

Nietzsche, entre a arte de ler bem e seus leitores

Ivo da Silva Júnior*

Resumo: Este trabalho visa a colocar algumas questões acerca da relação entre Nietzsche e seus leitores. Para tanto, intenta abordar o duplo papel da arte de ler bem, que, de um lado, pode indicar a maneira pela qual o filósofo lê o mundo, e, de outro, como quer que suas obras sejam lidas.

Palavras-chaves: obra – leitor – métodos – filosofia – filologia - história

Como ler a obra de Nietzsche? Pergunta que colocamos pressupondo uma leitura filosófica e não uma de cunho sociológico, histórico, psicológico ou outro qualquer. Deixamos de lado, no nosso questionamento, leituras realizadas a partir de uma perspectiva de um leitor descompromissado com qualquer área do saber. Nada impede, bem entendido, que se faça da obra de Nietzsche leituras que não sejam de cunho filosófico ou a partir de um prisma “científico” qualquer. A legitimidade destas leituras, evidentemente, encontra-se alhures.

Nietzsche ele mesmo, como sabemos, ocupa-se com a questão de como ler lido e por quem ser lido. Assim faz por precaução para evitar – como ele próprio diz - ser mal compreendido e para não ser confundido (cf. EH/EH, prólogo, 1). Temos de admitir que este é um desejo legítimo, que pode ser comum a muitos autores, mesmo

* Professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, Brasil. E-mail: ivosj@usp.br.

que não seja por eles explicitado. Isto dito, há que se perguntar pela legitimidade em querer determinar ou impor uma forma ou uma direção de leitura a outrem, pois tal atitude implica, no caso, numa prévia aceitação do leitor da filosofia de Nietzsche (pressupondo estas indicações “metódicas” serem de cunho filosófico), ou seja, faz com que o leitor deva colocar-se de antemão como discípulo do filósofo, anulando-se como sujeito autônomo¹.

Tendo como objetivo explorar as indicações ou os instrumentos que Nietzsche fornece para o trabalho de apreensão de seus textos, investigamos, de um lado, o lugar que Nietzsche, como filósofo-filólogo, atribui à filologia (devidamente submetida à filosofia) no ato de conhecer e, de outro lado, a função que ele atribui à filologia no ato de leitura de sua obra por um leitor-filólogo. Com isso, perseguimos o propósito de fazer ver que a filologia exerce duas funções distintas nos escritos de Nietzsche: uma que indica qual é a boa leitura das muitas que podem ser feitas do texto-mundo e outra que propicia um desdobramento dos textos nietzschianos para além dos limites da obra do filósofo.

Quanto ao nosso primeiro objetivo, verificamos de início que essa arte de ler bem parece ser inconciliável com a vertente interpretativa da filosofia nietzschiana que visa ao conhecimento, pois não legitimaria toda e qualquer interpretação. Se, de um lado, a interpretação (*Interpretation*) se coloca como um meio de conhecer a partir de uma abertura de perspectivas infinitas frente a um objeto, a filologia, de outro lado, também uma espécie de interpretação (*Auslegung*), como iremos ver, surge como uma arte corretora, a arte de ler bem, que, por ter a função de corrigir, parece contrapor-se ou interferir nas leituras infinitas que podem provir das interpretações.

Como meio de precisar o lugar da filologia neste contexto do conhecimento, regido em princípio pela interpretação, comecemos

1 Caso esse “método” não seja de caráter filosófico, a sugestão “metodológica” de Nietzsche pode ser aceita pelo leitor sem que haja qualquer comprometimento com a doutrina, embora o leitor se veja tolhido em suas escolhas metodológicas.

