

Transformação conceitual

Antonio Edmilson Paschoal

Resumo:

Neste artigo pretendo analisar alguns significados do termo “conceito” na filosofia de Nietzsche, desde sua utilização em contraposição à metáfora em *Sobre verdade e mentira*, até sua associação à idéia de signo, na *Gaia ciência*. Tal variação no uso do termo por Nietzsche permite a ele, conforme veremos, a introdução da idéia de “fluidez de sentidos” e de “transformação conceitual”, as quais possuem um papel central em *Para a genealogia da moral*, sinalizando para o fato de que um conceito se constitui no tempo e tem atrás de si uma longa história de transformações e mudanças.

Palavras-chave: Conceito; transformação conceitual; genealogia.

Sua consciência?... Já se pode imaginar de antemão que o conceito de “consciência”, que encontramos aqui em sua formação mais elevada, quase ao ponto de causar estranheza, possui uma longa história e transformação de formas disposta atrás de si.

Friedrich Nietzsche

1. “Conceito”: estabilidade, rigidez e “mumificação”

A palavra “conceito”, do latim “*conceptu*” significa, usualmente, a representação de um objeto, uma idéia ou sentimento por meio do intelecto,¹ explicitando suas características gerais de tal modo que a formulação proposta, uma frase, *corresponda* àquilo de que se quer falar. Trata-se, nesse sentido, de um produto do pensamento cuja função é a definição de algo por meio da linguagem ou, em outros termos, de uma *representação* lingüística que tenha relação significacional com um determinado objeto

· Doutor em filosofia pela UNICAMP, professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR e pesquisador do CNPq nível 2.

¹ O termo latim “*conceptus*” também significa “concebido” e, neste sentido, pode significar concebido, gerado no entendimento.

de conhecimento. Na língua alemã, o termo “Begriff” (conceito) possui um significado figurativo de tocar, num parentesco com o termo “ergreifen” (apanhar, alcançar) e “Inbegriff” (conteúdo, essência, teor) e é utilizado em associação com “verstehen” (compreender) e também “Vorstellung” (representação) de uma idéia. Tal utilização confere ao termo uma forte conotação de “conteúdo” e, ao mesmo tempo, a idéia de apreender e representar, permitindo compreendê-lo como a apreensão e a representação de um conteúdo.

De seu uso “popular” para o modo como foi apropriada pela filosofia, a noção de conceito dá um salto², criando a expectativa de que, por meio dele seria possível fazer uma representação da essência ou substância das coisas, ou mesmo estabelecer uma relação de *correspondência* entre ele – o conceito – e o que algo é. O fato, porém, é que a representação de algo traz consigo simplificações e generalizações, na medida em que não se aplica apenas a um indivíduo, mas a uma classe de seres ou objetos conceituados por meio da descrição de propriedades e características comuns a vários indivíduos. Um conceito necessariamente omite diferenças individuais, tratando as coisas que são diferentes como se fossem idênticas, como se ao falar delas, ao descrevê-las, aquele que fala tivesse em mente uma idéia primordial daquilo de que estaria falando, a partir da qual todas as coisas seriam feitas. Nas palavras de Nietzsche, em 1873, seria como se existisse, por exemplo, “uma folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis de tal forma que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno, como cópia fiel da forma primordial” (VM, §1).

Não é casual a semelhança entre o texto de Nietzsche e o de Platão.³ Platão é o adversário ao qual Nietzsche se dirige e do qual retira a idéia de “conceito” que critica em *Sobre verdade e mentira*. O próprio exemplo adotado por ele é semelhante àquele apontado por Platão no livro X da República, quando o filósofo grego menciona a idéia de “cama” como um protótipo feito por mãos divinas, que serviria como um modelo a

² Os filósofos costumam “tomar um preconceito popular e exagerá-lo” (BM, §19), quando justamente ele, pelo dever de ofício, deveria colocar em dúvida as crenças populares (BM, §16).

