

NIETZSCHE E A PROPOSTA DE REORIENTAÇÃO DO MODO DE PENSAR EM FILOSOFIA

Prof. Dr. André Luis Muniz Garcia¹

“Dentre os mais atenciosos, não lhes sucedeu a ideia de duvidar justo aqui, no limiar, onde se faz mais necessário: mesmo quando eles acreditaram ter-se dignificado ‘*de omnibus dubitandum*’” *Para Além de Bem e Mal* 2.

Vitória (ES), vol. 3, n. 2
Julho/Dezembro 2014

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Brasília
Obs.: O presente artigo é parte levemente modificada do terceiro capítulo (primeira parte) da tese de doutoramento do autor, defendida em maio de 2011 junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas

Resumo: O presente artigo esboça uma interpretação de conjunto do primeiro capítulo da obra *Para Além de Bem e Mal*, intitulado “Dos pré-conceitos dos filósofos”. Para realizar esta tarefa, pretendemos nos guiar por duas teses centrais: (i) o modo pelo qual Nietzsche entende naquele capítulo o filosofar como espiritual exercício de reaprender a perguntar, enquanto radicalização do *de omnibus dubitandum* [de tudo duvidar]; (ii) a estratégica problematização da *autoevidência* de palavras, conceitos e filosofemas, o que pode ser concebida como fio condutor para uma interpretação de conjunto do capítulo.

Palavras-chave: Nietzsche, *Para Além de Bem e Mal*, pré-conceito, autoevidência;

Nietzsche on the reorientation of philosophical thinking

Abstract: This article outlines a overall interpretation of the first chapter of *Beyond Good and Evil*, titled “Of the prejudices of philosophers”. To fulfil this task, we aim to guide our analysis through two central theses: (i) the manner in which Nietzsche understands the philosophical thinking in this first chapter as spiritual exercise to relearn how we do ask about something, as spiritual exercise that radicalizes the so called *de omnibus dubitandum*; (ii) the strategic questioning of the self-evidence of words, concepts and philosophemes. We consider this second thesis as a guideline for interpreting the whole first chapter.

Keywords: Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, prejudices, self-evidence;

1. Filosofar como espiritual exercício de “reaprender” a colocar a pergunta pela verdade

Para Além de Bem e Mal (doravante, JGB) é certamente um texto privilegiado no que tange à sofisticação das hipóteses, às sutilezas das problematizações e do alcance filosófico da reflexão nietzscheana, e, levando-se em consideração, especialmente, seu primeiro capítulo, é uma obra que, dentre outras motivações, prepara a realização do famoso experimento sugerido anos antes pelo próprio autor, no aforismo 110 de *A Gaia Ciência*: “(...) a derradeira questão acerca da condição de vida é aqui colocada, e a primeira tentativa é aqui feita, visando a responder, com o experimento, a esta questão: o quanto de incorporação suporta a verdade? — essa é a questão, esse é o experimento”². Mais do que elucidação dos problemas fundamentais levantados por sua reflexão do período intermediário, nas mais diversas frentes de trabalho, o primeiro capítulo de JGB, *Dos pré-conceitos dos filósofos*, é um legítimo exercício sobre *como o pensamento filosófico pode colocar em questão a verdade, e disso se seguiria poder revelar o núcleo rígido do assim chamado modo de avaliação moral da vida*. Portanto, no horizonte teórico do primeiro capítulo de JGB, o questionamento do estatuto da verdade para o pensar só poderia ser colocado caso não mais se seguisse parâmetros

² *A Gaia Ciência* 110. In. KSA 3, pág. 471. As obras de Nietzsche são citadas a partir da seguinte edição alemã: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999 (doravante, KSA). As traduções são de nossa autoria.

meramente epistemológicos, mas sim se conduzido por uma *reflexão crítica sobre o valor da verdade enquanto valor em si*.

No primeiro capítulo de JGB, aparece, amalgamada a ricos recursos retóricos e a um estilo filosófico híbrido, a análise da conhecida relação entre a estrutura lógico-gramatical da linguagem e o modo de pensar dos filósofos, porém, mobilizada como eixo articulador para se refletir sobre uma temática bem mais ampla: nas palavras do próprio Nietzsche, já no primeiro aforismo do livro, *trata-se de (re)pensar o problema do valor de certos valores tornados “em si”*. Se no Prefácio a JGB Nietzsche procurou esclarecer que, por um lado, a invenção, por Platão, “do pior, do mais duradouro e mais perigoso de todos os erros”, a saber, do “puro espírito” e “do bem em si”, nada mais seria do que resultado de uma “sedução [...] por parte da gramática”, da crença na validade absoluta da categoria de sujeito gramatical, por outro, faz ver que esse diagnóstico se apresentaria meramente como conjuntural, caso ele desconsiderasse os efeitos do platonismo no domínio mais amplo do pensamento europeu. Nas palavras de Nietzsche, esse erro teria criado na Europa “uma suntuosa tensão do espírito, como jamais foi vista sobre a terra” (JGB, Prefácio), e as tentativas de arrefecer essa tensão³, pelo espírito, na Europa, salienta, foram tênues, ineficazes. Desse contexto surge uma provocativa afirmação: “O homem europeu”, avalia, “sente essa tensão como estado de penúria (*Nothstande*)”. O termo *Notstand* tem, no interior do argumento, um duplo aspecto. Trata-se de um registro no qual se manifesta um estado vital do homem, mas, complementarmente, é também entendido como um estado da vida que padece; em outras palavras: é uma situação de simples passividade do espírito na tensão causada pelo desdobramento do platonismo. Isso então seria sintoma, afirma Nietzsche logo adiante, de “que o espírito não se percebe mais tão facilmente como necessidade (*Noth*)”, ou seja, no domínio da tensão em que se encontra o espírito na Europa, no domínio no qual o pensamento filosófico se sente como que em estado de penúria, Nietzsche não vislumbra a possibilidade sequer do experimento de incorporação, pelo “homem europeu”, dos erros mais perigosos produzidos pela tradição.

