

**Os impasses do comunicar e
compreender: uma
problematização a partir de
Kierkegaard e Nietzsche**

André Luis Muniz Garcia
Prof. Adjunto Departamento de Filosofia
Universidade de Brasília
andrelmg@unb.br

Resumo: O presente artigo tem por objetivo discutir pressupostos inquestionáveis do *comunicar e do compreender*, pressupostos que, tais como um imperativo ético, pretendem prescrever, para ambos os filósofos, modos inequívocos de interação intelectual entre autor e leitor, prescrever modelos inflexíveis para qualquer comunicação que pretenda trazer à linguagem uma verdade.

Palavras-chave: Kierkegaard, Nietzsche, comunicação, compreensão.

**Dilemmas of communicating and
understanding: an
problamatization from
Kierkegaard and Nietzsche**

Abstract: The goal of the present article is to discuss the unquestioned assumptions of communicating and understanding in philosophy, which intended to prescribe unambiguous modes of intellectual interaction between author and reader. This, in order to take into account the inflexible model of the intellectual interaction that assumes be possible to bring to the language the truth.

Keywords: Kierkegaard, Nietzsche, communication, comprehension.

Apesar do título, o propósito deste artigo é bastante modesto: parafraseando Kierkegaard, pretendo aqui apresentar de modo “não-científico”, portanto, de modo não sistemático, algumas considerações de Kierkegaard e Nietzsche acerca dos pressupostos inquestionáveis do comunicar e do compreender, pressupostos que, tais como um imperativo ético, pretendem prescrever, para ambos os filósofos, modos inequívocos de interação intelectual entre autor e leitor, prescrever modelos inflexíveis para qualquer comunicação que pretenda trazer à linguagem uma verdade. Diga-se de passagem, nos últimos anos, a pesquisa-Nietzsche tem dedicado atenção especial a um possível diálogo com a filosofia de Kierkegaard em torno desse tema¹.

Para ser mais preciso, o ponto de partida desse artigo encontra-se na segunda parte do *Post-scriptum não-científico conclusivo às Migalhas Filosóficas* (1846), numa passagem

capital, na qual Kierkegaard, após abrir ampla discussão crítica sobre as motivações filosófico-existenciais de sua produção autoral, enuncia como pretende, com sua escrita, problematizar a assim chamada *comunicação direta*, isto é, como pretende problematizar a perspectiva de acordo com a qual a transmissão do conhecimento da verdade (suposta aqui a busca do homem da verdade) se basearia exclusivamente na relação objetiva entre emissor, mensagem e destinatário. Como contraperspectiva à noção de comunicação enquanto mera apreensão da mensagem, Kierkegaard apresenta a *comunicação indireta*, não apenas para com ela introduzir um quarto elemento ao esquema emissor-mensagem-destinatário, a saber, o próprio comunicar, mas, tal como nos parece, com o intuito de, por meio da comunicação indireta, edificar uma noção forte de individualidade, uma que não sucumbisse ao modo tradicional de comunicação, uma que não sucumbisse à comunicação direta. Se, no caso da escrita, o objetivo do comunicar, grosso modo, é o *tornar-comum, convencionalizar* os signos da mensagem tornando-os facilmente compreensíveis, o que asseguraria a interação autor-leitor, uma comunicação não tradicional, uma comunicação, portanto, indireta, criaria uma concepção de comunicação que, em sua dinâmica, viabilizaria não um canal para reflexão *sobre o objeto* comunicado, sobre a mensagem,

¹ Em um artigo publicado em 2010, Enrico Müller chamou atenção para esse fato: „Vor allem hinsichtlich der Mitteilungs- und Verstehensproblematik zwischen Autor und Leser sind Sören Kierkegaards Schriften über sich selbst, mithin *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller - Die Rechenschaft* sowie v.a. *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, durchaus in die Nähe Nietzsches zu rücken. Nietzsche hatte für sich das Jahr 1888 noch in Aussicht gestellt, sich ‘mit dem psychologischen Problem Kierkegaard’ auseinander zu setzen (Brief an Georg Brandes, 19. Februar 1888, KSB 8, Nr. 997, S. 258). Cf. MÜLLER, E. „*Auslegungen des Leibes*”: Physiologie als fröhliche Wissenschaft“, p. 310, nota 2. In PIAZZESI, Chiara et alli. (a cura di). *Lecture della Gaia Scienza*. Nietzscheana Saggi 14. Pisa: Edizioni ETS, 2010.



mas sobre o próprio comunicar, o que, nesse caso, como vamos mostrar, equivaleria a uma reflexão sobre o próprio agente comunicador enquanto responsável pelo conhecimento que aí, na interação comunicativa, é produzido. Para além desse aspecto, a comunicação indireta, vale dizer, apresenta-se como um “jogo dialético”, assim Kierkegaard a nomeia em *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, jogo este que consistiria em uma “arte comunicativa” capaz de uma reduplicação.

