NIETZSCHE E AS ARTES DA INTERPRETAÇÃO

ARTIGO

*Marina de Macedo Soares**

Resumo: este artigo procura recuperar as contribuições que certos aspectos do pensamento de Friedrich Nietzsche podem trazer ao debate atual sobre a crise da modernidade e os problemas da interpretação.

Palavras-chave: Nietzsche - modernidade - relações sujeito-objeto - interpretação.

Um dos vieses através dos quais certos autores e comentadores vêm recorrendo a Nietzsche para o aprofundamento de um debate cada vez mais presente sobre a crise da modernidade e do pensamento contemporâneo pode ser localizado nas várias considerações desenvolvidas por esse autor a respeito das artes (os limites, as qualidades e as armadilhas) da interpretação. É nesse sentido que nos interessa aqui delinear algumas questões – a partir de Nietzsche e, quando possível, no próprio Nietzsche – que se articulam basicamente entre a interpretação, a matéria da interpretação e o(s) sujeito(s) da interpretação. Mas no que consistiria exatamente essa crise da modernidade e de que forma ela se articularia com os dilemas da interpretação?

Para certos autores como, por exemplo, Habermas (1987) e Rouanet (1987), as condições que vieram a conformar uma certa “crise da modernidade” já se encontrariam dadas no próprio movimento de construção dessa mesma modernidade, podendo ser

* Mestre em Antropologia e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP.

Nietzsche e as artes da interpretação
Marina de Macedo Soares

¹ Para as aproximações e divergências que se estabelecem entre verdade, método e conhecimento consultar, entre outros, GADAMER, H.G., *Truth and Method*, 1982, Crossread Publidh. Co., HIRSCH, E.D., 1967, *Validity in Interpretation*, Yale University Press e RICOEUR, P., 1988, s/d, *O conflito de interpretações*, Rés-Editora Ltda, Porto.

consideradas como o resultado de uma espécie de “iluminação progressiva” da cultura ocidental. Ou seja, essa crise da modernidade seria o resultado da substituição de uma suposta “consciência universal”, tão cara à cultura ocidental, pela consciência daqueles mecanismos artificiais, da ordem do pensamento, que, por sua vez, teriam permitido a construção dessa mesma racionalidade, onde operariam esses mesmos universais. Nesse processo, a consciência da construção desses pressupostos universais divorciaria para sempre toda a *verdade* de qualquer *método* e todo *conhecimento* de qualquer *verdade* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988)¹, desordenando e esfacelando todos os grandes sistemas de explicação da vida social, substituindo-os por sistemas parciais, fragmentados – e até ‘inseguros’ – de explicação:

“(...) o que temos é a crise de uma noção central nos dispositivos de legitimação e no imaginário modernos: a noção de ordem. E com elas assistimos à rediscussão da noção de “desordem”, o que por sua vez torna impossível submeter todos os discursos (ou jogos de linguagem) à autoridade de um meta-discurso que se pretende a síntese do significante, do significado e da própria significação, isto é, universal e consistente” (BARBOSA, W.V., LYOTARD, 1988: IX)

Como pudemos verificar nas colocações anteriores, essa crise da modernidade, ao questionar “por dentro” toda forma de construção do saber (apenas uma tentativa de ordenar e “domesticar” a desordem) e, ao suspeitar que o conhecimento não tem nada a ver com a verdade (construir ficções), recoloca a questão da interpretação no cerne dessa discussão. Neste caso, a responsabilidade do sujeito que interpreta sobre a interpretação ou sobre o que se interpreta pode ser levada até as suas últimas conseqüências. Estas, no seu limite, implicariam na própria dissolução do sujeito, que se depararia com o caráter absolutamente arbitrário e relativo não só da sua interpretação como, também, da “matéria” sobre a qual realizaria suas interpretações. Ou seja, impediriam o sujeito de marcar limites precisos ou satisfatórios entre ele mesmo e aquilo que se propõe a interpretar, pois ambos se tornariam resultado

(vítimas) de um mesmo procedimento: a interpretação da interpretação, onde sujeito e matéria da interpretação não se diferenciariam e não encontrariam um fundo, uma origem, um começo. Esta seria a principal consequência trágica (no mal sentido e não no sentido proposto por Nietzsche) que viria, ultimamente, paralisando certos “homens do pensamento”:

