

Solidão e verbo: a palavra intempestiva e o tempo poético

Tereza Cristina B. Calomeni*

Resumo: Tendo em vista que a intempestividade constitui a chave de abertura a uma compreensão legítima daquilo que se expõe sob o signo da atualidade, o texto conta estabelecer a relação entre o caráter experimental da filosofia e da linguagem de Nietzsche e a crítica nietzschiana da Cultura Ocidental.

Palavras-chave: filosofia – intempestividade – solidão – linguagem – experimentalismo

I

“Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está perto, a solidão é monstruosa – mas quão tranqüilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se *abaixo* de si! – filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu.” (EH/EH, Prólogo, § 3)

* Professora de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF) e da Faculdade de Direito de Campos (FDC).

Pensar contra seu tempo, contra a corrente que conduz sua época e seus contemporâneos é, aos olhos de Nietzsche, condição de possibilidade de uma filosofia autêntica. Filosofar é, antes e além de tudo, ofício para espíritos inatuais e intempestivos e, por isso mesmo, fortes, nobres, raros e geniais. Espíritos que, em razão de sua inaturalidade e intempestividade, acercam-se, freqüente e fatalmente, da solidão e do isolamento, diante dos quais, entretanto, não se deixam sucumbir ou desanimar. Filosofar é tarefa, árdua quase sempre, para quem suporta o peso da solidão e afirma constantemente, sem negar o seu destino, a dor de estar sozinho, ainda que à espreita e à espera de companheiros de irreverência, de andança, de procura e criação. É missão para “espíritos livres” e criadores que, não raro, ultrapassam o tempo presente, olhos postos num futuro ainda por vir. É ocupação dos que, ousados e corajosos, escalam montanhas e experimentam, sem transigir, o perigo das alturas e o “gelo da solidão” inquestionável. É no efetivo exercício e no cumprimento desse ofício que se pode expressar a dimensão crítica de uma Filosofia e de um olhar sobre uma Cultura. Não é de outro modo que Nietzsche configura sua crítica da Filosofia Ocidental e da Cultura Moderna – em especial, a Cultura alemã – e define suas tarefas filosóficas mais radicais. Inatural e intempestivo (*Unzeitgemäss*) é o psicólogo diante de uma Cultura medíocre e hipócrita, inconsciente de suas intenções e interesses mais profundos; é o médico de uma Cultura doente, orientada por forças e valores decadentes e negativos; é o genealogista que se interroga acerca da origem e do valor dos valores historicamente dominantes no Ocidente, a fim de arrancar o homem moderno da forma mais infame de niilismo e decadência; o “espírito livre” interessado em livrar a Cultura da escravidão a determinadas ilusões que devem ser desmascaradas a duros “golpes de martelo”; o filósofo trágico que tem por desejo não apenas afastar a Cultura do excesso de “sentido histórico” que conforma a visão de mundo do homem moderno, mas ainda propor

uma nova concepção de tempo – o eterno retorno – capaz de promover a reconciliação entre o homem e a existência; é, enfim, o crítico da Cultura que, em favor de si mesma, deve desfazer-se de seus modelos e de suas fantasmagorias e superar-se a si própria, através da “transvaloração” de todos os seus valores e da observação dos ensinamentos da arte.

É, portanto, no exercício efetivo e no cumprimento desse ofício que o filósofo pode, contra seu tempo, seus contemporâneos, sua Cultura e os valores que lhe são próprios, favorecer a irrupção de uma nova Cultura, forte, viva, vigorosa, plena de estilo – a intempestividade é a chave privilegiada de abertura a uma compreensão mais pertinente e mais fecunda do que se expõe sob o signo da atualidade.

Distante e descrente de uma filosofia contemplativa, abstrata, fria e supostamente desinteressada como a Filosofia Ocidental, Nietzsche decide conduzir-se por uma filosofia que, do alto, mas com olhos novos, múltiplos e interessados, vislumbra o horizonte infinito a que é possível – e necessário – conferir múltiplas interpretações. Não prefere alhear-se de seu tempo, mas sim olhar sua Cultura de uma certa distância – seu destino é o das alturas – para impedir-se, definitivamente, a adesão, total e irrestrita, ao que deve ser ultrapassado.

Estar à frente de seu tempo e, neste caso, contrariar o habitual são, para Nietzsche, condições essenciais de sua crítica filosófica. São ainda sinais de uma certa estranheza, freqüentemente acolhida como inerente a seu pensamento, e pressupostos da incompreensão que, desde cedo, freqüente não apenas seus textos filosóficos, mas inclusive sua vida pessoal.

Diversos são os escritos nietzschianos em que ora se percebe um apreço pela vida solitária – a vida em gelo, nas ermas altitudes –, ora um indisfarçável desencanto, uma certa amargura, um leve ressentimento em face do isolamento a que se obriga ele mesmo e a

que é submetido por muitos de seus contemporâneos que, em sua opinião, não tendo compreendido nem sua “missão” nem a grandeza de sua tarefa, reservam-lhe o destino de “homem póstumo”. (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, §1).

Em Nietzsche, dois sentimentos habitual e francamente se misturam: a vontade de ter companheiros com quem possa compartilhar a pesada tarefa de filosofar e avaliar os produtos culturais da era moderna em benefício da criação de uma nova Cultura e, por outro lado, o desejo de permanecer solitário e incompreendido, ao menos pela massa dos “homens iguais”, pela maioria dos “animais de rebanho”, pelos homens “fracos e escravizados” e por uma nação sem paixão, por uma época e por uma Cultura sem estilo.

Solitário, às vezes, estranha a dor da solidão; incompreendido, insurge-se, outras tantas, contra a incompreensão, sobretudo dos alemães. “Dez anos: e ninguém na Alemanha tomou como dever de consciência defender meu nome contra o absurdo silêncio sob o qual ele jazia soterrado (...)” (EH/EH, O caso Wagner, § 4). Ao mesmo tempo, exalta-as – a solidão e a incompreensão – como condições de determinação e distinção de quem ele é, especialmente por não querer ser confundido por aqueles que em nada lhe interessam e não podem ser seus interlocutores. “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*” (EH/EH, Prólogo, § 1).

Muito cedo, Nietzsche reclama da solidão e do silêncio que constroem sua atividade filosófica. Em 1886, quando elabora, a título de “Autocrítica”, um novo prefácio para seu primeiro grande texto, não deixa de observar que, desde a época de *O Nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo (Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus)*, escrito em 1871, já não eram ouvidas suas indagações¹. Mais tarde, em *Ecce homo: como alguém se torna o que é (Ecce homo: wie man wird, was man ist)*, autobiografia escrita entre outubro e novembro de 1888, quando então revê e

reexamina a maior parte de seus livros anteriores, ratifica a antiga impressão de isolamento e incompreensão.

