



HAL
open science

A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche

Patrick Wotling

► **To cite this version:**

Patrick Wotling. A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche. Cadernos Nietzsche, 2010, 26, pp.13-34. 10.34024/cadniet.2010.n26.7782 . hal-02531527

HAL Id: hal-02531527

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02531527>

Submitted on 11 Jul 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche*

Patrick Wotling**

Resumo: O artigo busca investigar como Nietzsche delimita a autêntica missão do filósofo, não mais preocupado unicamente com a pertinência lógica de seus argumentos e daqueles de seus interlocutores. Através de uma leitura afetiva/pulsional dos textos e dos filósofos, o artigo presta-se a mostrar como, na concepção de Nietzsche, a refutação lógica não é senão um estágio do efetivo questionamento filosófico. Dessa maneira, o autor visa a matizar o que Nietzsche (ou o filósofo) tem “a ver com refutações” (GM/GM, Prefácio, § 4, KSA 5.250).

Palavras-chave: vontade de verdade – verdade – civilização – cultura

A superficialidade do trabalho teórico

Ninguém ignora que a crítica virulenta do cristianismo está no núcleo da reflexão de Nietzsche. Mas se o tema é bem conhecido, presta-se geralmente muito menos atenção à lógica precisa à qual o procedimento do filósofo obedece. Ora, Nietzsche não critica o cristianismo como o fazem os outros filósofos que o tomam como alvo. Não somente as razões invocadas para justificar a condenação são

* Tradução de Vinicius de Andrade.

** Professor da Universidade de Reims Champagne-Ardenne.

diferentes, mas – o que é mais grave – elas podem parecer extremamente ambíguas. Em sua obra doravante clássica *Nietzsche, le corps et la culture*, Eric Blondel analisou notavelmente essa ambigüidade: “É o cristianismo que ‘enfraquece’ o corpo, ou o corpo ‘fraco’ que produz o cristianismo?”¹. Com efeito, qual é, precisamente, a natureza da repreensão dirigida ao cristianismo? Seria este uma causa? Ou, ao contrário, uma consequência? O cristianismo é a fonte da doença niilista? Ou simplesmente um de seus sintomas? Blondel atrai, assim, a atenção para uma das dificuldades mais consideráveis do pensamento de Nietzsche. Pois, efetivamente, a argumentação transita, de acordo com os textos, de um desses pontos de vista a outro. Seria a atitude de Nietzsche contraditória? E qual é exatamente sua verdadeira perspectiva?

A crítica ao cristianismo não é aqui senão um caso particular: a dificuldade que acabamos de destacar se encontra em todos os níveis da investigação conduzida por Nietzsche.

Para tentar resolver essa aporia, é preciso, antes de tudo, compreender a originalidade da intervenção de Nietzsche no campo filosófico – e compreender em que medida ele difere profundamente dos outros filósofos. O autor de *Assim falava Zaratustra* nos impele a um exame de consciência sobre a natureza mesma do pensamento. Como consequência, ele reorienta nossos modos de reflexão e desloca os objetivos que propomos a nosso saber. Por que não se pode lê-lo como aos outros filósofos? Por que não se pode aplicar eficazmente em seus textos as mesmas técnicas de análise que aquelas que permitem elucidar a reflexão dos filósofos anteriores, e, em primeiro lugar, os procedimentos clássicos de administração de provas?

¹ BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986, p. 108 (2. ed. L'Harmattan, 2006, p. 87).

Partamos de um primeiro indício: no prefácio da *Genealogia da moral*, Nietzsche lança de passagem uma breve observação, intercalada em seu discurso: “que tenho eu a ver com refutações” (GM/GM, Prefácio, § 4, KSA 5.250). Essa declaração pode parecer uma simples alteração de humor, a qual nos sentiríamos tentados a ignorar. Ela conduz, entretanto, a consequências consideráveis. Através dela, Nietzsche rejeita pura e simplesmente a técnica, admitida há séculos, de detecção de erro que constitui a base do diálogo filosófico. É preciso – e, mais largamente, pode-se – tomar realmente a sério essa afirmação que trata, no fim das contas, de proclamar a recusa completa da prática filosófica em seu conjunto? Não haveria aí, neste filósofo tão dado a declarações grandiloquentes, uma simples fórmula retórica que procuraria, antes de tudo, mergulhar o leitor no temor ou na perplexidade? Pois é preciso admitir, se Nietzsche fala sério, ele se priva pura e simplesmente do meio que assegura a possibilidade mesma do debate filosófico. Qual outra regra a filosofia seguiria que não aquela da progressão por eliminação do erro, se ela exige que todo discurso seja embasado para ser admitido? E se Nietzsche recusa a condição mesma do diálogo, em que medida seria ele ainda filósofo, como, às vezes, ele se dá a honra? Talvez seja, pois, mais razoável supor que essa declaração é puramente retórica, pois, querendo-se filósofo, Nietzsche não tem outra escolha senão inclinar-se, como seus colegas, frente à necessidade absoluta de demonstração e refutação.

