

Abordar o *Versuch* nietzschiano por um *Versuch* do leitor?

Em direção a uma leitura “*als Problem*” da obra de Nietzsche*

Blaise Benoit**

Resumo: Este artigo define a filosofia de Nietzsche como um *Versuch* (ensaio, tentativa, experimentação) e não como um conjunto de teses articuladas de maneira fixa. O leitor da obra de Nietzsche é ele mesmo constrangido a abordar os textos deste pensador de maneira tateante: se num primeiro momento a leitura parece impossível de dominar, a segunda parte da contribuição lembra que uma leitura metódica pode ser considerada, leitura que não pode, todavia, pretender absorver totalmente as dificuldades colocadas pelo pensamento de Nietzsche. O *Versuch* nietzschiano conduz, por conseguinte, a construir um *Versuch* do leitor em um caminho que, de forma mais ampla, convida a considerar a obra de Nietzsche como problema (“*als Problem*”).

Palavras-chave: leitura (ler, leitor) - método – *Versuch* - realidade

Introdução: apresentação dos diferentes modos de manifestação do “Versuch”

De maneira radical e inovadora, Nietzsche faz do pensamento um *Versuch*, isto é, uma filosofia concebida como “ensaio”,

* Tradução de Geraldo Dias.

** Professor associado à Universidade de Nantes, Nantes, França. E-mail: bc.benoit@wanadoo.fr.

“tentativa”, ou “experimentação”, ao contrário de toda pretensão dogmática¹. A verdade imutável e, então, fixa, Nietzsche a substitui, assim, por um estudo constantemente renovado, sempre se diferenciando de um estado precedente da pesquisa, daí a emergência de uma obra abundante. É verdade que o nome “*Versuch*” poderia ser interpretado como uma dívida de pensadores tão diversos como Montaigne e Emerson, dois autores de “ensaios” famosos², porém, mais largamente, Nietzsche considera a própria vida como *Versuch* (Nachlass/FP 1883, 16 [84] 13, KSA 10.528), portanto, como determinação que se estende aos homens em geral (ZA/ZA I, Da virtude pródiga, 2, KSA 4.100) e naturalmente a todos os grandes homens que, como Goethe, ilustram essa prodigalidade de vida de maneira paroxística (GD/CI, Incursões de um Extemporâneo, 49, KSA 6.151). Na imanência, isto se assemelha à vida que tateia e que testa as incursões na direção de realizações inéditas, ainda que da estabilidade – ou a prostração – possa advir então o tempo da diferenciação das configurações pulsionais afrouxadas duravelmente (FW/GC, 376, KSA 3.628, JGB/BM 242, KSA 5.182, GM/GM III 25, KSA 5.403). O *Versuch* enquanto motor da investigação filosófica é uma manifestação local do *Versuch* no sentido mais amplo da autodiferenciação da vida.

Esta diferenciação interna se efetua de maneira múltipla: se Nietzsche traz à ocasião a idiosincrasia mais incomum no primeiro plano de sua reflexão, uma perspectiva próxima do nominalismo

1 Sobre esse ponto, consultar: KAUFMANN, W. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York: Vintage Books, 1968, III-IV: “*Nietzsche’s method*”, p. 85-95; BLONDEL, É. “Nietzsche e a genealogia da cultura: o ‘*Versuch*’”. In: *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986 (Col. “Philosophie d’aujourd’hui”), p. 115-131; WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*, São Paulo: Editora Barcarolla, 2013; DENAT, C. “Les découvertes les plus précieuses, ce sont les *méthodes*’ : Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2010, v. 39, p. 282-308 (e mais particularmente as p. 297-300).

2 Por exemplo, Nietzsche homenageia Montaigne na terceira *Consideração Extemporânea: Schopenhauer como Educador*, 2, KSA 1.348, e usa uma fórmula de Emerson como epígrafe para a edição de 1882 de *A Gaia Ciência*.

(WL/VM 1, KSA 1.878-880), o risco da dissolução do caráter fixa cada realidade singular num fluxo heraclítico do mobilismo universal (PHG/FT, 5, KSA 1.822-823; GD/CI, A razão na filosofia, 2, KSA 6.75; EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, 3, KSA 6.312-313), ele, porém, distingue diferentes tipos de vontade de potência³ que, opondo-se concretamente, confere a realidade plural certa consistência, mesmo se houver estabilização das forças isso deve ser considerado como um equilíbrio sempre suscetível de se desfazer. A fim de restituir o melhor possível desse complexo processo e então se preservar das reificações idealistas que esquematizam a realidade, o pensamento exigente reflete filosoficamente por meio de uma metodologia que multiplica os pontos de vista sobre esta atitude do real para a metamorfose. “*Versuch*” é o nome desta investigação nietzschiana inteiramente original.

Este método poderia aparentar-se a “reviravolta contínua do pro ao contra” preconizado por Pascal, assim faz lembrar corretamente Scarlett Marton⁴. Poder-se-ia objetar que, antes de Nietzsche, Pascal incarna um *Versuch* doentio na medida em que o filósofo produz a favor de uma vida que se desvia da afirmação (M/A 64, KSA 3.63), mas a valorização pascalina do caráter múltiplo dos pontos de vista⁵ é

3 Sobre este ponto, consultar: MÜLLER-LAUTER, W. Nietzsche-Interpretationen, I, 2, “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, p. 25-88; tradução francesa de Jeanne Champeaux: “La pensée nietzschéenne de la volonté de puissance”. In : *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*. Paris: Allia, 1998, p. 27-110. Nesta bela análise, a unidade problemática da vontade de potência é confrontada com a multiplicidade das vontades de potência.

4 MARTON, Scarlett. “La philologie: l’astuce du philosophe généalogiste”. In: BALAUDÉ, J-F, WOTLING, P. (orgs.). “*L’art de bien lire*” *Nietzsche et la philologie*. Paris: Vrin, 2012, p. 153-163 e, mais particularmente, p. 156: “Entre os diferentes procedimentos aos quais [Nietzsche] utiliza em seus escritos, alguns poderiam muito bem estar próximo da reviravolta do pro ao contra presente nos Pensamentos de Pascal”. Esta prudência na aproximação é efetivamente requerida pelo pensamento de Pascal, indica o ponto de separação entre os dois pensadores, o último considera o caminho “do pro ao contra” na lógica de uma ascensão para a “luz superior” que anima somente os “cristãos perfeitos”, ideia a qual Nietzsche não pode, naturalmente, subscrever.

5 Sobre esse ponto pode-se começar por recordar o famoso trecho do pensamento n°72: “Afinal, o que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada;

indubitavelmente bem vinda, numa perspectiva nietzschiana. Com efeito, nas palavras de Nietzsche, tudo se passa como se Pascal convidasse a “dizer duas vezes”, isto é, a adotar cada coisa “com um pé direito e com um esquerdo” a fim de que a verdade possa andar e fazer “seu caminho” (WS/AS 13, KSA 2.548)⁶. *Tentar* a hipótese oposta a nossas certezas imediatas é um meio apropriado para fazer advir o espírito livre, se bem que o *Versuch* pode ser considerado a partir da seguinte questão: “Mas e se o contrário [*das Umgekehrte*] fosse verdadeiro [...]?” (WS/AS10, KSA 2.546), questão que se pode extrair do contexto específico desse parágrafo do segundo volume de *Humano demasiado humano* para considerá-lo como uma regra geral do método.

Efetivamente, esta regra parece particularmente funcionar num bom número de textos curtos de *Humano demasiado humano*⁷, nos quais Nietzsche cultiva a arte da máxima cara a La Rochefoucauld, arte pela qual ele mesmo experimenta uma real admiração (MAI, HHI 35, KSA 2.57-58), fiel àquele método de interrogação que se recusa a se fixar. O *Versuch* não deve tornar-se, por sua vez, num

um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos” (*Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1973, p. 52 (Col. “Os Pensadores”). Mais geralmente, se Pascal está em busca do “ponto indivisível” que permite contemplar os quadros a partir do “verdadeiro lugar”, é igualmente isso que retrata a fecundidade do “duplo pensamento” ou do “pensamento derradeiro”, um filósofo que supera de maneira benéfica uma concepção muito unilateral da verdade. Estas observações elementares se complementam com a ajuda do estudo de Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Segunda parte: “Force et justice : légalité et légitimité politique”, I. “Le point fixe dans la connaissance : le statut de la science et de la philosophie” e IV. “Ordres de justice”. Paris : PUF, 1993 (Col. “Philosophie d’aujourd’hui”), respectivamente p.103-150 et p.263-327.

