítulo desta tese, indicamos de maneira preliminar que o papel de Zaratustra no início de GM III pode ser mensurado como um contraideal ao ideal ascético. Agora, de maneira mais decidida e em consonância à intertextualidade de *Zaratustra*, esse aspecto passa a ser visto como uma restituição da expressividade trágica que não pretende consolar metafisicamente, nem logicamente organizar uma “compreensibilidade conceitual da existência”, mas promover uma disposição resistente frente ao niilismo. Esse pessimismo da força, ou pessimismo dionisíaco, acompanha, portanto, a capacidade comunicativa mobilizada pelos eminentes poetas trágicos, embora essa perspectiva seja discordante, em grande medida, do modo como Aristóteles caracterizou o objetivo e motivação da Tragédia.

Ainda como jovem filólogo na Universidade da Basiléia, Nietzsche não hesitava em contradizer a então canônica explicação da Tragédia apresentada por Aristóteles em sua *Poética*. De modo especial, a explícita predileção aristotélica pelo drama que apresentava o desenlace calamitoso como resultado de uma imperfeição moral do herói, ou seja, como culpa, jamais foi acolhida por Nietzsche. Isso equivale a dizer que o mais trágico dos poetas para Aristóteles, isto é, Eurípides, nunca foi o preferido por Nietzsche, que sempre tendeu a considerar Ésquilo ou Sófocles como melhores. No texto *Introdução à tragédia de Sófocles*, Nietzsche considera, precisamente, essa preferência aqui mencionada. Lemos, por exemplo, em um tom pejorativo, que Eurípides consolida um tipo de tragédia consciente, isto é, passa a predominar o pensamento em detrimento do instinto: “Sófocles caminha para além da trilha de Ésquilo: até então, era o instinto artístico da tragédia que a impulsionava; agora é o

pensamento. Mas em Sófocles o pensamento no seu todo ainda está em concordância com o instinto; já em Eurípides ele torna-se destrutivo em relação ao instinto” (TS, § 9, trad.: EC). Em outro momento, a depreciação de Eurípides fica ainda mais evidente: “As tragédias dos jovens poetas tornavam-nos mais tagarelas do que Eurípides, que, por meio de suas tagarelas tragédias filosóficas, ensinara os jovens a tagarelar” (TS, § 8, trad.: EC). Conquanto predomine, em TS, a preferência pela poesia de Sófocles, em breve Nietzsche irá demarcar definitivamente sua elevada estima por Ésquilo. É o *Nascimento da tragédia* que estabelece esse estável apreço. Isso não significa, no entanto, marcar a tragédia de Sófocles como menor e conivente com o racionalismo de Eurípides. Antes disso, tanto aquilo que *Édipo* representa no drama de Sófocles, quanto o que representa *Prometeu* na poesia de Ésquilo, ambos compõem um enfrentamento digno do destino trágico e, justamente por isso, se distanciam da noção de culpa evitável que predomina em Eurípides. Ésquilo, no entanto, perfaz um “pessimismo da força” que de maneira mais ampla promove o vigor do grego antigo. *Prometeu*, nesse sentido, consolida um modelo trágico que enfrenta ativamente deuses e medidas.

A seção 9 do *Nascimento da tragédia* é central para evidenciar essa preferência de Nietzsche por Ésquilo. Salvaguardada a metafísica da arte predominante, segundo já indicamos como algo substancialmente modificado posteriormente por Nietzsche, a diferença entre Ésquilo e Sófocles pode ser vista como uma passividade destemida frente ao destino, no caso deste, e, por seu turno, um ímpeto ativo e igualmente destemido, no caso de Ésquilo. O desafortunado destino de Édipo é caracterizado por Nietzsche da seguinte maneira:

A mais dolorosa figura do palco grego, o desventurado Édipo, foi concebida por Sófocles como a criatura nobre que, apesar de sua sabedoria, está destinada ao erro e à miséria, mas que, no fim, por seus tremendos sofrimentos, exerce à sua volta um poder mágico abençoado, que continua a atuar mesmo depois de sua morte. A criatura nobre não peca, é o que no fundo o poeta profundo nos quer dizer: por sua atuação pode ir abaixo toda e qualquer lei, toda e qualquer ordem natural e até o mundo moral, mas exatamente por essa atuação é traçado um círculo mágico superior de efeitos que fundam um novo mundo sobre as ruínas do velho mundo que foi derrubado (NT, § 9, trad.: JG).

Eis uma caracterização da força passiva de Édipo, salientando a resiliência do herói frente ao incontrolável destino. A atividade de *Prometeu*, todavia, acrescenta

algumas relevantes particularidades que marcam o apreço de Nietzsche. O ponto em que Nietzsche passa a considerar a tragédia de Ésquilo, na mesma seção de NT, indica exatamente essa diferença entre a passividade e a atividade: “À glória da passividade, contraponho agora a glória da atividade, que *Prometeu* de Ésquilo ilumina” (*Idem*). O tom geral dessa atividade pode ser considerado a partir das seguintes palavras: “O artista titânico [Prometeu] encontrava em si a crença atrevida de que podia criar seres humanos e, ao menos, aniquilar desuses olímpicos” (*Idem*). Enquanto marca de sua impiedade, Prometeu rouba o fogo dos deuses e presenteia os humanos com a flama da sabedoria. Essa ação (atividade), carregada de um simbolismo que Nietzsche não deixa de mensurar, é retomada no Livro IV d’A *gaia ciência* de uma maneira bastante instigante. Após compreender o ímpeto pelo conhecimento como um processo que, antes de ser uma mera apropriação de algo (no sentido conceitual e lógico, podemos acrescentar em consonância à nossa investigação), mas como uma criação de algo, Nietzsche estabelece a seguinte leitura do mito de Prometeu:

Foi preciso que Prometeu *imaginasse* antes haver roubado a luz e pagasse por isso – para finalmente descobrir que havia criado a luz, *ao ansiar por ela*, e que não apenas o ser humano, mas também a *divindade* fora obra de suas mãos e argila em suas mãos? Tudo apenas imagens do formador de imagens? – assim como a ilusão, o furto, o Cáucaso, o abutre e toda a trágica *Prometéia* dos homens do conhecimento? (GC, § 330, trad.: PCS).

Se “conhecer é criar”, e basicamente é isso que emerge das entrelinhas dessas palavras sobre o mito e a tragédia de Prometeu, então não há nada a conhecer em sentido definitivo. Não havendo nada a conhecer, apenas uma atividade criativa responde à “ânsia” efetivada por Prometeu. O trágico da tragédia de Ésquilo, assim, pode ser indicado como uma força criativa frente à inexistência terrível de um sentido a ser conhecido/descoberto. O “Cáucaso” e o “abutre” seriam, por fim, as imagens desse desalentador destino, mesmo fado compartilhado pelos “homens do conhecimento”. O conhecimento como atividade criativa é anunciado mais enfaticamente por Nietzsche em BM § 211, onde lemos que os “trabalhadores filosóficos”, empenhados em esmerar e polir as verdades historicamente alcançadas, devem ser substituídos por “filósofos do futuro”, estes sim diligentes em relação a uma tarefa propriamente criativa: “Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade

de verdade é – *vontade de poder*” (BM, § 211, trad.: PCS). O ponto em que aqui chegamos é indispensável: toda nossa investigação que culmina na unicidade da interpretação, ou ainda, na hipótese da vontade de poder enquanto princípio criativo não verdadeiro, implica em uma condição eminentemente trágica/niilista. De maneira mais contundente e em consonância ao destino terrível de Prometeu, podemos retomar, mais uma vez, a epígrafe que abre a “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral*: “Descuidados, zombeteiros, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é mulher, ela ama sempre somente um guerreiro” (Za I “Do ler e do escrever”, trad.: RRTF). Esses atributos que podem ser imputados a Prometeu referendam a condição crônica da ausência de sentido do mundo; da ausência de um desfecho definitivamente verdadeiro e consolador. Eis que a força trágica do herói esquiliano que sucumbe em sua busca por sabedoria confunde-se com a disposição necessária para um enfrentamento daquilo que perece em GM III, ou seja, a própria expiração da interpretação hegemônica do ideal ascético e da noção consentânea de verdade.

O modo como Nietzsche finaliza sua consideração sobre a tragédia de Ésquilo, na seção 9 do NT, indica já um redimensionamento do mundo para além dos opostos. Ao parafrasear Goethe, considera Nietzsche: “‘Tudo o que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado’. Isso é o teu mundo! Isso se chama um mundo!” (NT, § 9, trad.: JG). Aqui podemos acrescentar um afastamento da noção de *hybris*, na tragédia de Ésquilo, como um primórdio de uma corroboração à nossa tese mais ampla da dissolução dos opostos. Werner Jaeger, em seu importante e volumoso estudo *Paideia*, indica uma origem jurídica para o termo *hybris* que, posteriormente, será incorporada em um sentido religioso. Assim, se em relação ao direito a *hybris* corresponde a uma violação da justiça (cf. JAEGER, 1994, p. 154), por seu turno, uma religiosa incorporação do termo desemboca em uma caracterização da impiedade; “como inveja dos deuses” (*Idem*, p. 210). A simultaneidade do justo e injusto que Nietzsche evidencia no Prometeu de Ésquilo, todavia, aponta para uma inocência criativa apartada desse sentido violador da *hybris*. Não se trata, no entanto, de uma inocência que desfaz o caráter trágico da ânsia por conhecimento. Antes disso, o trágico do empreendimento de Prometeu, de acordo com a leitura de Nietzsche apresentada em GC § 330, é deslocado de uma *hybris* em sentido religioso, ou seja, enquanto impiedade, para o completo desamparo que a inexistência do critério justo/injusto acarreta. Mais precisamente, se “não apenas o ser humano, mas também a *divindade* fora obra de suas mãos e argila em suas mãos”, então nenhuma *hybris*

pode ser reconhecida; nenhuma violação religiosa. O que marca a tragédia, assim, é justamente a inexistência crônica de ordem, e uma incontornável e urgente ânsia criativa que Prometeu, com inocência, efetiva, projetando as imagens do “roubo” e da “punição”; do “Cáucaso” e do “abutre” como imprecisas caracterizações para a pavorosa inexistência de uma justiça divina violada. Essa leitura de Ésquilo, todavia, não coaduna com a própria interpretação de Jaeger. Para este, Ésquilo mantém-se no interior de uma compreensão religiosa da *hybris* que desencadeia todas as consequências terríveis sobre Prometeu. Tendo em vista a clareza da abordagem de Jaeger, assim como os vários pontos concordantes com Nietzsche, excetuando o reconhecimento da *hybris* como marca do trágico em Ésquilo, passemos a considerar alguns detalhes de sua interpretação.

Num primeiro momento, ao considerar os efeitos da tragédia de Ésquilo, Jaeger afirma: “A participação sentimental no desencadeamento do destino [...] exigia a mais alta força espiritual para lhe resistir e despertar, *contra o medo e a compaixão*, seus efeitos psicológicos imediatos, a fé no sentido último da existência” (1994, p. 297, grifo nosso). Assim, o problema central do poetas esquiliano encontra-se na desventura humana face ao destino, que não garante a participação efetiva do homem em relação aos acontecimentos que o envolve. “O problema no drama de Ésquilo não é o Homem. O Homem é portador do destino. O destino é o problema” (JAEGER, 1994, p. 301). A experiência que Ésquilo visa proporcionar aos espectadores, nesse sentido, refere-se a um reconhecimento religioso do sentido da existência, apesar do encadeamento causal desalentador oferecido pelo destino. Não significa, portanto, assumir o medo e a compaixão como efeitos psicológicos essenciais da tragédia, mas sim, perscrutar nas desventuras do herói os desígnios divinos para o sofrimento: a participação, enquanto culpa do herói trágico pelos acontecimentos, é reduzida ao conhecimento da justiça divina. Esta, entretanto, não se mostra e não é apreensível integralmente, a ponto de não ser uma garantia de que determinada conduta irá afastar completamente o sofrimento humano.

O que resulta do drama de Ésquilo, *grosso modo*, é a força do herói trágico apesar dos sofrimentos infligidos pelo destino, e essa é a comunicação trágica específica a Ésquilo. Nas palavras de Jaeger: “Assim, da luta constante de Ésquilo com o problema do destino, brota aqui o conhecimento libertador de uma grandeza trágica que eleva o Homem sofredor, no próprio instante de sua aniquilação” (1994, p. 308). O medo e a compaixão frente ao drama encenado, portanto, não

correspondem à transgressão de uma norma instituída, cujo trágico da tragédia deve servir de exemplo para a vida cotidiana dos espectadores. Os desígnios divinos permanecem misteriosos em Ésquilo, e aquilo que os espectadores experimentam visa, sobretudo, a manutenção da grandeza humana ante às enigmáticas tramas do destino: “[...] pela força da dor, o coração piedoso experimenta o esplendor do triunfo divino” (Jaeger, 1994, p. 314). Entretanto, a partir de Sófocles, o trágico da tragédia passa por uma substancial modificação.

A justiça divina, que em Ésquilo permanece inacessível à compreensão humana, torna o sofrimento justificável, porém, inalienável. Nesse sentido, não é possível a plena caracterização da conduta ideal (divinamente fundamentada), em vista do afastamento da dor. Isso permanece, em certo sentido, na tragédia de Sófocles. Contudo, além da originalidade do aprimoramento técnico da tragédia realizado por este, segundo Jaeger, há a introdução do elemento ético, que não se apresentava em Ésquilo: “O seu mérito não provém só do campo do formal, mas enraíza-se numa dimensão do humano em que o estético, o ético e o religioso se interpenetram e se condicionam reciprocamente” (JAEGER, 1994, p. 321). Assim, é em relação à formação ideal do homem que a tragédia de Sófocles configura sua especificidade – mesmo que as forças do destino permaneçam implacáveis, todo o sofrimento humano, em Sófocles, explica-se através da violação da *ideia de medida*. “É em Sófocles que atinge o apogeu a idéia grega de medida, considerada como o mais alto valor” (JAEGER, 1994, p. 325). Portanto, aquele conhecimento das normas que permanecia encerrada, em Ésquilo, no âmbito divino, se explicita na tragédia de Sófocles como a transgressão do ideal de medida. Há em Sófocles “[...] uma consciência muito precisa das normas de acordo com as quais o poeta modela e representa os homens tais como ‘devem ser’” (JAEGER, 1994, p. 326).

Não é o caso, entretanto, de uma maneira de se evitar o sofrimento através da observância da ideia de medida. “O que em Sófocles é trágico é a impossibilidade de se evitar a dor” (JAEGER, 1994, p. 329). A consciência da transgressão da medida somente se deixa conhecer no final do drama, e a comunicação trágica, de maneira análoga a Ésquilo, se dá através elevação do herói trágico em seu sofrimento consciente. Nas palavras de Jaeger: “O destino não desperta a atenção, como problema independente; ela se dirige, de certo modo essencialmente, para a forma do homem sofredor, cujas ações não são necessariamente determinadas do exterior” (1994, p. 329).

Esse sofrimento, no entanto, que permanece inevitável para Sófocles, a partir de Eurípides é assumido como consequência de uma transgressão evitável através do conhecimento prévio. É esse o momento em que a arte e a filosofia se coadunam para a transformação consciente do homem, implicando no ocaso do homem trágico e da forma de experimentação oferecida pela tragédia. Sendo a filosofia um recurso de expressão muito mais consistente para mostrar os erros que envolvem o homem, a poesia que assume para si essa tarefa – a tragédia de Eurípides, no caso – “[...] através da oscilante insegurança de seus princípios morais” (JAEGER, 1994, p. 386), não é capaz de apresentar-se como aquela que efetiva a formação ideal do homem. “A poesia conserva ainda para ele [Eurípides] o antigo papel de guia. Mas abre o caminho ao novo espírito que arrendaria da sua posição tradicional” (JAEGER, 1994, p. 396). E é em relação a essa problemática em torno do novo espírito (dialético) que adentra, inclusive, na poesia trágica de Eurípides, que o gênero cômico representado por Aristófanes se esforça por atacar.