A intempestividade e a crítica impiedosa a seu tempo surgem, àquela época, de fato como um obstáculo à compreensão de seus interesses e anseios mais íntimos. Desde os primeiros escritos, Nietzsche talvez não pudesse ser compreendido por seus contemporâneos, que, aos seus olhos, não eram intempestivos, geniais ou criadores, dado o hábito de pensar através da ótica dos valores modernos e não avaliar a Modernidade senão a partir de valores já consagrados. Seus contemporâneos têm um julgamento limitado e inferior, pobre e enfraquecido, porque incapaz de ir à raiz das crenças de sua época e dos valores deixados pela *Aufklärung*. Mergulhados no niilismo de uma Cultura sem estilo e sem paixão, distanciados do olhar artístico indispensável à crítica “farejadora”, só podem aludir ao que, na verdade, é pequeno, medíocre e efêmero, em detrimento do grandioso e fundamental. “Como *poderia* eu, com *tal* sentimento de distância, sequer desejar ser lido pelos ‘modernos’ que conheço!” (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, §1) Os modernos, em sua grande maioria, não são intempestivos; ao contrário, presos a seu tempo, acolhem ainda algumas das crenças fundamentais da Metafísica e da Religião Cristã, são homens de memória, imersos na Cultura e na História, quando, para Nietzsche, são necessários a intempestividade e o esquecimento para o favorecimento da constituição de novas formas de vida. Enquanto a memória é paralisante e em nada criativa, esquecer é condição de intempestividade: sair do atual e da idéia de continuidade histórica é condição de criação².

A valorização excessiva do “sentido histórico” e o extravio da perspectiva estética aborrecem Nietzsche. O excesso de “sentido histórico” é, em sua opinião, um dos responsáveis por levar o homem moderno ao niilismo e à decadência, porque nada faz senão tornar doente e pessimista a Cultura Moderna. A obsessão pelo “sen-

tido histórico”, a exaltação irrefreada do passado, a vontade deliberada de fidelidade aos fatos e à sua suposta continuidade, a submissão às idéias de causalidade, finalidade, evolução e progresso, a inserção irrefletida e extática na “atualidade” enfraquecem a Educação Alemã e impedem a instituição de uma Cultura superior – criadora de seus próprios valores – e de novos sentidos para a História, a temporalidade e a existência. Procedimentos estéreis, sob nenhuma hipótese, concederiam ao homem a felicidade e a oportunidade da criação. São sintomas irrecusáveis da influência – nociva – exercida pelo ideal metafísico de conquista da verdade sobre a Modernidade e sinais de que o homem não compreende o significado do mais importante e significativo acontecimento moderno, a “morte de Deus”.

Ausentar-se dos limites da História continuísta exaltada pela Modernidade como expediente de explicação dos fatos históricos é, para Nietzsche, condição de crítica da atividade filosófica. Não é gratuita a *Consideração Extemporânea* acerca da História (*Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*). Em 1874, Nietzsche entende que a crítica da Cultura pressupõe, necessariamente, a crítica do culto ao passado que tanto caracteriza as historiografias da Alemanha de seu tempo. Igualmente, não será gratuita a posterior proposta do eterno retorno como subversão da concepção linear de tempo e da relação, estabelecida pelo Ocidente, entre o homem e o tempo. Pensar fora da idéia de tempo evolutivo e da acepção finalista e escatológica é sintoma de recusa da concepção metafísico-religiosa de tempo. A intempestividade de Nietzsche, observada justamente em meio à herança do hegelianismo e do historicismo alia-se, pois, no chamado primeiro período de sua obra (1871-1878), à sua crítica da História e do papel a ela atribuído pela Modernidade; no curso da obra, é sintoma de suspeição do moralismo da Cultura Moderna, suspeição que acaba por desembocar na proposta do eterno retorno, na inves-

tigação genealógica e no projeto da “transvaloração” dos valores ocidentais.

A singularidade da intempestividade de Nietzsche contrapõe-se, enfaticamente, ao tempo do culto à História e à volta ao passado como formas de constituição da Cultura. A Cultura Alemã organiza, à época de Nietzsche, o discurso legitimador do apego à História. Intempestivo, Nietzsche critica cruel e severamente a Cultura Alemã e a Educação por ela proposta aos jovens estudantes. Desde o texto de 1873, “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino” (*Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*) e, sobretudo com as quatro *Considerações Extemporâneas*, escritas entre 1874 e 1876, Nietzsche se desencanta e se retira do terreno de uma proposta de Educação voltada para a “formação histórica”, em nada competente para o ensinamento do que verdadeiramente importa à composição de uma Cultura autêntica: o “cultivo de si”. Para o jovem intempestivo, o excesso de valorização da História e do passado enfraquece os jovens e sua singularidade e desmobiliza sua força criativa. A História e a volta ao passado são necessárias enquanto tenham valor para a vida, para a nutrição e exaltação da força, do vigor e da vitalidade como instrumentos de expressão de uma “superabundância de vida”. Àquela época, Nietzsche pondera que empurrar os jovens para o estudo exagerado e desmedido da História e do passado cria uma insondável distância entre vida e Cultura porque induz a Cultura a formas doentias de vida. Desde então, recomenda prudência ao recurso à História: para a promoção de uma verdadeira Cultura, é necessário temperar e medir a importância concedida à História.

As denúncias então dirigidas à Educação e aos estabelecimentos de ensino revelam o desejo por um novo tipo de Cultura – para que é imprescindível novo tipo de Educação – como alheio à sua época. Intempestividade precoce diante do que, muitas vezes, precisa pagar um preço tão alto quanto inevitável. Incompreendido,

Nietzsche, no entanto, parece ter ciência da solidão imponderável decorrente de sua originalidade: todo filósofo corajoso que se pronuncia contra sua época e sua Cultura está – como o artista – sujeito à incompreensão e ao isolamento. Impossível ao filósofo crítico da Cultura sentir-se inteiramente à vontade em seu tempo; o crítico da Cultura transita, necessariamente, contra a corrente e se recusa a se apresentar, tranqüilo, como um “fantasma da opinião pública”. Não por acaso, Nietzsche concede-se o qualificativo de “dinamite”: “Não sou um homem, sou uma dinamite”. Parece justo: desde a juventude, Nietzsche não quer ser um “filisteu da cultura”, um “funcionário da filosofia” ou um “cometa” a passar impunemente pelo céu de sua época. Iconoclasta, seu objetivo é assaz diverso: “Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para ‘ideais’) – isto sim é meu ofício.” (EH/EH, Prólogo, § 2)

II

A intempestividade e o olhar extremamente crítico para uma Cultura empobrecida e encarcerada em valores, há muito tempo, enraizados, mas também a forma freqüentemente fragmentária de sua escrita, a escolha do aforismo como uma das formas privilegiadas de expressão, o estilo singular de seus textos, as constantes reavaliações a que submete seu pensamento e, por conseguinte, a falta de sistematicidade e linearidade acusada como própria de sua obra constituem-se, ainda hoje, cem anos após sua morte, como razões diante das quais se reafirma a dificuldade da leitura e da compreensão da obra de Nietzsche.

