

NIETZSCHE E A HERMENÊUTICA: SOBRE A PÓS-MODERNIDADE FILOSÓFICA

NIETZSCHE AND HERMENEUTICS: ON PHILOSOPHICAL POSTMODERNITY

Dagmar Manieri¹

Resumo:

Este artigo objetiva o estudo da dimensão hermenêutica nos escritos de Nietzsche. Em primeiro lugar, requer-se o conhecer dos motivos do pensador aplicar o método hermenêutico; posteriormente, saber a forma como se exerce esta prática. Nihilismo e modernidade respondem às questões anteriores. Na filosofia de Nietzsche há um eclipse do conceito de verdade em sua dimensão metafísica; isto conduz o pensamento a entender a dimensão linguística como produtora de um efeito de verdade. A consequência desta postura diante do conhecimento almeja a uma prática interpretativa que não se assemelha ao método científico moderno, mas a uma atitude na qual a representação adquire relevância, pois ela é fruto de forças sociais concretas. Dessa forma, mesmo se opondo à modernidade, Nietzsche pode ser considerado um dos fundadores da denominada corrente pós-moderna que enfatiza a prioridade nos estudos de linguagem.

Palavras-chave: Hermenêutica, nihilismo, modernidade, interpretação, vontade de potência.

Abstract:

This article aims to study the hermeneutic dimension in Nietzsche's writings. Firstly, it is necessary to know the reasons why the thinker applies the hermeneutic method; subsequently, know how this practice is carried out. Nihilism and modernity answer the previous questions. In Nietzsche's philosophy there is an eclipse of the concept of truth in its metaphysical dimension; this leads thinking to understand the linguistic dimension as producing an effect of truth. The consequence of this stance towards knowledge aims at an interpretative practice that does not resemble the modern scientific method, but rather an attitude in which representation acquires relevance, as it is the result of concrete social forces. Thus, even though he was opposed to modernity, Nietzsche can be considered one of the founders of the so-called postmodern current that emphasizes priority in language studies.

Keywords: Hermeneutics, nihilism, modernity, interpretation, will to power.

¹ Doutorado (2004) em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Atualmente é professor Associado I da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Colegiado de História (Araguaína). <http://lattes.cnpq.br/0328674543484561>

Introdução

Os estudos sobre Friedrich Nietzsche têm mostrado uma gama variada de temas, todos de grande relevância para as ciências humanas em geral. Isto comprova a força de seu pensamento que perdura até nossos dias. De forma apropriada, localizou-se já no pensador alemão um grande crítico da modernidade; ele próprio já visualizava no *décadent* um tipo social que é produto da modernidade. O que propomos neste artigo é a ideia de que Nietzsche é o fundador de um modelo de modernidade que influenciou os séculos vindouros; por isso, ele pode ser considerado um dos epígonos do que denominamos era pós-moderna.

Esse reconhecimento da relação de Nietzsche com uma corrente da modernidade não passou despercebido por Vincent Descombes; de forma acertada ele comenta que “querer definir intelectualmente um “projeto moderno” sem incluir seu prolongamento nietzschiano é ser incompleto ou inconsequente” (DESCOMBES, 1994, p. 124). Também James Williams ao estudar os intelectuais do pós-estruturalismo, indica que “a filosofia de Nietzsche permite uma melhor compreensão da prática do pós-estruturalismo (...)” (WILLIAMS, 2012, p. 30).

De uma forma geral, pode-se analisar o debate em torno da modernidade segundo alguns setores. Ao nível econômico destaca-se o estudo de Max Weber; em sua concepção, modernidade representa a transição de um modelo de “mentalidade senhorial de provisão segundo o *status*” para outro na qual predomina a “moderação racional da busca do lucro” (SCHLUCHTER, 2011, p. 270). Nesta estrutura interpretativa weberiana se evidencia que a empresa capitalista é gerida por um intenso “grau de racionalidade”, nas palavras de Wolfgang Schluchter. Ainda segundo Weber, este “espírito capitalista” (racionalidade, disciplina no trabalho) provém da ética protestante. Nesse sentido, no capitalismo ocorre uma espécie de “ascetismo intramundano baseado na ideia de chamado vocacional” (Ibid., p. 252). Na esfera política, modernidade surge na forma de um Estado laico, com uma sociedade civil que propicia liberdade para as associações (imprensa, igrejas, empresas capitalistas, família, etc.) reconhecidas pela lei. Cria-se, neste modelo político, um espaço público no qual prepondera o espírito democrático, ou seja, o “tratamento institucionalizado dos conflitos formados em torno da racionalidade moderna e defesa da liberdade pessoal e coletiva” (TOURAINÉ, 1995, p. 366). No campo artístico, modernidade pode ser compreendida como um movimento de autonomização da arte; entende-se com isso uma “lógica do autônomo e do intrínseco (...) levada ao seu último limite e à sua última impossibilidade de significação (...)” (JAMESON, 2005, p. 219). A *mimesis* da arte com a modernidade não é mais submissa ao “extrínseco” (Cf. JAMESON, 2005). Subvertem-se, neste caso, as convenções estéticas na medida em que a própria arte cria seu modelo de julgamento. Ver, especialmente, Charles Baudelaire que nos mostra em sua poesia uma “recusa da beleza”, fato este que “insulta os sacrossantos cânones da perfeição estética” (TROYAT, 1995, p. 57). Agora pode haver “encantos” nas coisas repugnantes, como em um poema de *As flores do mal*. Como na interpretação de Baudelaire por Louchette, no poeta a atração pela “feiura” se explica porque há uma “sede do desconhecido” (Apud TROYAT, 1995, p. 109).

