

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

Os aforismos de Nietzsche: entre o fracasso editorial e a honestidade expressiva

The aphorisms of Nietzsche: between editorial failure and expressive honesty

Francisco R. Leidens 

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Professor da Universidade Estadual de Roraima (UERR)

Roraima, RR, Brasil

Contato: francisco.leidens@uerr.edu.br

Resumo:

No ano de 1997 são publicados três artigos que, de maneira independente, agem para fundamentar que o exemplo de interpretação oferecido por Nietzsche em GM III não é a passagem de *Zarathustra*, localizada como epígrafe, mas a primeira seção da “Terceira dissertação”. Os artigos mencionados são: Wilcox (1997), Janaway (1997) e Clark (1997). No entanto, o presente texto pretende mostrar que esse exemplo de interpretação tem motivações muito aquém do estatuto e da forma aforística assumidas por Nietzsche, uma vez que faz parte de uma tentativa de divulgação quantitativa de seus textos. Com isso, a correção dos rumos realizada por Wilcox, Janaway e Clark não revelam nenhum preceito interpretativo emblemático para a forma aforística. O aforismo, assim, permanece como um empreendimento expressivo que não pode ser acessado e esgotado apenas a partir de uma exegese que converta a concisão num ensaio mais longo. A correlação entre texto e vivência, por fim, mantém-se como um desafio ao intérprete.

Palavras-chave: Aforismo. Interpretação. Divulgação. Vivências.

Abstract:

In the year 1997, three articles were published independently, acting to support the argument that the interpretation example offered by Nietzsche in GM III is not the passage from *Zarathustra* located as an epigraph, but the first section of the “Third Dissertation”. The mentioned articles are: Wilcox (1997), Janaway (1997), and Clark (1997). However, this text aims to demonstrate that this interpretation example has motivations far beyond the status and aphoristic form assumed by Nietzsche, as it is part of an attempt at quantitative dissemination of his texts. Thus, the course correction carried out by Wilcox, Janaway, and Clark does not reveal any emblematic interpretative precept for the aphoristic form. The aphorism, therefore, remains as an expressive endeavor that cannot be accessed and exhausted solely through an exegesis that converts conciseness into a longer essay. The correlation between text and experience, finally, remains a challenge for the interpreter.

Keywords: Aphorism. Interpretation. Dissemination. Experiences.

Uma ambiguidade, caso seja reconhecida e sopesada, tende a incluir uma nova dificuldade à interpretação da “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral*. Trata-se da correta compreensão da intenção instrutiva dessa dissertação, marcada por Nietzsche já no “Prólogo”: “Na terceira dissertação deste livro, ofereço um exemplo do que aqui denomino ‘interpretação’ (*Auslegung*): a dissertação é precedida por um aforismo, do qual ela constitui o comentário (*Commentar*)” (GM, Prólogo, 8). A disposição imediata do leitor é reconhecer a passagem de *Assim falava Zaratustra*, localizada antes da primeira seção de GM III, como o “aforismo” exemplarmente comentado por Nietzsche¹: “Descuidados, zombeteiros, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é mulher, ela ama sempre somente um guerreiro” (ZA I, Do ler e do escrever).² Contudo, no ano de 1997 são publicados três artigos que promovem e fundamentam um modo alternativo de ver esse exemplo de interpretação: Wilcox (1997) e Janaway (1997)³ oferecem uma justificativa textual que indica a primeira seção da *Genealogia*, e não a passagem de *Zaratustra*, como o aforismo mencionado por Nietzsche no “Prólogo” da *Genealogia*. Por seu turno, M. Clark (1997) conduz uma pesquisa nos Arquivos Nietzsche em Weimar⁴ que culmina em uma corroboração dessa hipótese textual⁵ a partir da análise dos manuscritos de impressão da *Genealogia*.

Muito além da mera localização correta do aforismo comentado, essa questão enseja uma relevante oportunidade de pôr em questão a própria forma aforística adotada por Nietzsche. Pretendemos, no entanto, não apenas examinar a função interna do aforismo no conjunto do *corpus* nietzschiano, mas, a partir da ambiguidade suscitada pelo exemplo de interpretação em GM III, considerar também a exígua recepção que a brevidade e concisão dos aforismos de Nietzsche teve entre seus contemporâneos. Defendemos, assim, que a iniciativa de apresentar

¹ Falamos aqui de renomados leitores: na tradução que faz da *Genealogia da moral*, Rubens Rodrigues Torres Filho imediatamente aponta essa passagem de *Zaratustra* como constituindo o aforismo mencionado por Nietzsche em GM, Prólogo 8 (NIETZSCHE, 1983, p. 313, nota 21). Nehamas inclui-se também como um intérprete que assume essa disposição imediata (cf. NEHAMAS, 1999, p. 114). Arthur Danto segue nessa mesma linha (DANTO, 2005, p. 251). No livro *Nietzsche, Genealogy, Morality* (SCHACHT, 1994), John Wilcox aponta cinco autores que assumem a passagem de *Zaratustra* como o aforismo comentado em GM III (WILCOX, 1997, p. 595).

² Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

³ Este artigo irá constituir, em 2007, com poucas alterações, o capítulo 10 do livro de Janaway (2007, pp. 165-185).

⁴ Essa pesquisa nos Arquivos Nietzsche foi motivada também pela tradução que Clark e Alan Swensen estavam elaborando da *Genealogia da moral*. Quando publicada em 1998, essa edição da *Genealogia* tornou-se a única a indicar o aforismo mencionado por Nietzsche em GM, Prólogo, 8 como sendo a primeira seção de GM III, e não a epígrafe (NIETZSCHE, 1998, p. 148).

⁵ Clark faz menção, todavia, apenas ao trabalho de Wilcox. A razão disso se deve, possivelmente, ao fato de que os trabalhos de Wilcox e Janaway são escritos no mesmo ano e de modo completamente independentes, embora com resultados consoantes, e Clark tinha conhecimento apenas do artigo de Wilcox. Um ano depois, Clark irá incluir o artigo de Janaway como inaugural tanto quanto o artigo de Wilcox (cf. nota da tradutora em NIETZSCHE, 1998, p. 148). Mesmo Wilcox, em um trabalho de 1998, irá reconhecer que seu artigo, de Janaway e de Clark atuam de maneira complementar para provar que a referência à passagem de *Zaratustra* enquanto aforismo comentado em GM III é errada (WILCOX, 1998, p. 448).

o exemplo de interpretação em GM III foi motivada, sobretudo, pelo fracasso editorial de Nietzsche, que atinge seu ápice em 1886-1887, e não constitui nenhuma preceituação que alcance a expressividade e os matizes da forma aforística. Trata-se, assim, de uma exemplificação muito aquém do real estatuto da forma adotada, e não deve marcar exemplarmente o que é uma interpretação oportuna, segundo defendemos e pretendemos aqui argumentar.

Nessa direção, também queremos evitar a tendência que predomina entre os intérpretes que corretamente marcam o aforismo comentado por Nietzsche em GM III como sendo a seção 1 desta dissertação, e não a epígrafe referente a *Assim falava Zaratustra*, a saber: a reparação dos rumos, através desse correto reconhecimento de qual aforismo é exemplarmente comentado por Nietzsche, não representa uma diminuição da importância da passagem de *Zaratustra* que abre a “Terceira dissertação” da *Genealogia*. Ao contrário, o contexto geral da epígrafe mostra uma alternativa de leitura dos aforismos que ultrapassa em grande medida o exemplo de interpretação que Nietzsche efetiva em GM III.

I

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

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

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

Se o sentido de *Auslegung*, por um lado, configurou em 1885 o elemento central do subtítulo do primeiro projeto da obra “A vontade de poder”⁶, além de ser constante nesse período a oposição entre interpretação (*Auslegung*) e explicação (*Erklärung*)⁷, por outro lado, a interpretação que vemos em GM III é muito mais uma tarefa de ampliação e comentário de um aforismo que aparece como uma apresentação resumida do tratado que o sucede. Nesse sentido, não pode ser afastada do entendimento corrente de uma explicação de texto. Essa identificação entre interpretação e explicação, que surge da devida confirmação de GM III, 1 enquanto aforismo comentado durante as seções posteriores, dá-se por um procedimento de retomada de temas e personagens que, cada um a seu modo, representam o significado do ideal ascético. É assim, por exemplo, no caso dos artistas: sua vinculação ao ideal ascético aparece sintetizada em GM III, 1 como significando “nada, ou coisas demais”, contudo, esse breve diagnóstico é desenvolvido em pormenores nas seções GM III, 2-5. O mesmo ocorre com “os filósofos e eruditos”, as “mulheres”, “os fisiologicamente deformados e desgraçados”, os “sacerdotes” e “os santos” (GM III, 1)⁸. Depreende-se disso que interpretação implica em retomada explicativa daquilo que se apresenta resumido em um aforismo. Por conseguinte, o próprio aforismo pode ser discriminado como uma composição sumária⁹ que aguarda desenvolvimento e esclarecimento. Contudo, embora ainda retomemos essa primeira caracterização do aforismo aqui

⁶ “A Vontade de Poder: tentativa de uma nova interpretação [*Auslegung*] de todo acontecer” (FP 1885, 1[35]).

⁷ Cf. FP 1885, 42[1]; FP 1886, 1[21]; FP 1885, 2[82]; FP 1886, 5[50].

⁸ Janaway reconhece, quanto a isso, a existência de sete tipos que representam o significado do ideal ascético. (JANAWAY, 2007, p. 172-173).

