

7  
10  
13  
17

ROGÉRIO ANTONIO LOPES

**ELEMENTOS DE RETÓRICA NA OBRA  
DE NIETZSCHE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia – Lógica e Filosofia da Ciência – da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH), como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
1999

100 Lopes, Rogério Antônio  
L864e Elementos de retórica na obra de Nietzsche/Rogério Antônio Lopes. –  
1999. 1999.

230 folhas.

Orientador: Paulo Roberto Margutti Pinto  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Departamento de Filosofia.

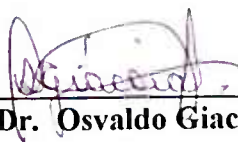
1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã - Séc. XIX.  
3. Filosofia moderna - Séc. XIX 4. Retórica I. Pinto, Paulo Roberto Margutti.  
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Filosofia.  
III. Elementos de retórica na obra de Nietzsche.

**Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100, com louvor e distinção, pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:**



---

**Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto (Orientador) - UFMG**



---

**Prof. Dr. Osvaldo Giacóia Júnior - UNICAMP**



---

**Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto – UFOP**

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais**

**Belo Horizonte, 29 de novembro de 1999.**

Dedico à Andréa, imprescindível em todos  
os momentos.

## AGRADECIMENTOS

Desejo expressar minha gratidão:

Ao Professor Paulo Margutti, pela inspiração inicial e pela orientação impecável;

Ao Professor Olímpio Pimenta, pela ajuda bibliográfica, pelas inúmeras sugestões e pelo entusiasmo com a investigação;

Aos amigos Bruno Ratton, pela ajuda na elaboração do projeto inicial; Eduardo Soares e Romero Alves, pelas consultas de alemão; Guaracy Araújo, pela leitura das versões preliminares. A todos eles pelo precioso diálogo;

Ao Professor e amigo Antônio Orlando, pelas consultas sobre Sócrates e também pelas inúmeras conversas sobre filosofia;

Aos meus pais, irmãos e irmãs, e em especial ao Roberto, pelo afetuoso acompanhamento;

Aos professores, colegas e alunos que de algum modo sempre estiveram em contato com o presente trabalho;

À Andréa, pelas inúmeras sugestões, pela revisão técnica e pela tentativa de civilizar o meu português.

Este trabalho foi realizado com o apoio da CAPES.

## ABREVIATURAS

Ao longo da dissertação estaremos usando as seguintes abreviaturas para as obras de Nietzsche:

*KSA* – *Kritische Studienausgabe* (Edição crítica de Colli e Montinari em 15 vols.)

*RE* – *Curso sobre a Retórica*

*VM* – *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral* (*WL* para a versão original, publicada no vol. 1 de *KSA*)

*NT* – *O Nascimento da Tragédia*

*HH* – *Humano demasiado Humano*

*A* – *Aurora*

*GC* – *Gaia Ciência*

*ZA* – *Assim falava Zaratustra*

*ABM* – *Além de Bem e Mal*

*GM* – *Contribuição à Genealogia da Moral*

*CI* – *Crepúsculo dos Ídolos*

*CW* – *O Caso Wagner*

*AC* – *O Anticristo*

*EH* – *Ecce Homo*

Nota: As boas traduções de Nietzsche disponíveis no mercado editorial brasileiro foram utilizadas e constam da bibliografia específica do autor. As citações feitas a partir destas traduções são indicadas pela data da edição brasileira, seguida do número das páginas. Eventuais alterações na tradução serão mencionadas. As traduções das citações que remetem à edição crítica (*KSA*) correm por nossa conta. Procuramos indicar, sempre que as citações referem-se a obras publicadas por Nietzsche, o título da obra acompanhado não apenas do número da página, mas também da seção, parágrafo ou aforismo correspondente, de modo a facilitar a confrontação com outras edições.

## RESUMO

Esta dissertação visa descrever a incidência da questão retórica na obra de Nietzsche. Em um primeiro momento, atemo-nos ao tratamento teórico da questão pelo autor. O segundo momento consiste numa análise e articulação de elementos presentes na prática discursiva de Nietzsche que permitem uma descrição em termos retóricos (domínio do estilo, procedimentos de descoberta, estratégia de argumentação e modo de apresentação).

## ABSTRACT

The present dissertation aims to describe the recurrence of the problem of rhetoric in Nietzsche's work. At first we concentrate in the theoretical treatment of the question by the author. The second part consists of an analysis and an articulation of elements found in Nietzsche's speech practice that allow a description in rhetorical terms (domain of style, discovering procedures, argumentative strategy and form of presentation).

O pensador: este é agora o ser em que o impulso à verdade e aqueles erros conservadores da vida combatem seu primeiro combate, depois que o impulso à verdade se *demonstrou* como uma potência conservadora da vida. Em proporção com a importância desse combate, tudo o mais é indiferente: a pergunta última pela condição da vida é feita aqui, e aqui é feito o primeiro ensaio, com o experimento de responder a essa pergunta. Até que ponto a verdade suporta a incorporação? – eis a pergunta, eis o experimento.

*A Gaia Ciência*, §110



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO _____	10
<i>PARTE I – A TEMATIZAÇÃO NIETZSCHEANA DA RETÓRICA</i> _____	17
CAPÍTULO I: A VIRADA RETÓRICA EM NIETZSCHE _____	18
Seção 1: Prelúdio: Os desafios da retórica nas obras publicadas por Nietzsche (o caso Heidegger) _____	19
Seção 2: As lições de Nietzsche sobre a retórica _____	30
CAPÍTULO II: ORIGENS DO MÉTODO GENEALÓGICO, PERGUNTA PELO VALOR E TEORIAS DA VERDADE _____	58
<i>PARTE II – A PRÁTICA NIETZSCHEANA DA RETÓRICA</i> _____	90
CAPÍTULO III: A PROVA ÉTICA E O PARADIGMA INDICIÁRIO _____	91
Seção 1: Retórica como expressão: relação entre estilo e prova ética _____	93
Seção 2: O valor heurístico do paradigma indiciário e a construção de tipos _____	126
CAPÍTULO IV: ESTRATÉGIAS DE ARGUMENTAÇÃO E FORMAS DE EXPOSIÇÃO _____	145
Seção 1: O adeus ao monopólio do <b>Elenchos</b> : Nietzsche contra Sócrates, ou polêmica <i>versus</i> refutação _____	147
Seção 2: Entre aforismo e ensaio: retórica como estratégia de apresentação _____	187
CONCLUSÃO _____	212
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____	218

## INTRODUÇÃO

Em alguns de seus diálogos, Platão recorre ao termo **átopos** para descrever a impressão produzida por Sócrates em seus interlocutores. A “estranheza” é apresentada como um sentimento ambíguo, resultante da incapacidade demonstrada pela nobreza ateniense para encontrar parâmetros na tradição que permitissem uma avaliação satisfatória da presença socrática na Polis. Antes do desfecho trágico diante do tribunal ateniense, em suas “andanças críticas por Atenas”, Sócrates teve oportunidade de se confrontar dialeticamente com os inúmeros **tópoi** que ordenavam o **ethos** grego e de constatar a fragilidade das estruturas de legitimação de uma cultura prestes a desaparecer. A perplexidade dos atenienses diante do **elenchos** socrático é uma perplexidade causada por um ponto de interrogação diante de uma questão que poucos pressentiram como vital. Depois de Sócrates, a filosofia estará periodicamente associada a esta experiência de crise da cultura.

Que Platão tenha sido o primeiro a compreender a extensão desta crise e a propor uma solução extrema para a questão é algo que marcará definitivamente a história da filosofia. A estranheza comunicada por Sócrates aos seus contemporâneos será reinterpretada por Platão não como o sintoma de um rompimento com os padrões da tradição, mas como o efeito mais visível de um discurso que se enuncia de um não lugar, ou antes, de um discurso capaz de anular, pela via aberta pelo conceito, as marcas de sua própria enunciação. A exigência que Platão coloca para a filosofia é a exigência de um não lugar, e tem como consequência a negação do engajamento perspectivístico da discursividade filosófica.

Nietzsche talvez tenha sido um dos poucos filósofos a pressentir a total estranheza de Sócrates, e a retomar a figura desta estranheza como parte constitutiva do

**ethos** filosófico (esta retomada se dá, talvez não de forma inteiramente acidental, em um momento de crise sem precedentes na cultura ocidental). Mas, diferentemente de Platão, e talvez até mesmo contra Sócrates, Nietzsche aponta incessantemente para a impossibilidade de se interpretar esta estranheza a partir de um **átomos**, de um não lugar. Não é possível à filosofia fundar absolutamente a sua discursividade, pois o filósofo não dispõe de um acesso privilegiado a um padrão transcendente. Também a filosofia está condenada ao perspectivismo e, pela nova configuração de forças advinda com a Modernidade, até mesmo o recurso a uma “mentira piedosa” sobre o lugar de origem de sua enunciação lhe é vedado.

Uma das peculiaridades da obra de Nietzsche consiste, talvez, no fato de a constatação da impossibilidade de instaurar absolutamente o discurso filosófico não ter conduzido o filósofo a uma tentativa de reconciliar-se com os padrões de legitimação aceitos pela “comunidade” ou obtidos via consenso. Este é o débito que Nietzsche tem com Platão (ou Sócrates): a figura da estranheza é mantida na imagem que Nietzsche constrói do filósofo. A polêmica com Platão se inicia na medida em que esta figura é reinterpretada de modo a incorporar a metáfora do perspectivismo. Se o filósofo não pode desconsiderar o lugar de sua enunciação, ele pode contudo deslocar-se continuamente de posição, de modo a articular e incorporar o maior número possível de perspectivas (isso não quer dizer que seja concebível uma incorporação exaustiva de todas as perspectivas possíveis, o que corresponderia à imagem do “olho divino”). Se o filósofo não pode tornar-se **átomos**, ele pode contudo tornar-se “extemporâneo”, ou seja, ele pode (e tem que) tentar superar os preconceitos de sua própria época, tornando-se a “má consciência” de seu tempo. Isso não se dá mediante uma faculdade demiúrgica de instauração de novos valores **ex nihilo**, mas por meio da confrontação com a experiência de outras culturas. A “extemporaneidade” é uma exigência que só pode ser feita ao, e

cumprida pelo filósofo moderno, pois somente a nossa época dispõe da “sensibilidade histórica” como de um sexto sentido. A “extemporaneidade” é uma estratégia que permite ao filósofo moderno compensar (ou contornar) o que por outro lado é um mero sintoma de fragilidade. A capacidade de relativizar todos os sistemas de valores é um dado constitutivo da consciência histórica. Segundo a avaliação de Nietzsche, o século XIX teria superestimado esta capacidade ao identificá-la com uma vontade de julgar corretamente o passado sem precedentes na história da humanidade. A capacidade de relativizar sistemas de valores não é uma característica necessariamente negativa da Modernidade, mas ela só pode ser corretamente orientada pela virtude da justiça. Esta é a mais rara das virtudes, e não deve ser confundida com o desejo de ser justo, muito menos com a absoluta indiferença em relação ao passado. A indiferença conduz a uma atitude irônica em relação aos seus próprios valores que está muito próxima do cinismo, descrito por Nietzsche como a “arte de viver bem com seu próprio tempo”.

A retomada da retórica em Nietzsche é não apenas um dos principais indicadores de sua “extemporaneidade”, como muitas vezes ela também fornece os meios para que o filósofo possa produzir este efeito de “extemporaneidade” em seus leitores. Ater-se à dimensão retórica de sua obra tem por objetivo compreender certas perplexidades (estranhezas) que sua leitura certamente nos comunica. H. Arendt dizia que compreender não é o mesmo que perdoar, mas um esforço para encontrar padrões de julgamento adequados a um determinado evento. É neste sentido que nossa dissertação procura tratar alguns elementos da retórica em Nietzsche. Ela procura apresentar os primeiros resultados de uma reflexão sobre a experiência singular que a leitura de sua obra nos proporciona. Esta reflexão atém-se a determinados elementos que julgamos importantes, propõe certas articulações que julgamos pertinentes e sugere algumas hipóteses que julgamos relevantes. É possível apresentar outros elementos que sejam igualmente

decisivos, estabelecer outras conexões entre estes elementos e operar com hipóteses diversas e igualmente plausíveis.

Antes de apresentarmos a estrutura de nossa dissertação, faz-se necessário um rápido comentário sobre o seu escopo. A segunda parte de nossa dissertação cobre um leque muito amplo de obras, o que pode parecer uma delimitação temerária, ou mesmo uma ausência de delimitação do objeto de análise. As evidências textuais para algumas hipóteses de leitura sugeridas ao longo dos capítulos 3 e 4 são extraídas de obras compostas em períodos diferentes da produção nietzscheana. Isto não significa que consideremos irrelevante o debate sobre continuidades e rupturas no interior da obra de Nietzsche. Sempre que esta questão se mostrou relevante para o tema de nossa dissertação procuramos sugerir alguns critérios de diferenciação. Mas a incidência deste debate sobre o tema da retórica em Nietzsche nos parece ter sido minimizada, pelo menos parcialmente, em função de uma delimitação mais precisa do escopo de nosso trabalho. O critério usado para a delimitação do escopo de nossa investigação não é de ordem cronológica, mas de ordem temática. Procuramos enumerar uma série de elementos na prática discursiva de Nietzsche que podem ser filiados ao tema da retórica. Em linhas gerais, nós poderíamos ordená-los sob quatro rubricas diversas: 1) elementos que referem-se ao domínio da expressão; 2) elementos que envolvem procedimentos de descoberta; 3) elementos que envolvem estratégias de argumentação; 4) elementos relacionados à forma de apresentação dos argumentos. Mas mesmo em relação ao tema escolhido, e aos vários elementos que lhe estão associados sob as quatro rubricas propostas, há ainda uma ulterior delimitação: nós optamos por não mencionar os chamados “grandes temas” da filosofia nietzscheana (exceto por uma rápida menção na seção 1 do capítulo I), geralmente designados pelas cinco expressões seguintes: vontade de poder, eterno retorno, super-homem, morte de Deus (nihilismo) e transvaloração dos

valores. A discussão destes temas não faz parte dos propósitos de nossa dissertação, pois isso representaria uma ampliação temerária do escopo da mesma. Ao operarmos este recorte, ficam evidentes as limitações de nosso trabalho no que se refere às estratégias retóricas de Nietzsche como um todo. Uma análise exaustiva da retórica nietzscheana, se isso é possível, teria necessariamente que levar em conta esta dimensão, digamos, mais propositiva da obra e, deste modo, enfrentar a dificuldade, que decorre imediatamente disso, de articular o âmbito propriamente genealógico com as pretensões crítico-normativas que parecem aflorar com os referidos “grandes temas”. Aqui, nós procuramos sugerir (a título de conjectura) que o enfoque genealógico funciona como uma espécie de propedêutica à tarefa normativa. O debate sobre o estatuto que Nietzsche estaria concedendo aos “grandes temas”, em especial ao princípio explicativo da “vontade de poder” e à tese cosmológica do “eterno retorno”, incide diretamente sobre a questão de se devemos ou não filiar sua obra a uma filosofia de linhagem metafísica: se estes temas devem ser interpretados ou como meros “experimentos mentais”, destinados a cumprir uma função reguladora para a cultura, ou como a expressão das convicções ontológicas de Nietzsche, às quais ele estaria atribuindo o estatuto de “verdades últimas” acerca da essência do ente na sua totalidade (vontade de poder) e do modo de existência destes entes (eterno retorno). O fato de estes temas encontrarem sua acolhida no *Zarathustra*, uma obra de cunho ficcional, parece favorecer a primeira posição. Para os defensores da segunda alternativa, resta sempre o recurso aos inúmeros fragmentos póstumos que procuram articular estes temas com as teses desenvolvidas pelas diversas ciências naturais contemporâneas a Nietzsche. O debate sobre o estatuto dos “grandes temas” introduz novos elementos no tema da retórica: por exemplo, o fato de que há mudanças substanciais no comportamento argumentativo do autor, conforme nos desloquemos do *Zarathustra* para os *fragmentos póstumos*. Portanto,

nossa dissertação não propõe nenhuma chave de leitura que permita a compreensão de uma obra tão singular quanto o *Zarathustra*, nem tampouco trata diretamente das pretensões normativas de Nietzsche.

A dissertação estrutura-se em quatro capítulos, distribuídos em duas partes. A primeira parte (exceto a seção 1, que tem o caráter de uma introdução informal) concentra-se em dois textos de juventude, nos quais enfoca-se o tema da retórica em conexão com o tema da linguagem e da percepção (*Curso sobre a retórica*) e com o tema da verdade (*Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral*). Optamos por um comentário que segue a ordem de exposição adotada por Nietzsche nestes textos póstumos. O objetivo é expor os vários temas tratados por Nietzsche, procurando elucidar, sempre que necessário, o modo como eles se articulam ao tema da retórica. A parte propriamente interpretativa do capítulo I consiste na confrontação com a leitura de Paul de Man acerca do significado da tematização da retórica em Nietzsche e de suas possíveis repercussões. No capítulo II propomos uma avaliação geral dos resultados obtidos por Nietzsche em *Sobre Verdade e Mentira*. Sugerimos a hipótese de que muitos dos argumentos apresentados neste ensaio inacabado só podem ser plenamente compreendidos se lidos a partir de um enfoque proto-genealógico.

A segunda parte de nossa dissertação procura identificar certos elementos na prática discursiva de Nietzsche que podem ser filiados ao tema da retórica. Não estaremos operando com um conceito muito rígido de “retórica”, nem tampouco com um conjunto acabado de procedimentos discursivos que poderiam ser identificados de forma *a priori* como retóricos. A segunda metade do século XX assistiu a inúmeras retomadas da retórica, mas estamos ainda distantes de um consenso dos estudiosos acerca do modo como devemos circunscrever esta dimensão do fenômeno discursivo, de modo que dispomos hoje de vários modelos concorrentes de análise retórica, todos eles

passíveis de agredir a especificidade de uma obra filosófica. Em função desta proliferação de modelos, da indecisão na terminologia e até mesmo da ausência de uma delimitação mais precisa do fenômeno retórico, assim como das especificidades irredutíveis do texto nietzscheano (assim como de qualquer outro texto filosófico), decidimos por isolar alguns elementos discursivos que podem ser alinhados a rubricas bastante amplas: elementos discursivos que remetem ao próprio autor (domínio expressivo da linguagem, relacionado à prova ética); elementos discursivos que referem-se aos procedimentos de descoberta (valor heurístico do paradigma indiciário); elementos discursivos que configuram o relacionamento com a tradição (confrontação entre a estratégia argumentativa que se pauta pela refutação e a estratégia polêmica em Nietzsche); e, finalmente, elementos discursivos que visam a um determinado auditório (domínio do estilo, estratégias argumentativas e formas de exposição). Com exceção dos procedimentos de descoberta (cap. III, seção 2), todos os temas debatidos na segunda parte da dissertação pressupõem em alguma medida a figura do leitor. Neste sentido, o conceito de “auditório” é aquele que melhor traduz o que há de comum entre os vários elementos discursivos que propomos descrever como “retóricos”. Um elemento discursivo é retórico na medida em que visa produzir um certo efeito em, ou na medida em que argumenta a partir de um determinado auditório. Nossa dissertação propõe que este efeito da linguagem pode ser de natureza expressiva (cap. III, seção 1) ou argumentativa (cap. IV, seções 1 e 2).



## ***PARTE I – A TEMATIZAÇÃO NIETZSCHEANA DA RETÓRICA***

*A vida não é argumento.* – Armamos para nós um mundo, em que podemos viver – ao admitirmos corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém toleraria agora viver! Mas com isso ainda não são nada de demonstrado. A vida não é argumento; entre as condições da vida poderia estar o erro.

*A Gaia Ciência, §121*

## CAPÍTULO I: A VIRADA RETÓRICA EM NIETZSCHE.

A primeira seção do capítulo I tem como objetivo discutir a necessidade de determinadas escolhas metodológicas na leitura da obra de Nietzsche. Para tanto, tomaremos como ponto de partida uma rápida classificação dos textos segundo certas rubricas (em geral as adotadas no trabalho de edição crítica de Colli e Montinari); em seguida trataremos da questão de termos ou não que conceder um estatuto diferenciado a alguns textos no conjunto da obra, em função de terem sido ou não publicados (ou cuja publicação tenha sido expressamente autorizada) por Nietzsche. O próximo passo será mostrar como a decisão de privilegiar determinados textos sempre se baseia em certas escolhas interpretativas, assim como influencia decisivamente o resultado final da leitura, mesmo no caso de não haver nenhuma contradição manifesta entre os livros publicados e os textos póstumos.

A seguir, apresentaremos um rápido resumo das escolhas filológicas heideggerianas. O objetivo do percurso não é fornecer uma avaliação crítica da interpretação que Heidegger propõe para a obra de Nietzsche, mas apenas apresentar, pelo contraste com um caso exemplar de recepção da obra, a relevância do tema da retórica a partir do momento em que nos decidimos por priorizar os livros publicados pelo filósofo. Partimos da convicção de que a dimensão retórica da obra nietzscheana, assim como o conjunto de questões que emergem a partir desta dimensão, só podem ser percebidos em toda a sua relevância quando nos confrontamos com os desafios enfrentados por Nietzsche ao tentar comunicar, de forma coerente e responsável, os pontos de vista de sua filosofia. Para isso é indispensável uma análise dos textos que Nietzsche trouxe a público, pois é neles que iremos nos confrontar com suas inúmeras tentativas de dar uma solução adequada a este conjunto de questões. As soluções que

Nietzsche encontra para esse problema específico de sua filosofia nem sempre estão explicitamente formuladas através de uma reflexão meta-discursiva. É preciso então que elas sejam, pelo menos parcialmente, extraídas dos vários procedimentos argumentativos mobilizados pelo autor.

