

Crítica como conquista do “pessimismo alemão” na Europa: atualização da filosofia alemã no pensamento de Nietzsche

Critique as acquisition of the “German pessimism” in Europe: actualization of German philosophy in Nietzsche’s thought

André Luis Muniz Garcia

andrelmg@unb.br
(Universidade de Brasília, Brasília, Brasil)

Resumo: O presente artigo busca discutir alguns aspectos do conceito de crítica no pensamento maduro de Nietzsche, bem como contextualizá-lo no debate alemão oitocentista. Para cumprir tal tarefa, iremos dividir nossa argumentação em duas teses: (i) sobre a necessidade de uma interpretação ininterpretável e os limites da crítica segundo Nietzsche; (ii) a concepção de crítica como conquista do pessimismo alemão.

Palavras-chave: Nietzsche; crítica; moral; filosofia alemã

Abstract: The present article aims to discuss some aspects of the Nietzsche’s conception of critique in his later works in order to contextualize this in the 19th-Century German Philosophy. This task to accomplish we shall divide our text in three main arguments, to wit: (i) on the necessity of an uninterpretable interpretation and the limits of criticism that Nietzsche; (ii) the critique thinking as acquisition of the “German pessimism”.

Keywords: Nietzsche; critique; morals; German philosophy

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p67-81>

Enquanto parte integrante de uma ampla pesquisa em andamento sobre as noções de crítica e genealogia no pensamento maduro (1885-1888) de Nietzsche, o presente texto tem um propósito bastante restrito: apontar e interpretar algumas passagens da obra nietzscheana, nas quais está marcada claramente sua posição sobre a noção de crítica

tal como recepcionada do debate alemão oitocentista, temática que, a nosso ver, é muito importante para se compreender os rumos da filosofia crítica alemã na segunda metade do século XIX, seu confronto direto com tendências positivistas e darwinistas que então passaram a ditar o método da pesquisa em filosofia, bem como para se jogar nova luz sobre os problemas e impasses do pensamento contemporâneo, que empreendeu rica “disputa” em torno daquela noção.

Nietzsche representa, considerando a obra de maturidade, um herdeiro da filosofia alemã, a qual ele próprio reconhece abertamente no Prefácio à *Aurora* (seções 3 e 4), escrito em 1886, como sendo aquela da tradição crítica. Se a noção de crítica lá representa uma estratégia reivindicada para a compreensão do fenômeno da moral, seu objetivo, sustenta Nietzsche, seria o de elevar o pensamento a um grau de espiritualização tal que fosse capaz de produzir uma forma de vida livre de tudo aquilo que a Europa criou até então de filosofia, arte, cultura e religião. Por essa razão, o presente texto buscará identificar – ou mesmo rastrear – algumas “pegadas” dessa tradição no pensamento de Nietzsche, valendo-se, nesse caso, de argumentos *do próprio* Nietzsche, uma tentativa de reconstrução interna ao pensamento do autor. Cabe salientar ainda que iremos aqui fazer um recorte no que tange ao percurso: tomaremos como fio condutor diversos trechos de obras da maturidade, nomeadamente *Para Além de Bem e Mal* e *Para a Genealogia da Moral*, para então discutir com maior propriedade o trecho principal, o Prefácio à *Aurora*, e, mais ao final, conectarmos este com aforismos de *A Gaia Ciência* que são indispensáveis para esclarecer argumentos apresentados no mencionado Prefácio. Para tanto, dividiremos este artigo em 2 teses, importantes para o norteamo de nosso recorte. A primeira tese apresenta o ponto nevrálgico da tarefa crítica nietzscheana, qual seja: sua crítica à moral – moral, vale dizer, não simplesmente enquanto fenômeno ético, não meramente enquanto princípio da autonomia, também não enquanto proto-objeto de uma filosofia prática; mas sim pretende-se mostrar que quando Nietzsche fala de “crítica à moral”, especialmente em suas obras de maturidade, ele fala em geral de uma *crítica a todo e qualquer modo de pensar autoimunizante*. Em um segundo momento, partindo da hipótese de que moral, para Nietzsche, vale como *modo de pensar, modo de interpretar e dar sentido, que pretende-se imune ao livre exame de seus pressupostos*, pretendendo mostrar de que modo o próprio Nietzsche se autointitula herdeiro da tradição crítica alemã, ou melhor: como o mais radical herdeiro do criticismo kantiano e hegeliano, como aquele que, por meio de um

radical “pessimismo filosófico” (a expressão é do próprio Nietzsche), concretizou a tarefa da filosofia que, nas palavras dele, apenas pelo “espírito alemão” poderia ser alcançada, qual seja, a tarefa crítica de *problematização da moral*, o livre exame (no sentido de Kant¹) do pressuposto mais fundamental de todo e qualquer fenômeno moral, a saber, sua autoevidência.