“(...) se a interpretação não se pode nunca acabar, isto quer simplesmente significar que não há nada a interpretar. Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos” (FOUCAULT, 1987: 22).²

De acordo com Deleuze (1985), Nietzsche, juntamente com Freud e Marx, inaugura e explicita de maneira definitiva certas suspeitas que, principalmente a partir do século XVIII, se instauram a respeito da linguagem e da comunicação, embora desenvolva seu raciocínio numa direção diferente³: enquanto Freud e Marx movimentam-se no espaço e no espírito das recodificações e se organizam a partir e em direção a benéficos projetos universais, Nietzsche recusa-se a realizar essa espécie de recodificação, pois movimentase “fora” de espaços consensuais, regidos pelo espírito do “contrato social”. Para ele, a questão da igualdade entre os homens é apenas uma ficção e é nesse sentido que transforma seus escritos numa “máquina de guerra”; ou seja, nada a favor de todos os indivíduos e tudo a favor do apontamento das diferenças e do inconciliável.

É, portanto – totalmente fora do espaço (ou da ilusão) do contrato social – que Nietzsche, ainda como filólogo, dá suas primeiras contribuições para a questão das armadilhas da linguagem e, conseqüentemente, para as questões da atribuição de sentido e da interpretação. Em primeiro lugar, chama a atenção para o primeiro grande truque da linguagem que cria a ilusão de que existem contrastes reais entre o que é verdade e o que é mentira, sem levar em conta os papéis que os homens desempenham para que prevaleçam certos sentidos – e, não, outros – em relação à linguagem e suas designações:

Nietzsche e as artes da interpretação
Marina de Macedo Soares

² A colocação de Foucault serve aqui como exemplo radical de um certo modo de pensar e não significa, de maneira alguma, que este autor se tenha intimidado diante de tal afirmação; ao contrário, Foucault criou, recriou e produziu intelectualmente a partir dessa condição.

³ O princípio da semelhança, que se encontrava organizado como principal instrumento de deciframento e interpretação desde o século XVI, dá lugar a duas grandes questões. Primeiro, a suspeita de que a linguagem não diz exatamente o que diz e que, por detrás do sentido que se apreende imediatamente, existe um outro, oculto, que certamente deverá ser mais importante do que aquele que se deixa apreender mais facilmente. E, segundo, a suspeita de que, além da linguagem rebaixar a forma verbal (existem coisas que falam e que não são linguagem), existem “outras linguagens” que não passam necessariamente por uma forma verbal. (FOUCAULT, 1971)

Nietzsche e as artes da interpretação
Marina de Macedo Soares

“O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e romanticamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu o que são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.” (NIETZSCHE, 199: 34)

Ou seja, a linguagem é capaz de transformar delimitações e preferências arbitrárias (dadas pela luta entre os homens) nas próprias coisas, permitindo que os homens, através do esquecimento, ignorem que são as relações que eles mesmos mantêm entre si e com as coisas que organizam esses sentidos, delas se utilizando seja para exercer a dominação, seja para exigir obediência⁴. E é também através da atribuição ilusória de sujeitos a predicados que a verdade da dominação e da obediência é matizada e transformada numa experiência que é de ação (e, não de submissão) e que é possível para todos os homens, sem diferença: todos (eu, tu, ele, nós, vós, eles), na qualidade de sujeitos, são senhores de suas ações e de seus pensamentos e se movem entre coisas que permanecem inertes, aguardando a sua intervenção. Além disso, no próprio nível da linguagem (gramática, estrutura etc), Nietzsche reforça esse caráter arbitrário ainda em outras direções. Primeiro, demonstra como as palavras igualam experiências sensíveis que são necessariamente diferentes, menosprezando o que elas possuem de diverso e particular. Segundo, demonstra como a construção dos conceitos exacerba esse processo, dando a ilusão de que estamos diante de coisas que existem por si e que podem, portanto, ser ordenadas e classificadas por alguém (o sujeito) que delas se distingue e lhes é superior:

“Tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a memória intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito.” (...) Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe escapar de toda a rubricação, o grande edifício dos conceitos ostenta a

⁴ Para Nietzsche, é somente através do esquecimento que os homens podem acreditar em suas verdades: as que são agradáveis (que dignificam o homem) e conservam a vida; e é exatamente nessa tentativa de dignificação do homem que ele é capaz de esquecer tudo o que ele tem de sórdido, de mesquinho e de violento. (cf. NIETZSCHE, 1991: 31-38)

regularidade rígida de um columbário romano e respira na lógica aquele rigor e frieza, que são da própria matemática. Quem é bafejado por essa frieza dificilmente acreditará que até mesmo o conceito, ósseo e octogonal como um dado e tão fácil de deslocar quanto este, é somente o resíduo de uma metáfora, e que a ilusão da transposição artificial de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é pelo menos a avó e todo e qualquer conceito.” (NIETZSCHE, 1981: 35, op. cit.)

É possível que trazer a contribuição de Nietzsche para o interior do debate que atualmente se realiza sobre as artes da interpretação possa levar aqueles mais pessimistas a constatar que essas condições – vistas principalmente como limites – desemboquem inexoravelmente numa representação do autor ou do intérprete que de maneira alguma coaduna com aquelas qualidades através das quais o homem de ciência costuma compreender a si próprio e ao seu trabalho. De acordo com Nietzsche, esse homem de ciência, embora mergulhado na frieza dos conceitos, torna-se, aqui, um homem violento, que não tem medidas para apoderar-se daquilo que deseja pois é também tomado pelo desejo de poder, arrancando das coisas certos sentidos e os ordenando em certas configurações que, antes de mais nada, devem satisfazer a sua vaidade de saber. Ou seja, aquele homem da paz⁵, que se ancora nos procedimentos pálidos e domesticados da razão, simplesmente deixa de existir⁶.

Mas se nos puséssemos aqui a realizar certas pontes entre esse homem (que se vê agora) violento e o próprio modo como Nietzsche interpretaria essa violência, poderíamos afirmar, já de início, que a paralisia que imobiliza estes homens tão desiludidos consigo próprios seria, nada mais nada menos, que uma manifestação do homem ressentido, tão denunciado por esse autor: ao invés de alegrar-se com seus limites (e, assim, celebrar a sua inocência e partir para a criação), carrega a culpa de não ser o que imaginava que fosse ou o que gostaria de ser pois – até esse momento – vinha-se imaginando muito melhor, mais sábio e mais esperto do que as coisas (os fenômenos) que se punha a estudar. Mais do que isso, poderíamos entender esse ressentimento como o princípio de um

Nietzsche e as artes da interpretação
Marina de Macedo Soares

⁵ Para Nietzsche, a diversidade dos sentidos é subjugada – na luta entre os homens – por um sentido que se torna dominante. Trata-se, para ele, de um “tratado de paz” (o homem precisa viver socialmente e em rebanho) que parece ser o primeiro passo para que o homem caminhe no esquecimento e consiga, portanto, acreditar que é ca-paz de separar a mentira e a verdade (cf. NIETZSCHE, 1981)

⁶ No parágrafo 1 de “A Verdade e a Mentira no Sentido Extra-Moral”, Nietzsche ironiza a “invenção do conhecimento”, considerando-a “o minuto mais soberbo e mais mentiroso da história universal”; afirmando o “quão lamentável, fantasmagórico e fugaz, o quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza”.

Nietzsche e as artes da interpretação
Marina de Macedo Soares

caminho que desembocaria sem dúvida nos detestados (por Nietzsche) três estados psicológicos que ocorrem no niilismo: quando se perde tempo procurando um sentido que não está nas coisas e se percebe que o trabalho foi em vão; quando se percebe que não é através de si que o mundo assume valores constantes e preciosos e quando, finalmente, tudo – homens e mundo – se torna ficção e, portanto, sem valor (NIETZSCHE, 1991, op. cit.: 380-381).