### **Seção 1: Prelúdio: Os desafios da retórica nas obras publicadas por Nietzsche (o caso Heidegger).**

Todo comentador de Nietzsche se vê obrigado a fazer certas escolhas em relação ao conjunto de textos deixados pelo filósofo. Este conjunto pode ser classificado segundo cinco rubricas distintas: a) o conjunto de textos composto pelas obras publicadas ou autorizadas por Nietzsche para publicação<sup>1</sup>; b) o conjunto dos textos acabados, nos quais transparece um ordenamento de conjunto, mas que o próprio autor preferiu manter inéditos – textos que na edição crítica de Colli e Montinari caíram sob a rubrica de *Escritos póstumos*; c) os diários de adolescência e juventude, e o conjunto da correspondência do filósofo; d) os trabalhos acadêmicos de Nietzsche e suas anotações para os cursos de filologia clássica; e) e finalmente, o conjunto de textos que constitui a maior parte dos escritos de Nietzsche – trata-se dos *fragmentos póstumos* recolhidos dos seus diversos cadernos de notas e que cobrem todo o período produtivo de sua vida intelectual<sup>2</sup>. O grau de elaboração destes fragmentos é muito variado; neste conjunto de

<sup>1</sup> Textos que caem sob a rubrica a) *O Nascimento da Tragédia*, os 04 textos que formam as *Considerações Extemporâneas*, *Humano demais Humano* (2 vols.), *Aurora*, *Gaia Ciência*, *Assim falou Zaratustra*, *Além de Bem e Mal*, *Contribuição à Genealogia da Moral*, *O Caso Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *Ecce Homo*. Textos que caem sob a rubrica b) dentre os de maior circulação, e que são mais frequentemente citados: *A Filosofia na Época trágica dos Gregos*, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral*, *Cinco Prefácios para Cinco Livros não escritos*. Os demais escritos póstumos, todos do período de 1870-73, em geral menos mencionados pelos comentadores, podem ser encontrados na edição crítica de Colli e Montinari: *Kritische Studienausgabe* (15 vols.). Berlin. N.Y.: Walter de Gruyter, 1988 (KSA, vol. 1: pp. 511-897).

<sup>2</sup> KSA, vols. 07 a 13.

apontamentos encontramos desde anotações prosaicas e cotidianas até textos com a forma bastante elaborada de um aforismo em vias de publicação.

A questão filológica de maior interesse em relação aos textos atinge contudo apenas dois conjuntos de escritos, e diz respeito ao modo como devemos relacioná-los entre si. O primeiro conjunto é, evidentemente, aquele constituído pelos textos publicados por Nietzsche, ou cuja publicação tenha sido expressamente autorizada por ele. O segundo é constituído pela massa de textos representada pelos fragmentos póstumos. Se é verdade que o valor filosófico de muitos destes fragmentos está fora de discussão, é igualmente inegável que a sua incorporação ao conjunto da obra de Nietzsche gera uma série de questões que o comentador deve estar preparado para enfrentar, não apenas para tornar explícitas suas opções metodológicas, mas também porque, ao fazê-lo, ele terá a ocasião de refletir sobre um dos aspectos mais instigantes da obra de Nietzsche, assim como sobre as vicissitudes e peripécias de sua recepção ao longo destes cem anos.

Em primeiro lugar, devemos nos desfazer de uma vez por todas da idéia de uma obra sistemática, cujos contornos teriam sido delineados por Nietzsche, mas cuja consecução teria sido interrompida pela crise de Turim, conforme o relato fantasioso patrocinado pela irmã do filósofo. A obra que se tornou conhecida ao longo deste século pelo título de *Vontade de poder*, que recebeu inúmeras traduções e orientou boa parte da recepção de Nietzsche, é uma construção artificial, sem base filológica e editorialmente irresponsável. Do ponto de vista filológico, essa é uma tarefa que em grande parte já está realizada, graças aos estudos minuciosos de Colli e Montinari<sup>3</sup>, assim como de seu

---

<sup>3</sup> COLLI, G. *Écrits sur Nietzsche*. Paris: Ed. de L'Éclat, 1996 (os artigos reunidos nesta edição foram escritos como posfácios aos vários volumes da edição crítica: *KSA*); MONTINARI, M. "*La Volonté de Puissance*" n'existe pas. Paris: Ed. de L'Éclat, 1996.

gigantesco trabalho de edição crítica. Se o conjunto de fragmentos ordenados de forma “duvidosa” por Elisabeth-Förster Nietzsche jamais existiu enquanto obra, ou mesmo esboço de uma obra sistemática, isso não dissolve contudo o problema da relevância filosófica destes textos, mesmo quando assumidos em sua forma fragmentária. O intérprete do filósofo deve decidir acerca do estatuto a ser concedido a estes fragmentos na interpretação da obra. Conforme se dê ênfase aos fragmentos póstumos ou aos textos publicados por Nietzsche, a imagem de sua filosofia certamente sofrerá algumas alterações. Isso ocorrerá mesmo que o intérprete não tenha que se confrontar com a difícil questão de resolver um conflito entre o que está sendo dito nos fragmentos póstumos e o que está sendo veiculado pela obra publicada, pois ao ater-se a um ou outro conjunto de textos ele irá se confrontar com problemas de interpretação que não são necessariamente os mesmos.

Isso talvez se torne mais evidente à luz de um fato notável na recepção de Nietzsche no nosso século. Como se sabe, a obra nietzscheana teve uma primeira e calorosa acolhida junto a um público de não filósofos, em especial junto a escritores e artistas em geral. Nietzsche foi um autor muito pouco lido durante seu período produtivo, mas logo após o colapso de Turim sua obra passa a ser objeto de um interesse cada vez maior. À recepção inicial de Nietzsche entre escritores e artistas de toda a Europa veio somar-se o interesse de outros intelectuais, entre eles nomes importantes, que não só se interessaram por sua obra como sofreram marcadamente sua influência; figuras decisivas na cultura de nosso século, tais como Max Weber e Freud. Posteriormente a obra de Nietzsche assistiu a um verdadeiro *boom* editorial, o que o tornou um dos filósofos mais populares de toda a história.

A popularidade de Nietzsche nas duas primeiras décadas do nosso século já era enorme (cf. as anedotas acerca dos soldados alemães da Primeira Guerra Mundial, que

teriam adotado o *Zarathustra* como uma verdadeira bíblia), mas sua obra ainda não havia encontrado junto ao público da filosofia acadêmica nenhuma repercussão digna de nota. Se analisarmos a história da filosofia no período de 1880-1930, dificilmente encontraremos uma referência à sua obra que vá além de um aproveitamento circunstancial, a título de ilustração. Nenhuma influência maior, nenhuma inquietação. A filosofia acadêmica não fora ainda perturbada por suas questões e permanecia impermeável a seu estilo idiossincrático de tratar os problemas tradicionais de ética, ontologia, teoria do conhecimento etc.

De repente, no mesmo período em que a obra de Nietzsche estava sofrendo sua mais violenta deturpação – ao ser colocada a serviço da ideologia nacional-socialista – Heidegger decide romper o silêncio mantido até então pela filosofia acadêmica. Durante mais de quinze anos ele se dedica à leitura e à exposição exaustivas da obra, ao mesmo tempo que prepara um lugar de honra para Nietzsche na história da filosofia ocidental. Heidegger o colocará como o último expoente da longa tradição metafísica. Para isso, ele deve submeter sua obra à lógica da grande narrativa do esquecimento do ser.

Sem entrar no mérito da interpretação heideggeriana de Nietzsche, gostaríamos de chamar a atenção para dois fatos marcantes neste momento da recepção da obra. Primeiramente, para o fato de Heidegger ter sido um dos responsáveis pela introdução definitiva de Nietzsche na pauta de discussões da filosofia continental acadêmica<sup>4</sup>. Se os filósofos da tradição continental se decidiram a levar Nietzsche a sério, isso se deve em

---

<sup>4</sup> Valeria a pena mencionar aqui outros grandes nomes da tradição continental que se dedicaram a uma interpretação sistemática do pensamento de Nietzsche, entre eles Charles Andler: *Nietzsche. Sa vie et sa pensée* (06 vols.) 1920-31; Karl Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1935; e Karl Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936. Na tradição anglo-saxônica, a primeira interpretação sistemática de Nietzsche surge em 1950, com a publicação do livro de W. Kaufmann: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Para uma exposição detalhada da recepção da obra de Nietzsche no século XX, ver o texto de apresentação de S. Marton em MÜLLER-LAUTER, 1997.

parte à leitura heideggeriana de sua obra, e ao lugar de honra que Heidegger concedeu a ela<sup>5</sup>. Em segundo lugar, e isso é o que nos parece mais significativo em relação às estratégias heideggerianas de apropriação da obra de Nietzsche, não devemos nos esquecer que Heidegger impôs um preço para que o criador do *Zarathustra* pudesse ser levado a sério por filósofos profissionais: esse preço consistiu num semi-desprezo pelas obras publicadas por Nietzsche. Heidegger não só se decidiu por privilegiar os fragmentos póstumos reunidos sob o título *Vontade de poder*, como também chegou a insinuar com alguma clareza que boa parte dos textos publicados por Nietzsche eram brincadeiras literárias, compostas muito mais com o intuito de ocultar do que de expor sua verdadeira filosofia.<sup>6</sup>

A plausibilidade da leitura de Heidegger depende, ainda que não inteiramente, de estarmos ou não de acordo com sua tese de que a verdadeira filosofia de Nietzsche deve ser buscada nos fragmentos póstumos. Ele estava consciente do caráter artificial da obra montada por Elisabeth e Peter Gast, tanto que em vários momentos de sua leitura não consegue ocultar sua irritação em relação à falta de critério e à sem cerimônia com que os editores trataram os textos póstumos; mas isso não foi suficiente para dissuadi-lo de reconstruir a filosofia de Nietzsche com ênfase nestes textos no mínimo problemáticos.

Para justificar suas escolhas, Heidegger usou como argumento o fato de a maioria dos fragmentos póstumos ser de uma riqueza filosófica indiscutível. Embora não tenha feito uma referência explícita a determinadas passagens das obras publicadas, nas quais Nietzsche diz por exemplo que toda filosofia é uma filosofia de fachada, e que

---

<sup>5</sup> Mas, mesmo que a interpretação heideggeriana não tenha desempenhado um papel determinante nos rumos da recepção da obra junto ao público acadêmico da filosofia continental, a estratégia de apropriação da obra por parte de Heidegger continua mantendo seu caráter paradigmático, o que já é suficiente para os propósitos de nossa presente argumentação.

<sup>6</sup> “Was Nietzsche zeit seines Schaffens Selbst veröffentlicht hat, ist immer Vordergrund. Dies gilt auch von der ersten Schrift “Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik” (1872). Die eigentliche Philosophie bleibt als “Nachlass” zurück” (HEIDEGGER, 1961: p. 17).

portanto oculta uma outra filosofia (cf. *ABM*, 289), que todo filósofo escreve não só para ser compreendido, mas também e igualmente para não ser compreendido (cf. *GC*, 381), a segurança com que Heidegger concede ascendência interpretativa aos póstumos nos faz supor não apenas que ele tinha estas passagens em mente, como também se deixou persuadir como ninguém por elas<sup>7</sup>.

Não se trata de modo algum de denunciar aqui uma possível má fé a presidir a leitura heideggeriana. O que nos interessa é antes de tudo entender o que motivou Heidegger a tomar essa resolução metodológica (que, pelo menos à primeira vista, parece ferir um princípio filológico básico acerca de prioridades), e seus possíveis efeitos na reconstrução do pensamento de Nietzsche. A resposta à primeira questão pode estar diretamente relacionada às dificuldades na recepção da obra de Nietzsche junto ao público de filósofos profissionais.

Pode-se considerar como uma hipótese plausível que o ritmo da recepção da obra no nosso século tenha sido determinado em função do estilo ímpar da filosofia de Nietzsche<sup>8</sup>. O caráter singular da obra exerceu um fascínio irresistível em leitores sem uma formação filosófica mais consolidada, o que resultou numa ampla divulgação de suas teses. Por outro lado, esta mesma singularidade estilística tornou-se um obstáculo junto aos filósofos profissionais. Nietzsche não falava a mesma língua, ele era de fato

---

<sup>7</sup> Um motivo que poderia explicar o fato de Heidegger não se referir explicitamente a estas passagens para sustentar a sua posição seria o paradoxo contido neste tipo de alegação: se a obra publicada deve ser desautorizada, então como é possível recorrer a ela para justificar uma escolha relativa a prioridades?

<sup>8</sup> Mas também em parte pela boa propaganda editorial patrocinada pelo *Nietzsche-Archiv* sob a competente direção comercial da irmã do filósofo. Esta propaganda incluía também a divulgação de uma lenda em torno da vida do filósofo, concebido como um tipo híbrido, meio visionário, meio santo. Cf. o artigo de Hollingdale publicado no *The Cambridge Companion to NIETZSCHE: The hero as outsider*. Hollingdale apresenta os vários fatores que contribuíram para a formação de uma lenda em torno de Nietzsche: a situação histórica na Alemanha do século XIX, um certo esgotamento da filosofia acadêmica, a biografia movimentada do filósofo, a crise de Turim e, principalmente, o oportunismo e também a ignorância de Elisabeth-Förster e alguns outros que trabalharam nas primeiras edições da obra. É pena que o artigo não leve em conta o papel das estratégias retóricas de Nietzsche na construção da lenda. Cf. HOLLINGDALE, 1996: pp. 71-89.



pouco compreensível no contexto das discussões filosóficas, principalmente no que se refere aos procedimentos de invalidação de pontos de vista concorrentes. Em vários momentos de sua obra, Nietzsche parece estar transgredindo todas as regras canônicas sem as quais um debate dificilmente pode ser qualificado de racional, pelo menos segundo os padrões aceitos pela nossa tradição. Heidegger, ao privilegiar os textos póstumos, pôde contornar o embaraçoso problema da retórica nietzscheana e, ao mesmo tempo, oferecer ao público acadêmico, para o qual dirigia sua exposições, uma obra que estava dentro do horizonte de expectativa de leitores filosoficamente cultos. E isso tanto do ponto de vista do conteúdo (na medida em que a filosofia de Nietzsche era interpretada a partir de um certo conjunto de categorias assumidamente heideggerianas) quanto da forma, já que os textos póstumos ainda não haviam recebido o acabamento formal comum aos textos publicados<sup>9</sup>.

Mas há ainda uma outra razão para as escolhas de Heidegger. Trata-se de uma opção que, estrategicamente, torna mais verossímil a inclusão da obra nietzscheana no interior da narrativa que o próprio Heidegger vinha elaborando para a história da filosofia. Nietzsche passa a ocupar um lugar decisivo nesta história, e o enfrentamento crítico com seu pensamento, como Heidegger acentua logo no início de seu comentário, é condição de possibilidade da execução de seu projeto pessoal de filosofia, assim como de uma real compreensão da história desta disciplina. Para que esta inclusão seja levada a bom termo é necessário compreender o que está em jogo na expressão *Wille zur*

---

<sup>9</sup> Heidegger estava interessado em desfazer alguns equívocos que se haviam convertido em lugares-comuns nas ainda escassas tentativas acadêmicas de interpretar a obra do filósofo. Contra o preconceito acadêmico que via em Nietzsche um pensador pouco rigoroso, um “Dichterphilosoph” ou, na melhor das hipóteses, um “Lebensphilosoph” (cf. HEIDEGGER, *op. cit.*: pp. 13-14), Heidegger iria propor que um enfrentamento crítico com o pensamento de Nietzsche só seria possível se fôssemos capazes de compreender o modo como ele respondeu à questão filosófica fundamental da tradição metafísica.

*Macht*<sup>10</sup>. A interpretação de Heidegger da expressão “vontade de poder” como o termo de uma proposição metafísica, relativa à essência do ente na sua totalidade, extrai muito de sua verossimilhança a partir da prioridade que ele concede aos textos póstumos.

Há um consenso entre os estudiosos de Nietzsche de que a “vontade de poder” é um dos pensamentos centrais do filósofo. O que não deixa de ser surpreendente é o fato de que, se percorrermos sua obra, encontramos um número muito pequeno de textos nos quais Nietzsche se propõe a fornecer uma exposição mais detalhada acerca do modo como ele entende e usa a expressão. Nas obras publicadas, a expressão “vontade de poder” comparece em apenas 32 aforismos, sendo que as 03 primeiras ocorrências se encontram no *Zarathustra*, 10 em *Além de Bem e Mal*, 05 na *Contribuição à Genealogia da Moral*, e o restante nas demais obras. Nos fragmentos póstumos a expressão também tem um número de ocorrências relativamente pequeno, comparecendo em apenas 147 apontamentos, figurando em alguns apenas como o título de um livro, ou parte de um livro a ser composto futuramente<sup>11</sup>.

As primeiras ocorrências da expressão nos póstumos têm intervalos bastante longos, o que mostra que não há ainda neste período um esforço específico de reflexão por parte de Nietzsche a propósito do tema. Podemos dizer que a expressão surgiu alguns anos antes da elaboração do pensamento que lhe corresponderia. Se não, vejamos: Nietzsche usa a expressão pela primeira vez num póstumo escrito entre fins de 77 e o verão de 78. O sentido que a expressão assume no contexto é o de uma

---

<sup>10</sup> “Die Aufgabe dieser Vorlesung ist, die Grundstellung deutlich zu machen, innerhalb deren Nietzsche die Leitfrage des abendländischen Denkens entfaltet und beantwortet. Diese Aufhellung ist nötig, um die Auseinandersetzung mit Nietzsche vorzubereiten. Wenn sich in Nietzsche’s Denken die bisherige Überlieferung des abendländischen Denkens nach einer entscheidenden Hinsicht sammelt und vollendet, dann und die Auseinandersetzung mit Nietzsche zu einer Auseinandersetzung mit dem bisherigen abendländischen Denken”(HEIDEGGER, *op. cit.*: p.13).

<sup>11</sup> Devemos estas estatísticas ao artigo de WILLIAMS (1996: Will to Power in Nietzsche’s Published Works and the *Nachlass* ).

motivação psicológica que explica porque levamos tanto em consideração as opiniões dos homens. Este sentido está ainda muito próximo ao de uma outra expressão, já presente em Nietzsche; trata-se do *Machtgelust*, que poderíamos traduzir por “sede de poder”, ou simplesmente “desejo de poder”. O fato de Nietzsche usar a expressão *Wille zur Macht* neste momento da obra talvez comporte uma explicação de ordem puramente mecânica: é que nos seus textos há uma verdadeira proliferação de expressões compostas por *Wille zur* e um substantivo ou verbo em função nominal, assim como há uma igual proliferação de expressões compostas a partir de *Triebe zur*<sup>12</sup>. De todo modo, a segunda ocorrência data de 1880, o que comprova a tese de que não há ainda um esforço sistemático de reflexão, ou seja, de que o pensamento da “vontade de poder” ainda não ocorreu a Nietzsche em todo o seu alcance. As ocorrências só se tornarão frequentes entre a primavera e o verão de 1885, período em que Nietzsche manifesta pela primeira vez sua intenção de compor uma obra sistemática, com o objetivo de expor os grandes temas de sua filosofia. Começam a aparecer os primeiros esboços do projeto para uma obra que se chamará *Vontade de poder*. Nietzsche irá compor, no período que vai de 1885 a 1888, vários projetos para uma obra sistemática, cujo título também sofre variações e cuja execução será continuamente adiada, até que, finalmente, em agosto de 1888, Nietzsche abandona definitivamente o projeto<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> WILLIAMS, *idem*: pp. 459-463; a autora fornece em apêndice uma lista contendo 148 expressões compostas a partir de *Wille zur*. Para uma boa caracterização do conceito de *Trieb* em Nietzsche, destacando a origem do termo e a multiplicidade de ocorrências na obra do filósofo, ver ASSOUN (1991: cap. 1 da parte 2, pp. 93-125; o capítulo tem notas muito instrutivas sobre a história do conceito na cultura alemã e na obra de Nietzsche, em especial as notas de número 27, 48 e 53: pp. 118-124).