⁹ Esse é um elemento central que conduz Wilcox e Janaway a negarem que GM III seja uma interpretação da passagem de *Zarathustra*, ou seja, não é possível identificar como a “Terceira dissertação” poderia ser uma retomada desta passagem, haja vista a dissonância de conteúdo. Sobre isso afirma Wilcox: “[...] seria de esperar que Nietzsche, ao oferecer a exegese de um de seus aforismos, o expandisse, o diluísse, o tornasse longo e abrangente. [...] ele não faz nada do tipo com a epígrafe do Ensaio III, mas faz exatamente isso com a primeira parte da seção 1” (WILCOX, 1997, p. 604). Nessa mesma direção, Janaway assume que o sentido de *Auslegung* pressupõe uma “expansão ou elaboração discursiva de um aforismo” (JANAWAY, 2007, p. 176), algo que se remete ao tom sumário da primeira seção de GM III e ao comentário através das seções subsequentes.

indicada, é possível incluir, enquanto hipótese, uma intenção um tanto trivial de Nietzsche ao assumir a forma de tratado pela primeira vez em suas obras filosóficas¹⁰, bem como oferecer um exemplo de interpretação que representa uma redução inusitada do termo *Auslegung* a *Erklärung*. Trata-se de uma ordinária tentativa de fazer-se acessível.

II

O fracasso editorial de Nietzsche no transcurso de sua atividade intelectual é fato conhecido. Seus leitores restringiam-se, algo admitido por Nietzsche, a apenas poucos amigos próximos e seus livros não vendiam o suficiente nem ao menos para cobrir os custos de impressão. É em relação a isso que os editores responsáveis pela obra de Nietzsche, em períodos diversos, recomendaram ao autor que adaptasse seu estilo às exigências dos leitores¹¹. Isso fica particularmente evidente em uma carta que Nietzsche dirige a Heinrich Köselitz (Peter Gast) em 1881. Ao mesmo tempo em que parabeniza Köselitz pelo término de sua ópera *Schmerz, List und Rache*, Nietzsche também problematiza sua própria situação editorial e seu incompreendido estilo aforístico:

[...] enquanto penso em sua obra, me inunda um sentimento de satisfação e uma espécie de emoção que nunca experimentei com minhas “obras”. Nestas existe algo que ofende uma e outra vez o meu pudor: são a cópia fiel de uma criatura sofredora, imperfeita, que a duras penas consegue controlar os órgãos mais básicos — eu mesmo me vejo muitas vezes como um rabisco traçado sobre o papel por uma força desconhecida, com o intuito de experimentar uma *nova pena*. (Nosso Schmeitzner conseguiu pôr o dedo justamente nesta ferida ao sublinhar, em todas as suas últimas cartas, que “meus leitores não querem mais ler aforismos”.) Agora você, meu querido amigo, não deve ser tal pessoa fazedora de aforismos, sua meta está mais acima, a você não corresponde apenas, como a mim, conseguir *vislumbrar* o nexo e a *necessidade* do nexo — sua tarefa é a de voltar a manifestar em sua arte aquelas leis estilísticas superiores que a *debilidade* dos artistas da nova geração se propõe abolir quase por princípio: sua tarefa é dar a conhecer terminantemente sua arte *acabada* (Carta a Heinrich Köselitz de final de agosto de 1881).

Nietzsche, que marcadamente é uma “pessoa fazedora de aforismos”, não o é em virtude de uma escolha estilística prescindível. O caráter incompleto e imperfeito do aforismo coaduna com a situação pessoalíssima do autor; com o

¹⁰ Em um dos primeiros projetos da *Genealogia* lê-se o seguinte: “A Genealogia da moral: primeiro tratado de Friedrich Nietzsche” (FP 1886, 5[40]).

¹¹ Como veremos na sequência, em 1881 Schmeitzner faz essa recomendação. Por sua vez, em 1887, Naumann também propõe uma alteração do estilo com o objetivo de difundir os textos de Nietzsche.

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

Imediatamente, todavia, Nietzsche não atende a reivindicação de seu editor e publica, em estilo igualmente aforístico, *A gaia Ciência*. Alguns anos depois, no entanto, faz corresponder a primeira parte de *Assim falava Zaratustra*, que “[...] é uma composição poética, e não uma recompilação de aforismos” (Carta a Franz Overbeck de 10 de fevereiro de 1883), à recomendação de Schmeitzner: “é acessível a qualquer um” e terá um “efeito imediato” (Carta a Ernst Schmeitzner de 13 de fevereiro de 1883), tal como manifesta-se Nietzsche. Movido por um escrupuloso arrependimento, contudo, Nietzsche termina sua carta se retratando: “Para lhe ser sincero, me envergonho de falar em ‘efeito imediato’; mas o faço por você, que, sabidamente, ao valorar as coisas, deve usar critérios muito diferentes dos meus. Desculpe!”. Mesmo que *Zaratustra* represente uma alteração estilística em relação ao aforismo, Nietzsche sabe que sua obra não é afeita ao gosto do público. A Overbeck, em 1885, Nietzsche dirá que escreve sem “a curiosidade de um público” e que seu *Zaratustra* “não vendeu nem cem exemplares” (Carta a Franz Overbeck de dezembro de 1885).

Por uma série de problemas, Schmeitzner mantém-se como editor de Nietzsche apenas até a publicação da terceira parte de *Zaratustra*¹². Por conseguinte, é por sua própria conta que imprime a quarta parte deste livro e do subsequente *Além do bem e do mal*. Essa situação agrava em boa medida o problema da ausência de leitores, uma vez que Nietzsche impõe-se a necessidade de vender uma certa quantidade de livros para poder cobrir os gastos e continuar publicando: “supondo que se vendam trezentos exemplares, cubro o custo e posso eventualmente repetir o

¹² Ao menos desde o início de 1881, Nietzsche relata descontentamentos com seu editor Schmeitzner. Inicialmente Nietzsche reconheceu certo descaso do editor ao deixar de responder às cartas enviadas pelo filósofo (cf. Carta a H. Köselitz de 30 de março de 1881 e de 06 de abril de 1881). Contudo, a partir da metade de 1881, Schmeitzner passa a se comprometer com publicações antisemitas (cf. Carta a Ernst Schmeitzner de 19 de junho de 1881) que, no ano de 1883, quando Nietzsche escreve a segunda parte de *Zaratustra*, acabam sendo priorizadas pelo editor (cf. Carta a H. Köselitz de 01 de julho de 1883 e Carta a Franz Overbeck de 09 de julho de 1883). Por esse motivo, Nietzsche considera seriamente abandonar o editor de seus textos (cf. Carta a H. Köselitz de 13 de julho de 1883). Por fim, em 1884, uma crise financeira faz com que o editor planeje vender os direitos dos livros publicados por Nietzsche (cf. Carta a Franz Overbeck de 04 de outubro de 1884). Essa situação se mantém até 1886, quando, finalmente, Fritsch compra o direito das obras de Nietzsche (cf. Carta a Franz Overbeck de 05 de agosto de 1886).

experimento” (Carta a Franz Overbeck de 14 de julho de 1886). No mesmo período em que Nietzsche conduz a experiência de bancar os custos da publicação de *Além do bem e do mal*, Ernst Wilhelm Fritzsch compra os direitos e os exemplares remanescentes das obras anteriores que eram propriedade, até então, de Schmeitzner. Isso alegra e motiva o filósofo de um modo bastante evidente¹³, e na primeira carta que dirige a Fritzsch já lhe esclarece alguns meandros de sua obra até então publicada e projeta várias reformulações e direcionamentos que poderiam ser proveitosos à recepção adequada de seus textos.

Num primeiro momento, Nietzsche sublinha a correspondência entre o recém-publicado *Além do bem e do mal* e *Assim falava Zaratustra* ao fazer ver que aquele é “uma introdução ao recôndito (*Hintergründe*)¹⁴” (Carta a Ernst W. Fritzsch de 07 de agosto de 1886) deste. Em seguida, propõe a Fritzsch a reunião das três partes de *Zaratustra* em uma única obra, de modo a torná-la vendável (*Verkäuflichkeit*). Alia-se a isso a intenção de oferecer a integralidade do desenvolvimento de seu pensamento mediante a produção de prólogos aos livros anteriormente publicados. Tal iniciativa importaria ao leitor, segundo Nietzsche, a peremptória necessidade de, ao tomar ciência de um desses textos, conhecer os pressupostos ou decorrências presentes nos demais: “ao cravar os dentes em *um* de meus escritos, deverá (*muß*) acolher a *todos*” (Carta a Ernst W. Fritzsch de 07 de agosto de 1886). Eis que não é possível apartar o fito de difusão presente nesses projetos apresentados a seu novo editor, bem como reconhecer certa determinação externa atuando como diapasão para aquilo que Nietzsche escreve e intenta escrever nesse momento.

Isso, obviamente, não implica em uma diminuição da importância daquilo que Nietzsche escreve após as três primeiras partes de *Zaratustra*, mas, sim, indica uma interrupção de projetos que encaminhariam a novos patamares o pensamento de Nietzsche¹⁵. Nessa direção, até certo ponto “abortada”, por exemplo, poderíamos incluir a quarta parte de *Zaratustra*, que apesar de escrita e impressa, fora mantida inédita por Nietzsche, uma vez que “[...] esta parte é ainda menos para o ‘público’ do que as 3 primeiras” (Carta a Franziska e Elisabeth Nietzsche de 16 de abril de 1885). Contudo, em uma direção sobremodo latente e especulativa teríamos os planos para a quinta e sexta parte de *Zaratustra*, mencionadas por Nietzsche de um modo extremamente instigante: a “[...] quinta e a sexta partes, que já são indispensáveis (não há nada a fazer, tenho que ajudar meu filho Zaratustra a ter

¹³ A Overbeck Nietzsche escreve: “Acaba de telegrafar Fritzsch de Leipzig: ‘Por fim em propriedade’. — Palavras que me causam uma grande alegria” (Carta a Franz Overbeck de 05 de agosto de 1886).

