

VERSUCHE GENEALOGIA. O MÉTODO NIETZSCHIANO: “DINAMITAR” O BOM SENSO OU FAZER ADVIR UMA CONCEPÇÃO CORPORAL DA RAZÃO?*

Blaise Benoit
Universit  de Nantes

Abstract: While Nietzsche is often viewed as an irrationalist thinker, this study presents the *Versuch* - this thinker’s method - as an interpretative art which underlies the genealogy. Thus, Nietzsche’s method tries to articulate both and reason, so redefining those concepts.

Keywords: method, genealogy, reason, body.

Resumo: Embora Nietzsche seja seguidamente considerado como um irracionalista, este estudo apresenta o *Versuch* – o método desse pensador – como arte interpretativa que serve de base para a genealogia. O método nietzschiano busca, assim, articular o corpo e a razão, redefinindo cada um desses dois conceitos.

Palavras-chave: método, genealogia, razão, corpo.

“Eu não sou um homem, sou dinamite”, escreve Nietzsche em *Ecce homo* (“Por que sou um destino”, §1). Um pouco antes, na mesma obra, Nietzsche apresenta o filósofo que ele próprio preconiza ser “como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo” (“Por que escrevo tão bons livros”, “As extemporâneas”, §3). Estranha essa concep o de filósofo e de filosofia, pois filosofar não   visar   sabedoria, adotando para

* Ensaio de tradu o: Renata Azevedo Requião. Revisão técnica: Luís Rubira. Nota do revisor: para a cita o de trechos das obras de Nietzsche em língua portuguesa adotamos, sempre que possível, a tradu o de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume *Nietzsche – obras incompletas* (Abril Cultural, Cole o “Os pensadores”). Do mesmo, modo recorreremos   tradu o realizada por Paulo César de Souza (Companhia das Letras). No caso de outras obras citadas, cuja tradu o exista em português, a referência será indicada na nota de rodapé.

tanto uma atitude razoável, e assim comedida? Dizendo de outra maneira, filosofar não é visar ao bom senso, o que convida imediatamente a um recuo desapaixonado, e assim a certa moderação?

Mas o bom senso significa também e mais precisamente a razão, como capacidade de bem pensar, estando tal aptidão presente em todos os homens. Essa definição retoma as frases célebres de Descartes, que escreve no primeiro parágrafo da primeira parte do *Discurso do método*:

O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem.*

A partir disso, a expressão “bom senso” pode ser compreendida de duas maneiras. Ela significa uma espécie de sabedoria disponível em nosso universo cultural, isto é, um conjunto de teses transmitidas através da educação; ou, dizendo de outro modo, um certo número de regras de vida, permitindo a coexistência pacífica (algo do tipo: “não faz ao outro aquilo que não desejas que te façam”, etc.). Ela pode, no entanto, designar não exatamente teses, mas algo que está na sua origem, a saber, uma “potência”, como diz Descartes, ou seja, uma atitude, uma disposição, ou mais simplesmente a capacidade de produzir teses diversas¹. Nessa segunda

* Nota do revisor: DESCARTES, R. *Discurso do método*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. – 4ª ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção “Os pensadores”).

¹ No texto citado, Descartes de fato precisa que “a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas.”

acepção, o bom senso, ou a razão, é uma espécie de princípio ativo que incita a tecer pacientemente os laços entre os conceitos, com ordem e rigor, e, portanto, com método.

Essas duas significações para “bom senso” não são passíveis de superposição, mas têm como ponto comum a valorização da contenção contra o impulsivo, ou da paciência contra a agitação. Assim, parece que o bom senso contrasta de modo singular com a imagem da dinamite, que sugere uma explosão tão espetacular quanto ensurdecadora. De um lado, a preocupação com a construção, de outro, a embriaguez da destruição: tal é a oposição inicial. Poder-se-ia fazer o ensaio de absorvê-la sugerindo que a dinamite constitui uma imagem inapropriada, sobre a qual conviria não insistir. Mas Nietzsche é um escritor que maneja sem cessar sua escritura. Acrescente-se o quanto é bastante habitual apresentar esse pensador como um irracionalista. Nessa perspectiva, Nietzsche não seria verdadeiramente um filósofo: na melhor das hipóteses, ele seria um poeta, na pior, um louco. Efetivamente, em alguns momentos, tentou-se fazer desacreditar a obra de Nietzsche, afirmando que ela conteria, em maior ou menor parte, a loucura revelada indiscutivelmente a partir dos primeiros dias de 1889. Sem chegar a tal extremo, pode-se considerar que Nietzsche não faz senão se afastar do “bom senso” em suas diferentes significações.

Caso se considere apenas aquilo a que anteriormente se denominou uma sabedoria disponível, a saber, um conjunto de teses bem calcadas numa cultura, parece muito evidente que Nietzsche se defina como *unzeitgemäss*, isto é “extemporâneo” ou “intempestivo”. Face ao conformismo reinante, ele é muito crítico, fustigando o que ele próprio chama o “instinto de rebanho” (*Heerdeninstinkt*), isto é, a cegueira das ovelhas de Panurgo*. Nesse contexto, o bom senso seria o produto de uma certa grosseria e refletiria, por isso, a uma certa mediocridade.

Se assimilamos o “bom senso” à “razão”, essa, num contexto mais expandido que o do texto de Descartes, pode ser definida como faculdade

* Nota da tradutora: 1) em grego antigo, *panoúrgos* significa “aquele que sabe fazer qualquer coisa”; 2) em francês, a expressão “moutons de Panurge”, “ovelhas de Panurgo”, serve para descrever o indivíduo que segue a outro cegamente, sem se aperceber das conseqüências de seus atos; 3) Panurge é um dos principais personagens secundários de François Rabelais, em *Pantagruel*. Amigo do gigante Pantagruel, com passagens de destaque nos terceiro e quarto livros, entre suas atitudes mais absurdas, o falsário joga uma ovelha ao mar, fazendo com que todas as outras também se joguem. Daí a expressão “*les moutons de Panurge*”.

de julgar, a partir de dois tipos de critérios no mínimo: o verdadeiro e o falso (registro de conhecimento), o bem e o mal (domínio moral), e – talvez o mais controverso – o feio e o belo. Retomemos cada uma dessas três dimensões.