com um conhecido texto do *Anticristo*, no qual Nietzsche define a filologia da seguinte maneira²: “Eu entendo aqui por filologia, em sentido geral, a arte de ler bem, de saber decifrar os fatos [*That-sachen*], sem os falsear com interpretação [*ohne sie durch Interpretation zu fälschen*], sem perder, no desejo de compreender, a precaução, a paciência e a sutileza; filologia como *ephexys* na interpretação [*Interpretation*]: que se trate de livros ou de notícias de jornais, de destinos ou de fatos meteorológicos, para não falar da ‘salvação das almas’” (AC/AC 52, KSA 6.232-4). Esta passagem do *Anticristo* fala por si mesma: os “fatos”, neste contexto entendidos de uma maneira ampla, não devem ser interpretados, isto é, falseados com interpretações, mas sim, eles têm de ser lidos corretamente. Da arte de ler bem, o filósofo exclui de forma categórica as falsificações provenientes das interpretações. Aqui, os “fatos” devem ser decifrados, pois, com esta arte de ler bem, a interpretação (*Interpretation*) não tem lugar. Em suma, o filósofo parece se afastar da ideia de interpretação, ou melhor, parece desfazer qualquer laço que poderia existir entre a filologia e a interpretação, estabelecendo uma distância entre *interpretieren* e *auslegen*.

Esta passagem contrasta com outra na qual Nietzsche, em detrimento dos fatos (*Thatsachen*), afirma haver apenas interpretações (*Interpretationen*). Conforme ele afirma numa conhecida anotação póstuma: “Contra o positivismo, que permanece apenas no fenômeno ‘há apenas fatos’, eu diria: não, precisamente não há fatos, apenas interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos constatar nenhum *factum* ‘em si’” (FP 1886-1887 7[60], KSA 12.315). O filósofo critica então a crença positivista de que os fatos podem ser compreendidos e apreendidos em si. Considera que temos apenas aproximações, leituras, falsificações, em suma, interpretações, boas ou más, que fazemos dos fatos (fatos estes que, do ponto de

2 Nietzsche, na verdade, redefine a filologia numa chave totalmente distinta daquela do *Nascimento da tragédia*, quando apostava numa filologia interpretativa.

vista do conhecimento, não existem para nós, uma vez que para nós existem apenas interpretações). Noutras palavras, talvez possamos dizer que, partindo do pensamento kantiano, Nietzsche, além de aceitar a inacessibilidade dos fatos em si, nega-os, na medida em que afirma que existem apenas interpretações, ou seja, falseamentos que não correspondem a nenhum fato.

Se no parágrafo 52 do *Anticristo* os fatos são decifrados e as interpretações excluídas, no fragmento póstumo acima citado são os fatos que deixam de ser pressupostos. No primeiro caso, há deciframentos de fatos, enquanto no segundo, existem apenas interpretações (ou seja, falseamentos) dos fatos. Em suma, o trabalho filológico pressupõe a existência de fatos, mas exclui categoricamente as interpretações; mais ainda, no *Anticristo* esse trabalho define-se parcialmente por negação ao se contrapor ao falseamento dos fatos, ou seja, da interpretação (*Interpretation*). Isto posto, tudo indica então que com uma melhor compreensão deste falseamento poderemos trazer mais luz para compreender o lugar do trabalho filológico no contexto do conhecimento.

O falseamento parece nos conduzir ao cerne da interpretação (*Interpretation*), pois, de uma maneira ou outra, a define. Ele não pode, como é evidente, revestir-se de um caráter objetivo, uma vez não ser possível ter acesso aos fatos em si, pouco importando se esses fatos são tidos por inalteráveis ou não (aspecto este que aqui é secundário). Contudo, o falseamento tem necessariamente de lançar mão da linguagem, que irá simplificar e uniformizar aquilo que está sendo falseado, ou seja, ele depende de uma linguagem pré-existente. Bem mais, podemos dizer que ele depende de aspectos espaço-temporais em que se situa uma determinada língua. O falseamento dos fatos não lança luz sobre os fatos eles mesmos nem mesmo consiste em sua expressão objetiva; ele apenas se constitui numa linguagem simbólica dos fatos. Se assim for, temos de nos perguntar se Nietzsche não flertaria aqui com o idealismo

transcendental kantiano ao postular uma estrutura que se fez pre-existente no homem. Ou melhor: cumpre saber em que medida o falseamento dos fatos é tributário do idealismo transcendental.