¹⁴ Literalmente, *Hintergründe* corresponde à expressão “pano de fundo”. No contexto da carta citada, todavia, o termo assume o sentido de fundamento/âmago/íntimo, por isso optamos pelo termo “recôndito”, na medida que esclarece melhor o sentido da relação entre BM e ZA.

¹⁵ Nessa toada, projetos inaugurais são deixados de lado e cedem lugar a reiterações de temáticas já presentes em textos anteriores. É assim, por exemplo, que BM surge como retomada de ZA (cf. Carta a Jacob Burckhardt de 22 de setembro de 1886) e GM como complemento de BM (cf. Carta a Constantin Georg Naumann de 17 de julho de 1887). Os “Prólogos” de 1886 também, e evidentemente, constituem uma abordagem renovada do conteúdo dos livros que apresentam.

uma bonita *morte*, caso contrário não me dará paz alguma)” (Carta a Elisabeth Nietzsche de 15 de novembro de 1884). À parte tudo aquilo que poderíamos dizer sobre a não consecução trágica da morte de Zarathustra, o caso é que nem *Além do bem e do mal*, nem os Prólogos ao *Nascimento da tragédia* e aos livros do período intermediário, nem o quinto livro d’*A gaia ciência*, nem as dissertações que compõem a *Genealogia da moral* (como ainda será matizado adiante) fazem parte de um genuíno desenvolvimento do pensamento de Nietzsche. Antes disso, vemos interesses subalternos que mobilizam as energias do filósofo e tornam a sinceridade dos aforismos, que são a “[...] cópia fiel de uma criatura sofredora, imperfeita” (Carta a Heinrich Köselitz de 08 de janeiro de 1881), bem como os recursos linguísticos empregados em *Zarathustra*, um contexto problemático que precisa ser sanado. A banalidade do caso torna-se ainda mais evidente quando lemos, por exemplo: “Só quero que comprem meus livros, não para enriquecer-me, mas exatamente para poder imprimir algo com total independência dos editores e recuperar os custos de impressão” (Carta a Bernhard e Elisabeth Förster de 02 de setembro de 1886). Ou ainda, ao comentar o objetivo dos Prólogos e do quinto livro d’*A gaia ciência*: “Deste modo espero dar aos livros um interesse novo e abrir também *alas*, desde um ponto de vista comercial” (Carta a Heinrich Köselitz de 02 de setembro de 1886).

Todo esse esforço com vistas à divulgação de seus textos não provoca o efeito esperado, e o número de vendas na feira de Leipzig, em 1887, é o estopim para a decisão (não concretizada) de interromper a atividade editorial: “Foram vendidos um total de apenas 114 exemplares [de BM]. [...] Instrutivo! Em nenhum lugar se QUER minha literatura. E eu — não posso mais me dar ao luxo de continuar imprimindo —” (Carta a Heinrich Köselitz de 08 de junho de 1887)¹⁶. Apesar disso, um mês depois encaminha o manuscrito da *Genealogia da moral* a Naumann. Este primeiro tratado filosófico de Nietzsche “está em conexão direta com *Além do bem e do mal*” e apresenta-se como resposta a algo solicitado por seu editor/tipógrafo: “espero corresponder, com este pequeno escrito, em certo sentido a *suas* propostas em relação à divulgação (*Verbreitung*) de minha literatura” (Carta a Constantin Georg Naumann de 17 de julho de 1887). Da mesma forma que em 1881 Schmeitzner havia constrangido Nietzsche a abandonar o estilo aforístico para adequar-se àquilo que o público presumidamente gostaria de ler, também Naumann, em 1887, sugere uma certa adaptação do texto ao gosto do leitor, tal como revela-se através do sentido do termo “divulgação” aí empregado.

Mesmo que não tenhamos conservada a carta em que Naumann efetiva sua proposta, não é difícil perceber que a alteração do estilo faz parte de seu conteúdo.

¹⁶ Ainda em relação ao fracasso na feira de Leipzig, Nietzsche dirá: “Depois de haver dado a toda minha literatura anterior uma espécie de extrema-unção e de haver me despedido dela com carinho, me parece que agora acabou para mim a publicação de livros (graças a Deus, dirão alguns amigos)” (Carta a Franz Overbeck de 08 de junho de 1887).

Simultaneamente, a intenção de se fazer compreensível¹⁷ preconiza a referência e retomada de temáticas já abordadas em outros escritos, porém, adaptadas à forma de tratado que, por definição, implica em submeter uma tese a uma demorada e detalhada abordagem. De fato, Nietzsche nos apresenta uma seleção de aforismos, presentes em livros anteriores, cuja reapresentação na *Genealogia* teria por efeito uma renovada discussão (cf. GM, Prólogo, 4). Na mesma toada divulgatória, e aqui nos dirigimos ao aspecto que, de modo especial, queremos evidenciar, temos a exemplar “arte da interpretação” anunciada em GM “Prólogo” 8 e efetivada em GM III. Este instrutivo procedimento de leitura exemplificado, tal como o entendemos, se vincula a duas prementes carências da recepção dos textos de Nietzsche que englobam e sumarizam toda sua preocupação editorial. Por um lado, “[...] tenho que dar uma série de premissas educativas para criar meu próprio leitor” (Carta a Franz Overbeck de 12 de outubro de 1886), por outro lado, ao selecionar as “revistas especializadas e outras direções” para encaminhar exemplares de sua obra, Nietzsche diz que “[...] o melhor, em qualquer caso, seria encontrar determinados escritores que se debruçarão sobre toda a série de textos em forma de ensaios mais longos (*längerer Essay's*)” (Carta a Ernst Wilhelm Fritsch de 10 de julho de 1887). Ora, oportunizar premissas educativas para a criação do leitor e apresentar o desdobramento de um aforismo em um ensaio mais longo é justamente o que Nietzsche consolida na *Genealogia*, na medida em que exemplifica uma arte da interpretação que visa atender a tais urgências.

III

A correspondência entre interpretação (*Auslegung*) e explicação (*Erklärung*) que vemos a partir do modo como Nietzsche comenta a primeira seção de GM III através das seções subseqüentes não pode, frente a esse excuro pelas cartas do período, ser imediatamente promovida a índice metodológico abrangente que pautar a leitura significativa de qualquer aforismo. Atuam na *Genealogia* interesses muito aquém de uma exposição de parâmetros para uma íntegra assimilação do aforismo, que são descritos com precisão através de uma *Auslegung* restrita à “expansão”, “diluição” e “compreensão” (WILCOX, 1997, p. 604)¹⁸. Trata-se, neste caso, de uma intenção divulgatória que alia o “como ler?” exemplificado, enquanto premissa educativa que visa conformar leitores, ao nada profundo objetivo de ser resenhado e vender livros. Furtar-se a esses elementos oferece apenas uma parcial percepção do

¹⁷ Sobre a *Genealogia da moral* Nietzsche diz o seguinte a Köselitz: “Estes dias melhores, os tenho aproveitado de imediato com veemência e redigido um pequeno escrito polêmico que, segundo me parece, põe claramente *ante aos olhos* o problema do meu último livro: — todos se queixam de que ‘não me compreendem’, e os cerca de 100 exemplares vendidos me deram a entender bem que não me compreendem. [...] Quiçá com este pequeno escrito polêmico consiga que se vendam um par de exemplares dos meus escritos anteriores” (Carta a Heinrich Köselitz de 18 de julho de 1887).

¹⁸ Conferir também, no mesmo sentido, WILCOX, 1998, p. 449.

que ocorre na *Genealogia*. Ao conceder importância decisiva à interpretação de um aforismo restrita à sua expansão e diluição (com vistas à compreensão), Wilcox situa-se precisamente nessa limitada percepção que supervaloriza o “como ler?” mobilizado em GM III e, ao mesmo tempo, descaracteriza a amplitude do estilo aforístico.

Agravado pelo fato de a composição da primeira seção de GM III ser efetivada após a redação das seções 2-23, isto é, o comentário, de modo extraordinário, antecede o aforismo, está o caso da impossibilidade de definir GM III 1 como um modelo de aforismo do qual se possa extrair um modelo de leitura irrestrito. Em sua prolongada e relevante taxonomia do gênero aforístico em Nietzsche, Joel Westerdale (2013, p. 48) identifica sete tipos de aforismos que marcam a pluralidade formal do gênero e, em última instância, o torna “indefinido”. Nesta classificação, a primeira seção de GM III poderia ser incluída no conjunto de “aforismos ensaísticos”, mas não integraria o rol das “máximas”, “máximas monótonas (*dull maxims*)”, “pseudo definições”, “lugares comuns modificados”, “mini-diálogos” ou “experiências de pensamento” (WESTERDALE, 2013, pp. 35-48). Resulta disso que um modelo de leitura de um aforismo ensaístico baseada na expansão e diluição, tal como quer Wilcox, não poderia ser aplicado, enquanto regra, a outro tipo de aforismo. O tom sumário que perfaz a seção 1 da GM III e sustenta uma leitura que a expanda, repete-se, obviamente, em vários aforismos do período intermediário. No entanto, em muitos outros não há nada que permita fazer corresponder à arte da interpretação exemplificada por Nietzsche. Nesse sentido, seria equivocada a posição de Wilcox que, mesmo reconhecendo que a forma da seção 1 de GM III é apenas “[...] parecida (*look like*) com muitas das seções altamente comprimidas das obras do período intermediário de Nietzsche, de *Humano, demasiado humano* a *Gaia Ciência*” (WILCOX, 1997, p. 599), pretende que se extraia daí uma definição de aforismo e um paradigma de interpretação¹⁹.