Reduplicação é um conceito empregado para articular um tipo especial de comunicação da verdade, a saber, de uma comunicação enquanto experiência existencial, enquanto experiência da interioridade e subjetividade, cujo acesso permaneceria, a um outro qualquer, proibido. Em resumo: o que importa a esse conceito de reduplicação pela comunicação indireta não seria propriamente *o que se comunica* (o objeto), mas *como* (o modo da comunicação). Um outro ponto decisivo que se segue do que foi até aqui, preliminarmente, exposto é que a comunicação indireta, como argumenta Mariele Nientied, constitui-se como um modo de interação por signos que se ocupa de um tipo de apreensão da verdade transmitida, qual seja, uma que pressupõe uma lógica “não-identitária” da alteridade, uma vez que tal comunicação funda, segundo Nientied, uma concepção de destinatário, de outro, para o qual é concedido, enquanto se comunica, um *espaço individual* que o emissor não carece usurpar com sua comunicação (NIENTIED, 2003: 2). No ponto que aqui me interessa, uma das principais apostas da noção de comunicação indireta residiria no

fato de que por meio dela *a individualidade na comunicação é mantida porque ela sustenta um saber de si, pelo comunicador, no próprio processo de comunicação*. Esse saber é o saber de um existente, nas palavras de Kierkegaard no *Post-scriptum*: *a existência põe o saber na medida exata em que o saber da comunicação é o saber de si no processo de se comunicar*. O que implica dizer que o sujeito da comunicação não se dilui numa mera objetividade extrínseca, em uma comunicação que visa apenas a uma transmissão que viabilize a apreensão segura, pelo destinatário, do objeto. Não por acaso, o autoconhecimento experimentado *pelo comunicar e pelo compreender indiretos* remontaria, segundo o próprio Kierkegaard, à noção socrática de maiêutica, e isso sem o apelo à imortalidade da alma.

Depreende-se desse “saber de si enquanto comunicador” o fato de Kierkegaard – e essa é uma tese central da segunda parte do *Post-scriptum* – conceber a “verdade” como “subjetividade”, ou seja: na medida em que a comunicação deixa de ser mera apropriação/apreensão da exterioridade, deixa de ser a comunicação/compreensão *do objeto*, da mera mensagem, ela também abandonaria sua pretensão à “objetividade”. Justo na suspensão dessa objetividade, enquanto suspensão do interesse pelo mero objeto da comunicação, o comunicar se manteria *no saber-se autor de sua existência enquanto comunica*, isto é, o comunicar se manteria na *descoberta de que ele existe, ele mesmo, no momento em que está comunicando algo*. Para além da certeza da mensagem comunicada, da certeza do objeto, a verdade apresentar-se-ia, afirma Kierkegaard no *Post-scriptum*, como “incerteza objetiva, retida na apropriação da interioridade mais passional” (KIERKEGAARD, 2005: 345)².

² As traduções são de nossa autoria.

Os impasses do comunicar e compreender: uma problematização a partir de Kierkegaard e Nietzsche

Essa paradoxal perspectiva acerca de uma verdade enquanto “incerteza objetiva”, revelada durante o comunicar e passível apenas de ser transmitida e compreendida por um novo modelo de *comunicação individualizada*, pretende, como narra o texto do *Post-scriptum*, radicalizar a sabedoria socrática do *conhece-te a ti mesmo*, transformando-a num *páthos* ao antecipar, no processo do conhecer, as condições de existência às “ideias”, o que quer dizer que a apreensão de si enquanto existente é originária, se comparada à apreensão da realidade, do objeto pelo signo/conceito. Enquanto *páthos*, tal forma de conhecimento, afirma Kierkegaard, flerta constantemente com uma “infelicidade” no conhecer e no comunicar, *já que o homem teria de reconhecer, enquanto comunica subjetivamente, o malogro do conhecimento da verdade enquanto certeza objetiva*. “Infelicidade”, pois a especulação e comunicação filosóficas até o momento, tendo se guiado apenas pelo universal abstrato (a verdade objetiva), “se esqueceram”, afirma Kierkegaard no *Post-scriptum*, “que o cognoscente é o existente”. Enquanto se esqueceu *quem conhece*, a tradição do pensamento ocidental teria feito prevalecer uma noção de comunicação e compreensão como mera reflexão acerca do objeto, acerca d’“o que” se comunica, da realidade exterior, noção esta que tudo o mais – interioridade e subjetividade – teria renegado.