De início, aparentemente, Nietzsche substitui a dimensão do valor pela procura de verdade:

A falsidade de um juízo ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo: é nisso, talvez, que nossa língua nova soa mais estrangeira. A pergunta é até que ponto é propiciador da vida, conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie; e estamos inclinados por princípio a afirmar que os mais falsos juízos (entre os quais estão os juízos sintéticos *a priori*) são para nós os mais indispensáveis, que sem um deixar-valer (*Das Geltenlassen*) as ficções lógicas, sem um medir a efetividade pelo mundo puramente inventado do incondicionado, do igual-a-si-mesmo, sem uma constante falsificação do mundo pelo número, o homem não poderia viver – que renunciar a falsos juízos seria uma renúncia a viver, uma negação da vida. Admitir a inverdade como condição da vida: isto significa, sem dúvida, opor resistência, de uma maneira perigosa, aos sentimentos de valor habituais; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, simplesmente com isso, para além de bem e mal (*Para além de bem e mal*, §4).

Assim, o valor ultrapassa o ponto de vista da verdade² e, ainda mais, a partir do fim desse aforismo, como a razão deve permitir ao homem se aproximar do bem em detrimento do mal, Nietzsche pretende se situar *Para além do bem e do mal*, retornando ao título de uma de suas obras maiores.

Ainda, o feio e o belo não são categorias pertinentes pela estética: Nietzsche substitui aí o sentimento da “embriaguez” (*Rausch*) como intensificação da potência, como ele o mostra no *Crepúsculo dos ídolos*

² Sobre esse ponto, consultar: Patrick Wotling: *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*. 1. "L'ultime scepticisme. La vérité comme régime d'interprétation". Paris: Flammarion, collection "Champs essais", 2008, p. 25-51.

(“Incursões de um extemporâneo [*Streifzüge eines Unzeitgemässen*]”, §§8-10).

Enfim, se com isso retornamos à razão como tal, percebemos que Nietzsche prefere o instinto a ela:

[o homem] é, considerado relativamente, o animal mais malogrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos – e com tudo isso, é verdade, também o *mais interessante!* (*O anticristo*, §14).

O projeto de Nietzsche parece mesmo ser de “dinamitar” o bom senso em suas diferentes significações. Mas a questão não é resolvida tão rapidamente, resta ainda saber qual é mesmo a significação contida em “bom senso”.

No que concerne ao estoque de teses disponíveis, Nietzsche é muito crítico, na medida em que ele confere, de maneira surpreendente à primeira vista, um certo valor à tradição, aos costumes, e assim aos costumes morais³. De sua parte não há uma evidente vontade de ruptura sistemática com uma base de idéias comuns. Consta-se isso claramente com a afirmação do valor da linhagem em nós: ele desenvolve, por exemplo, a noção de “indivíduo coletivo” (*Collectiv-Individuum*) em *Humano, demasiado humano*, I, §94 e, de maneira ainda mais geral, ele considera que “o indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum*” (*Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como contranatureza”, §6), ou mesmo – num contexto mais científico, é verdade – que “O conceito de ‘indivíduo’ é falso” (*Fragmentos póstumos*, n°34 [123], abril – junho 1885).

No que concerne ao bom senso como razão, pode-se considerar *O anticristo*, §14, e a *Genealogia da moral*, I, §6, os quais mostram que é ao se voltar contra seus instintos que o homem se torna um animal extremamente interessante. E que um retorno para trás não é viável: “não podemos mais voltar ao antigo, já *queimamos* o barco” (*Humano, demasiado humano*, I, §248).

³ É verdade que a obra *Aurora*, §9, pode ser lida como uma crítica ao caráter fixo dos costumes morais (ver também, entre outros, *Humano, demasiado humano*, II, “O andarilho e sua sombra”, §39), mas Nietzsche sublinha a fecundidade de tal estabilidade, numa perspectiva de construção paciente da civilização (por exemplo: *Humano, demasiado humano*, I, §96).

Constata-se igualmente que os comentadores insistem frequentemente na apresentação de Nietzsche como homem do Iluminismo, da filosofia das Luzes, colocando a razão no primeiro plano. *Humano, demasiado humano* é dedicado, por exemplo, a Voltaire, e à guisa de prefácio comporta um fragmento da terceira parte do *Discurso do método*, de Descartes, o qual insiste sobre uma escolha importante: a de empregar sua vida para o cultivo da razão e para a procura da verdade.

Enfim, contra sua suposta ausência de rigor, Nietzsche se apresenta como um homem de métodos: “Os métodos, é preciso falar dez vezes, *são* o essencial, também o mais difícil, também o que por mais tempo é contrariado pelos hábitos e pela preguiça” (*O anticristo*, §59). Este fragmento é uma lembrança de *O anticristo*, §13:

(...) as percepções mais valiosas são os *métodos*. *Todos* os métodos, *todos* os pressupostos da cientificidade de hoje tiveram contra si, por milhares de anos, o mais profundo desprezo; por causa deles o indivíduo era afastado do convívio com pessoas “honestas” – era considerado “inimigo de Deus”, desprezador da humanidade, “possesso”. Como natureza científica era chandala... *Tivemos* contra nós todo o *páthos* da humanidade – sua noção daquilo que *deve* ser verdade, do que *deve* ser o serviço da verdade: todo “tu deves” foi até agora dirigido *contra nós*... Nossos objetivos, nossas práticas, nosso jeito quieto, cauteloso, desconfiado – tudo lhe pareceu completamente indigno e desprezível.

Qual conteúdo atribuir a esse método, ou a esses métodos? Certamente Nietzsche não escreveu um *Discurso do método*, como Descartes, mas isso não significa evidentemente que seu pensamento aconteça ao acaso. Mais radicalmente, alguns exemplos dispersos testemunham seu apego à idéia de método: *Humano, demasiado humano*, I, §635, faz também o elogio ao método no domínio científico; o fragmento póstumo nº25 [135], da primavera de 1884, fala um pouco alusivamente de métodos a longo prazo; *Para além de bem e mal*, §13 precisa que o método “tem de ser essencialmente parcimônia de princípios”, o que confirma o §36 dessa mesma obra. De fato, evocando a “consciência do *método*”, Nietzsche escreve o seguinte:

Não admitir várias espécies de causalidade, enquanto o ensaio de bastar-se com uma única não tiver sido levado até seu limite extremo (– até a insensatez, com perdão da palavra): esta é uma moral do método, a que hoje não é possível esquivar-se; segue-se “por definição”, como diria um matemático (*Para além de bem e mal*, §36).