6 Sempre que possível, recorro à tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume *Nietzsche – obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1979 (Col. “Os Pensadores”) e às traduções de Paulo César Souza publicadas pela Companhia das Letras, sempre indicadas, respectivamente, pelas siglas RRTF e PCS (NT).

7 Sobre este ponto nos permitimos remeter a nosso artigo: “*Versuch e Genealogia. O método nietzschiano: “dinamitar” o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal da razão?*”. In: *Dissertatio*, v. 33, Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2011 (trad. Renata Azevedo R.), p. 63-86, e mais particularmente p. 75-76 para a apresentação de alguns aforismos de *Humano, demasiado humano*, significativos sobre o plano metodológico (<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/>).

método finalmente preguiçoso, preso a “Hábitos contrários” (WS/AS67, KSA 2.582), sob a penalidade de se estingir a uma inversão mecânica, quase irrefletida ou em todo caso inteiramente tributária do modelo rejeitado (MAI, HHI531, KSA 2.326) e, por isso, a antítese da liberdade investigada. Fazer emergir a tese oposta e testar a legitimidade desta é apenas um aspecto do método, que se esforça mais radicalmente a fazer proliferar os pontos de vista na ordem do “Nosso novo infinito” (FW/GC 374, KSA 3.626-627), isto é, da interpretação que convida a pensar um perspectivismo mais amplo:

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (GM/GM III12, KSA 5.365, trad. PCS).

Neste breve trecho, Nietzsche emprega as aspas para colocar-se à distância⁸, uma vez que utiliza o vocabulário da filosofia do conhecimento sem a subscrever plenamente, isto é, no sentido de que o perspectivismo transborda a fonte da adequação entre o sujeito e o objeto através da mediação do julgamento. O *Versuch*, de outro modo, afirma a prodigalidade de vida ou o caráter abundante do real, afirmando-o de maneira igualmente prodiga ou abundante, num *Versuch* próprio do espírito que trabalha uma reflexão plural sempre renovada. Consequentemente, ainda que La Rochefoucauld o introduza de maneira salutar, não necessita suspeitar que, simplesmente avesso ao cristianismo, ele apenas duvida da

8 Sobre o papel das aspas na escrita de Nietzsche, consultar: BLONDEL, É. *Nietzsche, le corps et la culture*, VIII. “Critique du discours métaphysique: la généalogie philologique et la misologie”, 1a. ed., *op. cit.*, p. 210-214 et p. 235-243 ; 2a. ed., *op. cit.*, p. 166-169 et p. 186-192. Igualmente: *Id.*, “Les guillemets de Nietzsche: philologie et généalogie”. In: BALAUDÉ, J-F, WOTLING, P. (orgs.). *Lectures de Nietzsche*. Paris: Librairie Générale Française, 2000, p. 71-101.

consistência da virtude autoproclamada⁹. Pensar livremente, para um filósofo, é multiplicar as interpretações ou os pontos de vista em um *logos* plural, ou em um *logoi* de conteúdos não definitivamente unificáveis, a realidade mesma estruturalmente plural.

É por isso que o pensamento mais elevado se orienta para uma pesquisa construída a logo prazo e concebida de modo a tomar o risco como real, as palavras “ensaio”, “tentativa” ou “experimentação” encontram dificuldade para expressá-la, embora elas possam constituir a primeira vista as traduções fiéis da palavra *Versuch*. Nietzsche é um explorador, um aventureiro, um descobridor de continentes intelectuais novos, e pode, portanto, com direito reivindicar uma associação com Cristóvão Colombo: “Há um outro mundo a descobrir – mais do que um! Embarquem, filósofos!” (FW/GC 289, KSA 3.530). Metáfora ou talvez melhor, analogia? Sem dúvida, pode-se entender que o pensamento deve se inspirar no homem de ação e não na via traçada, por exemplo, por Spinoza que, segundo Nietzsche, cultivava não apenas o eremitismo (JGB/BM 25, KSA, 5.43), mas quase chegava a desaparecer fisicamente, numa encarnação paradoxal de abstração a mais pura (FW/GC 372, KSA 3.624). Por conseguinte, se o *Versuch* significa a produção metódica de uma multiplicação de hipóteses com o objetivo de fazer balançar nossas convicções (*Überzeugungen*), as mais sólidas crenças (JGB/BM 231, KSA 5.170; AC 54, KSA 6.236-237) a fim de liberar possibilidades no sentido de um pensamento em movimento, então sua significação é indissociável do registro da ação.

9 Ainda que Nietzsche admire a arte da máxima que se esforça para integrar pontualmente a sua paleta estilística em *Humano, demasiado humano* aqui e lá, e mais particularmente nas seções intituladas “O homem em sociedade”, “A mulher e a criança”, “O homem a sós consigo” (mas também em *Para além de bem e mal*, “Sentenças e interlúdios”, ou no *Crepúsculo dos Ídolos*, “Máximas e fechas”), permanece em última análise bastante crítico face aos propósitos de La Rochefoucauld, assim como mostram de maneira diversa as seguintes referências: Nachlass/FP 1876-1877, 23 [41], KSA 8.418; Nachlass/FP 1880, 6 [382], KSA 9.295-296; Nachlass/FP 1881, 11 [4], KSA 9.441-442; Nachlass/FP 1882, 3 [1] 120, KSA 10.67-68; Nachlass/FP 1882, 3 [1] 278, KSA 10.86; Nachlass/FP 1883, 7 [40], KSA 10.255; Nachlass/FP 1887, 10 [57], KSA 12.488.

A filosofia de Nietzsche se situa para além da cisão entre os domínios teórico e prático (por exemplo: JGB/BM 211, KSA 5.144-145), tanto é assim que os homens que ele celebra são, por exemplo, Goethe e Shakespeare bem como Cristóvão Colombo e Napoleão. Construir uma nova cultura, e até mesmo inventar uma vida nova, mais intensa, superior: tal é a tarefa desses novos filósofos nos quais Nietzsche deposita seus votos. O *Versuch* nietzschiano designa não apenas o carácter pródigo da reflexão multiforme, mas a *construção* de uma concepção superior de futuro, em outras palavras, de uma verdadeira novidade a se concretizar. Neste sentido, o perspectívismo ilustrado pela imagem da multiplicidade dos olhos, presente no trecho anteriormente examinado de *Para a genealogia da moral* (GM/GM III 12, KSA 5.365) é completado por outro trecho de *Para além de bem e mal* que insiste a respeito da preocupação prática que o engajamento axiológico reclama; o filósofo ao qual Nietzsche deposita seus votos deve assim:

[...] com múltiplos olhos e consciências, poder olhar, da altura para toda distância, da profundidade para toda altura, do canto para toda amplitude. Mas isto tudo são somente condições prévias de sua tarefa: essa tarefa mesma quer algo outro – reclama que ele *crie valores*. (JGB/BM 211, KSA 5.144, trad. RRTF).