<sup>13</sup> A crônica destes vários projetos literários e de seu abandono final recebeu sua versão definitiva no artigo de Montinari, *Nietzsches Nachlass 1885-1888 und der “Wille zur Macht”*; artigo este que passou por sucessivas reelaborações à medida em que os trabalhos de edição crítica iam avançando. A versão alemã pode ser lida na edição crítica em 15 vols., publicada na década de 80 (KSA, vol. 14, p. 383-400). Há uma tradução francesa do artigo na coletânea editada pela L’Éclat, com o título *Critique du Texte et Volonté de Puissance*, p. 28-70. Nesta mesma edição há um excelente posfácio de Paolo D’Iorio. O texto mostra, com excelente documentação, como interpretações importantes da obra de Nietzsche ficam em parte comprometidas por se apoiarem em passagens da antiga *Vontade de poder* que o trabalho de

Qual o lugar ocupado pela “vontade de poder” neste enredo tortuoso, cheio de hesitações, idas e vindas e mudanças abruptas de direção? Há muitos elementos em jogo, e talvez nós tenhamos que nos contentar com relatos sempre parciais acerca das inúmeras forças que atuaram para transformar a obra de um filólogo num quase enigma filológico. De todo modo, hoje temos muito mais clareza em relação a certos acontecimentos. Podemos, por exemplo, descartar com bastante segurança o relato de Elisabeth-Förster – e isso equívale a recusar ao conjunto de apontamentos ordenados sob o título *A vontade de poder* o estatuto de obra.

Mas o debate principal ainda está longe de alcançar uma tal clareza. Como devemos interpretar o pensamento expresso pela “vontade de poder”? Como o pensamento que encerra a metafísica ocidental, ao conduzi-la a seus limites, tal como quer Heidegger, ou como uma hipótese geral, um princípio explicativo obtido por meio de uma generalização a partir de observação empírica, como propõe Kaufmann? Se a leitura de Kaufmann está correta, em que medida podemos dizer que a hipótese se comporta como uma hipótese empírica e não metafísica? Pois certamente a hipótese não permite uma falsificação empírica. Neste caso, não haveria outra solução senão interpretá-la como uma hipótese metafísica geral sobre o ente na sua totalidade, e igualmente dogmática e apriorística? Nietzsche estaria cometendo os mesmos equívocos que ele condena de forma tão veemente na obra de seus predecessores?<sup>14</sup>

É possível questionar a reconstrução que Heidegger propõe do pensamento de Nietzsche com base na alegação de que ela desconhece o que está sendo dito pelo

---

edição crítica revelou serem interpolações dos editores ou más transcrições dos manuscritos. Cf. D’IORIO: *Les volontés de puissance*. In: MONTINARI, 1996: pp. 119-160.

<sup>14</sup> Nossa dissertação como um todo busca sugerir que um enfoque retórico sobre a obra de Nietzsche permitiria lançar novas luzes sobre algumas destas questões. Uma solução interessante para o problema relativo à “vontade de poder”, que defende a coerência do empreendimento nietzscheano e ao mesmo tempo leva em conta a questão da retórica filosófica – pelo menos no âmbito das pretensões valorativas – encontra-se em CLARK (1994: cap. 7).

filósofo nas obras publicadas, principalmente nos aforismos que tratam da “vontade de poder”. Poderíamos dizer, por exemplo, que Heidegger não leva em consideração o caráter hipotético das formulações, bem como toda uma série de outras cláusulas restritivas que Nietzsche adota ao tratar da questão<sup>15</sup>. Mas este tipo de argumentação seria em parte destituído de interesse. Como dissemos anteriormente, Heidegger estava consciente de que suas escolhas eram pouco defensáveis do ponto de vista filológico. Por isso mesmo ele se adiantou a este tipo de objeção, afirmando que uma edição crítica, filologicamente rigorosa do conjunto dos textos de Nietzsche, teria pouco a nos dizer sobre o significado filosófico da obra<sup>16</sup>. De fato, o valor filosófico que a leitura de Heidegger consegue extrair da obra de Nietzsche é algo que está fora de questão, ainda que nos fosse possível demonstrar categoricamente que sua reconstrução em nada corresponde às reais intenções do autor.

O que é possível argumentar, e esperamos que isso tenha ficado claro ao longo deste pequeno percurso, é que, ao enfatizar os textos póstumos, Heidegger evitou se confrontar com uma série de problemas relativos às estratégias retóricas adotadas por Nietzsche, o que, num certo sentido, lhe impossibilitou apreender certas dimensões essenciais deste pensamento. Este é um tipo de objeção que se pode fazer a Heidegger sem que tenhamos que apelar para o princípio de fidelidade às intenções autorais, o que nos introduziria num debate hermenêutico que, na ausência do autor, sempre corre o risco de cair no domínio do imperscrutável.

O fato é que o ponto de vista adotado por Heidegger, de considerar a obra publicada por Nietzsche como uma mera fachada, como exercícios literários destinados a

---

<sup>15</sup> Este conjunto de precauções é de uma evidência esmagadora na principal referência que Nietzsche faz ao tema na obra publicada, cf. *ABM*, §36.

<sup>16</sup> Isso não equivale a dizer que Heidegger desencorajasse semelhante empreendimento, ao qual ele se dispôs pessoalmente. Heidegger chegou mesmo a afirmar que uma edição filologicamente confiável da obra de Nietzsche seria o empreendimento científico mais importante do século.

ocultar a sua verdadeira filosofia, ignora aspectos essenciais da obra. Estes aspectos só podem vir à luz a partir de uma reflexão sobre a obra publicada, pois são problemas que Nietzsche enfrenta ao tentar expressar publicamente suas idéias.

## **Seção 2: As lições de Nietzsche sobre a retórica.**

O objetivo da primeira parte de nossa dissertação é apresentar o tratamento dado por Nietzsche à questão da retórica em dois textos de juventude. É o único momento de sua obra em que há uma tentativa de enfrentamento sistemático da questão – envolvendo a relação entre linguagem, retórica, percepção, conhecimento, verdade. Estes temas continuarão presentes ao longo da obra, mas não serão mais objeto de um tratamento sistemático. Nossa análise irá se concentrar em dois textos que pertencem a rubricas distintas, conforme a diferenciação esboçada na seção anterior. O texto que analisaremos nesta seção, intitulado *Curso sobre a retórica*, encaixa-se na rubrica dos “estudos filológicos” do jovem Nietzsche. Trata-se de uma série de anotações de Nietzsche para um curso a ser ministrado na Basileia no verão de 1872/3. Estas anotações tomam como base uma série de tratados disponíveis na época sobre a retórica e a eloquência clássicas. O outro texto, que será o objeto de análise do Capítulo II, é um dos mais comentados da obra de Nietzsche; ele encaixa-se na rubrica dos “escritos póstumos”, embora seja um texto inacabado. Nietzsche o intitulou *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral*, e sua composição data do mesmo período. Portanto, logo em seguida à publicação de *O Nascimento da Tragédia*.

Este percurso deve cumprir uma dupla função. Em primeiro lugar, trata-se de averiguar em que medida o tratamento teórico da questão retórica pode nos ajudar a compreender a importância de uma dupla dimensão da retórica na filosofia de Nietzsche,

uma dimensão expressiva e uma dimensão argumentativa. Em segundo lugar, trata-se de compreender o lugar que esta tematização ocupa em relação a *O Nascimento da Tragédia*. Em que medida o interesse de Nietzsche pela retórica já aponta para, ou até mesmo provoca uma ruptura em relação ao conjunto de categorias que organiza o universo conceitual e a estruturação discursiva de *O Nascimento da Tragédia*? A análise destes textos póstumos se justifica em função desta dupla ordem de considerações - a primeira delas aponta para uma necessidade relativa ao nosso percurso: uma dissertação sobre a retórica em Nietzsche não pode se dar ao luxo de ignorar o que o autor disse explicitamente sobre a questão; a segunda é uma aposta hermenêutica com cifras mais elevadas, na medida em que se pretende extrair da tematização nietzscheana da retórica um significado que vai muito além daquele de um mero cumprimento de tarefas acadêmicas, relativamente previsíveis em se tratando de um professor de filologia clássica. De resto, não há muito de original nesta abordagem, na medida em que ela já foi empreendida por outros comentadores, conduzindo-os na maioria das vezes a conclusões relativamente semelhantes, ainda que orientadas por propósitos distintos<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Autores que trataram da abordagem temática que Nietzsche oferece da questão retórica e do lugar desta tematização no conjunto da obra, sempre apontando para uma ruptura com a conceitualização de *O Nascimento da Tragédia*: o pioneirismo do enfoque deve ser creditado a um artigo de Lacoue-Labarthe, intitulado *Le détour (Nietzsche et la rhétorique)*; até onde sabemos, é a primeira tentativa de compreender a ruptura de Nietzsche em relação a *NT* em função de sua conceitualização retórica da linguagem. O artigo foi publicado em 1971, no n. 05 da revista *Poétique*, totalmente dedicado à relação entre filosofia e retórica em Nietzsche. Consta ainda deste volume uma tradução razoavelmente documentada do *Curso sobre a retórica* e de alguns outros fragmentos de Nietzsche que tratam do problema da linguagem, além de mais dois artigos, assinados por Jacques Derrida e Sarah Kofmann. O segundo texto a ser mencionado é o de DE MAN (1996); a abordagem de Paul de Man foi apresentada em três ensaios, publicados em 1979, que tratam da questão retórica em Nietzsche, de seu efeito já no interior de *NT* e da persistência do tema ao longo da obra do filósofo. Uma leitura detalhada de *Sobre Verdade e Mentira*, com uma atenção especial ao uso das imagens, encontra-se em BELO (1994). Um bom resumo dos cursos de Nietzsche sobre a retórica e a eloquência antigas, assim como dos vários estudos de Nietzsche acerca do fenômeno do ritmo e de sua relação com a linguagem, pode ser encontrado em KREMER-MARIETTI (1992). Por fim, o vol. 27 da revista *Philosophy and Rhetoric* (Nov./1994) é todo dedicado ao tema da retórica em Nietzsche; merecem destaque os artigos de PORTER: *Nietzsche's Rhetoric: Theory and Strategy*; e CONWAY: *Parastrategis, Or: Rhetoric for Decadents*.

Nietzsche antecipa-se em relação aos diversos movimentos de retomada da retórica a que temos assistido ao longo da segunda metade do século XX. Neste domínio sua originalidade não se restringe às prerrogativas temporais, mas em especial na forma singular com que ele irá tratar a questão, de modo a converter essa retomada num gesto crítico que a expande para além de um interesse meramente arqueológico. Nietzsche converte sua retomada da retórica numa atitude de provocação em relação aos hábitos intelectuais da Modernidade. Pretendemos mostrar que isso pode ser constatado tanto em nível de sua teorização da linguagem e dos padrões de percepção com base numa estrutura tropológica, como também, e principalmente, através de sua prática discursiva, que consegue trazer para o interior da filosofia um número incalculável de procedimentos retóricos sem contudo destruir a sua identidade enquanto texto filosófico. Com isso Nietzsche coloca em cena uma filosofia cujos sentidos estão constantemente sob o signo da instabilidade. Isso não deve ser julgado como algo incondicionalmente bom (ou ruim), mesmo porque este juízo seria inteiramente contrário ao espírito da filosofia nietzscheana; semelhante discurso comporta uma série de riscos (dos quais Nietzsche estava até certo ponto consciente) – coisa aliás que a história já se encarregou de nos ensinar, embora isso não nos poupe o trabalho de explicitá-los teoricamente. Estes riscos são inerentes ao tipo de pensamento que Nietzsche quer comunicar; melhor dizendo, eles resultam precisamente de uma decisão filosófica acerca do modo adequado de comunicar estes pensamentos. Se há uma certa periculosidade na filosofia de Nietzsche, isso se deve muito mais ao modo como este pensamento se apresenta do que ao seu conteúdo propriamente dito.

A retórica nietzscheana (entendida em sentido mais amplo como um conjunto de dispositivos que visam uma intervenção efetiva no universo do leitor), na medida em que resulta de uma necessidade interna ao seu pensamento, deve ser compreendida como



uma prova da grandeza de seu autor no que se refere à responsabilidade filosófica, coerência e fidelidade às próprias idéias, assim como um indício de coragem, uma virtude guerreira que Nietzsche não se cansa de elogiar e que ele desloca para o contexto das intervenções e disputas na esfera da cultura.

A primeira seção do *Curso sobre a retórica*<sup>18</sup>, intitulada Conceito da retórica, inicia-se com um movimento que irá se tornar comum nas diferentes tentativas de retomada da retórica no século XX. Nietzsche tenta compreender os fatores responsáveis pelo extraordinário florescimento da retórica entre os antigos e seu quase desaparecimento entre os modernos:

*O extraordinário desenvolvimento da retórica é uma das grandes diferenças específicas entre os antigos e os modernos: nos tempos modernos esta arte é objeto de um desprezo geral, e quando os nossos Modernos dela fazem uso, a melhor aplicação que lhe encontram quando a utilizam não é mais do que um diletantismo e empirismo grosseiro (RE, 1, p. 27).*

É interessante constatar num primeiro momento que Nietzsche diagnostica não apenas o desaparecimento do interesse teórico pela retórica, mas também a total ausência de uma prática retórica consciente entre os autores da Modernidade. O tom crítico de Nietzsche em relação a este esquecimento dirige-se não apenas à exclusão curricular da retórica (isto é apenas uma consequência), mas principalmente à escassa consciência de estilo que predomina nos textos da época. Vejamos então quais as causas apontadas por Nietzsche para explicar esta total discrepância entre antigos e modernos.

Uma primeira causa consiste no maior desenvolvimento da consciência científica entre os

---

<sup>18</sup> Não tivemos acesso ao texto original alemão, publicado nos volumes da edição crítica de Colli e Montinari destinados aos trabalhos filológicos de Nietzsche. Estaremos fazendo uso das seguintes traduções: *Rhétorique et langage*, tradução francesa de Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe (1971); *Da Retórica*, tradução de Tito Cardoso e Cunha (1995); ambas feitas a partir dos textos editados em alemão numa série de edições do início do século (Cf. *Poétique*, n. 05, p. 101). Citaremos a versão portuguesa no corpo do texto como: (RE, número da seção, número da página), fazendo menção de quaisquer alterações com base na tradução francesa.

modernos. Estamos ainda girando na órbita d'*O Nascimento da Tragédia*; esta fase nietzscheana é marcada por uma certa suspeita em relação às pretensões do homem de ciência. Mas é sempre bom lembrar que Nietzsche dirige suas críticas principalmente às pretensões de cientificidade das chamadas ciências históricas, das quais ele mesmo fazia parte enquanto filólogo. Aqui, num período que antecede a publicação da segunda *Extemporânea*, um texto composto com o intuito de ser uma crítica no sentido de determinar os limites da consciência histórica, Nietzsche já aponta para a relação inversamente proporcional existente entre o desenvolvimento da consciência histórica e da consciência retórica<sup>19</sup>:

*Em geral, o sentimento pelo verdadeiro em si está muito mais desenvolvido [entre os modernos]: mas a retórica surge num povo que vive ainda em imagens míticas e que ainda não conhece a necessidade incondicional da confiança na história; prefere ser persuadido a ser ensinado (...) (RE, 1, p. 27).*

Devemos notar a precaução com que Nietzsche caracteriza o maior desenvolvimento da consciência científica entre os modernos. Nietzsche se abstém, quase que ironicamente, de concluir que nós de fato somos superiores no domínio do conhecimento. Por isso a opção pela expressão “sentimento pelo *verdadeiro* em si”, que, quando lida à luz dos textos *Sobre Verdade e Mentira* e segunda *Extemporânea*, revela as preocupações de Nietzsche, neste período, com a explicitação das condições

---

<sup>19</sup> Para Nietzsche a crítica não consiste tanto em determinar o valor epistêmico dos resultados obtidos pela história enquanto ciência que trata dos eventos passados. Trata-se primeiramente de determinar os limites da própria consciência histórica; tentar compreender até que ponto o desenvolvimento de uma sensibilidade histórica é vantajoso para uma cultura (e também para um indivíduo) e em que medida ele se torna prejudicial. Neste sentido, a crítica procura determinar os limites do valor prático da história para a vida, como diz o título da obra: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Determinar corretamente a posição de Nietzsche em relação à consciência histórica, considerada por ele como o traço característico da Modernidade, é sem dúvida uma tarefa ainda a ser realizada. Ela depende em parte de uma determinação cuidadosa do lugar que a segunda *Consideração Extemporânea* ocupa no conjunto de sua obra. É bastante provável que o paradigma retórico seja o mais adequado para uma correta compreensão dos propósitos de Nietzsche na segunda *Extemporânea*, tendo em vista que sua crítica inspira-se diretamente na função que os antigos atribuíam à história enquanto *magistra vitae*. Neste sentido, a tese de Berkowitz (1995: cap. I) exige uma correção, na medida em que ele pensa a figura do “historiador genuíno” apresentada por Nietzsche na segunda *Extemporânea* com base num paradigma poético.

históricas de surgimento de um impulso à verdade. Nietzsche, contrapondo-se à proposição inaugural da *Metafísica* de Aristóteles, mantém ao longo de sua obra a tese de que o impulso para o conhecimento (desinteressado) não é um dado antropológico primitivo, mas um fenômeno que deve ser compreendido a partir de uma derivação, quase sempre de ordem moral. O termo “sentimento” deve então ser interpretado no sentido moral: a consciência científica, a vontade de verdade “em si”, ou seja, a apreciação da verdade como valor supremo e incondicional, é um dado constitutivo da Modernidade. Esta característica do **ethos** moderno (nosso tipo específico de **hybris**) se manifesta principalmente na relação com o passado, através da exigência própria ao século XIX de que a história atenda aos padrões de cientificidade das ciências da natureza, um domínio que os antigos foram unânimes em excluir do registro da episteme, não só por razões de ordem epistemológica, mas também, e principalmente, de ordem prática. A história deveria cumprir uma função pedagógica (no sentido político do termo). Semelhante função é inimaginável para os modernos, que têm uma concepção essencialmente processual da história e, talvez por isso mesmo, igualmente pessimista em relação a seu potencial pedagógico.

A segunda causa que Nietzsche apresenta para explicar o florescimento da retórica entre os antigos é de ordem jurídica. Numa cultura onde não existem advogados, cada cidadão se vê obrigado a se defender da melhor maneira possível através do uso retórico da linguagem. A interpretação e aplicação das regras de justiça depende em alguma medida da capacidade persuasiva dos oradores. Isso explica o grande desenvolvimento da eloquência judiciária entre os antigos. O indivíduo que move ou que se defende de um processo é auxiliado pelo maior de todos os advogados, o egoísmo. O que o orador profissional faz é substituir esta motivação egoísta pelos recursos de uma

arte bem calculada, que cria um efeito de naturalidade, quando na verdade estamos diante da maior das encenações (RE, 4, p. 57)<sup>20</sup>.

O terceiro elemento apontado por Nietzsche é de ordem política. A retórica só pode se desenvolver plenamente num contexto republicano, onde o mecanismo de deliberação exige a confrontação de pontos de vista e a aquisição do poder se decide em parte pela capacidade de persuadir as assembléias. O *ethos* republicano é constituído, segundo Nietzsche, por três traços essenciais: 1) capacidade de se deslocar para o ponto de vista do outro – na medida em que todo discurso retórico deve antes de tudo orientar-se pelas opiniões do auditório (no caso do gênero deliberativo, as opiniões da assembléia) 2) um certo prazer na contradição, que se manifesta principalmente na disposição agonística do povo grego 3) pertencente a uma cultura essencialmente oral, o homem republicano cultiva a fala e tem uma sensibilidade auditiva e rítmica muito superiores às do homem da cultura moderna. A retórica é uma arte que faz parte de sua educação política:

*[a retórica] é uma arte essencialmente republicana: tem de se estar habituado a suportar as opiniões e os pontos de vista mais alheios e mesmo sentir um certo prazer na contradição; deve-se escutar de tão bom grado como quando nós próprios falamos, e deve-se como ouvinte apreciar mais ou menos o desempenho da arte. A formação do homem antigo culminava habitualmente na retórica: é a mais elevada atividade intelectual do homem politicamente formado – um pensamento que nos é bem estranho!* (RE, 1, p. 28).

Devemos observar que esta terceira característica extrapola o domínio do regime republicano, na medida em que diz respeito a um aspecto mais amplo da cultura antiga;

---

<sup>20</sup> Este duplo enraizamento da eloquência, o primeiro no egoísmo, o segundo numa arte do gestual e das modulações rítmicas como domínio específico do orador profissional, é o que irá afastar Nietzsche de Aristóteles, que acreditava na superioridade natural do verdadeiro e do justo sobre os seus respectivos contrários (ARISTÓTELES, *Arte Retórica*, Liv. I, Cap. I, IV). Nietzsche irá argumentar não contra este otimismo injustificado, mas contra a ênfase formalista que lhe serve de motivação. O formalismo e cognitivismo da retórica aristotélica ocultam em parte o escândalo que a retórica representa para a filosofia. Sobre o otimismo retórico de Aristóteles, contraposto ao ceticismo de Platão e dos trágicos, ver KASTELY (1997: cap. I).

ou seja, não se trata de um mecanismo institucional relacionado a um regime específico, mas de um dado constitutivo da sensibilidade grega e romana, que pode inclusive explicar a dinâmica própria às suas instituições. É importante frisar este ponto, pois é a partir dele que se definirá a divergência de Nietzsche em relação ao enfoque aristotélico da retórica. O caráter predominantemente oral da cultura antiga é o traço marcante que a distingue da Modernidade. O **ethos** republicano é ele mesmo fruto desta disponibilidade grega e romana para a fala e a escuta<sup>21</sup>. Adiante veremos como Nietzsche acusa Aristóteles de excluir de suas considerações o que ele mesmo considera a essência do fenômeno retórico, que consiste em explorar, para fins de persuasão, esta dimensão sensível e material da linguagem através de um completo domínio das leis rítmicas e da expressão gestual. É ainda neste sentido que devemos compreender a tentativa nietzscheana de pensar toda a literatura grega a partir de seu enraizamento na arte da eloquência (cf. *RE*, 3, pp. 43-44).