É interessante notar que no ensaio de 1873, “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”, Nietzsche estabelece por meio da metáfora advinda da percepção uma relação – arbitrária - entre um objeto e a sua representação, sem estabelecer quaisquer laços objetivos entre eles, quase como identificando dois entes diferentes a partir de criações metafóricas por meio da imaginação, isto é, sem qualquer esquema conceitual e, por conseguinte, verbal. Estabelece assim que a criação de sons para as metáforas, que ocorrem arbitrariamente, passam a ser dependentes de quem os emite. Ainda mais: são significativos apenas para o emissor. Procedendo dessa maneira, Nietzsche afasta de início a presença de qualquer estrutura – pensamos aqui nos juízos sintéticos a priori – que permita previamente a construção intelectual do objeto a partir da unificação do múltiplo. Afasta igualmente toda e qualquer presença de um elemento que possibilite uma construção empírica objetiva, pois não acredita em regularidades de nenhuma ordem³. Em suma, estabelece para um momento primeiro da história do homem uma desconexão radical entre o que é representando metaforicamente e a coisa em si.

Num segundo momento da argumentação deste ensaio de 1873, pensando como teria sido o desenvolvimento no homem destas questões, do mesmo modo que Kant, Nietzsche entende ser impossível o conhecimento em si do objeto, embora considere, diferentemente de Kant, que esse limite impede radicalmente o conhecimento “objetivo do mundo empírico” (para Kant, como sabemos, esse limite não impede a objetividade do conhecimento).

³ Seguiremos, nas passagens que se seguem, a leitura de HAN-PILE, B. no artigo “Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche”. Trad. André Luís Mota Itaparica. In: *Cadernos Nietzsche* 29. São Paulo: GEN, p. 163-220.

Conhecimento este que somente seria possível se houvesse uma correspondência de caráter metafísico entre a representação e o objeto – negada, como sabemos, por Kant. Nietzsche dá um novo passo ao considerar que o conhecimento dos objetos eles mesmos poderia ocorrer em tese, embora isso seja impossível. Ou seja, dá a entender que aquela desconexão radical teria feito parte de um momento já ultrapassado da história humana.

Esse ponto de divergência entre Nietzsche e Kant advém do fato de o autor de *Assim falava Zaratustra* não compreender certos aspectos do idealismo transcendental. Isto é de suma importância, pois permite a Nietzsche concluir que o nosso conhecimento sempre falseia. Dada a incognoscibilidade da coisa em si e, por conseguinte, das representações que teriam uma correspondência de caráter metafísico com o objeto representado, Nietzsche tem de caminhar em direção a uma teoria do falseamento.

O filósofo recorre então, sempre no mesmo ensaio de 1873, a outra estratégia, qual seja, a naturalização dos elementos transcendentais. Ele procura ultrapassar os avanços kantianos sem regressar a um naturalismo ingênuo e muito menos a um racionalismo; abraça, de alguma maneira, um procedimento semelhante ao hegeliano ao promover uma síntese, neste caso, entre o idealismo transcendental e o naturalismo. Em Kant, o idealismo transcendental não exclui a possibilidade de fornecer certeza ao conhecimento. Em Nietzsche, essa possibilidade é nula, embora em tese possível. Não podendo ter acesso ao conhecimento verdadeiro, o filósofo busca razões alhures para poder “fundamentar” um conhecimento que será necessariamente falso.

É neste momento que Nietzsche dá um terceiro passo em “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”. Recorrendo a Rousseau e a Hume, ele irá lembrar da necessidade imperiosa de o indivíduo viver em sociedade para assegurar sua sobrevivência. Para a manutenção dessa mesma sociedade, ele entende serem necessários os hábitos e costumes. Se nos primórdios da humanidade o conhecimento esboçado com o recurso às metáforas era

individual e precário, num determinado momento da história o homem teria começado a atribuir estabilidade às metáforas perceptivas, tornando-as constantes e comunicáveis.