Essa perspectiva teórica sobre a comunicação enquanto transmissão e compreensão da verdade do sujeito tem, aliás, como melhor exemplo a própria *práxis* do escritor Kierkegaard. Falo do momento em que essa concepção de comunicação é concretamente experimentada pelos escritos do autor (via pseudônimos) sobre sua própria produção autoral, uma

vez que, por meio do lembrar-se de suas obras, a comunicação apresentar-se-ia como reduplicação: a lembrança, enquanto modelo do conhecimento, constitui-se como interiorização, ela é a verdade enquanto subjetividade e incerteza objetiva de uma existência que se realiza *no comunicar, no escrever*. A tentativa de se “relembrar” de suas obras, de reescrever a experiência da escrita, constitui-se, tanto na segunda parte do *Post-scriptum* (capítulo: “Um olhar para o esforço atual na literatura dinamarquesa”) quanto, especialmente, no *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, como tentativa de espiritualizar o *páthos* da própria comunicação em uma concepção forte de indivíduo, capaz de não sucumbir à busca por “certezas objetivas”, isto é, não sucumbir à comunicação e apreensão dos “em si”, “a prioris”, “universais” e tudo o mais que pode ser pensado no registro da “atemporalidade”, já que, ali, supostamente, estaria a garantia de inequivocidade no comunicar e compreender oferecida por uma comunicação direta.

Uma comunicação direta não personifica uma existência no próprio ato de comunicar justo porque ela pretende apenas transmitir o conhecimento do objeto, fazendo com que o destinatário aprenda a mensagem sem mais, e Kierkegaard está pensando concretamente na mensagem cristã, comunicada tradicionalmente de maneira direta. Se por um lado trata-se, na segunda parte do *Post-scriptum*, de preparar uma crítica à verdade objetiva da experiência e da comunicação cristãs, por outro, ela reverbera, a meu ver, uma crítica mais profunda à comunicação e aos modos de compreensão *em geral*, isto é, à toda e qualquer pretensão de comunicar, de compartilhar (remetente) algo



(mensagem) com alguém (destinatário) de modo fácil, seguro e objetivo. Esse modelo, tomado como “dado” – e por que não designá-lo “dogmático” –, é colocado claramente em xeque no *Post-scriptum*.

Eu quero ser bem honesto: minha perspectiva sobre a comunicação por meio de livros é muito diferente daquela que eu tenho encontrado a esse respeito, e [é diferente também] daquela que, tacitamente, é tomada como dada. Em um outro sentido, a comunicação indireta torna o comunicar uma arte, porquanto se supõe, quando se pensa assim, que aquele que comunica tem de apresentar a comunicação a alguém que sabe, para que este possa avaliá-la, ou para alguém que não sabe, para que este venha a saber alguma coisa. Mas as demais coisas que a comunicação torna, de modo dialético, difícil, ninguém quer nem saber. São elas: que o destinatário é alguém que existe e que isso é o essencial (KIERKEGAARD, 2005: 430-431).

E em uma nota a essa tese do *Post-scriptum* ele complementa:

É mais fácil entender que algo é de certa forma tão difícil que não se pode de modo algum entendê-lo, de tal maneira que essa dificuldade torna-se muito fácil de compreender; uma vez que ela é tão fácil talvez isso não a torne tão difícil, já que a dificuldade se mostra justo ali onde ela é difícil de entender. Se então a comunicação, do ponto de vista de tal ordenamento das coisas, não se direciona a tornar mais fácil a dificuldade, assim, a comunicação tem que ser suprimida. A dificuldade é revestida por uma nova forma, na qual ela encontra-se efetivamente difícil (KIERKEGAARD, 2005: 431).

Permitam-me contextualizar, de modo breve, essa “difícil” (e sutil) passagem do *Post-scriptum*: tal como pretendeu a cristandade, na tentativa desenfreada de

tudo facilitar e para uma compreensão sem riscos, ela tornou o difícil (a verdade cristã) praticamente impossível de ser apreendido, já que, para tornar o difícil fácil de ser entendido *enquanto* difícil, tornou-o um dogma; como quer Kierkegaard, contrariamente, é assumindo o difícil (a verdade cristã) *enquanto* difícil, mais ainda, é assumindo aí os riscos de incompreensão ou de parcial compreensão, que a verdade pode ser, enquanto difícil, compreendida. A comunicação direta é a comunicação dominante, talvez porque *torna fácil* a interação comunicativa, mas isso a um preço caro demais, segundo Kierkegaard. Como ela apenas visa a conhecer o objeto e comunicá-lo sem riscos, ela nada comunica, já que o difícil tornado ingenuamente fácil na comunicação se torna efetivamente impossível de compreender. Estritamente falando, não há aí propriamente comunicação. Na verdade, dispensando o risco de uma *compreensão que pode ser falível*, dispensando a *verdade como incerteza*, ou mesmo, buscando evitar a todo custo o engano ou a dúvida por parte do ouvinte, evitando o caráter provisório e pessoal do comunicado, a comunicação direta já suprime de antemão o mais difícil e o mais essencial, a saber, suprime a existência, a experiência do comunicar como interioridade e subjetividade; em suma: suprime aquilo que é fundamental para o “pensar subjetivo” quando ele se expressa: a dupla-reflexão na comunicação. “Pensando o homem pensa o universal”, argumenta Kierkegaard no *Post-scriptum*, “mas enquanto existe nesse pensar, adquirindo o pensamento em sua interioridade, ele sempre se isola subjetivamente” (KIERKEGAARD, 2005: 201). Dupla-reflexão não é a reflexão da reflexão, não é a experiência da autoconsciência, não é a unidade entre