A comédia de Aristófanes, de acordo com Jaeger, não possuía um conteúdo meramente “risível”, mas sim, uma profunda conotação crítica dirigida à política, à religião e à própria arte. “Em Atenas, a função censora pertencia à comédia. É isto que dá à graça de Aristófanes, a qual supera muitas vezes as suas chicotadas, a inaudita seriedade que se oculta por trás das suas alegres máscaras” (JAEGER, 1994, p. 422). Em *As rãs*, Aristófanes propõe uma contraposição entre a tragédia de Ésquilo e a de Eurípides, com a intenção de evidenciar as diferentes “experiências educativas” que cada um deles proporcionava aos espectadores. O contexto político da época é de suma relevância para a compreensão do sentido dessa comédia – e da necessidade de se encontrar um culpado pela “má formação” do povo grego – uma vez que se trata de um período posterior à guerra do Peloponeso, e Atenas está em iminente decadência. Nessa comédia, Aristófanes apresenta Ésquilo e Eurípides estabelecendo um diálogo cujo teor visava a devida caracterização de qual poeta formava “homens melhores”. “Dionísio, que desceu ao Hades para buscar Eurípides, traz por fim, depois de um triunfo de Ésquilo, em lugar de seu adversário, o velho poeta, para salvar a pátria” (JAEGER, 1994, p. 435). Jaeger classifica Dionísio como a representação do público da tragédia, que se ocupa em trazer do Hades aquele que melhor formaria os homens para enfrentar a situação decadente pela qual Atenas passava. Assim, a imbricação entre os artistas trágicos visa estabelecer uma crítica à educação oferecida por Eurípides; bem como à “fraqueza” de seu conteúdo trágico.

As palavras do personagem Ésquilo para o personagem Eurípides são as seguintes: “O que para os meninos é o mestre / que lhes mostra o reto caminho / isso nós, os poetas, somos para os adultos. / Por isso devemos dizer sempre o que há de mais nobre” (ARISTÓFANES *apud* JAEGER, 1994, p. 437). Em vista disso, a tragédia cotidiana de Eurípides é reconhecida como insuficiente para a elevação nobre do homem, caso que não se apresentava através experimentação trágica oferecida por Ésquilo ao público. Portanto, a função crítica da comédia, nesse caso específico, concerne à transfiguração do ídolo trágico Eurípides em responsável pelo declínio de Atenas, uma vez que “[...] esta nova arte não está em condições de dar à cidade o que Ésquilo deu aos cidadãos de seu tempo” (JAEGER, 1994, p. 438). Tal é a experiência cômica oferecida por Aristófanes ao público; não meramente risível, mas com um manifesto objetivo crítico.

O que se pode aferir a partir dessa breve reconstrução das características gerais de cada um dos eminentes poetas trágicos da Grécia Antiga é a superioridade de Ésquilo em relação à formação do homem grego. O exato aspecto dessa superioridade, segundo Jaeger apresenta, está na força de enfrentamento do destino que, de acordo com *As rãs* de Aristófanes, também significa responder aos problemas políticos de Atenas após a guerra do Peloponeso. Por isso, faz sentido uma vinculação estreita entre a concepção de pessimismo da força, reconhecida por Nietzsche na “Tentativa de autocritica” como a principal característica da poesia trágica (enquanto correção a sua inicial compreensão da Tragédia como consolo metafísico), e a poesia de Ésquilo. Porém, para uma correlação mais estreita com *Assim falava Zaratustra*, precisamos afastar também qualquer alusão à violação da ordem divina (*hybris*) como motivo para o sofrimento do herói, mesmo que Ésquilo não conduza isso de maneira a tornar evitável o sofrimento. Assim, conquanto Jaeger reconheça um sentido religioso da existência em Ésquilo, aquilo que Nietzsche tematiza na supracitada passagem d’*A gaia ciência* (GC, § 330), somada à “atividade” que Prometeu efetiva (ao contrário da passividade de Édipo) (NT, § 9), aponta para uma criação completamente desprovida de culpa. Não há culpa porque não há determinação: “Tudo o que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado” (NT, § 9, trad.: JG). Não havendo determinação que pese normativamente sobre as ações de Prometeu, o desenlace trágico não pode ser adequadamente mensurado como punição.

Claro, essa interpretação de Nietzsche não perfaz uma compreensão que pretenda ser fidedigna às intenções de Ésquilo. Sobre isso, já previamente caracterizamos a “paródia” (GC, “Prólogo”, § 1) nietzschiana do trágico como uma depuração expressiva que lucidamente conduz aquilo que os antigos poetas fizeram sem saber (GC, § 369): não encontraram ou conheceram o sentido da existência através da restituição causal das circunstâncias que provocaram os tormentos do herói, mas criaram o sentido. Nessa direção, seja enquanto expressão da ordem divina oculta (Ésquilo); seja enquanto uma ideia de medida atuante e igualmente oculta (Sófocles), ou, por fim, uma moralidade racionalmente determinada (Eurípides), todas essas evidenciações de sentido sonegam, segundo Nietzsche, a inevitável criação de sentido efetivada pela poesia grega: “ela nunca ‘soube’ o que fez...” (GC, § 369, trad.: PCS). A correlação entre o “conhecer” e “criar” que Nietzsche enfaticamente expõe (BM, § 211) pode, frente a isso, ser dimensionada como o elemento trágico de *Zaratustra*, na medida em que qualquer construção ocorre sobre a inelutável, e por isso trágica, inexistência crônica de sentido. Por sua vez, a mesma correlação é evidenciada na unicidade da interpretação enquanto efêmera edificação do mundo que também se estende sobre o fundo niilista da ausência de uma interpretação melhor ou verdadeira. É o próprio caráter anti-doutrinal de *Zaratustra* que está sendo reiterado aqui, ou seja, nada do que diz Zaratustra pretende alçar-se à verdade, embora nada seja falso. O paradoxo do mentiroso, indicado por Nietzsche como idiossincrasia dos poetas, marca tanto os antigos poetas trágicos quanto o próprio Zaratustra como afastados da polaridade verdade/aparência. Lembremos que é a partir do simultâneo ocaso do mundo verdadeiro e do mundo aparente que inicia Zaratustra; “INCIPIT ZARATUSTRA” (CI, IV, § 6).

Para que o peremptório contraste à essa leitura da tragédia e de sua “capacidade comunicativa”, exercida para além da “necessidade comunicativa”, não deixe aqui de ser indicado, vejamos brevemente como Aristóteles caracteriza o trágico da tragédia. Segundo Aristóteles, “A tragédia é a imitação de uma acção elevada e completa, [...] e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação (*katharsis*) de tais paixões” (ARISTÓTELES, 2004, p. 47, 1449a 24-29). Em linhas gerais, as ações trágicas que se apresentam no palco devem resultar em um reconhecimento, para aqueles que as observam, de suas qualidades apreciáveis ou depreciáveis. Para tal, Aristóteles aponta que não convém que o desenrolar da trama apresente um homem mal chegando a um final venturoso, nem mesmo um homem

bom culminando em uma desventura. Além disso, a piedade não é alcançada quando um homem perverso chega a um término infeliz. Em vista da delimitação da devida medida da arte trágica, afirma Aristóteles: “Essas pessoas [os heróis da tragédia] são tais que não se distinguem nem pela sua virtude nem pela justiça; tão-pouco caem no infortúnio devido à sua maldade ou perversidade, mas em consequência de um qualquer erro” (*Idem*, p. 61, 1453 a 7-10). É a partir dessa definição que Aristóteles classifica Eurípides como “o mais trágico dos poetas” (*Idem*, p.62, 1453 a 30-31) – o trágico da tragédia, desse modo, deve ser fruto de um erro humano. Somente assim se estimulam os sentimentos de temor e piedade que determinam a forma superior da arte trágica: o *temor* pelo reconhecimento de que o ocaso do herói, no palco, também pode ser o infortúnio do espectador (uma vez que se baseia em um erro humano, verossímil, portanto). A proximidade entre o infortúnio encenado e o espectador ocorre através do sentimento de *compaixão* que a tragédia deve proporcionar, segundo Aristóteles.

Vemos, frente a isso, que a predileção de Aristóteles por essa forma específica de tragédia dá-se porque efetiva uma certa normatividade para as ações humanas. Como o trágico da tragédia não ocorre de maneira casual, mas sim a partir de um erro, não é possível deixar de caracterizar essa “comunicação” trágica como uma forma de “pregação” moral. Os erros do herói devem servir de exemplos para o modo de agir do espectador; os padecimentos tornam visíveis as consequências de uma ação irrefletida. Tal é a experiência que a arte trágica deve, segundo Aristóteles, desencadear. Uma expressividade trágica, todavia, em uma direção que não esteja sujeita a uma pregação moral, mostra-se como situação modelo para o enfrentamento do destino (Ésquilo e Sófocles). A força do herói trágico, neste caso, promove um exemplo disposicional de como lidar com o incontável, sem lançar mão de expedientes atenuadores e organizadores do mundo. A predileção de Aristóteles por Eurípides, por fim, mostra precisamente que se trata da necessidade comunicativa sendo realizada, uma vez que essa poesia comporta a efetividade dos opostos em um sentido moral e lógico, ou seja, o erro exemplar do herói se vincula claramente às determinadas oposições bem/mal, justo/injusto, etc,. Obviamente, a tragédia submetida às oposições veda, de antemão, a simultaneidade da verdade e falsidade: aquilo que é falso conforma o erro do herói euripidiano e desencadeia todos os tormentos dessa violação. Tivesse o herói atendido à verdadeira norma da ação, ou seja, o Bem, nenhuma tragédia teria sucedido.

Aqui podemos indicar a célebre máxima moral promovida por Sócrates: só se age mal por ignorância. É no diálogo *Protágoras*, de Platão, que encontramos uma referência demorada a essa tese socrática, onde a temática, sobretudo na parte final do diálogo, abrange a seguinte questão: os prazeres podem sobrepujar o conhecimento e pautar a ação? Sócrates, no diálogo em questão, entende que apenas o desconhecimento de quais são os prazeres duradouros pode tornar os prazeres fugazes o móbil da ação. Especificamente, é a ignorância do que é o Bem que conduz a ações com trágicas consequências. Nesse sentido, deixar-se levar pelos “prazeres [imediatos] da comida, da bebida e do amor” (PLATÃO, 1980, p. 97, 353c), ignorando que uma plena entrega a estes conduz ulteriormente a consequências nocivas, da mesma forma que não conhecer que alguns desprazeres momentâneos conduzem a consequências benéficas, significa não empregar adequadamente a “arte da medida” (*Idem*, p. 101, 356e). Grosso modo, a conclusão do diálogo referenda a tese de que o conhecimento assegura o que é o bem ou, em outros termos, garante que se escolham os prazeres duradouros. Por outro lado, é a ignorância que conduz o homem a escolher apenas os prazeres momentâneos, na medida em que corresponde ao não uso da arte de medir corretamente. Portanto, para Sócrates, ser vencido pelos prazeres, tal como os homens normalmente pensam, não implica em sobrepujar o conhecimento, mas sim, ignorar quais são os prazeres corretos e agir mal em virtude dessa ignorância. Uma vez que conheça quais são os prazeres corretos, o homem necessariamente agirá em conformidade a isso.

Essa perspectiva socrática está presente no próprio modo como Eurípides desenvolve seu conteúdo trágico. Não à toa, Jaeger identifica o fim da tragédia com a poesia de Eurípides, uma vez que a dialética, e não a poesia, é um recurso muito mais consistente para essa organização conceitual da existência (cf. JAEGER, 1994, p. 396). O próprio Nietzsche apresenta a morte da tragédia a partir da incorporação do otimismo teórico socrático na poesia trágica de Eurípides.

Esse elemento otimista que, uma vez infiltrado na tragédia, há de recobrir pouco a pouco todas as suas regiões dionisiacas e impeli-las necessariamente à destruição [...] Basta imaginar as consequências das máximas socráticas: “Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz”; nessas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia (NT, § 14, trad.: JG).

Com isso, pode-se considerar a capacidade de comunicação da tragédia, ou seja, sua força expressiva, como uma direção interrompida pela poesia de Eurípides em sua correlação ao otimismo socrático. Esse desvio de uma capacidade comunicativa para uma necessidade comunicativa que modera e estabiliza o mundo (torna o mundo comum) mostra-se, em seus detalhes, como o próprio predomínio do ideal ascético; da redução do mundo ao conceito e sob a tutela da lógica. A direção interrompida, todavia, é retomada pelo contraideal ao ideal ascético que *Zaratustra* pretende promover, na medida em que decaem simultaneamente tanto a compreensão conceitual quanto a axiomática organização lógica. A intertextualidade de *Zaratustra*, pensada como lúcida retomada daquilo que a tragédia fez sem saber, marca o pessimismo da força enquanto disposição adequada frente à inelutável e perecível composição interpretativa do mundo, algo que a poesia de Ésquilo, representada por Prometeu, exemplarmente proporcionou ao grego antigo. Por isso o paradoxo do mentiroso é central para essa localização de *Zaratustra* como retomada do trágico: os poetas mentirosos, perspectiva na qual Zaratustra inclui a si mesmo, tem a dispensabilidade dos juízos verdadeiro ou falso como principal característica. O mesmo seria dizer que a interpretação trágica anterior a Eurípides não transita entre a verdade e a aparência, ou melhor, desloca o sentido de aparência para além dessa oposição.

A aparência artística, tal como já tivemos a oportunidade de discutir anteriormente, não significa um alento interposto entre uma realidade (trágica) e o ser humano; não se trata de uma medida atenuadora da realidade. A preferência artística pela aparência, segundo avalia Nietzsche, tem um sentido completamente desprendido da corrente oposição verdade/aparência e de seu consentâneo sentido pejorativo: “a aparência significa, nesse caso, *novamente* a realidade, mas numa seleção, *correção*, reforço... O artista trágico *não* é um pessimista – ele diz justamente *Sim* a tudo questionável e mesmo terrível, ele é *dionisíaco*...” (CI, III, § 6, trad.: PCS). Tais ações (“seleção, correção, reforço...”), na medida em que repetem a realidade, podem ser traduzidas como interpretações; criações. Essa é uma constatação inelutável, frente ao exposto até aqui. A expressão “só há interpretação” (eKGWB/NF-1886, 7[60]) não retrata uma posição trivial de Nietzsche, bem como a hipótese da vontade de poder. Nesse sentido, somente criações/interpretações perfazem o real, realidade repetida pelas aparências artísticas que atuam como “seleção, correção, reforço...”. Por fim, o artista trágico (dionisíaco) não é um pessimista em sentido

romântico, marcado pelo empobrecimento da vida e por um esgotamento de suas capacidades criativas (GC, § 370). Por outro lado, o artista trágico também não é otimista em sentido socrático. Esse caso emblemático da poesia de Eurípides indica um pleno domínio conceitual e lógico do mundo; um conhecimento que se apropria definitivamente da verdade e torna o trágico um incidente evitável. Ao diagnosticar o niilismo como um processo irrefreável, Nietzsche aponta para o ocaso justamente desse otimismo. O advento do niilismo, resultando em sua forma “atual” (eKGWB/NF – 1887, 5[71], trad.: CLA), implica no reconhecimento do caráter interpretativo da própria noção de veracidade que concede valor e sentido para a existência. A veracidade, então, emerge como uma longa interpretação que paulatinamente perde seu potencial persuasivo, ou seja, perde a capacidade de manter velado que toda verdade não passa de uma interpretação. Esse real como interpretação, resultado do advento do niilismo, é, assim, repetido pela arte trágica que *enfrenta* a irremissível noção de que “só há interpretação” (eKGWB/NF- 1886, 7[60]). É o pessimismo da força, como disposição já expressa na poesia de Ésquilo, que permite o destemido dizer “*Sim* a tudo questionável e mesmo terrível” (CI, III, § 6, trad.: PCS), mesmo Sim que Zarathustra preceitua através da inocência simbolizada pela imagem da “criança” em “Das três metamorfoses”:

Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”. Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito, agora, que a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo (ZA, “Das três metamorfoses”, trad.: MS).