O pensamento e a linguagem nietzschianos – tortuosos, transeuntes, errantes, andarilhos, por vezes, enigmáticos, que se retiraram, propositalmente, do tradicionalismo de um estilo unitário e

homogêneo para a suspensão da forma tradicional de pensamento e de expressão, pensamento e linguagem que não concebem a habitual identidade entre Filosofia e sistema – de fato, à primeira vista, parecem escapar a quaisquer tentativas de compreensão intelectual. Em conseqüência, expõem leitores e comentadores a indisfarçáveis embaraços. Reservam-lhes, não raro, a perplexidade e a alguns mais despreparados e inadvertidos sugerem a observação do problema da inteligibilidade dos textos nietzschianos, em virtude de sua forma freqüentemente aforismática, metafórica e poética.

O fragmento – forma de expressão inaugurada em *Humano, demasiado humano* (*Menschliches Allzumenschliches*, volume I e *Menschliches Allzumenschliches: Vermischte Meinungen und Sprüche*, volume II) – remete à própria concepção nietzschiana de linguagem e de conhecimento. Antes de comprometer propriamente a inteligibilidade dos textos, o bom leitor há de supor que a linguagem fragmentária evidencia a associação, estabelecida por Nietzsche, entre a crítica da Metafísica e a crítica da linguagem³. A crítica da linguagem é, em Nietzsche, um dos elementos fundamentais de sua crítica da tradição metafísica. Empenhado em recusar a idéia de conhecimento como representação da realidade e de verdade como adequação, muitas vezes Nietzsche atribui à linguagem a responsabilidade de criação e manutenção de determinadas ilusões epistemológicas que, sustentadas por noções tradicionais como identidade, unidade, substância, causalidade, sujeito, consciência, induzem o homem à crença na possibilidade de constituição do conhecimento e de conquista da verdade. Para a crítica da Metafísica, a crítica da linguagem é sempre convocada a desempenhar um papel determinado diante da rejeição da idéia de verdade como bem absoluto ou adequação à realidade e do repúdio das idéias de “eu” e de sujeito.

Desde “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral” (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) (1873) – ensaio inacabado e publicado postumamente – presente-se, em Nietzsche,

a intenção de refletir sobre a relação entre Filosofia e linguagem, reflexão que, a partir da configuração de algumas noções e críticas de períodos subsequentes, acaba por conduzir à admissão do caráter perspectivístico do conhecimento e à necessidade de atenção ao problema da interpretação.

No texto de juventude, a crítica da linguagem aparecera como recurso metodológico para a compreensão do fenômeno do conhecimento e do processo de instituição da verdade. O “jovem Nietzsche”, ainda sob a inspiração kantiana, sobretudo no que se refere à interpretação da distinção entre “fenômeno” (*Erscheinung*) e “coisa em si” (*Ding an sich*) presente na filosofia de Schopenhauer, percebe que no âmbito da linguagem se inscreve a crença na possibilidade de apreensão do “em si” das coisas. Nesse momento, o “em si” parece-lhe inacessível. Na palavra, não se guarda a voz do “em si” da realidade; na palavra, pronunciam-se metáforas das coisas, porque palavra é tão-somente uma “figuração de um estímulo nervoso em sons” (WL/VM § 1). A linguagem corresponde a um determinado tipo de relação constituída entre o homem e as coisas e não às coisas mesmas. Já no texto juvenil, há indícios de que a idéia de verdade como adequação deve ceder lugar à de convencionalismo lingüístico, já que a linguagem configura um mundo simbólico. É ofício da linguagem promover o engano quando suscita a crença na possibilidade de captura da identidade do Ser e na autoridade do conceito, porque não passa de suposição pensar que a palavra tem poder suficiente para o encontro do “em si”. A tradicional distinção entre o verdadeiro e o falso verifica-se por intermédio da linguagem com o objetivo muito particular de constituição e manutenção da possibilidade da comunicação e, por conseguinte, da gregariedade. Somente por oposição convencional entre verdade e mentira pode o homem garantir o convívio social.

Reconhecendo o caráter arbitrário da linguagem, Nietzsche pondera sobre o caráter ilusório do conhecimento. O homem não pos-

sui a verdade, mas “metáforas das coisas” que, em absoluto, correspondem às próprias coisas. A linguagem não expressa a relação natural entre as palavras e as coisas; ao contrário, exprime a capacidade humana de criar metáforas porque em sua origem aloja-se o poder artístico da criação, o poder estético.

Em “Verdade e mentira no sentido extra-moral”, ao conhecimento é conferido o estatuto de “fábula” (WL/VM § 1). Conhecimento é invenção e não atualização de um impulso natural. Conhecimento é convenção lingüística e não agenciamento de um princípio singular, peculiar ao gênero humano. Não há no homem um princípio motor para o conhecimento, postula Nietzsche, contrário, não só a Aristóteles – que no Livro I da *Metafísica* reconhece a existência de um impulso natural para o conhecimento –, como também à boa parte da tradição da Metafísica Moderna, que assegura a evidência da existência do “sujeito cognitivo”.⁴ Conhecimento é criação, postulado que, mais tarde, leva Nietzsche a admitir que o impulso dirigido ao conhecimento é apenas um entre os vários instintos, afetos e pulsões que configuram o domínio do humano⁵.

Sugerindo a necessidade de desconfiança frente à linguagem como expressão da realidade, Nietzsche reconhece que o homem se esquece de que a palavra é metafórica e passa a crer na competência do processo – empobrecedor – de classificação e categorização. O homem não se lembra do estabelecimento do convencional e acredita que, conquistando o aspecto essencial do que examina, possui, conseqüentemente, a verdade. Ao tomar as metáforas pelas coisas, o homem se esquece de que o “impulso à verdade” sustenta a vida em grupo – a coletividade – e acaba por promover a consolidação das disjunções verdade e erro, verdade e mentira, essência e aparência e, por conseguinte, bem e mal. Tal procedimento é próprio do homem desde a origem da linguagem, quando, pelo desejo de instituição de uma vida gregária, ele mesmo fixa o sentido do que passa a ser reconhecido como verdadeiro: “a legislação da

linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira” (WL/VM § 1). No momento em que os indivíduos resolvem viver coletivamente, decidem, também, estabelecer uma designação uniforme para as coisas, o que faz com que se acredite na natureza essencialmente fixa e unívoca da palavra. Por intermédio da palavra, o homem configura o que vem a ser considerado verdadeiro ou falso e garante a oportunidade do convívio social. O valor atribuído à verdade deve-se, pois, à natureza gregária do homem: a verdade é um valor auxiliar à manutenção da vida em coletividade e à sobrevivência humana.