Os impasses do comunicar e compreender: uma problematização a partir de Kierkegaard e Nietzsche

pensar e o objeto pensado, mas sim a experiência do pensar *adquirida* enquanto experiência da existência. Talvez um modo mais concreto de elucidar isso seja este: trata-se aqui de uma robusta inversão da certeza cartesiana, *penso, logo existo*.

Arvorar-se em um modelo direto de comunicação à revelia de uma “arte comunicativa” foi o equívoco milenar do cristianismo, alega Kierkegaard, pois ao tornar fácil e direta a comunicação de sua “verdade”, da sua mensagem, ele suprimiu conjuntamente a *verdade enquanto subjetividade na experiência do tornar-se cristão*. Nas palavras do próprio Kierkegaard:

Aquele que pensa, do ponto de vista de sua religiosidade, subjetivamente [...] [este] compreendeu a duplicidade da existência, ele enxerga por isso mais facilmente que a comunicação direta é uma trapaça para com Deus [...], uma trapaça para consigo mesmo [...], uma trapaça para com o outro [...], uma trapaça que o conduz ao contrário do que ele pensa (KIERKEGAARD, 2005: 202).

Creio que depois dessa exposição, o leitor poderá se perguntar, um tanto quanto confuso: mas como Nietzsche se insere nessa discussão (que por si só já é bastante “difícil”)? Na páginas que se seguem, gostaria de apresentar uma hipótese, também de modo “não-científico”, de como Nietzsche pode ser considerado um interlocutor privilegiado de Kierkegaard nesse tema ora abordado. À sua maneira, e mesmo sem conhecer os textos de Kierkegaard, Nietzsche empreendeu profunda crítica aos pressupostos da comunicação e da compreensão filosóficas dominantes, e isso sem se esquecer de apontar concretamente como seria possível um novo encaminhamento para interações comunicativas que não dispensassem a

conservação de um forte conceito de individualidade no comunicar e no compreender, como sugeria já a perspectiva kierkegaardiana. Para exemplificar isso, pretendo partir do material póstumo e então reencontrar esse tema em algumas passagens da obra publicada. Tomo inicialmente o apontamento 37[1], de junho-julho de 1885, no qual Nietzsche apresenta com tom áspero e polêmico o tema com o qual nos ocuparemos. Nesse apontamento, ele alude diretamente a um interlocutor, ao leitor de seus livros, o qual aparece ali justamente para ser dispensado, já que, segundo Nietzsche, ele não poderia compreender a profundidade que sua reflexão comunica. A anotação é iniciada de maneira paradoxal:

Certamente, contra aquilo que ousou apresentar neste livro, pode-se elencar, quando se está próximo e mais ainda [quando se está] à distância, algumas intrépidas objeções. Uma parte dessas objeções eu mesmo antecipei graças a um exercício variado no interrogar e no diálogo com alguns, porém, infelizmente, eu sempre antecipadamente respondo: de modo que até o momento todo o peso de minhas “verdades” permanece sobre mim (KSA 11, 37[1]: 575).

Não é possível identificar num primeiro momento a qual livro Nietzsche está se referindo. Mas quanto à tônica do apontamento, ela parece ser esta: a impossibilidade de comunicar “as verdades” de um livro ainda não publicado, de compartilhar o “peso” delas com o leitor, o que é nuançado por ele com certa dramaticidade, pois Nietzsche parece não ver outra saída senão ter, ele mesmo, que colocar as questões e, simultaneamente, ter que responder algumas objeções como que antecipando-se ao leitor em todas essas tarefas. Suas verdades são então um