O próximo movimento de Nietzsche vai no sentido de esboçar uma diferenciação entre o modelo grego e o modelo romano da retórica. Para a caracterização do modelo grego, Nietzsche lança mão de uma passagem da *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant, dedicada às artes elocutivas. O elemento destacado por Kant para caracterizar a eloquência é o do livre jogo das faculdades, bem no espírito da terceira *Crítica*: “*Eloquência* é a arte de exercer um ofício do entendimento como um jogo livre da faculdade da imaginação (...) O orador, portanto, anuncia um ofício e executa-o como se fosse simplesmente um *jogo* com idéias para entreter os ouvintes” (cit. *RE*, 1, p. 28). O elemento lúdico ganha preponderância face às considerações de ordem prática; as várias tentativas nietzscheanas de compreender o **ethos** grego terminam quase sempre por

---

<sup>21</sup> Ver a este respeito os Extratos do curso sobre a história da eloquência grega. In: *Da Retórica*, p. 79.

ênfatar a vocação estétca deste povo, em contraposição a uma sensibilidade moral muito mais desenvolvida entre os romanos (em sentido político) e os judeus (em sentido religioso). A prática retórica entre os gregos surge no interior de um **ethos** voltado essencialmente para uma visão agonística da vida em comunidade (elemento este que já havia aparecido anteriormente, quando Nietzsche apresenta como um dos traços do **ethos** republicano um certo “prazer na contradição”). A ênfase no **agon** como a disposição de espírito responsável pelo dinamismo da cultura grega – nas mais diversas esferas – é uma constante na obra de Nietzsche e foi objeto de um tratamento exaustivo num outro texto do mesmo período, que também permaneceu inédito, no qual o **agon** é associado à imagem da boa Eris, conforme a diferenciação de Hesíodo<sup>22</sup>. A diferença fundamental entre a concepção agonística da retórica grega e a concepção essencialmente prática (consensual, diríamos hoje) da retórica romana é a exigência estétca que, entre os gregos, acompanha ou até mesmo se sobrepõe à exigência da eficácia: “Era assim que se caracterizava a especificidade da vida helênica: todas as atividades do entendimento, da seriedade da vida, da necessidade e mesmo do perigo são concebidas como um jogo” (*RE*, 1, 29). É preciso avançar até a seção 5, que trata da relação entre o discurso característico e o ornamento, para que o **agon** possa surgir como aquilo que está por trás desta predisposição ao jogo que orienta todo tipo de manifestação pública do povo grego:

*toda a produção em público do indivíduo é uma competição: mas, para o combatente, não são apenas necessárias armas robustas, são precisas também armas*

<sup>22</sup> Cf. *KSÄ*, vol. I: *Homer’s Wettkampf* (pp. 783-792). Há uma tradução recente para o português em *Cinco Prefácios para cinco Livros não escritos* (1996), por Pedro Süssckind. *A disputa de Homero* (pp.71-86) é o título da versão brasileira e corresponde ao quinto prefácio. A importância que Nietzsche concede à idéia de **agon** como o princípio regulador da cultura grega pode ser constatada no modo bastante original como ele interpreta a figura institucional do ostracismo; trata-se de um dispositivo institucional que consiste em tornar um indivíduo **hors concours** por ele estar reconhecidamente acima de seus concorrentes, isso tanto no domínio do esporte quanto no da política. Segundo Nietzsche, o ostracismo não deve ser interpretado como um dispositivo que visa desencorajar a competição, mas num sentido inverso, ou seja, como um recurso institucional que impede que a superioridade de um único combatente coloque fim à disputa, com todos os prejuízos que isso acarretaria para a comunidade.

brilhantes. *As armas que temos em mão não devem apenas ser adequadas, é também preciso que sejam belas, e que não sirvam apenas para vencer mas para vencer com “elegância” (“elegant”): é esta a exigência num povo agonal. Além da impressão de “sinceridade”<sup>23</sup>, é também preciso produzir a da superioridade na liberdade, dignidade, beleza da forma de combate. O segredo próprio da arte retórica é então a relação sábia dos dois elementos a tomar em consideração: a sinceridade e o artifício (RE, 5, p. 59).*

Temos já delineados alguns dos principais traços da cultura grega; a disponibilidade para a fala e a escuta, como um elemento decisivo para a compreensão do funcionamento das instituições políticas; o agonismo como a disposição especificamente grega para a dimensão da vida pública. É importante acrescentar que um outro fator que explica a grande valorização da vida pública na Grécia, segundo Nietzsche, é o gosto que o grego nutre pela dimensão da visibilidade: o termo **doxa**, usado para expressar o domínio específico da retórica (RE, 3, p. 46), deve ser compreendido como um termo que designa aquilo que há de visível nas coisas e que pode portanto ser compartilhado publicamente. Nietzsche dará uma grande ênfase aos aspectos teatrais e gestuais contidos no proferimento do discurso. O orador guarda uma certa relação com o ator. Isso pode ser preservado em certa medida no discurso escrito, conforme o autor domine as possibilidades rítmicas da língua.

Para a caracterização da retórica romana, Nietzsche recorre a uma passagem de *O Mundo como vontade e representação*. O trecho de Schopenhauer enfatiza a eloquência como uma arte voltada para a obtenção do consenso, como a capacidade demonstrada pelo orador de converter o auditório aos seus pontos de vista. Esta habilidade é tanto maior quanto maior for a divergência inicial entre os pontos de vista

---

<sup>23</sup> Nietzsche usa o termo “Redlichkeit”, que preserva em alemão uma relação direta com a noção de discurso (*Rede*), no sentido de uma proibidade discursiva, ou simplesmente “honestidade intelectual”, virtude que Nietzsche considera indispensável ao homem do conhecimento e cuja falta ele pretende diagnosticar em vários filósofos. É imprescindível para a eficácia do discurso que o orador crie esse efeito no auditório. Uma das conotações do termo é o de “seriedade”, o que evita uma interpretação excessivamente lúdica da idéia de jogo como determinante da eficácia pela ênfase na sua contrapartida.

da audiência e aqueles defendidos pelo orador. Nietzsche destaca os aspectos práticos e jurídicos que dominam a prática romana. A consciência romana da dignidade individual confere beleza ao estilo de seus oradores, que tende para um naturalismo que o temperamento grego ignora soberanamente.

Nietzsche passa então a discutir as várias tentativas de conceitualização da retórica na Antigüidade. Há uma rápida referência aos nomes de Korax, Tísias, Górgias e Isócrates. Em seguida, Nietzsche discute a posição de Platão em relação à retórica. O movimento vai de uma desqualificação irrestrita no *Górgias* a uma reabilitação no *Fedro* – a solução de compromisso de Platão exige que a retórica esteja sob o monitoramento constante da dialética. A retórica deve se responsabilizar por uma correta introdução dos conceitos – obtidos dialeticamente – no decorrer da exposição. Além disso, funcionando no registro da persuasão, a retórica só terá um domínio adequado do verossímil se aquele que dela se utiliza dispõe também do verdadeiro. Na medida em que o objetivo da retórica é interferir no ânimo do auditório por meio da manipulação das paixões, exige-se do orador “um conhecimento exato da alma humana e do efeito de todas as formas de discurso sobre o ânimo humano” (*RE*, 1, p. 31). Segundo Nietzsche, Platão pretende distinguir o orador com formação filosófica do sofista pelo fato de o primeiro ser capaz não só de persuadir – de ser **rhêtorikós**, mas também de ensinar – de ser **didaktikós**. Os fins didáticos são muito mais nobres, mas Platão considera ambos legítimos e necessários. Assim, Platão representa “o verdadeiro filósofo Sócrates ensinando tanto de maneira científica como popular-retórica”. De todo modo, o objetivo dos ensinamentos socráticos é sempre indireto, na medida em que a verdade em Platão “não se expressa nem na forma escrita nem na forma retórica” (*RE*, 1, p. 32). Os mitos são os principais recursos retóricos de Platão; geralmente são introduzidos com base em um argumento de autoridade (na maioria das vezes, na autoridade da própria tradição), o que permite a



Platão uma grande economia de argumentos. Nietzsche encerra a exposição do tratamento da retórica em Platão referindo-se a uma série de considerações da *República* que sempre o intrigaram e às quais ele voltará com uma certa insistência ao longo de sua obra: a defesa platônica da *pia fraus*, da mentira como um recurso legítimo a serviço da filosofia:

*De forma notável, na República 376e: distinguem-se aí duas espécies de discurso, os que contam a verdade, e os que mentem; os mitos pertencem a estes últimos. Platão acha-os justificados: se censura Homero e Hesíodo, não é por terem mentido, mas é por não o terem feito de maneira correta. Assim também, em 389b, afirma claramente que a mentira pode, em certas circunstâncias, ser útil aos homens, e que os governantes devem ter o direito de a usar para bem dos seus concidadãos. É assim que ele introduz, em 414b, todo um mito destinado a enraizar uma certa idéia na alma dos seus cidadãos, e não teme empregar com esse fim como meio oratório a mentira. A polêmica de Platão contra a retórica ocupa-se primeiramente dos fins perniciosos da retórica popular, depois da preparação grosseira, insuficiente e não filosófica dos oradores. Concede-lhe um certo valor quando ela se apoia numa cultura filosófica, e quando visa fins justos, isto é, os fins da filosofia (RE. 1, p. 33).*

O passo seguinte na argumentação de Nietzsche é o que tem maior interesse para o nosso presente propósito. Trata-se da confrontação com a definição aristotélica da retórica. O modo como Nietzsche interpreta a definição aristotélica é essencial para a compreensão da sua tentativa de repensar o problema da persuasão com base num conjunto de especulações acerca da origem da linguagem e da apropriação filosófica de sua dimensão expressiva<sup>24</sup>. Vejamos como Nietzsche apresenta e comenta a definição aristotélica da retórica:

*A Retórica de Aristóteles, pelo contrário, é puramente filosófica e terá uma influência decisiva sobre todas as determinações ulteriores do conceito. Rhêtorikê dúnamis peri Hékaston tou theôrêsai tò endechómenom pithanón<sup>25</sup>, “tudo o que é possível em termos de verossímil e persuasivo” [Aristóteles, Retórica, I, 2]. Assim, nem uma epistême nem uma téchnê mas uma dynamis, que no entanto poderia ser elevada ao nível*

<sup>24</sup> A importância concedida aos aspectos materiais da linguagem para a compreensão do fenômeno da persuasão permite a Nietzsche pensar a retórica a partir de uma dupla dimensão, expressiva e argumentativa. Na segunda parte de nossa dissertação (Capítulos III e IV), argumentaremos a favor da operacionalidade desta distinção para o entendimento de aspectos importantes da retórica em Nietzsche.

<sup>25</sup> A versão portuguesa fornece a seguinte tradução da passagem, que Nietzsche restitui parcialmente: “A retórica é a faculdade de descobrir especulativamente o que é que em cada caso pode ser próprio para persuadir”.

*de uma téchnê, não pelo peithein, mas o que se pode alegar em favor de uma causa: semelhante a um médico que trata de um doente incurável. O orador poderia também defender uma causa duvidosa. Todas as definições posteriores atêm-se firmemente a este katá tò endechómenom peithein (contra a definição siciliana). Muito importante o universal péri ékaston aplicável a todas as disciplinas. Uma arte puramente formal. Enfim, importância do theôrsai: sobre este ponto, pensou-se poder censurar Aristóteles por só ter admitido a inventio e não a elocutio, a dispositio, a memoria, a pronuntiatio. Mas Aristóteles sem dúvida não deseja considerar o proferimento (Vortrag) do discurso como essencial, mas somente como um acidente: porque ele pensa também a retórica nos livros (da mesma maneira que pensa o efeito do drama independentemente da representação e, por esta razão, desconsidera, na definição, a aparição sensível sobre o palco). Basta reconhecer tò endechómenon pithanón para ver que a necessidade de expor de qualquer modo o que é assim reconhecido repousa já no pithanón: é por isso que mesmo os procedimentos da pronuntiatio devem depender deste pithanón. Só o légein, precisamente, é desnecessário (RE, 1, p. 34; com algumas alterações na tradução portuguesa).*

A objeção que Nietzsche fará a Aristóteles consiste em denunciar a exclusão arbitrária de uma dimensão que ele mesmo irá considerar como sendo essencial para o entendimento do fenômeno da persuasão, que é a dimensão sensível da linguagem. Por outro lado, esta objeção está enraizada nas suas próprias especulações acerca da origem da linguagem com base numa teoria fisiológica de cunho materialista. O modelo utilizado por Nietzsche para explicar o funcionamento lógico e inferencial, tanto da percepção quanto do desenvolvimento de uma língua natural, pode ser descrito como tropológico, e seu efeito imediato é o de problematizar a legitimidade conceitual da distinção entre um uso literal e um uso figurado da linguagem, presente em todas as tentativas de teorização da retórica que se desenvolverão a partir da tradição aristotélica.

A objeção de Nietzsche, que não chega a ser formulada de um modo muito preciso, e que portanto exige um certo esforço de reconstrução por parte do leitor, pode ser filiada a seu temperamento filosófico, que tende a identificar todo tipo de formalismo com uma tendência irresistível dos filósofos a reduzir a complexidade dos fenômenos a algo racionalmente apreensível e manipulável. No caso de Aristóteles, a exclusão da dimensão sensível da fala, da materialidade do discurso no momento de sua enunciação,

é equiparada a seu tratamento da tragédia, onde o espetáculo é considerado um fenômeno irrelevante para a compreensão do efeito trágico<sup>26</sup>.

É verdade que a *Retórica* de Aristóteles é uma das tentativas filosoficamente mais bem-sucedidas de compreender o fenômeno do discurso persuasivo, e Nietzsche é o primeiro a destacar sua superioridade frente às demais obras da Antigüidade. Todas as tentativas posteriores, inclusive as contemporâneas, optaram por reduzir a retórica ou à dimensão do ornamento discursivo, ou à dimensão das técnicas de prova psicológicas ou quase-lógicas. Em Aristóteles, a retórica preserva a sua especificidade, sem se colocar como um instrumento da poética nem se confundir com o registro puramente argumentativo da dialética. Aristóteles está atento para o fato de que a retórica é uma arte nas fronteiras da dialética – **logos** (na medida em que cuida da dimensão argumentativa das provas), da ética e da política – **ethos** (na medida em que o orador deve sempre se orientar pelos valores do auditório ao qual ele se dirige de modo a não ferir sua sensibilidade moral) e, finalmente, da psicologia – **pathos** (na medida em que o orador deve ser capaz de explorar os afetos do auditório)<sup>27</sup>. Diante da grandeza deste projeto, torna-se difícil compreender o sentido da censura nietzscheana à definição aristotélica.

O que Nietzsche considera insuficiente na abordagem aristotélica é o tratamento formal concedido a estas dimensões. O que é decisivo para Nietzsche no discurso retórico é justamente o fato de ele “se dirigir antes de mais nada ao ouvido para o

<sup>26</sup> Cf. ARISTÓTELES, 1973: *Poética* (1450b, §39).

<sup>27</sup> Cf. ARISTÓTELES: *Arte Retórica*, cap. II, §2: “3. Entre as provas fornecidas pelo discurso, distinguem-se três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, nas disposições que se criaram no ouvinte; outras, no próprio discurso, pelo que ele demonstra ou parece demonstrar. (...) 7. Uma vez que as provas são obtidas por estes três meios, é manifesto que delas pode lançar mão todo aquele que seja capaz de deduzir por meio do silogismo, de encarar teoricamente os costumes e as virtudes, e, em terceiro lugar, de conhecer as paixões, a natureza e a qualidade de cada uma delas, sua origem e desenvolvimento no indivíduo. Donde resulta ser a Retórica como que um rebento da Dialética e da ciência dos costumes que podemos, com justiça, denominar Política”.

seduzir”. O formalismo e o cognitivismo do tratamento aristotélico da retórica, que Kastely (1997: cap. I) aponta com bastante pertinência, deve então ser compreendido como uma estratégia que permite a Aristóteles apresentar uma versão ética e filosoficamente defensável da retórica, o que explica parte de seu otimismo em relação à superioridade do verdadeiro e do justo na confrontação dos discursos. Aristóteles consegue deste modo evitar os aspectos filosoficamente escandalosos do fenômeno da persuasão, que apontam para um uso “erótico” da linguagem, totalmente irredutível a um tratamento formal. A sedução é a dimensão da retórica que o estagirita se recusa a incluir entre os fatores responsáveis pela persuasão. Nietzsche, por sua vez, muito mais próximo de Platão, que tinha plena consciência desta dimensão, irá enfatizar o domínio das leis rítmicas do discurso, a consciência de sua materialidade e caráter sensível (a sua dimensão estética, no sentido etimológico do termo, mas também na sua acepção moderna) como fatores determinantes da eficácia retórica.

É necessário avançar até o início da seção 3 do *Curso* para que esta característica possa ganhar a projeção que ela de fato possui no conjunto das considerações de Nietzsche acerca da retórica clássica (não da teoria retórica, mas da prática efetiva dos oradores, ou seja, da eloquência):

*Chamamos “retóricos” um autor, um livro, um estilo, quando notamos neles uma aplicação constante de artificios do discurso – e isso sempre com uma nuance pejorativa. Pensamos que não é natural e que dá a impressão de algo forçado. É no entanto da maior importância, quanto ao gosto de quem assim julga, saber o que é que, exatamente, é para si “natural”. Parece-nos em geral, a nós que manejamos a língua de forma empírica, que toda a literatura antiga é algo de artificial e de retórico, incluindo a literatura romana. Isso explica-se em última instância pelo fato de que a prosa própria da antigüidade é inteiramente um eco do discurso oral e formou-se segundo as suas leis, enquanto que a nossa prosa se explica cada vez mais através da escrita, a nossa estilística dá-se a ver apenas através da leitura. Mas o leitor e o auditor pedem cada um uma forma de exposição absolutamente diferente e por essa razão a literatura da antigüidade soa-nos como “retórica”: quer dizer que se dirige antes de mais nada ao ouvido para o seduzir. Extraordinário desenvolvimento do sentido rítmico entre os Gregos e os Romanos, para quem escutar a palavra é ocasião de um formidável e continuado exercício (RE, 3, p.44).*

Podemos notar, a partir desta citação, como a crítica a um juízo de valor estético especificamente moderno – a nuance pejorativa que o adjetivo “retórico” recebeu a partir do movimento romântico – será explorada por Nietzsche como fio condutor de uma crítica mais ampla aos pressupostos semânticos contidos na definição de “linguagem figurada” oriunda da tradição aristotélica<sup>28</sup>. Essa combinação inusitada de dois problemas que operam em registros teóricos muito diversos pode estar na origem da interpretação da retórica nietzscheana como uma teoria que concede prioridade às figuras de linguagem, o que resultaria na subordinação do fenômeno da eloquência e da persuasão a esta suposta teoria dos tropos, como sua forma específica de aplicação. A versão mais sofisticada e convincente desta interpretação encontra-se em Paul de Man<sup>29</sup>.

Antes de examiná-la, vejamos como o alinhamento de problemáticas historicamente distintas em Nietzsche pôde conduzir de Man a esta leitura que nos parece equivocada. Nietzsche inicia este debate na seção 3, intitulada “Relação da retórica à linguagem”, com um movimento que consiste em questionar a legitimidade de uma crítica que é comum à sensibilidade estética romântica: o valor de uma obra literária consiste na espontaneidade da expressão criativa do gênio, na sua naturalidade. O que se contrapõe a esta naturalidade é o conjunto de regras, lugares-comuns e figuras que orientam a sensibilidade estética do classicismo, voltada para uma concepção que valoriza o artificialismo e as convenções como padrões legítimos para a apreciação do valor estético de uma obra. Esta acusação que o romantismo dirige ao classicismo, em

---

<sup>28</sup> Mas não necessariamente de Aristóteles. A oposição entre uso próprio e impróprio da linguagem em Aristóteles é conceitualizada em termos de transposição (“metáfora”), e as principais ocorrências encontram-se em *Poética* (1457b), *Tópicos* (109a) e *Arte Retórica* (1405a). Nenhuma destas passagens trata o fenômeno em termos de perturbação da ordem semântica da linguagem. Aristóteles preocupa-se apenas em descrever o comportamento de um tipo específico de palavras, que se desvia de seu comportamento habitual, mas sem maiores inquietações, já que o fenômeno é descrito em termos de “uso” e não de “sentido”. As especulações sobre o funcionamento semântico dos termos metafóricos parece surgir à revelia de Aristóteles. Uma reconstrução muito instrutiva deste debate encontra-se em TODOROV (1979: Cap. I; em especial as pp. 26-33).

<sup>29</sup> DE MAN, *Alegorias da Leitura* (1996: pp. 99-156).

especial ao neoclassicismo do início da Modernidade, pode facilmente se converter numa crítica à literatura antiga. Aqui não se trata tanto de ver uma oposição entre romantismo e classicismo, com um Nietzsche já orientado pelos valores clássicos, mas de restringir o alcance da crítica romântica. Ela não é válida para as obras produzidas na Antigüidade. O sentimento de artificialidade que acompanha a recepção moderna da literatura antiga se deve a uma incapacidade própria aos modernos de se transportarem para o registro da sensibilidade dos gregos e romanos. Nós perdemos a capacidade rítmica e auditiva que era comum ao público antigo.