A necessidade do convívio exige um acordo – um “contrato social” – de natureza conciliatória e, então, a verdade passa a ser o ideal obrigatório para o qual se devem orientar todos os homens, invariavelmente. Ser “verdadeiro” equivale a submeter-se ao jogo do convívio social, ao uso de “metáforas usuais” (WL/VM § 1); por outro lado, ser “mentiroso” significa violar o acordo e escapar às regras convencionais estabelecidas pelo grupo. A distinção entre verdade e mentira compõe-se, neste caso, com o estabelecimento, pela linguagem, de convenções lingüísticas satisfatórias ao imperativo de comunicação e convivência; regras obrigatórias – e, de todo modo, arbitrárias – de designação das coisas são instituídas coletivamente. O “impulso em direção à verdade” é, neste momento, entendido como expressão de uma obrigação social, já que a sociedade, para sua composição, supõe a obrigatoriedade do discurso verdadeiro. As condições do surgimento da verdade não são a certeza, a precisão ou a evidência; ao contrário, configuram-se com o esquecimento. A verdade é uma espécie de mentira aceita pública e coletivamente, porque, ao instituir-se, institui, arbitrariamente, um certo conjunto de metáforas. O homem nomeia a realidade com objetivos muito precisos: conservar-se e exercer franco domínio sobre o real.

Desde então, ao invés de associar o intelecto – o mestre do disfarce (WL/VM § 1) – a uma faculdade cognitiva, Nietzsche o aproxima do instinto humano de conservação e não menos da atividade artística da criação. Através deste instrumento de conservação os homens firmam entre si uma espécie de “acordo de paz” que garante o “existir socialmente e em rebanho”. (WL/VM § 1) Pelo processo de conhecimento, o homem inventa, cria, descreve, ao invés de descobrir ou explicar algo presente à realidade.

Coletivamente é mais vantajoso e mais seguro aceder à urgência da verdade; a mentira – espécie de recusa da univocidade da palavra e do sentido do real – pode acarretar o isolamento e o banimento do mentiroso. Para o indivíduo que vive gregariamente, é preferível dizer a verdade, porque a mentira, pressupondo a capacidade humana de invenção, pode acarretar a perda da própria vida em grupo. Convencionalmente estabelecida, todos os membros da coletividade vêem-se obrigados a aceitar a verdade. Para Nietzsche, o homem “deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservam a vida” (WL/VM, § 1); aspira a algumas verdades úteis à preservação da espécie; espera as conseqüências originadas da crença na verdade, porque precisa responder satisfatoriamente às suas necessidades de ordem prática. Do terreno da moral, portanto, surge a idéia de verdade: através da linguagem, o homem cria e consolida os valores morais que devem orientar a vida particular e a vida coletiva. Esta é uma postulação que, apesar de sofrer diferentes inflexões ao longo da obra, acompanha Nietzsche do primeiro ao terceiro período e, finalmente, exige a composição de uma genealogia da moral.

Com o objetivo de instituição e manutenção da possibilidade da comunicação, da gregriedade e do convívio social, o homem estabelece, pela linguagem, o que passa a valer, coletivamente, como verdadeiro e como falso: as regras convencionais e obrigatórias são signos ou convenções lingüísticas inventadas e consagradas pelo

coletivo. A preferência pelo verdadeiro não assegura a conquista da verdade, mas a crença de que a verdade é conquistada. A história da verdade é a história de um erro, uma ilusão, uma ficção. No limite, todo o pensamento de ordem metafísico-moral constrói uma história de ficções, a fim de conferir à existência humana um sentido mais sublime: a Metafísica é “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem como se estes fossem verdades fundamentais”, dirá Nietzsche, mais tarde, em *Humano, demasiado humano*. Nietzsche encontra razões suficientes para, especialmente no terceiro período, associar a idéia de verdade a uma investigação genealógica dos valores predominantes no Ocidente: a investigação da verdade associa-se à investigação da moral. Assim como não há verdade absoluta, não há valores morais universais e definitivos: o homem institui a verdade conforme uma convenção lingüística.

Outro estilo, outra forma de expressão: Nietzsche quer restituir à linguagem sua dimensão metafórica e arrancá-la do âmbito da moral. Em Nietzsche, a precisão da palavra – não só em razão do aforismo – dilui-se e esvanece-se: a palavra deixa de ser o lugar privilegiado de abrigo de uma verdade única e absoluta. A linguagem nietzschiana – polissêmica e que frequentemente escapa a leitores mais apressados – não permite alívio ou segurança; não é um expediente de transmutação do estranho em familiar, como a linguagem conceitual da metafísica e da ciência; não é uma linguagem constrangedora e redutora como a linguagem da filosofia tradicional que, com a ajuda da lógica, reduz o múltiplo e o diverso, o “estranho” e o “questionável” próprios da existência a fim de torná-los previsíveis e controláveis.

Ao criticar a linguagem, Nietzsche quer atingir o pensamento metafísico-moral, a interpretação moral da existência, e denunciar a artificialidade do conceito que, em face da exigência de ser conveniente à diversidade de fenômenos singulares, acaba, com a ajuda da lógica, por simplificar, abreviar, unificar, ignorar a diferença.

Sob a proteção da lógica, o homem confere às coisas a identidade, nivela o novo, agrupa a novidade, reordena o diferente e acredita que tais procedimentos são constitutivos do conhecimento verdadeiro. O classificado, o ordenado, o categorizado não constituem “a verdade”, diz Nietzsche. Confundindo aquilo de que se apodera – ou aquilo que cria – com a própria verdade, o homem ocidental dá início a uma “história da verdade”, “história de uma ilusão sem a qual não suportaria viver”. Os princípios da lógica exigem a negação do falso, tornam a verdade preferível e consomem o que deve adquirir o estatuto de verdadeiro. Os princípios lógicos, eles mesmos, não anunciam nenhuma verdade em si, apenas manifestam o ideal de verdade e sugerem a necessidade, insuperável, de sua conquista.