Como se pode averiguar, o tema da modernidade é complexo e sujeito a diversas interpretações. Ao mesmo tempo ele é fundamental para o entendimento de nosso tempo presente. No exemplo da filosofia, a crise da modernidade pode ser compreendida como desencanto de alguns postulados da era Iluminista;

especialmente para Jean-François Lyotard, o discurso totalizante (*métarécit*) não dá mais conta de explicar a complexidade da nova realidade. É dessa forma – aqui nos amparamos em g. Vattimo – que Nietzsche está na origem dessa crise (modernidade), conduzindo-nos para novas formas de pensamento. Na interpretação de Vattimo por Adelino Silva é a partir de Nietzsche e Heidegger que se inaugura um pensamento pós-moderno amparado na hermenêutica (SILVA, 2023, p. 141). Metanarrativas e diversas metafísicas são questionadas, descortinando o pensar para uma “pluralidade seres, de verdades e de histórias particulares” (Ibid., p. 136).

Niilismo e modernidade

Wolfgang Müller-Lauter (2009) nos mostrou que o diagnóstico que utiliza o termo “niilismo” surge em Nietzsche para caracterizar diversos movimentos ao longo da história. Ressentimento, vontade de nada, *décadence*, desagregação e autodestruição são alguns dos termos associados ao niilismo. Na interpretação de Müller-Lauter, em Nietzsche há a seguinte abordagem: “O niilismo se impôs no budismo, na filosofia socrático-platônica e no cristianismo” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 143).

Há nos escritos da maturidade de Nietzsche a recorrência ao termo “niilismo”; após os anos de ruptura com seus mestres (Arthur Schopenhauer e Richard Wagner), fica evidente para o pensador que o século XIX sofre os efeitos de uma longa tradição. Aqui, o capitalismo – ao contrário das preocupações de Marx – não é objeto de estudo, mas a longa tradição do cristianismo ocidental. Essa ausência do tema capitalismo (com a noção otimista de progresso) conduz Nietzsche a identificar alguns movimentos (principalmente entre intelectuais e artistas) atingidos pelo pessimismo. Eis o niilismo que possui como causa “a desilusão com um pretensio fim do devir (...)” (NIETZSCHE, 2008, p. 31).

Na trajetória intelectual de Nietzsche são decisivos os anos 1876-1880; época de rupturas e que assinala a gênese da independência do filósofo. Iracema Macedo assim expressa esse período:

Nietzsche entendeu que Wagner não foi capaz de resistir aos vícios e às tentações da modernidade, não foi capaz de manter sua independência e, mais que isso, não teria sido capaz de vencer o pessimismo, o niilismo, a decadência dos tempos modernos (MACEDO, 2005, p. 290, 291).

Passagem importante, pois nos mostra que Wagner é julgado segundo os padrões da modernidade. Nietzsche abandona uma espécie de idealismo que, em uma leitura posterior, se traduz como “mudando decisivamente seu pensamento metafísico da juventude, inspirado em Schopenhauer e Wagner” (Ibid., p. 289). Nas cartas desse período que Enock Peixoto estudou, temos um Nietzsche se autodenominando “filósofo da vida”. Na interpretação de Peixoto: “Entendemos que ser filósofo da vida é exatamente este esforço em dar um sentido ao existir. É uma educação pela arte que permite recriar a vida pela vertente peculiar dos indivíduos e isso somente cada um pode fazer por si” (PEIXOTO, 2021, p. 110).

Diante desse niilismo, Nietzsche faz a distinção entre o niilismo ativo e passivo. O niilismo passivo é reservado aos “decadentes”; já o ativo corresponde às forças artísticas que promovem a vivacidade. De um modo geral, Nietzsche vê o século XIX como um período típico do niilismo; como ressalta a interpretação de Peter Pelbart, “depois que a avaliação metafísica e sua permeação moral entraram

em colapso, qualquer valor já parece impossível” (PELBART, 2006, p. 209). Isto explica ser o niilismo uma das características da modernidade em Nietzsche. Ainda, segundo, Pelbart:

O mais extremo niilismo (...) conclui Nietzsche, consiste em reconhecer que a essência da verdade é ser ela uma apreciação de valor – eis que esse valor cuja utilidade para a vida foi demonstrada pela experiência, poderia já não mais ser necessário, poderia até ser nocivo, poderia não valer mais... (Ibid., p. 210).