1ª tese: Da necessidade de uma interpretação ininterpretável e os limites da crítica segundo Nietzsche

Se a *crítica*, enquanto orientação do pensamento especulativo, tem ainda alguma capacidade de mobilização da filosofia, ela decorre certamente de uma suspeita “hiperbólica” acerca dos desígnios da cultura e do homem sob a tutela da razão esclarecida. Mas não só. Como se mostrou ao longo de 125 anos de pesquisa, a perspectiva genealógica de Nietzsche esteve, de uma maneira ou de outra, vinculada à vanguarda filosófica, especialmente aquela que reivindicava uma maior consistência histórica, psicológica e linguística no exame das relações de força e poder em meio à concreção democrática e liberal das sociedades contemporâneas. Pelas mais diversas correntes filosóficas ao longo do século XX, Nietzsche foi compreendido como teórico cujo esforço, principalmente nas obras de 1885 a 1888, concentrava-se meticulosamente numa genealogia da moral tanto de “foro privado” (análise da formação dos valores bem e mal na intimidade da experiência cristã do ressentimento) quanto “público” (análise da formação da consciência moral e da responsabilidade jurídico-social a partir da experiência da vingança e do castigo). Alguns autores, principalmente na França, julgaram ser necessário levar até as últimas consequências a crítica das relações de poder inerentes à constituição de formações discursivas e dispositivos que garantissem à sociedade maior eficácia política, social e econômica, valendo-se daquilo que passaria a ser compreendido como a principal força do aparelho estatal, a saber, sua capacidade de engendrar modos de subjetivação, como sugeriu um declarado herdeiro da filosofia nietzscheana, Michel Foucault. Outros, contando aqui, principalmente, a primeira geração

1. Sobre a concepção de crítica como livre exame, cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A XI, nota. As obras de Kant serão citadas e traduzidas a partir da seguinte edição: KANT, I. *Werke in sechs Bänden und Wörterbuch*. Hg. W. Weischedel. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

da Teoria Crítica, viam no método genealógico de Nietzsche um primeiro passo para uma *crítica total da razão* por ter centrado em si as condições de suas próprias reivindicações de validade. É claro que a obra *Para a Genealogia da Moral* atendeu a uma diversidade de perspectivas no último século, mas isso a um preço, quer nos parecer, caro demais: a concreta reabilitação da noção de crítica na tarefa genealógica, ela mesma, sempre foi considerada secundariamente por tais estudos.

Nosso estudo pretende reaver com cuidado e coerência o projeto da genealogia em seu contexto, isto é, enquanto um *programa crítico* que, de acordo com o próprio Nietzsche, partira de *Assim Falou Zaratustra* e atingira seu ápice justamente naquelas três dissertações da *Genealogia da Moral*, e isso visando não simplesmente a uma genérica inspeção dos “ataques”, por Nietzsche, aos valores cardinais da cultura ocidental, mas a um rigoroso estudo da complexa formação e consolidação de um “tipo homem” capaz de um absoluto domínio técnico de suas mais rotineiras práticas cognitivas e comunicativas. Considerar a genealogia enquanto crítica da configuração e estabilização de um “tipo homem” enquanto um “tipo moral” é retomar aquilo que, a partir, fundamentalmente, de *Assim Falou Zaratustra*, figurava a Nietzsche uma questão decisiva de sua filosofia: *por que e como determinada configuração dos modos de avaliação e julgamento, empregados para interpretar e estabilizar as diversas formas de interação social, possibilitou ao homem tornar-se o que ele atualmente é* – na visão de Nietzsche, um homem moral, um tipo que é moralmente culpável; juridicamente responsável; louvado em sua orientação para o bom e justo, para a “felicidade”, bem como em seu autossacrifício pelo “social”; como uma forma de vida que conserva, em sua mais elaborada racionalidade – a ciência –, a obscura força da vontade de verdade herdada do cristianismo.