Justifica-se a formação de conceitos: nascidos por “igualação do não-igual” (WL/VM § 1), surgem sob a condição de ignorar o individual, o diverso, o inusitado. O conceito é fruto de um expediente de fuga das “impressões súbitas”, das intuições e das contingências, fuga requerida e explicada pela necessidade de crença no universal e no necessário. Conceituar é negar a diferença, fazer do diferente o semelhante, abolir a estranheza em favor da oportunidade de controlar o real e prever seu futuro. Neste passo, a linguagem opera simplificações, abreviações e falsificações; longe de ser expressão adequada, é expressão “grosseira” da realidade. O fim da linguagem é suscitar a crença na existência de um modelo ideal, um protótipo de todas as coisas, colocado num suposto mundo inteligível, protegido das alterações do mundo sensível, em permanente movimento e transformação. A linguagem petrifica o real e aprisiona as transformações próprias da existência. Conhecer é falsear: ignorando o vir-a-ser, a incompetência do intelecto – da razão – falsifica o real, certamente, “estranho” e “questionável”. O intelecto não pode, como pretende, compreender o vir-a-ser e o movimento.

São estas algumas das hipóteses que acabam por sustentar a crítica do conhecimento, da ciência e do sujeito no período da

anunciação do pensamento do eterno retorno. A partir da elaboração dos conceitos de “força” (*Kraft*) e de “vontade de potência” (*Wille zur Macht*), Nietzsche poderá, no terceiro período, ratificar a idéia de que as categorias lógicas do pensamento procuram organizar e esquematizar o movimento ininterrupto da realidade, a fim de tornar o mundo mais previsível, através das idéias de unidade, permanência e identidade. Ao abandonar a distinção kantiana entre “fenômeno” e “coisa em si”,⁶ confirma a idéia de que a lógica ilude o homem: na verdade, nada há a descobrir-se propriamente, se o mundo, puro e inocente vir-a-ser sem finalidades, é “força”, “vontade de potência” e “eterno retorno”.

A “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*) – vontade que anima o pensamento do Ocidente – acaba por estabelecer uma relação nociva entre o homem e a existência, porque diante da exigência de uniformidade e categorização, ignora o “estranho” e o “questionável” do “existir”, em princípio, incontroláveis pelo conceito. Neste sentido, se filosofia e ciência parecem desejar uma verdade desprovida do perigo e do risco representados pelos instintos, interessadas na segurança, querem, em realidade, submeter o mundo a categorias lógicas de pensamento – identidade, substância, causalidade, finalidade – e desprezar o acaso. Sob a proteção da lógica, o homem admite o “instinto de conhecimento” como o mais fundamental e nobre de seus impulsos: ao conceder ao homem os esquemas de nivelamento, a lógica legitima a “inclinação natural para o conhecimento” e a crença na conquista da verdade.

Ora, livrar-se da tirania da univocidade do sentido da palavra e eximir a linguagem do peso de estar a serviço da moral significam romper com uma interpretação moral da existência e penetrar no terreno da arte e do pensamento trágico. Se o intelecto escapa do conceito, se foge à exigência de conquista da verdade e da identidade, fica livre para criar: surgem imagens e símbolos múltiplos, pensamento e palavra tornam-se obra-de-arte. Ao mesmo tempo, a exis-

tência é liberada da suposta necessidade – moral – de ver-se corrigida em suas manifestações mais infames e cruéis, fugidias e ambíguas. Distante da racionalidade do conceito e da imposição de adequar as palavras às coisas, a linguagem já não se cristaliza quando reconhecida como arte, invenção, livre do fardo do moralismo. Assim, pode inclusive manifestar a preferência pelo incerto, pelo duvidoso, pelo precário e até pelo falso, o que ratifica sua despedida da esfera moral, já que a crença na verdade é decorrente do esquecimento do caráter metafórico e convencional da linguagem. No período da “transvaloração”, Nietzsche pergunta: “Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a *Esfinge*?” (JGB/BM § 1)⁷.

Se a palavra é metafórica e a verdade é lingüística, a linguagem é, até certo ponto, impotente meio de expressão do pensamento. Se aliada à reflexão, então, com maior justiça, vê aumentadas sua impotência e sua falibilidade. Como uma espécie de tentativa de diminuir a impotência e a precariedade da linguagem, importa pegar o pensamento como ele vem e, portanto, em movimento, quase sem o trabalho redutor da racionalidade. “Prefiro meus pensamentos em suspenso àqueles que foram redigidos”, diz Nietzsche em um de seus “Fragmentos Póstumos”. Esta é precisamente uma das tarefas do aforismo e da linguagem poética presentes em Nietzsche: tentar superar ou minimizar a insuficiência da linguagem da tradição filosófica ocidental e, mais que isto, demonstrar a impertinência e a incompetência da interpretação metafísico-moral e científica da existência.

O aforismo – o fragmento – não é o pensamento acabado que tem a certeza de si, mas a expressão do pensamento vivo que limita e, ao mesmo tempo, alarga suas fronteiras e impõe suas medidas. De algum modo, como obra de arte, é algo que, quase inteiramen-

te, basta-se a si mesmo. Há uma relação entre um aforismo e outro, mas trata-se de uma relação diversa da que se propõem o pensamento lógico-racional e as histórias continuístas: o aforismo, que, muitas vezes, dá à arquitetura da obra de Nietzsche a forma do mosaico e exige do leitor destreza na tarefa do garimpo e da “ruminação”, pressupõe o movimento do pensamento. Mais uma vez afastado da linguagem e dos ideais moralistas da metafísica e dos homens modernos, Nietzsche quer experimentar a mobilidade do pensamento e das palavras e aproximar sua filosofia de uma espécie de experimentalismo.

O aforismo – sobre o que recai, freqüentemente, a responsabilidade da dificuldade de leitura e de compreensão dos textos nietzschianos – é parte das concepções epistemológicas que Nietzsche sustenta quando recoloca, sob novas bases, as questões mais clássicas da filosofia e opera um deslocamento em relação à tradição da Filosofia Ocidental. O aforismo é sintoma de um procedimento fundamental e necessário à efetiva concretização de um outro tipo de filosofia que, diverso da Filosofia Ocidental, não mais se determina às tarefas de descobrir a verdade e decifrar o sentido e a finalidade da existência através da expressão da Idéia ou do conceito. O aforismo é sinal incontestado do desejo nietzschiano, tantas vezes manifesto, de capturar o pensamento vivo – o pensamento súbito, que emerge, que salta, pula, o pensamento que dança, que voa – sem a ele opor qualquer resistência ou dirigir qualquer censura, porque a forma aforismática quer refletir o movimento do próprio pensamento. O aforismo, mais que simples escolha estilística, é tributário da determinação de fazer experiências com o pensamento, experiências em que se devem incluir os desvios, as digressões, as lacunas, as rupturas, as descontinuidades e tudo o que não pode, efetivamente, permitir o jugo da vontade e da intenção de um suposto “sujeito” de cognição e expressão. Em Nietzsche, o experimentalismo é, ao lado da eleição do aforismo, uma opção filosófica.