³ Ilustra o interesse de Nietzsche por Platão nesse período, entre outros, o tema de suas *Preleções (Vorlesungen)* do semestre de inverno de 1871-1872: “Introdução ao estudo do diálogo platônico” (JANZ, C. *Friedrich Nietzsche Biographie 1*, p. 424). É expressiva a idéia presente, já nesse período, de inverter Platão, o que se tem em um fragmento póstumo de 1870-1871 (KSA 7, p. 199), onde se lê: “minha filosofia um *platonismo invertido*”.

partir do qual todas as camas seriam feitas e posteriormente copiadas pelos artistas.⁴ O mesmo filósofo grego que, um pouco antes, no livro VII, refere-se a um mundo inteligível no qual se encontrariam outras idéias como, por exemplo, a de “Bem” (*Rep.* 517 c).⁵ Tais idéias, como protótipos, poderiam ser contempladas pelo homem graças a uma faculdade existente na alma, um órgão semelhante a um olho (*Rep.* 518 c), que seria dirigido para as idéias por meio de um método específico: o dialético (*Rep.* 533 d). Por tal método, aquele olho da alma seria afastado do que é superficial e conduzido para o alto, para o que permaneceria sempre, independentemente das mudanças aparentes, até a parte mais brilhante do Ser. No lado oposto, no de baixo, encontrar-se-ia a existência terrena, o mundo sensível, comparado pelo filósofo a um buraco na terra no qual o homem se encontraria, acreditando, contudo, “estar em sua superfície exterior” (PLATÃO, 1991, p. 117)⁶.

Como se pode notar, em sua argumentação, Platão confere um papel secundário a este mundo e também às sensações, que são consideradas como péssimos auxiliares na busca pelo conhecimento, pois só conduzem a enganos (PLATÃO, 1991, p. 66). Para Platão, as sensações servem apenas de estímulos para *recordarmos* daquilo que já conhecemos antes de nascermos: “o Belo em si mesmo, o Bom em si, o justo, o piedoso”. D’onde se tem que conhecer, nesse sentido, é recordar, e que a avaliação de um conhecimento se faz pela sua maior ou menor aproximação em relação aos modelos dados naquela “Realidade em si” (PLATÃO, 1991, p. 79). Tal tema é retomado no diálogo *Crátilo*, quando o filósofo afirma: “a proposição que se refere às coisas como elas são, é verdadeira, vindo a ser falsa quando indica o que elas não são” (*Crátilo* 385 b). Nesse caso, a expressão “as coisas como elas são” diz respeito à sua realidade imutável, à “Realidade em si”, e uma *verdade por correspondência* significa a correspondência entre o que se fala e aquelas idéias que a alma teria contemplado antes de encarnar no corpo.

⁴ Torna-se claro aqui a contraposição de Nietzsche a Platão. No livro X da República (597 a – d), o filósofo grego refere-se à “cama real [...] na sua natureza essencial, una” a partir da qual um marceneiro pode executar a idéia de cama e em relação à qual o trabalho do artista seria a cópia de uma cópia (597 e).

⁵ Se, em 1873, Nietzsche não cita Platão, em outras ocasiões, contudo, como é o caso do Prefácio de *Além de bem e mal*, de 1886, ele aponta o “erro dogmático” de Platão como “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje”, o qual consistiria na “a invenção [...] do puro espírito e do bem em si” (BM, “Prólogo”). Embora Nietzsche não manifeste ingratidão para com os filósofos dogmáticos, essa passagem permite identificar seu adversário por excelência quando se trata da dogmatização em filosofia.

⁶ Utilizarei o formato autor, ano e data para citar as obras de Platão e Aristóteles apenas quando não encontrar nas traduções a referência numérica usualmente empregada para a citação de suas obras.

Em tal concepção, aquilo que nos dispomos a conhecer – “o belo, o bem e todas as demais coisas” (*Crátilo* 440 b) – é estável e não se encontra em um fluxo perpétuo, como quer Heráclito, contra quem Platão afirma que, se assim fosse, “[algo] nunca poderia ser conhecido por ninguém; pois no instante preciso em que o observador se aproximasse dele para conhecê-lo, ele se transformaria noutra coisa diferente, de forma que não se poderia conhecer a sua natureza ou o seu estado” (*Crátilo* 439 e). Para Platão, portanto, não seria possível o conhecimento para o caso de se admitir que “todas as coisas se transformam e nada permanece fixo” (*Crátilo* 440 a). Para que algo exista e possa ser conhecido é necessário que se mantenha no mesmo estado.