Sem uma *hybris* que justifique o padecimento de Prometeu, nenhum roubo seguido de punição pode ser identificado. Da mesma forma, sem nenhuma oposição valorativa, não se pode classificar a criação/interpretação como violação de qualquer critério prévio. Em sua leitura da tragédia de Ésquilo em GC, § 330, Nietzsche caracteriza como uma imagem imprecisa o furto e a punição do herói, algo que sonega a situação em que tanto os homens quanto os deuses são ativamente criados por Prometeu. Inocência, portanto, apenas na tragédia anterior a Eurípides é possível; apenas antes do otimismo socrático que concede um rumo absoluto (conceitual e lógico) para o conhecimento.

Um importante reconhecimento, todavia, não deve deixar de ser feito: *Zaratustra* não é uma tragédia em sentido rigoroso. Mesmo que possamos identificar a intenção de escrever uma tragédia desde a década de 1870, o caso concreto, no entanto, mostra que Nietzsche jamais levou a termo tais planos¹⁶⁰. Mesmo assim, há uma correlação estreita entre a tragédia em sentido explícito e *Zaratustra*, que pode ser discriminada como um “*pathos* trágico”.

Ao explicar seu estado na época em que escreveu a primeira parte de *Zaratustra*, Nietzsche afirma que estava acometido por um “[...] *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos* trágico” (EH, “Assim falava Zaratustra”, § 1, trad.: PCS). O mais importante, nessa intertextualidade apoiada por um congruente “*pathos* trágico”, está na contestação da tese aristotélica que vê a comunicabilidade como necessariamente dependente do predomínio gramatical e lógico. Nesse sentido, não apenas sob o império do princípio de não contradição, a partir do qual as palavras ganham um sentido determinado, a comunicação ocorre. Certamente, a comunicação assumida enquanto tornar comum, que gradualmente resulta no essencialismo, depende dos axiomas lógicos e de uma linguagem predicativa. Por outro lado, quando a intenção é, precisamente, fomentar o potencial criativo, ou seja, as diferentes interpretações que, muito antes de tenderem à unificação, estabelecem um interminável conflito, a lógica e a gramática atuam como limitadoras. A restituição do potencial expressivo da linguagem em *Zaratustra*, assim, constitui uma retomada da capacidade comunicativa representada por Ésquilo e Sófocles, uma vez que Eurípides já sujeita sua poesia à verdade dos opostos. Os poetas paradoxalmente mentirosos, ou seja, aqueles que dizem simultaneamente a verdade e a falsidade, seriam Ésquilo, Sófocles e Nietzsche.

¹⁶⁰ Sob a influência de *A morte de Empédocles*, de Friedrich Hölderlin, Nietzsche planejou uma tragédia cujo herói chamava-se, justamente, Empédocles. Os fragmentos sobre isso, do final de 1870 e início de 1871, são os seguintes: eKGWB/NF-1870, 5[116]; 8 [30-37]; 9[4]. Já em 1883, Nietzsche retoma alguns desses planos, porém, o protagonista passa a ser Zaratustra. Nesse sentido, conferir eKGWB/NF-1883, 13 [2-3]. Em todos esses planos de 1883, Nietzsche planeja a morte de Zaratustra, algo que jamais se concretiza. Em uma carta de 1884 há uma menção sobre a sequência de *Zaratustra* que diz o seguinte: a “[...] quinta e sexta parte, que já são indispensáveis (não há nada a fazer, tenho que ajudar meu filho Zaratustra a ter uma bonita *morte*, caso contrário não me dará paz alguma)” (eKGWB/BVN-1884, 556). Mesmo assim, esse desfecho trágico nunca foi escrito. A inédita quarta parte de *Zaratustra* deixa indefinido o destino de Zaratustra.

5.2 A expressividade bíblica

[...] não me entendem, não sou a boca para esses ouvidos (ZA, “Prólogo”, § 5).

Por isso lhes falo por parábolas; porque eles, vendo, não vêem; e, ouvindo, não ouvem nem compreendem (Mateus 13:13).

Que a linguagem bíblica seja uma linguagem sedutora, isto é, promova um encantamento em vista da afirmação de sua doutrina, é uma hipótese bastante relevante para se compreender o grau de comprometimento gerado; o grande número de fiéis arrebanhados. Todavia, seria possível incluir o *Zaratustra* de Nietzsche nessa prática de sedução, assumida provisoriamente como uma hipótese para a compreensão da linguagem bíblica? Em outras palavras, Zaratustra, ao proferir seus discursos, tem o intento de arrebanhar fiéis à sua doutrina? A resposta imediata à questão levantada seria, com algum conhecimento do livro, um sonoro não! E Nietzsche não deixa de chamar a atenção quanto a isso: “Aqui não fala nenhum ‘profeta’, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religião. [...] Aí não fala um fanático, aí não se ‘prega’, aí não se exige ‘fé’ (EH/EH, “Prólogo”, § 4). Com estas palavras, Nietzsche parece afastar qualquer possibilidade de analogia entre os escritos bíblicos e *Zaratustra*, ressaltando, sobretudo, o lugar à parte desta obra.

Assim, a sedução, se compreendida como efeito dos escritos sagrados, deve ser afastada do sentido da linguagem de *Zaratustra*. Seduzir é, na caracterização mais usual do verbo, um ato que não deixa margem a escolhas pessoais. O seduzido não tem mais o acesso a *si mesmo* na exata medida em que encontrou *no outro* algo que possa assumir como seu. Ser seduzido é, sobretudo, ser passivo; receptivo a um encanto que será, tanto maior, quanto maior for a eloquência do sedutor. No caso da religião, e de seus fundadores, Nietzsche afirma ser uma grande genialidade destes o fato de concederem uma interpretação significativa a um determinado modo de vida preexistente, “[...] mediante a qual ela [tal vida] pareça iluminada pelo mais alto valor, de modo a se tornar um bem pelo qual a pessoa luta e, em algumas circunstâncias, dá a própria vida” (GC, § 353). Trata-se da tarefa nada modesta de conceder um sentido para a existência, cujo resultado impõe a seguinte exaltação: “Sim, vale a pena viver! Sim, vale a pena que eu viva!” (GC, § 1). Nesse sentido, o sedutor (o

fundador de religião; o mestre da finalidade da existência) é aquele que promove o estreitamento de perspectivas ao conduzir um grande número de pessoas por um único caminho significativo; único caminho com valor. Isso indica uma “[...] hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão o denomina sua *fé* (GC, § 347).

Todo o processo de consecução da crença cristã, todavia, passa por uma determinada mobilização linguística que faz transcender seu texto de sustentação (a *Bíblia*) ao nível de palavra revelada. Esse é um aspecto fundamental para nosso interesse em indicar aqui a intertextualidade de *Zaratustra* também em relação ao *Evangelhos*. A principal consonância entre *Zaratustra* e os *Evangelhos*, evidente desde uma primeira e superficial leitura da obra de Nietzsche, condiz com o emprego de um “tom” e termos próprios aos pregadores da “boa nova”. Veja-se, por exemplo, as inúmeras referências bíblicas empregadas por Nietzsche¹⁶¹, o modo como *Zaratustra* se dirige aos discípulos ou o teor de discursos como “No monte das Oliveiras”. No entanto, ao mesmo tempo em que essa evidente consonância é indicada, surge como contrapeso o caso de que não se trata de nenhuma revelação. *Zaratustra* não é o porta-voz e médium do além, mas é um personagem de Nietzsche. Essa consideração, a princípio banal e desnecessária, firma-se como uma constatação fundamental para expor tanto a intertextualidade quanto a distância de *Zaratustra* dos *Evangelhos*. A questão da autoria, que desde o princípio situa o filósofo Nietzsche como o escritor de *Zaratustra*, é precisamente o elemento escamoteado na *Bíblia*. Nesta, a noção de palavra revelada suprime completamente toda humanidade e mundanidade que possa ser aferida do texto. Por seu turno, o movimento inverso pode ser reconhecido em *Assim falava Zaratustra*: mesmo transparecendo ser um profeta típico, ou seja, arrebatado por algo sobre-humano e porta-voz do além, Nietzsche situa seu *Zaratustra*, de maneira veemente, como o resultado vivencial de sua trajetória.

Em *Assim falava Zaratustra* é possível identificar a cisão entre egos que dá forma ao texto: é *Zaratustra* quem fala, mas é Nietzsche quem se coloca em um anonimato intencional e estratégico. Vejamos um poema de Nietzsche que se refere justamente a essa duplicação do ego:

¹⁶¹ A tradução de Andrés Sánchez Pascual oferece, em suas notas, um vasto elenco das referências bíblicas apresentadas por Nietzsche (NIETZSCHE, 2009).

Sils-Maria

Aqui sentava eu, à espera – à espera de nada,
Além do bem e do mal, ora fruindo

A luz, ora a sombra, tudo apenas brincadeira,
Tudo lago, tudo meio-dia e tempo sem meta.

Subitamente, amiga, o um se tornou dois! –

– E Zaratustra passou junto a mim... (GC, “Apêndice: Canções do príncipe Vogelfrei”, trad.: PCS).

Andrés Sánches Pascual recorre a este poema para explicar aquilo que chama de gênese figurativa de *Assim falava Zaratustra*, que se complementa à gênese conceitual deste livro, definida pelo pensamento do eterno retorno (PASCUAL *apud* NIETZSCHE, 2009, pp. 10-11). Inicialmente esse poema recebeu o título “Porto Fino” (eKGWB/NF-1882, 3[13]), a partir do qual podemos compreender a descrição oferecida pelo filósofo quanto ao surgimento do personagem Zaratustra, no *Ecce Homo*, ao comentar sua estada na Itália, “possivelmente no final de janeiro de 1883” (PASCUAL *apud* NIETZSCHE, 2009, p. 14): “Pela manhã eu subia na direção sul, no magnífico caminho para Zoagli, até o alto, passando por pinheiros e avistando vasta porção de mar; à tarde, quando a saúde o permitia, contornava toda a baía de Santa Margherita até Porto Fino” e complementa: “Nesses dois caminhos ocorreu-me todo Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele caiu sobre mim...” (EH, “Assim falava Zaratustra”, § 1, trad.: PCS). Esse “arrebatamento” que produz Zaratustra, todavia, não gera o extremo da supressão do autor, tal como a revelação consolida. A condição inspirada para a composição de Zaratustra é também descrita por Nietzsche no *Ecce Homo*:

Alguém, no final do século XIX, tem nítida noção daquilo que os poetas de épocas fortes chamavam inspiração? Se não, eu o descreverei. - Havendo o menor resquício de superstição dentro de si, dificilmente se saberia afastar a ideia de ser mera encarnação, mero porta voz, mero médium de forças poderosíssimas. A noção de revelação, no sentido de que subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna visível, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato. [...] A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão (EH, “Assim falava Zaratustra”, § 3, trad.: PCS).

Claramente, temos aqui a desmistificação da noção de revelação enquanto descrição daquilo que marca *Zaratustra*, algo que a superstição apostólica em torno

de Cristo não permite afastar. É a concepção de “inspiração” que mantém o autor Nietzsche estreitamente relacionado ao texto. Contudo, não se trata aqui de meramente encontrar os liames que relacionam autor e personagem; ego e alter-ego. A noção de autenticidade/autoria ganha, em uma conferência de Foucault intitulada “O que é um autor?” (FOUCAULT, 2009), de 1969, uma profunda e importante problematização que merece ser aqui abordada. Nesta, Foucault avalia a corrente contemporânea representada enfaticamente por Roland Barthes em *A morte do autor* (BARTHES, 2004), cujo título já permite entrever o que apregoa¹⁶². Essa avaliação, no entanto, não mostra uma adesão, pura e simplesmente, de Foucault à supressão da individualidade do autor, mas faz ver que, apesar daquilo que apregoa essa corrente, subsistem as funções do autor no lugar de uma presença concreta; o autor continua se fazendo presente, enquanto função, na “singularidade de sua ausência”. Isso traz uma relevante contribuição crítica a nossa tese da evidenciação do autor Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*, uma vez que a cisão entre ego e alter-ego é um dos aspectos considerados por Foucault para identificar a função autor subsistente, embora o filósofo francês não faça uma avaliação específica de Nietzsche.

Em oposição ao todo da arte do estilo que Nietzsche esboça em 1882 (eKGWB/NF-1882, 1[45]) e recomenda em carta, no mesmo ano, a Lou Salomé (eKGWB/BVN-1882, 288), Foucault faz o diagnóstico da indiferença contemporânea em relação ao autor; indiferença que promove a cisão entre o escritor e o texto. Assim, se Nietzsche pôde projetar como *optimum* de um estilo a estreita relação do texto com as vivências do autor que lhe antecedem, a situação contemporânea se vincula muito mais à paradoxal afirmação de Beckett citada por Foucault: “Que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala” (2009, p. 267-268). A contradição dessa passagem, como bem aponta Agamben ao comentá-la (AGAMBEN, 2007, p. 54), se deve ao caso da necessidade da presença de “alguém” mesmo para conduzir uma asserção que torne dispensável a presença do autor. É através desse paradoxo que o tom da conferência de Foucault se apresenta, a saber: o desaparecimento do autor

¹⁶² Em uma questão dirigida a Foucault ao final da conferência, Goldmann nomeia essa corrente contemporânea como “estruturalismo genético”, integrada, segundo ele, por Lévi-Strauss, Althusser, Derrida e o já mencionado Roland Barthes. Grosso modo, o estruturalismo genético estaria comprometido com a substituição do sujeito individual por um sujeito transindividual ou coletivo, algo que, em relação à problemática do autor, resultaria também na supressão do aspecto individual da autoria.

empírico, enquanto perspectiva contemporânea vigente, não pode subtrair as marcas deixadas por tal ausência; o autor permanece, ainda que velado por uma concepção de independência do texto. Resta-nos avaliar, todavia, se no caso da presença velada do autor Nietzsche no texto *Assim falava Zaratustra*, ainda é possível resgatar algo como as vivências que lhe antecedem e precisam servir, segundo os “mandamentos” da arte do estilo (eKGWB/NF-1882, 1[45]), como sustentação do texto. Em última instância, o deslocamento do elemento humano da gênese de Zaratustra dissolveria a diferença que apontamos em relação à Bíblia: não haveria um autor identificável, no mesmo sentido em que a revelação anula os autores dos evangelhos.

Ao que parece, as considerações de Foucault tendem à corroboração de nossa avaliação de Zaratustra, na medida em que a “noção de escrita” por ele concebida “transporta em um anonimato transcendental, as características empíricas do autor” (FOUCAULT, 2009, p. 270). Dois são os elementos de análise textual que denunciam isso, ainda segundo Foucault: 1) a necessidade de interpretação e 2) a necessidade de comentário. Isso implica em, por um lado, um peremptório dirigir-se ao texto em busca de seu “sentido oculto” que estaria, de alguma maneira, localizado no lugar vazio do autor. Por outro lado, uma necessidade crítica de desvendar, em um comentário condizente, a significação implícita do texto, que também se situa na lacunar ausência do autor: o que este quis dizer através das palavras que escreveu? Assim, essas duas necessidades, antes de manter coerência com a indiferença em relação ao autor, acabam justamente apontando para a singularidade dessa ausência; para “as características empíricas do autor”. Contradição semelhante está presente na passagem de Beckett que abre a conferência de Foucault.

Em vista disso, Foucault reconhece que o autor, embora velado, permanece atuante na exata medida em que marca o modo de ser de alguns discursos. Apenas de alguns porque em “palavras cotidianas” tal elemento é de antemão alheio, a saber: “Uma carta particular pode ter um signatário, ela não tem autor; um contrato pode ter um fiador, ele não tem autor. Um texto anônimo que se lê na rua em uma parede terá um redator, não terá um autor” (FOUCAULT, 2009, p. 274). Por seu turno, em textos não cotidianos que se vinculam a determinado nome e extraem seu valor disso, a função autor torna-se inalienável. Essa função autor evidenciada agrega diversos textos em um nome que lhes dá amparo; que lhes prescreve seu valor a partir da autoridade de quem escreveu. Por isso afirma Foucault: “A função autor é, portanto, característica do modo de existência e de funcionamento de certos discursos no

interior de uma sociedade” (2009, p. 274). Sobre o aspecto da função autor enquanto autoridade, mesmo que Foucault não a explore em detalhes, pretendemos aqui nos deter por alguns momentos.

