

issn: 2176-5960



Προμηθεύς
journal of philosophy



n. 35 January/April 2021

POLISSEMIA E SUTILEZA: O MARTELO DE NIETZSCHE CONTRA A MÁ INTERPRETAÇÃO

Marco Sabatini¹

RESUMO: Após 1886, Nietzsche adotou a crítica que o resenhista Widmann fez ao seu livro *Além de bem e mal*: não se via mais como homem, mas, metaforicamente, como dinamite. Essa concepção demonstra o poder da filosofia nietzschiana perante as verdades que ela questiona. No entanto, também traz consigo a impressão de ser unicamente destrutiva. Em um de seus símbolos mais famosos, isso se evidencia ainda mais facilmente. Visto apenas como um instrumento que quebraria os ídolos da modernidade, o martelo de Nietzsche perde seus inúmeros significados, tornando-se mais um ponto de má-interpretação que recai sobre sua filosofia. Pretendemos demonstrar que martelo nietzschiano dota-se de polissemia e de sutileza que evidenciam, por um lado, a criatividade e a intensidade das sínteses e das perspectivas de Nietzsche e, por outro, requisitam a atenção, o conhecimento e a interpretação de seus leitores.

PALAVRAS-CHAVE: Martelo. Crítica. Interpretação. Polissemia. Sutileza.

ABSTRACT: After 1886, Nietzsche adopted the criticism by Widmann of his book *Beyond Good and Evil*: he no longer saw himself as a man, but metaphorically as dynamite. This conception demonstrates the power of Nietzschean philosophy before the truths that it questions. However, it also carries with it the impression of being solely destructive. In one of its most famous symbols, this is even more easily evident. Seen only as an instrument that would break the idols of modernity, Nietzsche's hammer loses its many meanings, becoming yet another point of misinterpretation that falls on his philosophy. We intend to demonstrate that the Nietzschean hammer is endowed with polysemy and subtlety that show, on the one hand, the creativity and intensity of Nietzsche's syntheses and perspectives, and, on the other, solicit the attention, knowledge and interpretation of its readers.

KEYWORDS: Hammer. Criticism. Interpretation. Polysemy. Subtlety.

¹ Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, Brasil(2019)

INTRODUÇÃO: UM FILÓSOFO-DINAMITE

Em *Ecce homo*, Nietzsche afirma-se constantemente como um “destino”; e mais, como um terremoto sob as estruturas da Europa, tidas como as mais seguras e verdadeiras. “Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciência, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido” (EH, Por que sou um destino, §1)². A filosofia nietzschiana identificou os pilares dos valores modernos para perscrutá-los. Diagnosticando-os como causas e efeitos de uma massiva diminuição da vitalidade e diversidade humanas, pôs-se diante delas a fim de filosofar com o martelo. Com essa postura, Nietzsche anunciou o *Crepúsculo dos ídolos*: isto é, para usar suas palavras, uma *grande declaração de guerra*; afinal, “a guerra sempre foi a grande inteligência de todos os espíritos que se voltaram muito para dentro, que se tornaram profundos demais; até no ferimento se acha o poder curativo” (CI, Prólogo).

Filósofo das perspectivas, suas afirmações e posturas parecem comportar sempre inúmeros sentidos e paradoxos, como se, perante a superfície imediata, um mundo silente se escondesse e esperasse que seus leitores o interpretassem semelhante aos bons filólogos que “outrora liam seu Horácio” (EH, Por que escrevo tão bons livros, §5). Nesse sentido, nenhuma representação nietzschiana é evidente; elas exigem pacientes processos de ruminação. As variadas declarações de guerra de Nietzsche fogem, por exemplo, do sentido comum desse termo. Em belicoso tom, o filósofo diz: “Eu trago a guerra”. Mas, “*não* entre povo e povo: não tenho nenhuma palavra para exprimir meu desprezo pela política de interesses digna de maldição das dinastias europeias, a qual

² Para as citações das obras de Nietzsche, optamos em utilizar as siglas já padronizadas entre os pesquisadores nietzschianos, já que permitem de modo mais direto a cotação entre as edições alemãs e brasileiras. Desse modo, a sigla representa o livro utilizado (EH = *Ecce Homo*; BM = *Além de bem e mal*; CI = *Crepúsculo dos ídolos*; CW: *Caso Wagner*) seguida do capítulo e/ou aforismo/parágrafo utilizado na citação. Para as anotações pessoais de Nietzsche, utilizamos a edição crítica de suas obras completas (KSA) e, para suas cartas, a edição crítica (KSB), ambas organizadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Com exceção aos fragmentos-póstumos (KSA) e às cartas (KSB) traduzidas por mim, utilizei as traduções de Paulo C. de Souza publicadas pela editora Companhia das Letras. Para as demais citações, utilizamos o padrão estabelecido pela ABNT.

faz, da incitação ao egoísmo à autopresunção dos povos uns contra os outros, um princípio e quase um dever” (KSA 13: FP-1888, 25[1]).