A decisão – metodológica – de fazer experiências com o pensamento, de preferir o pensamento vivo, o pensamento que quase pode ser “visto e ouvido” como algo que vem de fora e não de um “eu” entendido como pura interioridade,⁸ exige a escolha de um outro tipo de linguagem. O aforismo – quase sempre breve – permite a Nietzsche a aproximação de idéias breves, fugidias, um tanto selvagens e ariscas, porque involuntárias como um “relâmpago”. Por isso mesmo, é uma espécie de jogo capaz de conduzir a uma “gaia ciência” e não a um saber aborrecido como o saber tradicional. A forma aforismática e poética da linguagem não faz senão testemunhar a favor da desconfiança nietzschiana da linguagem tradicional: um texto pronuncia uma experiência – uma perspectiva – e não uma verdade. A crítica nietzschiana da tradição filosófica é, pois, também a crítica da linguagem. Nietzsche confirma seu descrédito e sua suspeita: a um só tempo, afasta-se da noção metafísico-científica de conhecimento e de verdade e da noção moderna de “sujeito” e propõe uma espécie de conquista rápida e imediata de “verdades” múltiplas e experimentais⁹. Em face da escolha do aforismo, desaparecem as absurdas noções de verdade, objetividade e sujeito: soberana, surge a escritura. “Considerando o gênero de problemas com os quais me ocupo, sou forçado a ser muito rápido para que me entendam ainda mais rapidamente. (...) Existem verdades tão particularmente selvagens e ariscas que só as podemos capturar de surpresa; é surpreendê-las ou largá-las” (FW/GC § 374).

A eleição do aforismo e da palavra poética é, sem dúvida, estratégia seletiva. Com eles, Nietzsche distingue e escolhe o tipo de leitor que lhe é conveniente e oportuno, porque, se com a forma aforismática configuram-se não só outra concepção de linguagem e outra concepção de pensamento, mas também outra maneira de compreender a relação que entre elas se estabelece, é, então, imperioso que o leitor suporte os perigos e as inconveniências da leitura de um texto retalhado, recusando-se a permanecer no hábito da

continuidade discursiva. Entre um aforismo e outro, há o provocativo e instigante silêncio de difícil compreensão para o leitor. Nietzsche quer o leitor capaz de suportar o peso desse silêncio e, mais que isto, capaz de transformá-lo em oportunidade de experimentação e criação. O silêncio que permeia os aforismos deve provocar um efeito determinado: o leitor, distante agora da precisão da palavra a que está habituado, pode perceber a arbitrariedade da linguagem e o convencionalismo do sentido se capturar as “intuições” de sua própria “ruminação”.

Seletiva, a linguagem nietzschiana instala o leitor diante da árdua tarefa de interpretar o silêncio, as lacunas que se deixam entrever, a originalidade da coerência de uma filosofia que anda, viaja, dança e não nega o pensamento súbito, repentino e inusitado. Com frequência, Nietzsche parece convicto de que, sendo raro, diferente e especial, deve ser lido apenas pelos raros, diferentes e especiais, possíveis cúmplices de suas “inspirações” e de seu modo de compreender a existência e a tarefa da filosofia: “alguns leitores que consideramos muito e, se não, nenhum leitor: eis o que desejo realmente”.¹⁰ “Tomar nas mãos um livro meu parece-me uma das mais raras distinções que alguém se pode conceder (...)” (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, § 1).

Não bastassem a intempestividade de sua crítica, o tom inusitado da linguagem e a singularidade de seu estilo, outra dificuldade constantemente se apresenta no caminho do leitor de Nietzsche: num movimento de distinção de sua filosofia, Nietzsche procede a freqüentes revisões de seus escritos. Aos leitores, mais uma imposição: necessário abrir-se ao permanente exercício de reinterpretação. Não são raros os termos e as expressões que, no curso da obra, sofrem profundas alterações que mais parecem contradição e efetiva negação de si mesmas. É comum a observação de que, em Nietzsche, um mesmo termo pode adquirir, em outro tempo e, portanto, em outros textos, um significado inteiramente diverso do anterior. Ao

longo da obra, perfilam-se diversas perspectivas, porque múltiplas são as formas de abordagem de uma única questão. Entre um período e outro, até mesmo entre uma e outra obra, muitas vezes Nietzsche expõe novas idéias e introduz novos elementos de análise. Há questões, de algum modo, abandonadas, em função do privilégio concedido a problemas outros, há as que são permanentemente retomadas e revistas e ainda as que se concebem quase sempre sob a inspiração de perspectivas anteriores, o que não deixa de apontar para o risco e a fragilidade do trabalho com periodizações da obra de Nietzsche: encerrar o pensamento nietzschiano em períodos, como se houvesse a possibilidade de estancar seus pontos de vista em delimitações temporais, é extremamente arriscado porque pode servir apenas para escamotear alterações e discontinuidades. Convém, portanto, reconhecer a periodização tão-somente como um recurso didático, embora frágil e, muitas vezes, inoperante.

Em vista da constância do procedimento de revisão dos próprios textos, emerge, entre os intérpretes, uma série de considerações e comentários acerca da coerência da filosofia de Nietzsche. Seria Nietzsche um pensador predestinado à contradição se seus pontos de vista se multiplicam e se distinguem e sugerem, em razão disto, a presença de contradições? Há razões, facilmente caucionadas por depoimentos do próprio Nietzsche, para o pressentimento de que as supostas contradições são, na realidade, mais uma expressão do experimentalismo e também do perspectivismo que, de algum modo, Nietzsche anuncia desde a *Segunda consideração extemporânea* como estratégia de fuga da concepção filosófica afeita à possibilidade de constituição do conhecimento e de conquista da verdade. Se uma das proposições fundamentais da obra nietzschiana é a de que “a verdade” não existe, a ele não caberia um comportamento idêntico ao do filósofo tradicional. Nietzsche não compreende a contradição tal como a filosofia tradicional. Contradizer-se, para uma filosofia como a de Nietzsche, é necessário; é mesmo condição

de sua crítica e dos experimentos, ensaios e aventuras a que submete seu pensamento. Contradizer-se é jogo, estratégia de linguagem e modo de filosofar.