Ao mesmo tempo, Nietzsche procura escapar tanto desse “nada” dado pelos limites da interpretação (os niilistas são, para ele, almas mortalmente cansadas), quanto de um mundo moral, dado pelos “juízos sintéticos a priori” (1993) que, a seu ver, comprometem a verdadeira filosofia (a crítica dos valores) e apenas confirmam o campo (institucional) onde filósofos (astutos) e filosofia se reiteram e se reproduzem. Isto quer dizer que, embora “derrube a marteladas” (DELEUZE, 1985) todos os campos, princípios e procedimentos que tornam a filosofia e os filósofos seguros de si, Nietzsche sai à procura de “um lugar” – o espaço da crítica dos valores – onde possam ser estabelecidos determinados limites tanto em relação a essa “desvirtiginosa descida ao nada” quanto em relação ao universo vaidoso dos valores em si e para si e da sua transformação em “verdades naturais”⁷.

De que maneira se constituiria esse novo território que pode ser vislumbrado no pensamento e na obra de Nietzsche? Como essas dificuldades seriam vencidas e enfrentadas em seu corpo de pensamento? Inicialmente, podemos partir do princípio de que Nietzsche aposta na força da interpretação e afirma que ela domina o sujeito que, na realidade, nem pode existir:

“(…) um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso” (1993:23).

E vai ainda mais longe, propondo que o “prepotente eu” seja substituído por um cauteloso “isso”:

“‘Isso pensa’; mas que esse ‘isso’ seja o velho e decantado ‘eu’ é dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma ‘certeza imediata’. E mesmo com ‘isso pensa’

⁷ De acordo com Deleuze (1976, *Nietzsche e a Filosofia*), a crítica de Nietzsche à constituição do campo institucional da ciência toma corpo principalmente a partir do questionamento do fundo – e da meta – de indiferenciação (as três formas do indiferenciado) a que a ciência submete tudo o que se propõe a explicar: “a identidade lógica, a igualdade matemática e o equilíbrio físico”. Para ele, essa procura da indiferenciação caminha junto com a transformação da ciência num ideal ascético que, da mesma forma que outros campos ascéticos analisados em sua obra (por exemplo, o cristianismo), negam a vida e são fruto do ressentimento.

já se foi longe demais; já o 'isso' contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o ato gramatical: pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo – (...) e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno 'isso' (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu).” (1993:23)

Mas onde estaria o ponto de intersecção, onde, apesar do “eu” não conseguir ser nada além de um “pequeno isso”, tem algo a dizer, ocupa um espaço e tem o direito de falar? Onde, nesse processo, aquilo que conhecemos como sujeito ocuparia algum lugar? Ou melhor, em que condições esse “eu” ou esse “pequeno isso” poderia ser pensado como algo que de alguma forma tem o poder de interferir sobre seus próprios pensamentos? Haveria essa possibilidade ou estaríamos, no máximo, condenados a expressar sentidos que são o resultado apenas de forças que se apoderam de nós e que, em última instância, se expressam através de nós? Nietzsche procura desvendar essa questão propondo inicialmente que “os pequenos issos” (nós) são também configurações de força que só adquirem sentido em relação com outras forças que – tal como a linguagem – lidam permanentemente com uma multiplicidade de sentidos que lutam para se expressar (predominar). Nesse sentido, não haveria – *pelo menos no começo* – uma operação diferente que separasse o que acontece “fora” do indivíduo daquilo que ele tem a ilusão de que acontece com ele: ambos, indivíduo e o mundo (os valores) que o cerca, só adquiririam sentido e existência através das relações (de força) que estabelecessem entre si.

Ao mesmo tempo, isso não significa, para Nietzsche, que “uma certa noção de essência” e que uma certa noção de homem desapareçam nesse raciocínio, visto estarem os processos de atribuição de sentido (ou as forças em luta que permitem a identificação de sentidos) totalmente relativizados e referidos uns aos outros⁸. Ou seja, de acordo com os próprios princípios de Nietzsche, essa certa semelhança entre o universo (a natureza) do sujeito e aquilo que se encontra fora dele – no decorrer das relações que vão manter entre si – deve ser necessariamente reposta como uma diferença. Em