Não admitir, como quer um tipo “pessimista inconsequente”, que a imagem presente do homem tenha sido um mero acaso do curso da natureza; ou, como querem “ineptos otimistas”, que o homem em sua figura moral mais acabada (o homem justo, bom, livre, compassivo) seja o *télos* de uma racionalidade imanente ao curso da história europeia – não admitir tais extravagâncias revelaria não apenas o esforço do pensamento nietzscheano de não sucumbir a uma espécie de “maniqueísmo teórico” inerente às filosofias na Europa, como também sua decisiva posição sobre a necessidade de se fazer a *crítica da imagem presente do homem*, tarefa essa que não poderia abrir mão de uma estratégia fundamental, a saber: *uma perspectiva crítica sobre a origem e consolidação*

do atual “tipo homem”, do homem moral, não pode dispensar-se à tarefa de poder-colocar-em-questão, pelo menos uma vez, no dizer de Nietzsche, a adquirida validade autoevidente da própria moral. Ao leitor mais atento, já iniciado nos textos de maturidade, essa questão parece parafrasear aquela outra, bastante conhecida e citada entre os pesquisadores, presente na seção 1 de *Para Além de Bem e Mal*: lá ele se pergunta por que o homem quer a verdade. No contexto da *Genealogia da Moral*, pergunta-se: por que o homem quer a moral? Por que sua orientação em busca de valores tais como: bem, justo, bom, responsável, compassivo, altruísta? O pensamento que não ousou tal questionamento estaria, como Nietzsche gosta sempre de afirmar, *sob o domínio de uma determinada moral* (*Para Além de Bem e Mal* 186), sob a autoridade de um modo de pensar que, a dizer como ele na seção 3 do novo Prefácio a *Aurora*, *não quer se deixar criticar*. A mencionada “autoevidência” da moral, que Nietzsche insiste em sublinhar, quase sempre a partir da metafórica da “autoridade” ou da “sedução”, é aliás o ponto de partida da seção 3 do Prefácio à *Aurora*:

Até o momento refletiu-se do pior modo sobre bem e mal: isso sempre foi algo muitíssimo perigoso. (...) no momento presente da moral, como em face de toda autoridade, não se deve sequer pensar, tampouco se deve falar: aqui se é – *obediente!* Desde quando o mundo existe, não foi da vontade de nenhuma autoridade se deixar tomar como objeto de crítica (...); de criticar até a moral, a moral como problema, tomá-la como problemática: como?²

Esse trecho sugere que, até o momento, uma efetiva crítica da moral, devido à atual configuração desta, encontra-se estruturalmente impossibilitada, pois, de acordo com Nietzsche, a presente crítica da moral orienta-se, de modo paradoxal, pela mais refinada forma da própria moral, a saber, pelo modo de pensar que busca sempre, emprega todas as suas forças no sentido de se imunizar de uma crítica. Muito se falou sobre a crítica da moral de Nietzsche, mas pouco sobre a tentativa do próprio Nietzsche de se libertar de uma crítica da moral comprometida com a moral dominante. É nesse contexto que gostaríamos de conceber a moral como modo de pensar, como um

2. As obras de Nietzsche serão citadas conforme a seguinte edição: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999 (doravante, KSA). As traduções são de nossa autoria, salvo indicações contrárias.

modo de interpretar³ autoimunizante, ou, como nos diz Nietzsche, um *modo de pensar que não quer deixar-se tomar como objeto de crítica*. Tomemos isto como ponto de partida: o fato de que a moral para Nietzsche pode ser concebida em geral como *modo de pensar autoimune*. Tal perspectiva está presente, aliás, em outros trechos de sua obra. Há uma conhecida passagem d'*O Crepúsculo dos Ídolos* (Os 'melhoradores'... 1) onde Nietzsche concebe a moral como "apenas uma interpretação de certos fenômenos, dito de modo mais preciso, uma *má-interpretação*". Lá isso significa que aquilo a que se pode denominar *moral* emerge enquanto um *modo de compreensão* de certos fatos, o qual sempre toma como verdadeiro aquilo que para a compreensão de Nietzsche é o mais difícil; dito de outro modo: moral, naquela passagem, é um modo de entender certos eventos internos e externos que, por sua vez, *não compreende o que em sua própria interpretação é "mal", isto é, problemático*. A moral como um tipo de interpretação quer ser entendida como algo *acabado, completo*, isso porque ela no mais das vezes é entendida sem qualquer questionamento. Nietzsche se opõe *criticamente* a esse modo de pensar *conclusivo*, que se fecha em si mesmo, e afirma, por exemplo na seção 186 de *Para Além de Bem e Mal*, que os filósofos da moral encontram-se ainda paralisados "em sua boa crença na moral dominante". Isso quer dizer que para a atual crítica da moral (seja ela de viés metafísico ou científico) a "própria moral é tomada como *dada (gegeben)*", como algo evidente por si. Ele reforça isso, aliás, na *Genealogia da Moral*: a interpretação da moral até o momento tomou a própria moral como "real, como algo para além de qualquer por-em-questão" (*Genealogia da Moral*, Prefácio 6).