Mas esta pesquisa da produção de um futuro realmente inovador se torna complexa em si mesma, tanto que Nietzsche, contra as seduções da ideologia, toma a probidade por uma virtude fundamental¹⁰. Legislador do futuro (Nachlass/FP 1884, 26 [407], KSA 11.258-259; Nachlass/FP 1885, 35 [9], KSA 11.512), os novos filósofos teriam a coragem de pensar contra eles mesmos, sem, todavia ceder ao abatimento ou mesmo ao desgosto. Desde então,

10 Sobre esse ponto nos permitimos remeter a nosso artigo: “*Die Redlichkeit* (“*als Problem*”): a virtude do filólogo? Probidade e justiça segundo Nietzsche”. In: BAULAUDÉ, J-F., WOTLING, P. (orgs.). “*L’art de bien lire*” Nietzsche et la philologie, *op. cit.*, p. 95-107.

eles considerariam sempre a vida como problema (“*als Problem*”), isto é, no seu movimento de diferenciação interna, conforme a hipótese da vontade de potência que se traduz na dinamicidade múltipla das configurações pulsionais evolutivas. Pensar “*als Problem*”, isto é, recusar a sobrepor-se as ficções lógicas unitárias e, portanto, convenientes às oposições que constituem o real, ao risco de fragilizar sua própria abordagem: Nietzsche está, por um lado, preocupado com instituições¹¹ e com a tradução em ato de um pensamento estruturalmente orientado para a sua concretização e, de outra parte, honesto ao ponto de recusar-se a silenciar as dificuldades implicadas pelas soluções que ele entrevê. Para título de exemplo, defender a hierarquia contra o igualitarismo não dispensa de modo algum de observar detalhadamente os limites políticos de um modelo político estreitamente piramidal (assim, AC/AX 57, KSA 6.241-244, é para nuançar que Nietzsche problematiza a ideia de classe social fixa, como mostra, por exemplo, M/A 206, KSA 3.183-185). Mais geralmente, a título de questionamento radical, o *Versuch* como método filosófico é concebido de maneira muito precoce como um processo de autossuperação:

Eu faço uma tentativa (*Versuch*) por ser útil àqueles que merecem ser introduzidos em boa hora a um estudo serio da filosofia. Se esta tentativa (*Versuch*) será ou não bem sucedida, não ignoro que ela deve ser superada (*zu übertreffen ist*) e eu não desejo nada mais que ser eu mesmo imitado e superado (*übertroffen zu werden*); a filosofia não poderá senão se beneficiar (Nachlass/FP 1872-1873, 19 [211], KSA 7.484).

11 Muito cedo, Nietzsche refletiu sobre a questão de saber como fazer viver uma cultura livre e vibrante em uma instituição que inicia tanto o rigor intelectual quanto a estimulação de determinada criatividade pessoal. Sobre este ponto, consultar BA/EE, KSA 1.641-752. Esta preocupação nietzschiana dirige toda a sua obra, de modo que encontramos particularmente no *Crepúsculo dos Ídolos*, em toda a seção intitulada “O que falta aos alemães” (KSA 6.103-110).

Nestas condições, o *Versuch* seria o pensar enquanto processo por meio do qual uma proliferação recorrente de ideias se traduz *em ato*, até mesmo uma contingência residual, em que a manifestação constante do niilismo sobre a cena histórica impede esta concretização, ou seria o ponderar enquanto uma multiplicação de interpretações *em potência*, à maneira do funcionamento de um tipo de “laboratório” em que a razão de ser residiria definitivamente na produção de hipóteses múltiplas, estimulantes, verdadeiramente fecundas no que diz respeito ao plano intelectual, no sentido de um impulso incessante do questionamento, nem sempre plenamente aplicável? Parece, assim, que o alcance efetivo do método filosófico de Nietzsche é o próprio pensar *como problema*, manifestação da vida como *Versuch*, porém, o filosofar nietzschiano (*Versuch*) conduz necessariamente a um *Versuch* do leitor a ser esclarecido.

A leitura: sempre irredutivelmente infraconsciente?

A dificuldade própria do horizonte de leitura das obras de Nietzsche pode ser entendida assim: o procedimento nietzschiano, indissociavelmente teórico e prático, pode ser abordado pelo leitor de maneira tateante até que, progressivamente, se transforme em interpretações certamente múltiplas, porém mais e mais elaboradas e, portanto, mais firmes. O *Versuch* do leitor, por sua vez, consistiria então em uma multiplicação de hipóteses a propósito da filosofia de Nietzsche e se alojaria pelo emprego de uma dimensão teórica. Mas, mesmo a propósito deste sentido do “*Versuch*”, é difícil dissociar radicalmente teoria e prática, pois é flagrante que a leitura das obras de Nietzsche acompanha e transforma de maneira diferente as vidas individuais de seus leitores. Não apenas no sentido de um eventual impacto existencial concreto de tal ou tal grande ideia, à semelhança, por exemplo, de um leitor que experimenta realmente o “o maior dos pesos” (FW/GC341, KSA 3.570), mas igualmente no sentido amplo do corpo (no sentido da “psicofisiologia” de JGB/

BM 23, KSA 5.38) do estilo desenvolvido pelo autor. As obras de Nietzsche, com efeito, apresentam diferentes estilos e, por exemplo, pode-se num primeiro momento considerar que apreciamos a doçura do quarto livro de *A gaia ciência* quando nos encontramos nesta tonalidade afetiva, e é igualmente confirmada a experiência de todos que esta leitura conduz pouco a pouco em nós esta disposição psico-fisiológica – como a interferência da ideia de causalidade que Nietzsche havia ele mesmo considerado em numerosas ocasiões (por exemplo: FW/GC 112, KSA 3.472-473; GD/CI, Os quatro grandes erros, KSA, 6.88-97)¹².

“Como ler Nietzsche?” é, portanto, uma questão ao mesmo tempo crucial e quase inábil. Crucial, pois Nietzsche preocupava-se com a produção de uma arte da leitura paciente e, portanto, de uma metodologia rigorosa legitimamente exigida de seu leitor. Quase inábil, pois esta questão pressupõe que se pudesse dominá-la através da leitura que opera igualmente de maneira infraconsciente, de um lado sob o modo de recepção mais pacífico (pelo qual o leitor se impregna do texto sem nenhum espírito crítico) e de outro lado segundo a dinâmica de imposição involuntária de formas inconscientemente pré-constituídas. Em outras palavras, se Nietzsche lê com a “pequena” razão, ele também lê com a “grande” (ZA/ZA I, Dos contempladores do corpo, KSA 4.39-41). Se “Nietzsche efetivamente escreveu que é “o corpo que filósofo” [*der Leib philosophirt*]” (Nachlass/FP 1882-1883, 5 [32], KSA 10.226), ele poderia igualmente ter escrito explicitamente que é o corpo que lê.

É fato que os textos de Nietzsche falam com cada um de seus leitores, considerados como uma idiossincrasia que se subtrai a dimensão reflexiva. Segundo a mais otimista das hipóteses, como quando se percebe sua própria imagem num espelho, ler Nietzsche

12 Sobre este ponto complexo, ler-se com proveito a contribuição de Chiara Piazzesi, “Pour une nouvelle conception du rapport entre théorie et pratique : la philologie comme éthique et méthodologie”. In: BALAUDÉ, J-F., WOTLING, P. (orgs.). “*L’art de bien lire*” Nietzsche et la philologie, *op. cit.*, p. 79-93.

permitiria se ler lendo Nietzsche. Mas nós somos de maneira geral refratários da investigação corajosa de si sobre si (GM/GM, Prefácio, I, KSA, 5.247, trad. PCS): “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?”); além disso, como identificar as pulsões que em nós leem os textos de Nietzsche, pois, se num caso extraordinário de sucesso fortuito pudermos circunscrevê-los, como regulá-los segundo uma confiabilidade otimista, com a estimulação das mais valiosas dentre elas para a eliminação de pulsões interpretativas julgadas abusivas, por meio da reorientação de pulsões tomadas como muito superficiais? Nessa direção, ao lado do projeto legítimo de construção de um método de leitura rigorosa, a filosofia de Nietzsche retrata um “eu” problemático, e, portanto, sempre a conquistar de maneira programática (VM/OS 366, KSA 2.524, trad. PCS: “queira um eu, e você *se tornará* um Eu”), mas sempre suscetível de se desintegrar ou mesmo de se dissolver na medida em que o “eu” traz um dinamismo pulsional para as configurações momentâneas e, portanto, múltiplas. Nestas condições, pensar numa metodologia poderia muito bem ser ilusório: referir o ato de leitura a uma firme resolução, esclarecer as razões determinadas, nada mais é que esquematizar ao extremo a leitura que, de fato, permanece sempre opaca. Ler seria apenas em aparência um procedimento controlado, uma vez que a dimensão involuntária ininteligível do ato de leitura prevaleceria sobre nossas tentativas de inversão desta tendência massiva. Em definitivo, se fixar em objetivos enquanto leitor é necessariamente participar da presunção sucessiva da ingenuidade.