Para que se tenha uma idéia nítida do problema, e daquilo a que, precisamente, visa essa estranha declaração da *Genealogia da moral*, é preciso estudar não somente o que Nietzsche diz, mas, antes de tudo, o que ele *faz*. Pois, relida à luz da prática efetiva que lhe é própria, essa fórmula poderia ter como sentido o de sugerir que o ideal de eliminação teórica do erro não pode ser considerado como um termo último do debate, que ele repousa sobre uma compreensão da atividade filosófica que seria inadequada e criticável. A

intenção nietzschiana revelar-se-ia, então, completamente diferente daquilo que uma leitura imediata poderia supor: não se trataria de dar vazão a uma irrisória alteração de humor face às necessidades filosóficas, mas sim, de pôr em evidência as fissuras despercebidas que ameaçam a filosofia, e nos constroem a abandonar o tempo da confiança serena para entrar naquele da investigação escrupulosa sobre a atividade filosófica ela mesma. Qual é, então, a verdadeira natureza do questionamento filosófico segundo Nietzsche? E o que ele procura fazer no campo filosófico?

Nietzsche pratica abundantemente a crítica a seus predecessores com uma virtuosidade e humor que podem fazer com que esqueçamos o fato de que ele nega ser um espírito negador. Com efeito, esquece-se facilmente que Nietzsche toma como alvo, mais que indivíduos, *uma prática comum* que os caracteriza. Os julgamentos generalizados, aparentemente simplificadores, sobre aqueles que ele chama frequentemente de “os filósofos”, não são em nada a marca de uma aproximação escandalosa. São, ao contrário, o sinal de uma lógica das mais rigorosas da qual o autor de *Para além de bem e mal* fornece ao leitor um indício determinante, embora quase imperceptível por conta do uso insistente, uma pequena palavra: “*bisher*”, “até agora”. Com esse termo, um dos mais frequentemente empregados pelo filósofo, Nietzsche quer sugerir que os filósofos, ordinariamente animados pela paixão da refutação mútua, têm, na verdade, muito mais em comum do que eles imaginam. Os conflitos talvez sejam apenas de fachada. E o que se deve repreender fundamentalmente na prática desses pensadores, mais do que o fato de cometerem erros, é justamente que a prática manteve-se como um confronto de fachada, enfim, mascarou um acordo profundo, mas despercebido e não-questionado.

O exame detalhado dos tipos de problemas a partir dos quais eles questionam, assim como das modalidades de investigação que eles praticam, põe em evidência uma constante discrepância entre os

filósofos e a idéia de filosofia que eles defendem. Esta última, em sua busca do verdadeiro, se caracteriza, com efeito, por sua exigência de radicalismo na busca pelas justificações. Uma vistoria minuciosa leva, entretanto, a reconhecer a traição permanente à filosofia pela prática efetiva de seus defensores.

Como se justifica, efetivamente, a identificação da filosofia com a busca pela verdade? De maneira unânime, os filósofos apóiam suas reflexões, sem se dar conta, num duplo preconceito: de um lado, uma preferência instintiva pelo verdadeiro, aliada a uma repugnância invencível pelo falso; de outro, a crença na existência autônoma da verdade, pensada como o oposto do erro. A validade do esquema de oposições – o dualismo –, que aqui desempenha um papel central, não é menos problemático que o extraordinário investimento afetivo feito no que se refere ao falso: o ódio ao falso, o horror ao falso, confinam no fanatismo e constituem uma verdadeira negação prática do ideal de objetividade reivindicado. Mas por que a preferência pelo verdadeiro seria tão óbvia? Nietzsche observa que a constante ausência de justificação resguarda algo de intrigante: “Considere-se, quanto a isso, as mais antigas e as mais novas filosofias: em todas elas falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeira uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia –” (GM/GM, III, § 24, KSA 5.398). Efetivamente, nenhum filósofo perguntou, com a frieza necessária, por que era preciso preferir a verdade ao erro, ou à ignorância – nem mesmo se era somente legítimo operar tal cisão dualista entre verdade e erro, aparência ou ilusão: tudo parecia de certa maneira óbvio.

Esse primeiro passo em falso coloca, de pronto, o procedimento filosófico numa via enganadora. Esquecendo-se de contemplar as possibilidades concorrentes, deixando assim de submeter sua problemática diretora às exigências fundamentais que são aquelas pertencentes à sua idéia de filosofia, os filósofos inauguram sua busca com uma traição. Um segundo preconceito agrava a situação:

a convicção de que o verdadeiro é, além do mais, assimilável ao demonstrável ou ao irrefutável – posição ela mesma desprovida de qualquer demonstração. Enfim, a prática filosófica não deixou de negar nos fatos a exigência de radicalismo trazida por sua idéia. Por falta de uma capacidade de interrogação suficientemente aguda, os filósofos nunca se confrontam verdadeiramente: suas lutas têm como pano de fundo um consenso tão invencível quanto despercebido. Todos se encontram, assim, na suspensão da suspeita quanto à vontade de verdade. Longe de deplorar do espetáculo de campo de batalha generalizado que a história da filosofia proporciona, deve-se, então, inquietar-se, contrariamente à unanimidade suspeita que essa guerra mascara.

