

Nietzsche e a modernidade: ponto de virada

Vânia Dutra de Azeredo*

Resumo: Este artigo procura mostrar que Nietzsche ultrapassa os pressupostos filosóficos da modernidade a partir, notadamente, da noção de vontade de potência como interpretação, do conferir a toda afirmação o estatuto de interpretação e da busca de uma nova linguagem para expressar seu pensamento. Recusamos, por isso, a afirmação de Habermas, em seu *Discurso filosófico da modernidade*, de que a Filosofia de Nietzsche estaria circunscrito à modernidade ao permanecer subsidiada por uma consciência temporal e pelo apelo à racionalidade. Em nossa avaliação, Nietzsche, efetivamente, não recorre aos pressupostos modernos.

Palavras-chave: filosofia – modernidade – interpretação – linguagem.

Neste artigo tencionamos mostrar que Nietzsche ultrapassa os pressupostos da modernidade e inaugura uma nova dimensão da filosofia ao considerar toda produção humana como interpretação e ao remeter ao corpo o primado da significação. Parte-se da análise de Habermas, conforme exposição no *Discurso filosófico da modernidade*, buscando apresentar elementos que possibilitam refutar sua posição frente ao pensamento de Nietzsche. Segundo Habermas, a própria elaboração da filosofia de Nietzsche apresenta problemas em termos de coerência interna que poderiam inviabilizar a posição do filósofo frente à modernidade. Apesar de seu empenho de pôr

* Professora do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da PUC-Campinas (vd.azeredo@uol.com.br).

termo ao processo de exame do conceito de razão, substituindo-o pela introdução de uma crítica total dessa faculdade, seu empreendimento teria resultado em um irracionalismo, uma vez que inviabiliza toda e qualquer pretensão de objetividade nos domínios epistemológicos. Além disso, Habermas considera que a vontade de potência aparece como um pressuposto positivo, servindo de base para a remessa das pretensões tanto do conhecimento, quanto da moral. Considera que isso não poderia acontecer sem a objetividade da ciência que se assenta na razão. Na sua visão, o projeto filosófico nietzschiano estaria circunscrito à modernidade, pois permaneceria subsidiado por uma consciência temporal e pelo apelo à racionalidade. Assim, ao negar a modernidade, seja através de sua consideração artística do mundo, ou de uma filosofia que pode criticar a metafísica em seu conjunto, Nietzsche não conseguiria desprender-se do objeto de sua negação, recorrendo, ainda que de modo implícito, aos pressupostos modernos¹.

Ora, a investigação dessa crítica faz-se, mister, uma vez que está sendo posto em questão o estatuto do discurso nietzschiano em seus diversos âmbitos; no limite, está a pergunta pela possibilidade de um tal discurso filosófico em nossos dias enquanto ponto efetivo de ruptura com a tradição. Isso requer que se apresentem as teses nietzschianas que permitem reivindicar esse ultrapassamento mostrando as principais proposições do filósofo que permitem evidenciar uma ruptura. Procuraremos mostrar, mediante a equiparação prévia de impulsos, forças e vontade de potência, que Nietzsche compreende a vontade de potência, ao mesmo tempo, como verbo, ela é o interpretar, como sujeito, ela é o intérprete, e como significação, enquanto expressão do significante e do significado, que se faz como exercer-

¹ Cf. HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 45-102.

se. Que no domínio do texto, enquanto imposição de perspectivas, não há leitura correta, mas imposição de uma interpretação. E, por fim, que o autor de *Assim falava Zaratustra* busca construir uma nova linguagem para expressar a singularidade doadora de sentidos que caracteriza sua exposição. Essas três dimensões que concernem, respectivamente, aos existentes enquanto exercer-se interpretativo, ao texto como abertura irreduzível e a uma nova dimensão da linguagem permitem, a nosso ver, reivindicar para Nietzsche um ponto de virada com relação ao discurso filosófico da modernidade.

Comecemos pelas teses de Nietzsche que, em nossa avaliação possibilitam situar sua filosofia para além da tradição. Nosso ponto de partida é a compreensão inicial da vontade de potência, enquanto interpretação que se apresenta como âmbito de sentidos no pensamento do filósofo. É a vontade, entendida como multiplicidade de impulsos em luta permanente, que introduz interpretações, mas, por sua vez, a própria introdução da vontade de potência é uma interpretação possível dos existentes, que se coaduna e abrange as demais interpretações que lhes foram conferidas ao entender que não há outro âmbito que o da interpretação.

Desse modo, consoante a Nietzsche, existem tão-somente interpretações às quais se confere uma factualidade que já seria resultante de uma interpretação. Em um *Fragmento Póstumo* ele afirma: “Contra o positivismo, que permanece no fenômeno: ‘só há fatos’, diria eu: não, justamente não há fatos, apenas interpretações.” (KSA 9. 329, Nachlass/FP 7 [60]). Na base dessa afirmação, identificamos a rejeição peremptória da existência de um significado objetivamente dado, já que a sua caracterização passa pela maleabilidade constitutiva do ato acrescente ou fundador do próprio significado. A afirmação de que não há um significado objetivamente dado não quer pôr em questão a existência ou não de objetos externos, mas assinalar que o ato de colocar um objeto em correspondência com um signo, seja através da extensão de seu conceito ou da desig-

nação dos diversos seres que ele pode abarcar, já é resultado de uma interpretação. O modo como o objeto é designado e o modo como nos é dado esse objeto é sempre resultante. A questão não se coloca em termos de conotação ou denotação, mas do instituir da interpretação, ou seja, do processo anterior que institui e relaciona o signo, o significante e o significado. É isso, a nosso ver, que permite, a partir de Nietzsche, situar a relação intérprete/interpretação em uma dimensão originária no sentido instituinte, já que os termos envolvidos são sempre produtos, não havendo, por conseguinte, previsão de início ou término².

A perspectiva nietzschiana confere à interpretação um inacabamento e uma infinitude que transformam a própria filosofia, ao tentar desvendar o processo que introduz a significação. Dizemos processo, porque é o termo que melhor se aplica ao dinamismo presente nas configurações expressivas que historicamente se objetivaram em sistemas semânticos. Ainda assim, esses sistemas não refletem fatos, ou pelo menos, não necessariamente. É esse justamente o ponto da contenda em Nietzsche, já que, para ele, por trás desses sistemas se encontram avaliações.