Como podemos ver, o viés pragmático de todos esses estratégias para viabilizar a sobrevivência não deixa de ser evidente, assim como o elemento falsificador inerente a eles. Para que cada metáfora não se mantivesse como única e particular, já que, fruto de criações individuais (ou interpretações infinitas sem nenhum critério), o ser humano, segundo Nietzsche, foi constrangido a voltar-se para o outro e igualar metáforas inicialmente diferentes, universalizando-as, para que os conceitos pudessem vir à luz. Atentemos para o fato de que estes conceitos independem do objeto que é, neste ensaio de 1873, considerado como existente em si mesmo, embora seja totalmente inacessível. Em suma, com esse processo, Nietzsche entende que a procedência dos conceitos, no momento em que sofrem essa universalização, é esquecida, ou seja, eles ganham autonomia em relação ao efetivo (ou, nos termos do fragmento póstumo de 1886-1887 aqui em tela, o caminho está aberto para que a interpretação tome o lugar dos fatos).

Neste processo ocorreriam assim duas falsificações: uma primeira seria a metáfora advinda de uma percepção de um determinado objeto; uma segunda seria a passagem da metáfora (primeira falsificação) para o conceito (falsificação da metáfora). No que tange a essa segunda falsificação, Nietzsche apresenta à primeira vista um argumento extremamente fraco por ser lacunar. Ele não explica como de um emaranhado de metáforas sobre um mesmo objeto um conceito pode se formar sem recorrer a nenhum outro tipo de baliza (como as categorias kantianas, por exemplo). Noutras palavras, há uma lacuna no que tange à existência de um aparato lógico prévio que permita fazer a passagem de uma metáfora da percepção de uma experiência individual para o conceito. Esse aparato é, porém, necessário, pois sem ele nenhum elemento, mesmo que falso, pode se formar.

Essa lacuna é suprimida, no entanto, com a introdução de um elemento transcendental. Podemos dizer que em Nietzsche o *a priori* seja fundamental, mas não na maneira kantiana. Enquanto em Kant o *a priori* antecede o objeto, em Nietzsche ele proveria das necessidades a serem satisfeitas pelo homem, ou seja, ele viria junto com essas necessidades no tempo e no espaço⁴. As condições da experiência – necessárias para o idealismo transcendental kantiano – são substituídas pelas condições da existência – estas, necessárias para o transcendentalismo nietzschiano, uma vez que são elas que irão, com o tempo, criar as estruturas transcendentais (que não têm aqui correspondência com as kantianas) adequadas para o funcionamento de uma, entre muitas aspas, “faculdade do espírito”. Noutras palavras, fica evidente que elementos de toda ordem entram na constituição das condições necessárias para a existência humana, sabendo que estas condições são as que vão constituir as estruturas ditas *a priori* que balizarão a construção e a “fundamentação”, sempre entre aspas, do conhecimento⁵.

Essa “teoria” do falseamento, que se apresenta bem acabada já em “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”, traz os elementos fundamentais para a ideia de interpretação (*Interpretation*). Outrossim, aponta claramente para o registro no qual essa ideia está circunscrita: quando se trata do estabelecimento do texto-mundo, temos interpretações (*Interpretationen*), ou seja, falseamentos dos fatos. Por sua vez, quando se trata da filologia, temos o deciframento deste texto-mundo estabelecido, que já foi devidamente falsificado.

4 Nesta direção, Nietzsche afirma: “o modo pelo qual conhecemos e formamos conhecimento é ele mesmo parte de nossas condições de existência: mas (...) essa condição *factual* de existência pode ser apenas *fortuita* e de maneira nenhuma necessária” (FP 26[127], KSA 11.183).