Esse estado de inquietude provocada pelo niilismo é um dos sintomas da modernidade. Nesta visão, não há mais um valor em si; por isso a expressão “desfetichizar a ideia de valor” em Pelbart. Observar que na *Genealogia da moral*, Nietzsche expressa o modo de valoração em um sentido (como estudo) que assinala as condições de produção. A questão da “verdade” se transforma em uma questão de “valor”, como ressalta Pelbart: “(...) os valores são as condições de exercício da vontade de potência, são colocados pela vontade de potência ela mesma, e também descartados por ela quando já não servem às suas exigências seja de conservação ou expansão” (Ibid., p. 212).

Como podemos averiguar, os anos 1876-1880 foram decisivos para se gestar uma filosofia autêntica em Nietzsche, sempre em oposição à modernidade (capitalista) do século XIX. O pensador se confessa como um niilista completo, ou seja, aquele que conseguiu ultrapassar os efeitos paralisantes da “vontade de nada”. Transcender o niilismo reativo implica em dizer que se “reconhece que não existem significados e valores objetivos, estruturas dadas do ser, e que por isso seria preciso criá-los ativamente” (VATTIMO, 2010, p. 243). Como na interpretação de Gianni Vattimo, o niilista passivo se recusa a essa tarefa criativa:

Se, ao contrário, o niilismo tem a coragem de aceitar que Deus está morto, ou seja, que não existem estruturas objetivas dadas, torna-se ativo em pelo menos dois sentidos: antes de tudo, não se limita a desmascarar o nada que está na base de significados, estruturas, valores; produz e cria, também, novos valores e novas estruturas de sentido, novas interpretações (Ibid., p. 243).

Com essa postura filosófica e se assumindo como um niilista ativo, Nietzsche concebe o conhecimento em sua “natureza hermenêutica”, na expressão de Vattimo. Trata-se de suportar uma forma de vida mesmo com a consciência de que não há “garantia de um horizonte determinado e estável”; Vattimo denomina de “consciência hermenêutica” essa forma de saber, ou seja, de que os sistemas de valores são produções humanas.

Isso explica a importância da arte na filosofia nietzschiana, pois em um contexto histórico niilista só a arte possui o poder de transcender este estado paralisante. Na interpretação de Martin Heidegger, “a arte [em Nietzsche] é o contramovimento insigne contra o niilismo” (HEIDEGGER, 2014, p. 58). Na arte se presencia criação e configuração; daí ela ser o estimulante da vida. Heidegger interpreta a arte em Nietzsche:

Em contraposição ao conhecimento e à verdade, o valor supremo é a arte. Ela não copia o ente por si subsistente nem o explica a partir do ente por si subsistente. Ao contrário, a arte transfigura a vida, projeta-a para o interior de possibilidades mais elevadas, possibilidades que ainda não foram vividas e que

não pairam “sobre” a vida, mas que a despertam antes novamente a partir dela mesma (...) (Ibid., p. 399).

Assim, no mundo da arte prepondera o “elemento transfigurador” que em si já corresponde a uma concepção do devir; não como na ciência que fixa para poder (o saber) “dominar” seu objeto como conhecimento. No exemplo da arte, o caos (da vida) recebe uma configuração humana; por isso os termos “medida” e “lei” que Heidegger identifica na concepção da arte em Nietzsche. Heidegger se ampara na obra *A vontade de poder* para mostrar que a arte deve expressar a vontade de potência. Então não se trata de gerar “belos sentimentos”, mas o grande estilo: uma espécie de paixão artística. Heidegger recupera uma passagem de *A vontade de poder* na qual o pensador enfatiza essa força artística: “Tornar-se senhor sobre o caos que se é; obrigar seu caos a se tornar forma; tornar-se necessidade na forma; (...)” (Apud HEIDEGGER, 2014, p. 105). É dessa forma que a arte necessita ser legisladora; isto implica em dizer que ela é doadora e afirmativa.