Como procura mostrar Nietzsche ao longo de sua *crítica da atual crítica à moral*, isso que para alguém é sempre *dado* vale, no entanto, como resultado de uma série de interpretações, algo que alguém continuamente busca interpretar, quando busca esclarecer para si mesmo o significado desse algo dado. O que implica então em dizer que, *em circunstâncias distintas*, seria novamente necessário se perguntar pelo significado desse algo dado, no caso de Nietzsche, seria necessário se perguntar continuamente por isto: *o que significa propriamente a moral?*

3. Em uma anotação preparatória ao Prefácio a *Autora*, escreve Nietzsche: "*Minha principal sentença: não existe quaisquer fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral desses fenômenos. Essa interpretação mesma tem uma origem extramoral!*" (itálicos do próprio autor). In: KSA 12, 2[165](41), p. 149.

Portanto, no caso da filosofia de Nietzsche, poderíamos dizer que a resposta à pergunta pelo significado da moral assenta-se em um contínuo e produtivo *não-entender* algo como “a” moral, e, por essa razão, sua pergunta pela moral é sempre consequência de uma série de interpretações anteriores, tentativas de compreensão da moral que não foram e não pretenderam ser conclusivas, e que por isso precisaram ser colocadas *sempre de novo*. Segundo essa (anti-hermenêutica) perspectiva pressuposta pelo projeto de uma genealogia da moral, uma interpretação *jamaís* pode ser tomada como definitiva, isto é, não se pode querer entendê-la *in toto*, mas apenas como um modo de interpretar e entender *suficiente e plausível em uma certa situação*; ou seja, tem-se primeiro que entender que *o entender algo* é continuamente dinâmico e temporal, e que no fim podemos alcançar apenas um *entender que não se completa*. Ora, esse não é o caso com a moral, que, por sua vez, *quer ser entendida como um tipo de interpretação que não mais carece ser interpretada*.

Com isso estamos dizendo apenas que colocar-em-questão um modo de compreender tradicional, por assim dizer, revela-se, na filosofia de Nietzsche, como estratégia para a problematização de um *conceito de interpretação* dominante. Como Josef Simon bem mostrou, em um artigo sobre o conceito *entender* (*Verstehen*) em Hegel e Nietzsche, o interpretar foi, pela tradição metafísica, cunhado e empregado de uma maneira bem determinada, a saber, para a metafísica *entender* vale, desde sempre, “como entender de ‘algo’ enquanto ‘algo’ e aí pelo menos esse segundo algo é entendido como ‘algo universal’”.⁴ A compreensão metafísica de algo, como modo de compreensão tradicional, pressupõe então uma espécie de redobro daquilo que ela visa a apreender, isto é, ela visa a “entender algo como algo” que, de uma determinada maneira apenas, *deve ser sempre assim* apreendido. Esse “segundo” algo – o “algo universal” – é tornado então algo-inequívoco, “algo com sentido estável”, como sugere Simon. É sob esse aspecto que o conceito de interpretação que emerge da tradição metafísica não se deixa tomar *criticamente*, uma vez que vale para tal tradição como algo *constitutivo*, portanto, um pressuposto sem o qual a própria filosofia moral, oriunda daquela tradição, não seria tal como é. É nessa direção que Nietzsche, de modo mais claro nas obras de maturidade, vai criticar

4. SIMON, J. „Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche“. In: _____. (org.). *Distanz im Verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 74.

a tradicional crítica da moral: ele busca interpretar a moral, insistentemente, como um tipo de interpretação *necessária* por si e em si, isto é, como um tipo de pensamento autoimune, inacessível ao próprio pensar crítico, uma espécie de vácuo, um espaço que não permite acesso, uma força de resistência inerente a um modo de pensar determinado que, para permanecer dominante, não se permite o livre exame dos seus pressupostos. De acordo com a perspectiva de Nietzsche – e precisaríamos mais do que um artigo para explicar isso –, o tornar-se-inequívoco de uma interpretação, de uma compreensão acerca de algo, realiza-se por meio daquela exigência de entender algo *sempre como algo universal*, daquilo que Nietzsche chama de “universalização conceitual”, complementando, em uma importante anotação póstuma, que toda universalização por meio de “signos, conceitos e razão”⁵ nada mais seria do que uma tentativa desenfreada de estabilizar eventos psíquicos e fisiológicos⁶. A estabilidade e inequívocidade de sentido visada por modos de interpretação que são dominantes, exemplarmente o modo de interpretação moral, teria a ver, portanto, com as *necessidades* de seu autor. Eis um argumento que precisa ainda ser contextualizado.