Mas, em que consiste e como se efetiva a interpretação em Nietzsche, uma vez que para o filósofo “o mundo (...) é diversamente interpretável, não tem nenhum sentido por trás de si, mas inumeráveis sentidos”? (KSA 9.329, Nachlass/FP 7 [60]). Ora, na ótica do filósofo, não podemos subir ou descer a outra instância que não seja a de nossos impulsos, já que todas as manifestações em termos do querer, sentir e pensar são expressões das relações dos impulsos entre si. “São nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos

² O tema da interpretação em Nietzsche foi abordado por nós anteriormente no primeiro capítulo do livro, de nossa autoria, *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Discurso/ Fapesp/ Unijuí, 2008.

impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é apresentado como uma espécie de despotismo, cada um tem sua perspectiva que ele desejaria impor como norma a todos os demais impulsos” (KSA 9.329, Nachlass/FP 7 [60]). Dessa forma, são os nossos impulsos que em luta permanente configuram interpretações. Aqui temos um dos pontos centrais que nos permitem atribuir a Nietzsche o rompimento com a tradição. Afinal, trata-se de considerar as determinações profundas não conscientes como prioritárias na base do interpretar. E de remeter todo o âmbito valorativo, o extenso mundo da produção cultural, a construções explicativas e imposições de uma dada interpretação que supõem como base impulsos, forças e vontades de potência enquanto interpretação.

Buscar em Nietzsche a solução para o questionamento acerca da interpretação requer que se adentre no âmbito da fisiologia, já que o filósofo compreende o processo significativo a partir da dimensão orgânica, isto é, a partir do feixe de impulsos em luta nos existentes³:

³ A noção de luta (*Kampf*) tem uma posição privilegiada na filosofia de Nietzsche desde *A disputa de Homero e O nascimento da tragédia* até *Assim falava Zaratustra* e as demais obras do terceiro período. Presente em todos os momentos do discurso de Nietzsche, a luta expressa sempre o movimento, embora com acréscimos e contornos diferenciados ao longo da elaboração da obra do filósofo. Em *A disputa de Homero*, a luta aparece como disputa (*Wettkampf*), resgatando o sentido do *agón* grego que aparece na *Ilíada* quando do combate entre os heróis helenos. Trata-se da disputa que, vista como qualidade, atua estimulando os homens à ação. Em “A dialética pacificadora”, Gérard Lebrun aponta para a retomada, no conceito de vontade de potência, do *agón* presente já em *A disputa de Homero*, em que a disputa e não o aniquilamento do adversário é valorizado: “Esse texto deixa transparecer um traço característico da ‘vontade de potência’ mais próximo de um jogo que da guerra total, a luta é sempre pela dominação, nunca pelo aniquilamento do adversário”. (LEBRUN, G. “A dialética pacificadora”. In: *Almanaque*, São Paulo, Brasiliense, n. 3, 1977, p. 33). Em *O nascimento da tragédia*, a luta aparece desde a ação de dois impulsos antagônicos, o apolíneo e o dionísíaco, respectivamente, que se manifestam no desenvolvimento da arte. A luta aparece, por conseguinte, conduzindo à produção de algo, à criação

“Quem interpreta? – nossos impulsos?” (KSA 12.161, Nachlass/FP 2 [190]). Cada existente se compõe de uma multiplicidade de impulsos que se digladiam permanentemente, pois cada organismo, cada órgão mesmo, tem sua efetividade a partir da alternância entre dominação e subjugação que propriamente o mantém. Daí ele se referir, em *Para além de bem e mal*, “a uma estrutura social de muitas almas”, disposta a partir de relações de mando (JGB/BM 19, KSA 5.321). Estende-se à totalidade dos organismos o fluxo entre o vir-a-ser e o perecer expresso no jogo de alternância de dominação e subjugação que, de fato, o constitui. O impulso deve ser compreendido como um despotismo que a partir de sua perspectiva, introduz uma interpretação que expressa ascensão ou decréscimo. “Infinita interpretabilidade do mundo: toda interpretação um sintoma de crescimento ou de declínio” (KSA 12.120, Nachlass/FP 2 [117]).

A interpretação é sempre a imposição de uma perspectiva, cuja base é dada pelas configurações de domínio manifestas por nossos impulsos que em perpétua mutação constituem aquilo que chamamos homem. Os impulsos manifestam-se em nossas estimativas de valor. Assim, se a vida ascende as valorações promovem a vida e se a vida descende as valorações a obstruem. É isso que Nietzsche quer ressaltar ao afirmar que: “Nas escalas de valor são expressas condições de conservação e de crescimento” (KSA 12.352, Nachlass/FP 9[38]). Em seus textos, encontramos a exposição de tais condições

propriamente artística. (Cf. Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, (GT/NT 1, KSA 1.11). Quando da elaboração de *Humano, demasiado humano*, a luta retorna mas, nesse momento, relaciona-se com a vida enquanto prazer, estando vinculada à busca de prazer (cf. MAI/HHI 104, KSA 2.421). No terceiro período, a luta passa a ter um caráter mais abrangente enquanto entendida como traço da vida. Todo o existente é visto como um campo de batalha, definido, assim, desde a luta: “Tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser enquanto determinações de relações de graus e forças, enquanto luta...” (KSA. 12.383, Nachlass/FP 9 [91]).

quando ele apresenta as mudanças de designação e, por decorrência, de significação dos juízos de valor. As análises dos pares de valores bom/mau e bom/ruim, assim como da palavra *Schuld* constituem exemplos interessantes de ascensão ou de declínio ilustrados pelas alterações desses juízos⁴.

A manifestação de um sintoma deve ser compreendida como um sinal, um indício, de acréscimo ou de decréscimo em termos instintuais. Esse é o sentido de um sintoma na filosofia de Nietzsche: expressão de sucessos ou fracassos fisiológicos enquanto resultantes das lutas que interagindo ao mesmo tempo compõem o organismo e impõem sua interpretação, sua perspectiva. Um signo não difere muito de um sintoma e pode ser visto a partir de uma relação sinônima com o mesmo, pois se apresenta igualmente como um sinal, um indício de plenitude ou não dos impulsos. Em vista disso é que sua filosofia pode ser entendida como uma sintomatologia, pois em cada caso são sintomas e signos que expressam os sucessos ou fracassos fisiológicos. Sendo, portanto, formas de manifestação de nossos impulsos.