A força dessa tensão condicionaria aquilo que o pensamento filosófico (principalmente na modernidade) colheu não só como seus maiores feitos, mas, sobretudo, como seus grandes fracassos, já que o próprio espírito, em estado de penúria, seria incapaz de apresentar, de modo eficaz, um caminho seguro para superação de tal estado. É sem encontrar

³ Nietzsche cita, nesse passo, duas tentativas: o jesuitismo, movimento fundado no seguimento da contrarreforma e que primou pela maciça disseminação, pela Cia. de Jesus, dos dogmas católicos, e o esclarecimento democrático, o ideal da razão como fonte moral de emancipação político-social.

resistência no âmbito do espírito que o platonismo teria se disseminado, constituindo aquilo que viria a ser o modo de pensar e filosofar na Europa, tal como sugere Nietzsche no Prefácio de JGB; mais ainda: sem resistência, o platonismo teria se “vulgarizado”, tornando-se uma forma plebeia do filosofar, à qual, provocativamente, denomina *modo de pensar cristão*.

Desse argumento é que surge a tarefa colocada por Nietzsche à filosofia, apresentada nas linhas finais do Prefácio de JGB: deve ser possível pensar toda essa tensão segundo uma “nova necessidade”, deve ser possível à filosofia tomar pra si, sustenta Nietzsche, a “necessidade total do espírito” (Prefácio, JGB), de tal modo que a tensão seja experimentada a partir de uma “livre” necessidade, isto é, uma que realize, criticamente, a autosuperação daquele estado de privação. Com efeito, “espírito livre” – terminologia que ocupa lugar central no Prefácio – é a denominação dada por Nietzsche a esse novo modo de filosofar que surge dessa experiência do pensamento a partir de uma *nova necessidade*, ou seja, um direcionamento do pensar cuja força motriz, fundamentalmente, não é gerada senão por uma força vital do espírito, que conseguisse antes de mais nada esclarecer para si aquilo que propriamente o fazia prostrar ante certos impasses, e justo para isto parece apontar Nietzsche logo na abertura de *Dos pré-conceitos dos filósofos*: seria ainda viável colocar em questão a verdade? Como questionar o valor inquestionável da verdade na orientação do pensamento filosófico?

De acordo com nossa interpretação, o primeiro capítulo de JGB estrutura-se a partir da hipótese antes mencionada, qual seja, que os principais pilares do pensamento europeu, aqueles difundidos, em linhas gerais, pelo modo de filosofar platônico, foram erguidos sobre o solo de uma *privativa carência do espírito*. É examinando esse solo que Nietzsche apresenta, logo em JGB 1, seu argumento sobre o estreito vínculo entre os íntimos anseios do pensamento filosófico na Europa e aquilo que denomina, no primeiro aforismo de JGB, *vontade de verdade*.

Com um já consolidado vocabulário filosófico, em especial no que tange ao sentido antimetafísico do conceito vontade, Nietzsche procura introduzir sua hipótese não propriamente sobre a “origem” da vontade de verdade, como já havia sugerido anteriormente em escritos como *Verdade e Mentira em Sentido Moral*, mas procura compreender *que tipo de necessidade* ela manifesta e *sob que condições* ela teria orientado o filosofar até então. “O que em nós anseia à verdade?” (JGB 1) é a pergunta diretriz, e dela são extraídos, pelo menos, dois pontos de vista que norteiam os rumos da argumentação presente nessa primeira seção: (i) verdade (independente da aceção que a tradição, em diferentes épocas, atribuiu a esse conceito) não seria mero critério heurístico do conhecer, ao qual todo empreendido filosófico

almejou, isto é, Nietzsche não o assume como *valor autoevidente*; e, partindo dessa premissa, (ii) procura interpretar o que revela uma necessidade do espírito quando se orienta, quando busca “a verdade a todo custo”. Nietzsche parece buscar, em JGB 1, descortinar o pressuposto segundo o qual a verdade é *dado*, algo simples e claro à própria razão, portanto, algo *inquestionável*, algo pelo qual não se pode perguntar pelo significado (indefinível), algo “*transcendentalment claire*”, como afirmara, por exemplo, Descartes a Mersenne em uma conhecida correspondência⁴. O ponto de partida da perspectiva nietzscheana é então de estranhamento da verdade, de um *não entendê-la como tal*. Mas ainda assim fica ainda aberta a questão: se a verdade não é *dada*, não é uma evidência clara e imediata ao espírito – mesmo porque o pensamento filosófico poderia ter se dirigido, segundo outra necessidade, para a inverdade, alega Nietzsche –, então, por que uma motivação, uma *necessidade* que orienta o filosofar em direção à verdade?

JGB 1 revela-se como um dos mais bem articulados textos de Nietzsche no que tange ao exercício filosófico de *perguntar*. Aliás, o primeiro aforismo possui inúmeras interrogações, e isso não fala a favor de um mero relativismo, de mera dúvida ante a temática sobre a qual pondera. Antes, trata-se de, como salienta logo adiante, no aforismo 3, “*reaprender (umlernen)*” a *perguntar*, e isso significaria expandir, alargar os horizontes da própria capacidade crítico-reflexiva do pensamento. A nosso ver, é partindo deste intento que Nietzsche inicia sua problematização, em JGB, da vontade de verdade que se orienta pelo *por em questão a verdade enquanto valor*. Em seus primeiros passos, afirma que a verdade nada mais seria do que algo que auxiliou o pensamento filosófico a medir-se, a qualificar-se, quantificar-se; dessa maneira, verdade assumiu uma “importância regulativa” (JGB 3) para o filosofar. Nietzsche toma a lógica, em JGB 3, como exemplo paradigmático. Porquanto nela foram elaboradas as formas mais gerais do pensamento, no intuito de determinar a falsidade ou verdade de juízos e raciocínios, a lógica, em sua função mais ordinária, a saber, a de “conservação da vida”, nada mais seria do que um meio que auxilia na *simplificação* da compreensão de fenômenos, esquematizando-os em formas abstratas, isso, com o propósito de generalizar e, assim, facilitar, para certas formas de vida, a inteligibilidade do mundo⁵. E é nisso que consiste o caráter “regulador” da verdade: a lógica – e Nietzsche reflete aqui sobre a lógica aristotélica – enquanto cria regras para ordenar o pensamento, visa a nada mais do que

⁴ Carta de 16 de outubro de 1639. In. DESCARTES, R. *Oeuvres*, Vol II, Edition Adam e Tannery, Paris: Vrin, 1973-1978, págs. 596-7.

⁵ Em uma anotação póstuma do outono de 1887 – março de 1888, destaca Nietzsche exatamente essa perspectiva: „Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulirbar, berechenbar zu machen...“ In. KSA 12, 9[97](67), pág. 391.

garantir *uma compreensibilidade mais ou menos objetiva do que é contingente, indeterminado, de sentido instável*, seja o mundo no qual o homem se encontra, seja o que, nas palavras de Nietzsche, ocorre como “atividade instintiva”.

Essa ciência formal do pensar, em sua orientação pelo verdadeiro, carrega em si um *valor* para aquilo que “não tem medidas”, uma vez que confere esquemas a partir dos quais tais fenômenos *devem* ser como que agrupados, igualados, diferenciados conforme certa ordem a priori. A estimativa de valor contida em suas operações não diz respeito exclusivamente ao fato de que a lógica poderia ordenar o pensamento por meio de regras e, assim, produzir o conhecimento verdadeiro; antes, a razão dissí é que tal ciência já pressuporia uma avaliação do modo como esse verdadeiro deve ser justificado. Enquanto *organon* do pensamento filosófico, a lógica *pressupõe* que termos ou elementos indeterminados, antagônicos ou contrários em um dado juízo, porquanto não articulam conclusões válidas, ou devem ser reordenados segundo certos princípios ou nada inferem. Ela opera a partir de uma exigência de estabilização das realidades, dos *sentidos* que ela, por sua vez, pretende descrever, mas isso com vistas àquela simplificação do complexo modo como os fenômenos (internos e externos) afetam o homem; dito em resumo: *o uso da lógica seria útil à conservação de uma forma de vida, como sugere em JGB 3, na medida em que garante uma mais ou menos segura e clara ordem, que fixa sentidos e evita ambivalências no compreender*. Lógica é assim uma poderosa ferramenta de *subsunção* não só das coisas que cercam o homem, mas “dele mesmo” sob uma rigorosa lei de compreensibilidade, de inequivocidade. Ora, é nessa direção que Nietzsche desenvolve sua crítica ao modo como o pensamento, na Europa, consolidou-se e como daí supôs poder esquematizar o próprio filosofar segundo a exigência de uma formal inteligibilidade, de completa supressão de polissemias, contradições, paradoxos etc.

É também interessante notar que, nesse contexto, o exame do surgimento e consolidação do conhecimento regido pela vontade de verdade, em solo europeu, é desenvolvido, programaticamente, no primeiro capítulo de JGB, como uma minuciosa análise do alcance e limites da própria linguagem. Mas mesmo essa crítica não pode ser descontextualizada do propósito mais geral da incursão de Nietzsche. A problematização da lógica e suas consequências para a filosofia não se restringem a um domínio meramente cognitivo — e isso vale para toda a primeira seção de JGB, como salientamos acima. O argumento não concentra seu alvo meramente na relativização dos modos pelos quais o “homem europeu” procurou normatizar a realidade que o cerca. A crítica de Nietzsche é abrangente, ela radicaliza a investigação sobre os elementos que o espírito encontrou para

dirimir suas tensões. Com isso, simultaneamente, ele atribui a si mesmo a tarefa, o experimento de, a dizer como no Prefácio de JGB, desvincular, libertar o próprio filosofar dos pré-conceitos e superstições oriundos da tradição.

Nietzsche vai defender assim que tanto a verdade, enquanto *valor autoevidente*, quanto a lógica, como caminho que direciona o pensamento para tal evidência, sejam examinadas em um registro bem mais amplo; dito de outro modo: em JGB 1 e 3, o valor que a verdade e a lógica passam a ter para o pensamento filosófico não é examinado por Nietzsche no âmbito das capacidades “racionais”, mas antes enquanto se configuram como *dispositivos cognitivos* que conservam e promovem certas “formas de vida”. Essa reorientação do modo de perguntar em filosofia é exercitada por Nietzsche desde os primeiros aforismos de JGB.

Ainda na seção 3, algumas frases poderiam soar a um azafamado leitor imprecisas, infundadas ou mesmo irritantes, por exemplo: “a maior parte do pensar consciente de um filósofo realiza-se ocultamente por meio de seus instintos”; ou mesmo, que o valor da verdade esconde uma “exigência fisiológica de conservação de uma determinada forma de vida (*Art von Leben*)”. Todavia, afirmações de tal gênero escondem uma grande dificuldade, escondem um sem inúmeros de complexas e rigorosas reflexões, que, no mais das vezes, são perdidas por leituras apressadas. Pois qual é, propriamente, o elemento homogêneo, por assim dizer, entre vida e verdade, entre exigência fisiológica de conservação de uma forma de vida e lógica, elemento esse que autorizaria Nietzsche a estabelecer concretamente tais relações? Tal “modo de falar” não pareceria um tanto quanto impreciso e incoerente, caso não apresentasse, de fato, razões suficientes que pudessem correlacionar o que, para a tradição, não se encontra em um mesmo âmbito, conceitos que seriam tão díspares? Que Nietzsche não tenha assumido, como já afirmava em *A Gaia Ciência* 110, uma *contradição* entre vida e conhecimento, isso ainda não é suficiente para verificar a consistência de sua posição, como se apenas por isso estivesse garantida a razoabilidade de sua hipótese. O ônus da prova é sempre daquele que pretendeu dissertar, com rigor, sobre as “obscuras”, “oblíquas” e, muitas vezes, “fragmentadas” hipóteses de Nietzsche.

2. Das necessidades dos tipos de vida aos meios de conservação: a estratégica problematização da autoevidência na primeira seção de *Para Além de Bem e Mal*

A pergunta pelo valor da verdade conduzira Nietzsche, já nas primeiras seções JGB, ao problema da avaliação da vida. Encerrada em um horizonte normativo, a verdade é reconduzida pelo filósofo para o plano das *necessidades dos tipos de vida*, das suas carências, uma vez que por meio dela foi possível oferecer ao pensamento uma (suposta) garantia

absoluta de determinação dos fenômenos internos e externos; de ordenamento e estabilização do acontecer, dos mais contingentes eventos experimentados pelo homem, e é nesse contexto que expressões do tipo “exigência fisiológica” de conservação, “instintos” que coagem (*zwingen*) o pensar de um filósofo “em certos caminhos (*in bestimmte Bahnen*)” (JGB 3) adquirem força e sentido filosóficos. A vontade que constrange o homem à verdade (JGB 1), à metafísica (JGB 2), à lógica (JGB 3) seria assim a expressão de uma necessidade de subsumir o que é desordenado, “ilógico”, contingente, equívoco sob alguma forma de racionalidade estável e segura. Com efeito, o que é visada, conclui Nietzsche nesses três aforismos, é a conservação dos sentidos perenes, do que está livre de mutações, aquilo com o que o pensamento na Europa poderia, sem infortúnios e surpresas, manter seu ciclo de abstração, tornando-se “medida das coisas (*Mass der Dinge*)”, como afirma em JGB 3.

Ora, o caráter *valorativo* pressuposto pela filosofia no conceito *verdade* é, no final de JGB 3, deslocado do mero domínio das operações lógicas do pensar para aquele das carências do espírito: a verdade, sustenta Nietzsche, “faz-se necessária (*...noth tun mag*) para conservação de seres, tal como nós somos”.⁶ O anseio do “homem europeu” por normas, regras, medidas; o anseio do saber e conhecer por um “em si”, é aqui interpretado como exigência fisiológica de um tipo para *simplificar* complexas manifestações da vida sob nomes, palavras, conceitos e princípios, os quais devem, para garantir ordem, estabilidade e certa segurança às formas de vida, agregar em si o mais alto grau de inteligibilidade, qual seja, aquele de imediata clareza. O que, entretanto, parece ser o mais importante para Nietzsche na configuração de um *avaliar a vida a partir da verdade enquanto valor* não consta propriamente da “letra” do aforismo; está como que guardado “entre e atrás” de cada seção que compõe o primeiro capítulo⁷. Se o conhecimento consiste numa tentativa das formas de vida de estabilizar os diversos fenômenos; e se Nietzsche não concebe, como ele próprio sugere em JGB 2, que o mundo sensível, o plano dos fenômenos, seja uma espécie de parte maculada da objetividade, contraconceito ao conceito “mundo inteligível”, mas que, pelo

⁶ Em uma anotação póstuma de abril – junho de 1885, afirma: „*Wahrheit* ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte“. In. KSA XI, 34 [253], pág. 506.

⁷ “Em livros de aforismos como os meus, encontram-se entre e atrás de aforismos nada mais que do coisas há muito proibidas e pensamentos concatenados; e alguns dentre eles podem muito bem ser tomados por Édipo e sua Esfinge como questionáveis. (...) Quem, dia e noite, por anos e anos, pôs-se em concerto, no mais pessoal dos conflitos, com sua alma; quem em sua caverna — pode ser um labirinto ou uma mina de ouro — tornou-se um urso covil ou um caçador de tesouro; quem como eu permitiu e permite que pensamentos, confissões, indecisões corram pela cabeça, passando pelo coração, algo que nem sempre seria comunicado, mesmo se ele tivesse em torno de si espíritos de sua estirpe e bravos camaradas cheios de alegria: seus conceitos contêm por fim uma cor lusco-fusca própria, [um] cheiro tanto de profundidade quanto de mofo, algo incomunicável e repugnante que atíça com sopro frio toda curiosidade: — e uma filosofia de eremita (*Einsiedler-Philosophie*), se ela mesma fosse escrita com garras de leão (*Löwenklaue*), pareceria, entretanto, sempre como uma filosofia [entre] ‘aspas’ (*Gänsefußchen*)”. In. KSA 11, 37[5], págs. 579-580

contrário, só há *esse* mundo, esse arrançamento de complexas relações e manifestações da vida – caso essa seja uma interpretação próxima daquilo que o filósofo quer articular no primeiro capítulo, concluiríamos daí algo, no mínimo, curioso, a saber, *que o tipo de vida que tem necessidade de ordenar, regular os fenômenos é, visto de outro ângulo, ele próprio, um tipo que, paradoxalmente, anseia por regular a própria vida*. A forma de vida homem, em sua mais íntima necessidade de conservar a si mesmo, vale-se de meios que, apesar de úteis para *seu* tipo, podem não ser úteis em geral, pois isso dependeria dos tipos de necessidade. Considerando a hipótese da vontade de verdade e seus desdobramentos, a “luta” pela conservação das formas de vida a ela subordinada poderia, assim, significar o enfraquecimento da vida em sua dimensão global. Nietzsche esboça os primeiros movimentos em direção a esse diagnóstico já em JGB 4:

A falsidade de um juízo não é para nós uma objeção contra um juízo; é aqui que nossa nova linguagem talvez soe de modo mais estranho. A pergunta é em que medida ele é algo que sustenta a vida (*lebenfördernd*), conserva a vida (*lebenerhaltend*), conserva um tipo (*Art-erhaltend*), talvez até mesmo cultiva um tipo (*Art-züchtend*); em princípio, estaríamos inclinados a afirmar que os mais falsos juízos (aos quais os juízos sintéticos a priori pertencem) são para nós os mais imprescindíveis. Que sem a aceitação das ficções lógicas, sem uma medida da efetividade no inventado mundo puro do incondicionado (...) o homem não poderia viver –, que fazer renúncia a juízos falsos seria fazer renúncia à vida, seria uma negação da vida. (KSA 5, pág. 18)

Curioso notar, em primeiro lugar, que as formas adjetivas, destacadas, no original, em parênteses, são as mesmas que empregara, por exemplo, em *A Gaia Ciência* 110. No entanto, a “montagem” da hipótese é bem mais sofisticada. De modo bem mais conciso, medindo o uso de cada palavra, de cada oração, mais breve e pontual do que no mencionado aforismo 110, Nietzsche faz notar já nas primeiras linhas que o centro de gravidade de sua hipótese gira em torno do estreito vínculo entre modalidades do conhecimento humano e conservação de tipos – o grande exemplo aqui é o juízo sintético a priori kantiano; e isso com o claro intuito de revelar como tal relação poderia ser responsável pela formação e cultivo, em todos os âmbitos, da cultura europeia.

O leitor atento a essa “nova linguagem” de Nietzsche encontraria ali, ponderando com atenção sobre cada passo do texto, o fio condutor de sua reflexão no primeiro capítulo de JGB, que se desencadeia seguindo uma programática e criteriosa investigação da tensão à qual foi submetida, no Ocidente, o pensar. Tomemos o caso da filosofia, que ocupa o lugar de destaque na primeira seção, e entendamos qual é questão-diretriz: para Nietzsche – se nos é

concedido oferecer uma visão panorâmica desse primeiro aforismo – o pensar filosófico desenvolveu-se e consolidou-se segunda uma *necessidade de regulação, em última instância, da vida*, meio esse que teria permitido a conservação dos tipos atualmente dominante na Europa. Mas ainda se carece saber *como*? Poderíamos encaminhar uma primeira etapa da resposta: tornando todos os fenômenos, o “mundo” interno e externo, rigorosamente inteligíveis por meio de arranjos cognitivos que baniriam toda e qualquer equivocidade daqueles fenômenos. E Nietzsche dá ainda um passo adiante ao defender que uma positividade desse conhecimento do mundo (sua cientificidade), fruto daquela carência do espírito por conservar-se, foi tornada possível por meio de uma *sistemática esquematização* (pela lógica e, mais adiante, cita também o caso da física), sustentada, primeiramente, pela própria disposição da *estrutura gramatical da linguagem* (sujeito-cópula-predicado) e, conseqüentemente, pela *operacionalização psicológica dessa estrutura* (atribuição causal). Isso articulado e em perfeito funcionamento gerou, como sugere o próprio título do primeiro capítulo de JGB, os mais sublimes “pré-conceitos” – e eles foram, aliás, destacados e examinados a partir da seção 9 de JGB.

A questão da sedução gramatical, a crítica à categoria do sujeito lógico, os pressupostos psicológicos que estão envolvidos aí, os imperativos, o problema do “em si”, temas destacados reiteradamente por Nietzsche ao longo do primeiro capítulo de JGB, não poderiam ser analisados, acreditamos, separadamente do plano mais geral de sua hipótese sobre o “preconceito dos filósofos”, a qual carrega consigo o tema da vida, das necessidades, das carências, dos anseios por ordenamento segundo complexos esquemas cognitivos. Nesse contexto, Nietzsche dedica minuciosa atenção não somente à função dos juízos sintéticos a priori de Kant (JGB 3 e 11), ou mesmo ao valor do conceito “coisa em si” (JGB 2) e do “imperativo categórico” (JGB 5) para a vida; também escrutina a tentativa de *tornar universalmente comum (Allgemeine)* um pensamento, tal como no caso dos estoicos – “viver conforme a natureza” (JGB 9) –, bem como no caso dos atomistas, para quem o átomo é “fato (*Tatbestand*)”, isto é, uma realidade “em si”, impenetrável e inquestionável, um tipo de substância neutra ao interpretar que permanece inalterável e indecomponível em qualquer ocorrência natural (JGB 12 e 22). Faz ainda referência ao “inconsequente” princípio do conatus em Spinoza (JGB 13), como tentativa de imunizar a vida contra forças que não a conservem; e rigoroso é também, tanto no aspecto lógico-gramatical quanto psicológico, o escrutínio da proposição cartesiana “eu penso”, marco do pensamento filosófico moderno (JGB 16 e 17).

Não pretendemos esgotar a lista de temas e correntes do pensamento europeu mencionadas, ou propositadamente subentendidas, nos 23 aforismos que constituem o primeiro capítulo de JGB. Nossa intenção, todavia, é a de tentar entrever o que a “letra” dos textos esconde, o que não aparece facilmente, por exemplo, na rigorosa problematização do aparato psicológico e linguístico que prepara terreno para o desenvolvimento do modo tradicional de filosofar (centrado na categoria de sujeito), pois é aí que Nietzsche encontra material para investigar o solo das tensões causadas por aquele “grande erro” — a filosofia platônica e seu principal expoente, o cristianismo. O diagnóstico do pensamento europeu em seu conjunto, dos ideais que o regulam e constituem, não parte, assim, de mera constatação empírica de fatos e acontecimentos de sua época, ou de teses genéricas sobre a atmosfera histórica na qual estão inseridos, mas sim de uma leitura pormenorizada e atenta do principal legado dos filósofos: seus pré-conceitos, convicções e crenças.

Nietzsche fornece um quadro geral de certezas e crenças que, por “atavismo” (JGB 20), permanecem intocáveis no ideário da cultura europeia. Nesse sentido, seu exame dos conceitos e princípios, tais como “eu”, “causa e efeito”, “alma”, “substância”, “matéria”, “coisa em si”, “livre-arbítrio”, “causa sui” etc., não é meramente projetado como crítica genérica dos pressupostos que estruturam a “lógica” do pensamento filosófico. Acima de tudo, trata-se de uma profunda reflexão sobre, primeiramente, as necessidades e interesses do espírito quando submetido a duras tensões que o constrangeram à conservar-se. Disso se segue, em segundo lugar, a contestação por Nietzsche do modo como a tradição recepcionou e fomentou, em seu discurso, os mais diversos “pré-conceitos”, pois é no “discurso filosófico”, no “modo de falar e escrever” dos filósofos, que tais crenças, convicções e superstições podem ser consideradas arautos da cultura europeia. Ele parece não duvidar de que nas mais diferentes correntes da tradição algo em comum as mantinha ligadas: trata-se justamente da evolução do que chamamos “espaços de imunidade”⁸ do pensar, que possibilitaram *tornar evidentes, imediatamente inteligíveis*, certos conceitos, princípios, fórmulas, regras, em suma, certos valores – tal como é o caso com a verdade. A linguagem teria então extrema importância para o argumento do primeiro capítulo não só devido à disposição de sua estrutura gramatical, como é reiteradamente notado pelos intérpretes de Nietzsche, mas também pela reprodução, nos mais variados modos de fala e escrita em filosofia, desses “espaços de imunidade”, que tornam imune tal modo de pensar de uma

⁸ Sobre isso, consultar: GARCIA, André L. M. “A construção interpessoal do sentido moral de verdade: considerações sobre a filosofia do jovem Nietzsche”. In *Revista Veritas*. V. 58, n. 4. Porto Alegre, setembro-dezembro de 2013, p. e1-e24.

autocrítica, de um (no sentido de Kant) livre exame de seus pressupostos. Daí sua preocupação em revisitar linguagem, revisitar o modo de escrever, de falar e de afirmar que teriam delimitado aquilo que para os filósofos valia com incontestável evidência.

2.1. Um caso exemplar: o “modo de falar” de Schopenhauer – a palavra “vontade” como pré-conceito

Nietzsche não pressupõe familiaridade com essa linguagem que imuniza processos crítico-reflexivos, aliás, concebe seu modo de filosofar como suspeita (JGB 10 e 12), como radicalização do *de omnibus dubitandum* (JGB 2), como crítica à autoevidência de conceitos, juízos, filosofemas, como “descrença em tudo que foi construído ontem e hoje”.⁹ Sua desconfiança quanto aos propósitos do filosofar na Europa é resultado de um intencionado tratamento das questões levantadas pela tradição, de uma compreensão mais ampla da dinâmica e dos pressupostos da “linguagem filosófica”, e, em particular, por uma refletida rejeição de toda e qualquer *autointeligibilidade*: nos modos de escrever e falar dos filósofos residiria um “perigo” para espíritos em formação, para “filósofos do futuro”; mais ainda: residiria um perigo para a liberdade do espírito, para a autossuperação das tensões às quais está submetido, pois, a dizer como Nietzsche em *O Andarilho e sua Sombra* 55, “toda palavra” esconde, ou melhor, “é um pré-conceito”. Ora, é exatamente contra o uso ingênuo do conceito de vontade por Schopenhauer, contra a suposta autoevidência do sentido desse conceito, que, exemplarmente, Nietzsche inicia a seção 19 de JGB:

Os filósofos cuidaram de falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida (*bekannteste*) do mundo. Também Schopenhauer deu a entender que unicamente a vontade seria para nós, propriamente, conhecida (*bekannt*), por completo conhecida (*bekannt*), conhecida (*bekannt*) sem nada a tirar ou acrescentar. (KSA 5, pág. 31)

Aqui a própria redação do texto, o cauteloso modo de escrever, a sensibilidade na articulação daquilo que é capital para seu argumento, guia o leitor, de um modo quase despretensioso, para um dos problemas seminais da filosofia schopenhaueriana. O que Nietzsche quer revelar propriamente com o repetido uso do adjetivo *bekannt*? Seria isso uma razão para criticar todo o sistema schopenhaueriano que se ergue sobre uma metafísica da vontade? O emprego, repetido várias vezes nessa passagem, do adjetivo *bekannt* denota, em alemão, algo do qual se

⁹ Cf. *A Gaia Ciência* 346: „So viel Misstrauen, so viel Philosophie“. In KSA III, pág. 580. Esse modo de conceber sua filosofia já aparece também em *Humano, Demasiado Humano* I, em especial aforismos 614 e 635.

tem um conhecimento prévio, uma vez que esse algo é, essencialmente, familiar, conhecido, íntimo. No caso particular de Schopenhauer, argumenta que teria assumido essa familiaridade com um determinado “modo de falar” sobre a vontade; que Schopenhauer não teria “se cuidado” suficientemente “ao falar da vontade”, e Nietzsche exemplifica isso ao citar, na continuação do aforismo, a expressão “eu quero”, da qual Schopenhauer deduzira a imediaticidade e clarividência dos atos da vontade, ou seja: antes mesmo de avaliar o alcance e limites do filosofar de Schopenhauer sobre a vontade, Nietzsche quer mostrar o condicionamento da sua própria perspectiva, do seu ponto de vista, quando ele “fala da vontade”. Schopenhauer a assume como “a mais familiar”, como algo “por completo conhecido”, algo que seria, em suma, *autointeligível*. Nietzsche amplia, desse modo, sua lista de conceitos-chave da filosofia que carecem, devido à sua inquestionabilidade – pois, a dizer como Josef Simon, *não existiria o perguntar, o questionar por aquilo cujo significado é compartilhado, é, por todos, entendido*¹⁰ –, de uma minuciosa problematização: adiciona o conceito vontade, que, no quadro do primeiro capítulo de JGB, vale como mais um exemplo de “pré-conceito”, fruto de um fator linguístico que imuniza o pensamento de pensar sobre seus mais “íntimos” pressupostos. Aliás, vai acrescentar Nietzsche, a mencionada familiaridade de Schopenhauer revela algo a favor do “valor” da vontade para o filósofo, pois aquilo do que se é mais “íntimo” *vale* também como algo de incontestável estimativa. O cálculo de Nietzsche seria então este: *quanto mais evidente é algo, quanto mais claro, certo, seguro e imediatamente compreensível algo é, maior seu valor, já que tal algo agrega em si inequivocidade para o pensar, agrega uma não-mais-necessidade-de-perguntar*. Schopenhauer não se desviou do sentido “familiar” do conceito, ele tratou a vontade como a coisa mais conhecida, algo que por completo era conhecida de todos.

A hipótese que Nietzsche desenvolve no primeiro capítulo de JGB é de grande valia para se compreender, em um contexto mais geral, o solo no qual o pensamento filosófico na Europa erigiu um *sistema de avaliação* das “realidades”, dos fenômenos internos e externos, visão de mundo essa que teria se tornado vitoriosa depois de séculos de “luta”, de resistência e subjulgamento contra tudo aquilo que era instável, polissêmico. Nessa luta, o tipo “espírito em estado de penúria” fomentou rigoroso controle, segundo diferentes modalidades cognitivas (científicas e psicológicas), das suas mais desafiadoras tensões. Investigando-as, Nietzsche indicou não apenas quais foram as condições de seu surgimento, mas, sobretudo, mostrou por que o filosofar no Ocidente, ao longo de dois milênios, jamais apresentou uma

¹⁰ „Insofern wir ein Zeichen verstehen, fragen wir nicht, was es bedeutet“. In. SIMON, Josef. *Philosophie des Zeichens*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1989, pág. 39.

ruptura definitiva, uma postura propriamente genuína do espírito ante o problema do valor que cada palavra, cada sentença, cada perspectiva filosófica carrega consigo. Ao recorrer exaustivamente em JGB às formulações, expressões conceituais e princípios filosóficos comumente empregados pela tradição, Nietzsche pretendia, acima de tudo, fazer ver o horizonte no qual a filosofia, em seu tempo, estava cerrada. Mas qual é esse horizonte? E no que ele consiste? A linha que delimita o horizonte do filosofar, na Europa, é a *linguagem*, mais precisamente um problema atávico inerente a ela: Nietzsche insiste no fato de que o condicionamento dos filósofos à “gramática” teria possibilitado consolidar os mais importantes artigos de crença (*Glaubenssätze*), as superstições mais importantes do pensamento ocidental, tais como átomo, identidade, coisa, eu, sujeito e semelhantes¹¹. No entanto, ao vincular tais categorias filosóficas à crença, à superstição, a artigos de fé, em suma, *a um assumir algo sem crítica prévia, a um interiorizar e cultivar algo que, para conservar um tipo de vida, é tornado não mais passível de questionamento, algo imune ao pensar e filosofar* – com isso, Nietzsche teria mobilizado, segundo nossa interpretação, um ambicioso exame do problema da autocompreensibilidade em filosofia, uma investigação minuciosa da autoevidência daquilo que, como sugere no primeiro capítulo de JGB, encontra-se na base do pensamento ocidental, tentativa esta que introduz, simultaneamente, uma “nova necessidade” do espírito: é preciso reorientar o modo de perguntar, é preciso reaprender a colocar questões, a marcar posição acerca de quem é Esfinge e quem é Édipo – empregando

¹¹ Em um apontamento preparatório ao aforismo 54 de JGB, Nietzsche destaca exatamente a função do “acreditar” na consolidação da certeza metafísica cartesiana: ela é uma atividade do espírito que permite tomar algo como factual, como dado, e com isso insere ali a temática da autocompreensibilidade do conceito “eu”: „NB. ‚Es wird gedacht: folglich giebt es Denkendes‘ — darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus — aber die Realität eines Gedankens ist es nicht, die Cartesius wollte. Er wollte über ‚Einbildung‘ hinweg zu einer Substanz, welche denkt und sich einbildet. Seien wir vorsichtiger als Cartesius, welcher in dem Fallstrick der Worte hängen blieb. Cogito ist freilich nur Ein Wort: aber es bedeutet etwas Vielfaches: manches ist vielfach und wir greifen derb darauf los, im guten Glauben, daß es Eins sei. In jenem berühmten cogito steckt 1) es denkt 2) und ich glaube, daß ich es bin, der da denkt, 3) aber auch angenommen, daß dieser zweite Punkt in der Schwebe bliebe, als Sache des Glaubens, so enthält auch jenes erste ‚es denkt‘ noch einen Glauben: nämlich, daß ‚denken‘ eine Thätigkeit sei, zu der ein Subjekt, zum mindesten ein ‚es‘ gedacht werden müsse — und weiter bedeutet das ergo sum nichts! Aber das ist der Glaube an die Grammatik, da werden schon ‚Dinge‘ und deren ‚Thätigkeiten‘ gesetzt, und wir sind fern von der unmittelbaren Gewißheit. Lassen wir also auch jenes problematische ‚es‘ weg und sagen wir cogitatur als Thatbestand ohne eingemischte Glaubensartikel: so täuschen wir uns noch einmal, denn auch die passivische Form enthält Glaubenssätze und nicht nur ‚Thatbestände‘: in summa, gerade der Thatbestand läßt sich nicht nackt hinstellen, das ‚Glauben‘ und ‚Meinen‘ steckt in cogito des cogitat und cogitatur: wer verbürgt uns, daß wir mit ergo nicht etwas von diesem Glauben und Meinen herausziehn und daß übrig bleibt: es wird etwas geglaubt, folglich wird etwas geglaubt — eine falsche Schlußform! Zuletzt müßte man immer schon wissen, was ‚sein‘ ist, um ein sum aus dem cogito herauszuziehn, man müßte ebenso schon wissen; was wissen ist: man geht vom Glauben an die Logik — an das ergo vor Allem! — aus, und nicht nur von der Hinstellung eines factums! — Ist ‚Gewißheit‘ möglich im Wissen? ist unmittelbare Gewißheit nicht vielleicht eine contradictio in adjecto? Was ist Erkennen im Verhältniß zum Sein? Für den, welcher auf alle diese Fragen schon fertige Glaubenssätze mitbringt, hat aber die Cartesianische Vorsicht gar keinen Sinn mehr: sie kommt viel zu spät. Vor der Frage nach dem ‚Sein‘ müßte die Frage vom Werth der Logik entschieden sein.“ In. KSA 11, 40[23], págs. 639-40.

aqui uma famosa metáfora de JGB 1 –, é preciso radicalizar o *de omnibus dubitandum*, caso contrário, o pensar permanecerá imune ao problema do valor de certos valores, que, desde milênios, o dominam.

Bibliografia:

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.

DESCARTES, R. *Oeuvres*, Vol II, Edition Adam e Tannery, Paris: Vrin, 1973-1978.

KANT, I. *Werke in sechs Bänden und Wörterbuch*. Hg. W. Weischedel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Berlin, 2004.

GARCIA, André L. M. *Entmoralisierung e Vermoralisierung – Da linguagem da moral ao caráter extramoral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Campinas, 2011.

_____. “A construção interpessoal do sentido moral de verdade: considerações sobre a filosofia do jovem Nietzsche”. In *Revista Veritas*. V. 58, n. 4. Porto Alegre, setembro-dezembro de 2013, p. e1-e24.

SIMON, Josef. *Philosophie des Zeichens*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1989.