“fardo”, poder-se-ia dizer, e isso porque ele não vai ceder à qualquer comunicação delas. As razões, o porquê não comunicar suas verdades sem antes refletir sobre *isso*: este me parece ser o ponto central colocado pelo apontamento 37[1]. Já nas obras publicadas, a expressão “minhas verdades” consta apenas duas vezes: a primeira em *Para além de bem e mal* 231 e a segunda *Ecce homo*, “Por que escrevo tão bons livros” 1. Nos dois casos, o ponto comum é justamente aquele que acentua a individualidade de seu pensamento, o caráter próprio de seu filosofar que dispensa toda e qualquer objetividade no comunicar, todo e qualquer *ter que se colocar em acordo sobre o que se comunica*: em suma, suas “verdades” nada tem que ver com algo que seus livros poderiam comunicar de modo universal, e é exatamente por isso que as assim denominadas “minhas verdades” – e Nietzsche aposta nisto em ambas as obras – poderiam ser mal entendidas pelo leitor. Ora, com isso temos aqui uma primeira reflexão sobre aquele “porquê”. Suas “verdades” podem ser mal entendidas, pois, em primeiro lugar, não se parte de uma expectativa de compreensão fácil e segura pelo leitor daquilo que seus livros comunicam: “Seria uma completa contradição, porém, esperar que já hoje haja *ouvidos e mãos para minhas verdades*”, argumenta em *Ecce homo* (KSA 6: 298)³. Segundo, porque suas verdades são frutos de “exercícios variados no interrogar e no dialogar”, nesse caso, sua transmissão está condicionada a um comunicar e compreender que dispensa a transparência plena do que é falado, escrito, ou mesmo, dispensa o próprio consentimento do

leitor: “Quem acreditava ter compreendido algo de mim, nada mais fez do que me caracterizar de acordo com sua imagem, não raramente algo que é oposto a mim (...)” (KSA 6: 300). Aqui começa a se esboçar, em linhas gerais, o que Nietzsche entende por comunicação individualizada. Na medida em que leitor quer *sem prévia reflexão sobre o comunicar* compreender as verdades de Nietzsche, ele dispensa saber *como* ela é transmitida, e isso é o mais grave para Nietzsche. Por isso, vale dizer, a frase inicial do apontamento 37[1] acentua o fato de que “à distância” um diálogo (perguntas e respostas; hipóteses e objeções) podem ser feitas com maior intrepidez, ou seja, que a relação com seu interlocutor não deve ser de “proximidade”, de modo a autorizar um tipo de interação comunicativa cujo pressuposto é a concordância mútua. A perspectiva de uma interlocução “à distância” alcança um resultado extremo no pensamento nietzscheano, qual seja, um autor pode pretender escrever e comunicar algo dispensando um certo tipo de leitor, a saber, aquele que aguarda, dada a comunicação, pela transmissão inequívoca da mensagem, e isso – é o que afirma Nietzsche em outro importante texto, *A Gaia Ciência* 381 – não constitui qualquer objeção à comunicação como tal.

Na mencionada passagem de *Ecce homo*, na qual consta a expressão “minhas verdades” vinculada à noção da individualidade da comunicação, Nietzsche, aliás, redige o texto recorrendo ao estilo dissertativo, com frases declarativas mais longas, mais ponderadas do que no apontamento 37[1],

³ As obras de Nietzsche serão citadas conforme a seguinte edição: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999 (doravante, KSA). As traduções são de nossa autoria.

mas nem por isso isentas de polissemia. Dispensamo-nos de citar aqui todo o trecho de *Ecce homo*, “Por que escrevo tão bons livros” 1 (o que seria talvez mais razoável) e peço ao leitor que experimente lê-lo com esmero. Neste artigo, proponho-me apenas a ilustrar alguns argumentos caros à minha hipótese. Em *Ecce homo* “Por que escrevo tão bons livros” 1, ele traz à baila o mais polissêmico de seus personagens, Zarathustra, para, a partir dele, falar de suas experiências enquanto escritor, de seu “sentimento de distância (*Gefühl der Distanz*)” para com seus atuais (e tradicionais) leitores. Lá ele parece bastante ciente não só das críticas que o “estilo” de sua escrita receberia por tal aspiração, mas, sobretudo, está ciente da difícil inteligibilidade daquilo que seus escritos comunicam, e isso ele pretende, mesmo com ironia, comunicar ao leitor. Marcando esse ponto, ele se pergunta lá se haveria alguém que teria “mãos e ouvidos” para suas verdades, ou seja, indaga justamente a possibilidade de que a comunicação de suas “verdades” pudesse ser por alguém entendida. Mas no texto de *Ecce homo* ele se mostra descrente, pois ser entendido parece ao próprio filósofo improvável, e então afirma, tal como na anotação póstuma 37[1], que por esse motivo ele, “infelizmente”, de “modo antecipado”, teria sempre buscado responder a possíveis objeções. Não que Nietzsche se posicione, como pensava a opinião pública da Alemanha oitocentista, enquanto um escritor que, de modo oblíquo, joga livremente com palavras e conceitos para então ludibriar, esconder, falsear suas opiniões e crenças. Nietzsche não dissimula para comunicar, apenas deixa claro que o leitor dificilmente o entenderia se não entendesse por que ele *tem que antecipar respostas a objeções*, e ele está

justamente apostando no texto mencionado de *Ecce homo* que o leitor não vai entender essa exigência. O que é levado às últimas consequências nesse trecho é exatamente isto: *o que efetivamente se entende quando alguém (um leitor) diz ter entendido textos tais como os de Nietzsche?* O que é colocado em xeque parece consistir, visto por esse ângulo, na inversão dos próprios *meios* que condicionam não nossa atividade de ler, mas, antes de tudo, nossa capacidade de entender o texto nietzscheano, de entender “as verdades” que os escritos de Nietzsche comunicam.