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

¹⁹ Wilcox tinha a pretensão de que seu trabalho promovesse novas abordagens sobre o estilo aforístico, em consonância ao modelo de interpretação que identificou a partir da explicação que Nietzsche consolida em GM III. Nesse sentido, o intérprete espanta-se com o silêncio dos estudiosos após sua descoberta: “mas, de fato, muitos estudiosos permanecem em silêncio ou não comprometidos com a tese” (WILCOX, 1998, p. 452).

exposto em 1885-86 e assimila a noção de vontade de poder em forte vigência nesse período, contudo, não se sustenta frente à comprovada tese²⁰ de que GM III interpreta a primeira seção e não a passagem de *Zaratustra*.

Toda essa tensão em torno do sentido da interpretação efetivada em GM III, tal como a vemos, se dissolve quando considera-se o objetivo divulgatório que claramente as cartas anteriormente mencionadas sublinham²¹. Assim, o sentido fraco de interpretação vinculado à explicação de texto mantém-se como um modelo oportuno para condicionar uma recepção quantitativamente mais difundida dos aforismos de Nietzsche, porém, em um sentido qualitativamente mais profundo, não se pode prescindir da interpretação enquanto dominação/assenhoramento como alternativa relevante. Eis que o tratado continua sendo, mesmo quando Nietzsche o emprega na *Genealogia*, “[...] para asnos e leitores de revistas” (FP 1885, 37[5]), exceto que a mobilização desse estilo é providencial enquanto tentativa de sanar a crônica falta de leitores. Nesse sentido, Wilcox é parcial ao supervalorizar a interpretação explicativa, e Nehamas falha ao identificar em GM III um exercício de dominação/assenhoramento da passagem de *Zaratustra*.

Por outro lado, vemos também como um tanto apressada a tese de Westerdale (2013, p. 111)²² que assinala a interpretação mais adequada dos aforismos a partir de uma leitura *cross-textual*, ou seja, através de uma atenção à coerência implícita ao conjunto dos aforismos de Nietzsche. Um aforismo, portanto, tem seu sentido vislumbrado somente ao situá-lo em relação a outros aforismos, resultando daí uma certa sistematização. Com isso, esse viés inaugurado por Westerdale não pretende diferenciar se o aforismo exemplarmente interpretado por Nietzsche em GM III é a primeira seção ou a passagem de *Zaratustra*, mas intenta promover uma abordagem que ocorra às expensas dessa questão. Com isso, é dispensável a direção

²⁰ Assumimos essa comprovação, sobretudo, a partir da pesquisa filológica de Clark anteriormente mencionada.

²¹ Ao salientarmos o objetivo divulgatório da forma da *Genealogia da moral*, todavia, não tocamos, de modo algum, no método genealógico estimado por renomados leitores, tais como exemplarmente se destacam Foucault (2010, p. 15ss) e Scarlett Marton (2010, p. 81ss). Que a forma da *Genealogia* não se confunda com o método genealógico é algo bastante evidente se pensarmos em momentos nos quais Nietzsche fez uso deste sem o recurso daquela. Nessa direção, já em *Humano, demasiado humano*, vemos, ainda que de maneira incipiente, o método genealógico ser mobilizado em forma de aforismo (HH I, 45). Também em *Além do bem e do mal* encontramos algo assim (BM 32).

²² Mesmo que Westerdale pretenda atenuar a diferença entre sua hipótese *cross-textual* e a interpretação contextual defendida por Stegmaier, sobretudo ao indicar esta como parte daquela (“[...] um tipo de *cross-textual* auto-referência” (WESTERDALE, 2013, p. 108)), não podemos deixar de apontar uma diferença substancial que resulta dessa comparação: enquanto Stegmaier faz ver que a leitura correlata dos aforismos de Nietzsche conduz a uma perspectiva temporal de consideração dos textos, ou seja, a variação (temporal) do contexto marca o modo provisório da abordagem dos aforismos e indica o caráter interminável da interpretação (STEGMAIER, 2009, pp. 5-19), Westerdale, por sua vez, pretende que sua abordagem *cross-textual* seja o rumo para uma coerência estável a ser identificada. Disso resulta que o modelo interpretativo de Stegmaier não pode ser parte da ambiciosa “narrativa coerente” preconizada por Westerdale, e isso na exata medida em que a “infinita filologia” (STEGMAIER, 2009, p. 14) não se coordena com o desvelamento de uma integralidade coerente e final dos textos de Nietzsche. Quando Westerdale chama a leitura contextual de Stegmaier de “modesta” (WESTERDALE, 2013, p. 7), por não visar “nenhuma finalidade” mais veemente, é precisamente esse desacordo indicado que se mostra.

específica indicada por Nietzsche em GM “Prólogo” 8, uma vez que, de qualquer modo, a interpretação mobilizada em GM III repercute o sentido de diversos aforismos²³. O modelo de leitura que Nietzsche oferece, frente a isso, seria baseado na articulação, jamais imediatamente manifesta, entre aforismos colhidos em diversas obras e reagrupados sob a tutela de uma coerência subjacente que passa a ser explicitada. Isso mostra, para Westerdale, que a explicação exemplificada em GM III não tem como tônica um ou outro aforismo específico, mas, sim, um conjunto de aforismos. Daqui depreende-se também que o paradigma de leitura seria, pois, uma referência a outras obras, ou então, nesse mesmo sentido, uma leitura *cross-textual*.

Podemos dirigir a Westerdale, no entanto, uma crítica semelhante àquela que apontamos em relação a Wilcox, ou seja, que há um interesse divulgatório atuando sobre as decisões que Nietzsche efetiva na *Genealogia*. O caso das constantes referências a obras anteriores, nesse sentido, seria mais de ordem divulgatória do que de ordem metodológica²⁴. O peso que concedemos aqui ao objetivo de difusão quantitativa das obras de Nietzsche faz ver que a leitura penetrante dos aforismos não obedece a nenhum preceito que o autor possa oferecer nesse crônico momento, em que a ausência de leitores se torna um decisivo problema para a continuidade de sua atividade editorial. Permanece incomodamente superficial, a partir do modo como vemos essa questão, tanto o empenho de reproduzir o viés explicativo que Nietzsche conduz em GM III quanto a repetição metodológica do ato de autorreferência que vemos mobilizado quando Nietzsche chama atenção às diversas abordagens que dedicou à determinada temática no transcurso de seus textos. Saber, por exemplo, que Nietzsche faz corresponder o aforismo 136 de *Humano, demasiado humano* ao conteúdo discutido em GM III (cf. GM, Prólogo, 4) não implica em fazer emergir uma coerência até então latente que sirva como “chave de leitura” para um entendimento completo. A relação estabelecida tem, sem dúvida, o mérito de agrupar momentos de pensamento temporalmente distantes, contudo, restam fundamentadas dúvidas sobre a correlação semântica que justifique o emprego do termo coerência aqui. O sentido e o peso do termo ascetismo que se repete em HH I 136 e GM III, por exemplo, destoam significativamente. Enquanto HH I 136 faz do homem científico um antípoda efetivo do ascetismo, GM III amplia de tal forma o alcance do termo que o ideal ascético passa a englobar a ciência como seu representante tardio mais dileto, embora inconfesso (cf. GM III, 23). Assim, a vinculação das obras *Humano* e *Genealogia* não perfaz nenhuma “narrativa coerente”, como quer Westerdale (2013, p. 116), mas aponta para uma incoerência

²³ De acordo com Westerdale, “O ‘Terceiro tratado’ não exige que alcancemos uma decisão final sobre o aforismo interpretado” (2013, p. 111).

²⁴ Isso obedece à intenção efetivada por Nietzsche de renovar o interesse por suas obras através da retomada de temas já abordados em aforismos anteriores. Tal é o caso da *Genealogia* como um todo, sobretudo quando vemos indicada uma série de aforismos que seriam condizentes com as dissertações que a compõe (cf. GM, Prólogo, 4).

segregadora bastante distante de uma unidade sistemática a ser elucidada pela interpretação *cross-textual*.

IV

Antes, no entanto, de decretarmos pejorativamente a característica fragmentária e incoerente do conjunto dos aforismos de Nietzsche²⁵, convém retomarmos de maneira mais contundente o reconhecimento de que o estilo aforístico é o modo mais sincero para a expressão de uma constituição fisiológica debilitada e imperfeita. Na carta anteriormente mencionada²⁶, o aforismo é considerado por Nietzsche precisamente como a “cópia fiel” (*Abbilder*) de um autor que sofre e é imperfeito. Disso depreende-se que uma interpretação restrita à explicação ou centrada na coerência presumida entre diferentes aforismos tende a falsificar esse vínculo entre autor e texto; entre vivências e suas expressões mais adequadas. A explicação faria isso ao retraduzir a intensidade do aforismo em uma apresentação prolongada que não mais remete-se imediatamente ao autor, mas passa a ser uma argumentação que, antes de expressar vivências, quer comprovar uma tese. Ora, uma vivência²⁷ e uma tese contrapõem-se na medida em que esta carece, em primeiro lugar, da concatenação das premissas que sustentam o resultado aferido. Por seu turno, uma vivência não tem jamais sua constituição justificada através de “regras” de pensamento que, uma vez obedecidas, decretam ou aproximam-se da necessidade do resultado/tese. O aforismo é, obviamente, a conclusão de um pensamento, todavia, enquanto tal, sua interpretação não depende da reconstrução pormenorizada da trajetória pretensamente imprescindível que o antecedeu; não é o corolário de uma determinação lógica que justificaria uma

²⁵ O caso exemplar dessa avaliação pode ser remetido a Jaspers, para quem “o contradizer-se constitui a característica fundamental do pensamento de Nietzsche” (JASPERS, 1963, p. 33).

²⁶ Cf. Carta a Heinrich Köselitz de Agosto de 1881.

²⁷ Imprescindíveis para a devida compreensão do sentido do termo vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche são as considerações que Viesenteiner apresenta em sua tese de doutorado (VIESENTEINER, 2009). Ao buscar a etimologia de *Erlebnis*, Viesenteiner aponta três índices explicativos para a utilização do termo alemão, a partir da primeira metade do séc. XIX, que irão influenciar o uso nietzschiano: num primeiro momento, *Erlebnis* indica uma “relação imediata entre homem-mundo” (2009, p. 115), que implica em uma “imersão” estritamente pessoal na vida e prescinde completamente de qualquer mediação estranha ao próprio EU, seja a tradição ou qualquer outro meio influenciador. Por outro lado, *Erlebnis* inclui o peso semântico de algo que adquire um grau de “significabilidade” determinante para “todo o contexto da vida” (2009, p. 111). Vê-se, portanto, que o primeiro sentido indicado é complementado pelo segundo, e consolida algo que pode ser expresso como uma vivência intransferível e de significado decisivo. Por fim, Viesenteiner aponta um terceiro sentido, referente ao caráter estético de *Erlebnis*. Trata-se da impossibilidade da racionalização consciente, por meio de conceitos, do conteúdo específico da vivência: “A vivência de algo não pode ter seu conteúdo construído racionalmente, mas antes deve ser unicamente experimentado, ou melhor, ‘sentido na pele’, como evoca a expressão em português” (2009, p. 114). Ao avaliar a relação das *Erlebnisse* específicas de Nietzsche e o conteúdo de suas teorias, Viesenteiner ajuíza que o estudo destas vivências representa “[...] uma espécie de genealogia das condições sobre as quais suas teorias emergem (2009, p. 129), ou, em outras palavras, as vivências nietzschianas representariam o “solo” a partir do qual “nasce” seu pensamento.

interpretação explicativa. As vivências prescindem da lógica e, com isso, afastam tanto a noção corrente de pensamento (enquanto concatenação lógica) quanto a ideia de uma convergência progressiva em direção a uma coerência a ser interpretativamente evidenciada. Por isso a caracterização da filosofia de Nietzsche como um “sistema em aforismos”²⁸ soa estranha e imprópria. O fazedor de aforismos seria descaracterizado na exata medida em que sua imperfeição fosse transfigurada em perfeição ou, o que significa o mesmo, caso fosse sistematizado. Eis, no entanto, que permanece incerto qual seria o modo mais adequado de abordar os aforismos nietzschianos.

Uma alternativa relevante aos índices metodológicos aqui tematizados é oferecida por Paolo D’Iorio em *Le voyage de Nietzsche à Sorrente* (2012). Neste texto, o intérprete italiano reconstrói o período de gestação e produção de *Humano, demasiado humano* desde um ponto de vista biográfico até uma perspectiva propriamente filosófica. A viagem a Itália no ano de 1876, assim, não resulta apenas em situações anotadas com a intenção de superar a efemeridade da memória, mas proporciona “epifanias” (*épiphanies*) (D’IORIO, 2012, p. 157) que são registradas filosoficamente no inaugural livro de aforismos de Nietzsche. O emprego do termo epifania por D’Iorio exerce o papel de designação das condições genéticas de surgimento dos textos de Nietzsche. Trata-se de “momentos de significação intensa” (D’IORIO, 2012, p. 172) que tornam as anotações de Nietzsche uma reverberação de diversos níveis semânticos cuja reconstrução não obedece a nenhuma *Auslegung* até aqui indicada, seja esta uma interpretação explicativa (Wilcox) ou *cross-textual* (Westerdale). O principal mérito de D’Iorio, tal como o percebemos, está precisamente em explicitar a complexidade do texto nietzschiano ao entendê-lo como essa convergência de níveis semânticos jamais imediatamente evidentes ou afeitos a uma sistematicidade a ser reconhecida pelo intérprete.

Na perspectiva genética desenvolvida por D’Iorio, no livro supracitado, encontra-se a retomada da seguinte “epifania”, apontada aqui apenas enquanto exemplificação: “Som do sino ao anoitecer em Gênova — melancólico, pavoroso, infantil. Platão: nada do que é mortal tem grande seriedade” (2012, p. 178). São três níveis semânticos que servem para D’Iorio exprimir o alcance dessa anotação de

²⁸ Embora Westerdale não mencione a concepção de “sistema em aforismos” em nenhum momento de seu livro, é basicamente a esta noção cunhada por Karl Löwith que parecem confluir suas considerações. De fato, Löwith subsume o caráter fragmentário dos aforismos de Nietzsche a uma unidade que deve ser interpretativamente elucidada (cf. LÖWITH, 2010, p. 18-19). Em suma, Löwith vê no eterno retorno o meio para a unificação sistemática do pensamento de Nietzsche (2010, p. 13). Por seu turno, Westerdale irá pensar, através de sua defesa de uma leitura *cross-textual*, em uma unificação centrada no autor Nietzsche, ou seja, na figura permanente que serve como fonte da coerência entre os textos (Cf. WESTERDALE. 2013, p. 124). Questionamos, no entanto, se essa sistematização interpretativa do pensamento de Nietzsche não equivale a uma estabilidade estranha ao seu processo de construção textual, na exata medida em que ao autor corresponde imediatamente um corpo cujo estatuto distintivo não é ser fonte de uma coerência, mas antes, um âmbito marcadamente plural e assistemático. Nesse sentido, na medida em que as vivências atuam significativamente sobre a vida do autor (pensamos aqui na etimologia de *Erlebnis* ressaltada por Viesenteiner em VIESENTEINER, 2009, p. 111) e, em última instância, o demarcam, a própria concepção de permanência se dissolve através do ritmo ininterrupto com que as vivências se sucedem e lhe alteram.

Nietzsche: “um nível biográfico, um nível literário e um nível mais propriamente filosófico” (2012, p. 178). O nível biográfico relaciona essa anotação ao contexto da juventude de Nietzsche, no qual o som do sino implica em uma lembrança de sua vida em Röcken: da atuação de seu pai como pastor e, por fim, do sepultamento deste ao som dos sinos. Por sua vez, o ressoar dos sinos também remete a referências literárias que permitem a Nietzsche extravasar a esfera individual de sua experiência juvenil em direção a um simbolismo compartilhado: Schiller, Goethe e Byron são as referências resgatadas por D’Iorio para mostrar o alcance do nível literário que aquela “mera” anotação de viagem contém. Por fim, o sentido filosófico da anotação vai se firmar, segundo D’Iorio, justamente como uma objeção à dimensão metafísica de Platão e ao seu conseqüente desprezo pelo mortal. Nietzsche irá concluir o fragmento admitindo que não “há dimensão metafísica que possa nos salvar do pessimismo e que nos permita desconsiderar a falta de valor das coisas humanas” (D’IORIO, 2012, p. 178). Em uma visão global e sumária da abordagem de D’Iorio, percebemos que os diversos níveis semânticos convergem e exprimem a tessitura da anotação de Nietzsche. Em *Humano, demasiado humano*, gestado durante a viagem de Nietzsche a Sorrento, os níveis biográfico, literário e filosófico dessa anotação, segundo D’Iorio, consolidam os aforismos 113 e 628: “o sino como símbolo extremo do pessimismo, do niilismo e do cristianismo” (2012, p. 153).

É decisiva nessa abordagem de D’Iorio a reconstrução pormenorizada das condições de surgimento das teorias de Nietzsche, na medida em que aquilo que se lê em seus aforismos omite parte ou a totalidade do momento epifânico (2012, p. 177). Todavia, apesar de D’Iorio não assumir a preceituação metodológica enquanto tônica de sua abordagem, seu empreendimento genético firma-se como um modelo de leitura que, simultaneamente, apresenta ao intérprete a tarefa hercúlea de integralizar os níveis semânticos que culminam nos textos publicados por Nietzsche. Assim, ao lado da simplificação promovida pela leitura explicativa e *cross-textual*, tal como mostramos acima, está a quase irrealizável tarefa da perspectiva genética. A imagem do intérprete que por fim emerge da defesa de uma reconstituição genética é a do “leitor-detetive” que, no entanto, não pretende meramente reconstituir os momentos factuais do “delito”²⁹, mas, sim, surpreender o filósofo em seu momento vivencial mais recôndito.

Mesmo que D’Iorio tenha conduzido com competência o procedimento de reconstituição genética da “epifania genovesa”, isso não assegura de forma alguma que seja viável uma abordagem integral da obra de Nietzsche através do esquivo conteúdo vivencial que confere a tessitura implícita aos textos. O contexto favorável da perspectiva genética efetivada acerca da “epifania genovesa” pode não ser reiterado em outras iniciativas semelhantes. No caso de D’Iorio, ao menos dois

²⁹ Delito aqui aparece como uma imagem adequada para quem reconhece os textos nietzschianos como “[...] laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (HH I, Prólogo, 1).

propícios e decisivos elementos, segundo entendemos, concorrem para sua bem sucedida reconstituição genética: trata-se de um intérprete italiano “aclimatado” geograficamente ao cenário (a Itália) que serve de fundo à consumação epifânica de Nietzsche em 1876³⁰; trata-se, além disso, de uma excepcional viagem em que Nietzsche tem a companhia de outras pessoas, enquanto o frequente era a mais completa solidão, e o intérprete italiano faz uso constante do testemunho escrito dos companheiros do filósofo para completar o quadro semântico³¹. A solidão e, sobretudo, o radicalismo da solidão que circunscreve a maioria dos pensamentos de Nietzsche atuaria como empecilho ao empreendimento genético na exata medida em que a significação decisiva que se origina na “epifania” fica relegado a um momento extremamente *sui generis*; extraordinariamente distante de qualquer acesso mensurável.

Pensemos, por um momento, no contexto da extrema solidão figurado no escrito de Lenzer Heide: *O niilismo europeu*³². O caráter decisivo deste texto para o pensamento maduro de Nietzsche é incontestável (cf. ARALDI, 2012) e, na mesma proporção, o traço enigmático daquilo que vivencialmente move o filósofo no abismal cenário de Lenzer Heide permanece obscuro e sem testemunhos paralelos que possam contribuir para uma maior clareza (ao contrário do contexto compartilhado da viagem a Itália em 1876, quando as cartas de Malwida von

³⁰ Esse favorável elemento da consecução genética de D'Iorio fica particularmente evidente nos momentos em que descreve minuciosamente o cenário italiano percorrido por Nietzsche em 1876. As impressões que lugares específicos suscitaram em Nietzsche encontram-se presentes durante todo o livro de D'Iorio, e remetidas diretamente aos momentos epifânicos. São alguns exemplos disso a experiência de Nietzsche em Capri (D'IORIO, 2012, pp. 102-109); a correlação que D'Iorio estabelece entre a ilha de Ischia e “As ilhas bem-aventuradas” de *Zarathustra* também reafirma esse componente favorável ao intérprete italiano (2012, pp. 136-156).

³¹ Não apenas o material produzido por Nietzsche em 1876 é considerado por D'Iorio para reconstruir o momento epifânico, mas as cartas escritas por Malwida von Meysenbug, Albert Brenner e Paul Rée (os companheiros de viagem de Nietzsche) formaram um material indispensável para completar o empreendimento genético realizado pelo intérprete italiano. D'Iorio justifica isso da seguinte maneira: “Para reconstruir esse momento importante de sua vida, será necessário recorrer aos testemunhos dos viajantes que acompanharam Nietzsche até o sul. De fato, em virtude de sua saúde debilitada e de sua visão fraca, Nietzsche escreveu poucas cartas que possam apresentar maiores detalhes desse período” (D'IORIO, 2012, p. 19). Eis que disso podemos prever o limite da abordagem genética em contextos que Nietzsche se encontra absolutamente solitário.

³² Não temos a intenção, neste momento, de abordar o conteúdo específico do escrito. Por tratar-se, no entanto, de um contexto de extrema significação e, assim, coordenar-se com a definição de epifania que D'Iorio apresenta (cf. D'IORIO, 2012, p. 172) e a partir da qual desenvolve sua interpretação genética, pensamos ser apropriado indicar aqui o contraste entre o vivencialmente intangível contexto de Lenzer Heide com aquele exposto sobre a epifania genovesa. Um paralelo semelhante poderia ser feito em relação ao pensamento do eterno retorno do mesmo e, quanto a isso, salta aos olhos a abordagem substancialmente diferente de uma genética reconstrução de epifanias empreendida por D'Iorio em *La linea e il circolo* (1995). Neste texto, D'Iorio não conduz uma investigação em torno do respaldo vivencial do pensamento do eterno retorno tal como na epifania genovesa, mas submete o pensamento de Nietzsche a uma pormenorizada avaliação das fontes científicas e filosóficas que antecederam o radicalmente solitário acontecimento de Sils-Maria (cf. FP 1881, 11[14.1]). Assumimos aqui a concepção de que a radicalização da solidão, tal como exemplarmente identificável em *O niilismo europeu* (Lenzer Heide) e no contexto que envolve o pensamento do eterno retorno (Sils-Maria), inviabiliza uma abordagem genética nos termos efetivados por D'Iorio em *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*.

Meysenbug, Albert Brenner e Paul Rée foram um material indispensável para a reconstituição genética de D'Iorio³³). Avançar na leitura desse escrito implica em, concomitantemente, conceber os personagens envolvidos na extrema desvalorização dos valores e pressentir, não mais que isso, as adversidades que acometem Nietzsche nessa situação específica. Ora, o leitor que presente certamente não testemunha diretamente e muito menos incorpora as vivências que perfazem o escrito. Nietzsche, por seu turno, tem plena clareza sobre sua condição apartada que irá culminar nas incertezas que se somam após o diagnóstico da suprema desvalorização dos valores em *O niilismo europeu*: “escalei muito alto, na proximidade constante do perigo — e sem uma resposta à pergunta ‘para onde? — —’” (Carta a Heinrich Köselitz de 20 de maio de 1887)³⁴. A imagem da escalada/ascensão é extremamente significativa em vários momentos do pensamento de Nietzsche, e aqui atua justamente como segregadora de suas vivências. Caso se empreenda a dinâmica da perscrutação genética para preencher o quadro semântico daquilo que ocorre no contexto decisivo e abismal de Lenzer Heide, então o “leitor-detetive” deve contentar-se com uma terminante indecisão. A epifania, ou seja, o momento de extrema significação, existe; contudo, permanece irreconstituível aos moldes da epifania genovesa. Enquanto potencial metodologia de leitura³⁵, a interpretação genética esbarra nas incertezas que emergem quando a solidão se radicaliza. Assim, pensamos ser conveniente incluir, ao lado da perspectiva genética adotada por D'Iorio, a constituição indeterminada das vivências tal como Viesenteiner as considera³⁶. Disso, segundo entendemos, é possível extrair profícuas características do estilo aforístico nietzschiano e apontar para uma postura interpretativa que seja consentânea.

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

³³ Soma-se a essa solidão o fato provável, indicado por Montinari (MONTINARI, 2001, p. 105), da perda de manuscritos do ano de 1887. Ou seja, além do isolamento vivencial, temos ainda a deficiência de materiais que permitam uma reconstituição aos moldes da perspectiva genética.

³⁴ Clademir Araldi recorre precisamente a esta carta para ilustrar a solidão e a melancolia que acozavam Nietzsche no período (cf. ARALDI, 2012, p. 172).

³⁵ Lembramos que não faz parte da intenção de D'Iorio, em *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, oferecer uma metodologia de leitura. Tomamos, no entanto, o texto de D'Iorio como tal por apresentar uma decisiva contrapartida a modelos de interpretação que sustentam uma abordagem apartada das vivências.

³⁶ Concordamos com Viesenteiner (2009, p. 130) quando estabelece a correlação entre vivência e *pathos*, na medida em que isso faz corresponder as teorias que surgem dessa fonte vivencial não a componentes lógico-conceituais, mas ao extremamente volátil campo *pathético*. Por conseguinte, não há um acesso integral ao âmbito vivencial porque qualquer mediação linguística nessa direção tende a ser falsificadora. Nem mesmo aquele que vivencia pode lançar mão de recursos que expressem completamente e definitivamente sua condição *pathetica*, e a comunicação, segundo Viesenteiner, permanece como *Erdichten*, ou seja, uma “poetização fabulosa” (2009, p. 134). Em suma: “A trajetória *pathetica* por uma *Erlebnis* cria uma forma de vida tão singular, quanto a radical individualidade de cada vivência. E ela é única e radicalmente singular, de tal modo que essa emergente configuração de vida se torne ‘incompreensível’ para as outras pessoas [...]” (VIESENTEINER, 2009, p. 153). Os limites da abordagem genética, nesse sentido, podem ser medidos através da pretensão excessiva de completar o quadro semântico em torno das epifanias nietzschianas, apesar da singularidade radical que as envolve.

não ocorre à margem de suas considerações filosóficas, mas, antes, estas pressupõem de modo inequívoco as marcas deixadas pela trajetória percorrida pelo filósofo eremita, ou seja, o pensar não se apresenta em dissonância ao viver³⁷. No entanto, isso não corresponde a dizer que o empreendimento textual (o aforismo, por exemplo) seja uma transparente narração das vivências³⁸. Não se trata de uma biografia ao modo corrente, algo que afasta qualquer simplificação do caso. O caráter indissociável entre o texto e a vida não faz daquele uma minuciosa reprodução desta, mas torna o texto uma *expressão condizente* das vivências, ainda que apenas de modo imperfeito, “como um rabisco traçado sobre o papel por uma força desconhecida” (Carta a Heinrich Köselitz de Agosto de 1881). A sinceridade do texto não é nada além disso: elementos estranhos à vida não intercedem e isolam o texto, e o autor permanece inseparável de sua expressão escrita. No “Prólogo” ao segundo volume de *Humano* isso fica especialmente evidente quando Nietzsche afirma:

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

³⁷ Scarlett Marton, no artigo *Nietzsche e Descartes: filosofias de epitáfio* (2001, pp. 143-166), mede a relevância das cartas para a compreensão das filosofias de Descartes e Nietzsche. Marton termina por evidenciar o caráter “periférico” da correspondência de Descartes para seu sistema e, ao contrário, aponta as cartas de Nietzsche como “parte integrante do conjunto dos escritos do filósofo” (MARTON, 2001, p. 151). Não relegar a correspondência a um âmbito pessoal dispensável equivale a dizer que as vivências não se subtraem quando o texto escrito entra em cena, mas permanecem como base indispensável para este. Em contrapartida ao “eu puro” do *cogito* cartesiano, a presença do autor Nietzsche em sua expressão textual se mostra como o inelutável permisto entre vivências e pensamento.

³⁸ Isso significa dizer que as vivências não são integralmente exprimíveis e, conseqüentemente, reconstituíveis interpretativamente de modo completo. Daí o limite que apontamos anteriormente acerca da reconstrução genética de D'Iorio, ou seja, os níveis semânticos não se coordenam facilmente quando a solidão se radicaliza, e este isolamento vivencial é a regra em Nietzsche. Aqui acentua-se também um problema linguístico que perpassa todo o *corpus* nietzschiano, a saber: a linguagem possui limites que obstaculizam a expressão do âmbito vivencial *sui generes*. Em *Verdade e mentira* isso aparece caracterizado da seguinte forma: “Toda palavra torna-se logo conceito quando justamente não deve servir, eventualmente como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento [...]” (VM 1). Em 1885 Nietzsche pondera que “[...] pessoas de um mesmo povo se entendem melhor: ou quando pessoas viveram juntas em condições semelhantes de clima, atividades, necessidades, então uma determinada espécie de tais vivências compreensíveis *de imediato* a todos acaba se tornando preponderante: o entendimento rápido é a decorrência” (FP 1885, 34[86]). Contudo, ao avaliar o caráter à parte de suas vivências, Nietzsche ajuíza: “[...] é difícil entender textos como os meus: são diferentes em mim as vivências interiores, os critérios de valores e as necessidades” (FP 1885, 34[86]). O famoso aforismo 354 d’*A gaia ciência* inclui também toda essa descrição dos limites da linguagem quando faz corresponder a consciência ao mundo vulgar das vivências compartilhadas: “[...] o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência” (GC 354).

exceção, devem ser retrodatados – falam sempre de um “atrás de mim” (HH II, Prólogo, 1).³⁹

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

“Do ler e do escrever” é uma preceituação ao “como ler?” tanto quanto a relação entre a GM III 1 e a *Terceira dissertação* como um todo exemplifica uma arte da interpretação⁴⁰, exceto que nesta os interesses divulgatórios de Nietzsche têm preponderância frente a uma leitura que seja consoante à superação vivencial que marca o “eu” e o torna imprescindível ao texto. À parte qualquer discussão que pretenda defender que a intenção de Nietzsche foi estabelecer um modelo de leitura “mais profundo” quando incluiu a epígrafe de ZA em GM III, ao mesmo tempo em que preceituou uma interpretação explicativa em GM “Prólogo” 8, haja vista a inocuidade de uma avaliação a partir de intenções subjacentes, o caso merece ser examinado por apresentar uma ambígua caracterização do estilo aforístico. Enquanto cabe perfeitamente uma definição de aforismo pautada na condensação sumária que aguarda desenvolvimento quando tomamos como parâmetro interpretativo o modo como Nietzsche comenta a primeira seção de GM III através das seções subsequentes, os aforismos em ZA “Do ler e do escrever” são

³⁹ Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

⁴⁰ Da fortuna crítica consultada, apenas Paul Miklowitz, ainda que de modo bastante breve, reconhece a atuação da passagem de ZA em GM III como uma indicação alternativa ao “como ler Nietzsche?” (MIKLOWITZ, 1998). Porém, ao contrário de nossa posição que identifica interesses divulgatórios quando o filósofo exemplifica uma arte da interpretação em GM III, Miklowitz vê aqui um contexto de “extrema ironia” (1998, p. 267) como característica principal da interpretação exemplificada por Nietzsche. Nesse sentido, ao sublinhar o caráter bíblico do termo “exegese” empregado em GM “Prólogo” 8, Miklowitz (1998, p. 268) defende que se trata de uma ironia nietzschiana que caracterizaria os leitores como discípulos). Por sua vez, o “ruminar” apresentado por Nietzsche como uma exigência para seus leitores em GM “Prólogo” 8 é avaliado também como uma ironia em referência aos animais de rebanho, expressão está sempre pejorativamente empregada pelo filósofo).

apresentados como *expressões do cume*. Aquele que escreve em sangue e máximas (*Sprüchen*)⁴¹ não quer ser lido, mas aprendido de cor.

⁴¹ Não se trata do termo empregado normalmente por Nietzsche para referir-se ao aforismo, a saber: *Aphorismus*. Contudo, o sentido de *Sprüchen* obedece às características do estilo aforístico nietzschiano na medida em que remete ao tom conciso que tem como contraponto mais evidente o tratado sistemático. Tanto é assim que Kaufmann não reluta em traduzir *Sprüchen* imediatamente como *aphorisms* (NIETZSCHE, 1966, p. 40). Nesse mesmo sentido segue Jill Marsden (MARSDEN, 2006, p. 26). Em linhas gerais, os termos máxima, sentença e aforismo (traduções usuais para, respectivamente, *Sprüchen*, *Sentenz* e *Aphorismus*), mesmo que não sejam completamente intercambiáveis, possuem sentidos congruentes quando Nietzsche os emprega. Em qualquer caso, trata-se de uma alternativa à forma sistemática de expressão filosófica. Nessa direção, concordamos com Rogério Lopes quando indica que o aforismo, tanto em Nietzsche quanto na tradição literária geral, aparece diretamente vinculado a máximas e sentenças (LOPES, 2006, p. 200). De maneira específica, as máximas assumem um estatuto prescritivo (prático) e se sustentam através da adesão dos leitores (cf. LOPES, 2006, p. 201), e as sentenças, segundo Nietzsche, se firmam como uma “pretensão” (*Anmaassung*); um “aviso” (*Vorsicht*) que “expressa, sem pensar, algo que dê o que pensar” (FP 1876, 20[3]), ou seja, não correspondem a um encadeamento argumentativo necessário de pensamento que precisa ser apreendido pelo leitor, mas dependem da reconstrução do leitor através de seus “próprios meios” (FP 1876, 20[3]). Ambas (máximas e sentenças), no entanto, são unidades mínimas e independentes de sentido apartadas de um contexto argumentativo sistemático (cf. LOPES, 2006, pp. 201-203). Todavia, se seguimos Rogério Lopes quanto à vinculação de máximas e sentenças à conotação ampla de aforismo, não podemos fazer o mesmo em relação a uma ulterior subdivisão que apresenta. Trata-se da diferença entre a brevidade de alguns textos de Nietzsche, designados por Lopes como “aforismos na acepção genuína do termo” (2006, p. 203), que correspondem, por exemplo, ao capítulo 4 de *Além do bem e do mal* (intitulado, justamente, “Máximas e interlúdios”) e ao primeiro capítulo do *Crepúsculo dos ídolos* (intitulado “Máximas e flechas”), e os “ensaios aforismáticos” (2006, p. 204) que formam o conjunto maior dos textos de Nietzsche. Sobre isso, e de maneira convincente, Joel Westerdale mostra que Nietzsche molda seu estilo aforismático não apenas a partir dos moralistas franceses (cujas máximas e sentenças, salvaguardados os ensaios de Montaigne, correspondem ao que Lopes denomina de aforismos genuínos), mas, sobretudo, da tradição alemã iniciada por Georg Christoph Lichtenberg (WESTERDALE, 2013, p. 32). De fato, “em 1873 Nietzsche adquiriu e leu os oito volumes *Vermischte Schriften* (1867), de Lichtenberg, e depois continuou a lê-los intensamente, de modo especial o dois primeiros volumes, em 1875 e 1876” (BROBJER, 2008, p. 63). Ao levar a sério essa fonte, a pesquisa de Westerdale reconhece a consonância estilística entre a expressão textual de Lichtenberg e Nietzsche em aspectos bastante relevantes: num primeiro momento, a metodologia do “registro de tudo” efetivado por Lichtenberg (cf. WESTERDALE, 2013, p. 26) surge como análoga à rotina de trabalho de Nietzsche, cujo produto pode ser visto através da extensão do seu espólio intelectual. Dito isso, também o teor dessas anotações pode ser ponderado, uma vez que, tanto em Lichtenberg quanto em Nietzsche, a auto-observação faz parte do conteúdo dessa rotina de registro integral (cf. WESTERDALE, 2013, p. 28). Por fim, contrariando a forma usual do aforismo, ou o aforismo em sua “acepção genuína”, alguns textos (aforismos) de Lichtenberg podem “cobrir muitas páginas, enquanto outros apenas duas palavras” (2013, p. 32). Tal entendimento ampliado do aforismo, possível a Nietzsche através de Lichtenberg, conduz Westerdale a concluir: “Se isso é o que Nietzsche entende pelo termo aforismo, então a sua compreensão do termo é muito mais ampla do que o sentido estrito de *Sentenz*. É também razoável que Nietzsche possa fazer referência ao *Sudelbücher* de Lichtenberg tanto através da primeira seção da ‘Terceira dissertação’ da *Genealogia* quanto a *Humano, demasiado humano*, ambos como ‘aforismos’. Embora tenham seus momentos mais convencionalmente ‘aforísticos’, o que fica marcada é a flexibilidade formal. Ao chamar esses escritos de ‘*Aforismen*’, Nietzsche alinha seu trabalho com uma tradição que na Alemanha começa com Lichtenberg, tradição distinta da dos moralistas franceses” (WESTERDALE, 2013, p. 32). Nesse sentido, o adjetivo “genuíno” empregado por Lopes aos textos sentenciais de Nietzsche perde pertinência e cede lugar a essa “flexibilidade formal” justificada a partir da referência à expressão textual de Lichtenberg. Ainda em relação a isso, o trabalho de Marion Faber (1986), *The Metamorphosis of the French Aphorism: La Rochefoucauld and Nietzsche*, mesmo que mantenha a característica do aforismo como um texto não sistemático em ambos os autores, culmina em uma incompatibilidade entre a constante brevidade de La Rochefoucauld frente aos aforismos discursivos de Nietzsche (FABER, 1986, p. 209). Para contornar essa discordante característica, Faber lança mão do termo *Einfall* para

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

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

Quero ter duendes ao meu redor, porque sou corajoso. A coragem que afugenta os fantasmas cria seus próprios duendes: a coragem quer rir.

Eu já não sinto do mesmo modo que vós: essa nuvem que vejo debaixo de mim, essa coisa negra e pesada — é, justamente, a vossa nuvem de temporal. Vós olhai para cima, quando aspirais elevar-vos. E eu olho para baixo, porque já me elevei.

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

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

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

O aforismo, muito antes de ser uma apresentação sumária cuja interpretação desenvolve os elementos abreviados, remete-se figurativamente à expressão adequada do cume. Por óbvio que “aprender de cor”, “ter pernas compridas” e ser “alto e forte” não se referem a nenhum corrente e facilmente exequível modelo de interpretação. Contudo, ao menos o estilo aforístico fica bem articulado com a trajetória vivencial que é anterior ao empreendimento textual. Por isso Nietzsche pode dizer: “Meus escritos falam somente de minhas superações: ‘eu’ estou neles” (HH II, Prólogo, 1); também em virtude do caráter vivencial imprescindível e anterior o filósofo pode dizer que seus textos precisam ser “retrodatados”, isto é, as vivências já foram vivenciadas quando o texto surge como expressão condizente.

Pode-se objetar a isso que nenhuma interpretação dos aforismos será fidedigna e que modelos de leitura jamais serão aptos a resgatar integralmente as vivências que deram tessitura aos textos. Que esta seja, por fim, a grande tragédia linguística de Nietzsche não é nenhuma novidade na recepção de sua obra. Nessa direção podemos incluir a posição de Foucault em *Nietzsche, Freud e Marx*, quando tematizou o caráter “inacabado da interpretação” para estes autores (FOUCAULT, 1997, p. 21). De maneira específica, Foucault mostra que em Nietzsche a interpretação não alcança seu término porque, no limite, tudo é apenas interpretação e “não há nada a interpretar” (1997, p. 22). Essa ausência de um *telos* para a interpretação é também a posição de Stegmaier quando aponta para a correlação entre a variação contextual do pensamento de Nietzsche e a concepção de

descrever aquilo que é específico do texto de La Rochefoucauld. Trata-se, segundo Faber (1986, p. 209), da “simulação, em uma declaração significativa, de uma ideia inspirada”. A partir disso, Faber irá identificar no interior de aforismos mais longos de Nietzsche frases que obedecem à aceção de *Einfall* e, em virtude disso, podem ser equiparadas aos aforismos de La Rochefoucauld. Ora, essa concepção de “aforismos dentro de aforismos”, resultante de uma tendência de reduzir a referência de Nietzsche ao modelo dos moralistas franceses, seria desnecessária frente à referência ampliada oferecida pela noção mais abrangente de aforismo assumida por Nietzsche através de Lichtenberg. Dessa digressão, portanto, podemos concluir que sentenças e máximas são aforismos, porém, os aforismos não se restringem a sentenças e máximas, uma vez que podem, sem prejuízo ao seu caráter não sistemático, mostrar-se em textos mais longos.

infinita filologia (STEGMAIER, 2009), ou seja, qualquer conclusão sobre Nietzsche é restrita e marcada pela provisoriedade contextual que jamais pode ser promovida a definitiva posição. Quando se trata de reconstituir as vivências implícitas aos textos, essa incerteza interpretativa tematizada tanto por Foucault quanto por Stegmaier, segundo entendemos, precisa ser mantida enquanto postura adequada frente à expressão textual de Nietzsche. Vânia Azeredo (2012), por sua vez, realça a “cumplicidade” como alternativa disponível para uma aproximação ao texto de Nietzsche:

[...] lê-lo já é, também, interpretá-lo, mas a compreensão, quando não são fornecidos parâmetros de dedução aceitos como evidentes na academia, requer, então, uma cumplicidade, entendida como aceitação de um exercício do próprio pensar, que, ao invés de fornecer uma conclusão definitiva, fornece uma diversidade de possíveis ainda não realizados, de interpretações, de pensamentos que afloram a partir da própria diversidade de perspectivas que uma ideia pode suscitar (AZEREDO, 2012, p. 151).

Mesmo Nietzsche reconhece a incompreensibilidade derradeira de seus textos, porém, acaba por tornar proposital essa fatalidade: “nós crescemos até às alturas; e ainda que isto fosse a nossa fatalidade — pois habitamos cada vez mais próximos dos raios! — muito bem, nós não a reverenciamos menos por isso, ela continua a ser o que não desejamos compartilhar nem comunicar, a fatalidade das alturas, a *nossa* fatalidade...” (GC 371)⁴². Trata-se do risco, promovido pela linguagem, da vulgarização das vivências, uma vez que “[n]ossas vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras. [...] A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se vulgariza com a linguagem” (CI IX, 26). A despeito disso, o *corpus* nietzschiano permanece como um monumental empreendimento expressivo cujo fito é precisamente dar voz ao “eu” que sofreu as adversidades da trajetória vivencial.

⁴² Em *Zaratustra* a fatalidade das alturas é apresentada através da seguinte imagem: “Esta árvore ergue-se solitária, aqui, no monte; cresceu muito, sobrexcedendo homens e animais. E, se quisesse falar, não acharia ninguém que a compreendesse: tamanha altura atingiu” (ZA I, “Da árvore no monte”).

Referências Bibliográficas:

ARALDI, C. Os extremos do niilismo europeu. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, 3, n. 2, jan./dez. 2012. 169-182.

AZEREDO, V. D. D. Nietzsche e a interpretação: do mundo ao texto. In: _____ (ORG.), I. D. S. J. *Nietzsche e a interpretação*. Curitiba; São Paulo: CRV; Humanitas, 2012.

BROBJER, T. H. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.

CLARK, M. Notes and discussions from the Nietzsche archive: concerning the aphorism explicated in Genealogy III. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, 1997. 611-614.

DANTO, A. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University Press, 2005.

D'IORIO, P. *La linea e il circolo: cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*. Genova: Pantograf, 1995.

_____. *Le voyage de Nietzsche à Sorrente: genèse de la philosophie de l'esprit libre*. Paris: CNRS Éditions, 2012.

FABER, M. The Metamorphosis of the French Aphorism: La Rochefoucauld and Nietzsche. *Comparative Literature Studies*, 23, n. 6, 1986. 205-217.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

JANAWAY, C. Nietzsche's illustration of the art of exegesis. *European Journal of Philosophy*, Oxford, 5, n. 3, 1997. 251-268.

_____. *Beyond Selflessness: reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007.

JASPERS, K. *Nietzsche*. Tradução de Emilio Estiu. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

LÖWITH, K. *Nietzsche e l'eterno ritorno*. Tradução de Simonetta Venuti. Roma: Editori Laterza, 2010.

LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. Ler Nietzsche contextualmente: a interpretação a partir das fontes. In: AZEREDO, V. D.; JÚNIOR, I. D. S. *Nietzsche e a interpretação*. Curitiba; São Paulo: Editora CRV; FAPESP; HUMANITAS, 2012.

MARSDEN, J. Nietzsche and the art of the aphorism. In: PERSON, K. A. *A companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 21-37.

MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2001.

_____. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Editora Barcarolle, 2010.

MIKLOWITZ, P. Response to John t. Wilcox, "that exegesis of an aphorism in genealogy III: reflections on the scholarship". *Nietzsche-Studien*, Berli, 27, 1998.

MONTINARI, M. *Friedrich Nietzsche*. Tradução de Paolo D'Iorio e Nathalie Ferrand. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

NEHAMAS, A. *Nietzsche life as literature*. London: Cambridge University Press, 1999.

NIETZSCHE, F. *Thus spoke Zarathustra*. Tradução de Walter Kaufmann. Tennessee: Penguin books, 1966.

_____. *Digital critical edition of the complete works and letters*. Berlin/New York: de Gruyter, 1967-. Disponível em <http://www.nietzschesource.org>. Acesso em: 17 mai. 2023.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *On the Genealogy of morality*. Tradução de Maudemarie Clark e Alan Swensen. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Correspondencia (junio 1850-abril 1869)*. Tradução de Luís Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, v. I, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Correspondencia (abril de 1869–diciembre de 1874)*. Tradução de José Manuel Romero Cuevas e Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, v. II, 2007.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Correspondencia (enero 1875–diciembre 1879)*. Tradução de Andrés Rubio. Madrid: Editorial Trotta, v. III, 2009.

_____. *Correspondencia (enero 1885–octubre de 1887)*. Tradução de Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Trotta, v. V, 2011.

_____. *Correspondencia (enero 1880–diciembre 1884)*. Tradução de Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, v. IV, 2012.

_____. *Correspondencia (octubre 1887–enero 1889)*. Tradução de Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Trotta, v. VI, 2012.

SCHACHT, R. *Nietzsche, Genealogy, Morality: essays on Nietzsche's Genealogy of morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.

STEGMAIER, W. After Montinari: on Nietzsche philology. *Journal of Nietzsche Studies*, n. 38, 2009, p. 5-19.

VIESENTEINER, J. L. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2009. (Tese de Doutorado).

WESTERDALE, J. *Nietzsche's aphoristic challenge*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.

WILCOX, J. *Truth and Value in Nietzsche: Study of his Metaethics and Epistemology*. Detroit: University of Michigan Press, 1974.

_____. What aphorism Nietzsche does explicate in *Genealogy of Morals*, Essay III? *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, 35, n. 4, 1997.

_____. That exegesis of an aphorism in *Genealogy III*: reflections on scholarship. *Nietzsche-Studien*, Berlin, 27, 1998.

Recebido: 17/05/2023
Aprovado: 14/08/2023

Received: 17/05/2023
Approved: 14/08/2023