É dessa forma que a arte possui este poder de transcender aos efeitos da modernidade. Passagem sutil e perigosa, pois os encantos da arte modernista (o entorpecimento) estão à espreita e por toda parte. Neste caso, nada melhor que os escritos de *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner* para testemunhar esta passagem. Um ser humano danificado é a presa ideal para uma arte que excita; esta última não ambiciona fazer o espectador “saltar e voar, nem mesmo andar”. No culto ao compositor Wagner, Nietzsche descobre o idealismo artístico, algo que experienciou e, posteriormente, fez a reflexão. Primeiro, esse idealismo atrai: “Eu fui capaz de levar Wagner a sério...Ah, esse velho feiticeiro! Como nos iludiu!” (NIETZSCHE, 2009, p. 14). Depois, ele (o idealismo) infantiliza seu apreciador, “o jovem se torna um imbecil (...)” (Ibid., p. 37). Bayreuth expressa a “corrupção do gosto”, distante da postura do homem estético que sente como “conteúdo” aquilo que o homem comum denomina de forma (NIETZSCHE, 2005, p. 257). Nietzsche aponta para uma educação estética que aperfeiçoa o gosto no sentido de apreciar as formas, os contornos, as tonalidades. Notar que é a mesma direção que sugere Adorno em suas objeções ao positivismo e ao perigo de a arte ser subsumida pelo mundo administrado. Assim, “o conteúdo social da verdadeira música está garantido, não pelo ouvido, mas tão-somente pelo conhecimento dos diversos elementos e de sua configuração” (ADORNO, 2002, p. 104). Nesse caso, fica a problemática: o que para Nietzsche e Adorno corresponde a um gosto corrompido? Uma arte impregnada de “realidade empírica” (Cf. Adorno) corrompe na medida em que se adapta aos consumidores. Portanto, fica suspensa a noção tradicional de objetividade; para Adorno o sentido é de negar o objeto (conteúdo). Ele ainda acrescenta: “Nenhuma objetividade dada se sustenta mais; (...)” (ADORNO, 2021, p. 88). Aqui, Adorno está pensando sobre a pintura contemporânea; por isso a liberdade criativa (de se fugir da administração sistêmica) da pintura só se atinge quando “nada mais que lhe seja externo exerça seu domínio sobre [ela]” (Ibid., p. 88). Como se pode averiguar, o pensamento estético em Nietzsche serve como elemento para uma reflexão progressista no campo cultural; neste caso, Adorno.

Vontade de potência e perspectivismo

Na própria prática filosófica de Nietzsche, percebe-se o cuidado com a tradução. Ele se aproxima desse problema na medida, principalmente, que deseja realçar a arte (teatro) nos antigos gregos. Mas o trabalho de tradução não implica só o nível da linguagem; trata-se de um entendimento sobre as formas de vida. Em

O nascimento da tragédia, ao comentar sobre o teatro grego antigo, o pensador enfatiza que um “público de espectadores, tal como nós o conhecemos, era desconhecido aos gregos”. Isto quer dizer que a arte nos antigos gregos saciava a contemplação. Verificar que se trata do tema da vivacidade, já que o espectador imaginava-se “a si mesmo como um coreuta” (NIETZSCHE, 2007, p. 55). O coro desse teatro (na fase primitiva da tragédia) representa as forças dionisíacas; coro satírico com intensa força de visão que atingia o espectador. Que enorme diferença do espectador “insensível e embotado” dos dias atuais, “civilizados instalados nas fileiras de assentos” (Ibid., p. 56). A reflexão que o pensador retira desse fenômeno é que no período moderno o fenômeno estético tornou-se complicado e abstrato. O que se observa nesta passagem de *O nascimento da tragédia* é o jovem Nietzsche exercendo a prática hermenêutica; na leitura e encenação de uma tragédia grega antiga, temos que levar em consideração esta vivacidade que sentia o espectador antigo diante da arte. Quando Paul Ricoeur, em *Tempo e narrativa*, refere-se à hermenêutica, faz o seguinte comentário: “(...) é tarefa da hermenêutica reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que recebe e assim muda seu agir” (RICOEUR, 2010, p. 94, 95). Aqui, Ricoeur quer diferenciar a hermenêutica da semiótica, por isso o “reconstruir” a especificidade da obra, problematizando sua relação com o meio social. No exemplo de Nietzsche é o próprio viver, agir e sofrer (entre os gregos) que impede que a obra (como fenômeno estético) se transforme em algo “complicado e abstrato”.

Um estudo atento sobre a forma interpretativa de Nietzsche nos conduz a uma filosofia hermenêutica. Ela implica em uma consciência sobre os problemas de linguagem que o filósofo deve enfrentar. Em *O viajante e sua sombra*, já se percebe esta inquietação sobre a linguagem:

As palavras e as ideias nos levam agora também a imaginar constantemente as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, tendo cada uma sua existência em si e para si. Há, oculta na linguagem, uma mitologia filosófica que a cada instante reaparece, por mais precauções que tomemos (NIETZSCHE, 2020b, p. 19).