Um outro importante detalhe de *Ecce homo*, “Por que escrevo tão bons livros” 1, assenta-se na sua exigência de dispensar, durante a interação com suas verdades, o “olhar”, pois ele quer ser lido por leitores que tenham “mãos e ouvidos” hábeis. Essa metáfora traduz bem o modo como Nietzsche pensa a seleção de seus leitores. Ao excluir a visão como *medium* mais plausível para a compreensão de suas verdades, Nietzsche rejeita muito mais do que *um sentido para a leitura* de seus textos. Do seu leitor ele exige, então, “mãos e ouvidos” para um novo entendimento do que seja ler escritos tais como os seus, consequentemente, revisita a pergunta pelos pressupostos do que seja, propriamente, *compreender algo em filosofia*. E ele faz isso com o intuito de problematizar também a própria noção de comunicação e compreensão em filosofia. É justo por essa razão que deveria contar entre as aspirações de um autor problematizar, ao escrever, os pressupostos do comunicar e compreender tradicionais, os quais, para Nietzsche, comprometem não apenas a transmissão das “verdades” de um autor, mas, sobretudo, a própria interação autor-leitor, pois tais pressupostos comprometem



a “individualidade” no comunicar e no entender algo. Seria preciso primeiro conhecer os pressupostos que determinam, à revelia do emissário e destinatário, o comunicar e o compreender, com o intuito de conhecer as “regras do jogo”, e só então comunicar e entender concretamente. Quero explicar melhor esse ponto.

A rigor, Nietzsche já se mostrava, naquele apontamento póstumo de junho-julho de 1885, descrente de uma interação com o tipo “leitor contemporâneo”, se mostrava descrente da compreensão que seu leitor, em sua época, poderia ter de seu livro, aliás, livro que ele não diz qual é e que sequer foi publicado. Voltando ao contexto daquela anotação de 1885, encontramos mais facilmente as razões disso, apontadas, aliás, pelo próprio Nietzsche no apontamento subsequente, de número 37[2].

É um mau gosto querer concordar com muitos. No fundo, para mim, já basta meu amigo Satis: vós sabeis quem ele é? Satis sunt mihi pauci, satis est unus, satis est nullus. Por fim é só isto que fica: as coisas grandes permanecem e são guardadas para os grandes, os abismos para os profundos, as delicadezas e arrepios para os sutis, e, em suma, tudo que é raro para os raros. Meu juízo é meu juízo: a isso um outro não tem direito facilmente. E o senhor, meu prezado vizinho, que, me parece, olha de soslaio para o livro, o senhor até mesmo suportaria isto, [suportaria] concordar aí comigo? O senhor lança os olhos para esse livro e diz sim? Saia já daqui! Por causa do senhor eu não quero absolutamente suspeitar daquilo que eu mesmo escrevi. Eu também, pois, amo a verdade, igual a todos os filósofos: todos os filósofos amaram até o momento suas verdades — — (KSA 11, 37 [1]: 575-6).

Ao ler o apontamento, o leitor tem uma dupla impressão, se é que posso dizer algo

sobre a experiência daquele que acaba de ler esse apontamento. A minha impressão pelo menos foi a de que Nietzsche está se comunicando e, ao mesmo tempo, poderia, a qualquer momento, interromper esse diálogo com o leitor. Ele começa, sem maiores explicações, salientando que o mau gosto na comunicação encontra-se justamente na concordância, ou dito de modo mais claro, na compreensibilidade de algo por alguém de modo claro e objetivo. Ele quer com isso romper com a comunicação tradicional, com a relação objetiva entre emissor-mensagem-destinatário. Toda interação comunicativa que se funda numa concordância é, adverte de modo áspero, “de mau gosto”. Por essa razão, Nietzsche força, em sua tentativa de comunicação com o leitor, os limites da compreensão ao trazer à baila o interlocutor *Satis*. “Mas o que ele quer dizer com isso?” seria talvez a pergunta-forjada do leitor que se defronta *prima facie* com o texto. *Satis* entra em cena já de modo ambíguo, ele é tanto uma personagem, à qual Nietzsche atribui íntima amizade, quanto termo constante de uma oração que, no original alemão, é escrita em latim. Ao não traduzir a frase em latim, eu tinha em mente fazer notar as nuances dessa comunicação planejada pelo apontamento para, explicitamente, forçar os limites da compreensibilidade na comunicação. Para um não leitor do latim, Nietzsche conseguiria um efeito comunicativo oblíquo: sem o conhecimento da palavra, *Satis* seria apenas uma figura incompreensível, que, se prestarmos atenção, não é mais tratada pelo filósofo, no restante do póstumo, como tal, e com esse recurso ele produziria certa irritação no leitor, que não entende a palavra *Satis*, por não saber “do que” se trata.