5 Chamemos a atenção para o fato de que, no contexto de *Sobre verdade e mentira*, para a manutenção dessa teoria do falseamento, o filósofo deve igualmente pressupor a existência do em si, mesmo que ele seja indiscutivelmente inacessível. Sem esta pressuposição, não faria sentido falar em algo falso; não seria possível falar em um conhecimento falseado como sendo o conhecimento humano possível. É, no entanto, este “em si” que é descartado no fragmento póstumo de 1886-87 acima citado, pois, com a introdução da ideia de interpretação (*Interpretation*), só a ela pode ser atribuída efetividade.

Se no estabelecimento do texto-mundo são as *Interpretationen* que ocorrem, no deciframento desse texto-mundo pelo trabalho filológico, são as *Auslegungen* que têm lugar⁶.

Por ter uma função bem distinta da *Interpretation*, a filologia pode manter no seu trabalho de deciframento a pressuposição dos fatos ou, se quisermos, o espectro da coisa em si, sem nenhum risco de flertar com a metafísica, pois os fatos, tendo sido já devidamente falseados, apresentam-se agora como sendo os únicos “fatos” (na verdade, falsos fatos) existentes para o trabalho filológico⁷. Cabe à filologia simplesmente interpretá-los, ou seja, lê-los com a proibição devida para aportar as adequadas correções às interpretações (*Interpretationen*)⁸. E aqui está o papel fundamental da filologia: decifrar para separar as interpretações boas das ruins, as interpretações afirmativas do mundo das interpretações de cunho metafísico.

Vemos então que Nietzsche considera que o trabalho do filósofo-filólogo parece restringir-se sobretudo ao deciframento das interpretações e, em menor medida, como por exemplo, nos parágrafos 22 e 36 de *Para além de bem e mal* (KSA 5.34-5 e 54-5, respectivamente), nas falsificações elas mesmas (pensamos aqui na interpretação que o filósofo propõe do mundo como vontade de potência em detrimento das más interpretações provenientes dos físicos). Em suma, Nietzsche faz ver que esta arte de ler bem se apresenta para os filósofos como um importante instrumento de exclusão de interpretações equivocadas, como as de cunho metafísico; tal arte de ler

6 Atenemos também para o fato de que no parágrafo 52 do *Anticristo*, a leitura não se restringe ao texto, mas, acompanhando o parágrafo 8 de *Humano, demasiado humano I*, onde Nietzsche entende a filologia como uma ferramenta que poderá ser usada para ler adequadamente não apenas textos, mas também no trabalho com o texto-mundo, já, devidamente, falseado.

7 Conforme veremos logo abaixo, a manutenção desse espectro – os fatos ou os dados – é fundamental para a entrada em cena do leitor-filólogo.

8 Interpretação não de um fato ou de uma entidade “real”, o “sujeito” surge aqui como interpretação (aqui o termo interpretação aparece aqui com uma forte conotação de desdobramento, no caso malogrado, muito mais do que de decifração; conotação, aliás, que é fortemente verificável com a “interpretação” que ocorre com o aforismo inicial na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*).

bem põe limites – não ao modo kantiano, evidentemente – à infinidade de possibilidades das interpretações. Como exemplo, podemos fornecer a seguinte passagem do fragmento póstumo de 1886-1887: “‘Tudo é subjetivo’: dizem vocês: mas isto já é interpretação [*Auslegung*], o ‘sujeito’ não é de modo algum dado, mas sim algo inventado a mais, colocado-por-trás”. Da afirmação de que “tudo é subjetivo”, feita no momento em que se refere às infinitas interpretações que seriam provenientes de um “sujeito”, tem-se uma interpretação inadequada, uma vez que não resulta dos fatos, mas é fruto de um desdobramento inconsistente da lógica inerente à gramática⁹.