Quando jovem, Nietzsche se voluntariou como enfermeiro na Guerra Franco-Prussiana; em carta à sua mãe, relata sobre o “campo de batalha terrivelmente assolado, coberto de inúmeros restos mortais e impregnado com o cheiro de cadáveres” (Carta para Franziska Nietzsche de 29 de agosto de 1870. KSB 3, 95). De acordo com Janz, essa experiência nunca abandonou Nietzsche, de modo que, em 1888, ele ainda

se lembrava muito bem daquilo que vivenciara em 1870 em Metz. O terror, a loucura, a catástrofe de uma guerra militar real – não de uma guerra espiritual, que ele sempre prezava – era para ele um fantasma que o assombrou até os primeiros dias de seu colapso mental em janeiro de 1889. Ele via toda a cultura europeia, que surgira do humanismo grego, ser destruída. (2016b, p. 436)

“Guerrear” significa reconhecer, indagar e combater filosoficamente as crenças sobre as quais a modernidade se resguardava. “O que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade” (EH, *Crepúsculo dos ídolos*, §1). Desse modo, “a tarefa que reivindica para si mesmo, sua missão e destino, consiste em questionar tudo o que até então o ser humano venerou” (MARTON, 2010, p. 31). Nietzsche não nega, em nenhum momento, seu tempo. Fazê-lo seria apenas um sintoma da falta de sentido histórico comum, paradoxalmente, à sua própria época. Ao contrário, ele reconhece-se como “filho desse tempo; quer dizer, um *decadente*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu” (CW, Prólogo). A ambiguidade na qual sua fisiologia está imersa reflete a ambiguidade de seu próprio projeto filosófico: a filosofia crítica é um processo moderno; mas a intensificação radical desse movimento feita por Nietzsche é extemporânea e colide, inclusive, com essa criticidade.

Os filósofos investigaram e tencionaram os valores de seu tempo. Mas deixaram intactas determinadas esferas cujas crenças irrefletidas as tornavam contrárias às suas intenções críticas. “Até então, o valor da verdade vigia como um dado natural, uma certeza absoluta, definitiva” (GIACOIA, 2005, p. 18). Ao não questionar a própria verdade, esse movimento não afetou as crenças – que, por seu dogmatismo, se opõem à reflexão e à criação filosóficas. Por isso, Nietzsche constata que “Descartes não é

suficientemente radical” (KSA 11: FP-1885, 40[10]); seu método não se fez as perguntas fundamentais: “Certo, queremos a verdade: mas porque não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele?” (BM, §1). Sem tais questionamentos, não sabemos quem delimita o verdadeiro e o falso e, por conseguinte, quem define os parâmetros de toda idolatria, incluindo, a fascinação pela religiosidade ou pela cientificidade, pela neutralidade e pela objetividade.

Com tais questionamentos, por outro lado, atmosferas perigosas *parecem* surgir do tensionamento drástico dos valores humanos. Sintomaticamente, Joseph V. Widmann publicou, em 1886, uma resenha crítica à *Além de bem e mal* intitulada “O perigoso livro de Nietzsche”. Ele escrevia para o jornal *Der Bund* e, em sua análise, reconheceu “as consequências da relativização do conhecimento filosófico como mera interpretação perspectivística” (JANZ, 2016b, p. 378). Widmann interpretou *Além de bem e mal* como um livro despreocupado com as consequências práticas de seus pensamentos. A contestação radical do paradigma moral da modernidade lhe parecia corroborar com uma despreocupação política facilmente transformada em oposição à democracia liberal. Nesse sentido, reavaliar os valores progressistas de sua época não como frutos de processos iluministas, mas, sim, como produtos a serem ultrapassados para além do “bem” e o “mal” era, perante as reivindicações científicas e democráticas, uma atitude claramente estrondosa e constrangedora aos seus contemporâneos.

Não à toa, Widmann inicia sua crítica com a pretensão de ser um alerta para os leitores de tal livro: “aqueles estoques de dinamite usados para construção do túnel de São Gotardo apresentavam uma etiqueta negra de advertência, que apontava perigo de morte” (WIDMANN, 1886 *apud* JANZ, 2006c, p. 193). Dessa crítica, surge a comparação entre o filósofo e a dinamite – que Nietzsche assumiu e exortou posteriormente de bom grado: “Eu não sou homem, sou dinamite” (EH, Por que sou um destino, §1). De acordo com o resenhista,