Aqui já temos a prova de como a linguagem pode produzir um significado (uma “mitologia filosófica”) que não corresponde com a realidade (o referente). Já nas obras posteriores a 1876, a preocupação com a linguagem está em sintonia com o diagnóstico do ser moderno. Em *Humano, demasiado humano* há um comentário sobre a agitação da vida moderna e a “subestimação da vida contemplativa”: “Como falta tempo para pensar e tranquilidade no pensar, as pessoas não mais ponderam as opiniões divergentes: contestam-se em odiá-las” (NIETZSCHE, 2000, p. 191). São as condições de “aceleramento da vida” que induzem as pessoas a um “olhar parcial”. Neste caso, Nietzsche identifica nas condições sociais a razão da ausência de um espírito livre que expressa “uma atitude independente e cautelosa no conhecimento (...)” (Idem). Elogio da vida contemplativa e que, ao mesmo tempo, não conduz a uma verdade pura, límpida. Nietzsche joga com o conhecimento pois sabe que o sujeito cognitivo compartilha de certa ilusão. Ele confessa em *A gaia ciência*: “Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência!” (NIETZSCHE, 2001, p. 92).

O pensador se volta para a postura original, aquela que vê a realidade como um fluxo, nunca uma verdade como algo que está aí, pronta a ser descoberta. Na

interpretação de Müller-Lauter, uma “verdade (...) perspectivista. O ter-por-verdadeiro de sua própria perspectiva é indispensável à vontade de potência” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 183). Homem de conhecimento que se envergonha e reconhece, finalmente, que também faz parte do jogo das aparências:

Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o “homem de conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência (...) (NIETZSCHE, 2001, p. 92).

Cai por terra a noção de objetividade que a educação científica nos impôs. Nietzsche nos ensina a ver, a “habituar 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” (NIETZSCHE, 2020a, p. 48). Contra o método moderno, o nietzschianismo ensina a deixar se aproximarem as coisas desconhecidas, novas; manter a tranquilidade e não se precipitar no julgamento. Uma verdadeira lição de compreensão: “(...) prostrar-se ante cada pequenino fato, sempre estar disposto a lançar-se no lugar de, a mergulhar nos outros e em outras coisas, (...)” (Ibid., p. 49). Uma prática hermenêutica que se confronta ante a objetividade moderna: um “mau gosto, (...) ignóbil por excelência” (Idem). No caso de Nietzsche, há uma prática interpretativa que assimila os princípios artísticos e se distancia da “lógica como teoria”. Não que se deve abandonar os conceitos, mas que saibamos “dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras, (...)” (Ibid., p., 49).

O filósofo remonta às origens gregas para decifrar o modo de conhecimento que utilizamos hoje. O fundamento da lógica foi criado devido “a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual (...)” (NIETZSCHE, 2001, p. 139). Por isso as “inferências lógicas que utilizamos “corresponde a um processo e uma luta entre impulsos”: o que experimentamos em nossos dias é o resultado dessa luta. Verificar, dessa forma, que para o pensador alemão o que se entende por “realidade” não pode ser confundido com o produto (a “verdade”) desse processo lógico de conhecimento. Eis a diferença do pesquisador moderno ante o antigo:

Descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas, “causa” e “efeito”, como se diz; aperfeiçoamos a imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela (Ibid., p. 140).

A complexidade da realidade não pode ser confundida com o conhecimento advindo do saber moderno. Ao utilizarmos (em nosso conhecimento) as linhas, superfícies, tempo e espaço divididos, estamos lidando com “imagem, nossa imagem”. A crença no poder cognitivo da ciência não pode imaginar que “há um número infundável de processos que nos escapam” (Idem). Na interpretação de Müller-Lauter:

O conceito não dá conta da verdade do efetivamente existente de dois modos: em primeiro lugar, na medida em que fixa, quando de fato se processa o acontecer sem cessar; em segundo lugar, na medida em que subsume “casos claramente desiguais” como iguais (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 54).

Nessas objeções de Nietzsche ante o conhecimento moderno se presencia uma atitude hermenêutica que implica em dizer que o processo de conhecimento deve compartilhar de erros, enganos e ilusões. O anseio do pensador é uma prática (do saber) que não se distancia do mundo artístico:

E como ainda está longe o tempo em que as forças artísticas e a sabedoria prática da vida se juntarão ao pensamento científico, em que se formará um sistema orgânico mais elevado, em relação ao qual o erudito, o médico, o artista e o legislador, tal como agora os conhecemos, pareceriam pobres antiguidades! (Ibid., p. 141).