Os impasses do comunicar e compreender: uma problematização a partir de Kierkegaard e Nietzsche

A frase em latim ainda pode nos ajudar a avançar nesse sentido. O excerto, colocado por Nietzsche sem devida referência, foi extraído de uma carta (a de número 7) de Sêneca ao “amigo” Lucilius, que, referindo-se ao público de seus livros, afirmou de modo polêmico: “para mim bastam poucos, basta um, basta até nenhum”⁴. Essa inscrição aliás é fundamental para nos ajudar a decifrar um outro enigma que havíamos deixado sem resposta. Esse excerto latino extraído de Sêneca foi utilizado por Nietzsche como epígrafe de um livro que ele viria a efetivamente escrever e publicar, e cujo subtítulo reproduz exatamente aquele jogo com a palavra *Satis*:

Para Além de Bem e Mal.
Cartas a um filósofo-amigo, Satis.
“*Satis sunt mihi pauci, satis est unus, satis est nullus*” (KSA 11, 26 [467]: 274).

Mesmo não sendo tão original no propósito de escrever um livro para ser lido “por ninguém” – aliás o subtítulo de *Assim Falou Zaratustra* já encerrava claramente essa ideia —, procurei em minhas pesquisas verificar a correspondência do apontamento 37[2], aquele com a inscrição latina, com a obra publicada, e descobri que o apontamento é preparatório à seção 43 de *Para além de bem e mal*, na qual ele diz categoricamente: “É preciso se livrar do mau gosto de querer se colocar de acordo com muitos. [...] o que pode ser tornado comum tem pouco valor”. No apontamento, a perspectiva de acordo com a qual o autor pode muito bem não querer, quando escreve um livro, que alguns ou muitos *entendam-no* é tornada uma

problemática filosófica desde, pelo menos, o segundo livro de *Humano, Demasiado Humano*, sendo desenvolvida em *Assim Falou Zaratustra*, a ponto de no aforismo 381 de *A Gaia Ciência*, por exemplo, radicalizar de tal maneira sua perspectiva sobre a compreensibilidade de um livro ao afirmar. “Não constitui objeção a um livro”, escreve ele, “o fato de uma pessoa achá-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor”.

A força de uma filosofia, de um pensamento, não estaria na capacidade de apreensão ampla, pelo leitor, da mensagem, nem mesmo naquilo sobre o que o leitor consegue se pôr de acordo, devido à clareza e objetividade da comunicação. As “verdades de Nietzsche” não são comunicadas, e nem são comunicáveis, seguindo um modelo tradicional de falar ou escrever em filosofia e, por isso, elas não podem ser tornadas facilmente *comuns*; não se pode querer compartilhar algo com elas, pressupondo, para tanto, que o comunicar encerra-se na compreensibilidade da mensagem, do objeto comunicado. No caso dos escritos de Nietzsche, essa expectativa é estilhaçada. Considerar as *verdades de Nietzsche enquanto verdades não passáveis de serem compartilhadas inequivocamente* quer dizer apenas isto: que elas não encontrariam meios de apresentação e estabelecimento numa linguagem filosófica fundada no modelo tradicional de interação comunicativa, na qual o leitor, de pronto, pressupõe a possibilidade de compreensão e comunhão da mensagem criada pelo escritor dada a (suposta) objetividade do meio. Nietzsche, nesse sentido, pode ser pensado como autor

⁴ Cf. SÊNeca. L. A. *Ad Lucilium Epistolae Morales*. Trad. Richard M. Gummere. “Loeb Classical Library”. London: Harvard University Press, 1989.



“antissistêmico”. É também por essa razão que Nietzsche teria sugerido, como indica a anotação 37[2] e *Para Além de Bem e Mal* 43, a exclusão da figura do leitor tradicional em detrimento de suas “verdades”. Para Nietzsche, as verdades comunicadas pelo seu livro, “um outro”, segundo a tese do apontamento 37[2], “não [teria] direito facilmente”.