Outro elemento importante a considerar é que o intérprete não se opõe nem difere da interpretação, pois na rede instintual que compõem os existentes, agir é interpretar e o resultado da ação é sempre interpretação, daí a necessária convergência expressa na noção de

⁴ Em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche verifica na etimologia das palavras a significação atribuída e, com isso, a remessa da designação à postulação de um sentido expresso em um dado momento histórico, assim como de suas alterações de significação que expressam reorganizações nas relações entre os impulsos. Na primeira dissertação, o filósofo se detém a analisar a dupla proveniência dos juízos de valor bom e mau (*gut/böse*), bom/ruim (*gut/schlecht*) para explicitar a duplicidade de avaliações vinculando-as a dois tipos distintos de homem – senhor e escravo. Na segunda dissertação, tomando a dupla significação da palavra *Schuld* que designa, ao mesmo tempo culpa e dívida, ele mostra que, em um primeiro momento, a responsabilidade está ligada à dívida, o homem é responsável por uma dívida, e não à culpa, o homem é responsável por uma falta.

processo interpretativo que propomos. De um lado, os signos antes mesmo de poderem ser oferecidos como elementos para uma interpretação são eles mesmos já interpretação. De outro, os intérpretes não podem estabelecer vínculos ou associações que não sejam previamente resultantes. Há, em vista disso, um inacabamento constitutivo da interpretação que se assenta no dado de que não há algo a ser interpretado, pois que tudo é sempre interpretação⁵. Por isso, não há um estado terminal a ser atingido. Destituem-se, assim, os lugares fixos do intérprete e do interpretado e do signo, do significado e do significante que passam a ser intercambiáveis. É possível, por conseguinte, conceber, de um lado, a imposição de uma perspectiva e, de outro, excluir em definitivo a figura do intérprete, pois não há perspectiva antropocêntrica, subjetivista ou mesmo cognitiva.

⁵ O filósofo francês Michel Foucault reconheceu nos textos de Nietzsche a dimensão primordialmente instituinte da interpretação, considerando que Nietzsche, juntamente com Freud e Marx, introduz uma nova hermenêutica mediante um redimensionamento da interpretação. Na perspectiva de Foucault, esses autores distanciam-se da tradição interpretativa, pois “não multiplicaram de modo algum os signos do mundo ocidental. Eles não deram um sentido novo às coisas que não tinham um sentido. Eles na realidade transformaram a natureza do signo e modificaram a feição com a qual o signo poderia ser interpretado” Com relação aos estabelecimentos, por parte desses pensadores, dos postulados de uma hermenêutica moderna acrescenta ainda, “se a interpretação não pode jamais acabar, isso se dá simplesmente porque não há nada a interpretar, porque no fundo tudo é sempre interpretação, cada signo é ele mesmo não a coisa que sofre a interpretação, mas interpretação de outros signos” (*Cahiers de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967, p. 183-192) Não podemos nos furtar a admitir a influência de Foucault sobre a perspectiva de “abertura irredutível” da interpretação em Nietzsche. Efetivamente, a proposição de inacabamento da interpretação tem, nesse pensador, suas diretrizes. Contudo, em nossa abordagem, partimos da compreensão de uma dimensão especial conferida por Nietzsche à fisiologia, entendendo que “quem” interpreta são impulsos, forças, vontades que, visando a ser mais, impõem sua perspectiva. Nesse caso, o aparato conceptual nietzschiano não é utilizado como um operador, mas enquanto rede de conceitos que interligados compõem uma filosofia, ainda que situando o filosofar em uma nova dimensão.

À genealogia cumpre justamente perscrutar os sucessos ou fracassos fisiológicos que se expressam nos valores. Por isso, detém-se no conhecimento da criação e das condições de criação dos valores perguntando pelo próprio valor deles. O valor, para a genealogia, apresenta dois aspectos: por um lado, é o ponto de partida para a avaliação, por outro, é estabelecido a partir de uma dada avaliação. A questão da avaliação é o ponto principal para o estabelecimento do valor de um valor em sua referência à promoção ou obstrução da vida. Para Nietzsche, toda e qualquer atividade humana se apresenta como avaliação, mas essa avaliação é desde sempre o introduzir de uma interpretação. Quem interpreta não é um existente movido pela cognição, mas as lutas entre os diversos impulsos. Há uma correspondência entre nossos impulsos e nossas avaliações, uma vez que estas últimas decorrem de um crescer ou de um declinar que se expressa em estimativas de valor. Eis o porquê do estabelecimento de uma tipologia, já que o caráter agonístico presente no instituir do valor remete a perspectivas divergentes que em termos de suas manifestações no homem remontam a tipos disjuntivos denominadas pelo filósofo senhor/nobre e escravo/vil. Remetem a constituições díspares que, no limite, expressam a condição de uma vida, os seus sucessos ou fracassos fisiológicos. Compreende-se, a partir disso, a conhecida estratificação nietzschiana que, tendo por pano de fundo a questão fisiológica aplicada ao organismo, estabelece a disjunção forte/fraco. Assim, à genealogia cumpre papel decisivo, pois, ao identificar o duplo aspecto existente no valor, refere-o ao tipo que o institui, ao determinar o tipo remete-o à sua condição de vida e ao conferir à vida seu caráter agonístico a compreende enquanto jogo permanente de nossos impulsos, cujo resultado obtido em termos de fracasso ou êxito na obtenção de mais potência constitui a própria interpretação.

Queremos mostrar que há, a partir de Nietzsche, uma reviravolta em termos de compreensão, enunciada pela recusa em conceder ao estado consciente o primado da significação. A consciência não de-

semprenha a função mais nobre no organismo, ao contrário, na visão do filósofo, desenvolveu-se devido à necessidade de comunicação, devendo ser vista como um órgão condutor de algo sem, todavia, responsabilizar-se pela condução dos processos no organismo⁶. Em vista disso ele enuncia que “tudo o que se torna consciente foi previamente preparado, simplificado, esquematizado, interpretado” (KSA 13.52, Nachlass/FP 11[113]). O filósofo não acredita na supremacia desses órgãos que teriam, em si, a competência e a função de atingir as coisas mesmas ou condicionantes referentes à verdade dessas coisas. Entende o seu desenvolvimento na perspectiva da utilidade. Com relação aos órgãos do conhecimento diz: “Todos os órgãos do conhecimento e dos sentidos são unicamente desenvolvidos quanto às condições de conservação e de crescimento”, em vista disso, simplificam e esquematizam. Em termos da crença na razão declara: “A confiança na razão e em suas categorias, (...), na *escala de valores* da lógica, demonstra somente a *utilidade* desta para a vida, utilidade já demonstrada pela experiência e não sua *verdade*” (KSA 12.352, Nachlass/FP 9 [38]).