Ainda no ano de 1873, Nietzsche retoma a contraposição entre estático e dinâmico no tocante ao objeto do conhecimento, lembrando que também Aristóteles teria se oposto a Heráclito nesse ponto e acusado o filósofo de Éfeso “de crime supremo ante o tribunal da razão, de pecado contra o princípio de contradição”, porque Heráclito afirmara que “todas as coisas, em todos os tempos, têm em si os contrários” (*A filosofia na época trágica dos gregos*, §5). De fato, para Aristóteles, algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Do mesmo modo, um conceito entendido como uma proposição deve remeter àquilo que é enquanto é, e a sua verdade se verifica quando observada a coincidência, a adequação entre o que se fala e aquilo que a coisa é: “não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós, que afirmamos isso, estamos na verdade” (*Metafísica* 1051b 8-9).⁷ O conhecimento traduz, assim, nossa capacidade de captar a realidade e de explicitá-la por meio de enunciados. Por sua vez, para o estagirita, um conceito, ao representar algo, deve encerrar uma correlação entre o conhecimento e o objeto conhecido, numa adequação entre o que a coisa é e o que se tem na mente.⁸ Destarte, a veracidade do conhecimento é avaliada pela similitude entre o que representamos e o que as coisas são (ARISTÓTELES, 1931, p. 131).⁹

⁷ Segundo Nietzsche, contra Aristóteles e contra tal concepção de “filosofia como a arte de encontrar a verdade”, Epicuro toma a “sensualista teoria do conhecimento de Aristóteles” e a utiliza de forma irônica justamente para recusar a idéia de uma busca pela verdade e para propor uma “filosofia como uma arte de vida” (KSA 12, p. 363).

⁸ Também na sua “*demonstração do princípio do terceiro excluído por via de refutação*”, Aristóteles afirma que “falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é” (*Metafísica* 7 1011b 26-28), deixando claro que um conceito é avaliado pela adequação daquilo que é representado por ele com o que de fato existe.

⁹ O mesmo princípio é admitido por Kant na *Crítica da Razão Pura*, que toma o vocábulo “verdade” como sendo “a concordância do conhecimento com seu objeto” (KrV B 82 / A 58). Cabe ressaltar, no entanto, que para Kant o conhecimento de um objeto não corresponde ao objeto em si, mas à forma como ele é representado para o homem, e que o conhecimento de tal representação ocorre a partir de categorias

O certo é que, em 1873, Nietzsche claramente prefere a idéia de devir, de um mundo dinâmico, à de uma realidade entendida como algo imóvel e não contraditório. Nesse sentido ele toma partido de Heráclito e escolhe não designar o que existe por meio da palavra de origem latina “*Realität*”, mas por meio do termo “*Wirklichkeit*” (efetividade), em cuja raiz se encontra a expressão *wirken* que significa efetivar-se, tornar-se (*A filosofia na época trágica dos gregos*, §5), e que é muito mais apropriada para designar o caráter fluído de tudo o que existe. Nesse momento ele desenvolve também uma crítica à idéia de conceito como algo imutável e que remete àquelas idéias prototípicas que seriam igualmente imutáveis. Contudo, ao utilizar a palavra “conceito”, no contexto de sua crítica aos filósofos dogmáticos, e justamente para criticar tal idéia, em especial em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, ele toma a palavra “conceito” não apenas no seu sentido *usual*, mas com toda a ênfase da acepção platônico-aristotélica, ou seja, como uma forma de correspondência ou de equivalência a algo imutável. Um conceito entendido, portanto, como algo rígido, ao qual não poderia associar a idéia de transformação conceitual ou de fluidez de sentidos.¹⁰ Nesse momento, quando pretende expressar a idéia de movimento, ele utiliza, preferencialmente, o termo “metáfora”.