Delimitado o lugar da filologia no contexto do conhecimento, ocupemo-nos agora do segundo objetivo deste trabalho. Se da leitura do texto-mundo se ocupam os filósofos-filólogos, a leitura de textos – em particular dos textos da lavra de Nietzsche – parece caber sobretudo à figura do leitor-filólogo. O texto (no caso, a obra de Nietzsche) seria então tido como um dado, por assim dizer como um texto-verdade¹⁰, a ser decifrado?¹¹ Retornando ao seu objeto

9 O sujeito é então uma espécie de ficção transcendental necessária – sem nenhum componente apriorístico (Cf. KSA 11.526). Nietzsche esclarece ainda num outro fragmento póstumo como a “interpretação do ato cognitivo” “nada mais é do que interpretação”: “Temos de representar em face de uma ação (propriamente) só possibilidades que possam esclarecer essa ação, sempre segundo o grau do nosso conhecimento de nós próprios: mas o que nos move, isso não o sabemos ainda mediante o próprio ato. Nós interpretamos nossa ação antes e depois do ato segundo o cânon de nossas convicções sobre motivos humanos. Esta interpretação pode detectar os direitos (as razões), mas na própria interpretação nada se encontra que efetivamente movimente ou faça o ato” (KSA 9.289). A esse respeito, o comentário de Antônio Marques é esclarecedor: “A interpretação do ato cognitivo, que já é de si uma interpretação poderá dar-nos razões do ato; no entanto, ela não é mais do que interpretação, e justamente isso significa que não pretende conhecer a ‘verdade’ do ato cognitivo. O conhecimento passa a equivaler à interpretação, e pode-se dizer que se assiste a um alargamento interpretativo à globalidade do cognitivo, perdendo-se concomitantemente a componente objetivista e apriorista” (Cf. MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003 (Col. “Sendas & Veredas”), p. 66.

10 Dado haver, neste caso, a pressuposição da coisa em si, inacessível evidentemente, passaremos a falar de um texto-verdade como sendo doravante o “fato”.

11 No limite, poderíamos dizer que este texto se trata de um novo em si, tal como o em si do filósofo-filólogo em relação aos fatos falsificados; “em si” este que mereceria estar entre aspas, pois longe está de qualquer pressuposição metafísica como já demos a entender.

primeiro, os textos, a filologia exerceria no caso da obra nietzschiana a mesma função que executa no contexto do conhecimento, qual seja, a de limitar as possibilidades infinitas de interpretação, apontando apenas para as mais pertinentes? Investiguemos este ponto.

Em vários momentos de sua obra, Nietzsche nos fala daquele que considera ser seu leitor ideal. Mas é na *Genealogia da moral* que traz com todas as letras o modo como gostaria de ser lido: filologicamente. Na conhecida passagem do oitavo parágrafo do prólogo, o filósofo admite que o estilo que em geral utiliza, o aforismático, traz dificuldades para o leitor e aponta para a maneira correta de ler um aforismo. Conforme afirma: “Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação* [*Auslegung*], para a qual se requer uma arte da interpretação [*Kunst der Auslegung*]”. Cada aforismo precisa ser “decifrado” – diz ele - e, para tanto, uma “arte da interpretação” se faz necessária. Mais do que um método de trabalho, essa “arte da interpretação” se apresenta como uma pedagogia (cf. GD/CI, “O que falta aos alemães”, 6, KSA 6.108-9).

A contrapelo de inúmeros comentários das obras de Nietzsche, podemos dizer que esse aspecto intervencionista do filósofo sobre o seu leitor tem importância apenas no contexto de análise da obra nietzschiana. Parece-nos então que uma coisa é investigar academicamente, no contexto de seu pensamento, as observações do filósofo sobre o leitor e sobre a maneira pela qual ele quer ser lido; outra coisa é realizar uma pesquisa seguindo as indicações do próprio Nietzsche.