⁶ Em *Para a genealogia da moral*, ao realizar uma genealogia da própria espiritualidade mediante uma hipótese histórico-interpretativa da inscrição do social no homem, afirmará que, outrora, o homem desenvolvia plenamente os seus instintos e, inclusive, tinha neles o guia certo de sua ação. A partir da sua inserção na sociedade, entretanto, eles perderam o valor, foram colocados em suspenso, já que não serviam de guia diante de novas condições de existência. Desde então os homens foram obrigados a desenvolver as habilidades do espírito, “eles foram reduzidos, esse infelizes, a pensar, a concluir, a calcular, a combinar causas e efeitos; eles foram reduzidos a sua consciência (*Bewusstsein* a seu órgão mais miserável e falível” Para ele, “a consciência (*Bewusstsein*) é a última e mais tardia evolução da vida orgânica e, conseqüentemente, aquilo que há de menos acabado e de mais frágil nela” Daí a sua consideração acerca da infelicidade humana, uma vez que é reduzida a um sistema cuja fraqueza interna demanda dificuldades em sua determinação como guia da ação. Contudo, a sua inserção na sociedade requer a comunicação e, portanto, a consciência: “vivendo isolado, como um animal feroz, o homem poderia muito bem viver sem ela” (GM/GM, II, 16, KSA 5. 321).

A consciência, na sua visão, “não é mais do que um ‘instrumento’, nada mais, – no mesmo sentido em que o estômago é um instrumento” (KSA 11.576, Nachlass/FP 37 [4]), e subordina-se ao corpo enquanto organização assim como os demais seres que o compõem. É a multiplicidade hierarquizada em um corpo que se manifesta quando das produções desse corpo, pois, para ele, “[o] ‘aparelho neuro-cerebral’ não foi construído com esta ‘divina’ sutileza com a única intenção de produzir o pensamento, a sensação, a vontade” (KSA 11.576, Nachlass/FP 37[4]). Na sua visão, processa-se o contrário: “para produzir o pensar, o sentir e o querer, não há necessidade de um ‘aparelho’, mas que esses fenômenos, e somente eles, são ‘a coisa ela-mesma’” (KSA 11.576, Nachlass/FP 37 [4]). Ora, nem o termo ‘aparelho’ nem ‘a coisa ela mesma’ têm realidade nessa exposição: são utilizados apenas para conferir ao pensar, ao querer e ao sentir o caráter efetivo presentes no efetivar-se de cada força e vontade de potência em relação. Cada ser quer, pensa, sente e, ao fazê-lo, impõe sua perspectiva provisória, perpetuando a mudança e expressando uma determinada hierarquia resultante da luta entre as diversas forças.

É o fio condutor do corpo que Nietzsche propõe, em termos de interpretação, como medida das produções humanas. Efetivamente, ele entende a esfera de um sujeito somente como deslocamento, quer dizer, como crescendo ou diminuindo enquanto se esforça para ser mais. A sua introdução se deve a razões práticas, utilitárias, que visam à compreensão do vir-a-ser a partir de sua fixação⁷. Não há

⁷ Nietzsche endereça sua crítica, especialmente, ao sujeito cartesiano, à unidade do “eu penso” enquanto certeza indubitável. O problema de Nietzsche com relação a Descartes é a adoção do pensamento como medida do efetivo. Ao fundar na subjetividade todo e qualquer conhecimento, Descartes a põe como realidade primeira e propriamente fundante, o “eu penso” é ponto de partida de toda a filosofia cartesiana: “E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que

sujeito, mas sujeitos, quer dizer, o homem como multiplicidade de vontades de potência: “A hipótese de um sujeito unitário talvez não seja necessária”, escreve Nietzsche, e, na seqüência, introduz no lugar da unidade a hipótese de uma multiplicidade, que passa a nortear a sua investigação acerca do homem: “talvez seja igualmente permitido admitir uma multiplicidade de sujeitos, cuja interação e

todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como primeiro princípio da filosofia que procurava” (DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril cultural, 1983, (Col. “Os Pensadores”), p. 46). Partindo da unidade do pensamento, Descartes deduz a multiplicidade desse primeiro simples, o que, na leitura de Nietzsche, caracteriza o procedimento metafísico do qual busca se distanciar. Na sua visão, “[o] pensar não é para nós um meio para ‘conhecer’, porém para designar o acontecer, para ordená-lo e torná-lo manipulável para nosso uso” (KSA 11.637, Nachlass/FP 40 [20]). De outra parte, é a fragilidade da substancialização do *cogito* cartesiano que Nietzsche procura mostrar, ao enfatizar que o sujeito não pode se demonstrar a si mesmo, salvo se tivesse um outro ponto de apoio fora dele que o pudesse sustentar, o que, na avaliação do filósofo alemão, justamente, falta. Ora, é a resposta metafísica de Descartes de que existem os pensamentos, mas como eles são o ‘eu’ pensando, conclui que o eu é uma coisa que pensa, estabelecendo a sua existência substancial tanto no *Discurso do método*: “para pensar, é preciso existir” (*op. cit.*, p.47) quanto, especialmente, nas *Meditações*: “Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Uma coisa que pensa” (DESCARTES, R. *Meditações*, *op. cit.* p. 94). O eu, em Nietzsche, é uma construção, tão-somente uma ficção reguladora que viabiliza introduzir no vir-a-ser a permanência. O seu ponto de partida é, por isso, outro, qual seja, a interpretação do corpo e da fisiologia, porque, ao invés de partir de uma unidade subjetiva, toma a multiplicidade que compõe um organismo como medida de sua apreciação e entendimento: “O fenômeno do corpo é o fenômeno mais rico, mais claro é mais cognoscível, a ser colocado metodicamente antes...” (KSA 12.205, Nachlass/FP 5 [56]). Tomando o corpo como guia, é a diversidade que se revela. Convém mencionar que Nietzsche não estabelece a unidade do corpo como parâmetro e tampouco tenciona investigar seu significado último, mas introduz uma interpretação acerca do pensar, do querer e do sentir perpassando a multiplicidade que o homem é. Trata-se de admitir uma multiplicidade de sujeitos em luta entre si. Eis a hipótese de Nietzsche: “O sujeito como multiplicidade” (KSA 12.205, Nachlass/FP 40 [9]).

luta entre si estejam na base do nosso pensamento e, em geral, da nossa consciência” (KSA 11.632, Nachlass/FP 40 [9]).