É exclusivamente neste sentido que falamos do novo livro do filósofo Nietzsche como livro *perigoso*. Com essa designação não pretendemos expressar nenhum tipo de censura contra o autor e sua obra, tampouco quanto aquela etiqueta negra pretendia repreender os explosivos. Muito menos pretendemos, com nossa referência à explosividade do livro, entregar o pensamento solitário aos corvos dos púlpitos e altares. A

dinamite espiritual, tanto quanto o material, pode servir a uma obra muito útil; não é necessário que ele seja usado para fins criminosos. Mas é necessário dizer com toda clareza: Aqui há dinamite. (WIDMANN, 1886 *apud* JANZ, 2006c, p. 193)

Apesar da ressalva de Widmann, sua crítica focara o caráter destrutivo de *Além de bem e mal*, contribuindo para uma corrente interpretativa que considerou a filosofia de Nietzsche como um ímpeto à destruição. “Crítico exacerbado, ele destruiria todos os nossos pontos de referência culturais, sem colocar absolutamente nada no lugar” (MARTON, 2010, p. 65). Associou-se-lhe a dinamite como a representação de uma crítica barulhenta e carente de sutileza. As perspectivas de Nietzsche pareceram, assim, reduzidas à falta de delicadeza de uma mão grosseira que se armou com o seu martelo e que, mirando na verdade, o manuseou com o fim único de espedaçá-la o máximo possível.

UMA LONGA LISTA DE MAL-ENTENDIDOS

Por toda a trajetória filosófica de sua vida, Nietzsche foi mal interpretado. Ao publicar seu primeiro livro *O nascimento da tragédia*, sofreu duras críticas a ponto de Usener, seu antigo professor, afirmar que “alguém que escreveu algo assim estava cientificamente morto” (Carta para Erwin Rohde de 25 de outubro de 1872. KSB 3, 265). Um ano antes, o filósofo confessara a Rohde sua desconfiança sobre a recepção desse livro: “eu sempre temo que os filólogos por causa da música, os músicos por causa da filologia, os filósofos por causa da música e da filologia *não* queiram lê-lo” (Carta para Erwin Rohde de 23 de novembro de 1871. KSB 3, 170). Anos depois, após afastar-se de Richard Wagner, o círculo wagneriano continuava interpretando os escritos de Nietzsche como um eco de ideais nacionalistas e antissemitas. Contra sua irmã Elisabeth, apelidada de “lhama” pelo filósofo devido à peculiaridade desse animal que cospe para se defender (FERRAZ, 1994, p. 21), ele escreveu em 1887 a ela:

Agora que tanto já foi alcançado, tenho de me defender com unhas e dentes da confusão com a canalha antissemita, depois que a minha própria irmã, minha antiga irmã, estimulou a mais

funesta de todas as confusões. Após ter lido na *Correspondência Antissemita* o nome de Zaratustra, minha paciência se esgotou: encontro-me agora em estado de *legítima defesa* em relação ao partido de seu esposo. Estas malditas caricaturas antissemitas não *devem* tocar no meu ideal!! (Carta para Elisabeth Förster do final de dezembro de 1887. KSB 8, 968)

Ainda nesse período, relata a seu amigo Overbeck:

Na *Correspondência Antissemita* (que é distribuída apenas a título privado, somente a “militantes de confiança”), meu nome apareceu em quase todo número. Os antissemitas se apaixonaram por Zaratustra, “o homem divino”; há uma interpretação antissemita particular a respeito dele que já me fez rir muito. (Carta para Franz Overbeck de 24 de março de 1887. KSB 8, 820)

Posteriormente, o nazifascismo se apropriou do pensamento nietzschiano, distorcendo-o e deturpando-o, a fim de usá-lo para “fundamentar” filosoficamente seu racismo. De acordo com Ottmann em *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, “Mussolini leu Nietzsche, e quis fazer da filosofia da ‘vontade de poder’ uma ‘filosofia della forza’” (1999, p. 04) como se o alerta de Widmann se realizasse e as conseqüências práticas da despreocupação ao bem e ao mal se consumassem em sua mais monstruosa face. A Alemanha nazista e a Itália fascista não hesitaram em assumir a filosofia nietzschiana após censurá-la e manipulá-la conforme seus valores e objetivos. Para isso, foi necessário desconsiderar uma imensa variedade crítica de Nietzsche: ou seja, forjaram um filósofo mediano e pequeno ao qual deram o nome de “Nietzsche” – que, diante da totalidade da filosofia nietzschiana, foi facilmente identificada usurpação de seu nome. O filósofo fora veemente contrário, sobretudo a partir de *Assim falou Zaratustra*, ao nacionalismo, ao antissemitismo, ao fanatismo religioso em geral e, entre ele, ao cristianismo, aos ideais e objetivos políticos de sua época.