Parece mesmo que assistimos a uma inversão, pois Nietzsche o “dinamitador” faz elogios à idéia de método, literalmente como um caminho ordenado. E ainda mais, Nietzsche o “dinamitador” teme à dinamite:

Os explosivos. – Considerando-se o quanto a energia dos homens jovens necessita explodir, não admira vê-los decidir-se por essa ou aquela causa de modo pouco refinado e seletivo: o que os atrai é a visão do fervor que envolve uma causa, e como que a visão do rasilho em fogo – não a própria causa. Os sedutores mais sutis, portanto, sabem mantê-los na expectativa da explosão e desviar-lhes a vista da fundamentação de sua causa: com fundamentos é que não se conquista esses barris de pólvora!” (*A gaia ciência*, §38).

Dito de outro modo: no que concerne ao bom senso, Nietzsche é um destruidor ou um construtor? Essa oposição é sem dúvida muito pesada, então é preciso especificá-la: a dinamite é a última palavra de Nietzsche, ou uma etapa preparatória? Mais precisamente, a crítica ao bom senso não visaria à instituição, ou melhor, à “incorporação” (*Einverleibung*) de um bom senso de novo tipo, que impediria o leitor de considerar Nietzsche como um irracionalista?

Num primeiro momento, constatamos que Nietzsche permite unificar as duas significações de “bom senso”, anteriormente destacadas pela mediação do conceito de linguagem. De fato, por causa da linguagem, a razão como potência se imobilizaria em preconceitos (segundo a numeração adotada em nossa introdução, o bom senso em sua segunda significação se imobilizaria em sua primeira significação). No *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §26, Nietzsche escreve assim: “A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo”. Eis porque ele clama por uma “nova linguagem” (*neue*

Sprache) em *Para além de bem e mal*, §4: uma “nova linguagem” para destacar e assim enriquecer o bom senso?

Voltemos então ao conceito de linguagem, que Nietzsche torna claro. Utilizar a linguagem é pôr confiança nas palavras, matéria de base das frases – ora, Nietzsche afixa aqui um ceticismo radical. Ele escreve em *Humano, demasiado humano*, II, “O andarilho e sua sombra”, §55: “Toda palavra é um pré-conceito”. Essa fórmula é legítima na medida em que cada palavra tem uma história, da qual o usuário está longe de ter sempre consciência; cada palavra é herdeira de uma problemática, seguidamente desconhecida do locutor, devido ao peso de seus hábitos (pensemos, por exemplo, na crítica do sujeito substancial em *Para além de bem e mal*, §§16-17).

A linguagem secreta do pensamento transforma hipóteses em certezas, ficções em seres. Poder-se-ia então objetar que Nietzsche *diz* essa crítica, que ele *pode* dizê-la num texto, o que reabilita necessariamente *de fato* o que é criticado *de direito*. Mesmo se censurando, o texto viveria dessa censura. Mas levar em conta tal objeção não toca em toda a potência da linguagem. O fato de a linguagem poder dizer de seus próprios limites não a torna onipotente.

Muito cedo, desde 1873, Nietzsche produz uma crítica radical sobre o funcionamento da linguagem em sua relação com a verdade. Em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, ele desenvolve um itinerário singular, com o objetivo de insistir sobre a prejudicável esquematização inerente à linguagem. Seu itinerário o conduz da palavra à metáfora, e depois ao conceito.

A palavra é metáfora, caso se compreenda a “metáfora” numa perspectiva próxima daquela de Aristóteles⁴. Nietzsche escreve:

O que é uma palavra (*Wort*)? A figuração de um estímulo nervoso em sons (...). Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora (*Metapher*).
A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda

⁴ Aristóteles, *A poética*, 1457 b: “A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia” (Aristóteles. *A poética*. Tradução, posfácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Souza. Porto Alegre: Editora Globo, 1966).

metáfora (*Metapher*). E a cada vez completa a mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova (*Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1).

E, apesar de sua presumida precisão, o conceito ele próprio simplifica a realidade:

Pensemos ainda, em particular, na formação dos conceitos (*die Bildung der Begriffe*). Toda palavra (*jedes Wort*) torna-se logo conceito (*Begriff*) justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito (*Begriff*) nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito (*Begriff*) de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo (*Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1).

Nietzsche afirma ainda que esse funcionamento da linguagem tem importantes conseqüências sobre a própria noção de verdade, redutível a um conjunto de “metáforas utilizáveis”:

O que é a verdade (*Wahrheit*), portanto? Um batalhão móvel de metáforas (*Metaphern*), de metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas [*Metaphern*] que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (*Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1).

Parece, assim, que “o filósofo está preso nas redes da linguagem [Der Philosoph in den Netzen der Sprache eingefangen]” (*Fragmentos póstumos*, nº19 [135] do verão de 1872 – ao início de 1873). Dizendo de outra maneira: em função da linguagem, a razão se imobilizaria em pré-conceitos, quando ela deveria segundo Descartes, por exemplo, permitir lutar contra os pré-conceitos. Como resolver tal situação? *A priori*, há duas soluções viáveis: o silêncio cético, ou a procura por uma nova forma de expressão, utilizando a linguagem para subverter a ela própria (o que explica o recurso à expressão “nova linguagem”, em *Além do bem e do mal*, §4).

A primeira hipótese é plenamente considerada. Nietzsche valoriza efetivamente o fato de se calar e examina seriamente a eventualidade do silêncio⁵, que seria compreendido como marca de certa nobreza. É preciso que compreendamos claramente que se Nietzsche não *pode* senão calar, na medida em que o real, em sua singularidade, subsume-se muito mal sob a denominação universal, Nietzsche *quer* igualmente calar, como testemunham essas fórmulas paradoxais:

A questão da compreensibilidade. – Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos (*A gaia ciência*, §381).

(...) vê-se que estou fazendo tudo para não ser compreendido! (*Para além de bem e mal*, §27).