Produzir uma configuração pulsional específica para o leitor?

Contudo, o próprio Nietzsche, de maneira geral, apelava a um autodomínio das pulsões (ver, por exemplo, M/A 109, KSA 3.96-99) e valorizava, mais particularmente, a filologia como a arte de

bem ler (MA I, HH I 270, KSA 2.223; AC/AC 52, KSA 6.233). Para dizer de outro modo, considerar que a interpretação é um processo infinito (FW/GC 374, KSA 3.626-627) não equivale a uma vitória do relativismo subjetivista¹³, uma vez que Nietzsche insiste sobre o ideal de que as interpretações são diferentes graus de vista. Daí a imagem seguinte:

Quando busco formar uma imagem de um leitor perfeito, resulta sempre em um monstro de coração e curiosidade, e também em algo dúctil, astuto, cauteloso, um aventureiro e descobridor nato (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons, 3, KSA 6.303, trad. PCS).

Deve-se notar que esta descrição coloca menos ênfase sobre as qualidades propriamente intelectuais – como a erudição, as altas aptidões linguísticas ou os conhecimentos históricos que permitiriam imediatamente situar uma obra em seu contexto preciso – do que sobre a configuração pulsional típica do homem de ação, capaz de fazer frente à singularidade das situações sem se esconder, ou seja, sem se refugiar folgadoamente em generalidades preconcebidas.

Não resta nada mais ao leitor do que esperar que Nietzsche continue sendo um ideal. Pode-se, com efeito, verdadeiramente ser assegurado a *suportar* a alteridade por meio do *lento* exigido (M/A, Prefácio, 5, KSA 3.17) para ler sem fazer a projeção de um sentido fixo sobre um texto sempre mais aberto do que se crê? Como evitar sobrepôr uma significação parcial ou tendenciosa a uma significação constitutivamente fluida (GM/GM II 12, KSA 5.315: “Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda...”) e, portanto sempre maior que o resultado ao qual nos conduz nossas simplificações dos sentidos? Se determinadas convicções podem ser abaladas, outras podem ser

13 MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche-Interpretationen*, I, 2. “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”, 10. “Wille zur Macht als Interpretation”, *op. cit.*, p. 86 ; trad. fr., *op. cit.*, p. 108: “Isto é interpretar o próprio existente. “Compreender o perspectivismo nietzschiano como um subjetivismo então seria errado”.

consideradas como um inamovível “*fato* espiritual” (JGB/BM 231, KSA 5.170) finalmente rebelando a leitura como o ato de se desfazer de certezas iniciais. Em outras palavras, se ler deveria *por direito* consistir na recepção desta alteridade imediata que é o texto, esta operação seria *de fato* neutralizada pela exteriorização de uma chave de leitura que atenua ou mesmo destrói a ação que se desprende de uma identidade personalizada inicial, mesmo que esquematizada. A receptividade desaparece em favor de uma dinâmica expansiva, isto é, que se estende do interior ao exterior, de modo que a leitura não corresponde mais exatamente ao encontro do texto com alteridade externa, mas na sua reorquestração precedente, como se o *outro* estivesse sempre inconscientemente desde já ligado ao *mesmo*.

Todavia, é considerável que a recepção efetiva da alteridade textual possa se construir no ritmo da leitura que se quer cuidadosa. Requerida para este nobre objetivo, a paciência, o discernimento e a suspensão do julgamento funcionam, tal como testemunha a audição de uma melodia que pode servir de paradigma à lenta construção da possibilidade de conciliar a hospitalidade disto que de imediato é outro, sem imediata projeção do interior sobre o exterior:

Eis o que sucede conosco na música: primeiro temos que *aprender a ouvir* uma figura, uma melodia, a detectá-la, distingui-la, isolando-a e demarcando-a como uma vida em si; então é necessário empenho e boa vontade para *suportá-la*, não obstante sua estranheza, usar de paciência com seu olhar e sua expressão, de brandura com o que nela é singular: – enfim chega o momento em que estamos *habitados* a ela, em que a esperamos, em que sentimos que ela nos falta, se faltasse; e ela continua a exercer sua coação e sua magia, incessantemente, até que nos tornamos seus humildes e extasiados amantes, que nada mais querem do mundo senão ela e novamente ela (FW/GC 334, KSA 3.559-560, trad. PCS).

Decerto, este parágrafo utiliza o registro do dever-ser (*müssen*, *Mühe*, *gute Wille*), mas esta disponibilidade de ouvir pode igualmente se instalar pouco a pouco, quase imperceptivelmente, tanto

que àquele que ouve deve, por conseguinte desaprender a impor um sentido quase predeterminado a tudo o que ele considera:

Aprender a ver – *habitar* o olho ao sossego, à paciência, a deixar as coisas se aproximarem; adiar o julgamento, aprender a rodear e cingir o caso individual de todos os lados. Esta é a primeira preparação para a espiritualidade: não reagir de imediato a um estímulo, e sim tomar em mãos os instintos inibidores, excludentes (O que falta aos alemães, 6, KSA 6.108, trad. PCS).

Compreendemos que Nietzsche não propôs aqui “um caminho a seguir” ou um “manual” estritamente formalizado, nem o que se poderia chamar de um tipo de sensualismo bruto, pois, para expressar à maneira heurística dos termos kantianos, a espontaneidade do entendimento é de alguma forma neutralizada pela sensibilidade que, em longo prazo, traça uma via de compreensão mais fina. Nesta investigação, é menos a sensibilidade como tal valorizada do que um contínuo [*continuum*] que se estende dos sentidos ao espírito; Nietzsche então faz referência aos olhos e orelhas “ricos de pensamentos” (FW/GC 95, KSA 3.450, a cerca de Stendhal) ou, se se prefere esta formula, para a capacidade de ver e entender “em pensamento” (FW/GC 301, KSA 3.539)¹⁴: como especialidades que pressupõe a arte de ler mais subtil.

Em suma, a arte de bem ler exigida por Nietzsche revela-se menos semelhante aos preceitos metodológicos distintivos que se precisa escrupulosamente aplicar uns após outros do que de uma condição fundamental: ser em si sereno, plenamente disponível para a recepção da singularidade do texto; permanecer, portanto, sereno frente ao desconforto produzido pela estranheza, dispor de muita confiança em si para não querer se precipitar sobre a *crença*

14 Sobre esse ponto nos permitimos remeter a nosso artigo: “*Le Gai Savoir*, §301: vers une “justice poétique” d’un type nouveau?”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter, 2010, v.39, p. 382-397.

na eficácia de tal ou tal chave de leitura disponível que acalmaria inevitavelmente nosso receio de ser sobrecarregado, desamparado, sem resposta em face da alteridade textual. Desenvolver certa fé em si mesmo (FW/GC 284, KSA 3.527) sem, contudo ceder à presunção, alcançar alegria em si mesmo (FW/GC 290, KSA 3.530) sobre o modo da *jovialidade* (*Heiterkeit*) (por exemplo: FW/GC 343, KSA 3.573-574) como um conjunto de contrariedades perigosas superadas por uma alegria plena de quietude é um estado de espírito – que é ao mesmo tempo um estado do corpo, na psicofisiologia nietzschiana – a partir da qual se pode *encontrar* efetivamente o texto. Somente uma configuração pulsional mitigada, tranquilizada sobre ela própria, pode-se ler realmente, isto é sem ceder ao medo que conduz à covardia e, portanto ao erro (EH/EH, Prefácio, 3, KSA 6.259) por recusa da confrontação efetiva.