Nietzsche chama a nossa atenção para o fato de que o conceito de “natural” muda historicamente, de que a nossa sensibilidade é historicamente constituída e que, portanto, é preciso contextualizar o uso que fazemos deste conceito. Até aí a discussão se mantém no nível da crítica literária e dos padrões de gosto que distinguem os antigos dos modernos. Mas, se retornarmos à última citação com um pouco mais de cuidado, perceberemos que Nietzsche está apresentando uma tese mais radical e mais original. Trata-se de entender toda a literatura antiga como algo que se desenvolveu a partir da prática da eloquência. O que parece artificial para o moderno resulta de uma mudança enorme de registro, que equivale a uma perda progressiva das sensibilidades rítmicas e auditivas. O leitor antigo é antes de tudo um ouvinte treinado num mundo inteiramente voltado para a fala. Este leitor exige do escritor um domínio muito maior das modulações rítmicas da língua. O domínio completo das possibilidades rítmicas da língua e sua adequação ao tema, ao momento, ao auditório e ao próprio orador são as primeiras exigências que o orador deve cumprir, caso ele queira triunfar nas tribunas e assembléias. Quando a figura do escritor surgir em Atenas e Roma, o primeiro desafio que irá se colocar para o praticante da nova arte consistirá em encontrar soluções novas, que permitam traduzir para este novo registro as possibilidades rítmicas que se podem

alcançar com mais facilidade num discurso falado. É por essa razão que Nietzsche descreve a literatura antiga como sendo essencialmente retórica, ou seja, por se dirigir “antes de mais nada ao ouvido para o seduzir”. Devemos entender esta descrição quase como uma definição, no sentido de que para Nietzsche um uso retórico da linguagem consiste em explorar, para fins de persuasão, a dimensão sensível e material da linguagem, seus aspectos sonoros, rítmicos e tonais. Trata-se inicialmente de uma arte da sugestão, que se dirige ao ouvido. Nos seus estudos sobre a eloquência grega, Nietzsche aponta esta prática como a que mais mobilizou as energias dos helenos:

*A pretensão mais ilimitada de tudo poder, como oradores e como estilistas, atravessa toda a Antigüidade, de uma maneira para nós incompreensível. Controlam “a opinião sobre as coisas” e assim o efeito das coisas sobre os homens, eis o que eles sabem. Claro que para isso é preciso que a própria humanidade tenha recebido uma educação retórica. (...) Ninguém deve pensar que uma tal arte caiu do céu; os Gregos nisso trabalharam mais do que qualquer outro povo e mais do que qualquer outra coisa (o que quer também dizer que tão numerosos homens nisso trabalharam!). (...) O povo que se formou numa tal língua, a mais própria de todas para a fala, foi insaciável de palavras e muito cedo nisso mostrou prazer e discernimento (RE, pp.80-81).*

A passagem do registro oral para o escrito, principalmente se pensarmos num contexto em que há convivência, e não exclusão de uma modalidade por outra, é acompanhada pelo surgimento de um leitor que é em certo sentido muito mais exigente do que o leitor moderno. O ato de ler é então definido como a “*espécie mais fina e exigente da escuta*” (p. 83):

*podemos assim ter uma imagem do leitor grego na época de Isócrates: é um leitor lento, que saboreia frase por frase, atardando o seu olho e o seu ouvido, que recebe um escrito como um bom vinho, que sente em si toda a arte do autor; escrever, para ele, é ainda um prazer porque não há a necessidade de o ensurdecer, de o embriagar, de o arrastar com violência, mas está realmente na disposição natural do leitor: o homem de ação, o apaixonado, o homem que sofre não é leitor. Calmo, atento, sem preocupações, ocioso, um homem que ainda tem tempo – é a ele que corresponde o período arredondado, bem proporcionado, pleno, as sonoridades harmoniosas, uma arte de processos não muito temperados; mas é um leitor que se formou como auditor do discurso prático, e que, no repouso da leitura, empresta um ouvido ainda mais atento, sem ser transportado pelas paixões dramáticas do discurso oral; não nos podemos*

*permitir fazer-lhe um hiato, será capaz de reconhecer e de saborear com o ouvido as formações rítmicas, nada lhe escapa (RIE, p.83)*<sup>30</sup>.

É difícil compreender como a ênfase que Nietzsche concede à eloquência na descrição do fenômeno retórico possa aparentemente ter passado despercebida à leitura atenta e sofisticada de Paul de Man. O autor defende a tese de que Nietzsche estaria subordinando a persuasão e a eloquência a uma teoria tropológica. Ele formula esta tese nos seguintes termos: “Nietzsche separa o estudo da retórica do das técnicas de eloquência e persuasão, considerando estas dependentes de uma teoria prévia sobre figuras de linguagem e tropos” (de Man, 1996: p. 127). Essa subordinação, típica de algumas versões restritivas da retórica produzidas pelos teóricos do início da Modernidade (cf. Todorov, 1979: cap. 3), tende a reduzir a retórica a um instrumento da poética, na medida em que cuida de catalogar as figuras de estilo. Mas não é neste sentido que a leitura de Paul de Man se orienta. A ênfase que ele concede ao tema dos tropos talvez possa ser explicada em função da tese mais especulativa avançada por Nietzsche acerca do desenvolvimento da linguagem. A sua formulação incide sobre a definição dos tropos e acaba por afetar um capítulo importante da semântica clássica, que pressupõe a possibilidade de distinguir conceitualmente entre uma predicação própria e uma imprópria ou figurada. Mas o mais importante é que Nietzsche introduz o debate logo após problematizar o uso esteticamente valorativo do conceito de “natural”. Nossa interpretação, contrária à defendida por Paul de Man, consiste em ver, nas considerações de Nietzsche sobre o tema, o esboço de uma teoria fisiológica das figuras

---

<sup>30</sup> É interessante observar que ao longo de sua obra Nietzsche irá compor a imagem de um leitor ideal que se assemelha extremamente a este suposto leitor antigo, tornado possível em função de seu pertencimento a uma cultura que opera num duplo registro, o oral e o escrito. Assim, por exemplo, em *A* (Pref., §5); *GC*, §381; *ZA*, I, 7; *ABM*, §246-7; *GM* (Pref., §8); *EH*, III, §5. Em todas estas passagens, Nietzsche polemiza de algum modo contra os hábitos do leitor moderno, contrapondo-o ao leitor ocioso, sem pressa, amigo do lento, cujo paradigma é a leitura filológica, atenta a detalhes aparentemente insignificantes. O leitor ideal de Nietzsche deve ter o rigor metodológico do filólogo (atento aos mínimos detalhes) e o ouvido sensível do músico (capaz de detectar as mais sutis variações rítmicas).



por um lado e, por outro, um tanto ou quanto paradoxalmente, uma tentativa de pensar a percepção com base num paradigma tropológico<sup>31</sup>. Vejamos a formulação algo polêmica de Nietzsche acerca da relação entre retórica e linguagem, e o modo como ele a expande para uma teoria da apreensão pré-lingüística do mundo:

*Mas não é difícil provar, à luz clara do entendimento, que o que se chama “retórica”, para designar os meios de uma arte consciente, estava já em ato, como meios de uma arte inconsciente, na linguagem e no seu devir, e mesmo que a retórica é um aperfeiçoamento dos artificios já presentes na linguagem. Não existe de maneira alguma a “naturalidade” não-retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas. A força que Aristóteles chama retórica, que é a força de deslindar e de fazer valer, para cada coisa, o que é eficaz e impressiona, essa força é ao mesmo tempo a essência da linguagem: esta reporta-se tão pouco como a retórica ao verdadeiro, à essência das coisas; não quer instruir, mas transmitir a outrem uma emoção e uma apreensão subjetivas. O homem que forma a linguagem não apreende coisas ou processos, mas excitações: não restitui sensações, mas somente cópias das sensações. A sensação que é suscitada por uma excitação nervosa não apreende a própria coisa: essa sensação é figurada no exterior por uma imagem. Mas de qualquer modo põe-se ainda a questão de saber como é que um ato da alma é representável por uma imagem sonora. Se se deve fazer uma restituição adequada, será que, antes do mais, o material no qual se deve operar a restituição não deverá ser o mesmo que aquele em que a alma trabalha? Mas uma vez que se trata de algo estranho – o som –, como é que, nessas condições, se poderia produzir algo de mais adequado do que uma imagem? Não são as coisas que penetram na consciência, mas a maneira como nos relacionamos com elas, o pithanón. A essência plena das coisas nunca é apreendida. As nossas expressões verbais nunca esperam que a nossa percepção e a nossa experiência nos tenham fornecido sobre a coisa um conhecimento exaustivo e, de algum modo, respeitável. Produzem-se uma vez que a excitação é sentida. Em lugar da coisa, a sensação só apreende uma marca. É o primeiro ponto de vista: a linguagem é retórica porque apenas quer transmitir uma dóxa, e não uma episteme (RE, 3, pp. 44-46).*

Esta passagem deve ser lida com uma certa precaução, pois Nietzsche embaralha uma série de registros diferentes a partir de uma primeira problematização, que incide sobre a legitimidade da distinção entre um uso próprio (natural) da linguagem e um uso retórico (artificial) da mesma. Nietzsche pretende que nosso conceito de “natural” ou “próprio”, quando aplicado à linguagem, deixa de ter qualquer legitimidade assim que

<sup>31</sup> Nesse ponto nossa leitura é inteiramente devedora do artigo de James I. Porter (1994): *Nietzsche's Rhetoric: Theory and Strategy*. Este artigo contém ainda uma excelente discussão sobre as influências e as fontes de Nietzsche neste período, seus débitos com a história do materialismo de F. A. Lange e com o tratamento mais especulativo da relação entre retórica e linguagem em Gustav Gerber.

nos deslocamos para uma abordagem diacrônica da mesma. Isso equívale a dizer que o conceito de “designação imprópria” só é operacional com base em nossos hábitos lingüísticos – do ponto de vista de uma consideração sincrônica da língua, para usar a terminologia de Saussure –; não é possível fundamentá-lo em contraposição a um suposto significado primeiro, natural ou próprio. Cada estágio de evolução de uma língua particular possui certas regras, estabelecidas pelo uso, que especificam o que vale como próprio; quem desrespeita as regras de uso ou não consegue se comunicar ou cria uma figura de linguagem, veiculando um significado “impróprio”, que por sua vez pode ou não ser incorporado ao léxico. Esse tipo de consideração produz um rompimento com a idéia de “referência” como um conceito adequado para se pensar a distinção “próprio/impróprio”. Essa objeção é mais ou menos banal, na medida em que repousa na tese da convencionalidade do signo. Todas as teorias mais sofisticadas da linguagem já superaram a tese segundo a qual é possível pensar o problema da referência ou do significado com base numa semântica dos termos. É necessário pensar o problema ou em nível das sentenças ou mesmo a partir de um enfoque holístico da semântica. Portanto, se a intenção de Nietzsche é romper com a distinção entre uso figurado e uso próprio da linguagem, alegando que não dispomos de critérios semânticos satisfatórios, sua posição certamente encontra respaldo nas investigações semânticas mais recentes, mas é surpreendentemente banal.

Contudo, este não nos parece ser o ponto principal que Nietzsche tem em mira. Embora a problematização das polaridades natural/artificial, próprio/impróprio tenha sido motivada por uma questão estética relativa a juízos de gosto literários (resquícios do debate entre romantismo e neoclassicismo e sua repercussão sobre a literatura antiga), Nietzsche não está prioritariamente interessado nas figuras de linguagem enquanto ornamentos estéticos do discurso, nem tampouco numa discussão acerca do estatuto

semântico dos termos ou expressões figuradas. É interessante observar como Nietzsche dá um tratamento diverso a este tema tradicional da retórica; seu enfoque desloca-se de uma discussão de ordem semântica para uma consideração que nós hoje chamaríamos de “pragmática”. A partir desta consideração de ordem pragmática, ele amplia a discussão e tenta formular, “por analogia”, uma teoria da percepção com base no que ocorre em nível lingüístico. Há portanto um duplo movimento: num primeiro momento, Nietzsche introduz uma hipótese especulativa sobre a função primitiva da linguagem com base no que ocorre no uso retórico da mesma. A função primeira da linguagem não é referencial, os homens não a usam inicialmente com a intenção de transmitir uma informação acerca do mundo ou de comunicar um conhecimento efetivo sobre as coisas, mas querem exprimir “uma emoção e uma apreensão subjetivas”; ou seja, sua função é eminentemente pragmática (ou expressiva), na medida em que visa provocar uma reação no ouvinte. Quem se serve dela, um suposto legislador da linguagem (**der Sprachbildende Mensch**), não visa instruir mas persuadir, provocar uma impressão estética<sup>32</sup>. Temos que ter em mente que Nietzsche está se referindo a uma hipótese acerca das origens do uso da linguagem. Em princípio nada exclui a possibilidade de que a linguagem possa vir a comunicar determinados conhecimentos acerca do mundo, que ela possa ser usada para instruir e comunicar a verdade. Mas é preciso então compreender como esta passagem – caso ela tenha de fato ocorrido – se tornou historicamente possível. A tentativa de responder a esta questão nos parece um dos fios

---

<sup>32</sup> Esta hipótese encontra uma surpreendente confirmação nos trabalhos desenvolvidos em parceria por Anscombe e Ducrot. Os autores têm mostrado, ao longo de vários estudos, o caráter artificial da distinção do fenômeno lingüístico em três níveis de abordagem (sintático, semântico e pragmático). Uma das teses nucleares de sua obra conjunta *L'argumentation dans la Langue* (1988: p. 169) é quase que uma paráfrase técnica da hipótese sobre a origem da linguagem desenvolvida por Nietzsche no *Curso sobre a retórica*: “Nous voudrions arriver à dire que l’informativité est en fait seconde par rapport à l’argumentativité. La prétention à décrire la réalité ne serait alors qu’un travestissement d’une prétention plus fondamentale à faire pression sur les opinions de l’autre.”

condutores do ensaio inacabado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral*. Como a preocupação de Nietzsche no *Curso* não é com problemas de ordem epistemológica, nem tampouco com o problema da verdade, ele simplesmente ignora a questão.

Um segundo movimento, que podemos apreender na última citação, consiste em esboçar uma teoria da percepção com base numa analogia com os processos de inferência que ocorrem nos tropos. Trata-se de uma teoria neuro-fisiológica, mas pensada a partir de um paradigma tropológico. O argumento de Nietzsche se baseia no significado etimológico do termo “metáfora”, usado num sentido amplo para designar o procedimento tropológico, que consistiria num deslocamento ou transporte do sentido primeiro de um termo para um outro, dando origem a uma designação imprópria. Este procedimento de transporte ou deslocamento de sentido pode ser pensado como um ato de tradução de uma esfera a outra. Nietzsche tem em mente esta acepção ampla e etimológica do termo, ao usá-lo para descrever o que ocorre no nível pré-lingüístico de apreensão do mundo.

O sentido da argumentação nietzscheana ficará bem mais claro quando nos deslocarmos para o ensaio *Sobre Verdade e Mentira*. Nietzsche descreve os estímulos nervosos, sua conversão em imagens, depois a nomeação destas imagens na formação do léxico, sua liquefação em conceitos, como uma série de discontinuidades resultantes de inúmeras traduções de uma esfera a outra. Sua hipótese é de que um estudo histórico das línguas permite surpreender nelas o funcionamento de um impulso metafórico cuja lógica é bastante similar àquela que comanda nossa apreensão pré-lingüística do mundo. O interesse maior deste tipo de consideração consiste em detectar, em função do modelo metafórico adotado por Nietzsche, a existência de um trabalho de interpretação operando no nível mais elementar da sensação. Este nível elementar de apreensão do

mundo já estaria configurado segundo determinados padrões interpretativos. Estes padrões de interpretação são pensados por sua vez com base no tipo de inferência que desenvolvemos quando fazemos uso de figuras de linguagem ou quando temos que interpretá-las. Três figuras ganham destaque na descrição que Nietzsche fornece de nossos primitivos hábitos de inferência: a) as transferências que efetuamos dos estímulos nervosos para as sensações, depois para as imagens, os sons e finalmente os conceitos têm uma lógica similar à da metáfora – procede por deslocamento; b) as impressões que comunicamos ao outro não são motivadas por um objeto externo apreendido na sua totalidade, mas apenas pela qualidade ou aspecto mais saliente deste objeto. Esta apreensão parcial e seletiva dos objetos pode ser pensada em analogia com a sinédoque – a parte pelo todo; c) sempre que invertemos a ordem de causa e efeito, por exemplo, quando hipostasiamos certas qualidades (o que torna um ato justo não é o ato em si, mas a virtude da justiça – o caso paradigmático na história da filosofia seria o mundo das Idéias de Platão), procedemos segundo a lógica da metonímia – permutação entre causa e efeito.

Segundo Paul de Man, Nietzsche teria permanecido fiel a essa teoria retórica da linguagem. Com base nesta formulação relativamente precoce, Nietzsche teria percebido a impossibilidade constitutiva de um uso referencial da linguagem e, conseqüentemente, de um discurso verdadeiramente científico<sup>33</sup>. A linguagem, sendo vocacionalmente destinada a um uso performativo, estaria sempre operando no registro da postulação, e nunca no da mera constatação. Em função desta “constatação”, Nietzsche ter-se-ia dedicado, na parte filosoficamente substancial de seus textos, ou seja, nos fragmentos

---

<sup>33</sup> Uma tentativa de refutar as conclusões de Paul de Man encontra-se em CLARK (1994: cap. 3, §2). Com base em um argumento de D. Davidson, a autora procura mostrar que a tese da inescrutabilidade da referência não impossibilita uma teoria da verdade.

póstumos<sup>34</sup>, a desconstruir o discurso da metafísica ocidental, expondo o lado postulatorio e tropológico das pretensões filosóficas. Nietzsche, ao perceber as limitações estruturais inerentes à linguagem (a tensão entre o nível da asserção e o nível da postulação, entre a descrição ou desconstrução das figuras retóricas e a sua própria prática discursiva, necessariamente retórica), teria sido levado a “constatar” a impossibilidade de conduzir seu programa de desconstrução até o fim, contentando-se com uma postura irônica e alegórica frente às impossibilidades do discurso filosófico. Segundo Paul de Man, a permanência do modelo tropológico em Nietzsche, melhor dizendo, desta tensão constitutiva, foi descurada pelos intérpretes em função da ênfase na obra publicada, que não é de se levar tão a sério, por estar comprometida com uma retórica do panfleto.

O modo como Paul de Man constrói sua argumentação é realmente fascinante. Contudo, suas conclusões nos parecem extremamente equivocadas. É certo que Nietzsche tem propósitos de intervir efetivamente no universo dos leitores, e neste sentido seus livros são eivados de excessos retóricos. Mas isso não nos obriga a concluir que uma leitura séria de sua obra deva se concentrar necessariamente nos póstumos, como forma de desqualificar ou desconstruir o que o autor nos diz em seus livros. Isso em nada nos esclarece sobre a legitimidade e as motivações dos procedimentos retóricos da obra.

---

<sup>34</sup> O privilégio que Paul de Man concede aos fragmentos póstumos é similar ao que encontramos em Heidegger, com a diferença que o primeiro explicita mais claramente as razões de sua escolha e se concentra em seus aspectos mais negativos. Nos fragmentos póstumos, teríamos o Nietzsche sério, “concentrado na complexa e filosoficamente desafiadora epistemologia dos tropos”, enquanto nos livros publicados deparamos com o Nietzsche panfletário, da retórica como persuasão: “O desprezo filosófico de Nietzsche pela oratória (sic) encontra uma confirmação impressionante no rigor de sua epistemologia; no entanto, como sabe qualquer leitor de *NT*, da *GM*, ou daquele irrepreensível orador Zaratustra, é difícil encontrar um truque do ramo da oratória que ele não esteja disposto a explorar ao máximo. Num certo sentido, Nietzsche conquistou um direito a essa inconsistência através do considerável trabalho de desconstrução que constitui a maior parte de seus escritos mais analíticos” (DE MAN, 1996: p. 155). Por “escritos mais analíticos” devemos entender o conjunto de fragmentos póstumos, conforme se evidencia pelas passagens às quais de Man recorre.

Além disso, é uma questão complexa se devemos ou não filiar Nietzsche a um programa de desconstrução da metafísica ocidental. Paul de Man pensa que sim, e que a estratégia adotada por Nietzsche para executá-lo, embora o conduza a um impasse, só pode ser compreendida com base na sua epistemologia dos tropos. Se o discurso figurativo, que de Man entende como não referencial e essencialmente performativo, não pode ter nenhuma pretensão epistêmica legítima, então a estratégia mais econômica a se adotar num programa de desconstrução consiste em revelar os compromissos do discurso rival com este tipo de procedimento; ou seja, mostrar em que medida os procedimentos argumentativos da metafísica tradicional podem ser descritos em termos de figuras e como seus princípios consistem não em asserções, mas em postulações.

