



“[...] que o valor da vida não pode ser estimado”: uma interpretação contextual do aforismo 2 do capítulo “O problema de Sócrates”, no *Crepúsculo dos Ídolos*, de Nietzsche¹

“[...] that the value of life cannot be estimated”: a contextual interpretation of the aphorism 2 in the chapter “The Problem of Socrates”, in Nietzsche’s Twilight of the Idols

Jorge Luiz Viesenteiner

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor do programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), membro do GIRN (*Groupe International de Recherches sur Nietzsche*) pela Universidade de Greifswald Alemanha, Curitiba, PR - Brasil, e-mail: jvies@uol.com.br

Resumo

O objetivo do artigo é analisar, contextualmente, a fórmula de Nietzsche “[...] que o valor da vida não pode ser estimado” no capítulo “O problema de Sócrates” d’O *Crepúsculo dos Ídolos*. Trata-se de mostrar a trajetória teórica que Nietzsche opera, deslocando o horizonte teórico da tradição do ‘consensus sapientium’ – que supostamente teria condições de estimar o valor da vida a partir de uma posição externa à vida mesma –, a fim de

¹ Esse texto é resultado da pesquisa em desenvolvimento intitulada “Nietzsche e o Crepúsculo dos Ídolos”, financiada pelo CNPq/ edital Universal.

situar no horizonte que denominamos de sintomático-semiológico. Esse deslocamento ocorre na medida em que Nietzsche se serve da figura de Sócrates como uma semiótica para exprimir seu próprio pensamento.

Palavras-chave: Sócrates. *Consensus sapientium*. Sintomatologia/semiologia.

Abstract

The article aims to analyze, contextually, Nietzsche's formula "[...] that the value of life cannot be estimated" in the chapter "The Problem of Socrates" of the Twilight of the Idols. This is to show the theoretical trajectory that Nietzsche operates by shifting the theoretical horizon from the tradition of 'consensus sapientium' – which presumably would be able to estimate the value of life based on an external position to life itself – in order to place it on what we call a symptomatic-semiological horizon. This shift occurs along as Nietzsche uses the figure of Socrates as a semiotic figure to express his own thought.

Keywords: Socrates. *Consensus sapientium*. *Sintomatology/semiology*.

Nietzsche se confrontou pela primeira vez com o problema da incomensurabilidade do valor em si da vida no verão de 1875, a partir da leitura do livro *Der Werth des Lebens*, publicado por Eugen Dühring em 1865 (Nachlass, 1875, 9[1]; KSA 8, p. 131-181)². O tema ocorre novamente diversas vezes ao longo dos escritos de Nietzsche e sob diferentes contextos e formas³, porém como tese filosófica é formulada apenas no

² As citações de Nietzsche são todas extraídas de: Nietzsche. F. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari Berlin; New York: De Gruyter, 1999. Todas as traduções são de minha própria autoria. Utilizaremos as seguintes usuais abreviações na pesquisa Nietzsche:

a) Para os apontamentos póstumos (Nachlass), indicaremos o ano do apontamento, o número do fragmento, seguido da referência na KSA com o número do volume e página (p.ex.: Nachlass 1888, 9[1], KSA 8, p. 23).

b) Para as referências em obras publicadas, indicamos a abreviação da obra, seguida do número do aforismo: NT: *O nascimento da tragédia*; HH: *Humano, demasiado humano*; A: *Aurora*; GC: *A gaia ciência*; Za: *Assim falou Zaratustra*; ABM: *Para além de bem e mal*; GM: *Para genealogia da moral*; CW: *O caso Wagner*; Cl: *Crepúsculos dos Ídolos*; AC: *O anticristo*; EH: *Ecce homo*; DD: *Ditirambos de Dionísio*.

³ Cf. p.ex., Nachlass início 1875-primavera 1876, 3[63]; 5[188]; 9[1]; Nachlass setembro 1876, 18[50]; Nachlass outono 1878, 32[15]; HH 32-34, 107; ABM 205; GM II, 11; Cl, Moral como contranatureza 5; Nachlass novembro 1882/fevereiro 1883, 5[1]234; Nachlass outono 1887, 9[13], dentre outros.

Crepúsculo dos Ídolos, especialmente sob a fórmula “[...] que o valor da vida não pode ser estimado”⁴ (CI, O problema de Sócrates 2) e precisamente no aforismo 2 do capítulo “O problema de Sócrates”, que aqui significa na verdade o “caso” Sócrates ou somente “Sócrates como problema”⁵.

Tanto o primeiro quanto o segundo aforismo, porém, estão deslocados em relação ao contexto geral do capítulo⁶, no sentido de formarem uma introdução na qual Nietzsche apresenta uma de suas principais hipóteses teóricas – a incomensurabilidade do valor da vida –, e por meio da qual podemos compreender, sobretudo no interior do *Crepúsculo dos Ídolos*, outros conceitos igualmente fundamentais de sua filosofia, como p.ex., a injustiça de todo juízo moral, a moral como sintomatologia e falar por signos, a relação entre moral e *décadence*, enfim, temáticas que originalmente compunham o projeto maior da Vontade

⁴ Importante salientar na proposição algumas nuances em torno do verbo *abschätzen*, que na frase vem empregado no particípio *abgeschätzt*, e optamos traduzir por estimado. A observação se justifica principalmente porque a sutileza filológica de Nietzsche em torno da expressão revela também muito do significado filosófico que contém. Originário da palavra *Abschätzig* do século XV, cujo emprego remonta ao vocabulário técnico-econômico da época, o verbo *abschätzen* significa, etimologicamente, “classificar algo em um valor mínimo e, por isso, retirar de circulação (moedas, pão, e outras coisas semelhantes)”. (“*abschätzig*“. In: Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*). Trata-se assim, de algo a ser medido, taxado ou ter seu valor objetivamente fixado, tal como se fixa o valor mínimo da venda de um objeto, na medida em que, tecnicamente, um certo objeto contém um valor intrínseco. As ocorrências das palavras *abschätzen* ou *abgeschätzt* ao longo do corpus filosófico nietzscheano remontam sempre a essa seara técnica que taxa ou fixa um determinado valor em relação a algo. (cf. p.ex., 3[23] KSA 7; 6[41] KSA 8; A 84, 326; 4[90] e 7[142] KSA 9 (trecho de Stendhal, *Peinture*, p. 205s.); GC 83; 11[64] KSA 9; 3[62] KSA 8; HH 267; 3[89]153, KSA 9; GM II, 11; 15[6] KSA 13). Curiosamente, Nietzsche não usa o verbo *urteilen*, ou seja, avaliar ou ajuizar algo no sentido da inclinação humana para ajuizar sobre coisas e pessoas. A nuance filológica do verbo revela o sentido específico em que Nietzsche rejeita a possibilidade de fixar um valor intrínseco à vida, tal como o emprego filológico originário, mas não se refere ao fato de que podemos, de uma maneira ou de outra, sempre ajuizar sobre a vida. Assim, por um lado, classificar tal valor à vida é algo de que não se deixa estabelecer por meio de uma medida, que no caso da filosofia foi tradicionalmente associada a um conceito fixo, que por sua vez, teria condições de definir o que é, a partir da própria vida. A frase “que o valor da vida não pode ser estimado”, neste caso, poderia bem ser compreendida como “a vida não pode ter seu valor fixado conceitualmente” a partir da própria vida; porém, por outro lado, emitir um juízo (*urteilen*) sobre a vida é algo de que não podemos deixar de fazer (cf. *Nachlass* novembro 1882/fevereiro 1883, 5[1]234, KSA 10, p. 214). O verbo *bewerten*, que vai ocorrer somente no século XX a partir do verbo francês *evaluiren*, que conjuga um pouco da semântica de *abschätzen* e *urteilen*, não aparece obviamente nos textos de Nietzsche.

⁵ KSA 14, p. 413, especialmente a observação dos organizadores Colli e Montinari.

⁶ Originalmente, o capítulo que contém a dissertação sobre Sócrates pertenceria a um dos planos do projeto da vontade de poder, cujo capítulo inicial receberia o título de “Filosofia como *décadence*”. Os apontamentos foram feitos entre maio e outubro de 1888, pertencentes ao caderno de notas Mp XVI 4, e comporiam anotações ao *Caso Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce homo* – KSA 13, grupo de apontamentos 17.18.19 e 23. Cf. KSA 14, p. 413 e 35.

de Poder. Sócrates aparece posteriormente como uma semiótica segundo a qual resume em si a hipótese de Nietzsche. No aforismo 2, logo depois de um travessão – o signo com o qual Nietzsche separa e organiza seus pensamentos nos aforismos – e após a apresentação da hipótese sobre a incomensurabilidade do valor da vida, Nietzsche finalmente volta a se confrontar novamente com Sócrates como problema, e escreve: “Mas retorno ao problema de Sócrates” (CI, O problema de Sócrates 2).

Como autoconsciência do seu tempo, Sócrates representa, entre outros aspectos, a relação entre Moral e *décadence*, na medida em que ele, por um lado, sistematiza aquilo que não pode ser conceitualizado, tal como se sistematiza um conceito e, por outro lado, aquele que traz a redenção moral para os gregos, a fim de, indiretamente, redimir e curar a si próprio. O ‘caso’ Sócrates é um signo de Nietzsche para um pensamento que ele não poderia sistematizar sob a forma de uma doutrina – pois se, a partir de si mesma, o valor da vida é incomensurável, a própria teoria sobre a incomensurabilidade não se sistematiza teórico-conceitualmente sob a forma de doutrina filosófica⁷ – e, por isso mesmo, “O problema de Sócrates” exerce o papel de semiótica para seu próprio pensamento, cuja hipótese está apresentada separadamente em relação ao capítulo – especialmente no aforismo 2 –, embora não deslocada do texto completo.

Trata-se do pensamento segundo o qual Nietzsche desloca o horizonte teórico das possibilidades de estimar o valor da vida, cuja tradição filosófica arroga para si um ponto de vista objetivo-universal e pretensamente exterior à vida mesma, fazendo-o remontar a um horizonte que aqui o situamos como sintomático-semiológico. Ao fazer uso de Sócrates e do *consensus sapientium* como semiótica, Nietzsche, a nosso ver, indica em que medida nos resta apenas a possibilidade de nos limitarmos a estimar apenas as avaliações que são feitas sobre o valor da vida, pois embora ele seja incomensurável se analisado sob a ótica da vida, estimar o valor da vida, porém é algo para nós sumariamente

⁷ Sobre a ideia da não sistematização por Nietzsche e seu distanciamento em relação à formulação de suas hipóteses a partir de doutrinas filosóficas, cf. Stegmaier, W. *Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches Also Sprach Zarathustra*. In: Gerhardt, V. (Hg.), *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche: Also Sprach Zarathustra*, Berlin: Akademie Verlag, 2000.

inevitável. Esse limite apenas às estimativas sobre avaliações se deve, por um lado, ao fato de termos que reconhecer a impossibilidade de nos colocarmos em um lugar externo à vida para estimá-la, pois já sempre a estimamos “sob a inspiração e sob a ótica da vida”, cuja estimativa nunca pode ser válida “em si mesma”, mas apenas como “sintoma”; por outro lado, Nietzsche retira o caráter objetivo e “em si” das estimativas, considerando todo juízo de valor apenas como um “mero falar por signos”. Assim, nosso objetivo é precisamente perseguir a trajetória do deslocamento desse horizonte teórico.

Do ponto de vista metodológico, seguiremos neste artigo a assim denominada “interpretação contextual”. Trata-se do exercício de interpretação filosófica de um aforismo que conjuga a metodologia histórico-filológica levada a termo por Mazzino Montinari, com a ‘interpretação contextual’ dos aforismos tal como a emprega Werner Stegmaier, consistindo em uma “ininterrupta filologia dos aforismos, seus contextos nos livros aforismáticos e sua genealogia por meio dos apontamentos póstumos”⁸. Procederemos aqui, metodologicamente, a esse mesmo exercício filosófico de interpretação contextual do aforismo 2 de “O Problema de Sócrates”, em seu respectivo contexto do livro e na sua relação com outros livros aforismáticos, considerando sempre

⁸ Sobre a explicação dessa metodologia de interpretação, cf. Stegmaier, W. Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie. In: Nietzsche-Studien 36 (2007a), p. 93: “A filologia-Nietzsche, no sentido de Nietzsche, deve ser uma filologia dos livros de aforismos, a arte de ler os aforismos, por um lado, em seus contextos próprios e herméticos e, por outro lado, no contexto hermético dos livros onde Nietzsche os registrou e, por fim, no contexto mais aberto que seus livros formam uns com os outros”. A palavra nach significa nesse contexto tanto ‘conforme’ Montinari, quanto também ‘depois’ de Montinari. Essa metodologia também está presente em outros artigos de Stegmaier, como p.ex., „Philosophischer Idealismus” und die „Musik des Lebens“. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft. In: Nietzsche-Studien 33 (2004), p. 90-128, cf. também Stegmaier, como p.ex., „Philosophischer Idealismus” und die „Musik des Lebens“. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft. In: Nietzsche-Studien 33 (2004), p. 90-128, bem como O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d’A Gaia Ciência. (Trad. Jorge L. Viesenteiner) In: Revista Estudos Nietzsche 1(2010), p. 35-60. Tal metodologia está presente não apenas em artigos, mas também em alguns livros relevantes: p.ex., Pfeuffer, S. Die Entgrenzung der Verantwortung: Nietzsche-Dostojewskij-Levinas. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, e, além disso, em um importante trabalho ainda em curso coordenado por Paul van Tongeren, na Holanda, do dicionário Nietzsche-Wörterbuch editado pela Walter de Gruyter. Cada verbete do dicionário recebe a devida exegese segundo a ‘interpretação contextual’, revelando-se assim uma importantíssima fonte de pesquisa.

as anotações do espólio no sentido de uma genealogia que compõe as condições sobre as quais remonta o aforismo publicado.

O aforismo 2 é o seguinte:

Essa irreverência de que os grandes sábios são ^[1]*tipos-decadentes* me ocorreu primeiramente em um caso em que o preconceito dos eruditos e ignorantes se opõe a ela de modo ainda mais forte: reconheci Sócrates e Platão como sintomas de decaimento, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como antigregos (“Nascimento da tragédia”, 1872). Todo ^[2]*consensus sapientium* – isso eu compreendi cada vez melhor – o que menos prova é que eles tinham razão sobre o que concordavam: prova muito mais que eles próprios, esses mais sábios, de alguma maneira ^[3]concordavam em algo *fisiologicamente* entre si, para da mesma maneira se colocar – *ter* de colocar-se – negativamente diante da vida. Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, não podem, por fim, serem nunca verdadeiros: eles só têm valor como sintomas, são levados em consideração apenas como sintomas, – em si mesmos tais juízos são uma estupidez. ^[4]Temos que estender por completo os dedos e fazer a tentativa de compreender essa admirável *finesse*, a de *que o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois este é parte e até mesmo objeto de disputa, e não juiz; não por um morto por conta de outras razões. – Da parte de um filósofo, ver no *valor* da vida um problema permanece, dessa forma, até mesmo uma objeção contra ele, um ponto de interrogação em sua sabedoria, uma não sabedoria. – Como? e todos esses grandes sábios – não teriam sido apenas decadentes, não teriam sido nem sequer sábios? – Mas retorno ao problema de Sócrates.

[1] O aforismo 2 começa com a alusão a um comportamento “irreverente” para com os “grandes sábios”: eles “são *tipos-decadentes*”. Atentemo-nos, inicialmente, à palavra *Typus*, pois ela já fornece o horizonte teórico de análise no qual Nietzsche se inscreve. Trata-se de uma palavra que Nietzsche recepciona a partir do uso linguístico de seu tempo, especialmente do vocabulário das ciências naturais (LES-SING, 1972, p. 1594-1607), bem como uma palavra que, no interior da crítica nietzscheana, exerce o papel de contraconceito àqueles conceitos abstratos tais como ‘conceito’, ‘pensamento’, ‘conhecimento’, etc. Com a palavra *Typus*, Nietzsche se refere “a um fenômeno que, semelhante como na arte, está localizado *entre* o plano do individual e do universal,

e que, dessa forma, pode se transformar no contrário de um conceito imutável” (CHRISTIANS, 2000, p. 341). Por um lado, *Typus* é um conceito essencialmente fluido que pode receber inúmeras formas e, simultaneamente, é empregado por Nietzsche como contraconceito que desuniversaliza conceitos pretensamente universais, ou seja, uma espécie de práxis perspectivista que desestabiliza o que se pretende fixo, na medida em que torna tais conceitos fluidos. É também uma espécie de estratégia literária, cujo recurso à tipologização, distancia-se tanto da especificação pessoal de indivíduos⁹ – pois seu interesse é muito mais pela caracterização de formas de vida, p.ex., o “tipo psicológico do redentor” (AC 29)¹⁰ –, quanto também da universalização rígida e moralizante, a fim de criar amplos “espaços” de interpretação para os conceitos em questão¹¹. Por outro lado, *Typus* designa também “uma qualidade formal que pertence em comum aos grupos de uma espécie” (LESSING, 1972, p. 1596). Neste sentido, pode-se falar de *Typus* em Nietzsche como um padrão individual de vida (Nachlass 1880, 6[308, 309], KSA 9, p. 277), como uma forma de vida cultural (Nachlass 1887, 9[144], KSA 12, p. 417), como um papel social (Nachlass 1884, 25[362], KSA 11, p. 107) e, inclusive, como “tipos-decadentes” (CI, O problema de Sócrates 2).

O interesse filosófico de Nietzsche por *Typus* ocorre especialmente na órbita de uma caracterização sintomatológica, que carrega consigo sempre o estatuto de um mero signo, a partir do qual Nietzsche o instrumentaliza como semiótica para um pensamento. Dessa forma, e isso é especialmente importante no contexto do aforismo que analisamos, um *Typus* remonta ao contexto no qual ele é formado e conservado por uma determinada moral – um fenomenalismo das suas situações, transformações, signos, etc. – e, simultaneamente, à caracterização

⁹ Cf. Nachlass 1883, 9[12], KSA 10, p. 349: “Só se honra um indivíduo, na medida em que ele exprime um tipo: p.ex. ‘o sacerdote’, ‘o herói’, etc. – bem mais tarde apenas, na medida em que é ‘ele sozinho’. Há moral cuja virtude é posta no sentido em que não se converteria em algo para um indivíduo, mas sim em um tipo!”.

¹⁰ Sobre o tema e sua relação com a noção de *Typus*, cf. A. U. Sommer, A. U. Friedrich Nietzsches "Der Antichrist": ein philosophisch-historischer Kommentar. Basel: Schwabe, 2000. p. 99-102 e 285s.

¹¹ Cf. HAVEMANN, D. *Typus*. In: NIEMEYER, C. Nietzsche-Lexikon. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. p. 354.

fisiológico-sintomática dessa moral que conserva tal *Typus* – um diagnóstico da moral como sintoma de uma determinada forma de vida que aquele contexto possui em comum entre si. Com a noção de *Typus*, Nietzsche se inscreve no horizonte teórico sintomatológico, cuja estratégia literária permite a ele se distanciar criticamente da tradição filosófica da qual ele próprio também é devedor.

Em relação ao aforismo 2, Nietzsche se refere aos “grandes sábios como *tipos-decadentes*” e, como *Typus*, também possuem algo em comum entre eles. Mas para compreender o que ‘os grandes sábios’ partilham em comum, Nietzsche se serve da noção de “*consensus sapientium*”.

[2] A expressão *consensus sapientium* é emprestada da *kophtisches Lied* de Goethe, e citada pela primeira vez em *Humano, demasiado humano* (HH 110). Ela, porém, remonta ao direito romano – *consensus omnium* e *consensus gentium* – e “significa a ‘concordância (ao conteúdo de um contrato)’”, ou seja, o *consensus populorum et gentium* é “um dístico da verdade em relação à respectiva *opinio communis*” (SUHR, 1972, p. 1031). O *consensus* se realiza por meio das principais ligações histórico-filosóficas, como a doutrina do *Consensus* do estoicismo, passando por Aristóteles¹² e os humanistas – p.ex., em Descartes¹³, cujo *consensus* é possibilitado por conta de um pressuposto em comum na natureza humana – e vai até Moore e Peirce (SUHR, 1972, p. 1032). Nietzsche dialoga e, ao mesmo tempo, se inscreve precisamente nessa tradição, na medida em que atribui aos “mais sábios” o pressuposto da concordância em relação à vida e seu valor, cuja premissa é a que inaugura o capítulo sobre o caso Sócrates: “sobre a vida”, escreve Nietzsche, “os mais sábios em todos os tempos ajuizaram da mesma maneira: *ela não vale nada..*”, e, adiante, acrescenta o juízo típico dos ‘mais sábios’ a propósito da tradição do ‘consensus’: “Em todo caso, deve existir algo de verdadeiro aqui! O *consensus sapientium* prova a verdade” (CI, O problema de Sócrates 1).

¹² Cf. p.ex., ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores Livro X, 1173a 1-3): “Porquanto nós dizemos que aquilo que todos pensam é a verdade; e o homem que atacar essa crença não terá outra coisa mais digna de crédito para sustentar em lugar dela”.

¹³ Cf. DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 65. “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada [...]”.

A partir do horizonte teórico de Nietzsche, o *consensus sapientium* significa 1) o anseio originário e inexorável por algo universal – p.ex., a universalidade da natureza e da razão humanas – que fosse compartilhado igualmente por todos os homens. Universaliza-se algo tão logo procedemos à sua a-temporalização, retirando-o da história e das suas concretas condições de uso ou emprego interindividual, bem como abstraído da série de apoderações e reinterpretções que algo sofreu historicamente. A abstração das condições históricas por meio da subsunção em um tradicional conceito filosófico – p.ex., o conceito de castigo tal como Nietzsche analisa em *Para genealogia da moral*¹⁴ – é a operacionalização da clássica definição filosófica de algo que, embora pretensamente universal, é estéril e equivocada do ponto de vista da análise genealógica. Assim, p.ex., é que um juízo de valor sobre a vida pode reivindicar o estatuto de universalidade: um juízo de valor a-temporalizado e universalizado e, simultaneamente, compartilhado por todos os homens. A concordância dos mais sábios – uma suposta “sabedoria originária que seria a sabedoria em si” (HH 110) – além dessa a-temporalização das condições históricas, demonstra no fundo que “algo desconhecido foi remetido a algo já conhecido”, ou que algo desconhecido agora é reconhecido e partilhado por todos os homens. Tão logo algo estranho seja “declarado conhecido” e, com isso, reconhecido e concordado pelos mais sábios, então esse algo é “tido por verdadeiro” (CI, Os quatro grandes erros 5)¹⁵. O *consensus* universaliza, portanto, na medida em que retira do tempo e, em consequência disso, torna fixo e igual aquilo que, sob as condições do tempo, tem de ser diferente e nuançado.

O *consensus* expressa, além disso, 2) que os homens possuem ainda algo em comum entre si. Se os grandes sábios dizem: “o que é conhecido,

¹⁴ GM II, 13: “No que se refere ao outro elemento do castigo, o fluido, seu ‘sentido’, o conceito de ‘castigo’ em um estado bem tardio da cultura, não apresenta efetivamente um sentido, mas sim toda uma síntese de ‘sentidos’: a história em geral do castigo até agora, a história de sua utilização para diferentes finalidades, cristaliza-se, finalmente, em uma forma de unidade que é difícil de dissociar e analisar e, o que se deve enfatizar, é que é absolutamente *indefinível*. (Hoje é impossível dizer de modo determinado *porque* na verdade se castiga: todos os conceitos nos quais resumem em si semioticamente todo um processo, escapa à definição; definível é apenas aquilo que não tem história.)”.

¹⁵ Cf. também GC 355: “algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*. [...] Pois ‘o que é conhecido, é reconhecido’: nisso todos estão de acordo”.

é reconhecido” (GC 355), isso significa que eles comungam e partilham entre si algo familiar sob as mesmas condições. O que é conhecido também é familiar e, por isso, os mais sábios precisam “ter as mesmas experiências *em comum* um com o outro” (ABM 268)¹⁶. A mesma espécie de vivências internas, tal como Nietzsche escreve é, na verdade, o pressuposto para que os homens partilhem da mesma razão em comum entre si ou, ao mesmo tempo, considerem também algo como familiar e universal e, portanto, o pressuposto para a mútua concordância. De qualquer modo, trata-se sempre da desindividualização de um pensamento operada pela tradição do *consensus sapientium*, e que foi denominado por Nietzsche como a “vulgaridade” (ABM 268) por excelência.

3) O *consensus* exprime também uma condição de urgência e necessidade partilhada entre os mais sábios. No primeiro aforismo de “O problema de Sócrates” – também logo após um travessão – Nietzsche procede a um distanciamento da tradição da concordância dos mais sábios, e pergunta: “Falaríamos assim ainda hoje? *Seria-nos lícito* falar isso?” “Hoje” significa aqui o distanciamento da tradição esgotada dos mais sábios, tradição que levou às últimas consequências seu anseio estéril por universalidade a todo custo, mas que “hoje” está suficientemente envelhecida e desacreditada; o “hoje” do olhar retrospectivo de Nietzsche que, no fim do primeiro aforismo, acrescenta ainda outra pergunta: “Talvez todos eles já não estejam se sustentando sobre as pernas?” A nosso ver, a questão colocada por Nietzsche não é mais uma pergunta pelos critérios de verdade ou mesmo um anseio de refutação lógica à tradição, mas sim, pelos *anseios e necessidades*, pelas necessidades de vida que, na verdade, causaram, careceram e coagiram a universalização do juízo de valor sobre a vida operada pelo *consensus sapientium*. Trata-se de remontar o *consensus sapientium* a uma “heurística da necessidade”¹⁷, que

¹⁶ Cf. Stegmaier, W. *Zur Frage der Verständlichkeit. Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren*. In: T. Borsche (Hg.) *Allgemeine Zeitschrift der Philosophie*, 32.2 (2007b), p. 107-119, especialmente a seção “Cultura é aquilo que é evidente por si”: “Adentramos em culturas sem ter que nos instruímos demais sobre ela, elas são de fácil compreensão àqueles que a ela ‘pertencem’, mas difíceis de compreender para aqueles que não pertencem a ela. Assim, cultura é aquilo que é evidente por si, que se tornou por si mesmo evidente”. (STEGMAIER, 2007b, p. 108)

¹⁷ STEGMAIER, W. O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d’A Gaia Ciência. Tradução de Jorge L. Viesenteiner. *Estudos Nietzsche*, v. 1, p. 36, 2010.

reforça o sentido sintomatológico do horizonte argumentativo. Neste sentido, Nietzsche desloca a estúpida afirmação de todos “Em todo caso, deve existir algo de verdadeiro aqui!” – que é a concordância oriunda da universalidade de todas as vivências e conhecimentos em comum –, para contrapor a ela uma outra, agora oriunda dos anseios e necessidades, de uma ‘heurística da necessidade’: “Em todo caso, deve existir algo de *doente* aqui” (CI, O problema de Sócrates 1).

Pensar que os grandes sábios são “*tipos-decadentes*” é uma “irreverência”, pois é desrespeitoso pensar assim de idosos já tão cansados, e que pertencem a uma tradição já tão esgotada. Enfatize-se que o distanciamento de Nietzsche do *consensus sapientium* não acontece a partir da seara da tradição da concordância, isto é, do debate a partir do interior da própria tradição do *consensus*, mas sim de um horizonte teórico muito mais popular e simples que, justamente por isso, opõe-se a essa tradição de modo “ainda mais forte”: o próprio “preconceito dos eruditos e ignorantes”. Ora, Nietzsche não opõe ao juízo sobre o valor da vida um argumento epistemológico, mas um contra-argumento oriundo da opinião pública, e, neste caso, nem mesmo Nietzsche precisa ainda refutar o argumento, pois o ‘povo’ – sendo ele ‘erudito ou ignorante’ – já nem sequer formula “hoje” a questão como um problema. Indiferente se somos eruditos ou ignorantes, “hoje”, todos se contrapõem à tradição do *consensus*, tratando-se muito mais do diagnóstico decadente da tradição do que efetivamente de uma refutação epistemológica. Não apenas os grandes sábios estão esgotados, “tardios”, “cambaleantes” e “decadentes”, mas o argumento mesmo está esgotado, e “hoje”¹⁸, quando

¹⁸ Cf. GC 355, intitulado “A origem do nosso conceito de ‘conhecimento’”, sobretudo porque o aforismo, a nosso ver, é também construído a partir do deslocamento do horizonte argumentativo, ou seja, não uma refutação filosófica, mas sim um distanciamento a partir da heurística da necessidade que, no caso de GC 355, é uma espécie de “instinto de medo”. Não há no aforismo refutação epistemológica ao conceito de “conhecimento”, mas Nietzsche parte de um argumento que surge “da rua” e, sobretudo, uma “explicação” oriunda de “alguém do povo”: “Tomo essa explicação da rua; ouvi alguém do povo dizer ‘ele me reconheceu’” –: a partir daí me perguntei: o que realmente o povo entende por conhecimento? O que ele quer, quando pretende ‘conhecimento’? Nada mais do que isso: algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*. E nós filósofos – por acaso entendemos por conhecimento muito *mais* do que isso?” A pergunta nietzscheana pelo que entende os filósofos por conhecimento é justamente para mostrar que não se difere em nada daquilo que o senso comum, o povo da rua, também entende por conhecimento. Nietzsche desloca o argumento, na medida em que se distancia sem precisar refutar o entendimento dos filósofos sobre o conceito de conhecimento, mas simplesmente recolocando a pergunta a partir das necessidades que coagem a construção desse conceito.

falamos do *consensus* como uma doença e não mais como uma verdade, a contraposição ao *consensus* se torna algo ainda “mais forte”.

Dessa forma, Nietzsche desloca o horizonte teórico e apresenta o problema a partir de outra seara, vale dizer, aquela da heurística da necessidade. Aquilo com o que o *consensus sapientium* concorda, “prova muito mais”, escreve Nietzsche, “que eles próprios, esses mais sábios, de alguma maneira concordavam em algo *fisiologicamente* entre si, para da mesma maneira se colocar – *ter* de colocar-se – negativamente diante da vida” (CI, O problema de Sócrates 2). A doença de toda concordância sobre o valor da vida não expressa em hipótese alguma uma verdade, mas simplesmente uma urgência, uma situação de carência, uma necessidade fisiológica. Fazer da necessidade uma concordância, significa que os mais sábios vivenciaram uma mesma necessidade fisiológica *em comum* entre si. Nietzsche ainda acrescenta que não se trata apenas de “colocar-se negativamente diante da vida”, mas sim muito mais de “*ter* de colocar-se negativamente”. Não há escolha aí, o juízo de que a vida não vale nada não é um *consensus* teórico, mas uma necessidade que não deixa outra possibilidade de conclusão, precisamente porque se trata de uma situação de urgência: é um “*ter de*” (*stehn zu müssen*) colocar-se negativamente diante da vida”. Fisiologicamente, sofremos de “*abundância de vida*” ou de “*empobrecimento de vida*” (GC 370)¹⁹. Necessidade é uma coerção e, neste sentido, não resta aos mais sábios muitas possibilidades. Na medida em que eles padecem “*fisiologicamente*” de uma mesma necessidade, eles “*têm de*” condenar incondicionalmente a vida, eles “*têm de*” colocar-se negativamente diante da vida. Se Sócrates diz sobre a vida: “Oh Kriton, a vida é uma doença!”, é porque ele exprime como pano de fundo o mesmo esgotamento e *décadence* dos grandes sábios, pois também “Sócrates sofreu da vida!” (GC 340). A condenação socrática da vida – ela é uma “doença” – representa precisamente

¹⁹ Embora Nietzsche mencione expressamente a heurística da necessidade já n'A Gaia Ciência, podemos encontrar, desde o início do Crepúsculo dos Ídolos, a mesma hipótese da heurística da necessidade em relação às principais estruturas da modernidade. Cf., p.ex., CI, Incursões de um extemporâneo 8, 9, 10, 34, 37, 44. É preciso enfatizar ainda que as duas formas de sofrimentos já ocorre de forma bem similar desde os apontamentos póstumos sobre o livro Der Werth des Lebens de Dühring. Nietzsche havia escrito o seguinte já naquela época: “O juízo sobre o valor da vida é, em resumo, um movimento de caráter – ou um movimento de necessidade ou de fastio de vida”. (Nachlass 1875, 9[1], KSA 8, p. 133s.) Cf. também *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica” 1.

“um sábio Sócrates” (GC 36) como sofredor por ‘*empobrecimento da vida*’. Parece que a partir da heurística da necessidade compreendemos melhor a “equação socrática de razão = virtude = felicidade” (CI, O problema de Sócrates 4). Diante da anarquia dos instintos – o “*monstrum in animo*” que era precisamente o “perigo geral” (CI, O problema de Sócrates 9) – temos de “combatê-la” por meio da “racionalidade a qualquer preço” (CI, Sócrates 11): “O fanatismo com o qual toda a reflexão grega se lança à racionalidade revela uma *situação de emergência*: estava-se em perigo, tinha-se apenas uma escolha: ou perecer ou – ser *absurdamente racionais*[...]” (CI, O problema de Sócrates 10. O grifo é nosso)²⁰.

A heurística da necessidade também é uma semiótica para Nietzsche, por meio da qual ele consegue revelar a mendacidade da tradição do *consensus*. Ele desloca o sentido de todo *consensus sapientium*, remetendo-o não mais a um argumento epistemológico, mas sim a uma concordância fisiológica. Colocar-se negativamente diante da vida e, sobretudo, “*ter de*” colocar-se negativamente e condená-la – “*ela não vale nada*” – é uma necessidade por meio da qual alguém consegue se redimir diante de uma situação de emergência e, por isso, tal *consensus* não representa nenhuma verdade. Assim, Nietzsche se distancia da tradição filosófica dos grandes sábios, apenas deslocando o ponto de partida e o olhar sobre tal tradição.

[3] Considerando agora a heurística da necessidade não nos é mais lícito, em relação ao juízo de valor sobre a vida, falar de um *consensus* ou até mesmo de uma verdade que exprimiria a definição objetiva e ‘em si’ do valor da vida, mas sim considerar todo juízo simplesmente como “sintoma”. Toda estimativa de valor sobre a vida seria ‘sintoma’ de uma certa coerção, urgência ou necessidade daquele que ajuíza: “Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra”, escreve Nietzsche, “não podem, por fim, serem nunca verdadeiros: eles só têm *valor como sintoma*, são levados em consideração apenas como sintoma, – em si mesmos tais juízos são uma estupidez” (CI, O problema de Sócrates 2. O grifo é nosso) Nietzsche emprega aqui a palavra

²⁰ No apontamento póstumo de abril/junho de 1885, 34[148], KSA 11, p. 470, Nietzsche escreve agora sobre a “ironia” de Sócrates também como uma “necessidade”. Neste sentido, seu procedimento irônico não seria fruto de uma suposta habilidade teórica, mas, sobretudo a expressão de uma situação de emergência e, nesse caso, Sócrates careceu, necessitou “dar-se à superficialidade, a fim de poder interagir em geral com os homens”. Essa “necessidade” foi um signo de sua profundidade. Sobre o tema, cf. G. Campioni, *Nietzsche la morale dell’eroe*. Pisa: Edizioni ETS, 2008. p. 75-81 e p. 114-120.

‘sintoma’, reconduzindo-a ao seu significado fenomenológico: como signo cuja função é de mera designação ou descrição de um determinado processo simplesmente a partir daquilo que se desdobra no vir-a-ser, mas também a seu significado médico²¹. Estimativas de valor são válidas como expressão sintomatológica de uma determinada forma de vida – inclusive cultural –, seja ascendente ou descendente, mais ou menos no mesmo sentido de que todo sofrimento, toda criação se realiza por abundância ou empobrecimento de vida (GC 370). Na medida em que Nietzsche desloca seu horizonte de argumentação para uma heurística da necessidade, o que ele tem diante de si é a metodologia que reconduz as estimativas aos anseios e necessidades do seu próprio autor²², pois ganham validade apenas como sintoma e signo, e nunca em si mesmas. Em todo caso ‘sintoma’ é um signo com o qual é possível significar ou designar algo, mas nunca explicar²³. Trata-se, pois, não do

²¹ Cf. V. Langholf, “Symptom”, In: HWPh Bd. 10, p. 762: “A palavra alemã ‘sintoma’ é uma ocorrência desde 1570, porém apenas a partir do início do século XVIII se torna corrente no vocabulário, inicialmente no ‘sentido médico’ e, em seguida, transferida ao âmbito da ‘filosofia, política’ entre outros”.

²² A mudança no horizonte teórico de Nietzsche a propósito das estimativas de valor sobre a vida, ocorre principalmente a partir dos textos de 1885, notadamente *Para além de bem e mal*. No aforismo 187 desse livro, Nietzsche escreve: “Ainda sem levar em conta os valores de afirmações tais como ‘há em nós um imperativo categórico’, pode-se sempre ainda perguntar: o que tal afirmação testemunha sobre aquele que a está afirmando?”. Trata-se novamente de fazer remontar toda perspectiva à noção de heurística da necessidade e, neste caso, compreender toda afirmação, estimativa e inclusive toda moral como sintoma e signo das urgências e necessidades do seu próprio autor. Assim é que se pode compreender a fórmula que Nietzsche registra no mesmo aforismo 187 que reza: “em resumo, as morais são também apenas uma linguagem semiológica dos afetos”. O mesmo horizonte teórico ocorre com mais lucidez no livro *V d’A Gaia Ciência* – acrescido em 1886 à edição anterior –, onde Nietzsche emprega de maneira mais direta a metodologia que ele denomina de “conclusão da obra ao seu autor”, ou seja, toda criação como ‘sintoma’ do declínio ou ascensão da sua própria vida. Isso significa fazer remontar igualmente toda “ação ao seu agente, o ideal àquele que necessitou dele, toda maneira de pensar e avaliar ao anseio que comanda por trás dela” (GC 370). No *Crepúsculo dos Ídolos*, essa perspectiva metodológica das necessidades já estará inteiramente consolidada. A reconstrução genealógica nos apontamentos póstumos da hipótese da criação às necessidades do seu autor, a nosso ver, remonta, dentre outros, sobretudo ao texto 2[190] escrito entre o outono de 1885/outono de 1886, KSA 12, p. 160, que, originalmente, seria parte integrante de textos que, embora não utilizados por Nietzsche, foram escritos contemporaneamente a *Para além de bem e mal*, os *Prefácios* de 1886 e o livro *V d’A Gaia Ciência* (cf. KSA 14, p. 738). Nesse apontamento, Nietzsche menciona textualmente a hipótese de toda estimativa de valor ou toda “interpretação” como “sintoma de determinados estados fisiológicos”, na medida em que não se trata de um ‘Eu’ que interpreta, mas sim “nossos afetos”.

²³ Cf. ABM 21. Nietzsche escreve que, a propósito de um conceito, devemos “servir-se [dele] apenas como mero conceito, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, e não de explicação”. A depuração de um conceito por um filósofo a ponto de pretender que se torne independente do corpo e das necessidades é simplesmente “mitologia” e “já sempre um sintoma de alguma coisa que está faltando propriamente nele”. Nietzsche fala até mesmo de uma “coaçoão, necessidade, necessidades causais, pressão, não liberdade”, quando um pensador considera um conceito como explicação pura e não apenas como ficções convencionais para fins de designação.

‘sintoma’ como critério de verdade, mas da caracterização fenomenológica de um “juízo de valor” enquanto sintoma de um determinado estado fisiológico que coincide entre os homens²⁴.

Remontar toda estimativa de valor aos anseios e necessidades que coagiram um autor a realizá-las, considerando-as apenas como sintoma, significa igualmente levar em conta a totalidade da nossa “experiência interior”, a totalidade dos “nossos afetos” (Nachlass outono 1885/outono 1886, 2[190], KSA 12, p. 160) que, porém, nos são sempre desconhecidos em absoluto: todo o “fenomenalismo do mundo interior”, escreve Nietzsche em um apontamento póstumo contemporâneo ao *Crepúsculo dos Ídolos*, nos é “sempre inconsciente”. (NACHLASS, 1888, 15[90], KSA 13, p. 458.). Não conhecemos primeiramente a vida e depois agimos conforme esse conhecimento: “[...] que *toda* ação, em consideração ou reconsideração a ela”, escreve Nietzsche n’*A Gaia Ciência*,

é e permanece alguma coisa impenetrável –, que nossas opiniões sobre o ‘bom’, ‘nobre’, ‘grande’ nunca podem ser *demonstradas* através de nossas ações, pois toda ação é incompreensível, – que nossas opiniões, estimativas e tábuas de valor pertencem certamente às mais poderosas alavancas na engrenagem de nossas ações e que, porém, para cada caso em particular a lei de seu mecanismo é indemonstrável (GC 335)²⁵.

Acrescente-se, ainda, que o valor de uma ação nem sequer pode estar assentado na intencionalidade, pois, na medida em que o mundo interior permanece a nós sempre “totalmente desconhecido” e “inconsciente”, toda “intenção é apenas um signo e sintoma”, de modo que seu valor está precisamente naquilo “que é *não intencional* em uma ação” (ABM 32). Por isso, os juízos de valor não são nem intencionais nem comensuráveis, mas

²⁴ No fundo, isso significa assumir a perspectiva de que em si mesmo a vida, a natureza, o ato moral, etc., são absolutamente desrazoados e inteiramente destituídos de valor, e que, em contrapartida, nós somos os doadores de todo sentido e de todo valor: “O que no mundo de hoje possui valor, não o possui em si mesmo ou segundo sua natureza – a natureza é sempre destituída de valor: – no fundo, em algum momento se conferiu e ofertou um valor, e nós somos esses doadores e ofertadores do valor. Somente nós criamos o mundo que importa ao homem!” (GC 301. Cf. também A 119 e Za, Das mil e uma metas).

²⁵ Cf. A 119: “O quão longe alguém consiga levar seu autoconhecimento, nada pode ser, porém, mais imperfeito do que a imagem da totalidade dos impulsos que constituem sua essência”, de tal modo que “as leis de sua alimentação permanecem inteiramente desconhecidas”.

apenas sintoma de uma determinada forma de vida [...]. Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração e sob a ótica da vida: a própria vida nos coage a estabelecer valores, a vida mesma valora através de nós *quando* estabelecemos valores (CI, Moral como contranatureza 5).

Ao compreendermos que é a vida que valora a partir de nós²⁶, então ela simplesmente nos coage a agir. Como imperscrutáveis e sintomas de uma forma de vida, neste caso, as estimativas de valor não se deixam instrumentalizar segundo critérios de racionalidade, ou mesmo de acordo com uma suposta universalidade da razão e da natureza humanas – p.ex., um Dever –, mas sim são apenas um “não-poder-agir-diferente” [*Nicht-anders-können*]²⁷. Como sintoma, cada estimativa é resultado de uma certa constituição fisiológica que não poderia ser diferente, visto ser tal constituição que coage à valoração:

Quais os grupos de sensação no interior de uma alma que são despertados mais rapidamente, tomam a palavra e ordenam, isso decide sobre toda a hierarquia de seus valores, isso determina, por fim, sua tábua de valores. As valorações de um homem revelam algo da *constituição* de sua alma, e aquilo no qual tal homem enxerga suas condições de vida e autêntica necessidade (ABM 268).

Em sua particularidade, portanto, cada ação é necessária e nunca universalizável, cada estimativa é sintoma de algo que não poderia ser diferente, dada a constituição da totalidade do mundo interior de

²⁶ Outra versão dessa hipótese pode ser encontrada no apontamento do outono de 1885/outono de 1886 2[190], KSA 12, p. 161: “O estimar moralmente é uma interpretação, uma maneira de interpretar. A interpretação mesma é um sintoma de determinados estados fisiológicos, e, igualmente, de um determinado nível espiritual de juízos dominantes. Quem interpreta? – nossos afetos”.

²⁷ Cf. S. Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche-Dostojewskij-Levinas*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 92-102. Pfeuffer analisa a destruição de Nietzsche dos conceitos de culpa e responsabilidade, partindo do aforismo 116 de *Aurora* que se intitula “o mundo desconhecido do ‘sujeito’”. Na medida em que nunca se pode saber “como a ação humana chega a se constituir”, então, de antemão, agimos sem nunca conhecermos motivos e fundamentos, precisamente mais ou menos como Sócrates e Platão pensaram a respeito. A vida estabelece valores, mas não porque deveríamos agir de tal e tal modo, mas porque não poderíamos agir de outra maneira: “quando se age, agimos não porque assim se pode fazê-lo, mas porque não se pode agir de outra maneira do que aquela com a qual se age – quer dizer, da maneira com que tem de se agir” (p. 100).

alguém. Em suma: uma estimativa que nunca possui valor teórico em si mesmo – mesmo porque imperscrutável –, mas sintoma fisiológico cuja valoração, por isso mesmo, não poderia ser diferente²⁸.

Trata-se, pois, de um processo não intencional, um “fenomenalismo do mundo interior”, que se exprime por meio de nossos juízos de valor e, por isso, são simplesmente sintomas da vida de um homem²⁹. O *consensus* apenas revela, sintomaticamente, sobre o que, de fato, os ‘mais sábios’ coincidem, um *consensus* que nada tem a ver com a verdade, mas com uma concordância fisiológica. Ao lado da consideração do juízo de valor como mero sintoma, acrescenta-se também que devemos compreendê-lo como “*semiótica*”, na medida em que o “juízo moral” “nunca tem de ser considerado ao pé da letra”, pois como “*semiótica*”, ele “permanece inestimável”. Assim é que compreendemos a fórmula nietzscheana, segundo a qual toda moralidade e juízos de valor são sempre um “mero falar por signos, mera sintomatologia” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 1)³⁰ e, por isso mesmo, “em si mesmos tais juízos são uma estupidez”. (CI, O problema de Sócrates 2)

[4] Diante do horizonte, agora sintomatológico-semiológico, podemos compreender melhor a fórmula de Nietzsche que reza: “temos que estender por completo os dedos e fazer a tentativa de compreender essa admirável *finesse*, a de *que o valor da vida não pode ser estimado*”. Ora, ‘estender

²⁸ Embora mencionada, a hipótese do *nicht-anders-können* não será nesse artigo sistematicamente desenvolvida. A título de rápido esboço, podemos dizer que a expressão é oriunda da frase de Lutero: “ich kann nicht anders” (GM III, 22; EH, Por que escrevo tão bons livros 2), que teria pronunciado na Dieta de Worms, em 1521, por ocasião da resposta ao pedido que haviam feito a ele para negar sua doutrina. Como contraconceito à doutrina do livre-arbítrio, trata-se da perspectiva que leva às últimas consequências o fato de que certa estimativa de valor ou ação, tão logo a compreendemos como sintoma fisiológico, não pode deixar de se desdobrar no vir-a-ser da maneira com a qual se realiza (cf. GM I 13): “não-poder-agir-diferente: impulsos e razão ordenadora que impele para além da finalidade: fruir-se a si mesmo na ação” (Nachlass 1883, 20[4], KSA 10, p. 590). Sob essas condições, “viver”, escreve Nietzsche no “Prefácio” à *Gaia Ciência*, “[...] significa transfigurar continuamente em luz e flama o que somos, bem como tudo o que nos vem de encontro, nós não podemos em absoluto agir de outra maneira” (GC, Prefácio 3). Mesmo no *Ecce homo*, sua ‘autogenealogia’, Nietzsche designa a si mesmo como alguém que jamais teve “escolhas” e, sobretudo, alguém que não quer “se tornar diferente daquilo que se tornou”. (EH, Porque sou tão inteligente 9. Cf. também EH, Porque sou tão sábio 6)

²⁹ Cf. Nachlass outono 1883, 16[33] KSA 10, p. 511, onde Nietzsche se refere à diferença entre a “história das estimativas de valor de até então” e a “avaliação mesma”. Cf. ainda Nachlass verão/outono 1884, 26[224], KSA 11, p. 208.

³⁰ Uma curiosidade teórica em Nietzsche sobre o tema do “falar por signos” (*Zeichenrede*) é a maneira como ele abordou o tipo psicológico do redentor n’O Anticristo, na medida em que tudo o que o tipo Jesus dissera não pode ser tomado ao pé da letra, mas sim apenas um “falar por signos, uma semiótica, uma ocasião para falar em parábolas. A esse antirrealista, precisamente o não levar ao pé da letra nenhuma palavra, é a pré-condição para se poder falar em geral”. (AC 32)

os dedos' significa ter "dedos para nuances" (EH, O caso Wagner 4)³¹, bem como o reconhecimento de que, em todo caso, há algo na vida que é inteiramente impossível de se estabelecer uma medida ou até mesmo um puro conhecimento, a partir do qual se poderia medi-la ou estimá-la. Nuance é a capacidade de perceber que o sentido de algo pode ser sempre deslocado, sem nunca se converter em algo homogeneizado ou achatado. 'Estender os dedos' para ver nuances é a *'finesse'* que evita e se distancia da incondicionalidade do conceito, que por sua vez, é tradicionalmente unívoco e universal. A *'finesse'* da nuance significa temporalizar todo pensamento e toda estimativa de valor, compreendendo-os como signo e, portanto, uma semiótica que tem seu sentido sempre deslocado, tão logo se alterem as condições mesmas nas quais é empregado. Por isso que toda estimativa de valor é um 'mero falar por signos': considerar a "moral como linguagem semiológica do corpo" é, simultaneamente, considerar também toda estimativa como signo, que, por seu turno, tem por característica, precisamente, a fluidez. Nuance, pois, é o deslocamento e o desvio em relação ao conceito. O conceito em torno da estimativa de valor torna fixo e diz: "Em todo caso, deve existir algo de verdadeiro aqui! O *consensus sapientium* prova a verdade" (CI, O problema de Sócrates 1). A *'finesse'* da nuance, ao contrário, nada toma ao pé da letra, assumindo que tudo é 'mero falar por signos, mera sintomatologia'³².

³¹ Cf. P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris: PUF, 1995, especialmente o capítulo em que o autor analisa a fórmula de Nietzsche "Eu sou uma nuance".

³² Quando Nietzsche escreve sobre a vida, é sempre de uma maneira deslocada em relação à univocidade e universalidade do conceito. Tanto em *Assim falou Zaratustra* (Za, A canção da dança) como *n'A Gaia Ciência* (GC 339) Nietzsche associa a vida a "uma mulher". Desse ponto de vista, nuance e mulher seriam, pois, algo como sinônimos. Enquanto tal, Nietzsche deixa seu Zaratustra, acompanhado da vida, entoar uma canção na qual ele nomeia a vida como "imperscrutável": "rias-te sarcasticamente quando te denominei de imperscrutável" (Za, A canção da dança, KSA 4, p. 140). Como mulher, porém, a vida não se deixa reduzir à formulação conceitual, principalmente porque diz de si mesma alguém "mutável" e "selvagem" e, por ser assim, é que ela "seduz ainda mais". Tão logo Zaratustra reconhece a vida dessa maneira, ele, porém, simultaneamente, a mal-compreende e imediatamente canta: "e parecia que afundava novamente no imperscrutável" (Za, A canção da dança, KSA 4, p. 141). A música também é outra maneira que Nietzsche se serve para falar da vida. A música é a maneira com a qual Zaratustra pode se distanciar da linguagem em comum de comunicação. A música é uma linguagem que não tem de ser compreendida por meio de formulações conceituais. "Quão absurdo seria", escreve Nietzsche *n'A Gaia Ciência*, "uma estimativa 'científica' da música", na medida em que ela "não poderia ser sistematizada em fórmulas" (GC 373). Zaratustra apenas canta para a vida e, portanto, não com uma linguagem compreendida por meio da conceitualização teórica, mas com a linguagem da música, distanciada da fixidez conceitual.

Estimar o valor da vida, no rigoroso sentido do verbo *abschätzen* empregado por Nietzsche – i.e, determinar de modo objetivo o valor que supostamente a vida carregaria intrinsecamente e que, no caso da filosofia, ocorreria a partir da pretensa definição conceitual unívoca e universalmente consensuada entre todos, sobretudo os ‘mais sábios’ –, pressupõe que se possa tomar distância da própria vida. Segundo Nietzsche, porém, se não conseguimos, por um lado, conhecer a totalidade do ‘fenomenalismo do nosso mundo interior’, visto nos ser sempre inconsciente, por outro lado, também nunca conseguimos ganhar uma visão geral da totalidade da vida, a partir de uma suposta perspectiva externa a ela, a fim de estimá-la posteriormente.

É preciso insistir no fato de que toda vez que se fale de valores, tal como escreve Nietzsche, já sempre “falamos sob a inspiração e sob a ótica da vida” (CI, Moral como contranatureza 5). A nosso ver, trata-se novamente da caríssima hipótese com a qual Nietzsche recoloca boa parte dos problemas da cultura, seja em sua esfera artística, filosófica, moral, etc., remontando-os à “ótica da vida”³³ – à heurística da necessidade. O anseio por uma pretensa posição fora da vida já é a coação ou a inspiração da própria vida, é a vida coagindo e estimando por meio de nós. Neste caso, a questão decisiva consiste precisamente no fato de que, embora uma estimativa teórico-conceitual com pretensões objetivas e universais da vida esteja vedada – sob pena de improbidade intelectual, pois já sempre falamos desde a ‘ótica da vida’ –, não podemos evitar, porém, justamente estimar o valor da vida. Embora a fórmula enuncie a incomensurabilidade da vida a partir da ótica da própria vida, não podemos jamais prescindir de estimá-la. Se toda estimativa sobre a vida só tem valor como ‘sintoma’, na medida em que ‘fala por signos’ um estado fisiológico, sendo uma

³³ Cf. p.ex., a conhecida formulação da “Tentativa de autocrítica” a propósito da arte sob a ótica da vida: “ver a ciência sob a ótica do artista, mas a arte sob a ótica da vida” (NT, Tentativa de autocrítica 2). Ainda no mesmo texto, a recolocação do problema na esfera moral: “[...] acrescentemos ainda sua pergunta mais difícil! O que significa a moral vista sob a ótica da vida? [...]” (NT, Tentativa de autocrítica 4). Em *Para além de bem e mal* aparece novamente o mesmo horizonte argumentativo, mas agora a propósito da confrontação filosófica de Nietzsche com Kant, na medida em que Nietzsche desloca o horizonte conceitual kantiano precisamente para a heurística da necessidade, i.e., para a ótica da vida: “[...] já está finalmente em tempo de substituir a pergunta kantiana ‘como são possíveis juízos sintéticos *a priori*’, por uma outra pergunta ‘porque a crença em tais juízos é necessária? [...]’ A crença, porém, em sua verdade é necessária somente enquanto uma crença de aparência e à primeira vista, que pertence à perspectiva da ótica da vida” (ABM 11) Cf. ainda Nachlass abril/junho 1885, 34[194], KSA 11, p. 486.

estimativa ou ação que não-pode-ser-diferente (*nicht-anders-können*), a inevitabilidade de estimar continuamente o valor da vida também é algo que não-pode-ser-diferente: o mesmo '*nicht-anders-können*' de toda estimativa e ação é o mesmo '*nicht-anders-können*' da coação que nos leva a estimar. Em suma: embora a vida, sob a ótica da heurística da necessidade, não pode ser estimada, não-podemos-agir-diferente a não ser a estimando.

O que se pode, então, estimar são simplesmente as avaliações que são feitas sobre a vida³⁴, levando-se sempre em conta, porém, que tanto as estimativas quanto as avaliações das avaliações são ambas sintomas; assim, inclusive a avaliação de uma determinada estimativa de valor sobre a vida já é, de antemão, parcial, pois, por um lado, nunca podemos deixar de estimar e, além disso, tão logo estimemos uma certa avaliação de valor, já sempre a estimamos sob “a ótica da vida”, sendo impossível, portanto, a suposta objetividade da estimativa em si do valor da vida, cuja objetividade estaria reificada por meio de um conceito. Toda condenação sobre o valor vida – '*ela não vale nada*' – já é sempre sintoma de uma certa vida cansada e impotente³⁵. Nietzsche escreve a fórmula sobre a incomensurabilidade conceitual do valor da vida de uma maneira extremamente simples: tal estimativa não pode ser feita “por um vivente, pois este é parte e até mesmo objeto de disputa, e não juiz;” também não pode ser feita “por um morto por conta de outras razões” (CI, O problema de Sócrates 2). E de uma maneira ainda mais simples quando ele acrescenta ao escrever:

Teríamos que nos colocar uma posição *externa* à vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem como alguém, como muitos, como todos que já viveram, a fim de que nos fosse lícito tocar em geral no problema do *valor*

³⁴ Ora, estimar as avaliações é precisamente o próprio programa teórico da “genealogia”, ou seja, a pergunta pelo “valor” que certas estimativas de valor possui (GM, Prefácio 3 e 6). Acrescente-se, ainda, que, em uma das caracterizações do programa genealógico de Nietzsche, ocorre novamente a hipótese que faz remontar as estimativas de valor às necessidades que coagiram alguém a criar determinadas valorações: “sob que condições o homem inventou para si todos os juízos de valor bem e mal? e que valor eles mesmos possuem? Inibiram ou promoveram até aqui o desenvolvimento humano? São signo de uma situação de emergência, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou, inversamente, revela-se neles a abundância, a força, a vontade de vida [...]?” (GM, Prefácio 3) Sobre a noção de apenas se estimar as estimativas de valor, cf. H. Bernat-Winter, Nietzsche et le Problème des valeurs. Paris: L'Harmattan, 2005. p. 71-78, aqui p. 74.

³⁵ Cf. CI, Moral como contranatureza 5: “Uma condenação da vida por parte de um vivente permanece, por fim, apenas o sintoma de uma determinada forma de vida: a pergunta se a condenação é justa ou injusta não está, com isso, levantada”.

da vida: razões suficientes para compreender que o problema é para nós inacessível (CI, Moral como contranatureza 5).

Nietzsche emprega a estratégia da paradoxalização em relação à tentativa, por um lado, de estimar o valor da vida na medida em que ele simplesmente apresenta a inteira impossibilidade de um puro conhecimento sobre o nosso mundo interior, pois ele nos é, como vimos, totalmente “inconsciente”; por outro lado, ele mostra precisamente a contradição lógica dos mais sábios a propósito de uma avaliação de valor sobre a vida. Neste caso, foi feita a tentativa, tradicionalmente, de encontrar qualquer conhecimento, de preferência um puro conhecimento e uma medida objetiva por meio dos quais se poderia, de alguma maneira, estimar a vida³⁶. A tentativa de compreender conceitualmente uma “intenção”, uma “vontade”, uma “finalidade”, a fim de atingir um certo ‘ideal de homem’ ou um ‘ideal de felicidade’ ou ainda um ‘ideal de moralidade’, escreve Nietzsche, consiste precisamente em encontrar um puro conhecimento a partir de uma posição “*externa à vida*” e, neste caso, estimar a própria totalidade da vida supostamente a partir dessa posição externa. Mas é justamente a isso que Nietzsche se contrapõe e escreve:

Cada um é necessário um pedaço de destino, pertence ao todo, se *está* no todo, – não há nada através do qual se pudesse julgar, medir, comparar, condenar nosso Ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não há nada externo ao todo!* (CI, Os quatro grandes erros 8).

Não temos saída: toda estimativa é sempre sintomatológica, pois é sempre feita sob a ótica da vida e nunca exterior a ela; e, em sua particularidade, nos será sempre desconhecida. Poder-se-ia talvez deduzir

³⁶ Nietzsche já havia escrito sobre isso quando registrou, em um apontamento póstumo do verão de 1875, 9[1], sobre o livro *Der Werth des Lebens de Dühring*, a seguinte formulação: “O juízo global sobre o valor da vida é a resultante de determinações elementares; não pode haver nenhum conceito teórico que, de antemão, fixasse como a vida teria de ser constituída para ter nossa aprovação. [...] Em resumo: a opinião a todo instante sobre o valor da vida resulta da soma de várias estimativas de valor individuais. Em cada uma dessas estimativas de valor não se trata de um puro conhecimento, todas elas são afecções do caráter (Gemüths-Affektionen); cada soma também não é outra coisa a não ser uma afecção de caráter: o juízo sobre o valor da vida nunca pode ser um puro conhecimento. Mas quero ainda acrescentar que seria mais correto, porém, denominar tais juízos de impuros conhecimentos”. (KSA 8, p. 133 e 135)

daí que não se deveria nem sequer ajuizar, pois toda estimativa de valor já seria, de antemão, parcial, pois realizada sob a “ótica da vida” e, enquanto tal, injusta. Mais injusto ainda seria então quando julgássemos segundo normas e valores universais e válidos para todos³⁷.

Nietzsche paradoxaliza, então, as estimativas de valor dos mais sábios e, ao fim do aforismo 2 de *O problema de Sócrates*, paradoxaliza novamente o paradoxo dos grandes sábios. O *consensus sapientium* não poderia sequer perceber que o juízo em si sobre o valor da vida é uma “estupidez”, bem como uma contradição e injustiça com toda avaliação sobre o valor da vida. O *consensus sapientium* prova muito mais que os grandes sábios são apenas “tipos-decadentes”. Escreve ainda Nietzsche que talvez nem sequer sábios eles fossem: “Da parte de um filósofo, ver no *valor* da vida um problema, permanece dessa forma até mesmo uma objeção contra ele, um ponto de interrogação em sua sabedoria, uma não sabedoria. – Como?”, pergunta Nietzsche finalmente, “todos esses grandes sábios – não teriam sido apenas decadentes, não teriam sido nem sequer sábios?” (CI, *O problema de Sócrates* 2).

Só depois do pressuposto da falsidade de toda estimativa em si sobre o valor da vida feita a partir da própria vida, Nietzsche introduz finalmente a questão de Sócrates ou Sócrates como problema. Após o deslocamento do horizonte argumentativo para uma perspectiva sintomatológica-semiológica, Nietzsche começa a tornar mais claro, em específico o problema de Sócrates, nos aforismos posteriores (3 a 12). Por isso, Sócrates é uma semiótica e meio de expressão, a fim de levantar sua hipótese da incondicionalidade lógica não graças à racionalidade ou sabedoria, ou alguma suposta verdade, mas apenas por uma situação de emergência e necessidade fisiológica; Nietzsche se serve de Sócrates para comunicar seu próprio pensamento sob margens de manobra de interpretação muito

³⁷ Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche escreve: “Por exemplo, nenhuma experiência sobre um homem, por mais próximo que estivesse de nós, pode ser tão perfeita de tal modo que tivéssemos um direito lógico para uma estimativa global de um tal homem; todas as avaliações são precipitadas e o devem ser. Por fim, a medida com a qual medimos nosso Ser não é nenhuma grandeza imutável, nós temos disposições e oscilações, e, porém, teríamos que conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de estimar a relação de qualquer coisa em relação a nós de maneira justa. Talvez se sucederia a partir disso tudo que não devéssemos nem sequer ajuizar”. (HH 32. Cf. também HH 39) Cf. ainda S. Pfeuffer, op.cit., p. 57-76, onde o autor escreve sobre a doutrina de Nietzsche da inocência e irresponsabilidade.

mais ampliadas. Mas também Sócrates é derrubado no juízo de valor sobre a vida. Ele mesmo exprime, por excelência, um juízo de valor fisiológico e doentio sobre a vida. Ele também estava demasiado doente, e para terminar de maneira irônica com Nietzsche, “Sócrates *queria* morrer: [...] unicamente a morte é aqui médica[...]” (CI, O problema de Sócrates 12).

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores Livro X, 1173a 1-3).

BERNAT-WINTER, H. **Nietzsche et le problème des valeurs**. Paris: L'Harmattan, 2005.

CAMPIONI, G. **Nietzsche la morale dell'eroe**. Pisa: Edizioni ETS, 2008.

CHRISTIANS, I. *Typus*. In: OTTMANN, H. **Nietzsche Handbuch: Leben-Werk-Wirkung**. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000. p. 341.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HAVEMANN, D. *Typus*. In: NIEMEYER, C. **Nietzsche-Lexikon**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

KLUGE, F. **Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache**. Berlin; New York: De Gruyter, 2002.

LANGHOLF, V. Symptom. In: LESSING, H-U. **Historisches Wörterbuch der Philosophie: (HWPh)**, Bd. 10: St-T. Basel: Schwabe, 1972. p. 762-768.

LESSING, H-U. *Typus*; Tipologie. In: LESSING, H-U. **Historisches Wörterbuch der Philosophie: (HWPh)**, Bd. 10: St-T. Basel: Schwabe, 1972. p. 1594-1607.

NIETZSCHE, F. **Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)**. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari Berlin; New York: De Gruyter, 1999.

PFEUFFER, S. **Die Entgrenzung der Verantwortung: Nietzsche-Dostojewskij-Levinas**. Berlin; New York: De Gruyter, 2008.

SOMMER, A. U. **Friedrich Nietzsches “Der Antichrist”**: ein philosophisch-historischer Kommentar. Basel: Schwabe, 2000.

STEGMAIER, W. Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches Also Sprach Zarathustra. In: GERHARDT, V. (Hg.). **Klassiker auslegen**: Friedrich Nietzsche – Also Sprach Zarathustra. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

STEGMAIER, W. “Philosophischer Idealismus” und die “Musik des Lebens“. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft. **Nietzsche-Studien**, v. 33, p. 90-128, 2004.

STEGMAIER, W. Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie. **Nietzsche-Studien**, v. 36, p. 80-94, 2007a.

STEGMAIER, W. Zur Frage der Verständlichkeit. Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren. In: BORSCHKE, T. (Hg.). **Allgemeine Zeitschrift der Philosophie**, v. 32, n. 2, p. 107-119, 2007b.

STEGMAIER, W. Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1). **Nietzsche-Studien**, v. 37, p. 62-114, 2008.

STEGMAIER, W. O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d’A *Gaia Ciência*. Tradução de Jorge L. Viesenteiner. **Estudos Nietzsche**, v. 1 p. 35-60, 2010.

SUHR, M. Consensus omnium, consensus gentium. In: LESSING, H-U. **Historisches Wörterbuch der Philosophie**: (HWPh), Bd. 1. Basel: Schwabe, 1972. p. 1031-1032.

TONGEREN, P. **Nietzsche Wörterbuch**. Bd.1. Berlin: De Gruyter, 2004.

WOTLING, P. **Nietzsche et le problème de la civilisation**. Paris: PUF, 1995.

Recebido: 07/09/2011

Received: 09/07/2011

Aprovado: 20/02/2012

Approved: 02/20/2012