Como se estabelece a autoridade que concede valor a textos não cotidianos? Tal pergunta pode ser respondida de diversas formas: um índice reconhecível da formação do autor, que inclui a experiência em determinada área ou assunto; uma competência lógica que qualifica o texto; vivências (não necessariamente relacionadas à formação) que autorizam e legitimam o texto; ser o portador de uma revelação; etc. O caso de uma combinação dessas ou outras características também é plenamente possível. No entanto, dois desses estabelecimentos de autoridade tendem a fortalecer o desaparecimento do autor: trata-se, por um lado, da competência lógica e do caráter independente que o texto assume a partir desta. Um texto logicamente necessário (um tratado de matemática, por exemplo), relega o autor ao “[...] anonimato de uma verdade estabelecida ou sempre demonstrável novamente” (FOUCAULT, 2009, p. 275). Obviamente, por outro lado, o estabelecimento da autoridade por meio da revelação apaga o autor, ou, o que significa o mesmo, sobreleva-o a tal ponto que sua expressão textual se torna sagrada e inquestionável.

Os dois aspectos supressores da autoria aqui mencionados (a lógica e a revelação), todavia, são exatamente as reivindicações de autoridade que Nietzsche dispensa. Se o necessário encadeamento lógico, com todos seus axiomas, tem a pretensão de garantir ao texto e às suas conclusões uma imprescindibilidade, já sabemos, no entanto, que Nietzsche reduz essa pretensão a uma imperativa e pragmática conformação do mundo; a uma interpretação (cf. eKGWB/NF-1885,38[12]). Por sua vez, a revelação também atua nessa direção, contudo, ao invés uma necessidade lógica, a autoridade se mostra através da exclusão decisiva de todo componente humano e defectível. Uma verdade revelada, nesse sentido, atua como uma suprema inviolabilidade daquilo que é dito; o autor passa a ser mero porta-voz de uma verdade que não está circunscrita a nenhum prescindível componente mundano, mas se exclui e concede uma independência sobre-humana ao texto. Por isso as considerações de Foucault são aqui pertinentes, uma vez que procede uma restituição da autoria apesar da vigente noção de independência do texto. Por vias diversas, essa é também a intenção de Nietzsche quando denuncia a presença do homem Paulo em seu procedimento apostólico:

[...] se tivéssemos lidos os textos de Paulo não como revelações do 'Espírito Santo', mas como livre e honesto espírito próprio, e sem pensar em nossa própria miséria pessoal, se o tivéssemos *realmente lido* – por mil e quinhentos anos não houve um tal leitor –, há muito o cristianismo já teria acabado (A § 68, trad.: PCS).

Eis que a intertextualidade de *Zaratustra* em relação aos *Evangelhos* começa a se tornar clara e semelhante àquela que indicamos acerca da Tragédia. A paródia da Tragédia Grega, evidenciada como uma depuração linguística daquilo que os poetas fizeram sem saber, ou seja, criaram sentido, e não o encontraram ou conheceram, equivale ao desvelamento do “espírito próprio” de Paulo em sua atuação apostólica. Em ambos os casos, trata-se de um empreendimento criativo/interpretativo que permanece sonegado. O mesmo leitor que Nietzsche afirma faltar em relação aos textos de Paulo pode ser mensurado como um leitor exigido por Nietzsche para *seu Zaratustra*. Reconhecer o autor Nietzsche como criador de *Zaratustra*, e este como um texto “inspirado” e não “revelado”, significa ler fidedignamente o caráter humano e, sobretudo, interpretativo do que é dito; nem verdadeiro, nem falso. Em relação à verdade, ou melhor, a ausência da verdade predominante em *Zaratustra*, tal reconhecimento é imprescindível para que o caráter anti-doutrinal seja destacado. O efeito oposto, ou seja, a manutenção da verdade absoluta, é o que impera nos *Evangelhos*, sobretudo por exigir a fé como disposição apropriada. Por fim, a evidente semelhança entre *Assim falava Zaratustra* e os *Evangelhos*, ratificada por Nietzsche ao considerar o livro como um “quinto evangelho” (eKGWB/BVN – 1883, 375) ou um “novo ‘livro sagrado’” (eKGWB/BVN – 1883, 404), mostraria a situação inédita de um evangelista sincero; de uma boa nova não supersticiosamente recebida como revelação, mas inspiradamente criada; humanamente interpretada.

Contudo, essa é apenas a parte superficial da intertextualidade que se pode averiguar em *Zaratustra*; a parte que, pode-se assim dizer, zomba dos *Evangelhos* ao chama-los de supersticiosos. Existe ainda aquilo que é elogiável nos *Evangelhos*, ou seja, sua inegável capacidade de promover adesões. Peter Sloterdijk (2004) aponta para isso quando pretende caracterizar a consonância entre *Zaratustra* e a *Bíblia*: “O autor do *Zaratustra* quer retomar, a partir da base, a força laudatória da linguagem, a fim de conferir-lhe nova abertura e libertá-la dos bloqueios que lhe tinham sido impingidos pelo ressentimento codificado metafisicamente” (2004, p. 43). Mais adiante complementa: “É desnecessário insistir que Nietzsche identificou o apóstolo Paulo como um dos gênios do absurdo a ser colocado ao lado de Sócrates e Platão; nem é

preciso realçar a circunstância de que Nietzsche toma a riqueza das intervenções paulinas para elaborar a medida de sua correção da história” (*Idem*, p. 45-46). Ao pensarmos a intertextualidade de *Zaratustra* temos em vista também essa retomada das “intervenções paulinas” em um sentido retificado por Nietzsche. A “força laudatória da linguagem”, presente na *Bíblia*, pode ser remetida a *Zaratustra* na exata interseção do já mencionado cunho pregador do personagem de Nietzsche. Queremos, no entanto, realçar esse aspecto a partir do modo como o filósofo/teólogo belga Jean Ladrière investiga, desde um ponto de vista semântico, o poder transformador da linguagem bíblica.

O livro *A articulação do sentido* de Ladrière (1977) apresenta-se como um meio privilegiado para nossa avaliação da intertextualidade de *Zaratustra*, sobretudo porque considera os recursos materiais da linguagem para medir os efeitos persuasivos da *Bíblia*, e não o mero *Credo quia absurdum*. Ou seja, a dinâmica da fé não é tomada por Ladrière como uma adesão apenas espiritual e além da linguagem concretamente empregada. Antes disso, o belga seriamente considera os recursos expressivos da linguagem que a *Bíblia* contém e, por esse motivo, nos interessa sobremaneira nesta tese. Em última instância, pretendemos também indicar algumas lacunas no livro de Ladrière, sobretudo a não tematização direta da retórica como meio de persuasão efetiva na *Bíblia*. Ignorar que Paulo de Tarso, independente da supersticiosa noção de revelação, também foi versado na arte da retórica, seria uma corroboração da eliminação do “espírito próprio” de Paulo em seu empreendimento expressivo. Porém, esse não é o caso: “Paulo tem uma mensagem para dar aos ‘ouvintes’ e precisa convencê-los quanto à sua importância. A retórica era algo que estava a sua disposição, visto que ele recebera treinamento suficiente para utilizá-la a seu favor” (AGUIAR, 2012, p. 161)¹⁶³.

Ladrière avalia a linguagem bíblica como uma mobilização performativa (cf. 1977, p. 92). Essa mesma característica também já foi imputada a Nietzsche. Linda Simonis (2002) foi a interprete que reconheceu a performatividade no texto de Nietzsche. Grosso modo, Simonis assume a linguagem performativa como um desenvolvimento das considerações sobre retórica do jovem Nietzsche, momento em que a persuasão se desdobra em uma linguagem como ação, tal como Austin sustenta em *How to do things with words* (cf. SIMONIS, 2002, p. 62). Essa relação entre retórica

¹⁶³ Mais detalhes sobre a formação retórica de Paulo também pode ser encontrada em Michael Goldner (1997).

e performatividade é central para a tese da interprete que busca caracterizar de maneira abrangente a “arte do estilo” empregada por Nietzsche. Mais especificamente, Simonis vê na dispensabilidade da verdade (2002, p. 65) o aspecto que permite, de maneira ampla, reconhecer um uso performativo da linguagem em Nietzsche. O peso da expressão de Nietzsche, nesse sentido, está em uma capacidade de sedução, ao invés de uma conceitual descrição de fatos enquanto característica *standard* de um conhecimento rigoroso. “A linguagem [...] não é um meio de verdade ou conhecimento, mas um meio de ação e geração de efeitos” (*Idem*, p. 72). Por não ser passível de uma avaliação verdadeira ou falsa, a linguagem performativa somente pode ser considerada a partir de seus efeitos bem ou malsucedidos.

Contudo, ao contrário de Simonis, não pretendemos aqui falar da linguagem performativa como uma característica abrangente do estilo nietzschiano. Antes disso, queremos apresentar o modo específico como *Zaratustra* incorpora essa capacidade expressiva, de maneira análoga à linguagem bíblica, porém, afastando precisamente o efeito sedutor. Começamos o presente subitem marcando justamente essa incompatibilidade entre a sedução/persuasão bíblica e *Zaratustra*. Isso é fundamental para nos posicionarmos em relação a uma ambiguidade detectada por Simonis no final de seu artigo, a saber: a prática de sedução, uma vez executada com sucesso, acaba ela mesma desencadeando um efeito verdadeiro. Assim, se há uma dispensabilidade da verdade na execução da linguagem performativa, o mesmo não pode ser dito quando se verifica o sucesso performativo, ou seja, uma ação que afeta profundamente o interlocutor.

[...]a linguagem, sobre cuja retórica imanente participa o sedutor, tem por sua vez uma inclinação oculta, quase platônica, à verdade e à ideia [...] Assim, paradoxalmente, mesmo o libertino¹⁶⁴ - através da retórica subliminar de sua linguagem - torna-se o advogado precisamente daquele ideal ascético da verdade que ele enfaticamente rejeita e nega em suas declarações explícitas (SIMONIS, 2002, p. 73).

Esse é o caso da sedução bíblica, uma vez que implica em uma “[...] hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o

¹⁶⁴ O termo *Libertin* empregado por Simonis tem relação com o espírito livre de Nietzsche, e seria, segundo a interprete, o representante da performatividade linguística na medida em que está desvincilhado da tradição; apartado da vigente concepção de verdade.

cristão o denomina sua *fé* (GC, § 347). Como entender, frente a isso, que *Zaratustra* efetive uma linguagem performativa, tal como é nossa posição, e, ao mesmo tempo, não seja partícipe de uma prática sedutora que conduz a um predomínio de “um único ponto de vista e sentimento”; a uma verdade? A solução para isso passa, segundo entendemos, por uma caracterização de *Assim falava Zaratustra* como uma imensa ironia dirigida aos portadores da “boa nova”. Ao executar o mesmo procedimento linguístico (performativo), sem, todavia, manter velado que Zaratustra é um poeta mentiroso (ZA, “Dos poetas”); que “Talvez ele vos tenha enganado!” (ZA, “Da virtude dadivosa” § 3), Nietzsche parece pretender uma evidenciação do embuste que divinizou a verdade; evidenciação do processo de sedução que anulou o potencial interpretativo humano. Para fundamentarmos essa congruência performativa entre a linguagem bíblica e *Zaratustra*, todavia, precisamos nos familiarizar com o vocabulário empregado por Austin. Essa base terminológica é de suma importância para a compreensão da auto-implicação bíblica defendida por Ladrière, como ainda veremos.

O livro *How to do things with words*, de Austin (1990), insere-se como uma contrapartida ao limite descritivo da linguagem defendido por Wittgenstein no *Tractatus*. Assim, não se trata de pesar a capacidade linguística de descrever, verdadeiramente, fatos ou estados de coisas, mas de considerar a linguagem como uma ação. Austin mantém, no entanto, durante as primeiras sete conferências desta suma póstuma de seu pensamento, a coexistência de enunciados que podem ser medidos por sua verdade ou falsidade (os constatativos) e os enunciados que se caracterizam por efetuarem, no momento mesmo em que são proferidos, uma ação (os performativos). Em seu ulterior desdobramento (nas últimas cinco conferências de *How to do things with words*), contudo, os performativos acabam subsumindo os constatativos puros que não puderam ser adequadamente diferenciados e, conseqüentemente, mantidos em sua devida contraposição aos casos em que dizer algo é fazer algo. Essa subsunção resulta na situação em que “[...] declarar é realizar um ato”, ou ainda, “[...] as declarações ‘têm efeito’ do mesmo modo que batizar um navio” (AUSTIN, 1990, p. 115). Nesse sentido, tal como o efeito de batizar um navio se deve à enunciação de palavras tais como “‘Batizo’ este navio com o nome Rainha Elizabeth – quando proferido ao quebrar-se a garrafa contra o casco do navio” (AUSTIN, 1990, p. 24), algo que caracteriza o próprio proferimento como ação e dispensa a classificação verdadeiro/falso, assim também uma declaração como “Deus existe” não pode ser avaliada meramente por sua verdade ou falsidade, mas por seu

efeito bem ou mal sucedido; por sua felicidade ou infelicidade, segundo o vocabulário de Austin.

É o desenvolvimento da teoria dos atos de fala que permite a Austin considerar qualquer enunciado como a realização de uma ação. Assim, todo proferimento é, simultaneamente, um ato locucionário, ilocucionário e perlocucionário, isto é, respectivamente, a enunciação de sons articulados e com significado; uma força proposital com vistas a garantir a apreensão daquilo que é dito e, por fim, o efeito intencional ou acidental sobre aquele que recebe o proferimento. Essas dimensões são exemplificadas por Austin (1990, p. 90) da seguinte maneira:

Ato (A) ou Locução
Ele me disse “Atire nela!” querendo dizer com “atire” atirar e referindo-se a ela por “nela”.
Ato (B) ou Ilocução
Ele me instigou (ou aconselhou, ordenou, etc.) a atirar nela.
Ato (C.a) ou Perlocução
Ele me persuadiu a atirar nela.
Ato (C.b)
Ele me impediu, fez-me ver a realidade, etc.
Ele me irritou.

Se o ato locucionário consiste na utilização correta de um vocabulário previamente disponível, isto é, não representa um mero balbuciar sons sem nenhum sentido, por seu turno, o ato ilocucionário empreende uma provocação direta do interlocutor para que o proferimento o mobilize de determinado modo. Torna-se óbvio, além disso, que a relação entre o ato B e C não é necessária, ou seja, ao promover o ato ilocucionário de “instigar” pode-se muito bem gerar um efeito imprevisto (“irritar”, por exemplo). Como se trata de uma ação desdobrada em atos específicos, ainda que não seja uma ação física, as consequências não podem ser medidas com exatidão. Muitos elementos contribuem para a infelicidade da ação, desde a inadequação do procedimento ou do sujeito da ação, por exemplo, se aquele que batiza um navio não é o seu dono ou se usa o procedimento convencional de batizar um navio para batizar uma pessoa, até a insinceridade daquele que promove determinado ato ilocucionário¹⁶⁵. Neste caso, proferir o ato ilocucionário “Prometo que virei amanhã”, sem ter a intenção de cumprir, resulta em um abuso que condiciona a infelicidade da ação (Cf. AUSTIN, 1990, p. 48). Vejamos, no entanto, mais algumas especificidades

¹⁶⁵ A argumentação de Austin acerca das infelicidades dos performativos encontra-se nas Conferências II, III e IV (1990, pp. 29-56).

terminológicas empregadas por Austin, antes de passarmos a avaliar a relação com a linguagem bíblica desenvolvida por Ladrière.