As “contradições” representam, na realidade, um momento decisivo de sua crítica, porquanto a multiplicidade de pontos de vista é precisamente o que não se encontra no tipo de pensamento e de linguagem que Nietzsche quer contestar – o pensamento e a linguagem tradicionais, lógico-rationais, predominantes na Filosofia Ocidental desde a instituição da Metafísica. Sob o interesse do olhar nietzschiano, há uma coerência outra, diferente daquela promovida pelo discurso da racionalidade exclusiva.

Nietzsche subverte a noção filosófica de verdade para ultrapassar o discurso puramente racional. Não por acaso, “caminhante solitário e das alturas”, prefere olhar “do alto”: “do alto”, os olhos não aceitam a pura contemplação; antes, adquirem o frescor e a vitalidade necessários à compreensão de que a riqueza do que percebem exige a multiplicidade de interpretações e a destruição da unidade de um “eu” contemplativo. O “livre-pensador”, o “verdadeiro filósofo”, aquele que cria valores, tem que “cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão” (JGB/BM § 211). “Ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura ‘objetividade’ – a qual não é entendida como ‘observação desinteressada’ (um absurdo sem sentido), mas como faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas.” (GM/GM III § 12)

A objetividade do olhar ou da palavra não reside na contemplação na linearidade ou na continuidade discursivas. Por isto, as análises nietzschianas, intempestivas, não são lineares ou demonstrati-

vas. A linearidade é fadada ao fracasso, sobretudo porque não pode compreender a dimensão trágica do mundo. “Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?...” (GM/GM III § 12)

Ao lado da assunção dos riscos provocados por seu estilo e seu destino de intempestivo, solitário e incompreendido, um insondável ressentimento acompanha Nietzsche. Em alusão a seus possíveis leitores, a metáfora do anzol é recorrente em alguns textos posteriores a 1885 e serve ora para lamentar ora para afirmar sua solidão. “A partir de então”, diz ele em *Ecce homo*, “todos os meus escritos são anzóis (...). Se nada *mordeu*, não foi minha a culpa. *Faltavam os peixes*” (EH/EH, Para além de bem e mal, § 1).

Ecce homo, com a autoridade de um texto autobiográfico, é, no conjunto da obra nietzschiana, uma das mais claras expressões da guerra que, internamente, é travada em Nietzsche: de um lado, a preocupação com a incompreensão do “destino” que concedera a si mesmo e de sua missão de “dinamite”; de outro, a confissão da intempestividade e a estranha vontade de permanecer incompreendido. Especialmente nesta época – 1888 –, Nietzsche está preocupado – e, mais que isto, magoado – com o silêncio que, sobretudo na Alemanha, gira em torno de suas obras. Mas apesar do tom de mágoa evidente, Nietzsche resiste: “tenho necessidade de *solidão*, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre...” (EH/EH, Por que sou tão esperto, § 8). E resiste porque tem ciência de que sua intempestividade e sua linguagem são o traço ou o artifício de distinção de sua filosofia, do modo como entende o filosofar e a tarefa do filósofo. Nietzsche é intempestivo,

solitário e incompreendido porque entende a Filosofia – a atividade do filósofo – de outro modo, diferente daquele peculiar à Filosofia Ocidental. Supostamente acata a incompreensão a que se subjeta sua obra porque não quer ser confundido com o filósofo da Metafísica – o idealista, o “*decadént par excellence*”; não quer ser cooptado pelo pensamento habitual, corriqueiro, próprio da Cultura Ocidental desde Sócrates e Platão e próprio ainda da Modernidade, por influência, não só da Metafísica como também da Religião Cristã¹¹.

A escolha nietzschiana de outro tipo de linguagem é, pois, sintoma da oposição que Nietzsche pretende configurar entre dois tipos de Filosofia: a filosofia idealista e a trágico-dionisíaca. Enquanto a primeira dissimula a existência mediante a postulação de categorias como unidade, permanência e identidade para aprisioná-la numa cadeia conceitual, o pensamento trágico considera o vir-a-ser, o movimento, as transformações, a contingência e o acaso para afirmar a existência até em seus aspectos mais dolorosos e infames. O trágico prescinde do conceitual, do lógico e da verdade: a existência não se permite aprisionar definitivamente pelo conceito e não merece interdição, negação ou correção.

A intempestividade, a solidão e a linguagem poética e aforismática definem a filosofia de Nietzsche: filosofar não é ausentar-se da existência e esconder-se no pensamento abstrato, frio e supostamente desinteressado; é ocupar-se, inclusive, do “estranho” e “questionável” do “existir” e de tudo aquilo que é “banido pela moral”.

Abstract: Having in mind that untimeliness constitutes the key to an authentic comprehension of the present time, the text aims at establishing the relationships between Nietzsche’s experimental language and philosophy and the Nietzschean criticism of the Western culture.

Keywords: philosophy – untimeliness – solitude – language – experimentalism

Notas

¹ *O Nascimento da tragédia* não é bem recebido pelo meio acadêmico de que Nietzsche participa à época de redação do texto. Muito ao contrário: cria-se uma atmosfera hostil em relação às suas postulações sobre os gregos. As ponderações acerca da Arte e da Grécia e o tom excessivamente wagneriano de seu discurso, por algum tempo, afastam Nietzsche e sua carreira universitária do sucesso acadêmico. Depois da publicação de *O Nascimento da tragédia*, seus cursos regulares de 1872-1873 têm cada vez menos alunos. Nem mesmo um artigo de Rohde em defesa do texto e de Nietzsche tem permissão para ser publicado em “*Literarische Zentralblatt*”, revista para a qual Nietzsche já escrevera.

Em maio de 1872, Willamowitz-Möllendorf pronuncia-se publicamente contra o livro e acusa Nietzsche de incompreensão e afastamento da filologia. Nietzsche lamenta a repercussão de sua obra e as conseqüências para a Escola em que leciona, mas, de todo modo, mantém, em algumas cartas, a certeza da importância de sua primeira grande obra, mais tarde por ele criticada.

Cf. Carta de 28 de Janeiro de 1872, a Ritschl e de 04 de Fevereiro de 1872, a Gersdorff e de 22 de Dezembro de 1888 a Peter Gast. Cf. também o Prefácio, escrito em 1886, e o Capítulo de *Ecce homo*, ambos destinados a *O Nascimento da tragédia*. De *Ecce homo*, extrai-se da p. 61: “Tomado com alguma neutralidade, *O Nascimento da tragédia* parece bem extemporâneo (...)”.