Um conceito, desse modo, seria algo inalterável, assim como não se modificaria a essência daquilo a que o conceito remeteria. Portanto, imutável, e em oposição à

pré-existentes no homem. Desse modo, em Kant, a pergunta pelo conhecimento, pela verdade, obedece a um critério lógico-formal: “a coincidência de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão” (KrV B 84 / A 59). Para ele, contudo, faltaria à lógica uma “pedra de toque” que possibilitasse a ela avançar para além das representações que temos dos fenômenos e das relações realizadas pelo entendimento de tais representações.

¹⁰ Como se pode notar, o foco, neste momento, está voltado especialmente para o texto de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, de 1873. Lembro que Maria Cristina Franco Ferraz apresenta um interessante estudo sobre a contraposição entre conceito e metáfora em *Sobre verdade e mentira* intitulado “Da valorização estratégica da metáfora em Nietzsche” de (FERRAZ, *Nove variações sobre temas nietzschianos*, p. 37-55). O que pretendo ressaltar, contudo, na seqüência deste estudo, é que, posteriormente, ao retomar a crítica às filosofias dogmáticas, Nietzsche opta por ressignificar o termo “conceito”, permitindo, então, conceber a idéia de “transformação conceitual”, o que não seria possível se fosse mantida a idéia de conceito apresentada no ensaio de 1873, quando associa a fluidez à metáfora e a rigidez ao conceito. Como é possível notar, já em algumas passagens de textos do período em que foi professor na Universidade de Basel, Nietzsche associa ao conceito a idéia de fluidez. Como é o caso da seção 9 da *Segunda consideração extemporânea*, quando fala da “fluidez de todos os conceitos”. Porém, cabe observar também que, mesmo nesse caso, a idéia de fluidez dos conceitos está inserida entre as doutrinas consideradas “como verdadeiras, mas como mortais” (CE 2, §9) e, ainda, que, na *Extemporânea* ele não explora a idéia de conceito como signo. É em escritos posteriores e em especial na *Genealogia* que ele vai veicular a idéia de que tanto a forma quanto o sentido das coisas são fluentes. Nesses casos, seria plausível a hipótese, não contra Maria Cristina, mas a partir dela, de se falar em um *uso estratégico do conceito*, em especial na *Genealogia*, na qual as idéias de fluidez e de transformação dos conceitos são imprescindíveis para a construção argumentativa do filósofo.

fluidez própria da metáfora. Conforme veremos, tal significado da palavra “conceito” é revisto nos escritos posteriores do filósofo, quando ele irá deslocá-lo da interpretação platônico-aristotélica, ressignificá-lo e aproximá-lo da idéia de signo ¹¹, conferindo a ele a possibilidade de comportar diferentes idéias: “da mesma forma que as palavras, os conceitos são como bolsos, nos quais se guardou ora isto, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez!” (AS, §33). Nada mais! Um conceito será tomado como o produto de certas apropriações, resultado de imposições de forças, algo provisório que deve dar lugar a outras formas, a novos conceitos, tão logo aquelas configurações de poder que o tornaram possível se desfaçam. Em todo caso, algo efêmero, mutante, que se produz no tempo e que se esfacela nele pela ação das mais variadas forças.

Colocamo-nos, assim, diante de duas críticas de Nietzsche à dogmatização em filosofia. Uma primeira, em que ele opõe à idéia de conceito, associada àquela forma de conceber o mundo como estático, no sentido platônico e aristotélico, a noção de metáfora para caracterizar a fluidez, provisoriedade e o deslocamento de sentidos. E uma segunda, em que o conceito é tomado como o produto de uma convenção, passando a ser entendido como o resultado de processos de subjugamento, em cujo desdobramento ganha forma e se modifica, permitindo que se fale em “transformação conceitual” (Begriffsverwandlung) ¹² e que o termo seja ele mesmo associado à idéia de “sentido fluente” (flussiger Sinn) ¹³.