No entanto, tais contrários pareceram não ter uma posição ponderada perante a filosofia nietzschiana: a ela, ou se distanciaram, negando-a radicalmente ou se aproximaram, forçando-a para se adequar aos seus ideais. Também com os religiosos, esse movimento de repulsa/fascinação aconteceu. Apesar de lançar sua “maldição ao cristianismo” em *O anticristo*, uma vertente do protestantismo no começo do século XX

se aliou à crítica de Nietzsche. Um bom exemplo para entendermos tais apropriações está nesse terreno. Curiosamente, o autor de *O anticristo* foi compreendido por muitos comentadores crentes como um filósofo cuja crítica ao cristianismo possibilitava restabelecer os dogmas cristãos de maneira semelhante às tentativas protestantes.

A filosofia nietzschiana foi vista, dessa forma, enquanto uma expressão de fé cristã que deveria ser seguida, como se ela mesma fosse uma nova religião. Como Aschheim demonstra em *After the Death of God: varieties of nietzschean religion*,

os escapes da religião nietzschiana na Alemanha começaram não como uma revolta contra a Igreja, mas como uma força dentro dela, enquanto um meio para a revitalização e não para a destruição do cristianismo. Essencialmente um fenômeno protestante, isso foi encabeçado por um número de pastores e teólogos críticos, mas comprometidos, quem tentaram invocar (de todas as coisas) o impulso religioso nietzschiano como o fermento crucial na luta para reviver a autêntica mensagem cristã. Dessa maneira, as noções nietzschianas começaram a se infiltrar no coração da vida religiosa alemã (1988, p. 220).

Ainda na esfera política, podemos tomar outro exemplo semelhante. Em linha radicalmente oposta ao nazifascismo, o anarquismo possuiu um movimento duplo em relação a Nietzsche: alguns pensadores, negando-o e classificando sua filosofia como elitista e burguesa; alguns, vendo-o como um expoente essencial para a realização de uma crítica interna e saudável ao anarquismo. Enquanto Tolstói o considera como louco e elitista, Emma Goldman interpreta sua filosofia como uma abertura para uma espécie de aristocratismo espiritual próprio ao libertário. De acordo com Sena, Nietzsche leu o ensaio *Minha religião* de Tolstói

em sua versão francesa imediatamente após os esforços empreendidos com vistas à produção de sua planejada obra *Vontade de poder*. Nos fragmentos póstumos 11[236] a 11[282] de novembro de 1887 – março de 1888, o filósofo resume, toma notas, copia e traduz diversas passagens de *Ma Religion*, e, em alguns momentos, faz esboços e tentativas de interpretação das ideias expostas na obra (2012, p. 336-337).

Tolstói auxiliou Nietzsche a interpretar a tipologia de seu Jesus e a refletir sobre sua própria moral. Explica-se com isso, em parte, a análise política em *O Anticristo* ao

definir Jesus como um “santo anarquista” (AC, §27) diante do poder eclesiástico daquela época.

Verifica-se que a doutrina da não-resistência defendida por Tolstói como a essência do que Cristo pregou, forneceu a Nietzsche uma das bases fisiológicas por meio das quais o mesmo interpretou o caráter próprio de Jesus bem próximo àquilo que os gregos um dia designaram como ‘homem privado’, que desconhece todo e qualquer assunto ligado à realidade externa, ao mundo público, um modo de ser que constitui a própria “*abolição do Estado*” (SENA, 2012, p. 339-340).

Mas, ironicamente, aos olhos de Tolstói, o pensamento nietzschiano era um reflexo de sua loucura e de seu aristocratismo. Em seus diários, Tolstói afirma que leu *Assim falou Zaratustra* e, neles, escreve sua impressão sobre esse livro:

Li o *Zaratustra* de Nietzsche e as notas de sua irmã sobre a maneira que ele escrevia, e fiquei plenamente convencido que ele estava perfeitamente louco quando escreveu, e louco não no sentido metafórico, mas no sentido direto mais preciso: incoerência, bruscos pulos de um pensamento que não termina, saltos contínuos de uma ideia a outra por contraste ou por consonância, e o todo no fundo de um centro de loucura – a ideia fixa que negando todos os fundamentos supremos da vida e do pensamento humanos demonstra o que ele tem de genialmente sobre-humano. Mas o que vale a sociedade, se um semelhante louco, e um louco maldoso, é reconhecido por mestre? (1980, p. 804)