Nietzsche quer calar, mas ele deseja igualmente transmitir. A ambigüidade aparece aqui em seu grau máximo, reforçada pelo subtítulo de

⁵ Alguns exemplos: *A gaia ciência*, §244: “Pensamentos e palavras. – Também os próprios pensamentos não se pode reproduzir inteiramente em palavras”; *Idem*, §298: “*Suspiro.* – Deparei com essa idéia no caminho, e lancei mão das primeiras pobres palavras que me vieram, a fim de prendê-las, para que não fugisse de mim. E agora ela morreu devido a essas palavras secas e tremula, nelas pendurada – e já não sei, quando a observo, como pude ter tanta facilidade ao colher esse pássaro”; *Para além de bem e mal*, §160: “Não mais amamos o bastante o próprio conhecimento, após comunicá-lo”; *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §26: “Não nos estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se, se quisessem. É que lhes falta a palavra. Quando temos palavras para algo, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo. Com a fala, já se *vulgariza* o falante. – De uma moral para surdos-mudos e outros filósofos”.

Assim falava Zarathustra, “Um livro para todos e para ninguém”: a retenção é um modo de transmissão, a dissimulação é um estilo, e o ensino esotérico se apaga frente ao esoterismo. Uma transmissão *seletiva* está aqui posta em marcha. De onde a seguinte hipótese: no seio de sua diversidade estilística⁶, a obra de Nietzsche se proporia a renovar as metáforas utilizadas, a “dinamitar o bom senso”, isto é, a desestabilizar os pré-conceitos ou as evidências (as convicções [*Überzeugungen*], diz Nietzsche, isto é, o bom senso como um conjunto de teses fundadas numa dada cultura), para reencontrar a potência de investigação da razão (o bom senso como uma faculdade). A violência cega da dinamite se atenuaria, como se afinal se tratasse de a tudo “desorganizar” para melhor reconstruir. Passar-se-ia assim da suposta destruição à perspectiva de renovação através de um método, o *Versuch*.

O que é o *Versuch*? Esse termo designa uma atitude específica face aos seres, às coisas, aos fatos. Seu motor primeiro é a insatisfação, considerada como uma evidência frente à qual não se pode mais ficar vinculado às interpretações tradicionais, colocadas como explicações derradeiras, quaisquer que sejam as categorias de fatos a serem por elas apreendidos. A insatisfação se acompanha da suspeita, concebida como exercício da dúvida, não numa perspectiva epistemológica ou gnosiológica (pensa-se aqui na famosa dúvida cartesiana), mas numa ótica moral. Dessa forma, La Rochefoucauld mostra que as ações de aparência virtuosa podem ter como motivo preponderante a vaidade. A suspeita pressupõe então um dualismo, e a vontade de ir procurar para além das aparências. Por essa razão, se o conceito de *Versuch* provém exatamente daqueles que chamamos, numa denominação bastante ampla, “os moralistas” (La Rochefoucauld e Chamfort principalmente), é também herdeiro de Schopenhauer, e de sua distinção, inspirada no kantismo, entre vontade e representação⁷, mas também de Lutero leitor de Paulo, que mostra que as obras provém sempre da carne como lugar do pecado⁸. Esse dualismo –

⁶ Eric Blondel atualizou os procedimentos de escritura de Nietzsche, em seu *Nietzsche, le corps et la culture*, [Nota da tradutora: *Nietzsche, o corpo e a cultura*, sem tradução para o português]. Paris: PUF, 1986, rééd. L'Harmattan, collection “La Librairie des Humanités”, 2006.

⁷ Mais precisamente entre: “coisa em si” e “aparência”, pois Schopenhauer reduz o “fenômeno” à “aparência”.

⁸ No que diz respeito à relação entre Nietzsche e Lutero, consultar: Eric Blondel, *Nietzsche: le “cinquième évangile”?*. Paris: Les Bergers et les Mages, 1980.

entre aparência e realidade – é impossível de ser resolvido, mais ainda quando consideramos que uma mesma conduta tanto pode derivar de diferentes e intrincados motivos, segundo modalidades que nos escapam, quanto de um único motivo, imiscuído em tantos outros e todos coerentes. A partir disso, como compreender corretamente essa ou aquela conduta? Como se pronunciar sobre sua moralidade? Tomado dessa forma, esse questionamento parece provir de um grande classicismo, pois Kant, por exemplo, já escreveu, no início da segunda sessão de *Fundamentos da metafísica dos costumes*, AK IV, 407: “nos surpreendemos a duvidar se na verdade se poderá encontrar no mundo qualquer verdadeira virtude”, tendo em vista a influência do “caro eu”. E, muito mais cedo, Platão apresentou em *A República*, II, 359 d - 360 d, o famoso episódio do anel de Gíges*, que incita a duvidar seriamente do caráter espontâneo da virtude em cada um de nós.

A originalidade do método de Nietzsche está em transformar a conclusão aporética em um ponto de partida fecundo: um mesmo fato pode ser proveniente de múltiplas causas? Sendo assim, *tentemos* compreendê-las. *Versuch* designa o ensaio, a experimentação, a tentativa, indissociáveis da aceitação do *risco*. A reunião de aforismos se transforma então num laboratório, mesmo que seu aspecto esfacelado o dissimule (*Humano, demasiado humano*, II, Opiniões e sentenças diversas, §128: “*Contra os miopes*. – Então vocês acham que é uma obra aos pedaços [*Stückwerk*], somente porque lhes é oferecida (e tem de ser) em pedaços [*Stücken*]?”). Nessa perspectiva, pode-se conservar a expressão “dinamitar o bom senso” desde que a condicionemos a uma correção de seu sentido, que pode ser resumido assim: violentar nossas evidências, mas violentá-las com método – o *Versuch* como ensaio, experimentação, tentativa – com uma preocupação de enriquecimento ou de aprofundamento.

Fazer surgir o oposto se torna o dever do filósofo probo, como sublinha o fragmento póstumo n° 2 [155] do outono de 1885 – outono de

* Nota da tradutora: numa passagem da República de Platão, Gíges é um pastor que após uma grande tempestade e tremor de terra, desceu por um fenda do solo, no local onde ele pastoreava o rebanho. Lá dentro viu um cadáver, com um anel de ouro na mão. Arrancou-lho e saiu. Descobriu mais tarde que o anel era mágico, tornando invisível quem o utilizasse. Gíges, então, passa a praticar más ações – seduz a rainha, mata o rei. Tal história levanta uma indagação moral: algum homem seria capaz de resistir à tentação do mal se soubesse que seus atos não seriam testemunhados?