Os veriditivos (exemplificados por verbos como “absolvo”, “valorizo”, “condeno”, “avalio”, etc. (Cf. AUSTIN, 1990, p. 124)) resultam de uma decisão tomada por alguém “autorizado” a isso. Constituem, por fim, em um juízo de valor que desencadeia outras ações. Nesse sentido, “condenar” alguém é anterior à força ilocucionária de “mandar” prender o sujeito em questão, por exemplo. Este último ato é classificado por Austin como “exercitivo”, e consiste em verbos como “nomeio”, “ordeno”, “rogo”, “proclamo”, “anuncio” (Cf. AUSTIN, 1990, p. 126), etc. Assim, se um veredito estabelece um juízo, a força ilocucionária exercitiva é a condução consequente de uma ação por determinado rumo. A terceira classe de força ilocucionária, denominada por Austin de comissiva, tem relação muito próxima com os veriditivos e exercitivos, contudo, especifica-se como um comprometimento em relação a alguma ação. Em um exemplo que aglutine os elementos anteriores, podemos considerar o seguinte: se um veredito “condena” que alguém é culpado por determinada ação e um exercitivo “sentencia” que seja paga uma indenização, então o comissivo resultante pode ser “me comprometo a pagar a indenização” ou, nesse mesmo sentido, “me obrigo a pagar a indenização”. Alguns verbos que marcam a concepção de comprometimento são “prometo”, “me comprometo a”, “estou decidido a”, “planejo”, etc. (Cf. AUSTIN, 1990, p. 127-128). Por sua vez, a força ilocucionária comportamental refere-se a um ato de “[...] reação diante da conduta e da sorte dos demais” (AUSTIN, 1990, p. 129). Aqui se incluem tanto as reações positivas, tais como “agradeço”, “aplaudo”, “boa sorte”, etc., quanto reações negativas como “deploro”, “não me importo”, “censuro”, etc. O importante a ser sublinhado em relação aos comportamentais é que toda reação envolve, simultaneamente, uma adesão comissiva em consonância ao ato verbalmente proferido. Se alguém “aplaude” determinada conduta, por exemplo, também conforma sua própria ação a isso que é avaliado positivamente. Assim, um ato comportamental envolve “[...] comprometer-se com uma linha de conduta” (AUSTIN, 1990, p. 130). Por fim, o espaço reservado aos expositivos compreende a incerteza anterior (das primeiras sete conferências de Austin) quanto à pureza dos constatativos. Ao incluir os expositivos como uma força ilocucionária entre outras, Austin amplia consideravelmente o alcance de atos como “afirmo”, “declaro”, “descrevo”, etc. Apartados de uma mera avaliação verdadeiro/falso, essas ações são simultaneamente um ato perlocucionário, ou seja, condicionam (embora sem exatidão

alguma) um efeito em quem recebe o proferimento. É justamente em virtude dessa ampliação que é possível a Austin incluir, ao lado desses verbos mencionados, expositivos menos contundentes como “observo”, “aviso”, “conjecturo”, “creio”, “aceito”, “argumento”, “interpreto” (Cf. AUSTIN, 1990, p. 131), etc. Constituem, em suma, forças ilocucionárias de exposição.

Não por acaso mencionamos anteriormente a força ilocucionária expositiva relacionada à “afirmação” “Deus existe” como exemplo de uma declaração que, elucidada através da abordagem de Austin, se aparta de uma mera avaliação verdadeiro/falso. A performatividade, desdobrada na teoria dos atos de fala, abre caminho para considerações de ordem semântica que reconhecem em uma afirmação como essa a atuação através de uma força e a consolidação de um determinado efeito no receptor. Em um âmbito semântico, não é por ser verdadeira que a declaração “Deus existe” mobiliza, mas por ser dita por alguém com autoridade para tal; por ser dita de determinado modo; em um contexto propício; por encontrar interlocutores predispostos, etc. É nesta esteira que se inserem as considerações de Jean Ladrière (1977) sobre a linguagem bíblica¹⁶⁶. Não é o caso, entretanto, da dispensabilidade completa da questão de verdade, mas sim, da anterioridade relevante das “questões de sentido” (LADRIÈRE, 1977, p. 93).

A linguagem bíblica, tal como avalia Ladrière ao embasar-se nas considerações de Donald Evans, caracteriza-se pela auto-implicação (*self-involvement*) (Cf. LADRIÈRE, 1977, p. 92). Essa peculiaridade linguística corresponde a duas forças ilocucionárias anteriormente apontadas: a força comissiva e a força comportamental. O contexto bíblico exemplificado para mostrar o caráter auto-implicativo do uso linguístico, a princípio, é o da criação: Deus criou o homem (através do verbo operante) e *comprometeu-se* através deste ato: “promete manter a ordem que criou” (LADRIÈRE, 1977, p. 111). Esse ato, todavia, não se apresenta na Bíblia apenas como um exercício de poder, mas, e este é um aspecto de suma importância, corresponde a uma autoridade relativa: “a autoridade de Deus está ligada ao reconhecimento das criaturas” (LADRIÈRE, 1977, p. 113). Se um exercício puro de poder não pressupõe, para sua consecução plena, uma certa recepção, por ser

¹⁶⁶ Salientamos, todavia, que Ladrière fundamenta sua abordagem em um texto de Donald Evans intitulado *The logic of self-involvement*, ao qual, apesar das inúmeras tentativas, não obtivemos acesso. O prejuízo desse fato, no entanto, é amenizado pelo caráter pormenorizado da referência de Ladrière a Evans, bem como por nosso interesse nas conclusões extraídas por Ladrière dessa obra.

unilateral e incontestável, a autoridade carece de um reconhecimento. A performatividade da linguagem bíblica encontra precisamente aqui sua manifestação mais contundente: a autoridade veriditativa e exercitiva de Deus é um ato ilocucionário que, por consequência, desdobra-se também em um ato perlocucionário, isto é, em um efeito incerto¹⁶⁷. Tal abordagem semântica permite comparar o contexto banal de batizar um navio com a ação criativa de Deus (exceto que nesta é o sentido da existência que está em questão): da mesma maneira que aquele que batiza um navio precisa ter sua autoridade reconhecida, e somente assim gerar em outra pessoa uma força ilocucionária comissiva correlata ao ato original de batizar o navio, como, por exemplo, “me comprometo, a partir de então, a chamar o navio de Rainha Elizabeth”, também a criação divina pressupõe determinadas respostas por parte das criaturas. Tais respostas, se conotarem um engajamento, irão tanto ratificar a autoridade divina quanto consolidar a felicidade performativa do ato. A peculiaridade auto-implicativa da linguagem bíblica dá-se justamente através das respostas correlatas que os homens proferem frente a uma ação performativa de Deus. Os exemplos indicados por Ladrière (1977, pp. 111-112) são os seguintes:

Palavra de Deus: ‘Eu vos ordeno existir como meu servidor’ (exercitivo). Resposta do homem: ‘Eu vos pertenço, Senhor’ (comportamental). Palavra de Deus: ‘Eu vos estabeleço meu intendente na natureza’ (exercitivo). Resposta do homem: ‘Que me seja dado cumprir as tarefas que me haveis destinado’ (comissivo). Palavra de Deus: ‘Julgo boa a existência criada’ (veriditivo). Resposta do homem: ‘Aceito vosso julgamento, Senhor’ (comportamental). Palavra de Deus: ‘Prometo-vos para sempre meu amor’ (comissivo). Resposta do homem: “Em vós deposito minha confiança” (comissivo).

Para que o essencial não deixe de ser sublinhado, reiteramos que se tratam de expressões verbais que não descrevem algo, mas fazem algo. Através desses exemplos, fica claro que para cada ato performativo de Deus existe um ato igualmente

¹⁶⁷ O efeito incerto não pode ser entendido em relação ao exercício de poder da criação, mas apenas enquanto consequência do reconhecimento, ou não, da autoridade divina. Se o exercício do poder divino conduz à centralidade o questionamento em termos verdadeiro/falso acerca da existência da onipotência de Deus e, em última instância, à capital questão “Deus existe?” (sujeita também a essa avaliação), a autoridade, por seu turno, precisa ser reconhecida (e não meramente conhecida) para marcar a felicidade performativa do ato. A mobilização ética promovida pela Bíblia talvez seja o efeito mais relevante para uma caracterização em termos de autoridade, na medida em que não corresponde a um poder unilateral que necessariamente paute a conduta humana, mas sim, esteja sempre na dependência de uma determinada recepção. Em outras palavras, o homem não é necessariamente bom porque a atuação divina não se deu como um exercício de poder, mas sim de autoridade.

performativo (uma força ilocucionária) que repercute um comportamento ou um compromisso naquele que recebe o proferimento. Mais precisamente, é o próprio homem quem reage de determinado modo e compromete a si mesmo através das respostas correlatas. A auto-implicação, em síntese, mostra a adesão humana em termos comportamentais e comissivos¹⁶⁸ às palavras de Deus.

O Novo Testamento, de acordo com Ladrière (Cf. 1977, p. 112), não altera essa característica auto-implicativa da Bíblia, embora o advento de Cristo tenha o imprescindível papel de reforçar a relação entre homem e Deus. A dinâmica linguística, quando considerada no contexto do Antigo Testamento, entre uma força ilocucionária divina e as respostas igualmente ilocucionárias dos homens, revelando uma adesão comissiva e comportamental, provoca, em consonância a isso, uma alteração vivencial nos homens. Estes passam a olhar para o mundo a partir de uma perspectiva nova, através da qual uma bela paisagem, a harmonia do funcionamento fisiológico de plantas e animais ou mesmo o papel reservado ao homem na criação ganham seu supremo sentido e valor: tudo é expressão da “glória de Deus” (Cf. LADRIÈRE, 1977, p. 113). Esta nova ótica, possível através da adequada recepção humana das palavras de Deus, é reforçada por Jesus que, segundo Ladrière, restaura a “[...] criação original do mundo” (1977, p. 112) e reitera a relação entre homem e Deus. A mesma submissão retratada nos atos ilocucionários correlatos acima apontados¹⁶⁹, ganha, com o advento de Cristo, o caso exemplar a ser seguido; a atitude apropriada a ser imitada. Tornar-se “como Jesus” (Cf. LADRIÈRE, 1977, p. 119), por fim, corresponde a adequar-se de maneira coerente aos propósitos divinos e adotar as condutas que sejam compatíveis a estes.

Com isso, no entanto, ainda não tocamos em um problema que permanece latente a todas essas considerações: por quais meios a felicidade performativa ou, o que implica no mesmo, o efeito psicológico perlocucionário da Bíblia se estabelece? Nesta questão geral está incluída outra, mais direta e inevitável: em que consiste e se justifica a autoridade veriditativa (que concede valor à existência) e exercitiva (que dá rumo aos homens) de Deus e Jesus? A resposta de Ladrière (1977, p. 131)

¹⁶⁸ A expressão em inglês *self-involvement* é mais clara quanto a isso, na medida em que *involvement* denota fazer parte de uma certa atividade ou evento; estar envolvido em algo. “Auto-implicação” foi a opção da tradutora de Ladrière (1977) (Salma Tannus Muchail) da edição em português que aqui utilizamos.

¹⁶⁹ Tal como, por exemplo, “Palavra de Deus: ‘Eu vos estabeleço meu intendente na natureza’ (exercitivo). Resposta do homem: ‘Que me seja dado cumprir as tarefas que me haveis destinado’ (comissivo)” (LADRIÈRE, 1977, p. 111)

surpreende pela simplicidade, e é simples por ser apelativa: a receptividade humana das palavras de Deus se deve a

[...] uma espécie de predisposição, de pressentimento, de espera. A efetiva sensibilização aos signos revelantes, que se dá de modo ativo e é dom gratuito de Deus, enraíza-se numa possibilidade preexistente de sensibilização, que se dá de modo passivo e pertence à estrutura ontológica do ser humano.

Embora a verdade não seja a condição pressuposta por Ladrière para caracterizar a inegável propensão humana às palavras da Bíblia, na medida em que sua abordagem pretende manter-se em um nível semântico, é justamente para essa conotação intransigente que, em última instância, a argumentação aponta. O teólogo/filósofo belga, ao considerar o definitivo comprometimento e aquiescência humana às palavras de Deus por meio da fé, expressa-se do seguinte modo: “É somente pela mediação do compromisso por ela expresso que a linguagem da fé faz surgir a realidade que ela evoca” (LADRIÈRE, 1977, p. 238). Lida de maneira complementar à passagem anterior, a fé provém da própria constituição humana, enquanto “predisposição”, “pressentimento” e “espera”, que é propícia ao acolhimento do sentido concedido pela Bíblia. Com isso, fazer emergir uma realidade por meio da fé é consequência imediata dessa perspectiva instaurada que *inaugura* e *absolutiza* a própria “realidade que ela evoca”: inaugura um novo sentido da existência (Deus como valor supremo) mas torna este o único ponto de vista. Em termos nietzschianos, isso equivale a já mencionada “[...] hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão o denomina sua *fé* (GC, § 347). A partir da ótica da fé, em consonância ao compromisso a que se auto submete aquele que recebe as forças ilocucionárias de Deus (auto-implicação), é a própria “verdade” que se apresenta. Assim, a defasagem constatativa da Bíblia, em relação, sobretudo, à existência de Deus, é superada na exata medida da força constitutiva da fé, cuja expressão linguística “[...] torna verdadeiramente presente aquilo de que fala” (LADRIÈRE, 1977, p. 238). A nossa questão acerca da justificativa da autoridade de Deus e Jesus também encontra aqui a sua resposta: é a derradeira perspectiva da fé que ratifica a autoridade veriditativa e exercitativa de Deus e Jesus.

O admirável poder de persuasão da Bíblia, que culmina na constitutiva perspectiva da fé, pode ser avaliado, todavia, através de elementos menos louváveis

do ponto de vista cristão. Em especial, o silêncio que Ladrière mantém em relação aos recursos retóricos mobilizados não deve passar despercebido a uma visão mais acurada, apesar de ser completamente justificado pelos seus objetivos teológicos. Sem dúvida, incluir a retórica como meio para mobilizar os homens reveste a expressão linguística da Bíblia de uma artificialidade que subtrai sua intenção absoluta de ser a definitiva palavra sobre o sentido e valor da existência. Artificial aqui corresponde a desvelar o “orador” que “fala” e utiliza deliberadamente estratégias para persuadir seu “público”. Esse desvelamento não tem pouca importância no contexto bíblico, ao contrário, implica em evidenciar a atuação humana e pouco divina de seduzir em favor de uma determinada perspectiva que apenas tardiamente, enquanto resultado bem-sucedido da sedução, se mostra como definitiva.

Pensemos mais um pouco sobre a dinâmica da fé. Enquanto ato performativo, tal como vimos anteriormente, as ações de Deus e Jesus presentes na Bíblia não se mostram apenas em termos unilaterais, ou seja, não são resultados de um poder que dispensa completamente uma recepção apropriada dos homens, mas repercutem uma autoridade relativa. Ladrière (1977, p. 131), quanto a isso, considera que a “estrutura ontológica” do homem é um “solo fértil” para o efeito perlocucionário da Bíblia, na medida em que reconhece uma afinidade prévia (ontológica) entre os homens e Deus/Jesus que irá culminar na perspectiva da fé. Essa dinâmica é classificada por Ladrière como “círculo característico da fé” (1977, p. 131), e pode também ser especificada do seguinte modo, a saber: a fé, enquanto adequada recepção dos homens, ratifica e justifica a autoridade de Deus/Jesus. Todavia, é a própria autoridade de Deus/Jesus que provoca o efeito perlocucionário derradeiro da fé. Essa perfeita consonância entre homens e Deus/Jesus, completamente dependente do apelo à estrutura ontológica predisposta daqueles, é, segundo nossa hipótese, quebrada pela simples menção à persuasão retórica. Nesse sentido, a fé não proviria de uma natural predisposição, mas de uma artificial persuasão, ou, se quisermos uma palavra mais forte, de uma sedução.