Compreender o corpo como responsável pela imposição de todo e qualquer sentido e valor, já que pensa, sente e quer, traz conseqüências importantes referentes à construção do domínio significativo. Nietzsche inaugura outra forma de interpretação para as produções humanas, pois confere à rede instintual, às diversas vontades, a primazia na composição da exterioridade. A exterioridade, nesse caso, quer designar os domínios concernentes ao conhecimento, à moral, à política, enfim, às relações de dominação *da* e *na* natureza e *do* e *no* homem enquanto organizados socialmente, envolvendo, por isso, a dimensão semântica. No limite, os corpos propõem e impõem interpretações que formam ao mesmo tempo em que se formam. Essas organizações plurais e efêmeras – com suas interpretações também plurais e efêmeras – retiram do espírito a competência legisladora, dissolvem o conceito de razão à medida que o tornam pequeno, ineficiente, um mero “instrumento” corpo. Assim Nietzsche o apresenta em *Assim falava Zarathustra*: “Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chama ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão” (*Za/ZA*, I, *Dos desprezadores do corpo*, KSA 4.39). Dessa forma, qualquer dimensão que se queira conferir ao sujeito, em Nietzsche, não se pode endereçar à unidade do espírito, mas à multiplicidade do corpo. Registros teóricos e práticos, ultrapassando a pequena razão, estão unidos nas diversas manifestações da grande razão, que o homem é.

Ora, se a consciência não tem um papel fundamental e os órgãos do conhecimento obedecem a condicionantes de ascensão e de declínio, é o que basta para pôr em xeque a onipotência do intelecto tanto em termos de competência quanto em termos de produção, conferindo o primado da significação às necessidades orgânicas, às condições de uma ascender ou de um declinar manifestas nos organismos e expressas em suas estimativas de valor. No limite, são

resultantes de uma interpretação, constituem a imposição de uma perspectiva, pois não há outro modo de estar no mundo salvo o interpretante, sem, todavia, a inserção do intérprete. Convém considerar de modo radical a elevação de toda produção humana ao estatuto da interpretação. Nesse sentido, a própria exposição nietzschiana não se furta a essa classificação, já que se apresenta igualmente como uma interpretação. A avaliação de seu valor dependerá sempre da promoção ou obstrução da vida, do ascender e do declinar que governam a luta constante a partir da qual se desenvolvem os organismos enquanto impulsos que se digladiam permanentemente.

Não requeremos para Nietzsche uma positividade conceitual no sentido de ele ter uma posição privilegiada que permitiria descrever a realidade. Mas, ao contrário, o que propomos como eixo central de sua filosofia é, por um lado, a rejeição de uma posição de neutralidade que captaria o mundo como um dado prévio e, por outro, a afirmação de uma relação impositiva do homem com o mundo. Esse é o sentido de o valor do mundo estar em nossa interpretação, de as interpretações humanas serem avaliações perspectivas por meio das quais manifestamos um crescimento de potência. Se o filósofo recusa a noção de verdade como predicado das concepções de mundo é porque o entende enquanto produto da imposição perspectiva. Isso faz do mundo um fluxo, uma falsidade em constante deslocamento. Dizer algo acerca do mundo e dos existentes é propor uma falsidade que pode se mover, se alterar. Daí a própria filosofia de Nietzsche, à medida que propõe uma leitura do mundo, não poder se furta a essa classificação sem comprometer o conjunto da sua exposição.

Em *Para além de bem e mal*, o filósofo se dispõe “a pôr o dedo sobre artes-de-interpretações ruins” (JGB/BM 22, KSA 5.37), indicando, com esse procedimento, que as demais explanações são interpretações, diferindo, assim, em função da qualidade daquilo que professam, mas não de sua verdade, diz: “Mas como se comenta,

isso é interpretação, não texto”. Em termos da existência de ângulos, visões e perspectivas díspares afirma, “poderia vir alguém que, com a intenção e a arte de interpretações opostas, soubesse, na mesma natureza e tendo visto os mesmos fenômenos, decifrar precisamente a imposição tiranicamente irreverente e inexorável de reivindicação de potência”, acrescenta ainda “um intérprete”, nesse caso como ele, “que vos colocasse diante dos olhos a falta de exceção e a incondicionalidade que há em toda ‘vontade e de potência’ (...) e que, contudo, terminasse por afirmar desse mundo o mesmo que vós afirmais, ou seja, que tem um decurso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas *não* porque nele reinam leis, mas porque absolutamente faltam as leis, e cada potência, a cada instante tira sua última conseqüência”. Com relação à sua própria filosofia, portanto, deixa claro que se configura também como uma interpretação ao admitir que lhe seja feita a seguinte objeção, “posto que também isto seja somente interpretação – e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor!”. O dizer o mundo, em seus diversos âmbitos, é o propor e o impor de uma interpretação, cujo texto remete sempre ao olhar perspectivo de seu autor e, posteriormente, do leitor.

Reconhecemos outra especificidade na filosofia de Nietzsche com referência ao tipo de texto que, a nosso ver, se apresenta igualmente como elemento que o distancia da tradição e que se vincula diretamente com a exposição acerca do interpretar. A obra do filósofo permite uma diversidade de possibilidades em termos de interpretação, pois não formula proposições inequívocas, cujo corolário seria evidente, mas se apresenta como algo a ser decifrado. Mesmo o decifrar não implica, no caso, o estabelecimento de elementos precisos, mas da construção de elementos possíveis que incessantemente podem vir-a-ser no domínio do texto, fazendo com que percebamos o decifrar como um exercício de experimentação em que cada elemento encontrado abre novas possibilidades de combinação, no sentido

do interpretar e, portanto, da experimentação que se realiza com o próprio pensar. Esse modo de escrever reconhecemos como parte integrante do projeto filosófico de Nietzsche que, ao não separar pensamento e vida, forma e conteúdo, e ao entender toda produção humana como interpretação, busca uma escrita que veicule essa indissociabilidade como parte integrante de sua filosofia, suscitando no seu leitor a multiplicidade de perspectivas.