Vale observar, contudo, que nas duas críticas Nietzsche mantém a idéia de mundo como vir-a-ser, como *efetividade*, alternado apenas a utilização do termo “conceito”, que passa a designar, no segundo caso, não mais as idéias estáticas de Platão, mas aquela fluidez vislumbrada por Heráclito. Mais ainda, o conceito mesmo passa a ser considerado como parte de tal efetividade, reconhecendo-se nele, assim como nas coisas que supostamente designa, uma data de nascimento, um valor provisório e uma mutação constante. Constitui-se no tempo e não fora dele, conforme veremos.

¹¹ Isso não significaria que o termo conceito passaria a remeter à mesma idéia expressa, em 1873, pela palavra “metáfora”. Contudo, tendo em vista sua concepção sob o signo da “fluidez de sentidos”, como se tem em 1886 e 1887, seria plausível a hipótese de o termo “conceito”, então, estaria mais próximo do que, em 1873, fora chamado de “metáfora” do que daquilo que fora denominado como “conceito”: algo sem vida, rígido, “mumificado”.

¹² O termo alemão “Begriffsverwandlung” (GM, I, §4 e §5) designa a mudança que sofre um conceito em função da ação sobre ele de determinadas forças.

¹³ Idéia expressa de forma especial na segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*, seção 12.

2. O conceito entendido como signo

Se em 1873, já se encontrava nos escritos de Nietzsche a idéia de que “as palavras não passam de símbolos para as relações das coisas entre si e conosco”, d’onde se infere que elas não conduziriam a uma verdade absoluta, uma vez que “pelos palavras e pelos conceitos, nunca atravessamos o muro das relações, nem penetramos em qualquer origem fabulosa das coisas” (*A filosofia na época trágica dos gregos*, §11), o fato é que nos seus escritos posteriores ao período em que foi professor de Filologia Clássica na Universidade de Basel, Nietzsche acentua a correlação entre palavras, conceitos e “signos de comunicação”, e passa a entender o homem, nesse contexto, como um “inventor de signos” (GC, §354).¹⁴

Desse modo, se em 1873, Nietzsche manifestava uma preocupação com os limites do intelecto, que não poderia aceder à “coisa em si”,¹⁵ pois ele teria apenas uma função de meio para a conservação do indivíduo, é interessante notar que em 1886, a noção de signo confere à sua crítica aos limites do intelecto outros contornos. Na *Gaia ciência*, por exemplo, ele vai afirmar que mesmo no mundo mais “generalizado, vulgarizado” (GC, §354), caso se queira, o mundo dos fenômenos, que é o mundo do qual podemos ter acesso por meio da nossa consciência, não se pode ter um conhecimento seguro e verdadeiro, pois “estamos longe de ‘conhecer’ o suficiente para poder assim separar [entre fenômeno e ‘coisa em si’]” (GC, §354), uma vez que a “nossa pequena e quadrada razão” não possui sequer “equivalência e medida” para distinguir entre um mundo fenomênico e um verdadeiro, e muito menos para aceder a “um ‘mundo de verdade’” (GC, §373).

Assim como as palavras, também os conceitos são instrumentos que sequer dão conta de nossas experiências interiores, limitando-se a exprimir aquilo que é mais comum. Nossas experiências mais profundas não se expressam em palavras e a maior parte delas nem sequer conseguimos traduzir para nós mesmos. Apenas as mais superficiais podem ser comunicadas, supondo ainda que aquele com quem falamos

¹⁴ Embora seja possível observar a mudança de significado que confere ao termo “conceito”, é possível observar também que seu propósito se mantém o mesmo: uma crítica àquela concepção que toma o conceito como algo imóvel.

¹⁵ Refiro-me, por exemplo, à seção 18 de *O nascimento da tragédia* e em especial às seções 10 e 11 de *A filosofia na idade trágica dos gregos*, no contexto da crítica de Nietzsche a Parmênides.

possui os mesmos registros que nós e tenha vivenciado algo semelhante. Assim, somente podemos falar do que é comum: “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso usar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro” (BM, §268).