Nietzsche e as artes da interpretação
Marina de Macedo Soares

⁸ Nietzsche critica mortalmente aqueles que separam “essência” e “aparência”, “causas” e “efeitos”, separando (e tornando inconciliáveis) o mundo do pensar (atividade nobre) do mundo de viver, onde um é verdade e o outro, ilusão. (cf. NIETZSCHE, 1993, entre outros)

primeiro lugar, isso significa que, para Nietzsche, é através da noção de essência que, ao mesmo tempo em a diferença entre as forças do homem e as forças das coisas pode ser afirmada, pode ser determinado o modo como elas se comunicam entre si e os limites desse diálogo. É desta maneira, portanto, que a noção de essência para Nietzsche deve ser necessariamente transmutada na noção de origem, por exemplo, de um determinado valor que predomine na comunicação de um certo diálogo. A questão não é procurar o que estes valores (que se deixam entrever nesse diálogo) são antes do sentido (essa é uma falsa questão) e, sim, numa dada conjuntura, quais as correlações de força – das quais o próprio “eu” participa – seja pela obediência, seja exercendo a dominação – que permitem que, nesse diálogo, tais valores carreguem sentidos determinados e, não, outros sentidos quaisquer:

“Um sentido não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual.” (...) “Toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade da realidade”. (...) Alguma coisa é ora isto, ora aquilo, ora algo de mais complicado segundo as forças (os deuses) que delas se apoderam.” (...) “A noção de essência não se perde aí, mas ganha uma nova significação; pois nem todos os sentidos se equivalem. Uma coisa tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela.” (DELEUZE, 1976: 3-4)

Esta seria uma primeira saída vislumbrada por Nietzsche em relação ao niilismo. E é na medida em que ele considera que as coisas e os homens expressam forças que estão sempre em luta e em contínuo movimento, que poderíamos vislumbrar certos limites nessa “subjetividade sem fim” que poderia advir dessa cadeia de sentidos que se estabelece entre o homem e o mundo que o cerca. Isso, porque – apesar de mutuamente referidas – estas forças carregam e afirmam a sua particularidade, exibindo, assim, algumas qualidades (de semelhança e de diferença) que podem ser utilizadas na tarefa de concepção de uma (de sua) genealogia. Primeiro, a noção exata de que apesar dos fenômenos (as coisas, os

homens, as palavras) não carregarem um sentido primário, não impedem a busca (genealógica) do seu sentido (a sua origem). Ou seja, Nietzsche condiciona a procura do sentido a certas condições fenomenológicas, acreditando que é através da observação do mundo sensível que podemos verificar quais as forças que dele se apoderam, atribuindo-lhe um sentido principal. Mais do que isso, esse sentido que vence e impera na compreensão de um determinado fenômeno, utiliza-se, segundo Deleuze (1976, op. cit.), de máscaras que são, nada mais, nada menos, as formas conhecidas (precedentes) através das quais um fenômeno qualquer vem se manifestando. Nesse sentido, portanto, é possível afirmar que homens e fenômenos movimentam-se através de certas máscaras (que escondem certas correlações de forças e as suas transformações) que cabe à filosofia desvendar. Estas, ao invés de artifícios ou ilusões, seriam especialmente necessárias na tarefa da interpretação pois seriam os comunicantes através dos quais essas forças (homens e coisas) poderiam marcar suas diferenças e semelhanças, permitindo enfim o deciframento das relações que estabelecem entre si.

É a partir destas questões que podemos sugerir que a concepção genealógica de Nietzsche não se interrompe na questão da interpretação. Ao contrário, ela se estende em direção ao que ele chama de avaliação e é exatamente nessa esfera que “os eus” e “os pequenos issos” podem desempenhar o seu papel e marcar a sua diferença. Se sua proposta metodológica se interrompesse no patamar da interpretação (a origem de um sentido, as forças que se expressam através dele), mesmo que essas diferenças fossem levadas em conta, cairíamos novamente diante de interpretações múltiplas que se tornariam totalmente equivalentes e diante de relações onde sujeitos e objetos jamais poderiam se distinguir. Para Nietzsche, entretanto, a questão da origem implica em avaliação diferenciada e em hierarquia e estas, de certa forma, só poderiam ser realizadas pelo pensamento (por um certo tipo de pensamento) que caberia a uma filosofia crítica (portanto, a filósofos) realizar. Nesse sentido, poderíamos considerar que, para Nietzsche, a questão genealógica estaria composta de dois aspectos principais: a origem do valor e o