Mesmo deixando de tematizar diretamente a retórica bíblica, Ladrière considera a todo momento elementos que perfazem um uso persuasivo da linguagem. É assim, por exemplo, quando fala que a óbvia diferença entre um âmbito divino e o contexto humano são aproximados linguisticamente através de “assimiladores parabólicos” (LADRIÈRE, 1977, p. 120) que atuam como imagens apropriadas. Trata-se de uma “linguagem figurativa” que caracteriza a parábola como “[...] uma mensagem que nos

indica qual a atitude apropriada diante de Deus” (1977, p. 121). Ora, isso mostra que a recepção humana das palavras de Deus não ocorre de uma maneira completamente natural, ou seja, é preciso alguma intervenção eloquente sobre os homens, algo que torna questionável a “estrutura ontológica” predisposta destes. Mais adiante, prossegue Ladrière (1977, p. 123): “As parábolas bíblicas fazem intervir termos observáveis: pessoas, acontecimentos, fenômenos naturais”. Os “observáveis” constituem meios para “ver o invisível”, ou seja, para acessar o âmbito divino que, embora não confunda-se integralmente com as realidades físicas, é aludido por estas. Mas não apenas isso, os “termos observáveis” são profundamente alterados em seu sentido quando mobilizados para conotarem o âmbito divino; são metaforicamente transfigurados (Cf. LADRIÈRE, 1977, p. 234). Basta avaliar como a Bíblia emprega termos como “céu”, “reino”, “pai” etc., para compreender a dinâmica de “ultrapassagem de sentido” (LADRIÈRE, 1977, p. 235) promovida. Daqui depreende-se a seguinte consideração de Ladrière (1977, p. 239): “Não é o sentido primeiro dos termos utilizados que faz compreender o sentido segundo, antes porém, é este que transvaloriza aquele, conferindo aos termos utilizados um sentido inteiramente novo”. Bem lida, essa concepção mostra que o sentido primeiro dos termos é ainda desprovido do valor intentado, e por esse motivo, a via para a compreensão não parte destes ao modo meramente analógico. O recurso metafórico, por fim, faz subsumir o sentido primeiro dos termos empregados em direção à perspectiva inaugural da Bíblia, cuja fé, já o sabemos, é o resultado que mostra a suprema adesão.

Isso coaduna de maneira surpreendente com a avaliação retórica da linguagem empreendida por Nietzsche no *Curso de retórica*, quando a essência da linguagem é remetida diretamente à sua constituição tropológica. Neste texto, considera Nietzsche: “os tropos não se interpõem às palavras de quando em quando, mas são sua própria natureza” (CR, § 3). A metáfora, ao lado da sinédoque e da metonímia, corresponde a uma modificação do significado das palavras que não é estranha, segundo Nietzsche, à natureza da linguagem, sobretudo porque esta não serve primordialmente para “instruir, mas sim, transmitir ao outro uma excitação e uma impressão subjetivas” (CR, § 3). Isso marca uma maleabilidade no emprego das palavras que suprime o tradicional condicionamento do signo a um referente estático que lhe ampare e oriente. Estando, nesse mesmo sentido, superado o preconceito instrutivo da linguagem, como quer Nietzsche, o que resta é uma relação pessoal (e não essencial) com o mundo que encontra nos recursos tropológicos da linguagem o

meio para ser expressa. Contudo, para não perdermos o liame entre essas observações e a linguagem bíblica, vejamos um resultado que está subjacente a essas considerações juvenis de Nietzsche sobre a retórica: o orador (autor) que fala (escreve) não pode ser apartado de sua demasiada pessoal relação com o mundo, e assim, não há uma perspectiva privilegiada que o coloque “acima” de sua “excitação e impressão subjetivas”. Sujeitar os autores da Bíblia a isso, algo que faz hesitar, sobretudo, a perspectiva da revelação, evidencia um profícuo aspecto do modo como a linguagem bíblica se impõe. Ou ainda, desvela o humano por trás das transposições de sentido promovidas. Aqui se insere Paulo de Tarso como o caso exemplar.

O empreendimento apostólico de Paulo mostra-se como um caso privilegiado de análise porque efetiva-se sobre os contextos, a princípio, mais adversos para a “boa nova”. Contudo, seja entre os gregos, seja entre os romanos, ele soube persuadir. É nesta esteira que se insere o juízo nietzschiano que confere a Paulo o estatuto de “[...] *primeiro cristão*, o inventor da cristandade!” (A § 68, trad.: PCS). O uso da retórica por Paulo, todavia, não se justifica por meios meramente especulativos, na medida em que estudos históricos apontam esse elemento como presente na formação de Paulo em Tarso (cf. AGUIAR, 2012, p. 161). Ao concedermos importância decisiva a Paulo na fundação e difusão do cristianismo, em conformidade ao juízo nietzschiano sobre o apóstolo, podemos também compreender que essa indicação de autoria, aliada à força retórica de persuasão, começa a desmistificar o poder de adesão da Bíblia; desmistificar a sua felicidade performativa. Não se trata de um “círculo característico da fé” (LADRIÈRE, 1977, p. 131), completamente fechado e que envolva apenas a relação entre os homens e Deus/Jesus, mas antes, a própria imagem do divino é sedutoramente promovida por alguém que originalmente teve sua “excitação e impressão subjetivas” (CR, § 3) e posteriormente encontrou os recursos tropológicos apropriados para expressá-las. A perspicácia nietzschiana, em relação a isso, não deixa de desvelar o “autor Paulo” encoberto pelo subterfúgio da revelação (cf. A § 68).

No contexto do *Anticristo*, Nietzsche retoma a importância de Paulo na fundação do cristianismo, principalmente enquanto interpretação do tipo psicológico de Jesus. Nesse sentido, a perspectiva pessoal de Paulo é constantemente sublinhada por Nietzsche para mostrar que se trata de um “espírito próprio” sonogado e mistificado pela revelação. O aforismo 42 de *O anticristo* é exemplar quanto a isso, sobretudo quando dedicamos atenção aos grifos de Nietzsche: “[...] ele [Paulo] o [em

relação ao Redentor] pregou a *sua* cruz. [...] falseou a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história do *seu* ato: todos os profetas falaram do *seu* ‘Redentor’”. E continua: “O que ele mesmo não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais lançou *sua* doutrina. – *Sua* necessidade era o *poder* [...]” (AC, § 42, trad.: PCS, grifos de Nietzsche). A insistência de Nietzsche no pronome possessivo referente a Paulo faz ver a intenção subjacente de identificar o *autor* do cristianismo; um autor humano que, justamente por isso, está sujeito ao perspectivismo de *sua* interpretação. Reconhecer isso assume importância capital porque permite flagrar os subterfúgios retóricos e o caráter discrepante de uma perspectiva com pretensões absolutas. Retomar um “estado fluido dos valores” (AC, § 57, trad.: PCS) também se apresenta horizonte possível através da desafetada leitura dos evangelhos, proporcionada pela desmistificação da revelação.

De maneira mais específica, o cristianismo de Paulo se mostra como uma suprema falsificação dos traços característicos de Jesus que, filologicamente, Nietzsche depura a partir da própria Bíblia: “O que me importa é o tipo psicológico do Redentor. Afinal, ele *pode* estar incluído nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios” (AC, § 29, trad.: PCS). Assim, em oposição à má filologia de Renan, que reconhece em Jesus as características de gênio e herói¹⁷⁰, Nietzsche irá enfatizar os elementos “sublime, enfermo e infantil” (AC, § 31, trad.: PCS), que convergem na concepção de “idiota”, em alusão a Dostoiévski (Cf. AC, § 29). “Esse ‘portador da boa nova’ morreu como viveu, como *ensinou* – não para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver. [...] *Não* defender-se, *não* encolerizar-se, *não* atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo*” (AC, § 35, trad.: PCS). Apesar de considerar um tipo decadente, sobretudo pela falta de atividade e elevação do “sentimento de poder” que essas características evidenciam, ainda assim Nietzsche distingue Jesus do cristianismo; o tipo psicológico do redentor daquilo que Paulo, posteriormente e de maneira interpretativa, incluiu como atributos. Destes depreendem-se como essenciais a concepção da morte de Jesus como “sacrifício” e a ideia da “ressureição” enquanto suprema santificação e justificativa para a fé (Cf. AC, § 41). Ao dispor da retórica, como vimos anteriormente, Paulo mobilizou os meios persuasivos para promover a *sua* interpretação: “[...] ele

¹⁷⁰ Detalhes sobre isso em (CHAVES; SENA, 2008).

[Paulo] tinha utilidade apenas para conceitos, doutrinas, símbolos com que são tiranizadas as massas, são formados os rebanhos” (AC, § 42, trad.: PCS).

A intertextualidade de *Zaratustra*, sobretudo em relação ao empreendimento persuasivo de Paulo, nesse sentido, implica em retraduzir a noção de “palavra revelada” em uma sincera caracterização de “texto inspirado”. A principal particularidade de *Zaratustra* se mostra, portanto, na efetiva compreensão de interpretação como interpretação. Blondel (2006) apresenta esse exato aspecto para falar da especificidade linguística nietzschiana: um “texto” que se opõe a todo “discurso” encadeado conceitualmente, diferenciação que acatamos integralmente aqui. Segundo a perspectiva de Eric Blondel (2006, p. 31, grifo do autor), “o texto nietzschiano opera um *movimento* de pluralização que se contrapõe ao discurso”. Nessa esteira, ao incluir a metáfora como tônica do empreendimento textual de Nietzsche, o interprete francês também pode marcar a coerência desse “movimento” textual com o corpo e a vida (*Idem*, p. 36), entendidos como alheios a qualquer tentativa discursiva que pretenda alcançar alguma essencialidade¹⁷¹. Para Blondel, assumir uma linguagem metafórica, em última instância, significa adotar um meio de expressão que mantém fidelidade à paternidade corporal dos pensamentos (Cf. BLONDEL, 2009, p. 62). Nesse sentido, à indeterminação característica do corpo deve corresponder, necessariamente, a polissemia das palavras, caso contrário falsifica-se aquele (o pai corpo) em um empreendimento conceitual que pela sua inelutável fixidez torna-se parricida. Assim, ao não abrir mão da ascendência corporal dos pensamentos, o emprego metafórico por Nietzsche permite a coesão não escamoteadora entre uma “excitação” ou “estímulo nervoso”, enquanto incorporação inicialmente “muda”, e a linguagem que confere “voz” a essas impressões corporais.

Inequivocamente, podemos agora entender *Assim falava Zaratustra* como um *texto*, na medida em que é evidente aquilo que este livro não é, ou seja, um discurso conceitual. Contudo, Ladrière também situa a linguagem bíblica como distante de todo

¹⁷¹ Patrick Wotling assume essa diferenciação entre texto e discurso de Blondel, e expressa-se através das seguintes palavras: “Para construir o pensamento da nuance dotado de uma potência de análise superior àquela do modo tradicional de questionamento metafísico e, ao mesmo tempo, apta a seduzir em favor da vida, Nietzsche se vê, antes de tudo, obrigado a superar as limitações do simples *discurso* [grifo nosso] encarregado de exprimir o sentido de um pensamento e, portanto, de elaborar uma forma de expressão radicalmente nova. [...] Essa forma de expressão, que não se limita mais a traduzir as ideias de Nietzsche, mas chega a restituir fielmente a especificidade de seu experimento de pensamento, ultrapassa o discurso para desembocar na criação de um objeto linguístico novo, o *texto* [grifo nosso] de Nietzsche” (2013, pp. 48-49).

discurso conceitual, algo que permite situar com clareza, ao mesmo tempo, a proximidade e a distância entre *Zaratustra* e a *Bíblia*.

Ora, a palavra [revelada] não é discurso; se uma e outro se enraízam na linguagem, esta última, entretanto, é somente a comum condição de possibilidade de ambos. Palavra e discurso, porém, abrem na linguagem duas dimensões heterogêneas e irreduzíveis, arrastam, por assim dizer, a força da linguagem em direções irremediavelmente divergentes. O discurso, no sentido próprio, é percurso regular, encadeamento portanto, e, enquanto tal, exerce sobre que o escuta ou profere um poder de sujeição [...]. A palavra introduz uma descontinuidade na experiência. Apresenta-se como alteridade e permanece outra, mesmo quando se a escutou e reconheceu [...]. A palavra traz o que não era ainda, ela é novidade, não repete, não reafirma, simplesmente faz (LADRIÈRE, 1977, pp. 214-215).

Ambos, texto inspirado e palavra revelada, atuam interpretativamente; performativamente. O aspecto retórico/metafórico é um recurso que se estende, assim, para além da mera subversão do sentido corrente das palavras, promovendo “uma descontinuidade na experiência”. Contudo, enquanto o texto mantém fidelidade ao corpo e impõe-se enquanto uma perspectiva ao lado de outras possíveis, e assim, sobretudo, evidencia seu autor, a palavra, na medida em que é revelada, subtrai a autoria e, conseqüentemente, institui-se de maneira absoluta.

Como pode alguém perceber a própria opinião sobre as coisas como uma revelação? [...] O pressuposto é que ele já acreditasse em revelações. Um dia ele tem, subitamente, o *seu* novo pensamento, e o regozijo de uma grande hipótese pessoal, que abrange o mundo e a existência, surge tão fortemente em sua consciência, que ele não ousa sentir-se criador de uma tal felicidade e atribui a seu Deus a causa dela, e também a causa da causa desse novo pensamento: como revelação desse Deus. Como poderia um homem ser autor de uma tal beatitude? – é o que reza a sua dúvida pessimista. E há outras alavancas agindo ocultamente: o indivíduo *reforça* uma opinião para si mesmo, por exemplo, ao considera-la uma revelação; ele apaga o hipotético, ele subtrai à crítica, mesmo à dúvida, e torna-a sagrada” (A § 62, trad.: PCS).

O caráter súbito de um novo pensamento não é alheio ao estado em que Nietzsche diz se encontrar quando escreve seu *Zaratustra*, contudo, não como revelação, mas antes, no sentido autêntico da “inspiração” (EH, “Assim falava Zaratustra” § 3). O texto inspirado perfaz, nesse sentido, a devida expressão imagética e simbólica de um corpo inicialmente “mudo”; expressão que pode, todavia, ser mal-entendida e absolutizada (apartada do hipotético, da crítica e da dúvida) enquanto revelação.

Também as condições de recepção do texto e da palavra divergem, na exata proporção da tenacidade com que se mostram: o caráter absoluto da palavra revelada simultaneamente exige uma submissão absoluta ou, nas palavras de Ladrière, “a fé é recepção da palavra, concordância com a palavra revelante” (1977, p. 218). Por seu turno, para a recepção de um texto, tal como se caracteriza *Assim falava Zaratustra*, a reivindicação é outra: “Agora vos digo para me perder e vos achar; e somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós” (ZA, “Da virtude dadivosa”, § 3). Aqui cabe o juízo de Sloterdijk relacionado, precisamente, à diferença entre *Zaratustra* e os *Evangelhos*: “A dádiva inovadora de Nietzsche consiste precisamente na provocação de um modo de ser no qual o receptor é ativado em sua força doadora [...]” (2004, p. 74). Isso permite também incluir *Zaratustra* na característica auto-implicativa, fundamental para a avaliação semântica da Bíblia efetivada por Ladrière, excetuando-se que o *compromisso* gerado não condiciona uma fé irrestrita, mas sim, ao contrário, faz a plural exigência de que cada um encontre e obedeça apenas a si mesmo: “[...] quem obedece *não escuta a si mesmo*” (ZA, “Das velhas e novas tábuas”, § 7). Por fim, enquanto pretendo quinto evangelho, *Assim falava Zaratustra* seria o único evangelho sincero, na justa medida em que evidencia seu autor.

Considerações finais

Em momento algum desta tese, ao indicarmos a mobilização linguística efetivamente para além dos opostos em *Zaratustra*, reconhecemos que Nietzsche é bem-sucedido em seu empreendimento expressivo. Permanece uma crucial dúvida se a capacidade comunicativa originalmente conduzida pela Tragédia Grega e pelos *Evangelhos* alcança efeitos semelhantes em relação ao “público alvo” de Nietzsche. Por fim, não só duvidamos disso, mas reafirmamos aqui uma conclusão que já havíamos, por caminhos muito diferentes, alcançado no contexto de nossa dissertação de mestrado (LEIDENS, 2011): há uma tensão veemente entre a comunicação e a solidão das vivências que constituem a tessitura dos textos de Nietzsche. Dessa tensão sobrevém a solidão de Nietzsche/Zaratustra.