Dito isto, a linguagem da causalidade não pode dissipar o mistério desta inesperada configuração pulsional, uma vez que, se a leitura realmente cuidadosa da singularidade do texto pressupõe uma configuração pulsional específica da parte do leitor, esta disposição dos afetos pode igualmente ser considerada ao menos em parte como saída de numerosos leitores que, com o tempo, contribuem para produzir um leitor sempre mais capaz de fazer frente à estranheza imediata do texto. O problema permanece, uma vez que Nietzsche não considera de modo algum uma dialética que faça necessariamente emergir o qualitativo do qualitativo; e, mesmo reincidente, um “soldado saqueador” continua a ser um “soldado saqueador” (“Os piores leitores são os que agem como soldados saqueadores [*plündernde Soldaten*]: retiram alguma coisa de que podem necessitar, sujam e desarranjam o resto e difamam todo o conjunto” (VM/OS 137, KSA 2.436, trad. PCS). Na medida em que se apresenta como a origem enigmática da leitura honesta que se reforça pelo exercício e o hábito desta mesma leitura honesta, esta não é completamente possível, por causa de detalhes da emergência do leitor atento, embora de fato raramente aconteça. Então, nesse caso, como ler?

Ler: refletir sobre o encontro fortuito de tal ou tal texto?

Precisamente antes de tudo, para além de qualquer metodologia restritiva, o leitor pode reivindicar o direito de ser uma espécie de “pássaro debicador”, embora a fronteira entre esta imagem e àquela do “soldado saqueador” possa ser, às vezes, tênue. “Pássaro”, porque, como a volatilidade, ele pode percorrer rapidamente uma longa distância, isto é, no contexto da leitura, passar de uma seção para outra, ou de uma obra à outra sem ser obcecado por uma leitura contínua, in extenso; “debicador”, porque este leitor pode se concentrar em alguns parágrafos sucessivos, em seguida, passar certo número antes de parar em tal ou tal passagem particular que atraiu sua atenção ao ponto de suscitar uma reflexão aprofundada. Ler Nietzsche, não é necessariamente buscar a cada leitura uma articulação entre ideias realmente notáveis numa abordagem geral cujo ponto culminante seria a restituição de uma arquitetura ou, *ao menos*, a identificação de uma sequência lógica bem delimitada formulada em termos universais. Podemos confrontar os textos de Nietzsche à maneira de um passeador – livre no que concerne ao caminho adotado em seu percurso textual, mas cuidadoso, e dileitante ou impertinente – menos na procura de coerência sistemática do que de sabedoria especializada saída da reflexão (*Nachdenken*) que convém saber acolher (FW/GC 6, KSA 3.378) num momento de encanto que se distingue muito bem da erudição compulsiva (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 9, KSA 6.292-293) do que da arquitetura do “soldado saqueador” a orquestrar relações superficiais entre os múltiplos elementos da filosofia de Nietzsche, relações que, finalmente, servem apenas para confrontar as convicções das quais o pobre leitor não deseja de nenhum modo se desprender. Ao inverso, o “pássaro debicador” acolhe favoravelmente a acaso do feliz encontro com um texto que lhe permite sair da gaiola de suas certezas imediatas e inabaláveis. Nesta perspectiva, ler significa aceitar perder para reconstruir de outra forma, sobre a base do “dizer sim” a confrontação sincera e profunda com a estranheza textual. Nesse

sentido, a leitura própria disso que se chama o “pássaro debicador” não deve ser concebida como a negação da seriedade filosófica.

Não obstante, na medida em que parece ter uma importância menor, determinados textos de Nietzsche aparentemente não facilitam a tarefa do leitor preocupado com a reflexão aprofundada. Algumas entre eles consistem no emprego de simples observações pontuais e pessoais: por exemplo, para que se debruçar sobre os méritos recebidos do vinho, da água, do chá e do café (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 1, KSA 6.280-281) num livro que deveria ser um tratado de filosofia? No entanto, tomar a alimentação por objeto não pode ser anedótico até se situar numa filosofia que se dá por tarefa pensar e valorizar o corpo e, portanto trazer à luz as diferentes facetas do fenômeno da incorporação (*Einverleibung*). Por conseguinte, mesmo que a primeira vista seu teor filosófico parece menor, ler as observações de Nietzsche sobre aquelas diferentes necessidades pode finalmente ser mais importantes do que, por exemplo, simplesmente acompanhar o então estimado criticismo kantiano que convida a desenterrar, ou antes, em realidade, a inverter as faculdades à maneira dos médicos de Molière (JGB/BM11, KSA 5.24-26). Assim, então não precisamos recear que o “pássaro debicador” implique prejuízo para a dispersão intelectual, parece, ao contrário, que Nietzsche reabilita, de um lado a multiplicidade dos pontos de vista sem síntese última¹⁵ e incita, de outro lado, a considerar a grandeza disto que, não obstante chamamos exatamente de “pequenas coisas”.

- Perguntarão por que relatei realmente todas essas coisas pequenas e, seguindo o juízo tradicional, indiferentes: estaria com isso prejudicando a mim mesmo, tanto mais se estou destinado a defender grandes tarefas. Reposta: essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais

15 Discutiremos este ponto um pouco mais à frente.

importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma... (EH/EH, Por que sou tão inteligente?, 10, KSA 6.295-296, trad. PCS).

De acordo com este eixo de pesquisa nietzschiana, então não é precisa responder muito rápido às duas questões seguintes: o que é realmente digno de ser pensado? Em outras palavras, como hierarquizar os setores da realidade? Nesta perspectiva, falsamente dileitante, o “pássaro debicador” é uma resposta de fato e de direito para a questão de saber o que realmente é digno de ser lido e refletido: tudo, pois, de um lado, “não há nada fora do todo” (GD/CI, Os quadro grandes erros, 8, KSA 6.96) e, de outro, porém, “Não há que desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável” (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, “O nascimento da tragédia”, 2, KSA 6.311).

Em resumo, agarrar o *kairos* do feliz encontro com tal ou tal texto e, portanto, “dizer sim” a certa chance é o primeiro “método”, aparentemente minimalista, de leitura da obra de Nietzsche. Apenas aparentemente, pois o encontro em questão exige um verdadeiro engajamento da parte do leitor. Ler não é simplesmente percorrer uma página com os olhos; ler é viver o texto:

Quando o Doutor Heinrich von Stein se queixou honestamente de não entender nenhuma palavra de meu Zaratustra, eu lhe disse que estava em ordem: ter entendido seis frases dele, isto é, tê-las *vivido*, eleva, entre os mortais, a um grau superior ao que homens “modernos”

poderiam alcançar (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons, 1, KSA 6.298-299, trad. RRTF).

“Debicar” não significa, portanto “brincar” (no sentido de um jogo desprovido de profundidade), mas refletir empregando existencialmente todo o corpo no sentido fisiopsicológico. Sem esquecer que a ideia segundo a qual o texto é para viver deve ser prolongada na medida em Nietzsche se esforça para romper a fronteira entre o estilo e o conteúdo (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons, 4 KSA 6.304, trad. PCS: “Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo”) e, mais largamente, de atenuar o dualismo entre o simbólico e o real¹⁶. Enfim, “debicar” não implica de maneira alguma versatilidade: se tal parágrafo fortuitamente encontrado pode de início ser o objeto de uma leitura de descoberta, de releituras reflexivas, por vezes afastada no tempo poderia completar o primeiro contato elevado ou alterar a perspectiva, desde logo suscetível a desenvolver bases interpretativas novas. É assim que a releitura de tal ou tal obra de Nietzsche acompanha de longe a existência concreta de seu leitor, em um itinerário singular cuja destinação final, se houver uma, permanece opaca para o leitor ele mesmo. Esta pesquisa individual avessa ao fechamento racional experimenta-se precariamente como desconforto paradoxalmente estruturante; com o *Versuch*, o leitor poderia se alegrar da alteridade como espiral para viver num tempo por vezes contrastante com a contingência.

16 O real pode ser considerado não apenas como um texto, mas também como uma linguagem. Sobre este ponto, consultar: Patrick Wotling, “La théorie des fautes de lecture et la philosophie comme traduction selon Nietzsche”. In: BALAUDÉ, J-F., WOTLING, P. “*L’art de bien lire*” Nietzsche et la philologie, op. cit., p. 253-269 (e mais particularmente as p. 264-269).