1886: “Profunda repugnância por encontrar o repouso de uma vez por todas em alguma visão de mundo; charme da maneira de pensar oposta; não deixar ser roubado o estímulo do caráter enigmático”. Já em *Humano, demasiado humano*, ele praticava este método, como certos exemplos testemunham:

1) Contra a pretendida espontaneidade da virtude altruísta:

A presença das testemunhas. – Atrás de um homem que cai na água nos lançamos de muito bom grado, se estiverem presentes pessoas que não ousam fazê-lo. (*Humano, demasiado humano*, I, §325);

2) Contra as aparências imediatas, uma certa força da fraqueza saída do artifício é perceptível:

Quem sofre mais? – Após uma desavença e disputa pessoal entre uma mulher e um homem, uma parte sofre mais com a idéia de ter magoado a outra; enquanto esta sofre mais com a idéia de não ter magoado o outro o bastante, e por isso se empenha depois, com lágrimas e soluços e caras feias, em lhe amargurar o coração (*Humano, demasiado humano*, I, §420)⁹;

3) Contra a abnegação mais manifesta:

O mais nobre dos hipócritas. – Não falar absolutamente de si mesmo é uma bem nobre hipocrisia (*Humano, demasiado humano*, I, §504);

4) Contra o caráter pretensamente previsível do curso de nossas emoções:

Motivos de consolo. – Quando morre alguém, em geral necessitamos de motivos de consolo, não tanto por mitigar a dor quanto para ter uma desculpa por nos sentirmos tão

⁹ Sobre esse ponto, consultar também *Gaia ciência*, §66.

facilmente consolados. (*Humano, demasiado humano*, I, §510);

5) Contra a pretensão de identificar com precisão os espíritos obtusos:

Causando dor a si mesmo. – A intransigência no pensar é frequentemente sinal de uma disposição interior inquieta, que anseia pelo embotamento. (*Humano, demasiado humano*, I, §581).

Nietzsche se alegra mostrando que é bastante plausível perceber um “altruísmo” preocupado com sua boa reputação, uma “vítima” que acentua cuidadosamente seu estado para inverter a relação de forças em sua vantagem, um “modesto” por cálculo, um homem “afetado” por força de não ser modesto, um “intransigente” que apenas é assim para fazer calarem as questões que o assaltam.

Nesses aforismos, apesar das aparências, Nietzsche não se contenta apenas em fazer observações empíricas dispersas, nem pelo simples desejo estilístico de multiplicar os paradoxos. Um projeto global está em jogo, pelo qual Nietzsche se esforça constantemente em restituir uma coerência lógica a uma tese adversa, já que a tese inicial, implícita nesses aforismos, parece destacar a evidência unanimemente compartilhada (o bom senso como conjunto de teses compartilhadas pelo maior número de pessoas nos indica que um homem que se joga na água para salvar outro é um altruísta, que a pessoa que chora sofre mais que aquela que a fez chorar, etc). Um método unitário está sendo operado, para além da diversidade de temáticas contidas nesses aforismos. Nietzsche formula o conteúdo desse método em *Humano, demasiado humano*, II, “O andarilho e sua sombra”, §13. Nesse aforismo, o “pé direito” e o “pé esquerdo” podem ser interpretados como os opostos que permitem colocar em movimento a idéia mesma de verdade, verossimilmente na ótica de uma implícita aproximação à idéia de interpretação:

Dizer duas vezes. – É bom exprimir algo duas vezes, dando-lhes um pé direito e um pé esquerdo. A verdade pode se sustentar numa só perna, é verdade; mas com duas ela andarà e circularà.

É necessário, entretanto, esclarecer que a exigência de fazer surgir o oposto não é a última palavra de Nietzsche. Este método pode até mesmo ser criticado na medida em que seu aspecto sistemático esquematizaria excessivamente o fluído mundo do vir-a-ser. É o perigo que está denunciado em *Humano, demasiadamente humano*, II, “O andarilho e sua sombra”, §67:

Hábito das oposições. – A observação inexata comum vê na natureza, por toda parte, oposições (como por exemplo “quente e frio”) onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induz também a querer entender e decompor a natureza interior, o mundo ético-espiritual, segundo tais oposições. É indizível o quanto de dor, pretensão, dureza, estranhamento, frieza, penetrou assim no sentimento humano, por se pensar ver oposições em lugar das transições.

Em conseqüência disso, deve-se se aproximar do múltiplo de modos múltiplos, o que conduz Nietzsche a escrever belas, porém ambiciosas, fórmulas: “observar com mil olhares” (Fragmento póstumo nº11 [65] - Primavera - outono 1881); “sentir de modo cósmico” (*Idem*, nº11 [7] - Primavera - outono 1881). O *Versuch* vem a ser, então, uma multiplicação de hipóteses a serem arriscadas, experimentadas, a fim de melhor chegar até um mesmo fato. De qualquer maneira é uma espécie de liberação dos possíveis, que nossos estereótipos mentais nos impedem de perceber. Parece, portanto que o que está em jogo é um embaralhamento de nossos esquemas de análise e, assim, a possibilidade de renovar o bom senso, enrijecido por certa petrificação inerente à linguagem.

O *Versuch* multiplica as hipóteses: trata-se aparentemente de entrar em guerra¹⁰ contra o que é estático, e então *bombardear* um enunciado com hipóteses adversas. Esse procedimento é, em sua origem, semelhante a gesto de jogar um bastão de dinamite. Mas a semelhança é apenas na

¹⁰ Sobre a polissemia da noção “guerra” no pensamento de Nietzsche, nos permitimos remeter ao nosso artigo “Meio-dia; Instante da mais curta sombra”, in Scarlett Marton (org.), *Nietzsche, um “francês” entre franceses*, São Paulo, Editora Barcarolla Ltda, 2009, tradução: Guilherme Teixeira; revisão técnica: Luis Rubira, p. 115-133.

aparência, pois o *Versuch* é também uma arte do acolhimento, para a qual a audição de um fragmento musical serve de modelo:

É preciso aprender a amar. – 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 faria 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. – Mas eis que isso não nos sucede apenas na música: foi exatamente assim que *aprendemos a amar* todas as coisas que agora amamos. Afinal sempre somos recompensados pela nossa boa vontade, nossa paciência, equidade, ternura para com o que é estranho, na medida em que a estranheza tira lentamente o véu e se apresenta como uma nova e indizível beleza: – é a sua *gratidão* por nossa hospitalidade. Também quem ama a si mesmo aprendeu-o por esse caminho: não há outro caminho. Também o amor há que ser aprendido (*A gaia ciência*, §334).