Em 1906 com *Influenze borghesi sull'anarchismo*, o anarquista Luigi Fabbri acreditava que a mídia burguesa distorceu o anarquismo, associando-o a Stirner e a Nietzsche. Segundo ele, começaram propagar que os anarquistas eram “amorfistas, inimigos de toda organização, e, com tal objetivo, desenterraram Nietzsche e depois Stirner”, de modo que os próprios anarquistas “morderam o anzol e muito a sério se converteram em amorfistas, stirnianos, nietzschianos e outras tantas parecidas diabruras” (FABBRI, 1998, p. 34). Emma Goldman assumiu, no entanto, a filosofia de Nietzsche e afirmou, com um sentido peculiar, que “todos anarquistas eram aristocratas” (STARCROSS, 2004, p. 31). Leitora do filósofo da “vontade de poder”, Goldman interpretou positivamente a filosofia nietzschiana, aliando-a à sua vertente

política. Nesse sentido, também Newman considera que a crítica de Nietzsche ao anarquismo possibilita, aos próprios anarquistas, um combate ao ressentimento inerente aos pensadores libertários da modernidade. Com ele, “o anarquismo pode se tornar muito mais relevante para as lutas políticas contemporâneas na medida em que dê conta da lógica do ressentimento em seu próprio discurso, especialmente nas estruturas e identidades essencialistas que o habitam” (NEWMAN, 2008, p. 146).

Seja na política ou na religião, a filosofia nietzschiana é alvo de fascínio e de repulsa. Seu estilo de escrita próprio – mesclado de poesia, ironia e crítica – torna ainda mais complexa a interpretação de seu pensamento. Esses inúmeros exemplos conduzem os leitores a perguntas intrigantes: deveríamos ter seriedade quando Nietzsche nos convida a rir com ele? Deveríamos rir quando ele parece assumir um tom sério e sóbrio? Deveríamos dançar conforme o ritmo de sua filosofia? Deveríamos deixar de lado esse “dever”? Ler com ele, contra ele ou assumir ambas as estratégias ou ainda inúmeras outras a fim de nos tornarmos leitores originais, próximos ao paradoxal discípulo cuja função somente se consuma ao superar seu mestre e deixar de ser discípulo? Tais perguntas compõe a introdução, o desenvolvimento ou a conclusão de qualquer que seja o olhar sobre Nietzsche? O que possui um grau de certeza mínimo está, de qualquer modo, ligado a tais dificuldades e à clara visão de um horizonte conceitual repleto de polissemias e sutilezas propositais³.

³ É importante ressaltarmos que isso, de modo algum, significa um relativismo – cuja posição e cujos valores definem-se simplesmente conforme o ângulo de sua visão. Sobre isso, o artigo “O relativismo como niilismo, ou os *sem teto* da metafísica” de Silvia Rocha (2008) e a dissertação “Perspectivismo e relativismo em Nietzsche” de Eder Corbanezi (2013) apresentam considerações interessantes. De qualquer modo, Nietzsche possui sua moral, possui suas verdades e seus objetivos. Em *A moral da crítica de Nietzsche à moral*, Tongeren demonstra a riqueza de *Além de bem e mal*: “Dentre outros aspectos, ele faz aí as seguintes diferenciações: o gosto dos democratas (210, 239), dos alemães (28, 39, 244), dos nórdicos (48), do europeu (245), do espírito livre (105), dos homens (*Männer*) (144), dos antigos (210, 267), da burguesia (218), da época atual (212, 260), de Sócrates (191), de Kant (210) e do próprio Nietzsche (200). Há um gosto bom e um ruim (31, 43, 186, 233); há gradações de sutileza do gosto (220), há um gosto nobre (46) e um gosto que se diferencia entre ‘grande’ e ‘pequeno’ (52)” (2012, p. 77). Com tais diferenciações, Nietzsche almeja demonstrar que não existe um padrão moral definido no ser humano; ao contrário, a diversidade humana se compra por meio da diversidade de costumes e idiosincrasias que existem. O cuidado do filósofo em explicitar seu posicionamento é uma estratégia contrária, sobretudo, ao *modus operandi* da moral moderna vigente na Europa que se apropria tudo que lhe convém, transformando-a em “verdade universal”. Ainda segundo Tongeren, podemos “descobrir a moral como problema apenas quando não fixamos em uma determinada moral, mas quando conhecemos que, ao lado da (diante da e após a) própria moral ‘são ou deveriam ser possíveis muitas outras morais, sobretudo, morais superiores’ (202)” (2012, p. 58).

A POLISSEMIA E A SUTILIZA DO MARTELO DE NIETZSCHE

Apesar de o resenhista Widmann ter lido e identificado o aforismo 226 de *Além de bem e mal*, sua análise não abarca a complexidade dos pensamentos contidos nele. Intitulado por “*Nós, imoralistas!*”, o filósofo não defende a ausência plena dos valores; ao contrário, ele diz: “estamos envoltos numa severa malha de deveres, e dela não podemos sair – nisso precisamente somos, também nós, ‘homens do dever!’” (BM, §226). No limite, Nietzsche demonstra, em primeiro lugar, a impossibilidade de se ausentar da moral. Em segundo, expõe a diversidade que existe entre os valores, de modo que, ao destoar dos pensamentos comuns de seu tempo, é classificado como imoral e/ou amoral. “Mas não importa o que façamos, os imbecis e as aparências falam contra nós, dizendo: ‘Estes são homens *sem* dever’ – sempre temos os imbecis e as aparências contra nós!” (BM, §226).