Problemas ligados à concepção de um método geral de leitura dos textos de Nietzsche

Não se pode, porém, ignorar a possibilidade do estabelecimento de um *Versuch* do leitor menos irreduzivelmente individual. Se a leitura pode já de início ser considerada como “corporal” – ou seja, involuntária – em seguida, como voluntária e idiossincrática, resta nada menos do que uma arte de ler mais universalizável, quem sabe legitimamente concebida. Por conseguinte, Nietzsche praticaria verdadeiramente a multiplicação dos pontos de vista sem síntese? Sobre isso, os comentadores costumam citar – com razão – o seguinte parágrafo: “Então vocês acham que é uma obra aos pedaços, somente porque lhes é oferecida (e tem de ser) em fragmentos?” (VM/OS, 128, KSA 2.432, trad. PCS)¹⁷. Deve-se então falar de “sistema em aforismo” como propôs Karl Löwith¹⁸? A expressão poderia ser julgada infeliz, na medida em que Nietzsche declara sem nenhuma ambiguidade: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão” (Máximas e flechas, GD/CI, 26, KSA 6.63, trad. PCS), mas as análises do autor dessa sugestão especificam bem que Nietzsche não enfrenta o real por meio de um cânon racional pré-constituído e contrário à ideia de experimentação almejada como o primeiro plano desta filosofia¹⁹. Falar de “sistema” para dar conta do pensamento de Nietzsche pode imediatamente parecer desconcertante,

17 É possível considerar que este parágrafo prolonga particularmente a proximidade com a apreensão pascalina e sua maneira própria de filosofar. “Escreverei aqui meus pensamentos sem ordem, não talvez em uma confusão sem objetivo: esta é a verdadeira ordem, que marcará sempre meu fim pela própria desordem. Daria excessiva importância a meu assunto se o tratasse com ordem, porquanto quero mostrar que é incapaz de ordem”. In : PASCAL, B, Pensamentos, *op. cit.*, p. 128.

18 LÖWITH, K. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*, *op. cit.*, p. 19-30 (primeiro capítulo).

19 *Ibidem*.

mas a expressão possui o mérito de insistir sobre os vínculos reais e sólidos que atam entre eles os diferentes parágrafos que constituem esta obra extremamente diversificada e por isso complexa²⁰.

Dito isso, no sentido destes parágrafos, quais são os elementos que tornam estas ligações possíveis? Mais radicalmente, pode haver “elementos” em um pensamento que considera que a ideia de unidade moderada, situada no coração do raciocínio metafísico, é uma simplificação abusiva²¹? Certamente, Heidegger enfatiza sobre o que ele chama de termos fundamentais da filosofia nietzschiana, a saber, a vontade de potência, o niilismo, o eterno retorno, o além-do-homem e a justiça (ou a transvaloração de todos os valores)²² e é incontestável que esses pensamentos efetivamente jogam um papel maior no pensamento de Nietzsche²³, mas, abrigariam verdadeiramente *teses* fundamentais? Enquanto motor da filosofia, o *Versuch* não convida justamente a experimentar mais e mais novas maneiras de olhar a realidade? Pois esta busca filosófica é, lembremos, a imagem da realidade como *Versuch* geral, e consiste, portanto no “dizer sim” ativo da metamorfose sempre recorrente.

Contudo, no que diz respeito à vontade de potência, por exemplo, pode-se objetar que Nietzsche escolheu exprimir-se com a maior clareza, quando afirma: “da vontade de potência, como é a

20 Sobre esses pontos, consultar: WOTLING, P. (2013). Ver Introdução.

21 Sobre este ponto, consultar: *Id.* “La critique de la métaphysique”. In : *La philosophie de l'esprit libre*. Paris : Champs Flammarion, 2008, p. 53-85.

22 Sobre este ponto, consultar: HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Günther Neske Verlag, 1961; tradução francesa de Pierre Klossowski: *Nietzsche*, tome II, 5. “Le nihilisme européen” (1940). Paris: Gallimard, 1971, p. 38: “Os cinco termos capitais: “Niilismo”, “Transvaloração de todos os valores”, “Vontade de potência”, “Eterno retorno do mesmo”, “Além-do-homem” mostrando cada um a metafísica de Nietzsche em proporção, porém determinando a cada vez o conjunto”; *Ibid.*, tradução francesa tomo II, 6. “La métaphysique de Nietzsche” (1940), *op. cit.*, p. 209 : “La Volonté de puissance”, le “Nihilisme”, l’“Éternel retour du Mème”, le “Surhomme”, la “Justice” sont les cinq termes fondamentaux de la métaphysique de Nietzsche”; *Ibid.*, p. 262: “Os cinco termos fundamentais: “Vontade de potência”, “Niilismo”, “Eterno retorno do mesmo”, “Além do homem”, e “Justiça” correspondem às cinco partes essenciais da metafísica”.

23 Mas, como aproximar-se de Heidegger, porque se focalizar sobre o número cinco?

minha proposição” (JGB/BM 36, KSA 5.55, trad. RRTF). Seja, mas o tom hipotético desse parágrafo é fortemente enfatizado²⁴ e reforçado pelo emprego, quatro vezes retomado no texto, do termo “*Versuch*” que testemunha o caráter audacioso e mesmo aventureiro da abordagem adotada, ainda que Nietzsche, é verdade, insista no caminho feito segundo sua conformidade. A vontade de potência é uma interpretação no sentido de assumir riscos (*Wagnis*) estruturalmente ameaçados pelo caráter parcial e, portanto contestável de toda interpretação, assim como alegremente Nietzsche admite, num risonho brilho afirmativo: “Posto que isto seja somente interpretação – e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor!” (JGB/BM 22, KSA 5.37, trad. RRTF).

Estas observações referem-se à vontade de potência, mas poderiam também lembrar que o niilismo é um termo genérico que reagrupa complexidades, o niilismo ativo e o niilismo passivo, que problematizam a sua unidade (FP outono 1887, 9 [35], KSA 12.350-352) e se poderia igualmente insistir sobre o fato de que o além-do-homem é cada vez mais um problema do que uma identidade fixa (AC/AC 4, KSA 6.171; EH, Por que escrevo tão bons livros?, 1, KSA 6.300-301) tanto quanto a justiça²⁵ (Heidegger hesita também entre os termos “justiça” e “transvaloração de todo os valores”); e o que dizer do eterno retorno, pensamento misterioso para o próprio Nietzsche, que o formula pouco a pouco²⁶? Por conseguinte, se Nietzsche reivindica uma filosofia da avaliação e propõe então teses em uma perspectiva axiológica (por exemplo: GD/CI, O que falta aos alemães, KSA 6.103-110, define as prioridades sobre um plano

24 Sobre este ponto, consultar: WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*, primeira parte, capítulo dois: “A hipótese da vontade de potência” (Trad. Vinicius de Andrade, São Paulo, 2013, p. 82).

25 Sobre este ponto remetemos a “A justiça como problema”, in *Cadernos Nietzsche*, n°26, São Paulo, 2010, tradução Vinicius de Andrade, p. 53-71.

26 Sobre este ponto, consultar: MARTON, Scarlett: “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”. In: *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3° ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

educativo para favorecer a emergência de uma renovação da cultura alemã), estes são irredutíveis a relações fixas – pretendendo uma a-temporalidade estritamente lógica – entre conceitos capitais no sentido do que Heidegger chama de os cinco termos fundamentais da filosofia de Nietzsche, sob pena de regredir à metafísica como “egipcismo” (GD/CI, A razão na filosofia”, 1, KSA 6.74).