Nietzsche e as artes da interpretação
Marina de Macedo Soares

Nietzsche e as artes da interpretação
Marina de Macedo Soares

valor do valor, confirmando que, para a filosofia crítica, hierarquia e genealogia não podem jamais se separar. (NIETZSCHE, 1983: 90). Em primeiro lugar, vale a pena reiterar que, para Nietzsche, embora esses “pequenos eus” e esses “pequenos issos” sejam conclamados a desempenhar seu papel, continuam marcados – e tomam a sua existência – no limite da absoluta diferença. Não existem homens iguais e, muito menos, humanidade. E, portanto, cada um de nós carrega uma diversidade que pode – ou não – nos levar a tentar rasgar os véus e a neblina do esquecimento. É nesse momento que fisiologia e psicologia se entrelaçam pois essas forças devem ser necessariamente traduzidas numa vontade que se realizaria na esfera física e psíquica dos sujeitos. Ou seja, seriam na verdade as configurações do acaso – forças traduzidas em estados psicológicos na esfera fisiológica e psicológica do sujeito e o seu relacionamento com outras forças, vindas do mundo de fora, que com ele interagem – que permitiriam que esses “pequenos issos” vez ou outra se aventurassem (ou que fossem simplesmente atirados) na tarefa de seu próprio deciframento. Como Nietzsche mesmo diz, é sina, é destino. Na medida em que somos tomados pelos pensamentos, é mais fácil pensar que são principalmente “os acasos infelizes” que nos obrigam a tomar contato com esse processo onde inicialmente nos desterritorializamos e tomamos contato conosco mesmos. E, embora nessa descida vertiginosa à pouca solidez de nossos valores e nossos pensamentos possamos também nos deparar com o nada, se formos felizardos, poderemos transformar esse nada em vontade de potência: vontade de poder, vontade de domínio e superação de si mesmo. Porque, para Nietzsche, é exatamente quando chegamos nos limites de uma força reativa que essa mesma forma pode transformar-se no seu contrário. E então, do nada, partimos para a superação do nada, ou seja, para a nossa própria superação. Essa superação consiste principalmente na conciliação das forças que negam a vida com aquelas que afirmam a vida (o que ele chama de “pensamento trágico”), conciliação que, na nossa cultura, carrega para Nietzsche um sentido original: arrebentar as mordanças do pensamento racional, nos vermos crianças, não termos medo de

nossa própria inocência e irresponsabilidade e simplesmente intuir. É a intuição, nesse raciocínio, o fluxo de todas essas energias como pura intensidade, que não se interrompe, que não se amordaça, para que se dê um lugar à criação, ao livre pensamento. E é através desse processo que podemos nos lançar (ou somos impelidos) “para além do bem e do mal”, na direção da transvaloração de todos os valores que, na verdade, dariam os parâmetros certos a partir dos quais a crítica dos valores poderia se realizar.

Esse processo de desterritorialização seria inicialmente muito doloroso. Por exemplo, Nietzsche descreve com minúcias (1971) como a doença – aliada a certas características psicológicas que necessariamente se entrelaçam com certas condições fisiológicas (tais como o “sangue bom” que corria em suas veias, sua origem etc) – o organizou fisiológica e psicologicamente para a defesa de sua própria vida. Ou seja, foi através da exacerbação de uma força (a da doença) que o seu contrário (a grande saúde) pode intensificar-se e brotar como a força vencedora, o que o leva a afirmar que “mesmo nos momentos mais críticos de sua enfermidade jamais esteve doente” (ECCE HOMO, 1971, op. cit.). Nada mais instintivo, nada mais distante dos grandes ideais: “viver é bem diferente de sobreviver” (DELEUZE, 1985, op. cit.) e é através da dor que Nietzsche toma contato com sua própria memória e consciência. Mas faz parte “da grande saúde” desviar o fluxo da vida das forças que em relação a ela se ressentem. Nesse sentido, saber pensar é diferente de pensar: saber pensar é ser intuitivo, é esperar que as grandes idéias se apoderem de nós sem oferecer resistência (sem pensar). As grandes idéias vêm como revelações: “se ouve, não se pergunta, se toma e não se pergunta quem dá, fica-se fora de si e não há a necessidade de escolher etc” (1971). Seria exatamente esse processo que permitiria que aqueles “pequenos issos” caminhassem em direção à genialidade. Ela seria o caminho legítimo para que sujeitos tão ausentes e homens tão fracos e mentirosos pudessem – através da dilaceração de si e dentro da particularidade (pluralidade) de sua própria experiência – finalmente superar a si mesmos e realizar a transvaloração de todos os valores. E a genialidade seria, de certa