A música passa a ser compreendida sob a ordem do paradigma da hospitalidade. Religado à temática do *Versuch*, *A gaia ciência*, §334, permite compreender que o método nietzschiano concretiza a arte da interpretação sob todos os ângulos. Os pólos diametralmente opostos dessa atividade são o “jogar o bastão de dinamite” (a projeção das avaliações polêmicas que substituem brutalmente o realismo pelo idealismo alimentado de ficções) e a arte do acolhimento (o “deixar ser”^{*} do outro *como outro* ao qual chega por exemplo a audição atenta do melomaniaco), mas esses pólos

* Nota da tradutora: a partir da fórmula francesa “laissez-faire”, lema da fisiocracia do século XVIII, é inclusive expressão dicionarizada no português brasileiro.

não são senão limites de um *continuum* de interpretações distintas, às vezes muito sutilmente distintas, que Nietzsche chama de “*Nosso novo ‘infinito’*” em *A gaia ciência*, §374. A oposição entre “projetar” e “receber”, que lembra a oposição entre “espontaneidade” e “receptividade” em obra no pensamento kantiano, não deve ser considerada como definitiva. Em outros termos, a razão a ser buscada é uma razão *enriquecida*, que articula *na origem* o que Kant nomeia sensibilidade e entendimento, e assim intuição e conceito.

Compreendamos bem que Nietzsche não convida a um retorno ao sensualismo bruto: não se trata de opor a sensualidade à capacidade de conceitualizar, mas especificamente de *jogar* um sobre o outro, de torná-los “flexíveis”, com uma *plasticidade* de conjunto. O objetivo é então produzir sentidos inteligentes, expressos em fórmulas como as abaixo citadas:

(...) Stendhal, que talvez tenha tido, entre os franceses *deste* século, os olhos e ouvidos mais ricos de pensamento. (*A gaia ciência*, §95);

Os homens superiores distinguem-se dos inferiores por verem e ouvirem incalculavelmente mais e por verem e ouvirem pensando (*A gaia ciência*, §301).¹¹

O bom senso, assim, concebido como razão enriquecida que permite problematizar os pré-conceitos e, então, de elevar-se, existe em relação direta com o sentido, o que Nietzsche diz metaforicamente no meio de inversões como, por exemplo, o “*terceiro ouvido*” (*Para além de bem e mal*, §246), o “*terceiro olho*” (*Aurora*, §509), ou “*meu gênio está nas narinas*” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, §1). Assim armado, assim instrumentado, desse modo metamorfoseado, o filósofo pode desenvolver um método específico *no interior* de um método geral que é o *Versuch*: a genealogia.

Essa não é uma simples história da sucessão das doutrinas, que estaria atenta à emergência de cada uma, sobre um fundo sócio-histórico. A

¹¹ Sobre esse ponto, nos permitimos remeter a nosso artigo: “A gaia ciência, §301: vers une ‘justice poétique’ d’un type nouveau?”, in *Nietzsche-Studien, Band 39*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2010, p. 382-397.

genealogia é um modo específico de atualização, que não se confunde com a história como restituição neutra, desinteressada, objetiva, com uma série causal bem identificada no tempo. Ela designa uma atualização e uma avaliação sobre nossas condutas ou de nossas teorias¹². Ela é um método de investigação e de valorização econômica de princípios (*Para além de bem e mal*, §13, deixa claro que o método “tem de ser essencialmente parcimônia de princípios”), que consiste precisamente numa pesquisa sobre a vontade de potência como hipótese¹³. Lembremos que a vontade de potência designa o próprio processo interpretativo como relação de forças, isto é, que a vontade de potência é aquela operação pela qual um complexo de forças dá forma e sentido a outro complexo de forças, antes de ser sujeitoado, por sua vez, numa modificação perpétua já que cada complexo de forças evolui como crescimento ou como desperdício (*Genealogia da moral*, II, §12).

Precisa-se muito freqüentemente que essa investigação sobre vontade de potência, que é a genealogia, se decompõe em duas fases distintas (*Genealogia da moral*, Prefácio, §3): a questão da “origem dos valores” (interpretação-identificação), e a avaliação do “valor dos valores” (interpretação-avaliação). A primeira fase é pensada a partir do paradigma da auscultação. O filósofo-genealogista é uma espécie de médico, que se põe a escutar o corpo. Dito de outro modo, a genealogia é uma arte de ouvir. Ela convida a *tentar* escutar um fenômeno que não se dá freqüentemente pelo que ele é, ela incita a escutar aquilo que, numa primeira abordagem, não quer se dizer, de onde vem a importância daquilo que Nietzsche chama o “terceiro ouvido”. O método empregado é o método de percussão, que consiste na acolhida dos sons que o corpo produz quando ele é batido por aquilo que chamamos martelo de percussão (uma espécie de macete). O corpo funciona efetivamente como uma caixa de ressonância: quanto mais ele é vazio, mais ruído ele produz quando dessa auscultação. Esse vazio pode ser o próprio do discurso moral, que faz muito barulho por nada ou por pouca coisa (o discurso moral se funda sobre ficções, conforme à lógica

¹² A título de exemplo, seja-nos permitido enviar o leitor ao nosso: “Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução”, in André Martins (org.), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, São Paulo, WMF Martins Fontes Ltda., 2009, tradução: Marcos Sinésio, p. 212-232.

¹³ Sobre este ponto, consultar: Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, première partie: “L’élaboration d’une hypothèse nouvelle: le statut de la volonté de puissance”, Paris, PUF, 1995, rééd. 2009, PUF collection “Quadrige”, p. 35-108.

idealista). O filósofo-genealogista estabelece assim um vínculo entre o som do corpo e o estado, ou melhor, e a saúde mais ou menos radiosa do corpo (os sons restituídos podem remeter à plenitude)¹⁴, ainda que exista uma continuidade fluida entre as duas fases da genealogia.

Longe de ser um irracionalista, Nietzsche nos orientaria então, com o *Versuch* genealógico, em direção ao que poderíamos chamar de uma “razão hermenêutica”? Sendo isso, tenhamos claro que a aproximação nietzschiana da noção de interpretação não é estritamente intelectual: a interpretação é também uma ação. Dar forma e dar sentido (*Genealogia da moral*, II, §12), é pensar, mas é, igualmente, *fazer*. Dito de outro modo, Nietzsche propõe esculpir o real, orientando a interpretação sob o ponto de vista da “intensificação da potência” (*Steigerung der Macht*), da ordem do “auto-domínio de si” (*Selbstüberwindung*). Como consequência, o bom senso a ser produzido é um bom senso normativo, já que todas as interpretações não valem por si sós¹⁵.

Este bom senso a ser produzido é um “bom senso *corporal*”, apesar do caráter inicialmente contraditório dessa fórmula (evidentemente, de início, o bom senso é espiritual, enquanto o corpo é material), na medida em que o perspectivismo nietzschiano implica em conceber as noções de “razão” e de “corpo” de maneira alargada. Como já foi dito, a razão renovada articula em sua origem o que Kant chama entendimento e sensibilidade; mais que isso, o corpo excede o objeto da anatomia ou mesmo o da fisiologia científica. É claro que o corpo pode designar o corpo biológico, objeto da ciência¹⁶, mas ele remete igualmente àquilo que se situa para além da consciência ou da razão, isto é, o mundo das pulsões como forças surdas e imperiosas¹⁷, de onde sai a referência à uma “fisiopsicologia” (*Para além de bem e mal*, §23), a qual ultrapassa o dualismo

¹⁴ Sobre esse ponto, consultar: Eric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture* (já citado).

¹⁵ Wolfgang Müller-Lauter mostrou que o perspectivismo nietzschiano não é um subjetivismo em *Nietzsche-Interpretationen I, Über Werden und Wille zur Macht, 2. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, 10. *Wille zur Macht als Interpretation*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1999, p. 68-88.

¹⁶ Nietzsche se interessou muito por anatomistas como Wilhelm Roux, por exemplo. Sobre esse ponto, consultar: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche-Interpretationen I, Über Werden und Wille zur Macht, 3. Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, *op. cit.*, p. 97-140.

¹⁷ Sobre esse ponto, consultar: Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, 7. “Une facilité que l'on se donne? Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche”, *op. cit.*, p. 193-249.

corpo/espírito¹⁸. É nesse sentido que Nietzsche preconiza “tomar o corpo como fio condutor [*Leitfaden*]” (fórmula frequentemente utilizada nos fragmentos póstumos de 1885-1886, especialmente), na medida em que o corpo toma o lugar de paradigma da vontade de potência como multiplicidade de configurações pulsionais em luta, e, portanto, em vir-a-ser, a supremacia aí sendo apenas provisória¹⁹. “Tomar o corpo como fio condutor” recuperaria, assim, o método próprio da genealogia: escavar sob as aparências idealistas e então retornar à realidade²⁰, isto é, às pulsões organizadas entre elas de maneira mais ou menos complexa, e mais ou menos durável, afim de discernir o quanto tal configuração pulsional intensifica a vida.

Eis porque se poderia objetar que o bom senso corporal não existe para produzir, porque o bom senso *só* pode ser corporal se nos agarramos à significação que Nietzsche atribui à noção de corpo. É o corpo (as pulsões) que pensa, é o corpo que filosofa (Fragmento póstumo n° 5 [32] - Novembro de 1882 – Fevereiro 1883: “*Der Leib philosophirt*”) na medida em que, como fica claro em *Assim falava Zaratustra*, I, “Dos desprezadores do corpo” (*Von den Verächtern des Leibes*), a razão é apenas uma “pequena razão” (*kleine Vernunft*), isso quer dizer: é um simples epifenômeno do corpo, este sendo “a grande razão” (*grosse Vernunft*). Estaríamos enganados se reportássemos essa tese a uma vontade de destruição da razão: Nietzsche fustiga não apenas a impermeabilidade presumida das faculdades, o que nos conduz a perceber uma razão enriquecida, mas é evidente que ele nos chama sem cessar a uma espiritualização das pulsões. Dito de outro modo, conduzir a razão ao seu alicerce pulsional não significa que ele falha se

¹⁸ Sobre esse ponto, ver: Patrick Wotling, *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999; *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, 5. “L'entente de nombreuses âmes mortelles. L'analyse nietzschéenne du corps”, *op. cit.*, p. 141-171.

¹⁹ Assim, a grandeza fica submetida à lei trágica do tempo. Sobre esse ponto, consultar principalmente: *A genealogia da moral*, III, §27: “Todas as grandes coisas vão ao fundo por si mesmas, por um ato de auto-supressão (*Selbstaufhebung*): assim o quer a lei da vida, a lei da *necessária* auto-superação (*Selbstüberwindung*) que está na essência da vida”. Nos permitimos remeter a nosso artigo: “L'empire: une politique de la volonté de puissance? Nietzsche, la grandeur et le tragique”, in Thierry Ménissier (Ed.), *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*, Paris, L'Harmattan, collection “La Librairie des Humanités”, 2006, p. 191-200.

²⁰ Sobre esse ponto, nos permitimos remeter a nosso artigo: “La réalité selon Nietzsche” [nota da tradutora: sem tradução para o português “A realidade segundo Nietzsche”], in *La revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, n°4, 2006, p. 403-420.

submeter-se indistintamente à totalidade das pulsões. É assim que a grandeza de um Goethe²¹ exige de parte desse gênio uma disciplina de cada instante, contra o que Nietzsche chama de “*laisser-aller*”²² ou a “anarquia dos instintos”²³. Nessas condições, reconhecer a força das pulsões não implica minimamente que ele falha ao renunciar ao projeto de “auto-domínio de si” (*Selbstüberwindung*) pois “raciocinar corporalmente”, em seu sentido eminente, significa o contrário de conquistar sua liberdade²⁴, na ordem do respeito de si-mesmo indissociável de uma certa elevação²⁵. Como consequência, longe de desembocar necessariamente sobre a regressão na direção de uma certa animalidade²⁶, a afirmação da “grande razão” permite “tornar-se aquilo que se é”, na “alegria serena” (*Heiterkeit*)²⁷ encontrada no que Nietzsche nomeia a “grande saúde” (*grosse Gesundheit*)²⁸. A razão renovada é, assim, uma arma para querer ser um “si-mesmo” (*Selbst*) e o vir-a-ser, sem ceder ao contexto deprimente do nihilismo:

“*Quer um si-mesmo (Selbst).*” - As naturezas ativas, bem sucedidas, não agem segundo a sentença “conhece a ti mesmo”, mas como se pairasse diante delas o mandamento: *quer um si-mesmo*, e assim *te tornarás* um si-mesmo

²¹ Sobre esse ponto, consultar, por exemplo: *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §§49-51.