Investigando os espíritos livres, o filósofo os põe diante dos espíritos aprisionados nos valores de seu tempo: aqueles que não percebem e não refletem, que não contrariam nem tensionam sua moral; em outras palavras, aqueles espíritos que não compreendem que seus valores se derivam de uma complexa trama fisiológica e histórico-social e, portanto, não são universais e extraordinários. É o espírito livre “que não quer ser mal-entendido e confundido” (BM, §44) e que, justamente por isso, preza por sua originalidade e criatividade. Neste mesmo aforismo, Nietzsche reconhece o “além do bem e do mal” como uma “perigosa fórmula” (BM, §44), de modo semelhante ao seu projeto não realizado “Vontade de Poder”⁴ e considerado como um “perigoso título” (KSA 11: FP-1885, 40[50]). Dessa forma, o filósofo não está despreocupado e descuidado com seu pensamento e com as implicações políticas dele. Com muita frequência, pede para não ser mal interpretado nem confundido: “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam*” (EH, Prólogo, §1).

Sua preocupação se relaciona com o organismo e a vontade de poder de seus leitores; ou melhor, parece se mostrar em quais detalhes um tipo fisiológico ou outro focou em sua leitura. Como se a não atenção a algum pequeno trecho fosse uma

⁴ Nietzsche esboçou uma obra intitulada “Vontade de poder”. Apesar de o projeto ter sido cancelado pelo filósofo pouco tempo após pensá-lo, sua irmã, Elizabeth, compilou e manipulou, anos depois quando seu irmão já estava louco, as anotações dele, publicando-as, em 1901, sob o título de *Vontade de poder*. “Para legitimar sua empresa, ela não hesitou em falsificar cartas de Nietzsche, dirigidas à sua amiga Malwida von Meysenbug; obteve os originais, compôs o texto a partir deles e depois os destruiu” (MARTON, 1990, p. 26). Foi por meio dessa publicação e de suas censuras e manipulações que o nazifascismo se apropriou do pensamento de Nietzsche como uma tentativa de se legitimar filosoficamente.

resposta e impossibilidade do próprio corpo, o mau intérprete se revelaria dentro das tipologias classificadas por Nietzsche de pensamentos não ruminantes, apressados, incultos, sem experiências, conservadores, acovardados, gregários, etc. Nesse sentido, o martelo do filósofo possui objetivos muito mais delicados do que aparenta a mera martelada da destruição. No prólogo de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma que seu martelo serve para *auscultar* os ídolos. A auscultação tem dois sentidos aqui: primeiro, o de demonstrar, por meio de leves batidas, o quão grave é o interior das verdades e se, escondido por uma bela superfície, ele não é oco; segundo, possui o sentido médico de avaliar a saúde dos ídolos – algo correlacionado à sua complexa análise fisiológica do decaimento das forças humanas e da negação da vida. “Fazer perguntas com o *martelo* e talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas – que deleite para alguém que tem outros ouvidos por trás dos ouvidos” (CI, Prólogo). É, nesse sentido, que as verdades são, antes de tudo, inquiridas pelo martelo enquanto um ato filosófico de reflexão.

É, nesse sentido também, que esse instrumento se assemelha mais à recuperação da saúde (da verdade filosófica e de seus crentes) do que ao aniquilamento dela. Ademais, o martelo ganha ainda outro significado ao ser visto como um *diapasão*. O diapasão é uma ferramenta que dá o tom para a afinação de instrumentos musicais. Ao perceber que um ídolo é oco, isto é, que o som de suas entranhas está desafinado, o martelo de Nietzsche lhe permite analisar a música humana sobre a verdade em direção ao canto e à afirmação da vida: “quanto ao escrutínio dos ídolos, desta vez eles são não ídolos da época, mas ídolos *eternos*, aqui tocados com o martelo como se este fosse um diapasão – não há, absolutamente, ídolos mais velhos, mais convencidos, mais empolados... E tampouco mais ocos...” (CI, Prólogo). Os vãos e interiores da verdade também são repletos de outros sentidos. Tudo isso demonstra o esforço nietzschiano sobre suas expressões e representações em encontrar novos ardis, instrumentos e posicionamentos contrários às estruturas da tradição filosófica: em um prólogo de somente uma página, o “martelo” possui uma variedade de representações que requer análises extremamente complexas.