Considere-se que Nietzsche requer como condição de interpretação de um texto o deter-se demoradamente sobre ele enquanto condicionante de possibilidades de compreensão. Mas, gostaríamos de acrescentar que se trata de uma condição necessária, mas não suficiente, pois não há medida precisa para a interpretação. O decifrar poderia passar tanto pela cumplicidade, quanto pela imparcialidade. Ora, se, de um lado, a cumplicidade requer o abandono da imparcialidade, de outro, a própria imparcialidade já se apresenta como elemento a ser interpretado. Nesse sentido, o texto nietzschiano, em nossa ótica, remete todo o afirmar, o produzir, ao interpretar. Com isso, lê-lo já é, também, interpretá-lo, mas a compreensão, quando não são fornecidos parâmetros de deduções aceitos como evidentes na academia, requer, então, uma cumplicidade, que entendemos como aceitação de um exercício do próprio pensar, que, ao invés de fornecer uma conclusão definitiva, fornece uma diversidade de possibilidades ainda não realizadas de interpretações, de pensamentos que afloram a partir da própria diversidade de perspectivas que uma idéia pode suscitar.

Ora, consoante Nietzsche, as possibilidades de experimentação com o pensamento não fornecem respostas definitivas, o que, de um lado, justifica a diversidade de compreensões de um mesmo texto e, de outro, fornece elementos precisos para elevarmos toda afirmação ao estatuto de interpretação. No limite, está a recusa peremptória de objetividade e correção. Daí Nietzsche afirmar que “Um mesmo texto permite inumeráveis interpretações: não há inter-

pretação ‘certa’ (*richtige*)” (KSA 2.39, Nachlass/FP I[120]).⁸ Se o predicado ‘certa’ implode a própria circularidade da interpretação, remetendo-a a algo fixo e determinado à sua ausência, devido à ausência de medida, conduz a um estado de imprecisão que beira o relativismo das posições possíveis acerca da interpretação. Ainda assim, reconhecemos que o texto aparece como o limite possível para o sentido, mesmo que aponte para a sua inevitável diversidade. A exclusão das possibilidades de interpretação torna-se, a nosso ver, um dos horizontes de uma possível justiça, enquanto correção no que se refere à interpretação da interpretação de Nietzsche; pois, se não há interpretação certa, é porque só existem interpretações. Eis a medida que consideramos ser, ao mesmo tempo, flexível e redutora das possibilidades interpretativas. Enfim, ao afirmar a inexistência de correção, certeza, justiça no que concerne à interpretação, Nietzsche quer resgatar a presença de um círculo interpretativo para além do qual não há domínio fundacionista. Entendemos, assim, que o próprio fundamento carece de correção por expressar uma interpre-

⁸ Os textos de Nietzsche receberam interpretações diversas que, em alguns casos, se excluem mutuamente. Não se trata, como no caso de um autor da tradição, entendida como de Platão a Hegel, de encontrar uma nova possibilidade, um elemento não tematizado, uma relação ainda não estabelecida, mas de cada texto ser mesmo essa concentração de possibilidades. Isso parece explicar a diversidade de interpretações que fazem de Nietzsche o último metafísico, como afirma Heidegger, ou aquele que inaugura uma nova hermenêutica, como assevera Foucault, ou ainda como a aurora de uma contracultura, caso se siga uma das leituras de Deleuze. Em se tomando essa diversidade de possíveis como realizáveis em cada exposição, vemos que o texto nietzschiano comporta igualmente uma diversidade de possibilidades. Müller-Lauter aponta como motivo dessa diversidade a característica da sua obra: “Nietzsche não nos oferece uma obra fechada em si, unívoca em suas idéias, mas diversos textos curtos, cuja conexão, se não é contestada, é discutida de maneira controversa pelos intérpretes” (MÜLLER-LAUTER, W. “O desafio Nietzsche”. Trad. da Comissão Editorial. In: *Discurso*, n.21, São Paulo, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1993, p. 7- 29).

tação. É a circularidade da interpretação introduzida por Nietzsche que, permitindo a sua leitura desde esse prisma, possibilita situá-lo na tradição ou não da metafísica no Ocidente. No limite, afirmar que não há interpretação correta exige a eliminação do fundamento.

Identificamos o surgimento de duas questões referentes à interpretação que se faz de Nietzsche e à leitura que ele faz da interpretação, quais sejam, a correção da interpretação dos textos de Nietzsche e o sentido da interpretação no seu pensamento. Enfim, se não há interpretação certa, a questão alusiva à correção da interpretação de textos torna-se sem sentido, salvo se o sentido da interpretação no pensamento de Nietzsche fornece uma medida que se coadune, ao mesmo tempo, com a possibilidade de sua ausência. Reconhecemos que, se só existem interpretações, tanto a interpretação do texto de Nietzsche quanto a interpretação introduzida por Nietzsche remetem a uma perspectiva irreduzível à unidade. Trata-se, em nossa ótica, da imposição de uma perspectiva tanto acerca do texto quanto acerca do mundo. Em ambos os casos, a exclusão do fundamento através da diversidade de perspectivas torna-se a medida da compreensão. Nesse horizonte, não vemos como seja possível partir quer da dedução da multiplicidade de uma unidade quer da introdução de um fundamento último.

Por essa razão, recusamos a afirmação de Habermas de que Nietzsche esteja preso aos pressupostos modernos e rejeitamos a possibilidade de uma interpretação que promova essa inserção, pois ainda que não haja interpretações corretas, há de se reconhecer que Nietzsche subverte a ordem vigente ao não separar ação e representação, pensamento e vida e isso se explicita em seus textos inclusive como recusa do sujeito fundante do ser, do conhecer e do agir e por aqui, justamente, passaria o rigor de um não fornecimento de referenciais representativos. Observe-se a intensidade veiculada pelo texto nietzschiano manifesta na singularidade daquilo que descreve e que, por isso, se faz mediante outra linguagem. O texto

veicula relações de forças porque fala de forças em relação. Esse propósito contido no texto nós apontamos como desprendimento de uma interioridade da consciência ou do conceito, uma vez que essas noções são dirimidas em uma vivência que exclua um dado domínio de códigos instituidores. Daí não haver significados prévios e tão somente postulações.

Por outro lado, há de se considerar que o que caracteriza a palavra, em Nietzsche, é a vulgaridade enquanto iguala o desigual e transforma o próprio em algo comum, levando-o a busca de um discurso que contemple e expresse a singularidade. Em sua definição, “Palavras são sinais sonoros para conceitos, mas conceitos são sinais-imagens mais ou menos determinados para sensações recorrentes e associadas...”. Porque as palavras são sinais sonoros para conceitos e os conceitos são sinais-imagens para sensações associadas, Nietzsche considera que mesmo utilizando as mesmas palavras, não há garantia de compreensão: “é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (JGB/BM 268, KSA 5.221). É condição do comunicar o compartilhamento de perspectivas que se assentam nas mesmas experiências. Ainda assim, o entendimento processa-se no âmbito do comum porque a própria linguagem falada e escrita carrega um grão de desprezo.

Vamos reencontrar, invariavelmente, no signo a conversão da pluralidade em unidade, e na palavra, o tornar comum, vulgar mediano mediante a igualação do desigual. Em ambos os casos, a perspectiva do rebanho. Nesse ponto, convém mostrar que, há uma distinção, cara a Nietzsche, entre profundidade e superfície que permite compreender a remessa da palavra ao comum. Com relação à superfície, trata-se, para o filósofo, de tornar comum, através da fala, os estados vivenciados. Por profundidade, ele entende os processos indeterminados, desconhecidos, inapreensíveis, que se passam na luta entre aquilo que ele denomina de impulso, força ou vontade de

potência. Instância detentora de qualquer expressar, não se deixa vulgarizar a ponto de ser traduzida em uma linguagem passível de partilha, mas, ao contrário, é vedado o acesso a esse domínio via consciência. Nada há de pessoal na consciência, na visão do filósofo, já que a mesma se desenvolveu devido à necessidade de comunicação, estando, por isso, vinculada à rede do comunicar e do utilizar. Tem-se aqui uma especificidade da compreensão nietzschiana acerca do pensar e do estar consciente desse pensar: “*o homem como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior...*” (FW/GC 354, KSA 3.590). A distinção existente entre o pensar, que não se separa do querer e do sentir, e do estar consciente desse pensar separa diametralmente a profundidade e a superfície. No primeiro caso, a inexistência de comunicação; no segundo, a vulgarização que permite o tornar comum. Disso decorre a impossibilidade de apreensão e partilha dos processos que se passam aquém da comunicação, isto é, de tudo aquilo que se passa em profundidade.

Convém retomar a questão da consciência agora em sua relação com a linguagem. Nietzsche condiciona o desenvolvimento da consciência, enquanto esse tomar consciência de si, ao da linguagem, pois entende que a necessidade, oriunda da fragilidade humana, determinou a precisão de um tornar comum alguns estados. É enquanto ser social que o homem partilha sua superfície com os demais, visando à utilização dessa comunhão para o desenvolvimento do rebanho. Entretanto, o tomar consciência de si implica o não conhecer a si, já que trazer algo não consciente à consciência requer o abandono de tudo que for pessoal e individual. Por isso Nietzsche, afirma, acerca da consciência, “*que não faz parte propriamente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é da natureza da comunidade e do rebanho*” e, acrescenta, com relação à possibilidade do tomar consciência de si, que “*cada um de nós, com a melhor*

vontade de entender a si mesmo tão individualmente quanto possível, de ‘conhecer a si mesmo’, sempre trará a consciência, precisamente, apenas o não-individual em si...” (FW/GC 354, KSA 3.590).

De outra parte, o filósofo afirma resolutamente a pessoalidade, a singularidade, a impossibilidade de compartilhar nossas ações, situando-as em uma dimensão de profundidade que não pode ser atingida sem ser, ao mesmo tempo, abandonada. É isso que ele denomina de *corte transversal*, quer dizer, querer adentrar na profundidade e trazê-la à superfície implica ficar na superfície, pois a fala, na sua ótica, tem sua invenção relacionada ao mediano, ao superficial, ao corte transversal. Em *Crepúsculo dos ídolos*, ele afirma, primeiramente, com relação à impossibilidade de comunicação de nossas vivências, que “[n]ão nos estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se se quisessem. É que lhes falta a palavra”. Posteriormente, ele responde que o problema da inaptidão para o comunicar de nossas vivências se deve à característica da fala: “Quando temos palavras para algo, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 26, KSA 6.128). Nesse sentido, Nietzsche identifica como sendo dramático, na condição humana, por ser uma espécie de condenação, o fato de, em querendo conhecer-se, simultaneamente, desconhecer-se. Em querendo comunicar-se, simultaneamente, perder-se. Eis a questão central que motiva a busca de uma forma diversa de comunicação e expressão. No limite, é preciso construir uma linguagem que veicule o singular, a multiplicidade sob a face mediana e unívoca.

Se Nietzsche reconhece, por um lado, que não basta utilizar as mesmas palavras para que se consiga o entendimento, remetendo tal possibilidade ao compartilhamento de vivências, por outro, tem consciência de que mesmo as vivências similares, enquanto condi-

ção de entendimento da palavra, não impedem o mediano, o comum, o vulgar. Essa problemática, que se manifesta com maior clareza a partir de *Assim falava Zarathustra*, conduz Nietzsche à construção de um discurso diferente, em nossa avaliação, ao mesmo tempo filosófico e literário, um discurso que veicule a profusão infindável de perspectivas, as vivências singulares. Enfim, na sua compreensão: “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue” (Za/ZA, I, *Do ler e do escrever*, KSA 4.48). Mas como seria possível escrever com sangue se o veículo para fazê-lo é mediano? Como conciliar o próprio com o comum se, em ambos os casos, utiliza-se a palavra, introduzem-se conceitos? Seguindo a exposição de Nietzsche, o melhor seria calar, não parece haver alternativa exceto o silêncio, pois o comunicar já contém um grão de desprezo ao converter o próprio em comum. Logo, todo discurso está condenado à perspectiva do rebanho.