Ao invés de desejar um leitor sectário, como sua letra parece deixar entrever, talvez possamos compreender de outra maneira estas indicações que o filósofo fornece na *Genealogia da moral*. Se acompanharmos o exemplo de leitura ou de interpretação que o filósofo nos oferece neste livro, não iremos encontrar o “ler bem” ou a decifração de que nos fala o parágrafo 52 do *Anticristo*. Muito menos a decifração de um texto-verdade tal como faziam os filólogos com textos antigos. É muito mais provável que, mais do que

simplesmente uma decifração do texto-verdade, encontremos um desdobramento ou um movimento que vai para além do aforismo. O que nos sugere isso é o fato de que a terceira dissertação da *Genealogia da moral* realiza mais do que um deciframento – ou um comentário - de um aforismo, como o filósofo anuncia no prólogo do livro. Na terceira dissertação, Nietzsche parece antes de tudo proceder a um *desdobramento* do ideal ascético a ser superado.

A arte de ler bem se coloca então não como uma ferramenta para o trabalho com o texto-verdade. Ela pode ter tido uma função “corretora” para o filósofo-filólogo no momento em que tem de lidar com os falseamentos dos fatos, visando, com isso, trazer balizas para o seu trabalho de avaliação. Com o leitor-filólogo, ela é muito mais do que um meio de realizar de uma leitura proba. Esta arte de ler bem, de interpretar, assume exclusivamente com este leitor-filólogo o papel de *desdobramento* de um texto ou de um pensamento.

Compreendendo diferentemente a interpretação (*Auslegung*) na *Genealogia da moral*, Nietzsche não compromete o leitor-filólogo com o seu pensamento (que não corre assim o risco de ser um mero sectário), mas lhe fornece simplesmente uma interpretação já submetida ao crivo filológico, isto é, oferece-lhe uma boa interpretação, para que, a partir de seu texto, um novo desdobramento se faça¹². Nesta direção, podemos dizer que o pensamento de Nietzsche se situa e até mesmo se constrói entre, de um lado, a boa leitura

12 Assim como em “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” Nietzsche estava na trilha kantiana, aqui o filósofo igualmente parece estar na esteira da terceira *Crítica* ao não colocar seu pensamento como uma doutrina a ser seguida. “Kant seria o primeiro a não mais ignorar que o alvo do pensamento posto em movimento pela razão são apenas sondas que lançamos, que em si mesmas nada demonstram nem fazem ver”. Não cabe mais a pergunta pela verdade de uma doutrina, mas apenas a decifração, para desdobrar, “do que o autor quis dizer”. Em suma, Kant “nunca deixou de lembrar a seus leitores que a crítica das faculdades de conhecer não era uma doutrina, que seu âmbito não delimitava um domínio específico de objetos, que ela instaurava antes uma problemática do que uma demonstração propriamente dita, enfim que ela não cometia mais o equívoco, como o fizeram no passado as filosofias dogmáticas, de tomar-se por uma ‘teoria-sobre’” (Cf. ARANTES, P. O essencial de uma filosofia é uma certa estrutura. In: MUCHAIL, S. (org.). *Um passado revisitado*. São Paulo: Educ, 1992, p. 123).

que o filósofo realiza do falseamento dos fatos (graças à ação corretora da *Auslegung*) e, de outro lado, os desdobramentos da obra que seus leitores podem doravante produzir a partir dos seus textos.

À guisa de conclusão, notemos que não encontramos um “método” propriamente dito sugerido pelo filósofo de como ler suas obras, mas apenas uma maneira de lidar com uma obra de pensamento.

Para finalizar, coloquemos algumas questões no que tange a um ponto fora da curva dessas posições metodológicas. A obra de Nietzsche é resultado de seu diálogo com o seu tempo? É o embate entre as suas posições/convicções e sua época? Antes de uma resposta, cabe trazer novas indagações: diálogo com quem?; embate contra quem? Se não houver referente, cabe então perguntar o que teria suscitado a obra nietzschiana; saber o que teria feito que o pensador a escrevesse, quais teriam sido os móveis que o impeliram a criar uma obra. Se for resultado de um diálogo ou embate com sua época, o que suscitou a construção da obra será com certeza diferente daquilo que suscita a leitura desta mesma obra posteriormente.

A diferença temporal entre o que leva à sua construção e aquilo a que leva à sua leitura impede que uma *verdadeira* identificação entre autor e leitor se faça. Aquilo que propiciou a construção de uma obra, não tem como basear a construção de uma leitura/interpretação – autor e leitor têm experiências - e objetivos - radicalmente diferentes. Isto dito, podemos nos perguntar onde fica a verdade da obra? Irremediavelmente perdida?

A obra, ao ser produzida, passa a fazer parte do tempo, passa a interferir – dependendo da sua envergadura evidentemente – na época na qual ela se insere. Noutros termos, a obra não está fora do momento histórico no qual ela foi criada; muito pelo contrário, ela

faz parte deste momento, que a contém e que nela está contido¹³. Isto dito, talvez possamos afirmar que, ao entrar em contato com uma obra não leio um determinado autor, mas sim, leio uma época por meio do recorte temático de um determinado autor. Entro em contato com um rol de questões e problemas muito bem delimitados no tempo e no espaço. Por que entro então em contato com um texto datado? Como faço isto? E para que?

Uma maneira de evitar o impacto tempo-espaçial do leitor seria justamente suprimir essa dupla dimensão, isolando a obra e o leitor de suas respectivas épocas. A maneira de evitar isso seria comentar o texto, limitando-se ao seu tempo lógico. Tempo este que nos conduziria ao filosofar, mas a um filosofar totalmente circunscrito ao discurso, que só mostraria verdadeiramente fecundo se for contraposto ao seu tempo¹⁴. Pensamos então que, a história – e esse é um ponto a ser desenvolvido – tem de estar presente, sendo um método dialético-histórico, tal como, por exemplo, nos fala Lucien Goldmann¹⁵, a melhor via para a leitura de uma obra, ou seja, para a sua construção num determinado presente.

Abstract: This work aims to pose some questions about the relation between Nietzsche and his readers. For this purpose, it attempts to treat the double role of the art of good reading that, on the one hand, may indicate the manner in which the philosopher reads the world and, on the other hand, how he wants his works to be read.

Keywords: work – reader – methods – philosophy – philology – history

13 Cf. conferência de encerramento “Fazer História da Filosofia”, proferida por Marilena Chaui, no XV Congresso da ANPOF, em Curitiba.

14 GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: *A religião de Platão*. Trad. Ieda Porchart Pereira, Oswaldo Porchart Pereira. São Paulo: Difel, 1963, p.139-147.

15 Como podemos apreender dos seguintes trabalhos: GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Trad. Luiz Fernando Cardoso e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 1967 e *Origem da dialética. A comunidade humana e o universo em Kant*. Trad. Haroldo Santiago. São Paulo: Paz e Terra, 1967.

referências bibliográficas

- ARANTES, P. O essencial de uma filosofia é uma certa estrutura. In: MUCHAIL, S. (org.). *Um passado revisitado*. São Paulo: Educ, 1992.
- HAN-PILE, B. “Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche”. Trad. André Luís Mota Itaparica. In: *Cadernos Nietzsche* 29. São Paulo: GEN, p. 163-220.
- HOWEY, R. L. “Some difficulties about reading Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien*, v. 8, 1979, p. 378-388.
- Goldmann, Lucien. *Dialética e cultura*. Trad. Luiz Fernando Cardoso e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 1967.
- _____. *Origem da dialética. A comunidade humana e o universo em Kant*. Trad. Haroldo Santiago. São Paulo: Paz e Terra, 1967.
- GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: *A religião de Platão*. Trad. Ieda Porchart Pereira, Oswaldo Porchart Pereira. São Paulo: Difel, 1963, p.139-147.
- MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, Col. Sendas & Veredas.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
- _____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1969.
- _____. *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1986.
- _____. *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975.
- _____. *A genealogia da moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- _____. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Col. “Os Pensadores”).

Artigo recebido em 15/10/2013.

Artigo aceito para publicação em 10/03/2014.