2ª tese: Crítica como conquista do pessimismo alemão

É com base nessa perspectiva que Nietzsche desenvolve sua investigação acerca de por que a moral não se deixou tomar como objeto de crítica até o momento, o que, aliás, tinha sido o ponto de partida da primeira tese deste artigo. Na seção 3 do Prefácio a *Aurora*, Nietzsche toma o exemplo da filosofia de Kant. Nessa seção, ele se para *psicologicamente* a pessoa de Kant de seu modo de pensar, isto é, da crítica da razão. Como que relevando a pessoa de Kant, a qual teria sido “seduzida” pelo moralismo francês de Rousseau, Nietzsche considera nessa seção do Prefácio a crítica da razão kantiana como acontecimento alemão decisivo, pois por meio dela foi demonstrado que a “vulnerabilidade de uma ordem moral das coisas por parte da razão seria demasiadamente forte” (*Aurora* Prefácio 3). A pessoa de Kant, ele argumenta, não teria tido necessidade da moral se “para ele algo não tivesse ainda uma maior importância, a saber, fazer do ‘reino moral’ [um lugar] inatacável, melhor ainda, [um lugar] inapreensível pela

5. KSA 11, 30[116].

6. KSA 9, 6[238].

razão”. Apesar da pessoa de Kant, sua proposta de uma “crítica da razão” permanece, conforme a seção 3, como um dos mais valiosos acontecimentos na Alemanha, uma vez que o pensar crítico na filosofia kantiana apresenta-se como uma *pessimista contraposição alemã* a toda imunização do pensar e interpretar pela tradição metafísica, a qual o próprio Nietzsche identifica geograficamente como a tradição greco-latina. Na medida em que crítica é uma *posição*, e na medida em que ela não quer parecer dogmática, ela tem que deixar-se perguntar pelos pressupostos que garantem sua compreensão das coisas, compreensão que ela julga como independente e suficiente. No caso de Kant, a crítica teria sido limitada em virtude da *necessidade moral do filósofo*, como narra o texto da seção 3 do mencionado Prefácio. Kant *sabia*, psicologiza Nietzsche, do potencial crítico da razão, mas quis justificar, a todo custo, o reino moral, que era sua *real necessidade*, e, para tanto, tornou a razão incapaz de *conhecê-la*. De acordo com Nietzsche, o tipo de justificação visada pela pessoa de Kant assenta-se sobre a *crença* de que o modo de pensar moral da razão seria inacessível pela razão crítico-especulativa.⁷ É por isso que ele *precisou suspender o saber, justamente, para dar lugar à sua crença*. Segundo Nietzsche, por esse motivo, a moral como modo de pensar autocompreensível permaneceu, para a pessoa de Kant, sempre como pressuposta, ele jamais a compreendeu como *um modo de interpretar dominante temporalmente determinado*.

Nietzsche estabelece um paralelo, na seção 3 do mencionado Prefácio, entre a filosofia kantiana e o pensamento de Lutero, que conduzira, na aurora da modernidade, a “alma alemã” a um “pessimismo” especulativo decisivo: Lutero teria definido a razão crítica “como o maior obstáculo em relação à fé”⁸. Com essa perspectiva aparecia pela primeira vez na Europa “um pecado contra o espírito [romano]”: “credo *quia* absurdum est⁹: – com essa [sentença] a lógica alemã adentrou, pela primeira vez, na história do dogma cristão” (*Aurora* Prefácio 3). E Nietzsche insiste em confrontar o espírito romano (que ele lá

7. Cf. KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 91, B462 – A456.

8. “A razão é o maior empecilho em relação à crença”. In: LUTHER, M. *Tischreden*. Luther Deutsch Bd. 9 Tischreden, Kurt Aland, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 107.

9. Tal sentença teria sido falsamente atribuída a Tertuliano, que teria escrito em *De carne Christi*: “(...) credible est quia ineptum est”. A fonte daquela, portanto, é anônima.

identifica com a ontologia) com a “lógica alemã”, que ele concebe como um tipo específico de pessimismo especulativo, um que radicaliza o *de omnibus dubitandum*, quando traz à baila, na supracitada seção do Prefácio, o nome de Hegel. Mas por que o nome de Hegel? Abdicando de uma mera compressão lógico-formal do conceito de *contradição* (afirmação e negação da cópula), Nietzsche apresenta, no final da seção 3 do Prefácio à *Aurora*, o “princípio real-dialético” de Hegel como a mais original e produtiva compreensão daquele conceito. Como o próprio Nietzsche não esclarece este ponto ao leitor, reivindicaremos tal tarefa e faremos uma breve incursão na *Ciência da Lógica*, a fim de, em linhas gerais, elucidar tal princípio, o que nos parece ser imprescindível para a própria compreensão do argumento nietzscheano em *Aurora*.

Nietzsche cita, em *Aurora* (Prefácio 3), quase que textualmente (mas certamente trata-se de uma citação de segunda mão)¹⁰, um trecho da *Ciência da Lógica*, para marcar o filosofar de Hegel como decisivo momento da crítica alemã. Para falar de modo conciso, *contradição* é uma *Denkfigur* (figura do pensar) na *Ciência da Lógica*, na parte da *Doutrina da Essência*. Hegel a concebe como última ascensão (*Steigerung*) da identidade para além da mera oposição (*Gegensatz*). Tal perspectiva tem implicações epistemológicas decisivas quando comparada aos fundamentos da lógica aristotélica. Para essa tradição, a noção de oposição era pensada como *contraconceito* ao conceito de identidade (dizer que o que é é e que o que não é não é), portanto, como *aquilo que não pode ser igualado por um juízo, que não se unifica na inferência*. Se o domínio próprio da verdade é a identidade, então aquilo que resta à oposição é a *contradição*, o falso inferir, o *dizer que o que é não é*. Visando à superação do impasse (imobilista) da lógica aristotélica, Hegel defende que a *contradição* é “o princípio de todo automovimento (*Selbstbewegung*)”, está presente em todo movimento, aí incluso “o interno e próprio

10. A citação de Nietzsche é certamente de segunda mão, a dizer pelo trecho que ele coloca no texto da seção 3. A expressão: „der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend”, não aparece assim na *Ciência da Lógica*, mas literamente: „Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend”. *Ciência da Lógica* II, p. 74. As obras de Hegel serão citadas e traduzidas conforme a seguinte edição: HEGEL, F. W. G. *Werke in 20 Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

automovimento, o impulso (*Trieb*) em geral".¹¹ Nas palavras de Klaus Hartmann, tal perspectiva "inclui, portanto, a interpretação daquilo que faz o pensar", e ele esclarece isso citando o próprio Hegel: "o pensamento especulativo assenta-se nisto, a saber, que o pensar conserva a contradição e a si próprio nela".¹² Hegel argumenta, primeiramente, que o pensar conserva a contradição e se orienta, ele próprio, nela, pela dissolução (*Auflösung*) da mera contradição (da "lógica" afirmação-negação da cópula) em virtude do trabalho do entendimento (*Leistung des Verstandes*), e justamente nisso ele se livra simultaneamente do mero pensar contraditório, do simples instrumentalismo lógico da contradição (Hegel o denomina *contradição em si*), e isso em virtude de uma progressão categorial dinâmica. O pensamento que se orienta para além da mera oposição pode ser concebido, por meio de tal "princípio (*Grundsatz*)", como contínua interpretação "de toda a experiência, [...] de todo o real, bem como [...] de todo conceito"¹³, cuja dinâmica é garantida pela própria contradição, isto é, pela contradição posta (*gesetzter Widerspruch*) e não por uma contradição em si. O que isso quer dizer propriamente? O real, que o pensar busca apreender, seria, portanto, para Hegel, "uma unidade de momentos que se diferenciam e que são diferenciáveis (*unterschiedener und unterschiedbarer Momente*)", os quais "por meio de *diferença determinada, essencial*, transitam para momentos que se contradizem".¹⁴ Aquilo que pode ser considerado como princípio real-dialético na *Doutrina da Essência* seria, a nosso ver, isto: contradição como princípio dinâmico do pensar em progressão categorial contínua, na medida em que o próprio pensar, por meio da contradição posta, dialeticamente produtiva, opera a autossupressão efetiva dos meros momentos negativo e positivo (momentos da diferença), para com isso permitir a realização da *passagem de um momento em seu oposto*. A contradição *se realiza* então não pela simples e estéril articulação lógico-formal de conceitos e sentenças, a partir da lógica negação-afirmação da cópula, mas sim entre determinações que correspondem ao real, pois no *jogo de entreaberturas entre conceito e real*, no conflito "das coisas contraditórias, dos arranjos contraditórios

11. HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica II*, p. 76.

12. HARTMANN, K. *Hegels Logik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 191.

13. HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica II*, p. 76.

14. *Idem*, p. 79.

(*widersprechender Dinge, widersprechender Einrichtungen*)¹⁵ com sua própria norma é que se encontraria o núcleo rígido da experiência, pelo pensamento, da contradição.

Talvez aí descobriremos a chave para compreensão do porquê Nietzsche, agora no início da seção 4 do mesmo Prefácio à *Aurora*, aponta o “princípio real-dialético” de Hegel (assim Nietzsche nomeia a contradição) como um estágio do pensar crítico ainda mais elevado do que a filosofia transcendental de Kant, já que ele apresenta a concreta abertura para uma das mais importantes figuras do pensamento pessimista, a figura da contradição, figura central para o projeto genealógico de Nietzsche, e que pode ser visualizada em diversos argumentos e filosofemas de suas obras a partir de *Assim Falou Zaratustra*; mas isso, por si só, valeria um estudo à parte.

Não se está sugerindo aqui um “hegelianismo” (de viés dialético) em Nietzsche¹⁶, mas simplesmente uma leitura analítica dos argumentos das seções 3 e 4 do Prefácio à *Aurora*. O contundente elogio ao princípio real-dialético hegeliano na seção 3 do Prefácio à *Aurora* parece ter sido deixado sempre de lado pelos intérpretes por certa displicência, certa celeridade na leitura do texto, porque talvez a única coisa que os interessava ali seria a advertência de Nietzsche ao leitor segundo a qual Hegel *ainda* “representa um penúltimo passo” do pessimismo especulativo alemão no intuito de “extrair a confiança na moral” (*Aurora* Prefácio 4), no intuito de poder se perguntar por aquilo que, para o pensamento acrítico, vale como autoevidente. A proposta é abrir um espaço para o diálogo – no sentido de uma *Auseinandersetzung* – entre esses autores, que, no mais das vezes, são distanciados pelos intérpretes por motivos que sempre nos parecem por demais triviais. Ora, a justificativa para isso é simples: se tal pessimismo é concebido ali como metodologicamente fundamental para a tarefa de problematização de moral; se a problematização da moral é a chave de interpretação do projeto genealógico, como supomos; e se tal pessimismo depende de uma compreensão daquela “lógica alemã”, a lógica do pessimismo especulativo que converge com o modo de

15. Idem, p. 59.

16. Isso não foi estranho, por exemplo, para BEERLING, R. F. „Hegel und Nietzsche“. In: *Hegel-Studien* 1 [1961] pp. 231-233. Ele argumenta a favor de um “parentesco dialético”. Segundo Beerling, Nietzsche pensa dialeticamente (no sentido de Hegel), mas não se deixa prender a um “método dialético”.

pensar crítico, então como deixar de lado uma interlocução de Nietzsche com essa tradição alemã? Sem isso, parece-nos, a pesquisa pode incorrer em um erro primário, sustentando sem mais um descrédito quanto àquilo que Hegel conquistou com aquele "princípio real-dialético", justo o que Nietzsche está reconhecendo ao longo da própria seção 4 do Prefácio à *Aurora*. Ele abertamente reconhece que sua probidade intelectual, que sua "moralidade" pressupõe um *não-mais-temer* a contradição, o que o espírito alemão – incluso aí Nietzsche – deve unicamente ao pensamento de Hegel. Por esse motivo, aliás, é que Nietzsche escreve na seção 4 do Prefácio: "somente como homens dessa consciência moral nós podemos nos sentir ainda familiarizados com uma integridade e piedade alemãs de milênios, [...] como herdeiros dela, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como dito, que não mais teme negar a si própria, porque tal vontade nega com *prazer!*"