forma, novamente a dissolução desse “agora sujeito” numa nova aura de acaso e de esquecimento:

“Vocês ainda não haviam procurado a si mesmos e então me encontraram. Assim fazem todos aqueles que crêem: porisso vale tão pouco toda a fé. Agora eu ordeno que me percam e que encontrem a si mesmos e só quando todos houverem me renegado voltarei a vocês”. (NIETZSCHE, 1981: 18)

Mas onde existe essência, hierarquia e avaliação, certamente há um devir, chamado aqui de superação. Essa superação não se realiza no nada e, sim, na afirmação da diferença no ciclo do eterno retorno, que assume, para Nietzsche, o caráter de uma cosmogonia (MARTON, 1990). Tudo volta, mas tudo volta diferente e, ao mesmo tempo, tudo é apenas um instante e totalmente indiferente “ao que veio antes e ao que virá depois” (MACHADO, 1990). Embora Nietzsche se horrorize diante de toda a metafísica, podemos considerar que é contra “uma certa metafísica” – aquela que é contra a vida, aquela que é contra a diferença (a da razão, a da unidade e a da igualdade) – que ele se rebela. Mais do que desterritorialização do sujeito, podemos, por exemplo, pensar como Deleuze, para quem “Nietzsche desterritorializa o próprio pensamento” (1985). Mas não se trata de um pensamento sem lugar e, sim, de um “pensamento nômade”, sem descanso, que se dá direito a um certo contra-senso: “ordenar os sentidos para não conciliar, não mesclar nada”, “transmitir pathos”, “comunicar tensões”, “confiar em tudo o que é proibido e rechaçado”, “devolver à alma o direito de existir” etc (1981) e, principalmente, afirmar a diferença. Portanto, esse contra-senso seria exatamente caminhar fora dos códigos onde – de alguma forma – projetos para todos os homens são previstos e tomam forma. É o que Deleuze (1985) chama de códigos criados no registro do contrato, onde toda disparidade, aberração ou desconhecimento deve ser reordenado e oferecido (para todos) agora como um bem regulável que se comunica e se socializa. Nietzsche está longe desse projeto e é, antes de mais nada, um desobediente. Ele não acredita numa humanidade (a igualdade é o pior dos ópios e pura ficção) e aposta

na diferença que pode, vez ou outra, desembocar na “genialidade”. E é nesse sentido, portanto, que podemos concluir que, para Nietzsche, a “boa interpretação” é tarefa que se cumpre apenas pela mão dos gênios e dos iluminados.■

Nietzsche e as artes da interpretação
Marina de Macedo Soares

SOARES, Marina de Macedo. Nietzsche and the arts of interpretation. **Plural; Sociologia**, USP, S. Paulo, 4: 28-41, 1.sem. 1997.

Abstract: The article seeks to present certain aspects of Nietzsche's thought relevant to the contemporary debate on the crisis of modernity and of interpretation in general.

Uniterms: Nietzsche - modernity - interpretation - subject/object relationship.

BIBLIOGRAFIA

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- _____. Pensamento Nômade. In: *Nietzsche Hoje?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1981.
- _____. *Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Editora Princípio, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*. Porto Alegre: LPM, 1987.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: Editora José Olimpio, 1988.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1990.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

Nietzsche e as artes da interpretação
Marina de Macedo Soares

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

———. *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

———. *Genealogia da moral*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

———. *Obras Incompletas. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

———. *Obras Incompletas, vol. 1. Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ROUANET, Sérgio Paulo. *A razão cativa*. São Paulo: Brasiliense, 1987.