A linguagem, portanto, ao dizer o mundo, não desvenda qualquer verdade a seu respeito. Antes, ela procede a *simplificações* e a *falsificações* que o tornam *apreensível* (BM, §24). E é apenas como parte de tal empreendimento que ela se apega a crenças e fantasias tais como: de que exista um “mundo verdadeiro” e uma “coisa-em-si”; de que as coisas possuam essências; de que exista um “eu que pensa” e que esse “eu” teria acesso àquele mundo verdadeiro chegando, então, a “certezas imediatas”, a um “conhecimento absoluto”, etc. O que permite a Nietzsche afirmar que precisamente “os conceitos mais elevados” são também “os mais vazios” (CI, “A razão na filosofia”, §4).¹⁶

Crenças em ficções que vêm em toda parte “agentes e atos” é o que permite o surgimento do “conceito” no sentido metafísico (CI 3, §5). Tais crenças e todos os seus resultados, contudo, somente são possíveis graças à sedução das palavras e a uma ilusão gramatical (BM, §16) que nos faz supor um agente que pensa e uma realidade pensada, bem como em predicados e ações que se atribui a um sujeito, relações de causa e efeito, etc.

Segundo Nietzsche, é um dever do filósofo colocar-se acima da crença produzida pela gramática de que essas “coisas” de fato existam e que seria possível estabelecer um tipo de correspondência entre aquilo de que se fala e tais objetos ficcionais, quiçá atingidos por meio de uma “descoberta, um reconhecimento, lembrança; retorno a uma primeva, longínqua morada perfeita na alma, de onde os conceitos um dia brotaram” (BM, §20). Por seu ofício, que tem a dúvida em primeiro plano, o filósofo deveria suspeitar de tal sedução da gramática.

Desqualificada a noção de conceito no sentido metafísico e sem ensejar retomar a distinção entre conceito e metáfora, cabe a Nietzsche ressignificar o termo “conceito”, passando a tomá-lo não como uma tentativa de dizer o mundo, mas como parte do mundo entendido como “vontade de poder e nada mais” (BM, §36). Nesse sentido, um

¹⁶ Observe-se que aqui, novamente, o termo “conceito” é tomado em sentido dogmático.

conceito se produz no tempo e sofre sua ação. Mais ainda, ele é uma fachada para certos interesses que conferem a ele significado. O que torna mais produtiva não a interrogação pela verdade da coisa – uma verdade que é, em todo caso, provisória – mas a pergunta: em que perspectiva isto é verdade? Verdade para quem? Que configuração de forças permitiu chamar isso de verdade? É uma verdade no interior de qual interpretação?

Tal desqualificação, que se estende àquela concepção de mundo estático e, por conseguinte, único, torna, ademais, o mesmo “mundo” novamente “infinito” para nós, na medida em que já “não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre *infinitas interpretações*” (GC, §374). Nesse sentido, o ângulo do rebanho deixa de ser o único ângulo possível de visão de mundo. A partir de uma medida de valor diferente, novos significados podem ser impostos. Contudo, se essa é a tarefa do filósofo legislador (contrapor significados, apropriar-se e reinterpretar), o efeito que se espera dele não é a seguridade de uma proposição mais verdadeira, mas uma mudança em relação à crença na verdade, à necessidade da crença na verdade. O filósofo legislador deve entender toda filosofia e em especial o seu próprio filosofar como parte de um jogo no qual, propositadamente busca impor significados e “brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (GC, §382).¹⁷

3. Conceito, signo e transformação conceitual

A noção de *transformação conceitual* é possível a partir dessa desqualificação da concepção metafísica de conceito e da associação entre conceito e signo. Trata-se, conforme veremos, de uma noção que tem um lugar central na filosofia de Nietzsche, especialmente em seus escritos posteriores a *Assim falou Zaratustra*, e que desempenha um papel preponderante em seu livro de 1887, como parte indispensável do seu procedimento genealógico. Na *Genealogia da moral*, com o relevo conferido à noção de sentido fluído tem-se igualmente um destaque para a idéia de que algo se produz no tempo e que não poderá ser entendido sem se considerar os efeitos que sofre ao passar