Para Nietzsche, essa vontade pessimista enquanto *necessidade do espírito de um pessimismo especulativo radical* apresentar-se-ia como uma forma de vida não desencorajada ante os impasses da razão metafísica e científica. Enquanto forma de vida espiritualizada, a assim chamada *vontade pessimista* é, sim, um modo de pensar que necessita radicalizar o autoexame crítico dos seus próprios pontos de vista, convicções, certezas, já que ela, nas palavras de Nietzsche, "não teme negar a si mesma", e faz isso "com prazer". Ao radicalizar, por força vital, o livre exame de seus próprios pressupostos especulativos, ela abre-se não apenas para *outros* pontos de vista, *para outros modos de interpretação*, mas, sobretudo, para outras novas formas de vida, "outras vontades", outros modos de pensar que se liberam para um *pensar de outro modo*. Aliás, no final da seção 4 do Prefácio à *Aurora*, Nietzsche nomeia *esse pensamento que criticamente é capaz de negar* como ato mais sublime de "autossupressão (*Selbstaufhebung*) da moral" "em nós", isto é, em um tipo de homem com a consciência moral (*Gewissen*) da necessidade *dessa* ato.

Em uma anotação de 1885, Nietzsche já tinha vinculado tal tarefa à filosofia de Hegel: "no fundo, ele [Hegel] universalizou o fato da crítica e do romantismo alemão – um tipo de fatalismo dialético, no entanto, em louvor do espírito (...)"¹⁷. Anos antes, ele tratara diretamente daquela *vontade de negar* no aforismo 307 de *A Gaia Ciência*, intitulado *Em favor da crítica*. Ele argumenta que a superação do tradi-

17. KSA 12, 35[44], p. 531

cional conceito de razão, que postula a verdade como meta e evita o erro, deveu-se a uma viva vontade de autodissolução da oposição verdadeiro-falso, e lá nomeia tal superação justamente de *crítica*.

Tua nova vida matou aquela opinião por si mesma, não a razão: *tu não necessitas mais dela*, e então ela cinde-se em si mesma [...] Quando nós praticamos a crítica [...] isso significa, no mais das vezes, uma prova de que a força motora vital (*lebendige treibende Kraft*) encontra-se em nós, a qual é capaz de descorticar. Nós negamos e devemos negar, porque algo em nós vive e quer se afirmar, algo que nós ainda não conhecemos talvez, ainda não vemos!

É digno de nota que no aforismo 370 de *A Gaia Ciência*, escrito em 1887, Nietzsche traga à baila uma vez mais as filosofias de Kant e Hegel, à primeira elogiando pelo legado de seu sensualismo, e à segunda por ter dado voz a uma “dominante necessidade pelo devir”. Nietzsche vincula tal necessidade ao nome de Hegel em *A Gaia Ciência* 370, e isso tem lá seu motivo. Ele afirma categoricamente: “Nós alemães somos hegelianos [...], na medida em que nós (em oposição aos latinos) atribuímos instintivamente ao devir (*Werden*), à evolução (*Entwicklung*), um sentido profundo e um mais rico valor do que [àquele] o que ‘é [...]’. A exigência do devir como critério epistemológico de compreensão dos fenômenos, a coragem para um novo pensamento sobre a “mudança”, a “evolução”, consoante a uma vontade de negar o estatuto autoevidente do *ser*, do que é perene, do estático – visada da filosofia mediterrânea –, enquanto exigência de novos conceitos-guia de interpretação da natureza e da história, poderia, na opinião de Nietzsche, “ser expressão de força superabundante, a mais prenhe de futuro (meu *terminus* para isso é, como se sabe, a palavra ‘dionísíaco’) [...]”. Aquilo que Nietzsche, portanto, colocou como tarefa fundamental de seu pensamento no mesmo aforismo 370 de *A Gaia Ciência*, a saber, concebê-lo como “pessimismo do futuro”, como *pessimismo dionísíaco*, representaria o passo mais importante na história daquela integridade e devoção alemãs de milênios, exatamente porque Nietzsche reconhece nela – e não me parece ser outra coisa que ele pretende com seu maduro conceito de *pessimismo dionísíaco* – a tarefa de fazer da filosofia uma tarefa eminentemente crítica.

Referências

HARTMANN, K. *Hegels Logik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

- HEGEL, F. W. G. *Werke in 20 Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- KANT, I. *Werke in sechs Bänden und Wörterbuch*. Hg. W. Weischedel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Berlin, 2004.
- LUTHER, M. *Tischreden*. Luther Deutsch Bd. 9 Tischreden, Kurt Aland, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.
- BEERLING, R. F. „Hegel und Nietzsche“, in: *Hegel-Studien* 1, 1961.
- SIMON, J. „Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche“. In: SIMON, J. (org.). *Distanz im Verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

Recebido em 11.05.2014

Aceito em 28.08.2014