²² Nietzsche utiliza essa expressão francesa especificamente em *Para além de bem e mal*, §188 (três vezes) e no *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §41. [(Ver nota já aportada anteriormente pela tradutora).

²³ No sentido em que Nietzsche se utiliza dessa expressão no *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §9, para designar o estado geral de Atenas, antes da verdadeira entrada em cena de Sócrates: “Em toda a parte os instintos estavam em anarquia” (*Überall waren die Instinkte in Anarchie*).

²⁴ De fato, a crítica nietzschiana do livre arbítrio não se abstém de afirmar a liberdade sob o modo da liberação. Sobre esse ponto, consultar *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §38.

²⁵ *Para além de bem e mal*, §287: “A alma nobre tem reverência por si mesma”.

²⁶ Sobre esse ponto, nos permitimos remeter a nosso artigo: “Favoriser l’*envol* de la “bête blonde” (Nietzsche, l’homme, l’animal, et le surhumain [nota da tradutora: sem tradução para o português:], in Jean-Luc Guichet (Ed.), *Usages politiques de l’animalité*, Paris, L’Harmattan, collection “La Librairie des Humanités”, 2008, p. 183-201.

²⁷ Sobre esse ponto, nos permitimos remeter a nosso artigo: “Le quatrième livre du *Gai Savoir* et l’éternel retour”, in *Nietzsche-Studien*, Band 32, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003, p. 1-28 e mais particularmente à p. 20.

²⁸ Sobre esse ponto, consultar principalmente *A gaia ciência*, §382.

[*Selbst*]. (*Humano, demasiado humano*, II, “Miscelânea de opiniões e sentenças”, §366).

(...) Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o si-mesmo (*Selbst*). Mora no teu corpo, é [*ist*] o teu corpo. (*Assim falava Zaratustra*, I, “Dos desprezadores do corpo”).

Sob o modo do *Versuch* como transfiguração de si, o corpo se eleva²⁹ ao mesmo tempo em que a razão toma consciência de sua continuidade com a sensibilidade. A espiritualização das pulsões e a “corporalização” da razão constituem, assim, dois “trajetos” distintos e complementares a indicar que o inimigo de Nietzsche não é a razão, mas a ideia de método, mais ainda que o dualismo corpo/espírito que perturba excessivamente a possibilidade de “tornar-se aquilo que se é” e, portanto, de *afirmar* (*Ja sagen*) o “si-mesmo”.

Assim, na filosofia de Nietzsche, a crítica do bom senso visa à “incorporação” (*Einverleibung*) de um bom senso de tipo novo, o que invalida a censura recorrente de irracionalismo. Com a articulação *Versuch*/Genealogia, mas também insistindo sobre o caráter poroso e flexível das “faculdades”, que têm apenas unidade verbal, Nietzsche convida, de fato, a pensar num “bom senso *corporal*”, tão metódico quanto desconcertante. Compreende-se melhor, sem dúvida, porque Nietzsche, sendo ele, em *Ecce homo*, o autor da fórmula turbulenta “eu sou dinamite”, teve o cuidado de precisar um pouco antes, na mesma obra: “eu sou uma nuance” (“Por que escrevo livros tão bons”, “O caso Wagner”, §4).

²⁹ Sobre esse ponto, nos permitimos remeter a nosso artigo: “‘Se créer un corps plus élevé’ (Nietzsche): exercices physiques, pratiques ‘physio-psychologiques’, essais physiologiques”, in Denis Moreau et Pascal Taranto (éd.), *Activité physique et exercices spirituels. Essais de philosophie du sport*, Paris, Vrin, collection “Pour Demain”, 2008, p. 219-239.

Referências:

- BENOIT, B. “Meio-dia; Instante da mais curta sombra”, in MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla Ltda, 2009, p. 115-133.
- _____. “A gaia ciência, §301: vers une ‘justice poétique’ d’un type nouveau?”, in: *Nietzsche-Studien, Band 39*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2010, p. 382-397.
- _____. “Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução”, in MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes Ltda., 2009, p. 212-232.
- _____. “L’empire: une politique de la volonté de puissance? Nietzsche, la grandeur et le tragique”, in MÉNISSIER, Thierry (Ed.). *L’idée d’empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*. Paris: L’Harmattan, collection “La Librairie des Humanités”, 2006, p. 191-200.
- _____. “La réalité selon Nietzsche”, In *La revue philosophique de la France et de l’étranger*. Paris: PUF, n°4, 2006.
- _____. “Favoriser l’envol de la “bête blonde” (Nietzsche, l’homme, l’animal, et le surhumain”, in: GHICHET, Jean-Luc (Ed.). *Usages politiques de l’animalité*. Paris: L’Harmattan, collection “La Librairie des Humanités”, 2008, p. 183-201.
- _____. “Le quatrième livre du *Gai Savoir* et l’éternel retour”, in: *Nietzsche-Studien, Band 32*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003, p. 1-28.
- _____. “Se créer un corps plus élevé’ (Nietzsche): exercices physiques, pratiques ‘physio-psychologiques’, essais physiologiques”, in MOREAU, Denis et TARANTO, Pascal (éd.). *Activité physique et exercices spirituels. Essais de philosophie du sport*. Paris: Vrin, collection “Pour Demain”, 2008, p. 219-239.
- BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986, rééd. L’Harmattan, collection “La Librairie des Humanités”, 2006.
- _____. *Nietzsche: le “cinquième évangile”?*. Paris: Les Bergers et les Mages, 1980.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche-Interpretationen*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 Bände.
- WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995, rééd. 2009, PUF collection “Quadrige”.

_____. *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*. Paris: Flammarion, collection "Champs essais", 2008.

_____. *La pensée du sous-sol*. Paris: Allia, 1999.

Email: bc.benoit@wanadoo.fr

Recebido: Março/2011

Aprovado: Maio/2011