¹⁷ É interessante notar que a questão do conhecimento não se desprende da questão moral para Nietzsche. Uma verdade ou uma pretensão de verdade sempre se faz por um interesse. É nesse sentido que ele afirma que “não são os juízos de valor lógico os mais profundos e mais radicais, até os quais a bravura da nossa suspeita desceu: a confiança na razão, com a qual a validade desses juízos permanece ou perece, é, como confiança, um fenômeno moral...” (AA, “Prefácio”, §4)

pelo tempo. Sem que isto remeta, contudo, a alguma ação inercial do tempo sobre algo, a algum tipo de amadurecimento ou envelhecimento, que se teria com o passar do tempo. Mas ao fato de que estar no tempo é estar sujeito às pressões das forças que emergem nele, tornam-se dominantes, definham e desaparecem, constituindo processos de subjugamento nos quais significados aparecem e são obliterados sem obedecer a qualquer lógica a não ser a da própria vontade de poder.

Ao se falar de “algo” atualmente existente, como os valores morais ou o castigo, não se pode desconsiderar a longa história de significados que ele tem atrás de si. Não se pode deixar de considerar “as circunstâncias nas quais nasceu, sob as quais se desenvolveu e se modificou” (GM, “Prólogo”, §6), posto que

algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade [...] todo acontecimento no mundo orgânico é um subjugar e assenhorar-se [...] e todo subjugar e assenhorar-se é um novo arranjo, um ajuste no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou apagados... (GM, II, §12).

De fato, tudo aquilo que temos hoje, nossa memória, razão, justiça, etc., têm “uma longa história e transformação de formas disposta atrás de si”, na qual se verifica certas interpretações tornando-se dominantes sobre outras. O que encontramos no presente, mesmo o que chamamos de nossa “consciência moral” ou nossa “razão” é um “fruto *tardio*”, que teve de pender na árvore por muito tempo acre e amargo (GM, II, §3).

Se a investigação de Nietzsche o remete necessariamente a uma “transformação conceitual” (GM, I, §4), esta, contudo, não diz respeito apenas ao desdobramento histórico, por exemplo, dos juízos de valor “bom” e “mau” ou do conceito “consciência moral”. Caso limitássemos o propósito da *Genealogia* a uma história da emergência de formas de valoração ou de conceitos próprios ao processo de moralização dos costumes, perderíamos um dos aspectos mais importantes do procedimento genealógico que consiste no estabelecimento de uma estratégia para criar valores e impor significados.¹⁸

¹⁸ A noção de transformação conceitual não é apenas uma constatação de Nietzsche, mas uma estratégia em seu combate às filosofias dogmáticas e a todas as suas conseqüências.

Ao mostrar que algo que existe tem uma longa história de significados atrás de si, ao recolocar algo na história, o genealogista retira o caráter solene e extra-mundano daquilo que se pretendia como uma verdade em si e como um valor em si anterior ao tempo. Dessa forma, ao mostrar, por exemplo, que os juízos de valor moral “bom” e “mau”, que se tem na moral altruísta, na moral da compaixão, foram inventados em determinados momentos e não têm uma existência independente da ação do tempo em inúmeras transformações culturais, ele os fragiliza justamente naquilo que conferia a eles estabilidade: sua pretensão de serem perenes. Tal é uma crítica, ao certo, mas é também uma estratégia de deslocamento de significado, de obliteração de significado, feita de tal forma que permite o aparecimento de novas interpretações nesse campo. Por tudo isso, fica claro que o genealogista não está tão interessado em corrigir uma distorção, mas como toda vontade de poder, quer estabelecer um *optimum* de condições para a sua própria proliferação, em oposição àquelas condições: metafísica, estabilidade, etc., que são ótimas para um tipo contrário ao seu.