A favor dessa perspectiva, vê-se revelar-se o valor que o termo “até agora” possui. Longe de permanecer numa crítica, essa pequena palavra sugere a necessidade de uma revisão radical da prática filosófica: ela indica a presença, do lado das divergências doutrinárias que não são senão superficiais, de um acordo clandestino mas obstinado quanto às preferências essenciais, subtraídos indevidamente de todo protocolo de interrogação; ela revela a existência de uma comunidade de apreciações de base que constitui um verdadeiro sinal de reconhecimento, e condiciona secretamente a compreensão da atividade filosófica. Escolhas inconscientes, interiorizadas, estão de pronto em funcionamento, e dirigem o exercício mesmo da reflexão que os filósofos crêem ser livre. Privando esta de toda autonomia real, essas preferências inconscientes fazem de seu resultado, a cada vez, uma interpretação. São elas que Nietzsche logo determinará como avaliações (*Werthschätzungen*) ou valores (*Werthe*); elas comandam as possibilidades de pensamento acessíveis aos filósofos, ao mesmo tempo em que proíbem outras; enfim, selecionam rigorosamente as questões que eles sentem como legítimas, e explicam a extraordinária invariabilidade das problemáticas que reinaram na tradição filosófica. Assim, um consenso não-refletido

condiciona, desde Platão, a prática dos filósofos e a compreensão de sua própria atividade. Consideremos bem este ponto: o que Nietzsche descobre como sendo o pano de fundo das doutrinas que eles sustentam, não é de maneira nenhuma um fundamento que teria escapado à atenção deles, mas, ao contrário, a presença daquilo que é a negação mesma do fundamento: atrações irreprimíveis, apreciações fundamentais que nem mesmo aspiram à objetividade, enfim, interpretações, que, por sua vez, traduzem-se, praticamente, sob a forma de pulsões.

No fim das contas, essas análises conduzem a quê? A este ponto: o respeito às exigências trazidas pela idéia mesma de filosofia exige a suspensão das problemáticas tradicionais através das quais ela, até agora, se compreendeu, uma vez que estas decorrem do preconceito inicial que identifica essa atividade à procura da verdade. Nem a busca de um absoluto teórico, nem a de um ontológico são mais admissíveis, o que explica a condenação reiterada da problemática do conhecimento tal como ele é ordinariamente compreendido, assim como a condenação plena e inteira da idéia de ser. Faz-se urgente pôr a filosofia em acordo com sua idéia, enfim, realizar sua exigência proclamada de ser questionamento radical. Até que sejam estabelecidas – se elas o puderem – a realidade da verdade e a legitimidade do privilégio que lhe é acordado sobre o falso, o alinhamento da prática filosófica com a procura do verdadeiro se encontra, pois, recolocado em questão. A regulação desse procedimento em função da detecção e eliminação do falso perde toda eficácia. Por conseqüência, nada mais justifica tratar o erro como objeção, o que explica a declaração de *Para além de bem e mal*: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele” (JGB/BM § 4, KSA 5.18).

O que concluir disso tudo? “Seria tudo falso, afinal?” (MAI/HHI, Prefácio, § 3, KSA 2.15). A onipresença do condicionamento axiológico constrange o filósofo a reconhecer que tudo é interpreta-

ção, portanto, apreciação a partir de um ângulo particular, condicionada a referências de princípio que permanecem separadas de toda interrogação – no que concerne ao pensamento, antes de tudo; mas Nietzsche vai estender essa lógica interpretativa na realidade em seu conjunto. E se, assim, tudo é falso, qual crédito acordar ao diálogo regulado pelo critério da refutação? É, pois, a descoberta da natureza mesma do real que implica uma reforma profunda da atividade filosófica. A fórmula do prefácio da *Genealogia da moral* não quer, de maneira alguma, dizer que Nietzsche vira as costas à tradição filosófica e escolhe soberanamente desprezar o diálogo. Ela é, ao contrário, uma incitação para que, enfim, se opere esse diálogo de maneira enfim honesta. Pois os filósofos, tomando-se como confrontadores de teses, não dialogaram verdadeiramente, assim como não questionaram de maneira verdadeiramente radical, ou seja, sem predeterminar a natureza das respostas, sem evitar, por medo, uma autêntica exploração do desconhecido. O diálogo que Nietzsche instaura com a tradição muda, assim, radicalmente de natureza: é preciso começar interrogando não tanto as conclusões dos filósofos, mas as questões que a filosofia coloca: investigar as problemáticas que lhes servem de fio condutor permite trazer à luz o condicionamento do qual elas são o produto, de maneira a substituí-las por uma compreensão da filosofia liberada das deficiências que a afetavam até então – e a questionar, enfim, com radicalidade.

Mas o que o filósofo pode ainda procurar, se o verdadeiro e o saber, entendidos no sentido estrito, se esvaecem?

“Minha tarefa”: o problema da civilização e sua significação.

Mesmo hostil a toda forma sistematizada de apresentação de seu questionamento, Nietzsche buscou regularmente exprimir, numa

fórmula sintética, o problema organizador de sua reflexão. Ocorrelhe, assim, definir aquilo que ele nomeia, não sem um tanto de solenidade, como “minha tarefa”, às vezes ainda “meu objetivo”, “meu problema”. A preocupação em indicar uma espécie de fio condutor é constante; mas o fato curioso é que a natureza da resposta carrega variações consideráveis. Detenhamo-nos, pois, em alguns desses textos que seguem essa preocupação – sem pretender esgotá-los no contexto deste estudo. Em particular, os textos redigidos ao longo do ano de 1888 dão testemunho dessa preocupação. É assim que o *Caso Wagner*, por exemplo, traz a seguinte caracterização: “O que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence* – para isso tive razões. ‘Bem e mal’ é apenas uma variante desse problema” (WA/CW, Prefácio, KSA 6.11). Essa apresentação reduz, assim, a reflexão sobre a moral a uma simples aplicação particular de uma investigação maior.

Em outros textos, é a questão da seleção que passa para o primeiro plano. O filósofo seria, assim, o homem capaz de intervir no ritmo da evolução da humanidade². Ainda numa outra passagem, contemporânea, Nietzsche fixa como tarefa da filosofia a constituição de novos seres: “Tarefa: ver as coisas como elas são! Meio: poder vê-las com mil olhos, de muitas pessoas! Acentuar a importância do impessoal era um caminho enganoso (...) é preciso formar novos seres” (KSA 9.466, Nachlass/FP 11 [65]). Essas indicações são, certamente, no mínimo confusas. Menos inesperada sem dúvida, apresenta-se também a definição do problema da filosofia no que se refere aos valores: “Transformação das avaliações – é minha tarefa” (KSA 9.470, Nachlass/FP 11 [76]). Mas certas declarações

² “Poder-se-ia enquanto indivíduo antecipar o processo monstruosamente lento da seleção, e provisoriamente mostrar em vários pontos o homem atingindo seu alvo – meu ideal! (KSA 9.457, Nachlass/FP 11 [43])”.

privilegiam o problema da hierarquia e dos diferentes tipos de vida³. Outros ainda tratam do objetivo autêntico da filosofia em referência à vida: “Desenvolver toda a cadeia da vida, de forma que ela se torne cada vez mais potente – eis a tarefa” (KSA 13.39, Nachlass/FP 11 [83]). Convém lembrar mais um elemento, que se destaca com uma insistência particular: Nietzsche o designa pelo termo cultura. E, a está última, *Ecce Homo* vai conceder o estatuto supremo de “fim”: “A finalidade se perde, a cultura – o meio, a moderna atividade científica, barbariza... Neste ensaio, o ‘sentido histórico’ de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio” (EH/EH, As Extemporâneas, § 1, KSA 6.316).

Essa última resposta merece ser considerada e avaliada com uma atenção particular. Ela apresenta, com efeito, a característica de abrir uma perspectiva transversal sobre toda obra. Nietzsche afirma em particular que é em relação a este único problema – a cultura – que se deve compreender inteiramente o objetivo das *Considerações extemporâneas*: as duas primeiras tendo como função colocar em evidência dois sintomas decisivos da deficiência própria à cultura contemporânea (em particular, a supervalorização da história), enquanto as duas últimas indicariam, através de dois modelos, os meios para combatê-la e restaurar a compreensão da cultura em seu sentido autêntico. O conjunto desses textos se organizaria, pois, em função da problemática remetida por Nietzsche à noção de cultura.

Além disso, desde os primeiros anos de sua atividade filosófica, em que se esforça por indicar a especificidade de sua posição, é

³ “Aqui é preciso aplicar a prova de que uma hierarquia se faz necessária – que o primeiro problema é o da *hierarquia das espécies de vida* [Arten Leben] (KSA 12.308, Nachlass/FP 7 [42])”.

logo em relação à problemática da cultura que ele se define: “Minha tarefa: compreender a coerência interna e a necessidade de toda cultura verdadeira. Os meios para proteger e curar uma civilização, a relação desta com o gênio popular” (KSA 7.426, Nachlass/FP 19 [33]). Dezoito anos mais tarde, outra declaração de *Ecce Homo* se relaciona, de maneira notavelmente concordante, a esse texto do início dos anos 1870: “[...] ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho para cima: apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura –” (EH/EH, Crepúsculo dos ídolos, § 2, KSA 6.354).

Neste estado da análise, há que se notar dois pontos. Antes de tudo, Nietzsche redefine explicitamente algumas perspectivas que definem sua tarefa em relação à questão da cultura, da qual elas constituem um desenvolvimento particular. Tal é notadamente o caso da decadência. Se ele indica, com efeito, à ocasião do estudo do caso Wagner, que seu problema é o da decadência, é para delimitar num póstumo contemporâneo: “ver o problema Wagner simplesmente como um problema de cultura” (KSA 13.615, Nachlass/FP 24 [1]).

Segundo ponto: Nietzsche não deixou de reivindicar a unidade de sua reflexão e a invariabilidade de sua problemática, desde *O nascimento da tragédia* até as últimas obras. A estabilidade do projeto fundamental é atestada de maneira exemplar num texto com ar solene, a carta a seu amigo Franz Overbeck: “A meditação sobre os problemas *fundamentais* [...] me reconduz sempre [...] às mesmas decisões: elas já se encontram, embora da maneira mais obscura e dissimulada possível, no meu “Nascimento da tragédia”; tudo aquilo que, desde então, aprendi a mais, inseriu-se nessa trama e se tornou parte integrante dela” (KSAB 7.66, Carta a Franz Overbeck de 13 de julho de 1885). Ora, em *O nascimento da tragédia*, é justamente por referência ao problema da cultura, e não em função de uma queda pessoal pela filologia helenista, que Nietzsche justifica o interesse

pelos gregos para seu procedimento filosófico inteiro: “os gregos têm em mãos, como os aurigas, a nossa e qualquer outra cultura” (GT/NT §15, KSA 1.97). Quanto a esse assunto, é preciso destacar que, desde sua primeira obra, a valorização exclusiva do conhecer e da busca do verdadeiro estão relacionadas a um tipo de cultura, que não é o único possível, nem pode ser o mais desejável: o socratismo e seu desenvolvimento em alexandrinismo. E o objetivo da investigação filosófica torna-se, assim, pensar as condições de uma reforma da cultura contemporânea, dando-se como intenção a instauração de algo análogo àquilo que era a cultura trágica dos gregos. O questionamento nietzschiano não mais se desviará dessa preocupação inaugural: os textos ulteriores, trabalhados com a permanência da referência à cultura, às vezes com diferenças de tom, destacarão bem esta última como constituindo o problema específico do filósofo aos olhos de Nietzsche.

É por ela se querer um questionamento fundamental que a filosofia não está ligada por natureza à investigação sobre a verdade, questão secundária pois condicionada, mas sobretudo à análise comparada das diversas estruturações possíveis da vida humana (é isso o que significa “cultura”) – entre as quais figura, como caso particular, aquela que defende a organização da vida em função da verdade, e assim, faz com que essa questão derivada passe a ser princípio absoluto. A união da filosofia com a noção de cultura visa precisamente, em Nietzsche, a essa exigência. E isso tem como consequência que o filósofo não é mais compreendido como um homem de saber, mas identificado a um médico, como indica bem cedo a fórmula que o define: “O filósofo como médico da cultura” (KSA 7.545, Nachlass/FP 23 [15]).

Como se organiza, então, essa filosofia cujo problema foi totalmente repensado? Para qual direção Nietzsche orienta esse recurso à imagem do médico, que constitui o núcleo da filosofia? E, sobretudo, qual o sentido exato que ele dá ao termo “cultura”?

“*Não se refuta uma doença*”⁴

A orientação fundamental dessa problemática é constantemente destacada por Nietzsche: política, religião, moral, arte são meios a serviço da cultura e não têm a autonomia que eles reivindicam. Só revelam seu sentido se referidas, a título de técnicas, a uma economia que as supera, e é nessa perspectiva estreita que elas interessam ao filósofo, como *Para Além de Bem e Mal* insiste: “O filósofo tal como nós o entendemos, nós, espíritos livres -, [...] esse filósofo se servirá das religiões para a sua obra de cultivo e educação, assim como que se servirá das condições políticas e econômicas do momento” (JGB/BM § 61, KSA 5.79).

Parece assim que a cultura de que Nietzsche fala visa a outra coisa completamente diferente da simples formação intelectual assimilada à extensão do saber, a *Bildung*⁵. A cultura de que fala Nietzsche se caracteriza, antes de tudo, por sua posição abrangente: ela se revela através de sistemas de pensamento, códigos morais, cultos religiosos, formas de organização política e social, das artes, ciências e técnicas, e, mais largamente, dos costumes e maneiras de viver e agir, indicando, a cada vez, quais tipos de preferência lhes conferem sua forma particular. É precisamente nessa dimensão transversal e unificadora que Nietzsche colocava a especificidade daquilo que ele nomeava como « cultura » na definição dada a essa noção desde seus primeiros textos: “Cultura é antes de tudo a unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo. O saber muito e ter aprendido muito não são nem um instru-

⁴ Cf. WA/CW, Epílogo, KSA 6.50.

⁵ Ver, por exemplo, a lembrança feita na *Gaia ciência*: “Nós somos algo diferente de eruditos: embora seja inevitável que, entre outras coisas, também sejamos eruditos” (FW/GC § 381, KSA 3.633).

mento necessário da cultura nem um sinal de cultura, e, em caso de necessidade, são perfeitamente compatíveis com seu antagonista, a barbárie., ou seja, com a ausência de estilo ou a mistura caótica de todos os estilos” (DS/Co. Ext. I § 1, KSA 1.159).

Mas dizer que Nietzsche é um pensador da cultura não visa unicamente a caracterizar a extensão considerável do campo de problemas que seus textos abordam, cobrindo todos os aspectos da vida humana, tanto coletiva quanto individual – isso visa bem mais ainda a indicar um deslocamento de problemática. O que é, então, problemático na cultura? E justifica que Nietzsche lhe conceda um estatuto organizador quanto aos campos particulares da atividade humana, dos quais são casos particulares a religião, a política e a moral?

Para tentar apreender o sentido exato desse deslocamento, debruçemo-nos sobre o caso particular da moral. Um dos traços mais notáveis do corpus nietzschiano, pouco ressaltado pelos comentaristas, refere-se ao fato de que ele oferece constantemente definições duais, aparentemente incompatíveis, dos grandes tipos de atividade humana. Dessa curiosa prática, a moral oferece justamente um exemplo emblemático. Não é difícil notar uma primeira série de textos que a analisam como um texto secundário através do qual se exprimem pulsões e afetos. Nietzsche recorre geralmente à noção de *Zeichensprache* para seguir essa perspectiva de análise: “as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*” (JGB/BM §187, KSA 5.107⁶). O sentido desses textos é definir as morais por redução genealógica, tratando-as como interpretações produzidas pela atividade de certas pulsões, e pela via da consequência, remontando-as

⁶ Ver igualmente o seguinte texto: “Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma má interpretação” (GD/CI, “Os ‘melhoradores’ da humanidade”, § 1, KSA 6.98 e KSA 12.147, Nachlass/FP 2[165]).

aos valores em favor dos quais essas pulsões trabalham. Ao condenar o essencialismo, eles indicam que as “realidades” tratadas como em si e para si, as doutrinas pensadas como *sui generis*, e eventualmente de natureza puramente racional, têm origens, e origens nas nossas pulsões... Identificar essas origens é uma tarefa que se impõe à filosofia – no caso das morais, de mostrar sua proveniência extramoral -, tarefa que Nietzsche destaca particularmente em 1886, ao introduzir a noção de genealogia, no sexto parágrafo do prefácio da *Genealogia da moral*.

Porém, estranhamente, constata-se a presença de outro tipo de texto que, para definir a mesma noção ou a mesma atividade, emprega simultaneamente uma via bem diferente. De maneira impressionante, não é mais o caso de ler as morais como textos que traduzem a atividade interpretativa de certas pulsões, mas sim, seguindo curiosamente uma direção resolutamente inversa: “As morais e as religiões são o principal instrumento com o qual se pode fazer do homem o que se quiser: à condição que se tenha uma superabundância de forças criadoras, e que se possa impor sua vontade criadora por longos períodos de tempo sob a forma de instituições jurídicas e costumes” (KSA 11.478, Nachlass/FP 34 [176]; ver também KSA 11.515, Nachlass/FP 35 [20]).

Nesses textos, bem diferentes do grupo precedente, Nietzsche não define mais as morais como interpretações – ele as trata, então, não como resultados, mas como fontes, e mais precisamente, como fontes de transformação do tipo de vivente que as pratica; esse processo constitui uma forma de seleção aplicada ao homem a que Nietzsche visa ao empregar os termos “tipo”, às vezes “raça”, e, quase sistematicamente, sobretudo “cultivo”. Trata-se de compreender que as doutrinas, morais no caso considerado, não ascendem unicamente da lógica do teórico. Sua particularidade é a de exercer uma ação modificadora profunda sobre o homem que as toma como verdadeiras, e lhes dá sua confiança – deve-se, nessa medida,

considerá-las como instrumentos de cultura, segundo uma fórmula da *Genealogia da moral*. O exame do estatuto das morais indica, assim, algo importante: o teórico se mostra como estando a serviço do prático – não ser nada além de prático; em outras palavras, crer na verdade de uma moral é a condição para que essa moral seja verdadeiramente una, ou seja, para que ela influencie a regulação do agir dos indivíduos que a adotam, e se exerça engendrando uma transformação em suas naturezas.

Portanto, duas perspectivas extremamente diferentes convivem: as morais são definidas por vezes como sistemas de valores e como técnicas de transformação aptas a produzir uma domesticação, uma imposição de regularidade e disciplina. A mesma análise é aplicada aos filósofos, às religiões ou às constituições políticas (sobre a filosofia, ver KSA 11.526, Nachlass/FP 35 [36]). Para Nietzsche, as doutrinas filosóficas não são nada além de instrumentos de modificação do homem. O que parece ser passível de crítica é a distorção do próprio ponto de vista que os filósofos adotam sobre sua própria atividade, pretendendo, sem descanso, não fazer outra coisa que não perseguir a verdade, enquanto a realidade de sua ação ascende de um problema de educação e seleção.

Mas como conciliar, nessas condições, um estatuto de resultado, e, de outro lado, uma função de fonte condicionante? Atingimos aqui, com efeito, a maior dificuldade para que se compreenda o pensamento nietzschiano – a menos que esta dificuldade só o seja de fato para o nosso modo de pensar ordinário, e se revele, ao contrário, como sendo uma articulação fundamental, profundamente reveladora, da mutação da reflexão filosófica imposta por Nietzsche. E aqui encontramos a questão colocada por Blondel: “É o cristianismo que ‘enfraquece’ o corpo, ou o corpo ‘fraco’ que produz o cristianismo?”. O corpo seria o primeiro, como tantos textos parecem afirmar, ou, pelo contrário, a interpretação, da qual o corpo aparece por vezes como um produto? Qual das duas direções anteriormente apontadas

é a fundamental? De onde parte, com efeito, a análise de Nietzsche? E sob quais condições ela se desenrola?

Não se trata aqui de uma inconseqüência passageira da parte de Nietzsche; pelo contrário, trata-se de uma articulação à qual os textos voltam em muitas ocasiões, particularmente nos anos 1880. Ver por exemplo este texto excepcionalmente importante que é o parágrafo 6 do prefácio da *Genealogia da moral*, cuja função é a de introduzir a noção de genealogia, inteiramente construído a partir da eliminação desse esquema de oposição. A “nova exigência” da qual a investigação filosófica não pode mais escapar impõe que se trate simultaneamente “a moral como conseqüência, [...]”; mas também a moral como causa”, a moral “como sintoma”, mas também “[...] como remédio”. Causa e conseqüência, pois, ao mesmo tempo – ou, para dizê-lo por uma forma retirada do léxico médico, sintoma e remédio: é justamente essa lógica dual que constitui o núcleo da reflexão sobre a cultura, e torna o modo de investigação posto em funcionamento por Nietzsche tão difícil de ser apreendido. A lógica da interpretação que o caracteriza não é, com efeito, um movimento de engendramento unívoco, unidirecional, no qual as instâncias engendradas ficariam para sempre sem controle sobre aquelas que desempenharam, por sua vez, o papel de fontes. Para Nietzsche, não se trata simplesmente de estabelecer uma nova forma de causalidade – mas sobretudo de compreender em que medida o esquema causal, que reduz a eficiência à linearidade, deixa justamente escapar aquilo que é o caráter próprio da realidade: não se pode dizer simplesmente que os valores (ou as pulsões que os traduzem) são a causa das interpretações, ou as interpretações o efeito dos valores e das pulsões. Pois, assim como indica o segundo grupo de textos sobre os quais acabamos de chamar a atenção, as interpretações desempenham, por sua vez, o papel de “causas” da modificação do tipo humano – ou seja, de fontes de pulsões e valores. Descobre-se, assim, o modo de exercício próprio à realidade, a natureza profunda

dessa realidade, que é insuficiente qualificá-lo como “vir-a-ser”, noção abstrata que deixa de indicar a vida própria desse processo: a lógica da interpretação a partir de valores.

Vê-se, então, esclarecer-se o sentido da recusa da refutação, e a recusa, à primeira vista tão paradoxal, em identificar a filosofia com a busca do verdadeiro. O deslocamento de problemática que Nietzsche opera deve-se à descoberta do fato de que a exigência filosófica é dual: dizer a cultura como produto do corpo, ou seja, preferências fundamentais que nele se exprimem sob a forma de pulsões; mas também dizer o corpo como produto – em outras palavras, dizer a influência da cultura sobre o corpo (pela intermediação do processo de incorporação dos valores). É essa ligação recíproca entre corpo e interpretação que constitui o núcleo da reflexão de Nietzsche: as interpretações são ao mesmo tempo “efeitos” (tratados como sintomas que indicam secretamente suas origens) e “causas” (tratadas como fatores de modificação prática, eventualmente como terapias). E as variações de tipo às quais o ser humano é suscetível representam, assim, a preocupação central do problema da cultura.

Compreende-se bem que a questão que agora se coloca é a de determinar as repercussões dessa problemática dual sobre os verdadeiros objetivos do filósofo. Qual é a lógica em função da qual se organiza sua reflexão? Ora, o que caracteriza a originalidade da compreensão nietzschiana da filosofia não é somente sua descrição a partir do problema da cultura; é também o fato de que a análise filosófica desse problema seja de pronto explicitada graças à imagem do médico, precisamente porque esta se mostra apta a dizer as conseqüências da descoberta do duplo movimento que constitui a trama da realidade. Para descrever com pertinência a especificidade do trabalho do filósofo, o modelo de atividade médica é preferível ao modelo clássico da visão que contempla as essências na medida em que torna possível dizer mais adequadamente a natureza da atividade da interpretação e suas implicações: pois permite compreender

que o filósofo só encontrará sempre interpretações, manifestações de adesões, portanto de crenças, que o tratamento a essas crenças não pertence ao campo da teoria, e, mais largamente, não ascende da lógica da representação. A filosofia não é fundamentalmente uma manipulação intelectual. Não se trata mais para o filósofo de ganhar um saber para a consciência, nem de detectar a verdade suplantando o seu outro, o falso, pensado como oposto. A questão que agora guiará a investigação do filósofo não será mais: “qual é a essência de tal objeto?”, mas sim: “qual é a incidência da crença neste objeto, e da preferência que lhe é acordada pelo vivente que faz dela uma crença?” — mais precisamente ainda: “qual é o impacto de tal valor na evolução do sistema pulsional do vivente que o adota?”. Em outras palavras, a imagem do médico permite traduzir a superação da lógica linear da causação e exprimir a necessidade de substituí-la pela lógica complexa que é a da articulação na determinação dos sintomas e da ação terapêutica.

O erro perde seu estatuto de objeção; a verdade não é, com efeito, senão uma tentativa de organizar a vida humana entre muitas outras, e não um princípio teórico universal. Mas, nessas condições, algo ainda desempenharia, *mutatis mutandis*, o papel de objeção na reflexão de Nietzsche? Algo ainda permite evitar a indiferenciação no seio do universo das interpretações, sem o qual o relativismo triunfaria, destruindo a idéia de hierarquia por meio da qual o filósofo explicita uma das dimensões essenciais da problemática da cultura? A razão de uma condenação certamente não poderá mais repousar sobre a identificação de uma contradição ou de um passo em falso teórico. Pois, assim como destaca o terceiro aforismo de *Para além de bem e mal*, compreende-se agora que as preferências elencadas à base das doutrinas dos filósofos são regulações práticas do vivente, e não representações cuja contemplação mental esgotaria a realidade. E, face à necessidade de uma regulação prática, o que pode uma contestação teórica? “Não se refuta uma doença”

(WA/CW, Epílogo, KSA 6.50) — “não se podem refutar condições de existência” (KSA 10.9, Nachlass/FP 1 [2]): por essas fórmulas, Nietzsche certamente não quer dizer que o filósofo se encontraria face a uma forma de fatalismo, que a ele só caberia observar em sua impotência – mas indica bem, em revanche, que a maneira pela qual a filosofia se compreendeu a colocou numa situação incongruente em relação à sua exigência de radicalismo. Agora se compreende o alcance da estranha declaração a partir da qual partimos: “que tenho eu a ver com refutações!” Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche já havia notado a impotência da refutação (§18). A negação teórica é irrisória, pois é cega quanto à lógica que anima a realidade, da qual ela não é o tribunal, mas uma produção particular, relativamente superficial. Assim, o erro fundamental dos filósofos foi tomar certos meios de vida como normas absolutas, e interpretar exigências práticas como instâncias teóricas, puras e inteligíveis.

Essa descoberta implica, assim, para a filosofia, a implantação de uma lógica nova, adaptada à natureza específica do objeto que ela encara. Aquilo que, nessas condições, ocupará em Nietzsche o lugar que, até então, a refutação ocupava, será a ação concreta de neutralização das avaliações reinantes, que só poderá ocorrer pela substituição por valores novos. A natureza mesma do real implica que a tarefa do filósofo consiste em agir, intervir, adotando as estratégias da cultura.

Concluamos unindo essas duas linhas de análise constantemente conjugadas. Sob o ponto de vista problemático, o que Nietzsche chama de cultura não remete a um saber, mas a uma dinâmica: à ligação recíproca entre uma série de valores e interpretações que elas possibilitam. Trata-se, agora, de questionar sobre isso, seguindo um novo protocolo de investigação, que não pode mais ser a metodologia aplicável à busca da verdade. Toda realidade – portanto, toda interpretação – simultaneamente exprime e produz. É essa articulação fundamental mesma que define a realidade.

A questão que se coloca ao filósofo é, pois, não somente a de compreender essa lógica da cultura de reciprocidade das influências, o corpo produzindo as interpretações, mas as interpretações, por sua vez, modificando o corpo – mas mais ainda a de explorar essa compreensão do processo interpretativo para orientar sua intervenção – sua participação no jogo dessa realidade.

Por conseqüência, a problemática filosófica tal como Nietzsche a pensa é dual: trata-se de, ao mesmo tempo, analisar genealogicamente as interpretações praticadas pela humanidade para determinar seu valor (por um modo ele mesmo interpretativo), e de implantar interpretações novas, apropriadas para que se faça crescer o valor do tipo homem que elas, por fim, suscitarão. A segunda dessas tarefas pressupõe a primeira, de sorte que – e este é um ponto que não se poderia nunca destacar demais – a genealogia não é o todo da reflexão de Nietzsche, e não é suficiente para definir a tarefa que ele designa à filosofia. Ela representa o trabalho prévio de investigação que deve tornar possível a implantação do objetivo último da filosofia, que Nietzsche apresenta com uma palavra incansavelmente repetida: “*züchten*”, “cultivar”. O que somos então? Perguntava Nietzsche na *Gaia ciência*, para destacar a amplitude do deslocamento que ele impõe à idéia de filósofo. Este último, ele repete, é antes de tudo o homem a quem cabe a maior das responsabilidades: velar pelo futuro do homem, trabalhar para favorecer sua saúde e potência. Mas se este é o objetivo, como agir sobre os valores ou as pulsões? Tal é o problema da cultura. Aqui começa outro capítulo da reflexão nietzschiana, invocado naturalmente a título de prolongamento pelas observações que quisemos apresentar neste estudo: a análise de técnicas que permitam ao filósofo influenciar o equilíbrio da natureza das pulsões que organizam a vida humana, portanto, realizar sua obra de cultivo, e, assim, considerar “[tudo que] ainda se poderia *cultivar de dentro do homem...*” (JGB/BM § 203, KSA 5.126).

Abstract: The article aims to investigate how Nietzsche delimitates the philosopher's authentic mission, no longer concerned about the logical pertinence of his arguments and of those from his interlocutors. Through an affective/pulsional reading of the texts and of the philosophers, the article devotes to show how, in Nietzsche's conception, the logical refutation is nothing but a phase of the effective philosophical investigation. This way, the author aims to variegate what Nietzsche (or the philosopher) has "to do with refutations" (GM/GM, Preface, § 4, KSA 5.250).

Key-words: will to truth – truth – civilization – culture

referências bibliográficas

1. BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986 (2. ed., L'Harmattan, 2006).
2. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter & Co., 1988. 15 v.