Nossa interpretação diverge em alguns pontos. Divergimos da interpretação que Paul de Man oferece do tratamento teórico que Nietzsche concede à retórica, no sentido de subordinar a persuasão à teoria das figuras. O elemento decisivo na retomada nietzscheana da retórica, segundo a nossa leitura, consiste em explorar a dimensão expressiva da linguagem como uma forma privilegiada de acesso ao **ethos** (no sentido de uma identidade moral) do filósofo. Isso não exclui a presença, muito bem apontada por de Man, de um trabalho de desconstrução dos lugares-comuns da argumentação filosófica tradicional, seja ao revelar o caráter tropológico das contraposições, as inversões de prioridade, a confusão entre causa e efeito, a hipostasiação de categorias lingüísticas em categorias metafísicas, seja ao expor a natureza postulatória dos princípios que instauram determinados discursos filosóficos.

Também não conseguimos perceber onde estaria o “desprezo filosófico de Nietzsche pela oratória”<sup>35</sup>. Esta dimensão da retórica não pode ser reduzida a um

---

<sup>35</sup> Esperamos que o exposto até o momento seja suficiente para demonstrar esse ponto. Mas, caso ainda restem dúvidas, é sempre bom acrescentar uma peça a mais no conjunto das evidências. Assim, entre as muitas apreciações positivas de Nietzsche em relação à oratória, enfatizando o papel que ela

tratamento formal das figuras do discurso, embora de modo algum o exclua. Por outro lado, acreditamos que os múltiplos sentidos que a questão retórica assume na obra de Nietzsche só podem ser devidamente apreciados na medida em que se concede ênfase aos textos publicados pelo filósofo, e nos quais não encontramos uma condenação dos recursos retóricos, mas antes, pelo contrário, uma tentativa de mobilizá-los de forma filosoficamente responsável e discursivamente eficaz. Paul de Man interpreta o tema da retórica em Nietzsche por um viés essencialmente negativo, como uma tentativa de desconstruir internamente o discurso metafísico. Nós tentaremos mostrar que o tema da retórica tem uma outra conotação na obra do filósofo (embora sem a exclusão do aspecto apontado por de Man), na medida em que corresponde a uma vontade de intervir de forma efetiva na esfera dos valores.

Portanto, se queremos descrever com alguma fidelidade, e sempre ainda de forma apenas aproximativa, isso que chamamos de “retórica nietzscheana”, teremos que nos contentar em nos mantermos no registro da diversidade e multiplicidade de sentidos que caracterizam a sua imensa obra. A tentativa de reduzir o tratamento teórico da retórica a uma lógica da desconstrução, como quer Paul de Man, nos obriga a ler o inteiro

---

desempenhou na educação da sensibilidade do homem antigo, uma das manifestações mais eloqüentes encontra-se no § 247 de *ABM* (1993: p. 156), uma obra relativamente tardia, mas que permanece fiel às considerações que apresentamos ao longo desta seção: “Que o estilo alemão tem pouco a ver com o som e os ouvidos é demonstrado pelo fato de que justamente nossos bons músicos escrevem mal. O alemão não lê em voz alta, não lê para os ouvidos, mas apenas para os olhos: ao fazê-lo, põe os ouvidos na gaveta. O homem da Antigüidade, quando lia – acontecia raramente –, lia em voz alta, também para si mesmo; as pessoas admiravam-se quando alguém lia baixo, e secretamente perguntavam-se pelo motivo. Em voz alta: ou seja, com todos os crescendos, inflexões, mudanças de tom e variações de ritmo com que o mundo *público* da Antigüidade se rejubilava. As leis do estilo escrito eram então as mesmas que as do estilo falado; estas dependiam em parte do espantoso desenvolvimento, das refinadas exigências do ouvido e da laringe, e em parte da força, duração e potência dos pulmões antigos. Um período é, na concepção dos antigos, um todo fisiológico, na medida em que é contido numa só respiração. Esses períodos, tal como ocorrem em Demóstenes, em Cícero, duas vezes crescendo e duas vezes baixando, tudo em um só fôlego: eles são deleites para os homens *antigos*, que por sua instrução podiam apreciar a virtude que há nisso, o raro e difícil na elocução de um tal período – *nós* não temos direito ao *grande período*, nós, modernos, de fôlego curto em todo sentido! Pois esses antigos eram todos dilettantes na oratória, portanto conhecedores, portanto críticos – e assim compeliavam seus oradores a extremos (...)”. Outras evidências textuais encontram-se em *GC*, §80, §84; *ABM*, §246.



empreendimento filosófico de Nietzsche à luz de uma intenção irônica<sup>36</sup>, como forma de ultrapassar o abismo que deste modo se abre entre suas considerações metalingüísticas e sua própria prática discursiva. Mas quer nos parecer que a ironia é justamente a atitude intelectual que Nietzsche pretende superar<sup>37</sup>. Se formos obrigados a concluir que toda a sua obra está sob o signo desta atitude – mesmo que ela só se revele à luz de uma leitura não ingênua, criteriosa e sofisticada, ou seja, a partir de uma confrontação das “afirmações metalingüísticas a respeito da natureza retórica da linguagem e, por outro lado, uma prática retórica que coloca essas afirmações em xeque” (de Man: 1996, p. 120) –, então teríamos que concluir que Nietzsche fracassa na sua tentativa de superação da consciência irônica (romântica) da Modernidade.

Vejamos que tipo de repercussão essa série de considerações provocará quando for deslocada para o tratamento do tema da verdade.

---

<sup>36</sup> Cf. DE MAN, 1996: pp. 139-141.

<sup>37</sup> Nietzsche identifica a consciência irônica como resultante do excesso de consciência crítica que caracteriza a Modernidade. A ambigüidade de Nietzsche em relação à atitude irônica é análoga à que ele mantém em relação aos excessos da consciência histórica; portanto, o que já foi dito em relação à última vale para a primeira. O enfrentamento de Nietzsche com a figura de Sócrates no *NT* pode inclusive ser interpretado como a projeção deste problema especificamente moderno para o contexto da cultura clássica. Por outro lado, a ironia socrática, como uma forma específica de recurso retórico, não deve ser confundida com a acepção mais ampla que Nietzsche concede ao termo, muito mais próxima à idéia de ironia romântica. Um uso recente, que preserva as conotações que o termo adquire em Nietzsche, embora sem a ambigüidade da apreciação, encontra-se em RORTY, 1993: pp. 96-121. Uma discussão vigorosa do problema, com ênfase no modo como ele incide sobre a segunda *Extemporânea*, encontra-se no estudo que Hayden White dedicou à imaginação histórica do século XIX (1992: parte 3, cap. 3).

## CAPÍTULO II: ORIGENS DO MÉTODO GENEALÓGICO, PERGUNTA PELO VALOR E TEORIAS DA VERDADE.

A pergunta preliminar a que teríamos que responder é a seguinte: por que comentar um texto inacabado, que permaneceu inédito e que apresenta uma série de tensões não resolvidas? Uma primeira resposta seria: porque ele incide diretamente sobre o tema de nossa dissertação e está relacionado a um desdobramento epistêmico das considerações nietzscheanas sobre a retórica e sua relação com a linguagem. Além disso, o ensaio apresenta um deslocamento evidente em relação ao universo conceitual de *O Nascimento da Tragédia*. E, finalmente, as considerações de Nietzsche no referido ensaio, em que pese o seu inacabamento e caráter aporético, gozam de uma surpreendente reputação junto a entusiastas e detratores.

Nietzsche planejara o ensaio em 05 seções, das quais ele só chegou a redigir as duas primeiras. A terceira seção deveria tratar das tentativas dos primeiros filósofos gregos de unificação dos cultos religiosos. A quarta seria dedicada à emergência de uma atitude irônica face à religião, correspondente ao momento socrático. A quinta seção trataria do empreendimento platônico de fundar um Estado constitucional supra-helênico. Este seria interpretado como o ponto culminante da atividade filosófica, destinada a fundar um estado metafisicamente ordenado. Este ensaio em 05 seções corresponderia por sua vez à terceira parte do projetado *Livro do Filósofo*, reunindo um conjunto de considerações acerca de diversos fenômenos da cultura e de questões teóricas tradicionais da filosofia. O livro foi projetado em 04 partes: 1. O último filósofo. O filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento; 2. O filósofo como

médico da civilização; 3. Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral; 4. A ciência e a sabedoria em conflito<sup>38</sup>.

A primeira seção do ensaio é composta de 10 parágrafos. Essa divisão é mais gramatical do que propriamente temática ou argumentativa. Nós nos serviremos dela de modo a facilitar a exposição. A segunda seção, que não irá nos interessar diretamente, é por sua vez composta de apenas quatro parágrafos e se presta, ao modo de uma conclusão da primeira seção, a uma contraposição entre o homem intuitivo (artístico) e o homem teórico (da ciência). O ensaio como um todo é perpassado por um tom de denúncia (servindo-se de uma retórica tomada de empréstimo aos moralistas franceses) dirigido às pretensões do homem de ciência. Neste aspecto, o texto compartilha da disposição de espírito que anima as considerações mais gerais de *O Nascimento da Tragédia*. Por outro lado, não há nenhuma referência à música como forma privilegiada de expressão. O conceito de vontade não comparece em momento algum, e há até mesmo uma atitude de desconfiança em relação ao conceito de fenômeno (cf. *WL*, p. 884)<sup>39</sup>. De todo modo, a censura que Nietzsche dirige contra o que ele considera uma aprovação excessiva e equivocada da atividade teórica e das conquistas da ciência extrai seus argumentos de três fontes distintas, sem contrapô-las a uma atividade ou discurso

<sup>38</sup> Na edição crítica de Colli e Montinari (*Kritische Studienausgabe: KSA*), os fragmentos que entrariam na composição do *Livro do Filósofo* foram publicados no vol. 7, dedicado aos fragmentos póstumos do período de 1869-74. A ordenação segue o critério cronológico dos manuscritos de Nietzsche. O ensaio *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral*, embora inacabado, foi ordenado sob a rubrica dos escritos póstumos do mesmo período, sendo publicado no primeiro volume da edição crítica. Nós faremos referência a ele no corpo do texto da seguinte forma: *WL* para designar a versão alemã, seguido do número da página; *FM* para designar a versão brasileira, seguido do número da página. A versão brasileira de Rubens R. T. Filho (NIETZSCHE: *Obras Incompletas*, 1978), publicada na coleção *Os Pensadores*, é incompleta. Sempre que não fizermos referência a ela, a tradução corre por nossa conta.

<sup>39</sup> “Das Wort Erscheinung enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide: denn es ist nicht wahr, dass das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint.” Poderíamos arriscar a hipótese de Nietzsche estar se referindo a si mesmo como um dos que se deixaram seduzir pelo conceito de fenômeno, na medida em que o termo desempenha uma função chave na argumentação de *NT*. M. Clark argumenta que a atitude de Nietzsche em relação às verdades empíricas da ciência no ensaio em questão só se justifica se levarmos em conta seu compromisso com o universo da filosofia idealista (CLARK: 1994: cap. 3). É possível ainda que Nietzsche explore esta posição apenas estrategicamente, como forma de relativizar as conquistas da ciência.

que pretenda ter um alcance metafísico ou que propicie um consolo da mesma natureza<sup>40</sup>. Um primeiro argumento, de alcance antropológico, não inteiramente explicitado, que enfatiza a necessidade da ilusão, do engano e até mesmo da auto-impostura, não só na relação do homem consigo mesmo, mas no seu inteiro comércio com o mundo. Um segundo argumento, de cunho naturalista, acessível a um homem cientificamente culto da segunda metade do século XIX, é resultante do contato de Nietzsche com a teoria darwinista. Finalmente, uma desqualificação das conquistas científicas com base em argumentos da filosofia idealista. Vejamos como Nietzsche articula essa mistura inusitada.

Embora o ensaio toque numa série de questões filosóficas substanciais, nem sempre articuladas de forma satisfatória, gostaríamos de propor a tese de que há um problema especificamente nietzscheano surgindo em meio a essa série de considerações, e que este problema é que serve como fio condutor da primeira seção. Este problema consiste na determinação das condições históricas e psico-fisiológicas do surgimento de um impulso à verdade. O modo como Nietzsche formula o problema e avança algumas hipóteses para tentar resolvê-lo pode ser caracterizado, na falta de um termo mais adequado, de proto-genealógico. Nesse sentido, a preocupação prioritária de Nietzsche não é tanto com as teorias e critérios de verdade disponíveis, mas com um tipo de interrogação que monopolizará progressivamente os seus esforços filosóficos: a questão de como veio a se configurar um tipo de civilização orientado institucionalmente para a pesquisa da verdade, e que tipo de forças atuaram na formação da crença no valor incondicional da verdade. Estas questões não estão ainda plenamente explicitadas, em parte porque o ensaio não discrimina de forma satisfatória a questão da origem do

---

<sup>40</sup> Em *NT* a reivindicação de um estatuto privilegiado para a tragédia se fundamentava nesta ordem de considerações, na medida em que a junção entre apolíneo e dionísio permitia a expressão de uma verdade noumênica inacessível ao discurso científico instaurado pelo socratismo.

impulso à verdade da questão crítica da determinação do valor da verdade para a criação de uma cultura autêntica. Como Nietzsche tem reservas em relação à valoração incondicional da verdade, ao longo do ensaio ele carrega nos argumentos céticos de um modo estratégico, como forma de relativizar as razões apresentadas por seus contemporâneos a favor de uma adesão incondicional ao valor da atividade teórico-científica. Com isso ele acaba mobilizando argumentos teóricos que visam problematizar a legitimidade do uso do conceito de verdade; mas a motivação primeira nos parece ser de ordem genealógica.

É possível dividir os dez parágrafos que compõem a primeira seção do ensaio em três grupos principais: os parágrafos 1 a 3 destinam-se à apresentação do problema da origem do impulso à verdade. Nietzsche apresenta uma descrição do lugar do homem no mundo, da precariedade de sua posição, assim como da função essencialmente falsificadora do intelecto como forma de potencializar o caráter paradoxal do surgimento no homem de um impulso à verdade. Os parágrafos 4 a 7 desenvolvem a primeira hipótese avançada por Nietzsche para explicar o surgimento do impulso à verdade. Propomos chamá-la de hipótese contratualista. O uso do conceito de verdade restringe-se ao regime da convencionalidade. O contrato estabelece as regras para um uso lingüístico uniforme, valendo de forma coercitiva para os casos em que o seu desrespeito implique em danos para a comunidade. Os parágrafos 8 a 10 apresentam a segunda hipótese avançada por Nietzsche. Trata-se da hipótese do engajamento moral na pesquisa científica da verdade, e seu esforço maior consiste em descrever os mecanismos que propiciaram a passagem de uma atitude convencional e utilitária a uma atitude moral em relação à verdade. O surgimento de um “honesto e puro impulso à verdade”, sem o qual a ciência seria impensável, repousa sobre o esquecimento do caráter meramente

convencional das regras de verdade nas trocas lingüísticas, assim como de seu estatuto ficcional e regulador da ordem social.

Nietzsche inicia o seu texto com uma fábula cujo propósito argumentativo é bastante claro. Ela antecipa na forma de um resumo didático e psicologicamente eficaz a visão que Nietzsche quer comunicar ao leitor do lugar ocupado pelo homem no cenário da natureza:

*Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da "história universal": mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. - Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana (VM, p. 46; WL, p. 875).*

É um traço comum às fábulas que elas veiculem uma moral da história, e a que Nietzsche quer nos comunicar foi descrita por Christoph Türcke como resultante da percepção, por parte do filósofo, de um fenômeno que o comentador propôs chamar de "escândalo ptolomaico"<sup>41</sup>. Este escândalo surge da tomada de consciência da condição paradoxal da Modernidade. O homem se percebe como um ser totalmente descentrado no universo tão logo ele se considere do ponto de vista de uma história natural. Mas o elemento paradoxal surge precisamente da percepção do que há de insustentável nesta constatação, pois nosso mundo é inteiramente organizado segundo categorias antropomórficas. Todo o edifício da cultura parece estar alicerçado na convicção de que o homem possui uma destinação elevada. Embora o problema desta destinação possa encontrar respostas diversas conforme as diferentes épocas e culturas, o impasse da Modernidade consiste precisamente em que ela faz repousar seu orgulho na busca da

<sup>41</sup> Cf. TÜRCKE (1993: especialmente os capítulos 2 e 3).

verdade. Na medida em que se acumulam conclusões progressivamente céticas como resultado do próprio avanço da pesquisa científica, este impasse tende a se agravar. A constatação deste desconforto é antecipada de forma brilhante na obra de Pascal, um autor que Nietzsche preza muito e que já se encontra presente no ensaio que estamos analisando. Pascal tende mesmo a intensificar essa situação para tornar mais plausível a solução que ele apresenta para o problema, que consiste na necessidade de uma aposta no fideísmo<sup>42</sup>.

Os parágrafos 2 e 3 apresentam argumentos teóricos que procuram justificar o tom de censura veiculado pela fábula, ao mesmo tempo que propiciam um contexto argumentativo que valoriza o problema a ser pesquisado e que servirá como fio condutor do ensaio: a questão da origem de um impulso à verdade. O intelecto, descrito de forma naturalista como “um meio para a conservação do indivíduo”, está a serviço de uma falsificação que opera em dois níveis: ele “falsifica” o mundo na medida em que nos dá uma visão simplificada dos processos naturais, de modo que possamos intervir no real e manipulá-lo conforme nossos interesses vitais. Essa intervenção se dá por meio de uma série de categorias cujo estatuto “ficcional” deve ser ignorado; a consciência da complexidade dos processos impediria uma intervenção eficaz no mundo. Isso gera contudo uma falsificação de segunda ordem, referente à apreciação que o homem tem de si mesmo e do valor de sua existência. A relação cognitiva com o mundo, guiada por interesses vitais e tornada possível por meio de categorias ficcionais, é contudo interpretada como uma relação de conhecimento desinteressada, e as categorias são vistas, não como instrumentos eficazes, mas como a expressão última da essência das coisas. É em vista desta falsificação de segunda ordem que Nietzsche pode alinhar duas

---

<sup>42</sup> Para uma confrontação das estratégias argumentativas adotadas pelos dois autores em relação ao problema específico do cristianismo, ver NATOLI, 1985.

séries de argumentos aparentemente sem vínculo. Um equívoco de ordem epistêmica – nós avaliamos mal o que está em jogo na nossa relação cognitiva com o mundo, na medida em que se trata da imposição de estruturas fictícias para ordenamento e controle do real – gera um equívoco de ordem moral, na medida em que avaliamos a nós mesmos como seres superiores com base nesta suposta vocação contemplativa desinteressada. Com isso falsificamos o valor de nossa própria existência e superestimamos nossas conquistas teóricas.

A formulação da pergunta pela origem do impulso à verdade é então prefaciada por duas ordens de considerações que tornam o problema deveras agudo. Como pôde se configurar um tal impulso justamente num ser que depende, para a sua sobrevivência, da capacidade de estruturar o mundo por meio de ficções e de compor uma imagem de si a partir de estratégias de auto-impostura? Aqui já comparece um tema que será muito caro a Nietzsche: a tese de que a consciência é um órgão de simplificação do mundo, de que tudo que chega até ela foi cuidadosamente filtrado e selecionado por um trabalho preliminar de “digestão”, que é da ordem do inconsciente. Por contraposição, tudo que chega até a consciência é da ordem da superfície:

*O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas. No homem esta arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa única chama que é a vaidade, é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade. (...) O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sangüíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! Ela atirou fora a chave: e aí da fatal curiosidade que através de uma fresta foi capaz de sair uma vez do cubículo da consciência e olhar para baixo, e agora pressentiu que sobre o implacável, o ávido, o insaciável, o assassino, repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre.*



*De onde neste mundo viria, nessa constelação, o impulso à verdade! (VM, p. 46; WL, 876-7).*

O parágrafo 4 introduz a primeira hipótese genealógica com vistas a explicar o surgimento do impulso à verdade. Nietzsche inspira-se no universo das teorias contratualistas. Num hipotético estado de natureza haveria uma espécie de uso privado do intelecto, como uma faculdade de representações para fins de sobrevivência do indivíduo. Essa relação “direta” com o real passa a ser socialmente mediada a partir do momento em que o homem é levado a estabelecer um pacto que rompe com o primitivo estado de natureza. O contrato equívale ao estabelecimento de um mundo comum, sancionado por regras que garantam a uniformidade das representações por meio de uma homogeneidade nas designações. No regime da mera convencionalidade, que se descortina a partir da primeira hipótese genealógica, o uso do predicado “verdadeiro” se circunscreve ao universo das necessidades sociais; a comunidade convencionas as regras para um uso adequado dos termos, especificando os contextos em que um uso privado ou idiossincrático da linguagem reverteria em danos para os membros da coletividade. As regras da verdade são então descritas como convenções de caráter coercitivo, motivadas por necessidades sociais e destinadas a regulamentar as trocas lingüísticas:

*Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para a representação: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo. Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira (VM, p. 46; WL, p. 877; grifos nossos).*

Nietzsche explora a hipótese contratualista até o final do parágrafo 7. Trata-se para ele de descrever o funcionamento do termo “verdade” em contextos pré-científicos.