A resposta a essas questões que nos colocam no limite tênue entre o silêncio e a palavra encontra-se em Nietzsche na própria arte do estilo: “*Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos*, por meio de signos, incluído o tempo desses signos – eis o sentido de todo estilo”. É através da multiplicidade de estilos que Nietzsche consegue comunicar um estado interior, veicular vivências singulares, ultrapassar o mediano e o comum enquanto arte de comunicar por meio de palavras. É nele que se veicula e se vincula o sangue ao signo. Por isso, afirma Nietzsche: “*Bom* é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no *tempo* dos signos” (EH/EH, *Por que escrevo tão bons*, 4, KSA 6.304).

Ao romper com o modo convencional de expor conceitos recorrendo a metáforas, hipérboles, aforismos, poemas, ditirambos e, também, a ensaios e textos autobiográficos, Nietzsche quis comunicar um estado interior. Através da diversidade, o autor de *Assim falava Zarathustra* tencionou deixar falar o tempo dos signos entendendo as leis do período como arte dos gestos. Efetivamente, Nietzsche não

consegue subverter a gramática, mesmo afirmando que “não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...” (GD/CI, *A razão na filosofia*, 5, KSA 6.77) permanece, ao modo de Descartes, no domínio do sujeito, predicado e objeto. Entretanto, Nietzsche sabe que “A ‘razão’ na linguagem é uma enganadora personagem feminina” e, se não pode romper com as suas regras, pode mudar a forma de seu acesso a ela penetrando, como sugere Drummond, “surdamente no reino das palavras”⁹. Por isso diz Zarathustra reiteradas vezes aos seus interlocutores: “Será preciso primeiro partir-lhes as orelhas para que aprendam a ouvir com os olhos” e reconhece, constantemente, que: “o sentido do que ele fala não diz nada aos seus sentidos (*Za/ZA, Prólogo*, 7, KSA. 4.22)”, apontando para outro domínio em termos do compreender e expressar.

Experiência similar, nós encontramos no filósofo Nietzsche que procura se comunicar sem, contudo, carregar em seu discurso um grão de desprezo. Que precisa da gramática sem, todavia, como critica em Descartes, vê-la como verdade eterna que termina por estabelecer “o sujeito ‘eu’ como condição de ‘penso’” (KSA 11.637, *Nachlass/FP 40 [20]*). Trata-se de encontrar um modo de driblar a reconhecida armadilha das palavras. Eis o sentido da multiplicidade de estilos em Nietzsche. É através deles que ele contempla nas palavras “as mil faces secretas sob a face neutra”. É no horizonte de uma aproximação entre os discursos filosófico e literário que Nietzsche entende remeter a linguagem à natureza da imagem. Através de seu uso nada parcimonioso de metáforas, hipérboles, aforismos, poemas, ditirambos, ensaios e textos autobiográficos Nietzsche tenciona introduzir na palavra o próprio e o singular, o movimento e a multiplicidade. Enfim, trata-se de deixar falar o *pathos* afirmativo por excelência através do introduzir de interpre-

⁹ DRUMMOND, C. *Obras completas*. 2 ed. Rio de Janeiro: 1967, p. 138.

tações. Em sua diversidade estilística, é a transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico que suporta a construção de uma rede que ate de modo indissolúvel pensamento e vida, forma e conteúdo, escrita e sangue: “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é o espírito” (*Za/ZA*, I, *Do ler e do escrever*, KSA 4.48). Em vista disso, em nossa avaliação, no pensamento de Nietzsche, estabelece-se de direito um pensamento, uma visão e um vir-a-ser primordialmente e infinitamente instituinte, já que os impulsos aparecem como verbo, eles são o interpretar, como sujeito, eles são o intérprete, e como significação, eles são o significante e o significado que se faz, não, todavia, enquanto ser, mas enquanto *exercer-se*.

Tal posição teórica, conforme o conjunto de nossa exposição, permite reivindicar para o filósofo o ultrapassamento da tradição e a aurora de uma nova filosofia mediante a recusa do aparato conceitual da modernidade e da tradição como um todo, seja do conceito de razão seja da concepção de subjetividade enquanto seus eixos articuladores. Dessa forma, inserir Nietzsche na tradição como pensador da interioridade, seja da essência, seja da consciência, seria um contra-senso que conflitaria com a própria noção de vontade de potência que está para além de qualquer compreensão de um sujeito nos moldes cartesianos, kantianos e outros. Seria um contra-senso ainda não considerar as possibilidades de experimentação com o pensamento que seu texto propõe. Seria desconsiderar seu empenho em conferir a toda afirmação o estatuto de interpretação e a busca de outra forma de linguagem para expressar seu pensamento. Assim, recusamos a afirmação habermasiana, em seu *Discurso filosófico da modernidade*, de que a filosofia de Nietzsche estaria circunscrita à modernidade ao permanecer subsidiada por uma consciência temporal e pelo apelo à racionalidade. Em nossa avaliação, Nietzsche, efetivamente, não recorre aos pressupostos modernos, mas os abandona e ultrapassa.

Abstract: This paper tries to show that Nietzsche overcomes the philosophical presuppositions of modernity through the notion of will to power as interpretation, giving to all affirmation the status of interpretation and searching a new kind of language to express his thought. This way, we refuse to accept Habermas' affirmation, in his *Philosophical Discourse of Modernity*, that the Philosophy of Nietzsche is circumscribed to modernity since it is dependent on a temporal consciousness and since it appeals to rationality. According to our point of view, Nietzsche does not make use of modern presuppositions at all.

Keywords: philosophy – modernity – language – interpretation

referências bibliográficas

1. DELEUZE, G. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1962.
2. ———. “Pensamento nômade”. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.
3. DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril cultural, 1983 (Col. “Os Pensadores”).
4. DRUMMOND, C. *Obras completas*. 2 ed. Rio de Janeiro: 1967.
5. FOUCAULT, M. “Nietzsche, Freud, Marx”. In: *Nietzsche – Cahiers de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967, p.183-192.
6. HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

7. MÜLLER-LAUTER, W. “O desafio Nietzsche”. Trad. da Comissão Editorial. In: *Discurso*, n.21, São Paulo, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1993, p.7-29.
8. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & CO., 1967-1978. 15 v.
9. ———. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Col. “Os Pensadores”).
10. ———. *Oeuvres philosophiques complètes*. Paris: Gallimard, 1971/1997. 18 v.
11. ———. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
12. ———. *Ecce homo*. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
13. ———. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.
14. ———. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
15. ———. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
16. ———. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.