Não se poderia deixar de observar, por fim, que *Para Além de Bem e Mal* teria sido escrito, como sugere o subtítulo (publicado) do livro, para um grupo de interlocutores que, a rigor, são ainda esperados: os filósofos do futuro. Além dos interlocutores ainda esperados de seu livro são aqueles que aprendem a falar calando-se e mantendo algo sempre em segredo, afirma Nietzsche na seção 40 da mencionada obra; eles se esquivam do modo de comunicar dominante, se esquivam de compartilhar algo com alguém segundo “padrões” convencionais. Tal estratégia, observava já G. Colli, indica isto: “não me tome ao pé da letra; pode ser que aquilo que eu pense seja o oposto daquilo que eu digo” (KSA 6: 420). E isso não parece ter sido despropositado em um filósofo que pensou a autonomia do comunicar filosófico da seguinte maneira em *Para Além de Bem e Mal* 41:

Tem que saber se resguardar (sich bewahren): eis a mais forte prova da independência (KSA 5: 59).

Tal como sugere Colli, aquilo que Nietzsche escreve pode ser essencialmente distinto daquilo que ele pensa, e o modo como ele encontra certa independência

entre o que escreve e o que pensa se dá pelo “saber *se resguardar*”. Sob esse aspecto, como bem frisa Patrick Wotling, “se faz necessário, para ler Nietzsche, recusar a ideia de uma transparência do texto” (WOTLING, 2009: 13). Nietzsche ousou conceber linguagens, modos de comunicação híbridos, fortes o suficiente para implodir o fundamento de todo comunicar tradicional em filosofia. Ele buscou superar o modo convencional de inteligibilidade, alicerçada pela falsa ideia de uma completa e inequívoca compreensibilidade daquilo que deve valer para um grupo indistintamente, de modo a encerrar em si convenções. Seus textos publicados poderiam nos oferecer uma via útil para promover um exame mais profundo daquilo que, para Nietzsche, significa “concordar”, “comunicar”, “compartilhar”, “compreender” em filosofia – se o leitor aceita aqui uma hipótese –: *nada mais do que modalizações do dever tornar comum, em última instância, uma exigência moral da qual Nietzsche se deu conta após a problematização da comunicação e compreensão filosóficas como tais*⁵.

Que a comunicação filosófica tenha sido cerrada, por assim dizer, em um horizonte moral, *em um dever tornar comum*, uma exigência de compreensão clara, fácil e objetiva do que é comunicado, isso não quer dizer que tal horizonte seja *necessário*, pois, caso fosse, resultaria daí também outra necessidade, qual seja, a do caráter definitivo, conclusivo e por que não dizer “sistêmico” da filosofia, o que Nietzsche parece a todo momento querer mostrar em suas obras, principalmente partir de 1880, que não é o caso. As “verdades de

⁵ Sobre essa hipótese, consultar STEGMAIER, W. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: zur Deutung von „Der Antichrist“ und „Ecce homo“*. In: *Nietzsche-Studien* 21, 1992: 172 ss.

Os impasses do comunicar e compreender: uma problematização a partir de Kierkegaard e Nietzsche

Nietzsche” não podem ser tornadas facilmente comuns: essa é quase uma “condição de possibilidade”, me permitam afirmar, na interação do leitor com sua filosofia. Mas tampouco isso é uma objeção ao fato de que sua escrita, por não convencionalizar, não possa, efetivamente, comunicar suas “verdades”, já que Nietzsche é um filósofo, e como todo filósofo, ele “ama suas verdades”. *A “regra” aqui é a de que, para entendê-lo, é preciso primeiro entender que não se pode entendê-lo convencionalmente.* Confesso que esse é ainda um campo pouco explorado pela pesquisa especializada, talvez porque os intérpretes, na medida em querem entender Nietzsche “a qualquer custo”, se esquecem de uma tarefa capital imposta a todos que se debruçam sobre esse autor, se esquecem que o próprio Nietzsche paradoxalmente escrevera para si mesmo: “eu quero por muito tempo não ser entendido”⁶.

Referência bibliográfica

KIERKEGAARD, Sören. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen.* In.— *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift.* Hg. Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: DTV, 2005.

MÜLLER, E. „'Auslegungen des Leibes': Physiologie als fröhliche Wissenschaft“, p. 310, nota 2. In PIAZZESI, Chiara et alli. (a cura di). *Lecture della Gaia Scienza.* Nietzscheana Saggi 14. Pisa: Edizioni ETS, 2010.

NIENTIED, M. *Kierkegaard und Wittgenstein: 'Hineintäuschen in das Wahre'.* Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2003.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.

SÊNECA. L. A. *Ad Lucilium Epistolae Morales.* Trad. Richard M. Gummere. “Loeb Classical Library”. London: Harvard University Press, 1989.

STEGMAIER, W. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: zur Deutung von „Der Antichrist“ und „Ecce homo“.* In: *Nietzsche-Studien* 21, 1992.

WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation.* Paris: Quadrige / PUF, 2009.

⁶ KSA 10, 7[155], p. 293