Tal análise revela também que quando uma determinada moral se apresenta como a única que corresponde ao termo “moral”, o que se tem é uma estratégia dessa moral para tornar-se dominante sobre as demais. Nesse mesmo sentido, a crítica de Nietzsche, quando explicita que aquela moral é uma entre outras também tem uma função estratégica para destituir daquela moral o seu caráter solene e recolocá-la entre as coisas humanas. Revelando que ela não tem sua origem nas mãos divinas, mas que é um produto humano, que tem a sua proveniência numa história e que, como tudo o que se produz na história, deve também perecer em algum momento.

Do mesmo modo, aquilo que chamamos de nossa *consciência moral*, e que é muitas vezes entendido na cultura ocidental como algo inato ao homem, é outra idéia ou conceito que, segundo Nietzsche não resiste a uma análise cuidadosa, a qual termina revelando que ela possui uma longa história de transformações atrás de si. Uma longa cadeia de imposições de significados, uma cadeia perpassada pela violência, pelo trabalho da natureza e do homem em si mesmo, num esforço por torná-lo confiável, enfim, uma cadeia que não pode ser desconsiderada quando se pretende compreender a criação no homem daquilo que ele chamará de sua *consciência moral*, pois ela traz em si as marcas dessa história e é nessa cadeia de interpretações que se encontram as suas condições de emergência, seus deslocamentos de sentidos e que se determina o significado que tal fenômeno tem hoje.

Muito próximo às concepções de ciência de seu tempo, Nietzsche se contrapõe tanto à idéia de que algo que temos hoje, como um conceito, um órgão, uma função, seria o mesmo desde sempre, quando à idéia de que o efeito do tempo sobre algo consistiria em uma espécie de atualização daquilo que já estaria presente na coisa desde a sua origem. Diferente, contudo, da ciência, em especial das teorias evolucionistas,¹⁹ ele não concebe as mudanças de algo como uma forma de adaptação, mas como o resultado de conflitos por mais poder. Algo aparece num palco dos acontecimentos sobre os escombros de configurações anteriores. Segundo ele, “toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode, desse modo, ser uma ininterrupta cadeia de significados de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual” (GM, II, §12). Portanto, a compreensão de algo passa pelo olhar sobre sua história efetiva, na qual não se tem um desdobramento de algo sempre idêntico a si mesmo, mas as transformações que obliteraram formas, finalidades e significados.

O conceito e suas transformações possuem, portanto, um uso estratégico numa filosofia que critica justamente a “falta de sentido histórico” e o “ódio à noção mesma do vir-a-ser” dos filósofos e a idéia de que tornam algo meritório ao “des-historicizá-lo”, ao retirarem-no da fluidez que caracteriza a vida. Uma estratégia que ganha forma num determinado momento dos escritos de Nietzsche contra aquelas filosofias que, dessa forma, passam a operar com “conceitos-múmias” (CI, III, §1) e contra todas as conseqüências que se tem quando se afasta o pensamento, um instrumento da vida, do que é próprio à vida: o crescimento, a transformação e a morte.

Referências Bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário de G. Reale. 2. ed. Trad. de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005 (3 v.).

_____. *Dell'Anima*. Prima versione integrale dal Greco in italiano e note a cura di Pietro Eusebiotti. Torino: G. B. Paravia & C. 1931.

FERRAZ, M. C. Franco. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

¹⁹ Wilson Frezzatti Junior desenvolve uma interessante pesquisa a este respeito, em especial no livro *Nietzsche contra Darwin*.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

FREZZATTI JR., Wilson. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo / Ijuí: Discurso Editorial / Editora Unijuí, 2001.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche Biographie 1: Kindheit, Jugend, Die Basler Jahre*. 2. Aufl. München / Wien: Carl Hanser Verlag, 1993.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden (KSA 1 – 15). Herausgegeben Von Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1988.

_____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 2 Vol., 1991.

_____. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

OTTMANN, Henning. (Hersg.) *Nietzsche Handbuch*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2000.

PASCHOAL, Antonio E. *A genealogia de Nietzsche*. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2005.

PLATÃO. *A República*. Trad. e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *Diálogos IX: Teeteto – Crátilo*. Trad. De Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

_____. *Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores).