

“*Was Alles Liebe genannt wird*” (“Tudo o que é chamado de amor”): FW/GC 14, KSA 3.356 como exemplo de exercício pré-genealógico*

Chiara Piazzesi**

Resumo: Tomando como ponto de partida a análise do aforismo 14 da *Gaia ciência*, este artigo visa a indicar a maneira pela qual Nietzsche constitui o procedimento genealógico.

Palavras-chave: amor – cobiça – moral – instinto – pré-genealogia.

O que nós amamos é nosso: porém, através do ansiar, privamos a nós mesmos daquilo que amamos. (KSA 9.670, Nachlass/FP 17[36])

Nesta contribuição proponho uma análise do geralmente pouco comentado aforismo 14 da *Gaia ciência*¹ que ponha em relevo as características de “exercício pré-genealógico” de maneira coerente

* Tradução de Carlos Augusto Sartori. Os fragmentos póstumos de Nietzsche foram traduzidos por Eduardo Nasser.

** Professora do Instituto de Filosofia da Universidade de Ernst-Moritz-Arndt, de Greifswald.

¹ De um reconhecimento do registro dos *Nietzsche-Studien* emerge, de maneira exemplar, que o aforismo, em geral pouco citado, normalmente é lembrado sobretudo pela sua conclusão sobre a amizade e não pelo seu exame do fenômeno amoroso.

com aquela tarefa de investigação filosófica que Nietzsche apresenta e estabelece na abertura de sua obra, no parágrafo FW/GC 7:

Todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos; toda a sua razão, todas as suas valorações e clarificações das coisas devem ser trazidas à luz! Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? (FW/GC 7, KSA 3.378)².

Recorro à expressão ‘exercício pré-genealógico’ porque, conforme o título “*Tudo que é chamado de amor*” (FW/GC 14, KSA 3.356), ela opera a dissolução de uma unidade linguística aparentemente não problemática (amor), revelando como o uso linguístico não está para a denotação da essência das coisas, mas responde na realidade a necessidades e a estratégias que a transcendem. Colocar em relevo essas estratégias de poder/potência que estão sob a superfície da linguagem não dissolve apenas a solidez da linguagem, mas também aquela da experiência que ela circunscreve e denota: é a própria psicologia, e o sujeito que é portador dela, que deve ser posta em discussão no momento no momento em que se submete um horizonte de compreensão de si (*Selbstverständnis*) à crítica e relativização.

É Nietzsche mesmo, no prefácio de *Genealogia da moral*, que legitima uma ampliação na sua intenção genealógica das suas obras precedentes a partir de *Humano, demasiado humano* (MA I/HH I), embora com uma relativa imaturidade na determinação do

² São utilizadas as traduções de Rubens Rodrigues Torres Filho e de Paulo César Souza para as traduções de passagens das obras de Nietzsche (Nota da Comissão Editorial).

objetivo e da metodologia³. As questões-guia permanecem, porém, fundamentalmente as mesmas: a constatação da nossa estranheza em relação a nós mesmos justamente naqueles juízos e naquelas categorias que nos são mais familiares, a análise das condições nas quais se desenvolveram os valores que estruturam a nossa percepção (moral) do mundo, a pergunta sobre seu próprio valor – o valor dos valores –, sobre o seu efeito na própria vida e sobre a sua natureza dos signos ou sintomas de certa forma de vida, etc. (GM/GM, Prefácio, 1-3, KSA 5.247).

Como referência geral, pode-se então assumir aqui a definição dada por M. Saar da genealogia como “o projeto de uma relativização tanto analítica quanto historicizante da potência e uma crítica da autocompreensão e autorrelação contemporâneas”⁴, que, segundo o autor, ultrapassa nesse sentido também o contexto específico de *A gaia ciência* e pode se referir a uma intenção mais geral do proceder crítico nietzschiano.

Para conseguir trazer à luz esses intentos gerais graças ao exemplo de FW/GC 14, KSA 3.356, realizaremos, então, nesta contribuição: 1) uma análise do texto do aforismo e das suas características; 2) uma análise das intenções de ordem genealógico-crítica que o atravessam e, sobretudo, que ele atua *performativamente* (servir-nos-emos também de algumas referências à pesquisa sociológica atual para contextualizar melhor a empresa nietzschiana); 3) um reconhecimento dos resultados desta *ação* crítica e dos novos horizontes de experiência que ela abre.

³ “Foi então que, como disse, pela primeira vez apresentei as hipóteses sobre origens a que são dedicadas estas dissertações, de maneira canhestra, como seria o último a negar, ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas” (GM/GM, Prefácio 4, KSA 5.251).

⁴ SAAR, M. *Genealogie als Kritik*. Frankfurt a.M.: Campus, 2007, p. 293.

1. FW/GC 14, KSA 3.356: análise e interpretação do texto

Perigo da linguagem para a liberdade espiritual- Cada palavra é um preconceito (WS/AS 55, KSA 2.403)

Analisemos as principais passagens do texto de FW/GC 14, KSA 3.356.

O título introduz a tarefa da pesquisa⁵: *Amor* não é assumido como denotação de qualquer coisa da qual dispomos de uma definição unívoca, mas como continente lingüístico (“*genannt wird*” no qual se encontram muitas coisas, presumivelmente heterogêneas (“*was Alles*”) Nietzsche especifica imediatamente a questão:

Cobiça e amor: que sentimentos diversos evocam essas duas palavras em nós! – e poderia, no entanto, ser o mesmo impulso que recebe dois nomes; uma vez difamando do ponto de vista dos que já possuem, nos quais ele alcançou alguma calma e que temem por sua “posse”; a outra vez do ponto de vista dos insatisfeitos, sedentos, e por isso glorificando como “bom”. (FW/GC 14, KSA 3.386).

Não apenas isso que em virtude da linguagem consideramos unitário (amor) poderia ser, na realidade, uma multiplicidade de coisas, mas também aquilo que, ainda em virtude da linguagem, consideramos diferente/dúplice (cobiça “contra” amor) poderia denotar, na realidade, a mesma coisa, mais precisamente o mesmo impulso,

⁵ Numa anotação de 1880, Nietzsche estabelece precisamente: “Mostrar no *amor* como um impulso é sentido, conforme se o louva e o censura, como bom ou mau (nos gregos, nos ascetas cristãos, no casamento cristão etc.). Com isso toda *idealização de um impulso* começa com o fato que ele é incluído entre as coisas louváveis” (KSA 9.332, Nachlass/FP 7[75]).

chamado por nomes diferentes e, assim, dado como coisas diferentes. Primeiro ponto, então: uma dupla desmistificação linguística que traz à tona o caráter performativo da linguagem.

O fenômeno tem também outra característica: a nomeação é determinada pela diferença de pontos de vista a partir dos quais se nomeia a coisa, o sentimento, a ação em questão. Daí, o segundo ponto: a nomeação depende de uma intencionalidade, mais precisamente de uma *estratégia*⁶ daquele que nomeia. Em outras palavras: a partir de diferentes pressões estratégicas, em tempos diferentes, a relação entre palavra e objeto denotado pode se modificar. Mas há também outro ponto a salientar: Nietzsche escreve que “nos sentimos” de maneira diferente nos confrontos das *palavras*. Terceiro ponto então: de um lado, na aparente neutralidade da linguagem se escondem valorações (morais), atribuições de valor, que podem variar no tempo, nas épocas, nos lugares, nas relações entre pessoas e entre grupos⁷; mas essas valorações se reinserem, por outro lado, na nossa experiência psico-lingüística, o que significa que elas estruturam não somente a linguagem, mas a nossa psicologia e portanto a nossa

⁶ O termo ‘estratégia’ não indica aqui exclusivamente cálculo racional e reflexivo, mas mais amplamente uma “intencionalidade” característica, por assim dizer, das relações de poder/potência. Segundo Foucault, uma “stratégie de pouvoir” é “l’ensemble des moyens mis en œuvre pour faire fonctionner ou pour maintenir un dispositif de pouvoir”. Além disso, as relações de poder são sempre estratégicas enquanto “constituent des modes d’action sur l’action possible, éventuelle, supposée des autres”. Enfim, se é verdade que não há relação de poder sem “résistance”, “toute relation de pouvoir implique donc, du moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte” (FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”. In: *Dits et écrits IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994, p.241).

⁷ “As palavras morais são as mesmas nas épocas mais diferentes de um povo: oposto é o sentimento que, sempre em mudança, as acompanha quando são pronunciadas. Cada época colore as mesmas velhas palavras de maneira nova: cada época coloca em primeiro plano algumas dessas palavras” (KSA 9.680, Nachlass/FP 20[3]).

experiência⁸ – e tudo isso se concentra nas diferentes maneiras de “compreender” (*verstehen*, como por exemplo em FW 88 a respeito da “verdade”). Este último ponto me parece central: sobre ele se baseia a intenção terapêutica, característica do procedimento genealógico, que o aforismo me parece querer realizar. De maneira mais geral, parece que foram assim explicitados os pressupostos teóricos do discurso nietzschiano em FW/GC 14, KSA 3.356, a partir dos quais se pode justificar uma caracterização do aforismo como um exercício pré-genealógico [voltaremos adiante (§ 2)].

Sucessivamente, Nietzsche propõe interrogativamente ler os mais diferentes tipos de amor como articulação da “cobiça” ou da “ânsia de propriedade?”:

⁸ É fundamental a referência ao “sentimento” com respeito à experiência conexas à palavra *alle parole* e às relativas valorações que as palavras implicam. Na nossa reação a uma palavra ou a uma expressão, não se trata de uma operação imediatamente conceitual, mas uma que se desenvolve antes de tudo no plano afetivo, da sensação e da impressão. Para dizer melhor: os conceitos escondem valorações, imagens do mundo e de si que os seres humanos cristalizam na linguagem, não são signos “arbitrários”, mas o fruto e o re-produzir-se contínuo de uma atividade, e portanto uma maneira humana de ser. A alternativa entre conceito como puro arbítrio assumido conforme convenção e conceito como tendo uma relação interna ontologicamente necessária com a coisa denotada é desviante: entre essas duas concepções está uma idéia do conceitual como precipitado de juízos, práticas, atividades (em suma, de um wittgensteiniano “uso”), que são reativados no emprego do conceito e *por isso* suscitam impressões, sentimentos, sensações, experiências afetivas e imaginativas de várias ordens em quem tem o que fazer com as ocorrências específicas desse emprego. Por outro lado, é, segundo Nietzsche, já a partir de uma atividade criativa de ordem afetiva que as concreções lingüísticas nascem e recebem o seu colorido, que depois funciona como orientação no uso do conceito. Tome-se a descrição da obra “lingüístico-fundadora” – num sentido bem diferente daquele puramente conceitual: trata-se de uma “poesia” – levada adiante pelos “pensantes-que-sentem” do (KSA 3.539, FW/GC 301).

Nosso amor ao próximo – não é ele uma ânsia por nova *propriedade*? E igualmente nosso amor ao saber, à verdade, e toda ânsia por novidades?⁹ (FW/GC 14-17, KSA 3.386).

E digo que ele o *propõe* efetivamente, porque a essa formulação interrogativa segue uma explicação que a transforma indiretamente numa afirmação.

Esse monte faz encantadora e significativa a paisagem que domina: após haver dito isso muitas vezes para nós mesmos, somos de tal forma insensatos e agradecidos para com ele, que acreditamos que, proporcionando esse encanto, ele deve ser a coisa mais encantadora da paisagem – e assim o escalamos e nos decepçamos (FW/GC 15, KSA 3.386).

Todas as citadas formas de amor são então reconduzidas a um desejo de posse, inexaurível porque é coincidente com a tensão em direção a um prazer reflexivo (*Lust an uns selber*), que não parece ser satisfeito definitivamente e, portanto, supera continuamente a satisfação presente pela posse adquirida. O desejo da nova posse de alguma coisa (ou da posse de alguma coisa de novo) é o desejo de mudança, de modificação e de superação de si, e assim de uma nova forma de prazer que se tira de si mesmo. Para esclarecer aquilo a que Nietzsche se refere, vamos tentar sair do texto do FW/GC 14, KSA 3.356 e procurar em outro lugar a chave dessa fenomenologia da “cobiça”.

⁹ Em *Ecce homo* (Por que sou um destino 7), Nietzsche afirma diretamente a equivalência: “amor ao próximo é igual a *vício* pelo próximo” (EH/EH, Por que sou um destino 7, KSA 6.372).

A palavra “cobiça” aparece pela primeira vez nas obras editadas justamente no FW/GM 7, no qual Nietzsche deseja que seja escrita a história de “*was dem Dasein Farbe gegeben hat*” – junto com a “cobiça”, portanto, “amor”, “inveja”, “consciência” (*Gewissen*), “piedade”, “crueldade”. A segunda vez em FW/GC 14, KSA 3.356 esclarece com um exemplo como essa história deve ser compreendida: não tanto como a busca das valorações morais “originárias”, por assim dizer, que fixaram a definição (a essência) deste ou daquele sentimento, mas mais, me parece, como a história das articulações de subseqüentes sistemas de valoração moral, e com eles da experiência subjetiva que nos seus quadros pode de vez em quando ter lugar. A questão não é tanto a definição de “cobiça” ou “amor”, mas um quadro das reciprocidades, das legitimidades e dos espaços de significado, que, nas diferentes épocas (“através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos”) (FW/GC 7, KSA 3.378), a linguagem moral assinalou a um certo sentimento ou disposição *em relação* polar – em “tensão” – com todos os outros, que ela especifica contemporaneamente no quadro moral de referência (por exemplo: “cobiça” contra “amor”).

Nos textos póstumos de 1881, Nietzsche liberta a “cobiça” da sua qualificação moral negativa e a caracteriza como impulso natural por excelência, tendência à auto-afirmação, impulso propulsor da vida humana¹⁰: reconhecendo o caráter fisiológico fundamental

¹⁰ Cf. a crítica ao darwinismo moral de Spencer, que deixa “das Böse” fora das condições favoráveis à evolução humana: “mas o que seria do homem sem temor, inveja, ganância! Ele não existiria mais: e quando se pensa no homem mais rico, mais nobre, mais fecundo, *sem* maldade – pensa-se uma contradição” (KSA 9.457, Nachlass/FP 11[43]). No fundo, está de fato que também as disposições que se dizem altruístas são somente hierárquicas de impulsos, e portanto não “desinteressadas” (KSA 9.461, Nachlass/FP 11[56]). Nessa concepção da luta entre impulsos, também tem um papel nesse período a influência da leitura de W. Roux (cf. o comentário aos

desse impulso que tem o próprio “fim” em si mesma, no acréscimo de si mesma, Nietzsche contesta a possibilidade mesma de impulsos originariamente morais no homem. O aparecimento de disposições propriamente morais é fruto de uma educação que estabelece as prioridades na satisfação desse impulso elementar, e desse modo imprime nela uma articulação¹¹. Um discurso a parte, então, merecem a moral do sacrifício de si e a ilusão do altruísmo, que têm por sua vez suas raízes no impulso de auto-afirmação, sobre as quais voltaremos a seguir.

Também em JGB/BM 23 Nietzsche falará (em forma hipotética) de uma “teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’”, que considera “os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em conseqüência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada” (JGB/BM 23, KSA 5.38). (i) “Cobiça”, assim como “crueldade”, está então também na base da experiência que percebemos e qualificamos como impessoais, destacadas, distantes da passionalidade e da pessoalidade do desejo: no quadro da dissolução dessas ilusões moralistas se insere a qualificação nietzschiana do conhecimento como paixão e a conseqüente relação direta entre “cobiça” e “conhecimento”¹². Também em FW/GC 14, KSA 3.356 a desmistificação lingüística da moralização da linguagem (e, portanto, do pensamento, dos afetos, da experiência) é operada através

fragmentos correspondentes em KSA 14.645; MÜLLER-LAUTER, W. “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien*, n.7, 1978, p.189-223).

¹¹ Veja-se, por exemplo, a metáfora do homem que na moral se trata como *dividuum*, sacrificando um impulso por outro (KSA 2.76, MAI/HHI 57).

¹² Cf. por exemplo FW/GC 242 e 249, KSA 3.514 e KSA 3.515 (com a relativa *Vorstufe* KSA 9.619, Nachlass/FP 13[7]).

de uma mudança para o plano dos impulsos, que justamente pela articulação lingüística é por sua vez plasmada.

(ii) A “cobiça” age, relativamente à atividade teórica e afetiva humana, também como força criativa de imaginação e de idealização. Numa anotação de 1881, Nietzsche formula a hipótese de que todos os sentimentos morais podem ser reconduzidos à “querer-ter” e “querer-manter” e dá uma chave para imaginar tanto a moralização do desejo de posse quanto a idealização que ele gera. Quanto ao primeiro aspecto, a dificuldade real da posse total desejada de alguma coisa ou de alguém força a rarefação do desejo, em direção a uma contemplação distanciada e em direção de um deslocamento da posse para uma posse imaginária: nesse sentido, o conhecimento mesmo pode passar por desejo e representar “o último estágio da moralidade”. Quanto ao segundo aspecto, essa tendência desenvolve um efeito de idealização do objeto desejado que é enriquecido de modo que a representação da sua posse apareça ainda mais atraente¹³ (“nós buscamos a filosofia que se adeque à nossa posse,

¹³ Nesta convergência de *distanciamento* e *idealização* se poderia procurar a chave para ler a inscrição da forma do *amour-passion* por um lado – como forma de *sujeição voluntária de si* disposição à *elevação de si* e à potencialização de si através do vínculo com a liberdade, que incrementa o estímulo em direção ao objeto desejado e joga constantemente à *superação de si* – na moral aristocrática (KSA 5.208, JGB/BM 260); por outro lado, porém, na moral cristã (KSA 5.110, JGB/BM 189), como sublimação e rarefação do *impulso sexual*, que vêm, assim, junto, em parte desativado na sua violência, em parte, porém, simplesmente reorientado em direção a um outro investimento de impulsos que é, dizendo brevemente, aquele da continência moral e da autodisciplina. Em ambos os casos o mecanismo e os efeitos são os mesmos – a força do próprio impulso, desviada, torna-se força de autolimitação dos impulsos –, diferente é o sistema moral de valoração no qual o procedimento se insere. Sobre o procedimento basilar de autoplasmação como atividade fundamental do ponto de vista antropológico, que Nietzsche analisa não apenas nesse contexto, cf. as interessantes análises de P. Sloterdijk (*Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009, em particular p. 52 segs. e 521 segs.).

isto é, que a doure” (KSA 9.449, Nachlass/FP 11[19]). Para *aquém* de qualquer valoração moral, amor e “benevolência” estão numa relação de continuidade com “cobiça” e *querer-possuir*: o amor como “estima e superestima de algo cuja posse é ambicionada”: “estima de algo que se possui e que se quer conservar” (KSA 9.478, Nachlass/FP11[105]).