Ademais, Nietzsche reflete ainda sobre outros significados. Para além de ser uma ferramenta de análise, de construção e de destruição, o martelo é também o instrumento do legislador. Com ele, o juiz expressa ordem e comando ao mesmo tempo em que simboliza “os mais altos legisladores” (KSA 11: FP-1885, 34[199]); em outras palavras, “o martelo: como o ensino que traz a decisão” (KSA 11: FP-1885, 2[118]) se

depara com uma época de baixa força vital, característica à pequena política (SABATINI, 2019). “Hoje o gosto e a virtude do tempo enfraquecem e diluem a vontade, nada é tão atual como a fraqueza da vontade” (BM, §212). Não à toa, Nietzsche anota: “O eterno retorno como um martelo” (KSA 11: FP-1886, 5[70]), pois a teoria do eterno retorno exige uma atitude diante desse “pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como é, sem sentido e alvo, mas retornando inevitavelmente, sem um final no nada” (KSA 12: FP-1886, 5[71]). Embora essa última relação necessite de uma explanação mais fundamentada, o que nos importa aqui é a variedade de representações; ou melhor, o que nos interessa é a sutileza e a polissemia que existe nos argumentos e símbolos nietzschianos.

CONCLUSÃO

A filosofia nietzschiana sempre instigou a curiosidade. Recoberta por um ar misterioso, a escrita poética, concisa e ácida de Nietzsche mobilizou massivamente os leitores após seu colapso mental. Antes disso, isentou-se, inclusive, da responsabilidade de ser pouco lido. Sobre *Além de bem e mal*, diz: “a partir de então todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda da pesca mais do que muitos?... Se nada mordeu, não foi minha culpa. *Faltavam os peixes...*” (EH, Além do bem e do mal, §1). Esse gracejo de Nietzsche é mais profundo do que aparenta. Para o filósofo, a leitura e a interpretação estão aliadas intrinsecamente às forças mais basilares do corpo humano. Aceitar ou negar algum autor significa, no limite, relacionar as fisiologias – seja em atrito, seja em harmonia – entre escritores e leitores. Ser negado e não lido pela Alemanha antisemita e profundamente cristã de sua época representa, portanto, a incompatibilidade entre o corpo-nietzschiano e a fisiologia dos indivíduos de seu tempo: ou seja, ser rejeitado por seus contemporâneos foi, antes de tudo, uma vitória para Nietzsche.

Não à toa, Widmann indica justamente aquele que não encontra os peixes como “o perigoso livro de Nietzsche”. Apesar de sua advertência sobre os fins da dinamite – podendo ser usada tanto para a demolição quanto para a construção, ou ambas as situações concomitantemente –, o tom crítico que assume sua resenha escolhe um posicionamento político. Algo que, para Widmann, não era posto de modo evidente em

Além de bem e mal. Afinal, qual é a posição política de Nietzsche? Ottmann nos auxilia neste ponto, já que “ele não cabe, é claro, nas gavetas que o mundo burguês ou socialista tem à disposição para as filosofias políticas” (OTTMANN, 1999, p. 294). Essa incompatibilidade se aprofunda diante das exigências nietzschianas. Leituras sem refinamento e sem sutilezas não podem apreender as inúmeras perspectivas contidas nos densos e eruditos aforismos nietzschianos. Sem a percepção dos delicados traços que compõe sua obra, resta apenas a percepção de um martelo rude: um filósofo cuja crítica destrutiva mobiliza seus esforços para se distanciar de sua tradição.

Nesse sentido, Widmann interpreta *Além de bem e mal*. Para ele, o filósofo afirma e potencializa um mundo violento. Ou seja, interpreta esse livro de modo destrutivo, ironizando-o, inclusive, perante a debilitada saúde de Nietzsche. “Não sabemos com certeza, mas acreditamos ter ouvido que o Prof. Nietzsche é um homem com grandes sofrimentos físicos. Como tal, ele certamente se encontra numa situação melhor no mundo moral atual do que no mundo futuro violento” (WIDMANN, 1886 *apud* JANZ, 2006c, p. 196). O resenhista compreende o escrito nietzschiano como um incentivo à imoralidade e à amoralidade que tende à violência e, no limite, impossibilitaria a existência do filósofo. Nietzsche não defende, no entanto, nem uma condição humana amoral nem violenta. Também não idealiza, está claro, uma sociedade plenamente pacífica, mas possui plena consciência de que, como explica Wotling, “a violência, consequência da incapacidade para resistir a uma solicitação, é, pois, o sintoma mais evidente da fraqueza” (2013, p. 173).

Em nenhum momento, o filósofo afirma o uso da força física de modo desmedido entre os seres humanos. Como visto, mesmo sua grande guerra está no âmbito intelectual – que se reflete no leitor por meio de sua interpretação. A filosofia nietzschiana exige atenção às suas entrelinhas. Para isso, utiliza argumentos aguçados que não se resumem jamais à simples destruição de um ou outro ídolo. Seu martelo é furioso; mas é também polissêmico, delicado e poético; sua dinamite age, sobretudo, espiritualmente, analisando a saúde dos pensadores, perscrutando o interior dos corpos modernos e afinando a música humana. A filosofia nietzschiana estabelece, assim, perspectivas extremamente sutis. Ela não nega e destrói simplesmente aqueles que critica, mas os diagnostica e os transforma sempre ressaltando: “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam*” (EH, Prólogo, §1).