Desde a crítica que dirigimos ao procedimento genético de Paolo D’Iorio, em relação aos aforismos de Nietzsche, no primeiro capítulo, até a consideração em torno da intertextualidade de *Zaratustra*, aquilo que marca a trajetória de Nietzsche é a radicalização da solidão. Naquele caso (no procedimento genético), vimos que a pretensão de D’Iorio é caracterizada por uma reconstituição da trajetória vivencial de Nietzsche que está na base de seu empreendimento textual, e isso a partir de uma atenção aos aforismos do filósofo enquanto momentos derradeiros de epifanias (D’IORIO, 2012, p. 157). O aforismo, assim, não representa o resultado de inferências logicamente rigorosas e que possam, a qualquer momento, ser reativadas pelo leitor, sob a garantia implícita de que a mesma conclusão seja alcançada. Não há processo inferencial nem conclusões necessárias quando se trata de um rudimento vivencial da expressão. Estamos completamente de acordo com D’Iorio em relação a isso. Todavia, desconfiamos gravemente do otimismo metodológico que D’Iorio faz repercutir quando considera a exequibilidade da reconstituição genética das epifanias. Antes disso, vemos a consecução dos aforismos de Nietzsche como irreconstituíveis, em seu caráter integral, a partir de sua trajetória vivencial. Em relação ao *Zaratustra* essa problemática é gravemente intensificada, e acompanhamos aqui a consideração de Scarlett Marton sobre o assunto:

Plena luz, [Zaratustra] lastima os que dele recebem; não entendem a magnitude do que lhes dá. Irradiando amor, deplora os que dele se acercam; sequer compreendem que nada têm a oferecer-lhe. Esgotado, não quer mais presentear; exausto, já não deseja partilhar. Sem fazer concessões, sabe que é o isolamento o que lhe cabe (MARTON, 2010, p. 83).

Mais adiante, e não especificamente sobre *Zaratustra*, avalia Marton: “Se é de vivências jamais partilhadas que fala, há algo de incomunicável no que tem a dizer. Por engendram-se na solidão, suas palavras trazem a marca do silêncio” (MARTON, 2010, p. 142). Isso nos permite retomar, de maneira problemática em relação à expressão de Nietzsche, a defesa aristotélica do princípio de não contradição e dos axiomas lógicos em geral. Na medida em que a necessidade comunicativa está na base da defesa de Aristóteles do PNC, uma vez que o significado determinado das palavras é arruinado quando não há uma distinção clara entre a afirmação e a negação, bem como através da violação da impossibilidade da simultaneidade dos contrários, o que resta para o transgressor da lógica, segundo o estagirita, é justamente o “silêncio das plantas” (ARISTÓTELES, 2002, p. 147; 1006a-15). A *afasia* autoimposta por Pirro (cf. BROCHARD, 2009, p. 68) acaba caracterizando, por fim, a consequência do estatuto expressivo de Nietzsche, na exata medida em que se afasta da lógica.

Essa problemática é imanente ao texto de Nietzsche. Isso porque Nietzsche explicitamente abre mão da comunicação em seu sentido necessário para a conservação da espécie (cf. GC, § 354), ou seja, renuncia à estabilidade lógica e conceitual que promove um mundo comum a partir do qual a preservação é assegurada. O que remanesce em termos linguísticos é, assim, a capacidade comunicativa apresentada aqui como uma mobilização do potencial expressivo que os modelos trágico e bíblico executaram de maneira contida; ingenuamente, no caso da poesia trágica, e parcialmente, no caso da expressão bíblica. A ingenuidade de Prometeu, como caso exemplar, está na sonegação, em sua terrível trajetória, da criação de homens e deuses: o desfecho circunscrito à impiedade que a poesia de Ésquilo acaba por acolher, fazendo pesar sobre o herói as trágicas consequências da *hybris*, é revalorizado por Nietzsche como o ônus de qualquer empreendimento genuinamente interpretativo. Não se trata de uma punição por uma violação, mas da condição trágica que incide, de maneira mais ampla, sobre todo “homem do conhecimento” que se depare com o caso de que não há nada a conhecer. Esse

homem, então, terá de enfrentar, como um “guerreiro”, a crônica ausência de sentido de um mundo completamente modelável pelas mãos criativas do herói e artista trágico. Exatamente isso Nietzsche salienta na tragédia de Prometeu quando afasta o caráter ímpio de seu desenlace trágico: “não apenas o ser humano, mas também a *divindade* fora obra de suas mãos e argila em suas mãos” (GC, § 330, trad.: PCS). Eis que, apartada de qualquer sentido divino, a capacidade comunicativa trágica é depurada por Nietzsche e colocada a serviço de uma perspectiva puramente interpretativa em *Assim falava Zaratustra*. Isso permite a imprescindível localização de *Zaratustra*, muito além da mera “paródia” (GC, “Prólogo”, § 1), como um inaugural reconhecimento e consecução da trágica condição interpretativa da existência, uma vez que a tragédia grega “nunca ‘soube’ o que fez...” (GC, § 369, trad.: PCS).

Essa ingenuidade criativa da poesia trágica, todavia, não se repete na expressividade bíblica. Os meios retóricos/performativos mobilizados por Paulo de Tarso para seu empreendimento apostólico não podem ser vistos como uma inocência pueril de alguém que não sabe o que faz. Muito ao contrário, ao sublinharmos o instrumental retórico e humano de sua evangelização, assim como a ocultação desses meios sedutores através da estratégica noção de palavra revelada, o que se evidencia é a complexa absolutização de uma interpretação; uma interpretação que jamais expõe seu aparato comunicativo e autoral. Nesse sentido, a principal sonegação conduzida pela expressividade bíblica é a volúvel característica humana, própria de qualquer interpretação, que promove, em última instância, o caráter sagrado daquilo que é dito. A banal localização de *Zaratustra* como um texto de Nietzsche, ou seja, explicitamente vinculado a um autor, tem a função de denunciar esse escamoteamento bíblico e, ainda que possamos fazer confluír os elementos retóricos/performativos presentes na *Bíblia* e em *Zaratustra*, os efeitos são terminantemente incompatíveis. A sedução da *Bíblia*, em consonância à intocável noção de palavra revelada, condiciona uma adesão incondicional. Por sua vez, se algum sentido sedutor pode ser verificado na expressão de Nietzsche, este só pode ser um sentido dissociado da passividade receptiva reivindicada pela palavra revelada. Peter Sloterdijk sublinha precisamente esse caráter *sui generis* da sedução de Nietzsche: “A dádiva inovadora de Nietzsche consiste precisamente na provocação de um modo de ser no qual o receptor é ativado em sua força doadora [...]” (2004, p. 74). Em outros termos, se uma recepção “comissiva” e “comportamental” pode ser verificada no modo como a linguagem bíblica provoca seu efeito, de acordo com a

característica auto-implicativa defendida por Ladrière, em *Zaratustra* esse mesmo potencial performativo não demanda um receptor inerme e passivo, mas um “receptor que é ativado em sua força doadora”. Isso nos permite ver com outros olhos a central questão da compreensibilidade da expressão de Nietzsche.

Em *Assim falava Zaratustra*, o isolamento e incompreensão ficam evidentes a partir da própria trajetória do personagem. Em sua “jornada” comunicativa, Zaratustra vai, pouco a pouco, reconhecendo que não existem ouvidos capazes de compreender aquilo que tem a dizer, e assim, descontenta-se quando fala a todos (ao povo na praça do mercado) (Cf. ZA, “Prólogo”, §§ 3-6): “não me compreendem, não sou boca para esses ouvidos”, diz Zaratustra (*Idem*, § 5); quando intenta comunicar-se a alguns (aos discípulos): “Eles recebem meus presentes; mas tocarei ainda a sua alma? Há um abismo entre dar e receber; e também o menor abismo precisa ser transposto” (ZA, “O canto noturno”), assim avalia Zaratustra; e mesmo quando pretende falar a raros (aos homens superiores, na derradeira quarta parte), o personagem reconhece a insuficiência destes. Ao comparar a si mesmo com uma lira, afirma Zaratustra aos homens superiores: “[...] uma lira de meia-noite, um sino rã, que ninguém compreende, mas que *deve* falar, diante de surdos, ó homens superiores. Porque vós não me compreendeis!” (Za/ZA, “O canto ébrio”, § 8).

Ainda que o mérito da expressão de Nietzsche não possa ser mensurado por seu sucesso comunicativo, mesmo assim a consonância entre a dissolução dos opostos e a linguagem que *Zaratustra* efetiva se mostra como fundamental para desfazer a tácita noção de que os domínios conceitual e lógico são invioláveis. Isso aponta para o caso de que a característica principal dos discursos de Zaratustra não é, obviamente, o silêncio. Nietzsche/Zaratustra, ao contrário de Pirro, jamais se cala e se submete ao vigente sistema de avaliação motivado por uma suspensão cética paralisante. Contudo, ao falar, Nietzsche/Zaratustra nada diz de determinado, e nenhuma doutrina pode ser reconhecida. Por fim, que tudo o que é dito seja simultaneamente verdadeiro e falso eleva o expediente expressivo de Nietzsche a um modo único de evidenciar o caráter interpretativo que formou os valores ocidentais. Com isso, o paradoxo do mentiroso não é prerrogativa de Nietzsche, mas algo que permanece sonegado pela comunicação platônica, bíblica, científica, em suma, em todas as formas diretas e indiretas que estabelecem e promovem o ideal ascético como o único ideal. A inexistência de qualquer verdade, mas apenas interpretações, permite-nos prolongar o paradoxo do mentiroso a toda interpretação inconfessa.

Nesse sentido, se nenhuma verdade pode ser verificada, também nenhuma aparência depreciada por contraste se sustenta. É a hipótese da vontade de poder que viabiliza essa supressão da duradoura tese da inversão do platonismo de Heidegger.

O que resulta de nossa investigação, frente a isso, é a evidenciação do processo interpretativo como um mecanismo que permanece velado por aparentes necessidades gramaticais, lógicas e conceituais. O caso da incompreensão e da solidão, nesse sentido, não são opções, tal como Nietzsche deixa transparecer ao considerar: “Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos” (GC, § 381, trad.: PCS). Ao invés, “não ser compreendido” indica a crônica e irremediável ausência da estabilização de interpretações, que é equivalente à inexistência da verdade. Ser compreendido, em última instância, significa seduzir e anular uma alteridade que potencialmente também interpreta. O mais bem-sucedido expediente comunicativo, que alcançou uma suprema compreensibilidade; uma suprema estabilização do caos, foi efetuado pelos *Evangelhos*, e aqui o contraste com *Assim falava Zaratustra* é extremamente instrutivo para ilustrar a posição que esta tese assume: mesmo que Nietzsche retome elementos linguísticos análogos aos portadores da boa-nova, *Zaratustra* não procede de modo a subtrair a humanidade interpretativa como tônica daquilo que é dito. Trata-se de uma zombaria em relação à supersticiosa noção de revelação. Enquanto texto autoral e inspirado, *Zaratustra* se apresenta como uma interpretação que não busca adeptos em um sentido passivo, ou seja, não repercute uma prática sedutora que anule o receptor.

Enquanto interpretação, *Zaratustra* quer ser contradito por outras práticas interpretativas, uma vez que não promove nenhuma verdade a ser comunicada e compreendida, ao mesmo tempo em que nenhuma falsidade pode ser identificada. Mas não apenas a *Bíblia* se mostra como uma prática sedutora que pretende ser amplamente difundida; compreendida. Esse mesmo processo sedutor se repete em qualquer expediente lógico e conceitual, ainda que não alcance uma ampla adesão como a *Bíblia*. A correlação do idealismo e da ciência, tanto quanto o próprio cristianismo, ao ideal ascético, aponta para a vontade de verdade como principal motivo dessas imagens de mundo. Em qualquer caso, a pretensão jamais é uma resignação perspectivista, mas, sim, um arranjo conceitual e lógico que ambiciona uma concepção ampla e verdadeira do mundo. Isso qualifica, por contraste, o *Zaratustra*, enquanto culminância do potencial expressivo em Nietzsche, como uma

contundente interpretação que não oculta a arbitrariedade interpretativa que lhe caracteriza.

Essa também é a particularidade que intentamos promover em relação à vontade de poder, ou seja, uma confessa interpretação (uma hipótese) do interpretar generalizado. Dizer que Nietzsche alça essa hipótese a uma renovada compreensão essencialista do mundo implica em subtrair a decisão expressiva (na obra publicada) de Nietzsche que tornou BM § 36 a mais peremptória apresentação da vontade de poder. Com acerto, em muitas ocasiões presentes nos fragmentos póstumos, Nietzsche concede um estatuto irrestrito à vontade de poder. Nisso se baseia Müller-Lauter ao fazer de BM § 36 uma apresentação incerta que contraria o fragmento eKGWB/NF-1885,38[12] (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 64). As consequências dessa opção de Müller-Lauter, segundo vemos, corroboram tanto a crítica a Nietzsche como promotor de uma filosofia autodestrutiva¹⁷², ao fazer chocar uma posição essencialista contra o essencialismo, quanto, de maneira ainda mais grave, sustenta indiretamente a tese da inversão do platonismo. Neste caso, a explícita intenção de Müller-Lauter de desconstruir a leitura heideggeriana é prejudicada pela inserção da vontade de poder como uma interpretação superior e melhor. É este estatuto de superioridade que fica inviável através de uma atenta leitura de BM § 36, uma vez que a vontade de poder não está sendo posta, em nenhum nível, como um contraponto mais correto que qualquer particularidade do ideal ascético. Nem o platonismo, nem o cristianismo ou as atualizações idealista e científica do ideal ascético, nenhuma dessas perspectivas é cancelada pela “melhor interpretação” de Nietzsche.

A hipótese da vontade de poder, que se insere como interpretação ao lado de outras, uma vez acolhida como possível a partir de uma estratégica consciência do método e da economia de princípios, tem o papel de evidenciar qualquer outra concepção de mundo como interpretação, fazendo decair as pretensões irrestritas e absolutas das iniciativas atreladas ao ideal ascético. Sendo a própria vontade de poder também uma interpretação (BM, § 22), e não um critério superior para explicar o mundo, nenhum contrassenso pode ser verificado. O ápice do arrojo linguístico de Nietzsche em BM § 36 se mostra, justamente, na dinâmica desencadeada pela mera inserção da vontade de poder como possibilidade interpretativa, uma vez que a característica mais veemente da hipótese de Nietzsche é o confronto entre

¹⁷² Na direção sugerida por Paul de Man (1996, p. 141).

perspectivas. Nesse sentido, assumir provisoriamente a verdade da vontade de poder, e é isso que a estratégia de Nietzsche evidencia, faz de qualquer outra explicação do mundo uma interpretação. A partir de então, não se pode mais retroceder ao momento anterior à aceitabilidade da hipótese, ou seja, a única saída é reconhecer que também a hipótese não passa, ela mesma, de uma interpretação. Mas isso, ao invés de refutar a hipótese de Nietzsche, acaba por justificá-la. Essa é a própria dissolução dos opostos sendo consumada: a verdade provisória da vontade de poder (hipoteticamente apresentada) se desfaz através da tentativa de fazer voltar contra a própria hipótese aquilo que ela apregoa, ou seja, que só há interpretações. O confronto entre interpretações, assim, apresenta-se como resultado de BM § 36, a partir do qual a provisória verdade da vontade de poder é revogada e, ao mesmo tempo, a falsidade/aparência das outras explicações de mundo também é anulada. O mesmo pode ser verificado com termos mais amenos: a vontade de poder, após ser contradita como uma interpretação ao mesmo nível de outras, deixa de ser uma melhor interpretação. Também deixa de ser pertinente classificar outras explicações como piores interpretações. Não havendo mais a classificação verdade/aparência, ou melhor/pior, é a própria dinâmica da interpretação generalizada que emerge. Negar isso, todavia, torna a tese heideggeriana irrefutável, justamente porque Nietzsche sempre estaria cerceado pela polaridade valorativa verdade/aparência, ainda que deflacionada por termos mais amenos, que especifica de maneira abrangente o ideal ascético.

Repetimos aqui essa fundamental posição desta tese porque é preciso sublinhar, enquanto desenlace, a consonância significativa de *Assim falava Zaratustra* com a apresentação da hipótese da vontade de poder em BM § 36. A intertextualidade de *Zaratustra*, apresentada no último capítulo deste trabalho, pode ser caracterizada como uma retomada estratégica de rudimentos linguísticos que tanto a Tragédia Grega quanto os *Evangelhos* executaram de maneira velada. *Zaratustra*, no entanto, expõe dramaticamente tais rudimentos, tornando sua expressão uma explícita interpretação; uma explícita abdicação da polaridade verdade/aparência. Essa é a mesma dinâmica desencadeada pela hipótese da vontade de poder em BM § 36, ou seja, uma descaracterização das pretensões de verdade e uma inclusão destas no rol das interpretações perspectivistas nem verdadeiras, nem falsas.