Nietzsche afirma, por um lado, que os sentimentos morais (e as correspondentes ações) qualificados como altruístas não se diferenciam qualitativamente quanto a sua raiz nos impulsos daqueles sentimentos (e correspondentes ações) que no sistema de referência das valorações morais são opostos aos primeiros, qualificados como egoístas, desencorajados e imorais¹⁴. Por outro lado, interroga-se sobre a origem da idealização¹⁵ e da transfiguração que está na base da oposição de valor em questão, que distingue e contrapõe impulsos e sentimentos fundamentalmente aparentados: como se dá, pergunta-se justamente em FW/GC 14, KSA 3.356, que a impulsos e sentimentos fortemente auto-afirmativos seja negado o seu caráter fundamental e que eles sejam qualificados como não egoístas/altruístas? (iii) Correspondentemente, em FW/GC 14, KSA 3.356 ocorre de fato que:

(i) O benfeitor e compassivo (*Wohltätige und Mitleidige*) é desmascarado enquanto “interessado”, isto é, movido por impulsos absolutamente não “morais”¹⁶ (= não altruístas):

¹⁴ Nietzsche cita na anotação 11[56] de 1881 (KSA 9.461 s.) “A cobiça do sentido sexual, crueldade, sede de conquista etc.” e se refere ao “encanto” que lhe diz respeito.

¹⁵ *Ibid.*, Nietzsche emprega precisamente o verbo “idealizar”.

¹⁶ Como evidencia J. Salaquarda, que vê essa forma crítica como característica da *Gaia Ciência* e cita explicitamente o exemplo do FW/GC 14, KSA 3.356, Nietzsche inicia em substância já com MA I I a submeter sistematicamente as virtudes a este procedimento analítico: “ao fazer da moral tradicional, com seus valores e virtudes fundamentais

Quando vemos alguém sofrer, aproveitamos com gosto a oportunidade que nos é oferecida para tomar posse desse alguém; é o que faz o homem benfazejo e compassivo, que também chama de “amor” ao desejo de uma nova posse que nele é avivado, e que nela tem prazer semelhante ao de uma nova conquista iminente (FW/GC 14, KSA 3.386).

Como veremos, em FW 13 já tinha sido esclarecido como a “caridade”, ou exatamente como o *machucar*, não é outra coisa senão exercício de potência (*Macht*) sobre o outro.

(ii) Como havia sido indicado também em *Aurora* (M/A 145)¹⁷, é oferecida uma fenomenologia do amor entre os sexos como sede de posse, violência e “egoísmo”, em contraste com a sua caracterização moral positiva (FW/GC 32-387, 15, KSA 3.386);

(iii) Então, coloca-se a questão central, que revela o interesse genealógico em jogo, transferindo o discurso ao horizonte dos “homens trabalhadores” de FW/GC 7 (“todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos; toda a sua razão, todas as suas valorações e clarificações das coisas devem ser trazidas à luz!”) (FW/GC 7, KSA 3.378):

o objeto central de sua análise, ele se esforçou por revelar os impulsos que neles se expressavam. Virtudes (...) não são nada de originário e muito menos unitário. Elas têm uma base nos impulsos que é variada e também, por vezes, díspare” (“*Fröhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neue ‚Lehre‘*”. In: *Nietzsche-Studien*, n. 26, 1997, p.175).

¹⁷ “*Não-egoísta!*” – Aquele está oco e quer ficar cheio, esse está repleto e quer esvaziar-se – cada qual é impelido a buscar um indivíduo que sirva a seu propósito. E este processo, entendido em sua mais alta acepção, é designado com uma só palavra nos dois casos: amor – como? O amor deveria ser algo não-egoísta?” (M/A 145, KSA 3.137).

Então nos admiremos de que esta selvagem cobiça e injustiça do amor sexual tenha sido glorificada e divinizada a tal ponto, em todas as épocas, que desse amor foi extraída a noção de amor como o oposto do egoísmo, quando é talvez a mais direta expressão do egoísmo (FW/GC 14, KSA 3.387).

O exemplo do amor, justamente em virtude do amplo espectro de ações morais que com o seu nome são denotadas (*Was Alles Liebe genannt wird*), é provavelmente o melhor para indagar o alcance desses fenômenos de idealização e moralização. É importante ter presente que eles não estão entre si em relação hierárquica ou causal, no sentido em que um possa ser reconduzido ao outro, mas são dois aspectos do processo de articulação discursiva do desejo que na nossa civilização parece não ter tido lugar, até hoje, a não ser em relação a distinções morais¹⁸.

O processo de idealização é inerente, como já foi apontado, à estrutura intencional (e auto-referencial) do desejo mesmo enquanto sede de posse e de conquista para crescer *o prazer consigo mesmo*. Por meio do enriquecimento e do embelezamento da imagem do objeto desejado, o desejo incrementa a si mesmo, é estimulante de si

¹⁸ Como Sloterdijk (*op. cit.*, p.194 e p.520) sugere, Nietzsche verossimilmente tem em mente justamente a separação do potencial ascético autoafirmativo do homem (portanto, também dos processos de idealização) dos valores morais do qual ele extraiu até hoje o seu próprio valor, quando afirma querer tornar a ascese novamente natural para colocá-la a serviço de um incremento de força e de potência (cf. Nachlass 1887, 9[93], KSA 12.387). Veja-se sobre isso ABEL, G. *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin-N.Y.: Walter de Gruyter, 1984, p.70. Permito-me remeter também a PIAZZESI, C. “Pour une nouvelle conception du rapport entre théorie et pratique: la philologie comme éthique et méthodologie”. In: *Actes du Colloque International «L'art de bien lire». Nietzsche et la philologie*. Reims-Paris, 19-21 octobre 2006. Paris: Vrin, no prelo.

mesmo através do efeito imediato da própria potencialidade criativa, seja porque a posse ainda não foi concretizada¹⁹, seja porque ela já o tenha sido. Quanto a esse segundo caso, Nietzsche vê na dificuldade de possuir completamente outro indivíduo a possibilidade da duração do amor²⁰: a perspectiva de novas descobertas serve de estímulo para o desejo, sendo exatamente a isso que ele aspira – em FW/GC 14, KSA 3.356: o desejo de novas transformações de si mesmo através da posse, ou talvez ainda simplesmente a *idéia* do novo. Na ordem da idealização como acréscimo do prazer de desejar e reiteração da satisfação do desejo, entra também o exceder-se do desejanter pelo bem do desejado. Em FW 13, onde se esboça uma fenomenologia do sentimento de potência como prazer do controle e da posse que se realiza na possibilidade de fazer o bem e o mal àquele sobre o qual se exercita potência (*bem-fazer, machucar*), Nietzsche escreve:

Ao fazer bem e fazer mal a outros, exercitamos neles o nosso poder (...). Fazemos bem e queremos bem àqueles que já dependem de nós de alguma maneira (isto é, estão habituados a pensar em nós como suas causas); queremos aumentar seu poder, pois assim aumentamos o nosso, ou queremos mostrar-lhes a vantagem de estar em nosso poder (FW/GC 13, KSA 3.384).

¹⁹ “Nós pensamos nas coisas que *podemos alcançar* de modo que sua posse nos aparece como altamente valiosa. Nós temos em primeiro lugar um cálculo aproximado daquilo que *podemos capturar*- e assim a nossa fantasia se torna ativa, a fantasia de tornar para nós extremamente valiosas essas futuras possessões (inclusive cargos oficiais, honrarias, relações)” (KSA 9.449, Nachlass/FP 11[19]). Nietzsche fecha a anotação citada com uma referência à reflexividade do desejo de posse na forma de “dominação de si”.

²⁰ Cf. KSA 9.609, Nachlass/FP 12[194]: “sempre se abrem novos fundos e áreas ocultas da alma ainda não descobertos e também depois destes se estendem a infinita cobiça do amor”

A idealização não diz mais respeito somente ao objeto que fica cada vez mais, num certo sentido, no obscuro, mas à relação mesma de dependência e de pertencimento recíproca, que, todavia, ainda mira o acréscimo do desejo de posse e de prazer que dele deriva²¹. Nesse ponto, parece-me, idealização e moralização se confundem, e os possíveis mecanismos do processo de moralização vêm à tona mais claramente. Pode-se falar, pelo *bem-fazer*, de idealização, porque ele não implica somente vantagem para aquele que dele recebe os benefícios, mas também uma negação fundamental, uma ocultação dos movimentos efetivos do esforço que o desejante ou o amante realiza para fazer bem ao amado. Essa negação estratégica exerce uma importante função de mediação, de articulação da violência e da cegueira do desejo, que eleva significativamente, para dizer como Luhmann²², a possibilidade que a comunicação (amorosa) seja aceita pelo outro. Ela é acompanhada, pode-se imaginar, também por uma negação subjetiva: pela ilusão de estar fazendo *efetivamente* o bem do outro por amor a ele – pelo amor do objeto de desejo, enriquecido e ornamentado pelo desejo mesmo de todas as perfeições possíveis²³ (que ele esquece de ter-lhe atribuído anteriormente)²⁴.

²¹ Em FW/GC 118 se distingue até entre “impulso de apropriação” e “impulso de sujeição” na relação do *bem-querer*, “conforme o mais forte ou o mais fraco sente o bem-querer”, e FW/GC 119, KSA 3.476 esclarece como esse desejo de assimilar a si o outro como função ou tornar-se função de um outro não tem fundamentalmente nada a ver com o altruísmo.

²² Cf. em particular LUHMANN, N. *Liebe als Passion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.

²³ Talvez seja por isso que “o amor perdoo ao ser amado até o desejo” (FW/GC 62, KSA 3.425).

²⁴ Um esquecimento similar poderia ser também a causa das desilusões que as mulheres recebem do amor, estando porém elas mesmas na origem da idealização secular da qual o amor tinha sido objeto: “A idolatria que as mulheres têm pelo amor é, no fundo e originalmente, uma invenção da inteligência, na medida em que, através das

É extremamente provável que a referência fundamental da concepção nietzschiana da idealização amorosa seja a stendhaliana *crystallisation*: em particular nos capítulos XI e XII de *De l'Amour* (1822), Stendhal sublinhava como as perfeições imaginadas do objeto amado já constituem uma forma de satisfação do desejo, que assume, na *crystallisation*, um andamento em parte auto-referencial²⁵.

O fenômeno de *crystallisation* se apresenta como uma atividade do “espírito”, que podemos definir como idealização, e que reorganiza, na exaltação passional amorosa, toda a percepção e a visão do mundo do enamorado. Todo detalhe que ele experiencia é reconduzido, graças à energia criativa, ao ativismo do impulso amoroso, ao objeto amado, com uma operação (tal como a define Stendhal) que transforma poeticamente, por assim dizer, tudo o que é vivido pelo amante, e desse modo incrementa também o próprio desejo: nessa circularidade, o desejo alimenta-se de si mesmo. Também, segundo Stendhal, esse processo vai reconduzir-se, de fato, à estrutura mesma do impulso, ao metabolismo do desejo: o fenômeno da *crystallisation* “vient de la nature qui nous commande d’avoir du plaisir et qui nous envoie le sang au cerveau, du sentiment que les plaisirs augmentent

idealizações do amor, elas aumentam seu poder e se apresentam mais desejáveis aos olhos dos homens. Mas, tendo se habituado a essa superestimação do amor durante séculos, aconteceu que elas caíam na própria rede e esqueceram tal origem. Hoje elas são mais iludidas que os homens, e por isso sofrem mais com a desilusão que quase inevitavelmente ocorre na vida de toda mulher – desde que ela tenha imaginação e intelecto bastantes para ser iludida e desiludida” (MAI/HHI 415, KSA 2.274).

²⁵ *De l'amour* é citado por Nietzsche em FW 84 e inequivocadamente também em FW 123. Para uma valoração do alcance criativo da *crystallisation* stendhaliana, em relação à questão filosófica da relação entre amor e conhecimento, permito-me remeter a PIAZZESI, C. *Macht Liebe sehend? Versuch einer Umdeutung der angeblichen ‚Blindheiten‘ der Liebe*. Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover (no prelo).

avec les perfections de l’objet aimé, et de l’idée: elle est à moi”²⁶. Não somente a função da posse imaginada é de capital importância para alimentar o desejo, mas ela faz parte, justamente, da dinâmica interna do desejo, da sua fisiologia e não lhe é acrescido como acessório heterogêneo: o processo “espiritual” é parte da fisiologia do amor-paixão. Ambos os aspectos são, como vimos, cruciais também na análise de Nietzsche.

Stendhal sublinha, além disso, como desse complexo fenômeno de idealização é possível somente certo grau de civilização: como uma descrição que lembra a análise de Norbert Elias sobre a civilização como desenvolvimento da capacidade individual de gestar mais (e mais longas) cadeias de ações e de representações de uma só vez, ou seja, da capacidade de concentração de uma atenção continuativa, Stendhal afirma que o “*primitif*” não tem condições de ir além do primeiro grau, isto é, daquele de um prazer por assim dizer instantâneo, que não se articula em nenhuma ressonância do *espírito* e da imaginação. Nesse nível, o que dá prazer é a satisfação material do próprio prazer, e não a idéia que está conectada a ela, com as conseqüentes dilatações espaço-temporais, os jogos de distância e enriquecimento ideal da satisfação geral prometida. A possibilidade de incremento do desejo graças à projeção imaginativa, à antecipação e à dilatação da satisfação, por sua vez intensificadas pelo acúmulo das “*perfections*”, é a criatividade específica do fenômeno amoroso-passional. É talvez nessa chave que se pode ler a definição stendhaliana da beleza como “*promesse de bonheur*”²⁷.

²⁶ STENDHAL. *De l’amour*. Paris: Garnier-Flammarion, 1965, cap. II, p.36. Para a definição da *crystallisation*, cf. p. 35: “c’est l’opération de l’esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l’objet aimé a des nouvelles perfections”.

²⁷ Cf. por exemplo *De l’amour*, *op. cit.*, cap. XVII; ver também cap. XI, XVIII.

Enfim, como Nietzsche, Stendhal sublinha como a alma tende a cansar-se logo “*de ce qui est uniforme*” e até “*du bonhuer parfait*”, e como, então, ela precisa de um contínuo acréscimo de estímulos para a tensão, a fim de que ela permaneça concentrada no objeto amado e a fim de que o desejo não diminua. Segundo Stendhal, são “*la crainte*” e “*le doute*”, com o conseqüente oscilar do desejo entre a satisfação imaginária e a imaginária frustração, que podem exercitar essa força de motivação e intensificação. Assim se tem uma segunda *crystallisation* que extrai intensidade justamente desse jogo da imaginação com os dois êxitos opostos do desejo.²⁸ Note-se que, nessa intensa mobilidade do *humor* e conseqüentemente da *imagem de si*, trata-se de qualquer modo de uma cadeia de representações, na qual os eventos concretos têm um papel relativamente marginal.

Sem dúvida o contexto nietzschiano é mais articulado, por um lado, porque adentra mais profundamente na análise do impulso da “cobiça”, e, por outro, porque traz à luz a conexão entre os processos de idealização e os da moralização do aparato humano de impulsos. Todavia, seja no caso de Nietzsche, seja no de Stendhal, é claro o intento de examinar a articulação do “mundo interior” humano a partir dos impulsos elementares e das dinâmicas da sua satisfação.

Voltemos, agora, depois dessa digressão, às características da idealização *objetiva* do fenômeno amoroso. Uma das fontes da mistificação altruísta do amor e do *Wohltun bem-fazer* de FW 13 poderia, então, ser buscada numa falsa inferência causal a partir dos efeitos que eles provocam: da efetividade da vantagem que o objeto amado

²⁸ *Ibidem*, p.35. Sobre a relação entre *plaisir* e *crainte* cf. cap. LIX, p. 242; cap. XXXIII, p.118; cap. XXXVI, p.127.

obtem desse usar-se do amante ou desejante pressupõe-se uma intenção coerente com os seus efeitos. Assim, Nietzsche formula a hipótese no caso do desinteresse que é atribuído ao heroísmo (“o amor pela pátria, a fidelidade à ‘verdade’, a pesquisa etc.” venerado como algo superior e mal-entendido na sua natureza passional²⁹, na realidade perigosa para os outros. Pode-se pressupor um processo análogo também no caso da “cobiça”, articulado e denotado em sentido moral nas formas, citadas em FW/GC 14, KSA 3.356, de “amor ao próximo”, “amor ao saber, à verdade” (viu-se como Nietzsche sublinha na realidade o caráter passional do desejo de conhecimento), “amor sexual” – mas se poderia estender também ao amor paterno/materno, por exemplo³⁰.

É preciso pensar, porém, para além desse plano mais superficial e, por assim dizer, fenomênico, que essa interpretação do desejo e do amor em chave altruísta encontra sustentação num sistema mais amplo de valores ou de valorações, no interior do qual se insere funcionalmente. Além disso, esse sistema de valorações e atribuições, por si arbitrário como qualquer atribuição, encontra a sua legitimação numa configuração de poder e de reciprocidade – em outras palavras, numa formação social. A rarefação e a idealização subjetivas e objetivas do desejo, em outros termos, movem-se numa direção conforme a articulação das paixões e dos impulsos no sentido da mediação e da discursivização, que se torna necessária numa comunidade que deve preservar a sua ordem interna: na direção da regularização – através da incorporação da moral – dos comportamentos de cada um dos membros da comunidade, da criação e da manutenção de um sistema de reciprocidade (deveres/direitos,

²⁹ Cf. KSA 9.461, Nachlass/FP 11[56].

³⁰ Nietzsche refere isso em MAI/HHI 57, em KSA 9.449, Nachlass/FP 11[19].

legitimidade, etc.). A comunidade incentiva, junto a cada um dos próprios membros, o controle de si, dos impulsos e do desejo, a fim de mitigar o perigo que os impulsos de cada um representam para os outros³¹.

A moralização dos impulsos é, então, muito mais do que a simples mistificação moral delas: como indicado acima, é a energia dos impulsos de cada um dos indivíduos que vai ser aproveitada pela educação e pela socialização para reorientar o investimento dos impulsos na forma de motivação a comportamentos conformes às normas que regulam a interação na comunidade e a função do indivíduo no seu interior. Nesse sentido, falei de articulação discursiva dos impulsos:

Portanto, é a natureza de instrumento que é louvada nas virtudes, quando se faz o elogio delas, e também o impulso cego dominante em cada virtude, que não é mantido nos limites pelo interesse geral do indivíduo; em suma: a desrazão da virtude, mediante a qual o indivíduo se deixa transformar numa função do todo (FW/GC 21, KSA 3.392).

Através da motivação do reconhecimento social (“*durch eine Reihe von Reizen und Vortheilen*”), pelo qual o sacrifício de si e

³¹ Esse fenômeno de diferenciação interna através da moralização das relações interpessoais – a moral da Nächstenliebe é a concretização mais explícita disso – sobrevém, segundo Nietzsche, uma vez que a comunidade tenha se estabilizado em relação a ameaças externas (JGB/BM 201, KSA 5.121). Pode-se ler nesse sentido a moral da *Nächstenliebe* como uma evolução das lutas para a “imunização” [*Immunisierung*] [*Immunisierungskämpfe*], cuja história representa, segundo Sloterdijk, a totalidade da história humana (SLOTERDIJK, P. *Du mußt dein Leben ändern*, op. cit., p.712). Análogo valor têm nesse âmbito as religiões: a entidade e a qualidade diferente das ameaças, cujas práticas de imunização de quando em quando devem responder, diferencia também a orientação e o alcance das próprias práticas.

o altruísmo são louvados e recompensados, cada um é induzido a investir numa elaboração da sua bagagem de impulsos no sentido da mediação, da dilação da satisfação, da mitigação do desejo, etc.: desse modo, ele incorpora uma “maneira de pensar e agir” que se torna, por sua vez, “hábito, impulso e paixão”, e que o conduz a descuidar da própria vantagem e a se tornar, por força de um processo de contínua auto-motivação sobre base de impulsos, “ingênua” “função de conjunto”³². O que significa, todavia, que “o louvor do desinteressado, abnegado, virtuoso (...) não nasceu do espírito do desinteresse!”³³ (*Ibid.*).

Que esse processo, nas suas várias estações e formas específicas, esteja na base de uma transformação efetiva da bagagem de impulsos, e, portanto, da experiência de si e do mundo, resulta claramente de, por exemplo, FW/GC 47, KSA 3.412, no qual Nietzsche escreve que o esforço por um refreamento da expressão comunicativa das paixões acaba por modificar também as paixões mesmas, para debilitando-as e transformando-as³⁴. Nesse sentido – este é um ponto importante também para a segunda parte da nossa análise – a discursivização social do desejo se diferencia de um puro jogo

³² “Tendo êxito a educação, cada virtude do indivíduo torna-se uma utilidade pública e uma desvantagem particular, conforme o supremo objetivo particular” (FW/GC 21, KSA 3.393).

³³ Seja em MAI/HHI 133, KSA 2.126 ou, de maneira mais rápida, em FW/GC 147, KSA 3.98, Nietzsche reduz ao absurdo tanto a idéia de uma disposição universal ao altruísmo quanto aquela de sua auspiciosidade: o louvor da *selbstlose Liebe* ou da *Menschenliebe*, este é o ponto, é muito mais do que desinteressada.

³⁴ “Se uma pessoa continuamente proíbe a si mesma a expressão das paixões, como sendo algo para naturezas ‘vulgares’, mais toscas, burguesas, camponesas – isto é, não deseja reprimir as paixões mesmas, mas apenas sua linguagem e seus gestos -, atinge, apesar de tudo, exatamente o que não deseja: a repressão das paixões mesma, ou ao menos sua debilitação e transformação” (FW/GC 47, KSA 3.412).

de atribuições lingüísticas porque comporta uma transformação da psicologia e das categorias da experiência³⁵.

De um lado, então, o estupor de Nietzsche para a idealização à qual a “cobiça” do amor entre os sexos foi submetido é, por assim dizer, estritamente retórico: ele tem a intenção de acentuar o caráter surpreendente do óbvio, uma vez que ele é observado de uma ótica crítica de ordem genealógica. A inversão das valorações dos impulsos e dos desejos, por exemplo, a interpretação da “cobiça” como alguma coisa de anti-egoística, justamente o amor, se concretiza na estruturação de uma experiência que, no esquecimento da própria origem, é incapaz de perceber-se como relativa e como diminuída (voltarei mais adiante).

Por outro lado, vê-se melhor o que está em jogo na questão do “uso lingüístico” que deixei até agora intencionalmente à parte. Estes são os pontos do texto:

e poderia, no entanto, ser o mesmo impulso que recebe dois nomes; uma vez difamado do ponto de vista dos que já possuem, nos quais ele alcançou alguma calma e que temem por sua “posse”; a outra vez do ponto de vista dos insatisfeitos, sedentos, e por isso glorificado como “bom” (FW/GC 14, KSA 3.356).

Nisso, evidentemente, o uso lingüístico foi determinado pelos que não possuíam e desejavam – os quais sempre foram em maior número, provavelmente (*ibid.*).

³⁵ Em termos wittgensteinianos, o jogo lingüístico repercute sobre a forma de vida de onde surgiu e à qual imprime uma forma. Sobre o caráter ao mesmo tempo fundante e dinâmico da relação entre forma de vida e signos comunicativos, veja-se também ABEL, G. *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004, particularmente capítulo 4.

Os dois planos de nomeação não são homogêneos: um, o daqueles que determinaram o uso lingüístico (*Sprachgebrauch*), contém uma mistificação (o egoísmo da sede da posse idealizado como *amor*); o outro, reflete um estado de coisas (chama, por assim dizer, as coisas pelo “nome”). Essa diferença pode ser reconduzida aos aspectos recém expostos da idealização: junto aos *já detentores*, a violência do impulso é momentaneamente sedada e aparecem as condições para uma distância que favorece a reflexividade e até a desvalorização do impulso.

O *Sprachgebrauch* estabelecido e remontado não tem em si nada de surpreendente. A surpresa que Nietzsche, como se viu, exprime heurísticamente, pode ser suscitada pelo olhar portador da intenção genealógica que se pergunta *como* as coisas se tornaram aquilo que não são/aparecem, historicizando e, assim, dissolvendo a “naturalidade” delas. O tratamento histórico-lingüístico ao qual serão submetidos, em *A gaia ciência*, bem, mal, castigo, consciência, etc., ainda falta em FW/GC 14, KSA 3.356, mas os pressupostos teóricos e a moldura são, parece-me, claramente reconhecíveis, também em FW/GC 7: confronte-se, nesse sentido, a declaração das intenções de FW/GC 7 e o seu exemplar desenvolvimento em FW/GC 14, KSA 3.356 com a nota no final da primeira dissertação da *Genealogia da moral*.

Antes de retomar esse ponto no próximo parágrafo, uma palavra sobre o fechamento do aforismo. Nietzsche desloca-se do amor, revelado como encontro e improvável como diálogo estruturado entre impulsos e desejos cegos, para a amizade vista como “continuação” do amor – e, por sua vez, como forma de amor – mas ao mesmo tempo como deslocamento do fogo da paixão amorosa: cada um dos companheiros concentra agora a própria “cobiça” e o próprio “desejo” não diretamente sobre o outro, mas sobre um ideal comum, que se torna aspiração de ambos, a ambos superordenado, segundo a tradicional, aristotélica concepção da *philia*. Essa oposição, que indica uma estrada alternativa à moralização do desejo para mitigar-lhe a

violência, a sede de posse e curar-lhe a cegueira auto e heterolesiva, aparece regularmente nos textos nietzschianos³⁶.

2. A intenção genealógica de FW/GC 14, KSA 3.356.

Une sorte de pôlemos concerne déjà l'appropriation de la langue. (J. Derrida, *Force de loi*)

Gostaria agora de tentar pôr em evidência as intenções analítico-críticas – quase sempre implícitas – e os pressupostos de FW/GC 14, KSA 3.356 que permitem olhar o aforismo como um exercício preparatório para uma prestação genealógica.

a. a desmistificação lingüística / dissolução da unidade lingüística. O “uso lingüístico” é revelado, por meio de um ataque estritamente lingüístico à aparência (*tudo que é chamado de amor*) na sua não neutralidade a respeito daquilo que ele nomeia: *a.I*) a linguagem é *performativa*, isto é, tem uma influência sobre aquilo que exprime e denota e sobre *quem* por seu meio exprime e denota (dizer “amor” ou dizer “cobiça” orienta a experiência do

³⁶ Quanto à contraposição entre amor dos sexos e amizade, cf. M/A 503, KSA 3.295, mas também FW/GA 60, KSA 3.366 traz o mesmo tema da periculosidade da excessiva vizinhança feminina, como também FW/GC 363, KSA 3.610 . Poder-se-ia ver na amizade precisamente um passo ulterior da idealização e, portanto, da rarefação do amor, no sentido da autocrítica da disposição amorosa que se reconhece na própria cegueira e tenta fazer-se óbvia. Agradeço Silvio Pfeuffer por ter chamado a minha atenção para este ponto. Como sugeriu Olivier Ponton, além disso, poder-se-ia ler a “Sternen-Freundschaft” de FW/GC 279, KSA 3.523, por sua vez, como a superação da circunstância concreta da separação por meio de um ideal ulterior.

sentimento); por um lado, *a.2*) o uso lingüístico – e, portanto, a sua performatividade – depende de intenções estratégicas subjacentes às determinações lingüísticas, isto é, não é neutro a respeito de dinâmicas de poder (as intenções determinam o “uso lingüístico”); por outro lado, *a.3*) na aparente neutralidade do uso lingüístico se escondem valorações morais, ligadas a essas dinâmicas de poder, que, em virtude de *a.1*, influenciam *moralisticamente* a experiência subjetiva conexas ao uso lingüístico em questão (que, por exemplo, se considere o amor um sentimento altruísta).

b. A dissolução ou desmistificação lingüística implica também *b.1*) uma dissolução da experiência subjetiva e da relativa psicologia (em virtude de *a.1* e *a.2*), bem como *b.2*) uma crítica dos seus pressupostos moralísticos (em virtude de *a.3*). Poder-se-ia definir este ponto como intenção terapêutica do proceder crítico-genealógico (voltarei a isso também nas conclusões, § 3).

c. Um esboço de *diagnóstico* da alma “moderna”: são trazidas à luz, se não propriamente as contradições psicológicas e fisiológicas geradas pelo uso lingüístico e pelas valorações conexas, pelo menos algumas das causas do seu aparecimento. A experiência do amor é ligada a uma dessas contradições fundamentais: nela convive, em diversos níveis, uma multiplicidade de impulsos e uma multiplicidade de valorações opostas às mesmas, etc.

Esses três aspectos estão evidentemente conectados de modo íntimo e são eficazes de maneira simultânea.

Quanto a *a.1* e *a.2*, a discussão da não neutralidade do “uso lingüístico” em relação à experiência e às concorrências de poder que definem as relações sociais não se inicia em FW/GC 14, KSA 3.356. *O andarilho e sua sombra*, em que a problemática lingüística tem um peso notável, discute no aforismo 5 a ligação entre imposições de um “uso lingüístico” e determinações de experiências e valorações correspondentes, e também contradições da experiência

subjetiva causadas por ele (voltarei a esse ponto em *c*). Coerentemente, FW/GC 58 afirma:

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisa como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele -, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! (FW/GC 58, KSA 3.422).

Mais especificamente, em M/A 38 Nietzsche mostrava como a matéria de impulsos, por si só inarticulada e inerte a respeito das diferenças de valor, obtém a sua forma antes de tudo através de um juízo de valor que lhe interessa: um impulso (*Trieb*) recebe uma valoração moral em uma determinada configuração social (por meio do elogio e da culpa), isto é, recebe um caráter e um nome, que, veiculando um juízo de valor, não são neutros. Essa valoração social é incorporada singularmente e se articula como experiência subjetiva da boa ou má consciência (*gutes/böses Gewissen*) a respeito do impulso mesmo: a “sensação concomitante de prazer ou desprazer”, que por si só *não* pertence ao instinto, é o correspondente subjetivo da sanção social – uma autossansão (é esta a função da *Gewissen*). O valor de uma pulsão, nesse sentido, não é determinado absolutamente, mas no âmbito de um sistema de valorações morais: assim ela se desenvolve num sentimento e, portanto, numa palavra de quando em quando diferente (*Feigheit/Demuth*) conforme o sistema de valores históricos no qual a sua valoração se insere ou do valor social

que recebem aqueles que são portadores dele³⁷. As atribuições, que criam as polaridades morais não somente entre conceitos, mas entre os indivíduos e suas ações, estão conectadas com posições sociais e estratégias de poder.

A atribuição de um nome transforma o impulso, enquanto já contém um juízo moral (M/A 38, KSA 3.45) e transforma então a experiência de si que se associa ao manifestar-se do próprio impulso. . O uso lingüístico, em outros termos, *faz aquilo que diz*: portador de uma distinção de valor, ele é uma *performance* social e psicológica, isto é, uma tomada de posição num contexto de valor, e não somente a neutralidade nua ou o arbítrio ingênuo da convenção lingüística. O arbítrio do signo, assim como o discurso, não é em si nem ingênuo, nem inocente.

Como sublinha Foucault, então, por um lado, a idéia de uma continuidade absoluta, de uma coerência própria do *discurso* é, em si, parte da mistificação a dissolver: “o” discurso é na realidade uma série de “eventos discursivos”, correspondente aos atos de apropriação estratégica que o colonizam com valorizações e com intenções de legitimação de determinadas posições. Por outro lado, justamente nesse sentido, as determinações lingüísticas traçam espaços de legitimidade e ilegitimidade, de inclusão e exclusão. Nem tudo pode ser dito, nem todos os “eventos discursivos” são igualmente prováveis ou possíveis³⁸. No caso da oposição de que se fala em FW/GC 14, KSA 3.356, é, por exemplo, dificilmente pensável que a experiência e a expressão de “cobiça” e “amor”,

³⁷ “Em si, como todo instinto, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo” (M/A 38, KSA 3.45).

³⁸ FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971, p.53.

embora articulações da própria matéria de impulsos, tenham a mesma legitimidade e sejam submetidos às mesmas condições de possibilidade: sobre uma pende uma ordenação moral, a outra é encorajada socialmente e é reconhecida como sentimento moral – e isto em virtude dos diferentes nomes que são atribuídos a elas. A batalha pela determinação do “uso lingüístico” é a batalha pelo reconhecimento e pela afirmação de uma interpretação das coisas favoráveis a certa forma de vida: assim, a definição de heresia – que Nietzsche vê como um sinal de *Aufklärung* – enquanto heresia por parte dos religiosos não é convenção lingüística neutra, mas veicula um enegrecimento, uma desvalorização (FW/GC 23, KSA 3.357) e, portanto, define um espaço de exclusão, de ilegitimidade de discurso. O esquecimento das motivações originárias que confere um fundamento místico de memória montaignana e pascaliana aos valores morais (WS/AS 40, KSA 2.398) mistifica também o discurso correspondente como absoluto, isto é, não dependente de condições específicas de possibilidade. A dissolução dessa continuidade não almeja restituir às coisas o seu valor originário, “mistificado” por apropriações indébitas, mas almeja mostrar que esse contínuo trabalho de interpretação e valoração é aquilo que unicamente nos permite um acesso às coisas³⁹ (por exemplo, aos nossos impulsos).

Chegamos com isso também ao ponto *a.3* e conseqüentemente a *b*. Segundo Nietzsche, a eticidade “embrutece” (algo como o pascaliano *abêtir*), isto é, ela impede o surgir de “melhores costumes” (M/A 19, KSA 3.32).

³⁹ *Ibidem*, p. 55: “Ne pas s’imaginer que le monde tourne vers nous un visage lisible que nous n’aurions plus qu’à déchiffrer; il n’est pas complice de notre connaissance; il n’y a pas de providence prédiscursive qui le dispose en notre peur. Il faut concevoir le discours come une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme pratique que nous leur imposons”.

As valorações morais – expressas na linguagem – não se colocam mais no plano de hipotéticas valorações de vantagem e utilidade, que presumivelmente guiaram a experiência humana inicial das coisas. Os juízos de valor se interpõem entre nós e as coisas de tal modo a nos tornar cegos a respeito de suas genealogias: eles são a articulação mesma da experiência que das coisas nos é consentida. Novos *costumes* não podem surgir porque aqueles que temos não têm o caráter de escolhas funcionais, de clara derivação estratégica e passíveis de melhores alternativas, quanto de valores absolutos auto-referenciais. Como os óculos wittgensteinianos do ideal⁴⁰, os óculos das nossas categorias de experiência nos são totalmente naturais, e não há nenhuma razão pela qual possa surgir a idéia de tirá-los: não podemos nos dar conta de que as coisas poderiam ser de outra maneira, porque toda a nossa experiência de nós mesmos e da nossa *compreensão* de nós mesmos repousa sobre essas categorias incorporadas. É essa auto-refencialidade imperturbada do esquecimento que o trabalho do tipo genealógico, como é o caso do exercício de FW/GC 14, se empenha a romper⁴¹. Por isso a crítica

⁴⁰ WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Organizado por Joachim Schulte e Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und George Henrik von Wright. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2001, § 103.

⁴¹ Como sublinha também N. Elias, não há possibilidade de um acesso mnemônico aos estados precedentes daquilo que ele define como a “Wendeltreppe des Bewusstsein” (ELIAS, N. “Die Gesellschaft der Individuen”. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001, v.10, p. 144): somente passando pela reconstrução histórica (e histórico-crítica) pode pôr o sujeito diante do seu caráter, problematizando aquilo que é óbvio. Cf. também SAAR, M. *Genealogie als Kritik, op. cit.*, cap. 3 e 7 em particular. Sobre a ligação das formas de escritura filosófica nietzschianas e essa operação de derrapagem da percepção ordinária, radicada na linguagem ordinária, cf. WOTLING, P. “Comment pourrais-je écrire pour des lecteurs? La spécificité de l’écriture philosophique chez Nietzsche”. In: DENAT, C. (org.). *Au-delà des textes. La question de l’écriture philosophique*. Reims: Presses de l’Université de Reims, 2007, p.151-166.

do “uso lingüístico” implica a crítica a uma forma de subjetividade, que se realiza como procedimento terapêutico.

A experiência subjetiva “ingênua”, que autor e leitor – enquanto pertencentes a uma mesma comunidade moral, por assim dizer – compartilham, é rompida pela sua relativização e pela desmistificação da sua inocência: o olhar crítico-genealógico traz à luz a aliança entre uso lingüístico, experiência que ele estrutura, esquecimento da sua historicidade e arbitrariedade, mistificação da função estratégica que ele desenvolve na dinâmica de poder. Seguindo a experiência de desmistificação operada em FW/GC 14, KSA 3.356 não é mais possível uma experiência ingênua do amor: a argumentação nietzschiana inicia uma desconfiança, antes de tudo em relação às palavras, depois em relação às nossa *Empfindungen* nos confrontos das palavras, conseqüentemente em relação ao nosso horizonte de experiência daquilo que elas denotam – o que significa, de fato, uma desconfiança em relação a nós mesmos, do sujeito nos confrontos daquilo que acontece sobre seu terreno. Através da passagem da dissolução do óbvio por meio da sua relativização, de fato, a crítica nietzschiana fornece ao sujeito um ponto de vista de auto-estranhamento e, nesse sentido, necessariamente auto-crítico, porque toma como objeto próprio aquelas categorias ou aqueles valores sobre os quais se funda a possibilidade subjetiva de auto-representação e compreensão⁴². Se o exercício crítico não tivesse esse alcance, se não pusesse em discussão alguma coisa de crucial, não se desencadeariam nos seus confrontos aquelas resistências psicológico-afetivas das quais Nietzsche fala seja em JGB/BM 23, KSA 5.38, a propósito da já citada “Lehre von der Ableitbarkeit aller

⁴² Cf. SAAR, M. *Genealogie als Kritik*, op. cit., p.106.

guten Triebe aus den schlimmen”⁴³, seja já muito antes em MAI/HHI 107, KSA 2.103 a propósito da «Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit des Menschen»⁴⁴: abandonar um ponto de vista, nesse âmbito crítico, significa discutir isso que aparecia mais que indiscutível, isto é, tornar conscientes as condições de possibilidade da própria imagem e experiência de si mesmos.

Essa é a dupla valência analítica e terapêutica da intervenção genealógica que se desenvolve na consciência do fato que o esquecimento, ao qual é sujeito o caráter adquirido de interpretação de cada interpretação, é complementar à própria violência que na interpretação não apenas se afirma, mas se institui. No fazer-se *ordem* das coisas, e correspondentemente das percepções subjetivas das coisas, no legitimar-se enquanto ordem do discurso, cada interpretação exerce a violência que é intrínseca à sua própria raiz de vontade ou de desejo de potência, posse, apropriação. A violência fundadora, que se instituiu, não se reitera abertamente como evento em cada ocorrência destruidora, mas enquanto “invisível” violência que conserva, já que se replica na forma, na ordem das coisas: a linguagem e a subjetividade correspondentes espelham e reiteram essa ordem “naturalizada”, cuja arbitrariedade violenta e cujo caráter adquirido são enfim dispersos no esquecimento. A eficácia da genealogia,

⁴³ “Uma autêntica fisio-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem ‘o coração’ contra si: já um a teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘mau’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus” (JGB/BM 23, KSA 5.38).

⁴⁴ “A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro” (MAI/HHI 107, KSA 2.103).

assim como a da desconstrução⁴⁵, depende da consciência desse processo necessário, consciência que, se honestamente conduzida, implica também a crítica genealógica ou a desconstrução no mesmo destino dos seus objetos de análise. Voltarei no final sobre isso.

O auto-estranhamento consiste, sobretudo, e com isso introduzo o último ponto (c), em mostrar quantos e quais valorações, juízos, etc., herdados e adquiridos se escondem sob a superfície da nossa representação das nossas experiências e sob as categorias da nossa psicologia⁴⁶ (um exemplo disso também é FW/GC 335, KSA 3.560). E como algumas dessas valorações incorporadas coexistentes estão em contradição entre si. Em *O caso Wagner* e depois em *O crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche define a modernidade como autocontradição fisiológica⁴⁷:

Mas todos nós carregamos, sem o saber e contra nossa vontade, valores, palavras, fórmulas, morais de procedências *contrárias* – somos *falsos*, psicologicamente considerados... Um *diagnóstico da alma moderna* – por onde começaria ele? Por uma resoluta incisão nesta contradição instintiva, pelo desvendamento de seus valores opostos, pela vivissecção do *caso mais instrutivo* (WA/CW Epílogo, KSA 6.53).

⁴⁵ Cf. em particular DERRIDA, J. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994, p.32: “l’opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à *faire la loi*, consisterait en un coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n’est ni juste ni injuste et qu’aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider”. Veja também § 3.

⁴⁶ Sobre essa temática, veja WOTLING, P. *La pensée du sous-sol*. Paris: Allia, 1999.

⁴⁷ “Os instintos contradizem-se, irritam-se, dizem-se entre si; já defini o *moderno* como a autocontradição fisiológica” (GD/CI, *Inscursões de um extemporâneo*, 41, KSA 6.143).

Parece que o tratamento de FW/GC 14, KSA 3.356 se insere em uma ótica análoga, ainda que com as devidas diferenças de contexto e de elaboração. Nietzsche empreende uma forma de “diagnóstico” da subjetividade: começando pelos dados fenomênicos (as nossas *Empfindungen* com respeito a essa ou àquela palavra, isto é, as nossas reações espontâneas em contexto de discurso), ele mostra como eles são sintomas da convivência e da interação em nós mesmos de valores, juízos incorporados e correspondentes *palavras*, que têm origens, histórias, intenções diferentes, que correspondem a diversos estados de sedimentação da subjetividade ocidental. As observações de Nietzsche, direcionadas a trazer clareza ao “uso lingüístico”, a oferecer a esse uso uma maior *clareza* (como “amor” indica uma série de experiências heterogêneas; como “cobiça” e “amor” são arbitrariamente contrapostos, etc.), pretendem mais profundamente mostrar as articulações da nossa psicologia e fisiologia que são invisíveis ao olhar “natural”, imediato da introspecção ou da reflexividade subjetiva – justamente porque ele não tem à disposição outras categorias a não ser aquelas sobre as quais deveria voltar o olhar.⁴⁸ A incoerência, a complexidade, o caráter

⁴⁸ E nesse sentido perpetua, junto com aquelas categorias que não pode deixar de empregar, também as relações de domínio às quais elas são funcionais. Como revela Bourdieu, essa autoreferencialidade das categorias e dos juízos à disposição, no contexto de uma relação de domínio ou de poder, é o vínculo cognitivo e afetivo que torna extremamente improvável, se não impossível, uma rediscussão da própria relação: “la violence symbolique s’institue par l’intermédiaire de l’adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu’il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d’instruments de connaissance qu’il a en commun avec lui et qui, n’étant que la forme incorporée de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle; ou, en d’autres termes, lorsque les schèmes qu’il met en œuvre pour se percevoir et s’apprécier, ou pour s’apercevoir et apprécier les dominants [...] sont le produit de l’incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit” (BOURDIEU, P. *La domination masculine*. Paris: Seuil 1998, p.41).

adquirido e sobretudo não neutro a respeito das valorações morais, que Nietzsche esclarece em relação aos usos lingüísticos, inserem em primeira instância na subjetividade e na psicologia do leitor ao qual a descrição é voltada.

O procedimento, através do qual Nietzsche diagnostica as contradições e as incoerências da experiência do amor na sociedade ocidental, implica, então, uma tomada de consciência das próprias resistências à tomada de consciência, a interrupção da relação “natural” com a própria experiência, uma distância *autocrítica*, um exercício de suspeita – *Misstrauen*.

Exemplos de contradições similares, em particular no que diz respeito à experiência amorosa, são notados também pela literatura sociológica recente sobre o assunto. A análise das interações e das relações amorosas mostra frequentemente a emergência nos sujeitos, nas práticas comunicativas e relacionais, de representações divergentes e opostas ligadas a palavras, situações, experiências, compreensão de si e do outro. A definição consciente e reflexiva que estamos em posição de dar a uma situação entra muitas vezes em conflito com os juízos e as valorações incorporadas do qual somos portadores inconscientes, e que emergem em contato com situações que ali aparecem novamente. Assim J.-C. Kaufmann, numa pesquisa sobre dinâmicas e a construção da identidade de casal no contexto doméstico (divisão e desenvolvimento dos trabalhos de casa, em particular a lavanderia), mostra como as posições abertamente negociadas de simetria e não discriminação convivem na maior parte dos casos com uma bagagem de valores, juízos, modelos e esquemas de comportamento incorporados, que nelas interferem e tornam a comunicação contraditória, a interação afetiva problemática.⁴⁹

⁴⁹ Cf. KAUFMANN, J.-C. *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*. Paris: Nathan, 1992, por exemplo p.53: “Comme si nous portions en nous-mêmes un capital

A análogas considerações chega E. Illoux, numa pesquisa sobre a função do consumo de bens e de contextos “românticos” na construção e na articulação das relações íntimas: à frente de uma difusão e de uma comercialização nas sociedades ocidentais do ideal do amor romântico, ao qual fazem referência comportamentos sociais e escolhas de consumo dos agentes sociais, os mesmos exprimem, todavia, interrogados sobre o valor daquele ideal mesmo, uma diferença crescente ou um destaque irônico nos seus confrontos. Confrontados com diversas narrativas de uma história de amor, os sujeitos entrevistados com um capital cultural maior tendem a tomar distância da narrativa mais impregnada de ideal romântico, considerando-o uma base incerta e não confiável para a construção de uma relação (um ideal concorrente é aquele do amor como *trabalho* para a relação); por outro lado, porém, da auto-narração que os mesmos sujeitos fornecem resulta que o ideal romântico permanece um ponto de referência da interação e da imaginação amorosa.⁵⁰

Essas instâncias contraditórias, porque frutos de diferentes contextos de socialização e aprendizagem, ainda que permaneçam na maior parte invisíveis ou não problemáticas para a consciência reflexiva, repercutem todavia sobre a experiência concreta de relações, interações, sentimentos, etc.

dormant, constitué de schémas de manières susceptibles à tout instant d'être réactivées (ou de servir de référence en vue d'"inventer" de nouvelles pratiques adaptées à une situation donnée). Cet héritage passif, secrètement sédimenté hors de la mémoire consciente, hors des interactions sociales et hors des habitudes constituées, peut ne jamais se révéler ou au contraire apparaître au grand jour, parfois brusquement, à la faveur des circonstances propices”.

⁵⁰ Cf. ILLOUZ, E. *Der Konsum der Romantik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007, p.199: “das heißt, dass das am weitesten verbreitete und am vollständigsten kodifizierte Liebesmodell nicht dasjenige ist, von dem man auch glaubt, es sei am erfolgreichsten”.

3. Resultados: novos horizontes de nomeação criativa

Em que você acredita?- *Nisto: que o peso de todas as coisas deve ser determinado de uma nova maneira.* (FW/GC 269, KSA 3.519)

Contra uma pesquisa da essência e da definição universal, o procedimento nietzschiano quer acrescentar a quantidade das perspectivas em jogo e das suas conexões: FW/GC 14, KSA 3.356 não chega a um acordo clarificador sobre aquilo que o amor é, mas dissolve a superfície da unidade lingüística e as mistificações conexas (por exemplo, a contraposição “cobiça-amor”), deixando ao fim o leitor com um punhado de desconstruções críticas, de possibilidades, privado dos instrumentos costumeiros de classificação dos fenômenos e de valoração da experiência.

Justamente em virtude da já citada “cansativa” descoberta e consciência, segundo a qual os nomes das coisas – e as genealogias desses nomes – determinam para nós a essência delas, Nietzsche afirma que seria uma loucura crer que se pode aniquilar essa aparência (“*die als wesentlich geltende Welt*”) remete à hipotética origem (*Ursprung*), ao ponto no qual a “verdadeira” essência das coisas foi mascarada com o arbítrio da nomeação. A única destruição possível da ilusão da linguagem é uma dissolução *criativa*: “*Nur als Schaffende können wir vernichten!*” – isto é, a destruição *por meio* da linguagem. A posição construtiva nietzschiana, pela qual “basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para a longo prazo, criar novas “coisas” (FW/GC 58, KSA 3.422), é fruto da assimilação da consciência crítica do fato de que a estratificação de interpretações e nomeações são a única realidade à disposição, que elas constituem o mundo e a relativa subjetividade. É o fruto, em suma, da interiorização não somente do perspectivismo, mas

da certeza da sua cardinalidade epistemológica e existencial, por assim dizer.

A dissolução da mitologia da linguagem e das valorações morais a que ela remonta abre, então, ao sujeito um horizonte criativo de outro modo insuspeito: oferece-lhe a tomada de consciência, absolutamente desestabilizante, de que *é sem dúvida possível e legítimo* imaginar o mundo de outra maneira, “criá-lo” diferentemente. Uma vez posta à luz a arbitrariedade e a historicidade dos juízos morais e das palavras que os veiculam, mostra-se que eles *toleram* alternativas, e que o modo correto de liberar-se da prisão da sua mitologia é superá-los por meio de uma nova interpretação, impor a eles uma nova *aparência*. Essa posição se insere no contexto da progressiva estetização do conhecimento e, assim, da vida mesma, que, como mostra Marco Brusotti, caracteriza a reflexão nietzschiana a partir da FW/GM⁵¹.

O conhecimento, e com ele a investigação de ordem genealógica, que revela como as coisas foram sempre novamente “tingidas” e receberam assim um rosto diferente (FW/GC 152, KSA 3.495), não assume o objetivo da descoberta ou da redescoberta de uma verdade positiva, originária, universal, mas oferece a consciência – que é antes de tudo uma questão *ética* do conhecimento – de que a idéia mesma de tal verdade é funcional a determinadas estratégias e a determinados processos de formação social. Os “investigadores da verdade”, que representam justamente em virtude do poder crítico deles, um perigo para a “lei da concordância” (FW/GC 76, KSA 3.431) que os homens lenta e cansativamente estabeleceram para dar ordem à vida social e à comunicação, ameaçam assim a ordem mesma das relações e das legitimidades. Modificar, como o homem

⁵¹ BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p.454.

do conhecimento faz, a imagem das coisas, conferir-lhes novas cores e um novo rosto, significa antes de tudo transgredir um interdito relativo ao discurso: pôr em discussão os confins da legitimidade, as fronteiras de exclusão e de inclusão do discurso autorizado (por exemplo, sobre o amor como disposição moral), deslocar a atenção sobre as suas condições de possibilidade e portanto revogar-lhes a sua absoluta autoridade moral, social e política.

Se a genealogia traz à luz os processos e o advir histórico e desenvolve, nesse sentido, uma função crítica por assim dizer geral, Nietzsche parece, todavia, ter clara noção, como FW/GC 14 a meu ver mostra perfeitamente, de que a ação crítica deve desenvolver-se também e, sobretudo, sobre outro plano, isto é, aquele do início da discussão *singular*, junto ao sujeito destinatário da comunicação filosófica, com a qual o sujeito mesmo deve, em certa medida, colaborar.

Esse respectivo “terapêutico” da história dos juízos e das valorações morais me parece vir claramente à luz em FW/GC 335, KSA 3.560, no qual Nietzsche convida a empregá-la como instrumento da consciência intelectual *contra* a autorreferencialidade e a segurança da consciência moral. O fim desse movimento auto-crítico (“*die Reinigung unserer Meinungen und Werthschätzungen*”) é também, nesse contexto, a aquisição da capacidade de *criar* (“*die Schöpfung neuer eigener Gütertafeln*”), no caso específico de *formar a si mesmo*:

Portanto, limitemo-nos a depurar nossas opiniões e valorações e a criar novas tábuas de valores (...). Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que riam a si mesmos! E para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser *físicos*, para podermos ser *criadores* neste sentido – enquanto até agora todos os ideais e valorações foram construídos com base na ignorância da física ou em contradição a ela (FW/GC 335, KSA 3.563).

A lição que se retira de FW/GC 14, KSA 3.356 é que cada definição de um fenômeno espelha certa constelação moral, social, cultural, histórica, e o êxito da concorrência entre diversas pressões para impor-lhe uma interpretação. Que o conhecimento, conduzido com método genealógico, oferece, com essa consciência, a possibilidade de um empreendimento *auto-crítico* do sujeito que recebe a comunicação. Que essa transformação da experiência deve ter a forma de uma assunção de responsabilidade, por assim dizer, isto é de uma *autoformação* e de uma complementar *superação de si*. Esse é o efeito terapêutico que, além de seu efeito diagnóstico em virtude dele, o conhecimento e a crítica genealógica podem exercitar, enquanto espaços de autorreflexão não de um indivíduo somente, mas da inteira civilização que se encontra sedimentada em cada um dos leitores.

Parece-me haver nesse sentido uma ligação com a belíssima descrição, traçada por Derrida, da crítica desconstrutiva como assunção de responsabilidade nos confrontos da memória da história⁵² vista como seqüências de interpretações, valores, normas que permanecem pela crítica *legíveis*. A responsabilidade e, no sentido de Derrida, a *justiça* da crítica genealógica consiste no saber ler bem os rastros que essas interpretações deixam; mas também, acrescentaria apoiando-me em parte no próprio Derrida, no seu inserir-se conscientemente a cada ocorrência *como uma delas*, na sua seqüência e sedimentação: o *justo* proceder genealógico é aquele capaz de desconstrução, de crítica, de genealogia e, *portanto*, de autodes-

⁵² DERRIDA, J. *op. cit.*, p.44: a *déconstruction* mostra “le sens de responsabilité sans limite, et donc nécessairement excessive, incalculable, devant la mémoire; et donc la tâche de rappeler l’histoire, l’origine et le sens, donc les limites des concepts de justice, de loi et de droit, des valeurs, normes, prescriptions qui s’y sont imposées et sédimentées, restant dès lors plus ou moins lisibles ou présupposées”.

construção, de autocrítica, de autogenealogia. E essa capacidade já é contemplada, como mostra, por exemplo, JGB/BM 22, na idéia nietzschiana de perspectivismo, na filosofia trágica dionisíaca, na própria hipótese de vontade de potência. Esse retorno reflexivo da subjetividade crítica, que põe em questão as próprias condições de possibilidade, é uma tomada de posição de profunda eticidade: por isso falei de uma assunção de responsabilidade do leitor no quadro da genealogia nietzschiana, que não se dá como um saber universal e transmissível, mas como o *método* da consciência intelectual, isto é, como posição essencialmente autocrítica. Sem esse horizonte de autotransformação, a genealogia trairia em certa medida os pressupostos da sua ação⁵³.

Abstract: Taking as point of departure the analysis of aphorism 14 of *Gay Science*, this paper aims at discussing how Nietzsche establishes the genealogy.

Keywords: love – lust – moral – instinct – pre-genealogy.

⁵³ J. BUTLER chamou justamente atenção ao caráter constitutivo da capacidade do sujeito de incorporar a violência— como interdito, lei, ordem, etc. — e de reiterá-la autonomamente nos confrontos de si mesmo. A subjetivação é, nesse sentido, como Foucault já havia esclarecido, um assujeitamento produtivo, em certa medida criativo. Assim, segundo Butler, é essa mesma convivência *ativa* do sujeito com a ordem das coisas e da linguagem, com os esquemas de assujeitamento e, portanto, com as circunstâncias da própria submissão, que representam as condições de possibilidade de toda autocrítica e de todo empenho de liberação. Fora dessa participação ativa, não se daria subjetividade e, portanto, nem crítica. Talvez seja em virtude dessa consciência que Nietzsche vê a possibilidade de um novo início, por sua vez, como operação disciplinar (ascética, de elevação, etc.) e, sobretudo, como tendo lugar em certa medida graças aos próprios instrumentos críticos que se põem em discussão (a moral que se autocritica pela moralidade) (cf. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford U.P., 1997, em particular a *Introdução* e os capítulos 2 e 3).

referências bibliográficas

1. ABEL, G. *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.
2. ———. *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin-N.Y.: Walter de Gruyter, 1984.
3. BOURDIEU, P. *La domination masculine*. Paris: Seuil 1998.
4. BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
5. BUTLER, J. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford U.P., 1997.
6. DERRIDA, J. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994.
7. ELIAS, N. “Die Gesellschaft der Individuen”. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001.
8. FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
9. ———. “Le sujet et le pouvoir”. In: *Dits et écrits IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994.
10. ILLOUZ, E. *Der Konsum der Romantik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007
11. KAUFMANN, J.-C. *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*. Paris: Nathan, 1992.
12. LUHMANN, N. *Liebe als Passion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.

13. MÜLLER-LAUTER, W. “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien*, n.7, 1978, p.189-223.
14. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & CO., 1967-1978. 15 v.
15. ———. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1986 (Col. “Os Pensadores”).
16. ———. *Humano, demasiado, humano*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
17. ———. *Aurora*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
18. ———. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
19. ———. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
20. ———. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
21. ———. *Ecce homo*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
22. ———. *O caso Wagner*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
23. PIAZZESI, C. “Pour une nouvelle conception du rapport entre théorie et pratique: la philologie comme éthique et méthodologie”. In: *Actes du Colloque International «L'art de bien lire». Nietzsche et la philologie. Reims-Paris, 19-21 octobre 2006*. Paris: Vrin (no prelo).

24. ———. *Macht Liebe sehend? Versuch einer Umdeutung der angeblichen ‚Blindheiten‘ der Liebe*. Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover (no prelo).
25. SALAQUARDA, J. “Fröhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neue ‚Lehre’”. In: *Nietzsche-Studien*, n. 26, 1997, p 165-183.
26. SAAR, M. *Genealogie als Kritik*. Frankfurt a.M.: Campus, 2007.
27. SLOTERDIJK, P. *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009.
28. STENDHAL. *De l’amour*. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.
29. WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Organizado por Joachim Schulte e Heikki Nyman, Eike von Savigny und George Henrik von Wright. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2001.
30. WOTLING, P. *La pensée du sous-sol*. Paris: Allia, 1999.
31. ———. “Comment pourrais-je écrire pour des lecteurs?” La spécificité de l’écriture philosophique chez Nietzsche”. In: DENAT, C. (org.). *Au-delà des textes. La question de l’écriture philosophique*. Reims: Presses de l’Université de Reims, 2007.