O martelo pode ser, em uma primeira e apressada leitura, uma forma de destruir e despedaçar os ídolos admirados pela modernidade; mas ele é, sobretudo, um

auscultador, um diapasão e um instrumento de construção e legislação. De qualquer modo, se algo aparentemente simples possui tantos significados e perspectivas, então não deveríamos, antes de tudo, assumir essa postura de dúvida perante as sutilezas, os conceitos e os argumentos ainda mais complexos de Nietzsche? Não seria justamente, por meio de tal complexidade conceitual que a filosofia nietzschiana diferenciaria, por um lado, seus leitores e, por outro lado, proteger-se-ia da má-interpretação advinda de visões restritas? A restrição de uma interpretação não representaria, de certo modo, também a restrição de como cada leitor enxerga e compreende o mundo sem conseguir abarcar a diversidade da própria existência? Assim, o martelo nietzschiano adquire ainda outros sentidos: ele se torna um símbolo da polissemia e um exercício de interpretação que se oferece ao leitor enquanto um instrumento de análise de suas próprias entranhas, como se Nietzsche sussurrasse: “Ouças-te! Pois tu és tal e tal. Sobretudo não te confundas”.

REFERÊNCIAS

ASCHHEIM, Steven. After the Death of God: varieties of nietzschean religion. IN: Nietzsche-Studien, 17, 1988. Disponível em <https://doi.org/10.1515/9783110244366.218>.

AZEREDO, Vânia D. de. A interpretação em Nietzsche: perspectivas intuitivas. IN: Cadernos Nietzsche, 12, 2012. Disponível em <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7856/5396>.

CORBANEZI, Eder. *Perspectivismo e relativismo em Nietzsche*. São Paulo: USP, 2013 [dissertação de mestrado].

FABBRI, Luigi. *Influenze borghesi sull'anarchismo*. Milano: Zero in Condotta editrice, 1998.

FERRAZ, Maria C. F. *O bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

GIACOIA, Oswaldo J. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005.

_____. *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2014.

JANZ, Curt P.. *Friedrich Nietzsche: uma bibliografia (Volume I: infância, juventude, anos em Basileia)*. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016a.

_____. *Friedrich Nietzsche: uma bibliografia (Volume II: os dez anos do filósofo livre)*. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016b.

_____. *Friedrich Nietzsche: uma bibliografia (Volume III: os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros)*. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016c.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. *Nietzsche: filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.

LLINARES, Joan B.. Nietzsche y Brahms. IN: *Estudios Nietzsche*, nº 2, 2002. Disponível em <http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/36168/029430.pdf>.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a busca pelo seu *leitor ideal*. IN: *Cadernos Nietzsche*, 35, 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/cniet/v1n35/1413-7755-cniet-01-35-0033.pdf>.

NEWMAN, Saul. Anarquismo e a política do ressentimento. IN: *Verve*, 14, 2008. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/verve/article/view/5138/3665>.

NIETZSCHE, F.. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1986 (8 Bd.).

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999 (15 Bd.).

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O caso Wagner*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999.

ROCHA, Silvia. O relativismo como niilismo, ou os *sem teto* da metafísica. IN: *Revista Trágica*, vol. 01, nº 2, 2008. Disponível em <http://tragica.org/artigos/02/12-silvia.pdf>.

SABATINI, Marco. *A pequena política em Nietzsche*. Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo, 2019 [tese de doutorado].

SENA, Allan. *Nietzsche e o tipo psicológico do redentor*. Campinas: Unicamp, 2012 (dissertação de mestrado).

STARCROSS, Leigh. “‘Nietzsche was anarchist’: reconstruction Emma Goldman’s Nietzsche lectures”. In: MOORE, John; SUNSHINE, Spencer (orgs.). *I am not a man, I am Dynamite!:* Friedrich Nietzsche and Anarchist Tradition. Brooklyn, NY: Autonomedia, 2004.

TOLSTÓI, L. *Journaux et carnets*. Trad. Gustave Aucouturier. Paris: Gallimard, 1980 (Vol. II).

_____. *Minha religião*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: A Girafa, 2011.

TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além do bem e do mal*. Trad. de Jorge Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

WIDMANN, Joseph V. “O perigoso livro de Nietzsche” (1886). In: JANZ, Curt P. *Friedrich Nietzsche: uma bibliografia (Volume III: os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros)*. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016c.

WOTLING, Pratick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.