De fato, o problema da ciência só é introduzido a partir do parágrafo 8, juntamente com a segunda hipótese avançada por Nietzsche, que filiará o impulso à verdade à tese de um comprometimento moral com a mesma. No regime da convencionalidade, o conceito de verdade restringe-se ao domínio das trocas lingüísticas sob a égide da utilidade. Quando Nietzsche diz que o contrato “traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade”, ele está enfatizando, por antecipação, que a hipótese contratualista permite descrever apenas o nível elementar do funcionamento do conceito de verdade. Ora, se as regras da verdade são derivadas da linguagem, torna-se urgente investigar como se deu a formação da linguagem, e que tipo de terreno ela fornece para a edificação da verdade. Os parágrafos 5 a 7 avançam algumas hipóteses sobre a origem da linguagem e da formação de conceitos lingüísticos. A discussão sobre a linguagem visa então apresentar as *condições teóricas* precárias que se colocam para a pesquisa da verdade neste contexto pré-científico. Nietzsche já havia respondido que neste tipo de comunidade não há ainda *condições morais* para a pesquisa da verdade, na medida em que ela ainda não se configurou como um valor intrínseco, ou seja, considerada independentemente das conseqüências nocivas ou agradáveis que ela possa ter para a referida comunidade:

*Os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as conseqüências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões. É também em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro sem conseqüências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil (VM, p. 47; WL, p. 878).*

O parágrafo 5 apresenta uma série de argumentos que procuram mostrar que a linguagem não fornece uma base segura a partir da qual a pesquisa da verdade pudesse se configurar conforme critérios cientificamente aceitáveis. Aquele que busca a verdade

deve necessariamente lutar contra um conjunto de preconceitos cristalizados na linguagem, pois o terreno no qual se estabelecem os seus primeiros critérios é inteiramente movediço. A conclusão do parágrafo 5: “o material inteiro, no qual e com o qual mais tarde o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, trabalha e constrói, provém, se não da Cucolândia das Nuvens, em todo o caso não da essência das coisas”, é precedida por uma série de argumentos que, se encarados como uma teoria sobre a linguagem, ainda que apenas esboçada, tornam-se evidentemente banais; mas se estes mesmos argumentos são vistos como um conjunto de hipóteses genealógicas que procuram estabelecer as condições históricas a partir das quais se configurou a pesquisa da verdade, então poderemos perceber a originalidade do enfoque nietzscheano sem recorrer a nenhum princípio de caridade para salvar a sua reputação<sup>43</sup>.

O primeiro argumento avançado por Nietzsche incide sobre o princípio da causalidade. Segundo Nietzsche, a adesão a este princípio extrapola o princípio da razão, mas ele é imprescindível para que possamos inferir, de um estímulo nervoso subjetivo, a existência de um objeto fora de nós, que seria causa desta afecção. Nietzsche apela aqui para o cânone da certeza, ao modo de Descartes. Sem o aval de um deus veraz, o abismo que se abre entre as representações subjetivas (não necessariamente “idéias”, mas afecções elementares) e o mundo objetivo parece intransponível. Um segundo argumento baseia-se na pluralidade das línguas, como um dado que permite colocar em xeque a possibilidade de um recobrimento, ainda que parcial, entre as palavras e as coisas e, eventualmente, entre a estrutura da linguagem e a estrutura do mundo. Um terceiro

---

<sup>43</sup> Isso pode ser constatado, por exemplo, na leitura que M. Clark faz das considerações sobre a linguagem presentes neste ensaio. É visível o constrangimento da autora, devidamente instruída no contato com a sofisticada terminologia da filosofia analítica, ao se confrontar com as teses sobre a linguagem apresentadas por Nietzsche. M. Clark se vê obrigada a recorrer ao princípio de caridade para salvar a reputação do filósofo. Este procedimento se tornaria dispensável, pelo menos em parte, se a autora, ao invés de privilegiar o nível sincrônico da teoria, se concentrasse no enfoque diacrônico que caracteriza a visada genealógica (cf. CLARK, 1994: cap. 3).

argumento enfatiza a existência de um impulso de metaforização no homem, um dom artístico da espécie que imagina e compõe livremente o tecido que constituirá o universo comum da percepção. Um quarto argumento aponta para a incomensurabilidade entre as esferas do estímulo sensorial, sua conversão em imagem e subsequente tradução sonora. Essa série de considerações busca mostrar que a função primeira da linguagem é instrumental e persuasiva, e que ela é composta de modo a comunicar uma perspectiva estreita e parcial dos processos.

A lógica desta parcialidade, por sua vez, pode ser descrita a partir de uma analogia com os procedimentos retóricos, conforme vimos na seção 2 do capítulo I. Ao compormos uma linguagem – Nietzsche recorre aqui mais uma vez a um suposto legislador – efetuamos uma série de recortes e simplificações os mais arbitrários. O interesse deste tipo de consideração é que ela permite apreender, através de um olhar crônico sobre a linguagem, os hábitos mentais de nossos antepassados. Nós somos em certa medida herdeiros desses hábitos mentais, já que herdamos uma linguagem cujas regras foram previamente estabelecidas. De qualquer modo, ao cruzar o paradigma linguístico com o paradigma da percepção, pensando ambos em analogia com o que ocorre no uso retórico da linguagem, Nietzsche compõe uma perspectiva que é ao mesmo tempo naturalista e culturalista, linguísta e materialista. É precisamente esta combinação de perspectivas, cujo alinhamento é ainda tímido e sem o virtuosismo característico das obras posteriores, que permite a Nietzsche concluir que todo aquele que quer pesquisar a verdade tem necessariamente que lutar contra esse emaranhado de concepções que configuram não só seu pertencimento à tradição, mas seu inteiro destino genético.

*A "coisa em si" [Ding an sich] (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e*

*toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas. Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova. (...) Acreditamos saber algo das coisas mesmas [den Dingen selbst], se falamos de árvores, cores, neves e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem (VM, p. 47; WL, p. 879).*

Esta passagem é bastante ilustrativa da hesitação terminológica que molda as considerações de Nietzsche no ensaio. Mas é também sintomática de uma hesitação conceitual com efeitos mais graves para a compreensão adequada de sua posição. Há uma tensão, muito bem apontada por M. Clark, em relação à correta interpretação do estatuto do conceito de “coisa em si”, que faz com que a posição de Nietzsche seja de uma ambigüidade insolúvel. O uso da expressão “**Ding an sich**” no início da citação remete para o contexto da filosofia transcendental de Kant e evoca o conceito de “fenômeno” como sua contrapartida necessária. Esse movimento é totalmente desnecessário no contexto da argumentação, e só se explica em função de um propósito maior de Nietzsche, que é o de desqualificar o valor cognitivo das verdades empíricas. Mas essa questão não foi sequer introduzida, pois Nietzsche não iniciou ainda a discussão do estatuto das verdades científicas. Até o momento a argumentação havia se limitado a uma perspectiva naturalista. Os argumentos sobre a linguagem restringiam-se a uma hipótese fisiológica e postulavam uma atividade de metaforização atuando no homem, ambas passíveis de serem compatibilizadas com uma visão naturalista descrita em termos de perspectivismo. Uma descrição desse tipo, que caracteriza a obra posterior de Nietzsche, ressalta os aspectos de seleção, simplificação e intervenção ativa do sujeito (espécie) na configuração “ficcional” do mundo, sem recorrer a uma suposta essência das coisas, não acessível à linguagem e ao entendimento. A contraposição não se fará mais em termos de “coisa em si” e “fenômeno”, mas em termos de perspectivas que têm

uma abrangência maior ou menor. Essa descrição é compatível com a tese de que a linguagem nos fornece apenas um conjunto de “metáforas” acerca das “coisas mesmas” (*die Dingen selbst*), na medida em que ela apenas nos “sugere” uma perspectiva acerca de um processo que é muito mais complexo; ou seja, que a linguagem sempre seleciona um aspecto, uma propriedade ou conjunto de propriedades, isolando-os arbitrariamente, ou convenientemente, de um conjunto maior, quicá inesgotável, de relações possíveis. Deste modo, quanto mais “metáforas” conseguirmos mobilizar na descrição de um determinado aspecto do real, tanto mais rica se tornará a nossa interpretação, tanto mais objetivo será nosso conhecimento do real. Se o que deve servir como critério de objetividade, uma vez abandonado o horizonte da filosofia transcendental, é a capacidade demonstrada por uma teoria de deslocar e incorporar perspectivas (cf. *GM*, III, 12), então esta teoria irá se configurar discursivamente em torno de diferentes vocabulários e domínios metafóricos<sup>44</sup>.

Devemos concluir com isso que a argumentação de Nietzsche se sustentaria sem o ônus do argumento transcendental, de resto pouco compatível com a atmosfera naturalista que permeia o ensaio. Mas a introdução do conceito de “coisa em si”, que continuará operando nos próximos parágrafos, será determinante na apreciação final de Nietzsche sobre o valor de nossos empreendimentos cognitivos. O conceito permite potencializar as conclusões céticas visadas pelo ensaio. Estas conclusões, de resto, são teiramente contrárias à intenção original da filosofia kantiana<sup>45</sup>. Como se sabe, uma das

---

Cf. WOTLING, 1995 (o autor fornece uma excepcional descrição dos inúmeros vocabulários e domínios metafóricos mobilizados pela filosofia de Nietzsche. Nossa dissertação não trata diretamente do elemento da retórica nietzscheana, embora reconheça a sua extrema relevância para a questão). A tendência nietzscheana de interpretar a filosofia transcendental como uma perspectiva teórica que veria conduzir a uma atitude cética e relativista, cujos efeitos seriam corrosivos quando desvinculados sua contrapartida moral (no caso do *NT*, o esforço de Nietzsche é justamente o de substituir essa contrapartida moral por uma solução estética), é uma constante neste período de sua obra e está melhor expressa numa passagem da terceira *Extemporânea*, *Schopenhauer als Erzieher*: “Verzweiflung an der Wahrheit. Diese Gefahr begleitet jeden Denker, welcher von der Kantischen Philosophie aus seinen Weg nimmt (...) Sobald aber Kant anfangen sollte, eine populäre Wirkung auszuüben, so werden wir diese in

principais motivações da filosofia transcendental era justamente a de superar a oposição entre dogmatismo e ceticismo, que Kant considerava uma falsa alternativa resultante da ausência de uma crítica que estabelecesse os limites do uso legítimo de nossas faculdades cognitivas. Se avançarmos até o prefácio de *ABM*, onde Nietzsche apresenta o perspectivismo como a verdadeira alternativa ao dogmatismo, poderemos constatar uma surpreendente inspiração kantiana neste tipo de argumento. Mas a inspiração não vai muito além disso, pois a ênfase naturalista do perspectivismo maduro de Nietzsche faz com que ele considere a resposta transcendental de Kant similar àquelas que encontramos em comédias (Cf. *ABM*, §11).

O parágrafo 6 dá prosseguimento à investigação sobre a linguagem, e interroga-se sobre os mecanismos que estão por trás da formação dos conceitos. Nietzsche não está se referindo a conceitos científicos, na forma de leis que reúnam um conjunto disperso de fenômenos num campo específico de objetividade. A discussão incide sobre o estatuto dos termos gerais e das regras de sua formação. Eles estão implicados no uso ordinário da linguagem e, já neste nível elementar, pré-científico, envolvem uma série de hipostasiações e compromissos ontológicos não explicitados. A posição defendida por Nietzsche poderia num primeiro momento ser descrita como uma radicalização da posição nominalista medieval na querela dos universais. A disputa entre realistas e nominalistas na Idade Média é tributária de um quadro conceitual formado nas recepções polêmicas de Aristóteles e envolve uma complexidade enorme de questões filosóficas que foram se cristalizando em torno dessa querela. Mas o ponto principal incide sobre o estatuto dos termos gerais; se os termos gerais têm existência apenas mental (referem-se a uma intenção da alma), então devemos assumir uma posição

---

der Form eines zernagenden und zerbröckelnden Skepticismus und Relativismus gewahrt werden..."(KSA, vol. 1, p. 355).

nominalista moderada; se eles têm uma existência extra-mental (referem-se a algo fora da mente), então devemos assumir uma posição realista; se os termos gerais são apenas nomes, ou seja, têm uma existência meramente lingüística, então assumimos uma posição nominalista radical. A dificuldade maior da posição nominalista consistia em explicar a existência de espécies naturais. Mas havia uma posição compartilhada por todos: a tese de que termos singulares se referem a substâncias primeiras, indivíduos numericamente idênticos. A polêmica girava em torno do estatuto semântico dos termos gerais e do estatuto ontológico das substâncias segundas (gêneros, espécies). A tentativa dos filósofos da Antigüidade Tardia de conciliar o realismo platônico das Formas separadas e o realismo aristotélico da substância, mais as ambigüidades de Aristóteles em relação ao estatuto das substâncias segundas, alimentaram séculos de disputa filosófica<sup>46</sup>.

A dificuldade de transpor este debate para o contexto da filosofia moderna deve-se ao abandono das categorias aristotélicas e à adoção da figura da consciência como instância mediadora. Vejamos o caso de Nietzsche, por exemplo: se descrevermos sua posição como nominalista, não estaremos fazendo justiça à complexidade de seu tratamento do problema. Embora a recusa do conceito de substância não esteja claramente formulada neste ensaio de juventude, Nietzsche irá recusá-lo explicitamente em obras posteriores. A idéia de que os termos singulares já operam um recorte ontológico preciso, comprometendo implicitamente o falante com as noções de substância, permanência e identidade, será uma constante na crítica da linguagem das obras do período médio e tardio. Assim, Nietzsche está rompendo com a própria idéia de substância primeira<sup>47</sup>, que tem sua contrapartida semântica na tese de que termos

---

<sup>46</sup> Uma minuciosa reconstituição arqueológica deste universo de polêmicas encontra-se em DE LIBERA, 1996.

<sup>47</sup> Esta recusa, na verdade, é uma constante na filosofia moderna, e já se encontra formulada de modo bastante claro na polêmica de Bacon contra os defensores do método aristotélico. Embora Descartes promova uma reabilitação do conceito com a introdução da figura do Cogito, sua reputação é



singulares se referem a algo como indivíduos numericamente idênticos. Os objetos singulares, mesmo antes de serem subsumidos num conceito geral, são construídos mediante um trabalho conjunto das estruturas da percepção e da linguagem. Construídos na medida em que acrescentamos ao real, como forma de manipulá-lo, as categorias de permanência, de identidade, de substância, etc. Este trabalho de “ficção” (mumificação) não é obra do indivíduo, mas faz parte do patrimônio genético da espécie. Ora, em semelhante contexto teórico, como poderíamos descrever a posição de Nietzsche em termos de nominalismo? Se mesmo os objetos singulares, e não apenas as classes em que nós os inserimos, são construídos, não seria o próprio estatuto da semântica referencialista que estaria sendo colocado em questão? Não apenas os termos universais têm seu estatuto referencial problematizado, mas até mesmo os termos singulares e os nomes próprios, na medida em que o mundo dos objetos singulares é igualmente um arranjo humano. Mas é óbvio que o conceito de “referência” não precisa ser de todo abandonado. É suficiente que não tiremos conclusões ontológicas a partir do funcionamento semântico da linguagem, ou seja, que usemos o conceito entre aspas. Nós poderíamos dizer que a linguagem “refere-se” a um determinado arranjo antropomórfico do mundo, e que estes arranjos podem ser mais ou menos sofisticados. O que Nietzsche denuncia é precisamente a sedução que a gramática exerce sobre os filósofos, que os leva a compor uma ontologia com base na estrutura sintática e semântica da linguagem. Essa hipostasiação, que é bem mais visível quando estamos tratando do funcionamento dos termos gerais, consiste em transformar formas e relações lingüísticas em entidades metafísicas, o que ocasiona uma permutação entre causa e efeito no domínio prático (quando o que está em jogo são conceitos morais), e um povoamento excessivo do

---

irremediavelmente abalada por ocasião da crítica kantiana. O aspecto inovador das objeções de Nietzsche ao conceito de substância reside na ênfase que ele concede aos elementos lingüísticos, o que não ocorre nos filósofos modernos, à exceção, talvez, de Bacon.

mundo (e das nossas teorias sobre o mundo) com formas e espécies que a natureza desconhece. Para fundamentar esta última consideração, relativa às espécies naturais, Nietzsche recorre novamente, no parágrafo 7, ao argumento transcendental de um “x’ enigmático”. Vejamos como o próprio Nietzsche formula estas questões:

*Pensemos ainda, em particular, na formação dos conceitos. Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual. (...) Denominamos um homem “honesto”; por que ele agiu hoje tão honestamente? - perguntamos. Nossa resposta costuma ser: por causa de sua honestidade. A honestidade! Isto quer dizer, mais uma vez: a folha é a causa das folhas. O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial, que se chamasse a “honestidade”, mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, como ações honestas: por fim, formulamos a partir delas uma qualitas occulta com o nome: “a honestidade” (VM, p. 48; WL, pp. 879-80).*

E para concluir, o pequeno parágrafo 7, onde Nietzsche reintroduz o argumento transcendental, talvez agora motivado pela percepção de que as considerações anteriores não eram suficientes para colocar em questão o conceito de “espécies naturais”:

*A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível. Pois mesmo nossa oposição entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não provém da essência das coisas, mesmo se não ousamos dizer que não lhe corresponde: isto seria, com efeito, uma afirmação dogmática e como tal tão indemonstrável quanto o seu contrário (idem).*

O próximo parágrafo (oitavo) abre-se com uma passagem que se tornará das mais comentadas da obra de Nietzsche, e que é sem dúvida a de maior impacto em todo o ensaio. Propomos interpretá-la como uma espécie de resumo da primeira parte da primeira seção, destinada a expor o funcionamento do conceito de verdade em contextos pré-científicos. Deste modo, ela resume os resultados da hipótese que estamos chamando de contratualista, e funciona como uma espécie de divisor de águas para a segunda parte

da seção, que introduz a hipótese genealógica do comprometimento moral com a verdade como pré-condição para a emergência de uma cultura científica:

*O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (idem).*

Nietzsche apresenta esse resumo na forma lingüística de uma definição da verdade, talvez visando causar um efeito maior no leitor. Isto poderia explicar porque essa passagem foi considerada por alguns comentadores como “a” definição nietzscheana da verdade<sup>48</sup>. Gostaríamos de sugerir que tal passagem não deve ser lida de um modo excessivamente literal. Ela não é apresentada com o intuito de servir como uma definição da verdade, mas como a expressão de uma atitude irônica de Nietzsche em relação ao que ocorre em grande parte de nossas trocas lingüísticas, onde a maioria das pessoas estão psicologicamente seguras de estarem de posse da verdade, quando de fato estão dando prosseguimento a um jogo de cartas marcadas. Neste sentido, propomos interpretar essa passagem como uma descrição, apresentada de forma irônica, do uso do conceito de verdade em contextos puramente convencionais, onde os falantes se orientam por regras de uso público da linguagem e não têm nenhum comprometimento com a pesquisa da verdade.

Embora essa primeira parte da seção seja composta na forma de uma narrativa da passagem de um estado de natureza (uso privado do intelecto) para um estado social pré-científico (com o estabelecimento de um mundo comum, através de regras de uso da

<sup>48</sup> É o caso de Paul de Man e M. Clark. Na leitura que Paul de Man oferece da obra de Nietzsche como um todo, podemos perceber as reverberações desta “definição” paradoxal. M. Clark circunscreve os efeitos desta definição ao ensaio e aos textos em que Nietzsche estaria comprometido com um perspectivismo radical (período que iria até *Além de Bem e Mal*).

linguagem que dão uniformidade às representações), é possível que a descrição do funcionamento do conceito de verdade nestas comunidades convencionais e pré-científicas (resumida na passagem acima) seja igualmente válida para o uso que se faz do conceito nas trocas lingüísticas cotidianas, mesmo em culturas que já fizeram sua revolução científica, que têm um comprometimento moral com a verdade e que possuem instituições voltadas para a pesquisa.

A retomada da questão que serve como fio condutor do ensaio nas linhas imediatamente subseqüentes a esta descrição/resumo/definição irônica é um indício favorável à nossa interpretação. Nietzsche diz explicitamente que as considerações anteriores foram incapazes de apresentar uma solução para o problema do surgimento do impulso à verdade, sendo necessário introduzir uma nova hipótese:

*Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos. Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente por essa inconsciência, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade. No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como “vermelha”, outra como “fria”, uma terceira como “muda”, desperta uma emoção que se refere moralmente à verdade: a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia, que todos excluem, o homem demonstra a si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil na verdade (VM, pp. 48-9; WL, p. 881).*

Com esta segunda hipótese, Nietzsche explicita as condições existenciais para o surgimento de um “honesto e puro impulso à verdade”. Enquanto que no nível anterior, da convencionalidade, a adesão à verdade como valor era motivada por considerações prudenciais, neste nível a verdade pode finalmente surgir como um valor intrínseco aos olhos de determinados indivíduos e mesmo de toda uma comunidade. Isso significa que a verdade não é mais apenas uma questão de conveniência no uso das designações, de seguir regras lingüísticas socialmente coercitivas, mas torna-se uma questão de

“consciência”; ou seja, desenvolve-se nos indivíduos um **pathos** em relação à verdade, “uma emoção que se refere moralmente” a ela. Este comprometimento moral com a verdade, sem o qual a ciência seria impensável (porque os indivíduos não estariam psicologicamente motivados à busca desinteressada da verdade, nem tampouco este tipo de prática seria vista com bons olhos pela comunidade), provém contudo de um esquecimento, de uma força que atua inconscientemente no mecanismo das crenças. É devido ao esquecimento do caráter convencional e coercitivo das regras de verdade, assim como de sua motivação meramente prudencial, ordenadora e reguladora da vida em comunidade, que o indivíduo pode então, ao internalizar as regras, extrair um sentimento indescritível de prazer a partir disso que ele julga ser um relacionamento desinteressado com o mundo. Este processo de internalização, que caracteriza a passagem do nível da convencionalidade para o nível da moralidade, só é possível na medida em que opera segundo um mecanismo inconsciente. Este é o elemento propriamente paradoxal no processo de constituição de uma cultura científica; ela repousa necessariamente num esquecimento, num tornar-se inconsciente da função operacional e instrumental de nossas categorias lingüísticas e crenças em geral.