Bibliografia

Bibliografia Básica

NIETZSCHE, F. **Thus spoke Zarathustra**. Tradução de Walter Kaufmann. Tennessee: Penguin books, 1966.

_____. **Digital critical edition of the complete works and letters**. Berlin/New York: de Gruyter, 1967-. Disponível em <http://www.nietzschesource.org>. Acesso em: 15 jan. 2015.

_____. **The Will to power**. Tradução de Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books Edition, 1967.

_____. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Friedrich Nietzsche on the Rethoric and language**. Tradução de Sander L. Gilmer; Caroline Blair e David J. Parent. New York; Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **On the Genealogy of morality**. Tradução de Maudemarie Clark e Alan Swensen. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

_____. **Curso de Retórica**. Tradução de Thelma Lessa da Fonseca. São Paulo: EDUSP, 1999. Caderno de Tradução da USP.

_____. **O caso Wagner; um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner:** dossiê de um psicólogo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **A gaia Ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Aurora.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Correspondencia (junio 1850-abril 1869).** Tradução de Luís Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, v. I, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Correspondencia (abril de 1869-diciembre de 1874).** Tradução de José Manuel Romero Cuevas e Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, v. II, 2007.

_____. **O anticristo; Ditirambos de Dionísio.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Assim falava Zaratustra.** Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Fragmentos Póstumos (1875-1882).** Tradução de Manuel Barrios e Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Tecnos, v. II, 2008.

_____. **Fragmentos Póstumos (1885-1889).** Tradução de Juan Luis Vernal e Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos, v. IV, 2008.

_____. **Humano, demasiado humano II.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Así habló Zaratustra.** Tradução de Andrés Sánches Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. **Correspondencia (enero 1875-diciembre 1879).** Tradução de Andrés Rubio. Madrid: Editorial Trotta, v. III, 2009.

_____. **Fragmentos Póstumos (1869-1874)**. Tradução de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos, v. I, 2010.

_____. **Fragmentos Póstumos (1882-1885)**. Tradução de Diego Sanchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, v. III, 2010.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Correspondencia (enero 1885-octubre de 1887)**. Tradução de Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Trotta, v. V, 2011.

_____. **Correspondencia (enero 1880-diciembre 1884)**. Tradução de Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, v. IV, 2012.

_____. **Correspondencia (octubre 1887-enero 1889)**. Tradução de Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Trotta, v. VI, 2012.

Bibliografía Secundária

AGAMBEN, G. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGUIAR, A. **Retórica e teologia nas cartas de Paulo**: discurso persuasão e subjetividade. Santo André: Academia Cristã, 2012.

ALMEIDA, N. E. D. Uma solução aristotélica para o paradoxo do mentiroso em Metafísica IV, 8. **Veritas**, Porto Alegre, 58, n. 3, set./dez. 2013. 429-466.

ANDERSON, A. R. St. Paul's Epistle to Titus. In: MARTIN, R. L. **The Paradox of the Liar**. New Haven; London: Yale University Press, 1970.

ANGIONI, L. O princípio da não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles. **Analytica**, 4, n. 2, 1999. 121-158.

ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 5, 1998. 75-94.

_____. **Niilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2004.

_____. Os extremos do niilismo europeu. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, 3, n. 2, jan./dez. 2012. 169-182.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Poética**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AZEREDO, V. D. D. Nietzsche e a interpretação: do mundo ao texto. In: AZEREDO, V. D. D.; (ORG.), I. D. S. J. **Nietzsche e a interpretação**. Curitiba;São Paulo: CRV; Humanitas, 2012.

BARTHES, R. A morte do autor. In: _____ **Rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BECHER, E. The Philosophical Views of Ernst Mach. **Philosophical Review**, 14, n. 5, 1905. 535-562.

BERKELEY, G. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano**. Tradução de Antonio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

BLONDEL, E. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, S. (.). **Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy**. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1985.

_____. **Nietzsche le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique**. Paris: L'Harmattan, 2006.

_____. Nietzsche: a vida e a metáfora. In: MARTON, S. **Nietzsche: um francês entre franceses**. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

BROBJER, T. H. **Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.

BROCHARD, V. **Os cétricos gregos**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

BRUSOTTI, M. Ressentimento e vontade de nada. In: MARTON, S. **Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana**. Ijuí: Editora Unijuí, 2007.

BURNETT, H. **Cinco prefácios para cinco livros escritos**. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

BUSELLATO, S. Zaratustra versus Parsifal. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, 38, n. 1, janeiro/abril 2017. 84-105.

CAMPIONI, G. et al. **Nietzsches persönliche Bibliothek**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003.

CASARES, M. B. O "giro retórico" de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 12, 2002. 7-36.

CASERTANO, G. Epimênides: sábio ou filósofo? **Hypnos**, São Paulo, 26, 2011. 13-35.

CHAVES, E.; SENA, A. D. S. Nem gênio nem herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. **Aurora**, Curitiba, 20, n. 27, 2008. 321-336.

CLARK, M. **Nietzsche on truth and philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. Notes and discussions from the Nietzsche archive: concerning the aphorism explicated in Genealogy III. **Jornal of the History of Philosophy**, Baltimore, 1997. 611-614.

CLARK, M.; DUDRICK, D. Nietzsche's Post-Positivism. **European Journal of Philosophy**, Oxford, 2004. 369–385.

CRAWFORD, C. **The beginnings of nietzsche's theory of language**. Berlin; New York: Gruyter, 1988.

DANTO, A. **Nietzsche as philosopher**. New York: Columbia University Press, 2005.

DELLINGER, J. Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre "o perspectivismo de Nietzsche". **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 31, 2012.

D'IORIO, P. La Superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir. **Nietzsche-Studien**, Berlin, 22, 1993. 257-294.

_____. **La linea e il circolo: cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche**. Genova: Pantograf, 1995.

_____. **Le voyage de Nietzsche à Sorrente: gènes de la philosophie de l'esprit libre.** Paris: CNRS Éditions, 2012.

ESPINOSA, B. D. **Ética: demonstrada à meneirados geômetras.** Tradução de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

FABER, M. The Metamorphosis of the French Aphorism: La Rochefoucauld and Nietzsche. **Comparative Literature Studies**, 23, n. 6, 1986. 205-217.

FORBER, P. Nietzsche Was No Darwinian. **Philosophy and Phenomenological Research**, 75, n. 2, Sep. 2007. 369-382.

FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx.** Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

_____. O que é um autor?. In: MOTTA, M. D. B. **Estética, literatura e pintura, música e cinema / Michel Foucault.** Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

FREZZATTI, W. A. A relação entre Filosofia e Biologia na Alemanha do século XIX: a interpretação nietzschiana da seleção natural de Darwin a partir das teorias neolamarckistas alemãs. **Filosofia e História da Biologia**, 2, 2007. p. 457-465.

_____. "O PROBLEMA DE SÓCRATES": um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, 20, n. 27, jul./dez. 2008. 303-320.

GORI, P. **Il pragmatismo di Nietzsche: saggi sul pensiero prospettivistico.** Milano: MIMESIS EDIZIONI, 2016.

_____. O componente pragmatista do perspectivismo nietzschiano. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, 7, n. 2, jul./dez. 2016. 85-101.

_____. Ernst Mach and Pragmatic Realism. **Revista Portuguesa de Filosofia**, 74, n. 1, 2018. 151-172.

GOULDER, M. As epístolas paulinas. In: ALTER, R.; KERMODE, F. **Guia literário da Bíblia.** São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

GREEN, M. S. **Nietzsche and the transcendental tradition**. Urbana; Chicago : University of Illinois Press, 2002.

HAAR, M. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.

HATFIELD, G. Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy. In: GUYER, E. B. P. **The Cambridge Companion to Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HEIDEGGER, M. **O que é isto - A filosofia? Identidade e diferença**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis-RJ; São Paulo-SP: Vozes; Livraria Duas Cidades, 2006.

_____. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 2, 2007.

_____. **A caminho da linguagem**. Tradução de Maria Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ; Bragança Paulista-SP: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2012.

HUSSAIN, N. J. Z. Nietzsche's Positivism. **European Journal of Philosophy**, Oxford, 2004.

ITAPARICA, A. L. M. Relativismo e circularidade: a vontade de potência como interpretação. In: AZEREDO, V. D. D.; JÚNIOR, I. D. S. **Nietzsche e a interpretação**. Curitiba; São Paulo: CRV; Humanitas, 2012.

_____. **Idealismo e realismo na filosofia nietzschiana**. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JANAWAY, C. Nietzsche's illustration of art exegesis. **European Journal of Philosophy**, Oxford, 5, n. 3, 1997. 251-268.

_____. **Beyond Selflessness: reading Nietzsche's Genealogy**. New York: Oxford University Press, 2007.

JASPERS, K. **Nietzsche**. Tradução de Emilio Estiu. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

KOFMAN, S. **Nietzsche and metaphor**. Tradução de Duncan Large. London: The Athlone Press, 1993.

LÖWITH, K. **Nietzsche e l'eterno ritorno**. Tradução de Simonetta Venuti. Roma: Editori Laterza, 2010.

LACOUÉ-LABARTHE, P. The Detour. In: LACOUÉ-LABARTHE, P. **The subject of Philosophy**. Tradução de Thomas Trezise. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1993.

LADRIÈRE, J. **A articulação do sentido**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo (EPU), 1977.

LAERCIO, D. **Vidas y opiniones de los filósofos ilustres**. Tradução de Carlos García Gual. Madrid: [s.n.], 2007.

LANGE, F. A. **Historia del materialismo**. Tradução de Vicente Colorado. Madrid: Daniel Jorro, v. II, 1903.

LEIDENS, F. R. **Solidão e comunicação em Nietzsche**: uma tensão em Assim falava Zaratustra. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária - UFPel, 2011. Dissertação de Mestrado.

_____. Nietzsche e a busca por comunicação: recursos cômicos e trágicos na transição da Gaia Ciência para Assim falava Zaratustra. In: AZEREDO, V. D. D.; JÚNIOR, I. D. S. **Nietzsche e a interpretação**. Curitiba: Editora CRV; FAPESP; HUMANITAS, 2012. p. 255-262.

_____. Entraves na dedução da lei moral na Fundamentação Da Metafísica dos Costumes. **Revista Pragmateia Filosófica**, 7, n. 1, 2013. 1-14.

_____. A consonância das vivências de Nietzsche e Zaratustra: do doentio livramento do espírito à salutar e solitária altura das montanhas. **Clareira: revista de Filosofia da Região Amazônica**, 1, n. 1, Jan./Jul. 2014. 55-78.

_____. Zaratustra e a linguagem bíblica: o problema da evidenciação e encobrimento do autor na contraposição entre texto e palavra revelada. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, 6, n. 1, jan./jun. 2015.

LOPARIC, Z. Natureza Humana Como Domínio De Aplicação Da Religião Da Razão. **Kant e-prints**, Campinas, 2, n. 1, 2007. 73-91.

LOPES, R. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2008. Tese de doutorado.

_____. Ler Nietzsche contextualmente: a interpretação a partir das fontes. In: AZEREDO, V. D.; JÚNIOR, I. D. S. **Nietzsche e a interpretação**. Curitiba; São Paulo: Editora CRV; FAPESP; HUMANITAS, 2012.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Luís Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

MACH, E. **The analysis of sensations: and the relation of the physical to the psychical**. Tradução de C. M. Williams. Chicago and London: The open court publishing company, 1914.

MACHADO, R. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1997.

_____. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2006.

MAGNUS, B. Nietzsche Today: A View from America. **International Studies in Philosophy**, 15, n. 2, 1983. 95-104.

- MAN, P. D. **Alegorias da leitura**: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust. Tradução de Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1996.
- MARSDEN, J. Nietzsche and the art of the aphorism. In: PERSON, K. A. **A companion to Nietzsche**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006. p. 21-37.
- MARTON, S. **Estravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2001.
- _____. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- _____. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Editora Barcarolle, 2010.
- MATHEWSON, R. Aristotle and Anaxagoras: An Examination of F. M. Cornford's Interpretation. **The Classical Quarterly**, 8, 1958. 67-81.
- MATTIOLI, W. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 29, 2011. 221-270.
- MIKLOWITZ, P. Response to John t. Wilcox, "that exegesis of an aphorism in genealogy III: reflections on the scholarship". **Nietzsche-Studien**, Berlim, 27, 1998.
- MONTINARI, M. **Friedrich Nietzsche**. Tradução de Paolo D'Iorio et Nathalie Ferrand. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- MOORE, G. **Nietzsche, Biology and Metaphor**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MORAES, L. D.; SILVA, A. A. D.; TEIXEIRA, C. A solução de Peirce para o Paradoxo do Mentiroso. **Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia**, São Paulo, 6, n. 1, jan.-jun. 2009. 01-73.
- MOURA, C. A. R. D. **Nietzsche**: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NASSER, E. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Edições Loyola, 2015. Coleção Sendas & Veredas.

NEHAMAS, A. **Nietzsche life as literature**. London: Cambridge University Press, 1999.

NEWTON, I. **Princípios matemáticos da filosofia natural**. Tradução de Helda Barraco; Carlos Lopes de Mattos, *et al.* São Paulo: Nova Cultural, 1991. Coleção Os Pensadores.

PASCHOAL, A. E. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche.

PHILÓSOPHOS, 13, n. 1, jan/jun 2008. 11-33.

PLATÃO. **Diálogos (Protágoras, Górgias, Banquete e Fedão)**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, v. III-IV, 1980.

_____. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. **Fédon**. Tradução de José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

RICCARDI, M. Nietzsche's Sensualism. **European Journal of Philosophy**, Oxford, 2011. 1–39.

_____. O Nietzsche tardio e a tese da falsificação. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, I, n. 34, 2014. 131-150.

RICHARD SCHACHT. **Nietzsche, Genealogy, Morality**: essays on Nietzsche's Genealogy of morals. Berkeley: University of California Press, 1994.

RICHARDSON, J. Nietzsche Contra Darwin. **Philosophy and Phenomenological Research**, 65, n. 3, 2002. pp. 537-575.

ROLPH, W. **Biologische Probleme**: zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik. Leipzig: Engelmann, 1884.

SCHOPENHAUER, A. **Über das sehen und die farben**. Leipzig: Brodhaus, 1870.

_____. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **On vision and colors**. Tradução de Georg Stahl. New York: Princeton Architectural Press, 2010.

_____. **On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason**. Tradução de David E. Cartwright; Edward E. Erdmann e Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SIMONIS, L. Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen. **Nietzsche Studien**, Berlin, Band 31, 2002.

SLOTERDIJK, P. **O quinto "evangelho" de Nietzsche**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

SMALL, R. We Sensualists. In: BABICH, B. E. **Nietzsche, epistemology, and Philosophy of science: Nietzsche and the science II**. Boston: Springer Science+Business Media, 1999.

SPIR, A. **Pensée et Réalité: essai d'une réforme de la philosophie critique**. Tradução de A. Penjon. Lille: Université de France, 1896.

_____. **La norma mental: ensayos de filosofía crítica**. Tradução de Rafael Urbano. Madrid: Daniel Jorro, 1904.

STACK, G. J. **Lange and Nietzsche**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1983.

STEGMAIER, W. After Montinari: on Nietzsche philology. **Journal of Nietzsche Studies**, n. 38, 2009. 5-19.

_____. Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 25, 2009. 11-51. Tradução de Clademir Luís Araldi.

VAIHINGER, H. **A filosofia do como se**. Tradução de Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

VIESENTEINER, J. L. **Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2009. (Tese de Doutorado).

WESTERDALE, J. **Nietzsche's aphoristic challenge**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.

WILCOX, J. **Truth and Value in Nietzsche: Study of his Metaethics and Epistemology**. Detroit: University of Michigan Press, 1974.

_____. What aphorism Nietzsche does explicate in Genealogy of Morals, Essay III? **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, 35, n. 4, 1997.

_____. That exegesis of an aphorism in *Genealogy III*: reflections on scholarship.
Nietzsche-Studien, Berlin, 27, 1998.

WOTLING, P. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinícius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

ZINGANO, M. Notas sobre o Princípio de Não Contradição em Aristóteles.

Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, 13, n. 1, jan.-jun. 2003. 7-32.