Por isso a importância de nos habituarmos com a “verdade” perspectivista, o mundo “valioso, determinado, belo e significativo” deixa de configurar-se como algo em si. Não “venerar a verdade”, pois ela é “o resultado de uma ilusão”; ao invés disto, “temos de estimular a força formadora, simplificadora, configuradora e criadora” (NIETZSCHE, 2005, p. 181). Nesse horizonte nietzschiano, a busca pela verdade passa a ser uma postura defensiva, de inquietação para com “o fato de não haver verdade, de não haver uma constituição absoluta das coisas (...)” (Ibid., p. 239). No Nietzsche maduro – que quase sempre relaciona seu pensar ao niilismo – fica evidente a postura hermenêutica:

Por isso mesmo [o fato de não haver verdade], isso é um niilismo, e o mais extremo. Ele coloca o valor das coisas justamente no fato de que a esse valor não corresponde nem correspondeu nenhuma realidade, mas apenas um sintoma de força do lado de quem coloca o valor, uma simplificação que visa à vida (Idem).

Está em causa, neste caso, o próprio sujeito de conhecimento. Nietzsche o implica no produto do saber já que é “sintoma de força”. O saber que anseia “fixar” e fazer com que o “verdadeiro” seja duradouro é uma vontade de verdade que dever ser questionada. Tal vontade (de verdade) “projeta seu impulso” fora de si como metafísica, coisa em si. Atentar para o fato de que parte da fenomenologia de Edmund Husserl já se configura em Nietzsche, ou seja, o que julgamos como algo objetivo (de sentido definido, externo), somos nós que projetamos (“doamos”, nas palavras de Husserl).

A postura hermenêutica nietzschiana advém do fato de que “o valor do mundo está na nossa interpretação”; isto ocorre porque “as interpretações existentes até agora são avaliações de perspectiva” que expressam o grau da vontade de poder. Se ocorrer uma “elevação do homem”, isto implica em dizer que também deve haver uma “superação de interpretações estreitas” que vigoravam até este momento. A conquista de novos poderes induz a “novas perspectivas e acredita em novos horizontes” (Ibid., p. 223). São observações do Nietzsche maduro (1885, 1886), extraídas dos fragmentos póstumos e que são fundamentais para nosso estudo neste artigo.

O tema da representação

Na perspectiva de Nietzsche o que se denomina de metafísica corresponde não só à tradição filosófica, mas também parte da trajetória da ciência. Ao negar a existência em si do “acontecimento”, o filósofo alemão abre uma nova senda para a

prática do saber. Já não há mais um “mundo verdadeiro” que a filosofia ou a ciência necessitam desvendar. Como ressalta a interpretação de Marco Casanova: “A metafísica sempre trabalhou efetivamente com uma cisão entre coisa-em-si e fenômeno: entre mundo verdadeiro e um outro aparente” (CASANOVA, 2001, p. 29).

Nesse contexto é importante a reflexão sobre a interpretação: em Nietzsche ela é inserida (ou resolvida) no campo do perspectivismo. Só assim a interpretação deixa de ser um apêndice de um princípio obscuro. O perspectivismo afirma a possibilidade de múltiplas interpretações do mundo. Mas o engano – assim ressalta Casanova – é encontrar no subjetivismo o princípio por detrás da interpretação. Como evidencia *A genealogia da moral*, o filósofo recorre à história para mostrar que uma determinada visão de mundo (no caso, a moral) provém de forças sociais. Na apreciação dessa genealogia nietzschiana por Michel Foucault, o objeto “foi construído peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 1979, p. 18). Trata-se de uma estratégia incerta, com acertos e erros. Há, também, forças em combate; por isso a estratégia necessita uma leitura em um campo agônico:

O que Nietzsche chama *Entstehungsherd* [origem] do conceito de bom não é exatamente nem a energia dos fortes nem a reação dos fracos; mas sim esta cena onde eles se distribuem uns frente aos outros, uns acima dos outros; é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através do qual eles trocam suas ameaças e suas palavras (Ibid., p. 24).

Essa “realidade” que é alvo de objeção em Nietzsche se converte em uma representação. Isto explica a recorrência do termo “modo de valoração” em *A genealogia da moral*: por detrás da representação (que gera um efeito de “realidade”) há uma perspectiva que almeja se expandir (seus valores). Nas palavras de Hatab: “Nietzsche tem uma posição filosófica “global”, a saber, o perspectivismo, no sentido de que o mundo da vida é um campo de perspectivas, cada uma desejando seus próprios interesses de vida; (...)” (HATAB, 2010, p. 150).

Transportada para o mundo social, há um contexto de luta para aquilo que Antonio Marques denomina de “força de veracidade”; por isso, pode-se afirmar que existem “perspectivas fortes e fracas” (MARQUES, 2003, p. 195). Como se pode averiguar, o nietzschianismo se envereda para abordagens progressistas (ou radicais) na medida em que sua filosofia questiona as representações no mundo social.

A título de exemplo podemos mostrar alguns exemplos dessa aplicação do pensamento nietzschiano. Em Stuart Hall temos a consciência de que “as coisas não significam: nós construímos sentido, usando sistemas representacionais – conceitos e signos” (HALL, 2016, p. 48). A representação tem esse poder de gerar sentido, pois esta é sua função simbólica. Aqui, localiza-se os signos que transportam sentido. Uma abordagem (em Hall) que mostra a importância dos códigos que traduzem a mensagem dos signos. Ainda segundo Hall, “esses códigos, que são cruciais para o sentido e a representação, não existem na natureza, mas são o resultado de convenções sociais” (Ibid., p. 54).

Em Pierre Bourdieu as representações comportam o que se denomina de poder simbólico. Este último tem a potência de “construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica” como sentido de mundo (BOURDIEU, 1989, p. 9). Ao localizar este poder simbólico nas relações entre as classes (e grupos)

sociais, Bourdieu enfatiza que ele é “uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder” (Ibid., p. 15). Por não respeitar a autonomia, o poder simbólico é entendido como uma forma de violência (simbólica). Há nele uma “imposição de percepções e de categorias de percepção” (BOURDIEU, 1996, p. 111). A eficácia do poder simbólico é “fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural um limite arbitrário, (...)” (Ibid., p. 98).

Finalmente mais um exemplo, em Luiz Costa Lima, em um texto que objetiva localizar a dimensão ficcional na narrativa histórica. Em determinada passagem, Lima afirma que a ficção oferece um entendimento diverso daquilo que se compreende como causa. Em termos historiográficos, ele afirma que “a causa é vista como um fato que tem consequências na sociedade (...)” (LIMA, 2016, p. 81). Em seguida, a passagem que nos interessa:

Entretanto, esta concepção estritamente material do “fato” já perdeu seu significado para certa historiografia, (não importa que ela seja mais marginalizada que dominante), desde que foi reconhecido que não há fato puro, pois todo fato vem acoplado a uma interpretação. A probabilidade de certa forma de ficção permite que se compreenda imediatamente o desastre daquela concepção de causa (Idem).

Notar que a afirmação de que “não há fato puro, pois todo fato vem acoplado a uma interpretação” é de procedência nietzschiana. Ainda que Lima utilize o termo “realidade” (como uma “superfície vazada”), mesmo assim se presencia a influência de Nietzsche em suas ideias.

Eis, portanto, alguns exemplos no campo das humanidades que apresentam pesquisas sobre a representação e que, ainda que não pertencentes à corrente nietzschiana, colhem frutos da produção do pensador de *A genealogia da moral*.

Considerações finais

Uma boa prova das consequências interpretativas da filosofia nietzschiana se encontra no *Parmênides*, de Martin Heidegger. Aqui, a grande questão é como interpretar a experiência originária da verdade entre os gregos antigos. Como bom conhecedor de Nietzsche, Heidegger comenta da quase impossibilidade dessa tradução (da experiência da verdade). E isto não ocorre só com a *alétheia* (verdade) grega, tema de estudo no *Parmênides*; para o filósofo existencialista são várias dimensões da experiência grega que não conseguimos mais compreender. No exemplo da política, “pensamos ainda a *pólis* grega e o “político” numa compreensão totalmente não-grega. Pensamos o “político” como romanos, isto é, imperialmente” (HEIDEGGER, 2008, p. 70). Eis o interdito que se transforma em um princípio hermenêutico: a compreensão é sempre incompleta, sujeita a novas abordagens. Em Heidegger e, especialmente, no *Parmênides*, temos uma verdadeira lição de hermenêutica aplicada a diversos termos gregos antigos.

Nesse sentido, o problema do anacronismo se transforma em um caso de ajuste e não de remoção. O que se entende por “consciência hermenêutica” (na expressão de Greta Kamaji) é uma forma de saber que problematiza o pretensão “desinteresse e a objetividade” do conhecimento. O intérprete na acepção hermenêutica evidencia que o conhecer procede de uma posição, de um horizonte. Daí a dimensão perspectivista de toda interpretação. No comentário de Kamaji, a postura hermenêutica procura por “horizontes de sentidos para expor como esses

se movem em toda interpretação. Esses horizontes são concebidos por Nietzsche como horizontes móveis e plurais, não são objetos fixos (...)” (KAMAJI, 2010, p. 56). Mas, aqui, deve-se ressaltar que essa “posição” (ou “horizonte”) na qual se dá a interpretação requer o “interesse”: não se trata de um pluralismo epistemológico, mas de uma vontade de poder travestida de visão de mundo.

Esse efeito hermenêutico propiciado pela filosofia de Nietzsche comprova a iniciativa do filósofo em alocar-se sobre novas bases o pensar radical. Entre o efetivo e o conhecer há um cisão, um hiato; por isso a consciência linguística deve saber que o conceito ao fazer uso das palavras, “faz uso delas apenas como “símbolo”. Elas devem referir estados de coisas” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 55). Essa consciência linguística permite que se evitem os “erros do intelecto”, algo que induz a inventarmos “causas que não existem”, na apreciação de Nietzsche (Apud MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 55).

Observar como estamos próximos de Ludwig Wittgenstein do *Tractatus logico-philosophicus*. Na afirmação de Nietzsche de que “não há nenhum caminho que leve do conceito à essência das coisas” (Apud MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 54), coloca-se sob suspeita grande parte da reflexão filosófica. É isto mesmo que Wittgenstein afirma no *Tractatus*: “A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem” e de que “toda filosofia é “crítica da linguagem” ” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 165).

Amparando-se em alguns autores como Gianni Vattimo e James Williams, por exemplo, sustenta-se neste artigo que Nietzsche, de forma indireta, inaugura uma corrente de pensamento (filosófico) no seio da modernidade. Indireta e involuntária, pois o filósofo rejeita a modernidade do século XIX. Mas os efeitos intelectuais de seus escritos nos conduzem a uma pós-modernidade filosófica entrevista através de algumas características. Primeiro, que a “verdade se torna uma questão de perspectiva ao invés de uma ordem absoluta” (WILLIAMS, 2012, p. 31). Essa característica do pós-estruturalismo (expressa por Williams) provém de Nietzsche. Também (a segunda) a ênfase na arte, flagrada em autores como Lyotard e Adorno. No exemplo de Lyotard, o figural da arte sempre acrescenta ou transforma o tema (ou objeto): foi Nietzsche quem libertou a arte da *mimesis* representativa. E, finalmente (a terceira), a ênfase na linguagem através da *linguistic turn*, iniciada com Wittgenstein. Nela, a filosofia necessariamente precisa ter “uma visão clara do funcionamento da linguagem” (THORNTON, 2007, p. 159). Os temas (objetos) da filosofia que se caracterizavam em sua dimensão metafísica, no fundo representam o “domínio da representação linguística, (...)” (Ibid., p. 178). Eis, dessa forma, a importância de Nietzsche para o que denominamos pós-modernidade.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Filosofia da nova música*. Tradução de Magda França. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- ADORNO, Theodor W. *Sem diretriz: parva aethetica*. Tradução de Luciano Gatti. São Paulo: Editora da UNESP, 2021.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. Tradução de Sergio Miceli [et. all.]. São Paulo: EDUSP, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.

CASANOVA, Marco A. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. *Cadernos Nietzsche*. Vol. 10, p. 27-47, 2001.

DESCOMBES, Vincent [et. all]. *Por que não somos nietzscheanos*. Tradução de Roberto L. Ferreira; São Paulo: Editora Ensaio, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Traduzido e organizado por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições graal, 1979.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Apicuri; Editora PUC-Rio, 2016.

HATAB, Lawrence J. *A genealogia da moral de Nietzsche: uma introdução*. Tradução de Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2ª Ed. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução de Sérgio M. Wrublewski. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

JAMESON, Fredric. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Tradução de Roberto F. Valente. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

KAMAJI, Greta R. Nietzsche: uma cuestión hermenêutica. In: KAMAJI, Greta R.; GONZÁLEZ-VALERIO, María A.; WEBER, Paulina R. *Entre hermenêuticas*. Cidade México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 49-63.

LIMA, Luiz C. A ficção externa e a historiografia. In: MALERBA, Jurandir (Org.). *História e narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016, p. 75-84.

MARQUES, Antonio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O viajante e sua sombra*. Tradução de Antonio C. Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Lafonte, 2020b.

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

NIETZSCHE, Friedrich W. *O caso Wagner: um problema para músicos/Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de Jacó Guinsgurg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sabedoria para depois de amanhã: fragmentos póstumos*. Seleção dos fragmentos de Heinz Friedrich. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PEIXOTO, Enock da S. Cartas de Nietzsche: *Humano, demasiado humano*, educação e arte como construção de um pensamento original. *Diaphonía*. Toledo (PR), Vol. 7, n. 2, 2021.

PELBART, Peter P. Travessias do niilismo. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel A. de; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação – Assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A; Brasília: CAPES, 2006, p. 205-228.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa I: a intriga e a narrativa histórica*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. Tradução de Roberto L. Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.

SILVA, Adelino P. da. Da mentalidade moderna à “racionalidade” pós-moderna: a concepção vattimiana de pensamento pós-moderno. *Revista Instante*. Departamento de Filosofia – Universidade Estadual da Paraíba, Vol. 5, n.1, pp. 117-145, Jan-Jun, 2023.

THORNTON, Tim. *Wittgenstein: sobre linguagem e pensamento*. Tradução de Alessandra S. Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. 3ª Ed. Tradução de Elia F. Edel. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

TROYAT, Henri. *Baudelaire*. Tradução de Renata M. P. Cordeiro. São Paulo: Scritta, 1995.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Tradução de Silvana C. Leite. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010.

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvig. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique L. dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2010.

Recebido em: 03/2024
Aprovado em: 10/2024