Na verdade, desde a época de estudante, Nietzsche percebe a diferença entre suas aspirações, as de alguns de seus professores e, sobretudo, as de seu tempo. À guisa de exemplo, poder-se-ia lembrar o encantamento sobre ele exercido por um poeta até então quase desconhecido. Objeto

de uma dissertação de escola, elaborada na década de 60, Hölderlin – por quem será fortemente influenciado – é apontado como seu “poeta preferido”. Ao longo da obra, não faltam exemplos capazes de atestar a percepção de Nietzsche de sua própria intempestividade.

Sobre a intempestividade de Nietzsche, cf. ainda: *Assim falava Zaratustra* (“Do país da cultura”, “A volta ao lar”, “Do espírito de peso”); *Ecce homo* (“Por que escrevo tão bons livros” e capítulos sobre *Extemporâneas, Humano, demasiado humano, Assim falava Zaratustra e O caso Wagner*).

² Sobre a relação esquecimento / memória, cf. especialmente “Verdade e mentira no sentido extramoral” e a *Segunda consideração extemporânea*.

³ Não é gratuito o fato de que a recepção do pensamento de Nietzsche tenha sido, no início do século XX, orientada por um interesse literário. Em *Les mots et le choses (As palavras e as coisas)*, Foucault afirma: “A linguagem só entrou diretamente e por si própria no campo do pensamento no fim do século XIX. Poder-se-ia mesmo dizer no século XX, se Nietzsche, o filólogo – e nisso também ele era tão erudito, a esse respeito sabia tanto e escrevia tão bons livros –, não tivesse sido o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem.”

⁴ Com a instauração do procedimento genealógico – em que se subverte a tradicional pergunta pela verdade, também através da crítica da linguagem –, Nietzsche pode continuar a crítica a que já havia submetido a Metafísica e, mais ainda, proceder a um questionamento mais severo da Religião Cristã. Em especial, pode rejeitar a noção moderna de sujeito como substrato do conhecimento e da ação. A noção de valor, adotada a partir daí como critério privilegiado de análise, associada às noções de força e de vontade de potência, leva Nietzsche a estabelecer uma espécie de “tipologia de vontades” e, sobretudo, a substituição da idéia

de sujeito pela idéia de força, o que acaba por convergir para a confirmação do “perspectivismo” como alternativa à idéia de conhecimento absoluto.

⁵ A partir do segundo período, em especial de *Aurora* e *A Gaia ciência*, recusando, desde então, as disjunções corpo/alma e matéria/espírito, Nietzsche há de referir-se à multiplicidade de afetos e pulsões como componentes do humano a fim de definir o que, neste momento, entende por vida. Tais afirmações serão de significativa importância para a formulação das idéias de força, vontade de potência e eterno retorno.

⁶ A partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se afasta de Schopenhauer e, por esta via, também de Kant e da célebre distinção kantiana entre *fenômeno* e *coisa em si*. Aos olhos de Nietzsche, Kant não poderia mais estabelecer a disjunção entre *fenômeno* e *coisa em si*, porque já havia dito que não é possível deduzir o fenômeno de uma causa dos fenômenos e o acusa de incoerência, frente à afirmação da “coisa em si” e à sugestão de impossibilidade de seu conhecimento.

A legitimação do mundo inteligível é o bastante para que Nietzsche se oponha a Kant. Contrário à rigidez da separação entre mundo sensível e mundo inteligível, fenômeno e “coisa em si”, e avesso às conseqüências daí decorrentes, desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche pondera que a instauração do mundo inteligível deve-se a uma intenção de ordem moral. Tornar o mundo inteligível irrefutável é, pois, suficiente para o ataque severo à filosofia de Kant: Nietzsche concebe-a como uma “filosofia de porta dos fundos”, porque o exame das idéias de Deus, imortalidade da alma e liberdade deve ser realizado, em sua opinião, por uma “história das origens do pensamento”. (Cf. CALOMENI, Tereza Cristina B. A suspensão do ideal: a análise nietzschiana da verdade e do conhecimento no con-

texto de *Para além de bem e mal* e *Genealogia da moral*; Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1993-1994, pp. 37-39.)

Na verdade, a crítica a Kant aparece na filosofia nietzschiana a partir das *Considerações extemporâneas*, quando Nietzsche acusa a relação de Kant com o Estado. (Cf. *Terceira consideração extemporânea* §7 e §8). No entanto, é no segundo período que a crítica torna-se mais contundente ao se dirigir tanto ao problema do conhecimento quanto à doutrina moral kantiana. (Cf. *Humano, demasiado humano* §19 e §25; *O Andarilho e sua sombra* §27 e § 216; *Aurora* §3, §197 e §339; *A Gaia ciência* §335 e §357). Quanto às críticas desenvolvidas no terceiro período, cf. *Para além de bem e mal* §5, §11, §54, §187, §210 e §228; *Genealogia da moral* III, §6, §12, §25; *Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §16, §29 e §49; *Ecce homo*, Considerações extemporâneas, §3 e *O Anticristo* §3, §10, §11, §12 e §55.

⁷ Cf.: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.” (JGB/BM § 4).

- ⁸ Especialmente no terceiro período, Nietzsche se afasta da filosofia cartesiana, da metafísica da subjetividade e, portanto, das idéias de “eu”, “unidade” e identidade. Para um tal afastamento, concorrem as críticas do segundo período e, em especial, a idéia de “pulsão”. Confirmando a crítica da “vontade psicológica”, o “eu”, em Nietzsche, não é supremacia da interioridade.
- ⁹ Cf. *A gaia ciência* § 371.
- ¹⁰ Sobre a relação Nietzsche/leitor cf. especialmente *Ecce homo* (Por que escrevo tão bons livros) e *Genealogia da moral* (Prólogo).
- ¹¹ Os títulos atribuídos aos capítulos constituintes de *Ecce homo* são um bom exemplo do quanto Nietzsche se esquivava de uma possível identificação ou confusão com o idealista. O tom exagerado e, aparentemente, arrogante dos títulos deve ser compreendido como mais uma de suas estratégias de afastamento das virtudes e qualidades cristãs, muito embora seja comum a interpretação de que a “falta de modéstia” de Nietzsche já seja sintoma da “loucura” iminente.

Referências bibliográficas

1. CALOMENI, Tereza Cristina B. *A suspensão do ideal*. Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em Fevereiro de 1994.
2. FOUCAULT, Michel. *Les mots et le choses*. Paris: Gallimard, 1966.
3. _____. *As Palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.
4. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
5. _____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
6. _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
7. _____. *Obras incompletas*. In: “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
8. _____. *Oeuvres Philosophiques Complètes*. Paris: Gallimard, 1977.
9. _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição de Colli e Montinari. Berlim, Walter de Gruyter, 1980.