Mais radicalmente, Nietzsche não pensa com conceitos de significação totalmente determinada, mas à ideia de uma rede de metáforas, assim como mostra Éric Blondel²⁷. Esta maneira de pensar e de escrever convida o leitor a “penetrar nas palavras de Nietzsche” com profundidade. Para ilustrar, recentemente tenho efetuado uma pesquisa centrada sobre a possibilidade de uma nova concepção da razão em Nietzsche²⁸, contudo, não contava com a surpresa de considerar intimamente o sentido de noções aparentadas a razão como “intelecto”, entre outras, também examinar a recorrência de determinadas imagens como a “aranha” e a “teia de aranha”, investigações mais incomuns e em todo caso não previstas no meu plano de trabalho inicial. Eis porque a pesquisa se orienta para a elaboração de dicionários centrados no léxico de Nietzsche, notável iniciativa de Paul van Tongeren, Gerd Schank, Herman Siemens²⁹ ou de Patrick Wotling, Céline Denat e Dorian Astor³⁰. Estes trabalhos reconhecem que não há cinco termos fundamentais na filosofia de Nietzsche e, portanto, que a lista dos “entraves” deveria ser consideravelmente estendida, pois, conforme a intuição

27 BLONDEL, É. *Nietzsche, le corps et la culture, op. cit.* Ver dentre outros, o capítulo “Discours et texte : les stratégies de Nietzsche” (1a ed. p. 35-61 ; 2a. ed. p. 31-51).

28 “Du “nouveau langage” à une “nouvelle raison” ? La réalité artiste en quête de la raison supérieure”. In: DENAT, C., WOTLING, P. (orgs.). *Nietzsche: un art nouveau du discours*. Éditions et Presses Universitaires de Reims, v.2 (Col. “Langage et Pensée”), (no prelo).

29 VAN TONGEREN, P. SCHANK, G., SIEMENS, H. (orgs.). *Nietzsche-Wörterbuch, Band 1*, Berlin/Nova York, Walter de Gruyter, 2004.

30 WOTLING, P. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Paris : Ellipses, 2001, rééd. 2013; DENAT, C., WOTLING, P. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2013; Dorian Astor et Patrick Wotling dirigent un “Dictionnaire Nietzsche” à paraître en 2014 aux Éditions Robert Laffont, collection “Bouquins”.

nietzschiana segundo a qual as relações precedem sobre a ideia de entes que subsistiria por si mesmos, a filosofia de Nietzsche não projeta uma ordem única – à maneira, por exemplo, da construção lógica semelhante à Ética de Spinoza – mas abre caminhos. Um dicionário ajuda o leitor a construir alguns múltiplos itinerários fornecendo um sentido global para tal ou tal termo empregado por Nietzsche, mas também promove a complexidade da leitura pessoal detalhando a diversidade de registros semânticos de cada uma das palavras presentes. Participar da elaboração de um dicionário é “dizer sim” a “*Nosso novo ‘infinito’*”: (FW/GC 374, KSA 3.626-627) e, portanto, tornar ato o perspectivismo nietzschiano: uma equipe de pesquisadores³¹ colocam suas competências ao serviço de leitores ansiosos para andar individualmente, mas na rigorosa profusão de textos que é o pensamento de Nietzsche.

Mais geralmente, úteis regras gerais de leitura foram propostas, notadamente por Rochard Roos que efetuou recomendações precisas a propósito, entre outras coisas, da utilização dos fragmentos póstumos³², mas também por Wener Stegmaier que insiste na dimensão da contextualização³³. Recapitulando o que me parece essencial: é sendo cuidadoso às palavras de Nietzsche, aos conceitos relevantes às imagens que aparecem imediatamente mais anedóticas que seu pensamento pode tornar-se progressivamente menos enigmático. As palavras e o estilo produtor de sentido, sem esquecer a significação da disposição dos textos uns em relação aos outros em três níveis: na seção, no livro completo e também na totalidade da obra.

31 Esta dimensão colegiada é importante: o trabalho em equipe é uma maneira de reconhecer, a cada um dos participantes, os projetos que apenas uma vaidade muito ingênua poderia preterir uma posição individual inclinada a encarar todo o pensamento de Nietzsche.

32 ROSS, R. “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”. In: *Nietzsche aujourd’hui ?*, 2. *Passion*, Paris: Union Générale d’Éditions, , p. 283-318 (Col. « 10/18 ») (pour la manière de lire les fragments posthumes, consulter les p. 292-294).

33 STEGMAIER, W. “La philologie et Nietzsche: lignes directrices pour une philologie adaptée à la philosophie de Nietzsche aujourd’hui”. In: BALAUDÉ, J-F., WOTLING, P. (orgs.), *op. cit.*, p. 271-287.

Finalmente, será possível prolongar a reflexão para três focos de questionamento, para propor uma conclusão aberta à discussão, na medida em que a leitura da obra de Nietzsche possa se efetuar como “*als Problem*”.

Linhas de fuga (conclusão aberta)

Em primeiro lugar, como pensar um recorte da obra de Nietzsche em diferentes períodos? Nietzsche é o primeiro a censurar nos filósofos sua falta de sentido histórico (MAI/HH I 2, KSA 2.24-25) e cercar as invariantes que de algum modo possam genealogicamente proceder do gosto imoderado de “múmias conceituais” (GD/CI, A razão na filosofia, 1, KSA 6.74). Inversamente, reduzir os escritos de Nietzsche a uma justaposição de pontes de vista, por princípio seria igualmente unilateral. Nestas condições, não é pertinente afirmar que o filosofar nietzschiano é a busca de uma “nova linguagem” (JGB/BM 4, KSA 5.18) capaz de expressar apenas intuições complexas, mesmo aos olhos de seu autor? Por exemplo, especificamente, tal como interpretar o vocabulário schopenhaueriano utilizado por Nietzsche no *Nascimento da tragédia*? Trata-se de uma verdadeira ancoragem em uma perspectiva metafísica ou de uma tentativa de expressar a dinâmica das pulsões numa língua ainda não própria (GT/GN, Tentativa de autocrítica, 6, KSA 1.19-20)? Por extensão, haveria ruptura ou continuidade entre a “metafísica de artista” (GT/NT, KSA 1.24: “a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”) e a “psicologia de artista” (por exemplo: Nachlass/FP 1887, 7[7], KSA 12.284-290)? Nesta perspectiva, o *Versuch* do filósofo poderia ser concebido como a busca incansável da justa formulação da intuição no sentido bergsoniano do termo³⁴.

34 BERGONS, H. “A intuição filosófica”. In: *O pensamento e o movente*, IV, São Paulo: Martins

Em segundo lugar, como considerar o tratamento das fontes? Procedendo de uma representação muito aproximativa a da psicologia, o conceito de “influência” é insuficiente, notadamente porque pressupõe um esquema de causalidade que o próprio Nietzsche não cessa de combater: “Devemos supor um *ritmo vívido e não* as causas e os efeitos!” (Nachlass/FP 1883-1884, 24 [36], KSA 10. 664). Mais amplamente, o tema da intertextualidade pode ser considerado a partir da ideia segundo a qual, em Nietzsche, o acolhimento é indissociável da luta. A matriz geral desta relação é fornecida em um tipo de confiança que Nietzsche formula, de maneira admirável, a respeito de Sócrates – “*Sócrates*, para uma vez mais admitir, me é tão próximo que tenho quase sempre um combate a travar com ele” (Nachlass/FP 1875, 6 [3], KSA 8.97) – mas esta estranha “hospitalidade conflituosa” diz respeito até mesmo a Goethe, embora recorrentemente louvado na obra de Nietzsche, mas criticado pontualmente de maneira concisa em um fragmento póstumo: “Goethe enfadonho” (Nachlass/FP 1884, 25 [38], KSA 11.21). Por conseguinte, a fim de alguém tornar-se o que é o ecumenismo não deveria jamais anestesiar o *agôn*, que não dispensa de modo algum cultivar uma amizade estelar (FW/GC 279, KSA 3.523-524). Em outras palavras, se o estudo das fontes se impõe, ela não deveria fazer esquecer o horizonte do duelo, a partir do qual se constrói o pensamento de Nietzsche (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, “As extemporâneas”, 2, KSA 6.319).

fontes, 2006, p. 125, a respeito do “único ponto” que faz toda a originalidade do pensamento de um filósofo: Neste ponto, encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo. E é por isso que falou por toda a sua vida. Não podia formular o que tinha no espírito sem se sentir obrigado a corrigir sua formulação e, depois, a corrigir sua correção: assim, de teoria em teoria, retificando-se quando acreditava completar-se, o que ele fez, por meio de uma compilação que convocava a compilação e por meio de desenvolvimentos justapostos a desenvolvimentos, foi apenas restituir com uma aproximação recente a simplicidade de sua intuição original. Toda a complexidade de sua doutrina, que pode ir ao infinito, não é portanto mais que a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispõe para exprimi-la; ver também p. 129: “Um filósofo digno desse nome nunca disse mais que uma única coisa: e, mesmo assim, antes procurou dizê-la do que a disse verdadeiramente”.

Em terceiro lugar, a cerca de Beethoven encontra-se algumas palavras na quarta *Consideração extemporânea*:

Pois para expressar as oscilações extremas da paixão ele realmente encontrou um novo meio: destacava certos pontos de sua trajetória e os interpretava com grande determinação, de modo que os ouvintes pudessem *adivinhar* todo o percurso. Vista de fora, a nova forma apresentava-se como uma justaposição de vários fragmentos musicais, e embora cada fragmento isolado parecesse representar um estado permanente, só correspondia na verdade a um instante do transcurso dramático da paixão. (WB/Co. Ext. IV, 9, KSA 1.492, trad. A. Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009).

Tudo se passa como se estas proposições valessem para a obra de Nietzsche ela mesma. O *Versuch* do leitor a qual se confronta é efetivamente um desafio, pois a escrita nietzschiana ama a máscara (JBG/BM 40, KSA 5.57). Na medida em que ela afirma o véu e o sigilo, ela silencia tanto e talvez até mesmo mais do que ela deveria (FW/GC 381, KSA 3.633-635; JGB/BM 27, KSA 5.45-46; JGB/BM 289, KSA 5.233-234). A leitura das obras é, portanto uma agradável experimentação tateante; ler, isto é tentar adivinhar o que se dissimula; ler, isto é o mesmo que tentar terminar:

A eficácia do incompleto. – Assim como as figuras em relevo fazem muito efeito sobre a imaginação por estarem como que a ponto de sair da parede e subitamente se deterem, inibidas por algo; assim também a apresentação incompleta, como um relevo, de um pensamento, de toda uma filosofia, é às vezes mais eficaz que a apresentação exaustiva: deixa-se mais a fazer para quem observa, ele é incitado a continuar elaborando o que lhe aparece tão fortemente lavrado em luz e sombra, a pensá-lo até o fim e superar ele mesmo o obstáculo que até então impedia o desprendimento completo (MAI/HH I 178, KSA 2.161-162, trad. PCS).

Completar, terminar, mas então, até onde?

Abstract: This article defines the Nietzsche's philosophy as a Versuch (test, attempt, trial) and not as a set of articulated theses in a fixed manner. The Nietzsche's readers work is itself constrained to approach the texts of this thinker in a groping way: if at first the reading seems impossible to comprehend, the second part of the contribution resembles that a methodical reading can be considered, reading that, however, intends to fully absorb the difficulties posed through the Nietzsche's thought. The Nietzschean Versuch leads, therefore, to build a Versuch reader in a way that, more broadly, invites us to consider the work of Nietzsche as a problem ("als Problem").

Keywords: reading (read, reader) – method – Versuch - reality

referências bibliográficas:

1. ASTOR, D., WOTLING, P. (orgs.) *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Éditions Robert Laffont (Col. « Bouquins ») (no prelo).
2. J.-F., WOTLING, P. (orgs.) *Lectures de Nietzsche*. Paris : Librairie Générale Française, 2000.
3. _____. *“L’art de bien lire”: Nietzsche et la philologie*. Paris: Vrin, 2012.
4. BENOIT, B. « Le quatrième livre du *Gai Savoir* et l'éternel retour » in *Nietzsche-Studien, Band 32*, 2003, p. 1-28.
5. _____. « *Le Gai Savoir*, § 301 : vers une “justice poétique” d’un type nouveau ? ». In: *Nietzsche-Studien*. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter, 2010, v. 39, p. 382-397.
6. _____. *“A justiça como problema”*. Trad. Vinicius de Andrade. In: *Cadernos Nietzsche* 26, São Paulo: GEN-Grupo de Estudos Nietzsche, 2010, p. 53-71.
7. _____. *Versuch e Genealogia. O método nietzschiano: “dinamitar” o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal da razão?* Trad. Renata Azevedo Requião. In: *Dissertatio*. Pelotas, Universidade Federal de Pelotas, v.33, 2011, p. 63-86 (<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/>)
8. _____. *Die Redlichkeit (“als Problem”): la vertu du philologue? Probité et justice selon Nietzsche*. In: BALAUDÉ, J.F., WOTLING, P. (orgs.). *“L’art de bien lire” Nietzsche et la philologie*. Paris: Vrin, 2012, p. 95-107.
9. _____. Du “nouveau langage” à une “nouvelle raison” ? La réalité artiste en quête de la raison supérieure”. In: DENAT, C., WOTLING, P. (orgs.). *Nietzsche: un art nouveau du discours*. Éditions et Presses Universitaires de Reims, v.2 (Col. « Langage et Pensée ») (no prelo).
10. BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins fontes, 2006.

11. BLONDEL, É. *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Paris, PUF, 2006.
12. _____. Les guillemets de Nietzsche: philologie et généalogie In: BALAUDÉ, J.F., WOTLING, P. (orgs.). *Lectures de Nietzsche*. Paris : Librairie Générale Française 2000, p. 71-101.
13. DENAT, C. Les découvertes les plus précieuses, ce sont les *méthodes*”: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin/ Nova York: Walter de Gruyter, 2010, v.39, p. 282-308.
14. DENAT, C., WOTLING, P. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris : Ellipses, 2013.
15. _____. *Nietzsche : un art nouveau du discours*. Paris: Éditions et Presses Universitaires de Reims, v.2 (Col. “Langage et Pensée”) (no prelo).
16. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Günther Neske Verlag, 1961.
17. KAUFMANN, W. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Nova York: Vintage Books, 1968.
18. LAZZERI, C. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris : PUF, 1993.
19. LÖWITH, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. In: *Sämtliche Schriften*, Band 6, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1987.
20. MARTON, Scarlett. “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”. In: *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3º ed. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Barcarolla, 2009.
21. _____. “La philologie: l’astuce du philosophe généalogiste”. In: BALAUDÉ, J.F., WOTLING, P. (orgs.). “*L’art de bien lire*” *Nietzsche et la philologie*. Paris : Vrin, 2012, p. 153-163.
22. MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche-Interpretationen*. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter.
23. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin/Nova York, Walter de Gruyter, 1988.
24. _____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1978 (Col. “Os Pensadores”).
25. _____. *Aurora*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
26. _____. *Ecce homo: como alguém se tonar o que é*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
27. _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
28. _____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Benoit, B.

29. _____. *Wagner em Bayreuth*. Trad. de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
30. PASCAL, B. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. 2. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1979 (Col. “Os Pensadores”).
31. PIAZZESI, C. “Pour une nouvelle conception du rapport entre théorie et pratique: la philologie comme éthique et méthodologie”. In: BALAUDÉ, J.F., WOTLING, P. (orgs.). “*L’art de bien lire*” *Nietzsche et la philologie*. Paris : Vrin, 2012, p. 79-93.
32. ROOS, R. “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”. In: *Nietzsche aujourd’hui ?*, 2. *Passion*, Paris :, Union Générale d’Éditions, p. 283-318.
33. STEGMAIER, W. « La philologie et Nietzsche : lignes directrices pour une philologie adaptée à la philosophie de Nietzsche aujourd’hui ». In: BALAUDÉ, J.F., WOTLING, P. (orgs.). “*L’art de bien lire*” *Nietzsche et la philologie*. Paris: Vrin, 2012, p. 271-287.
34. VAN TONGEREN, P., SCHANK G., SIEMENS H. (orgs.), *Nietzsche-Wörterbuch, Band 1*, Berlin/Nova York: Walter de Gruyter, 2004.
35. WOTLING, P, *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013
36. _____. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001.
37. _____. *La philosophie de l’esprit libre, introduction à Nietzsche*. Paris: Champs Flammarion, 2008.

Artigo recebido para publicação em 23/02/2013.

Artigo aceito para publicação em 03/04/2013.