Após explicitar esse mecanismo psicológico das crenças, apontando para as forças que atuam inconscientemente na espécie, Nietzsche dá um novo rumo ao ensaio. Trata-se agora, no que resta da primeira seção, de descrever o funcionamento complexo disso que nós chamamos uma “teoria científica”, e de avaliar em que medida ela nos fornece um conhecimento efetivo sobre o real.

A segunda metade do parágrafo 8 apresenta uma descrição geral do funcionamento de uma teoria científica; a partir de uma aptidão da espécie para converter metáforas intuitivas em esquemas, é possível construir um sistema de leis altamente abstratas, que se remetem mutuamente e nunca se referem diretamente ao real.

O uso do conceito de verdade, no interior de uma teoria científica, é imanente à própria teoria; ou seja, a partir de uma perspectiva que hoje chamaríamos de holística, só faz sentido dizer que uma proposição é verdadeira quando especificamos o contexto teórico a que ela faz referência. As leis científicas constituem um mundo à parte, cuja referência às imagens intuitivas é mediada pelo todo da teoria:

*Tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liqüefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito. Ou seja, no reino daqueles esquemas, é possível algo que nunca poderia ter êxito sob o efeito das primeiras impressões intuitivas: edificar uma ordenação piramidal por castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, demarcações de limites, que ora se defronta ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais sólido, o mais universal, o mais conhecido, o mais humano e, por isso, como o regulador e imperativo. (...) No interior desse jogo de dados do conceito, porém, chama-se "verdade" usar cada dado assim como ele é designado, contar exatamente seus pontos, formar rubricas corretas e nunca pecar contra a ordenação de castas e a seqüência das classes hierárquicas. Assim como os romanos e etruscos retalhavam o céu com rígidas linhas matemáticas e em um espaço assim delimitado confinavam um deus, como em um templo, assim cada povo tem sobre si um tal céu conceitual matematicamente repartido e entende agora por exigência de verdade que cada deus conceitual seja procurado somente em sua esfera (VM, p. 49; WL, pp. 881-882).*

A partir desta descrição holística e construtivista do funcionamento da ciência, Nietzsche avança uma primeira apreciação do significado do empreendimento científico. Por ser um empreendimento em parte guiado por forças inconscientes, o homem interpreta os resultados obtidos neste domínio de forma equivocada. Ele acredita estar de posse de um conhecimento substancial do mundo, de alcance universal e metafísico, quando na verdade ele só teria direito a um "sentimento de assimilação"; o homem deveria se orgulhar, não de sua vocação contemplativa, mas do gênio construtivo e criativo da espécie, que dá provas de um acerto vital sem precedentes na história natural:

*Pode-se muito bem, aqui, admirar o homem como um poderoso gênio construtivo, que consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre água corrente um domo conceitual infinitamente complicado: (...) Ele é, aqui, muito admirável - mas só que não por seu impulso à verdade, ao conhecimento puro das coisas (VM, pp. 49-50; WL, p. 882).*

O parágrafo 9 retoma o tema da percepção e faz novas objeções ao princípio da causalidade com o intuito de problematizar as estratégias de fundamentação do conhecimento científico. Para Nietzsche, a percepção não garante a fundamentação de nossas teorias porque ela mesma já encerra em si estratégias interpretativas. Nossa apreensão do mundo é sempre seletiva, e não dispomos de nenhum critério a partir do qual nos fosse permitido falar em percepção justa ou correta. Nietzsche descreve o processo da percepção em analogia com os procedimentos retóricos com o intuito de destacar os elementos interpretativos que permeiam o trabalho da espécie ao longo de sua história natural (seleção, simplificação, transposição, falsificação); mas ao mesmo tempo percebe-se uma certa sedução pelas categorias da filosofia transcendental:

*Já lhe custa muito convencer-se de que o inseto ou o pássaro percebem um mundo inteiramente outro que o do homem, e de que a questão sobre qual das duas percepções de mundo é a mais correta é uma questão inteiramente sem sentido (sinnlose). Pois para responder a esta questão nós precisaríamos dispor de antemão de uma medida da percepção justa (richtigen Perception), ou seja, de uma medida não existente (nicht vorhandenen). Mas a percepção justa parece-me sobretudo – isso significaria: a expressão adequada de um objeto em um sujeito – um disparate contraditório (widerspruchsvolles Unding): pois entre duas esferas absolutamente diferentes, como entre sujeito e objeto, não há nenhuma relação de causalidade, exatidão, expressão; mas no máximo uma relação estética, ou seja, uma transposição insinuante, uma tradução balbuciante em uma língua inteiramente estranha (WL, p. 884).*

A segurança com que interpretamos a relação entre estímulo nervoso e objeto externo como uma relação causal necessária e adequada só é possível na medida em que ignoramos a intermediação ativa do sujeito interpretante. Nós permanecemos na ignorância deste caráter interpretativo porque esta negociação tensa com o mundo é longamente intermediada pela espécie; esta interpretação está ela mesma configurada segundo padrões genéticos. Nós não somos afetados pelo mundo ao modo de uma **tabula rasa**, pois o que está em jogo é uma relação tensa, uma negociação que se perdeu ao longo da história natural da espécie, entre forças e complexos de forças que visam estabelecer relações de subordinação, dominação e assimilação daquilo que lhe é

oposto. Aqui Nietzsche esboça uma explicação alternativa do princípio da causalidade – não inteiramente condizente com o vocabulário da filosofia transcendental, que retorna no último parágrafo –; como o resultado de hábitos seculares de percepção, descritos como padrões de assimilação ou estratégias de dominação de processos externos que se foram sedimentando na medida em que se revelavam bem-sucedidos:

*Mesmo a relação entre um estímulo nervoso (Nervenreiz) e a imagem produzida não tem em si nada de necessário; mas quando precisamente a mesma imagem é reproduzida um milhão de vezes, quando ela é transmitida como herança ao longo de numerosas gerações e, por fim, ao apresentar-se todas as vezes, em consequência das mesmas circunstâncias, à humanidade como um todo, ela acaba por adquirir para o homem a mesma significação que teria caso ela fosse a única imagem necessária, e sua relação com o estímulo nervoso original fosse uma relação de rigorosa causalidade (WL, p. 884).*

O último parágrafo da primeira seção dá prosseguimento à discussão sobre a ciência. Ele retoma o argumento, apresentado no §9, do caráter interpretativo e antropomórfico dos padrões de percepção, e também o argumento holístico já implícito na descrição do funcionamento do conceito de verdade no interior de uma teoria científica apresentado no §8, só que agora com uma descrição mais precisa do conceito de “leis naturais”. A esses argumentos o §10 acrescenta o argumento da filosofia transcendental de Kant, de que os conceitos de espaço e tempo, a partir dos quais se constróem as leis da geometria e aritmética, são formas *a priori* da intuição, ou seja, formas que o sujeito impõe à multiplicidade desordenada do real.

O ensaio *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral* é, em muitos aspectos, um texto que não se resolve. Nietzsche trata de uma série de temas tradicionais da filosofia sem apresentar uma solução que permita articulá-los de forma sempre congruente, nem tampouco consegue justificar com alguma plausibilidade que estes temas devam ser totalmente abandonados. Assim, Nietzsche apresenta uma hipótese de



natureza neuro-fisiológica acerca da origem da linguagem (evitando recorrer ao conceito de intencionalidade), introduz a hipótese de um impulso metaforizante no homem, tenta elaborar uma teoria da percepção cuja estrutura seria análoga aos processos de figuração, tece considerações sobre o estatuto dos conceitos lingüísticos e científicos e, ao mesmo tempo, tenta apresentar uma série de argumentos que desqualifiquem as verdades empíricas da Ciência, problematizando o próprio conceito de verdade. Essa avalanche de temas é apresentada num ensaio relativamente curto (em torno de 15 páginas), que combina uma série de influências não de todo assimiladas. Percebe-se claramente a influência do materialismo de Lange na hipótese sobre a origem da linguagem<sup>49</sup>; a tentativa de fornecer uma descrição naturalista e darwinista de nosso aparato cognitivo (o intelecto como um instrumento para a conservação da espécie) convive lado a lado com o conceito kantiano de formas *a priori* da intuição (espaço e tempo) na explicação do estatuto das leis científicas; por outro lado, Nietzsche formula uma crítica ao princípio da causalidade que não tem sentido algum no universo da filosofia crítica (a posição de Nietzsche no ensaio é muito próxima à de Hume). A problematização do conceito de espécies naturais filia-se a uma tradição empirista e nominalista, embora a objeção de Nietzsche seja mais radical na medida em que nega o próprio conceito de substância (que o nominalista mais radical atribui aos indivíduos). Enfim, há duas interpretações da teoria metafísica da verdade como correspondência, baseada na noção kantiana de “coisa em si”: uma posição aporética (que admite a possibilidade do conceito, mas nega que possamos ter acesso a ele) e uma posição de negação (que considera o conceito como contraditório em termos)<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. a este respeito, VAHINGER, 1980; STACK, 1980; PORTER, 1994.

<sup>50</sup> Cf. CLARK, *op. cit.*: pp. 90-3.

A esse leque de posições nem sempre congruentes devemos acrescentar ainda que o ensaio pertence a uma fase em que Nietzsche está revendo algumas de suas considerações mais gerais acerca do fenômeno da cultura. A posição de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia* é fiel à idéia de que existem determinadas carências metafísicas que devem ser supridas caso se queira dispor de uma verdadeira cultura. Estas necessidades metafísicas do homem podem ser supridas por uma concepção religiosa ou artística do mundo<sup>51</sup>, que permita a reconciliação do indivíduo com a natureza e o consolo das misérias da finitude. O ensaio marca o início da ruptura de Nietzsche com a tese schopenhaueriana das necessidades metafísicas da cultura exposta no *NT*. Com isso queremos sugerir a hipótese de que o compromisso de Nietzsche nesta obra inaugural não é tanto com a metafísica schopenhaueriana da vontade, mas com os possíveis efeitos desta metafísica na valorização da arte e na relativização da ciência como instrumentos da cultura<sup>52</sup>. Ao recusar a necessidade de um consolo metafísico para o indivíduo que se engaja na cultura (recusa que só se tornará explícita a partir de *Humano, demasiado Humano*), Nietzsche tende a assumir uma posição naturalista e historicista nas descrições

---

<sup>51</sup> A divergência de Nietzsche em relação a Kant no período de juventude consiste justamente em deslocar o centro da experiência metafísica do homem do domínio da moral para o domínio da experiência estética. Este deslocamento deve-se a uma interpretação muito pessoal de Schopenhauer e do convívio nietzscheano com a cultura grega.

<sup>52</sup> A análise de Paul de Man procura mostrar que uma leitura atenta de *NT* (confrontação dos enunciados metalingüísticos com a prática retórica do autor) permite desconstruir as teses metafísicas mais gerais defendidas na obra. Além de ser possível uma desconstrução interna do compromisso de Nietzsche com a metafísica schopenhaueriana da vontade, de Man defende ainda a tese de que uma confrontação da obra com os fragmentos póstumos do mesmo período conduziriam aos mesmos resultados. Cf. DE MAN, *op. cit.*, cap. 4: *Gênese e genealogia: (Nietzsche)*. No importante fragmento póstumo datado da primavera de 1871 Nietzsche, ao discutir as várias formas de simbolização e sua relação com as “coisas”, termina por recusar à vontade o estatuto ontológico que Schopenhauer lhe havia conferido (como a essência do mundo). Esta recusa, se levada às últimas conseqüências, abala o estatuto privilegiado que Nietzsche concede à linguagem musical em *NT*: enquanto expressão da vontade, a música não nos garante um acesso privilegiado à essência do mundo, mas tão somente à forma mais geral da representação: “Nur als Vorstellungen kennen wir jenen Kern, nur in seinen bildlichen Äusserungen haben wir eine Vertrautheit mit ihm; ausserdem giebt es nirgends eine direkte Brücke, die uns zu ihm selbst führte. Auch das gesammte Triebleben, das Spiel der Gefühle Empfindungen Affekte Willensakte ist uns – wie ich hier gegen Schopenhauer einschalten muss – bei genauester Selbstprüfung nur als Vorstellung, nicht seinem Wesen nach, bekannt: und wir dürfen wohl sagen, dass selbst der “Wille” Schopenhauers nichts als die allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren ist” (*KSA*, vol. 7, pp. 360-1).

dos fenômenos globais da religião, da arte e da ciência. Esta hipótese de leitura que estamos sugerindo será retomada na seção 1 do capítulo IV de nossa dissertação.

Esse novo enfoque não está ainda plenamente configurado. A pesquisa da origem e do valor, que caracteriza a fase genealógica da obra de Nietzsche, está apenas esboçada no ensaio. As ambigüidades e insuficiências nas formulações resultam do fato de uma nova problemática estar ainda se configurando. Assim, talvez seja esclarecedor em relação ao texto precisar a convivência de três tipos de questionamento, embora o primeiro deles funcione como o verdadeiro fio condutor do ensaio:

1. A pergunta pela origem histórica de um certo problema e das condições psico-fisiológicas que determinaram a adesão a uma crença. No caso presente, trata-se de investigar a partir de quais circunstâncias históricas e conformações psico-fisiológicas se deu a emergência de um impulso à verdade. Essa questão independe da formulação de uma teoria da verdade.

A própria formulação da pergunta pela emergência de um impulso à verdade, que é a questão que serve de fio condutor ao ensaio, marca a ruptura de Nietzsche com boa parte da tradição filosófica. Em primeiro lugar, ela aponta para o abandono da oposição rígida entre natureza e cultura, na medida em que os próprios impulsos são historicamente constituídos. Em segundo lugar, a formulação do problema indica a recusa da tese de que a busca pela verdade (cuja motivação decisiva procede de uma valoração incondicional da mesma) seria um dado antropológico constitutivo, como quer a proposição inicial da *Metafísica* de Aristóteles.

2. O problema do valor não deve ser confundido com a questão da origem histórica e psicológica de determinadas crenças, práticas e estruturas de impulsos. A evolução da obra nietzscheana é marcada pela progressiva tomada de consciência da necessidade de distinguir entre a pesquisa da origem e os critérios da crítica normativa. A novidade da

filosofia nietzscheana consistiu em colocar a pesquisa das origens como uma etapa preliminar, e como condição para a adequada implementação de um programa de crítica dos valores. A necessidade de separar estas duas instâncias é uma das grandes dificuldades que se colocam para a leitura de Nietzsche. No caso específico do ensaio *Sobre Verdade e Mentira*, há um elemento de complicação, pois o próprio autor tende a embaralhar os dois níveis do problema.

3. O problema da verdade coloca-se ainda num terceiro nível de consideração, aquele que sempre monopolizou a atenção dos filósofos. Trata-se de saber se dispomos de um critério de verdade que seja aceitável, ou se alguma das teorias disponíveis da verdade é mais plausível que suas concorrentes ou, caso sejam igualmente insatisfatórias, se estamos em condições de apresentar uma teoria superior.

Resta saber se a consideração do problema da origem e do valor da verdade equivale a um abandono do problema relativo aos critérios de verdade. É pouco provável que isso ocorra, pelo menos no ensaio em questão. A resposta de Nietzsche tende à aporia. Neste ponto, a interpretação de M. Clark nos parece bastante satisfatória. Como o interesse da autora é eminentemente analítico, seus resultados são bastante corretos do ponto de vista de sua abordagem teórica. Muitas das dificuldades que ela aponta no tratamento que Nietzsche oferece do problema da verdade – insuficiências com as quais estamos de acordo – poderiam ser em parte minimizadas se levássemos em conta estas três dimensões do questionamento nietzscheano. Em todo caso, compreenderíamos melhor a causa das fragilidades teóricas do texto, pois elas resultam em parte de uma indecisão de Nietzsche em relação aos vários enfoques que o interessam, e à melhor maneira de articulá-los. Esta indecisão gera uma certa obscuridade na exposição, pois muitas vezes um argumento baseado numa hipótese de ordem genealógica se mistura a

um impasse de natureza teórica, e ambos acabam se convertendo numa censura de ordem moral contra o entusiasmo excessivo e injustificado do homem de ciência.

A tentativa de estabelecer qual seria a posição de Nietzsche em relação ao problema da verdade continua sendo um dos temas que mais geram divergências entre seus comentadores. Jean Granier e Robert Nola concordam em que haveria duas teorias da verdade em Nietzsche, uma primeira baseada num critério pragmático de verdade e uma segunda, baseada num critério de correspondência, embora diverjam quanto ao modo como o filósofo apresenta e aprecia esta dupla teoria. Segundo Granier, Nietzsche considera importante que se leve em consideração o critério pragmático para a adoção de uma crença, embora apresente também a necessidade de uma especulação ontológica mais abrangente, que fuja aos parâmetros do critério pragmático e aponte para uma teoria realista da verdade (cf. Granier, 1966). Nola argumenta que Nietzsche tende a considerar todas as crenças que têm um papel vital para uma determinada espécie como falsas (embora se possa dizer que elas sejam pragmaticamente verdadeiras); por outro lado, ele considera que as especulações de Nietzsche acerca da vontade de poder têm pretensão a uma verdade empírica e realista (cf. Nola, 1987). Arthur Danto tende a ignorar quaisquer conotações realistas e correspondencialistas nas posições de Nietzsche acerca do problema da verdade, descrevendo sua posição como essencialmente pragmatista. Ele entende por critério pragmático algo muito próximo às considerações de W. James (cf. Danto, 1980: p. 72). Nehamas, por outro lado, apresenta uma crítica à posição de Danto que nos parece definitiva. Sem apresentar uma solução final para a questão, Nehamas acena para o caráter aporético das considerações de Nietzsche (cf. Nehamas, 1996a: cap. 2; 1996b: pp. 238-45).

Um esforço enorme para reconstruir geneticamente as diversas posições sobre a questão da verdade defendidas por Nietzsche ao longo de sua obra encontra-se no já referido estudo de Maudemarie Clark. Seu livro tem o mérito adicional de restituir as posições dos principais intérpretes acerca do problema. A obra é construída com base numa estrutura de compromisso entre interpretações extremadas da posição final de Nietzsche em relação ao problema da verdade. M. Clark alinha os comentadores do filósofo em dois grupos principais: os intérpretes que consideram sua obra comprometida com um critério metafísico de verdade (cujo principal expoente é Heidegger) e aqueles que consideram que Nietzsche abandona radicalmente o problema da verdade, engajando-se numa espécie de jogo ficcional; vários autores franceses: Sarah Kofman, J. Derrida; e o teórico da literatura Paul de Man, ainda que numa versão mais atenuada (cf. Clark, 1994: cap. 1). M. Clark tenta mostrar que haveria uma evolução nas posições de Nietzsche: o filósofo teria se deslocado de uma atitude aporética, resultante de seu compromisso com o representacionismo idealista herdado de Berkeley e Schopenhauer (posição que estaria exemplificada no ensaio *Sobre Verdade e Mentira*), a uma atitude mais positiva, que poderia ser deduzida de sua reformulação do perspectivismo em termos neo-kantianos. Essa nova posição, não mais aporética, teria tido sua formulação cabal nas obras posteriores a *Além de Bem e Mal*. A plausibilidade da interpretação de M. Clark depende da correção de sua leitura do perspectivismo que, segundo ela, seria uma tese que comprometeria Nietzsche apenas com uma posição anti-fundacionista. Para M. Clark o perspectivismo, na sua versão definitiva (que excluiria as posições extremadas de *Além de Bem e Mal* e do livro quinto da *Gaia Ciência*), não implica na incomensurabilidade das perspectivas nem tampouco na tese de que nossos esquemas conceituais falsificam inevitavelmente o nosso relacionamento cognitivo com o mundo. As únicas teses implicadas pelo perspectivismo seriam a tese do anti-fundacionismo

(contra a tese de que seria possível uma perspectiva globalizante e definitiva sobre o mundo, simbolizada pela metáfora do olho divino), do falibilismo e da revisibilidade de todas as nossas teorias (cf. Clark, 1994: cap. 5). Neste sentido, as últimas obras de Nietzsche marcariam a sua reconciliação com o tema da verdade.

Uma outra dificuldade que M. Clark tenta superar para tornar a posição de Nietzsche consistente refere-se aos chamados grandes temas de sua filosofia. Como devemos compreender as especulações de Nietzsche acerca do eterno retorno e da vontade de poder, de modo que não comprometamos sua filosofia com a posição metafísica que Heidegger lhe atribui? A solução de M. Clark consiste em tentar mostrar que Nietzsche não as considera como verdades empíricas, mas sim como experimentos filosóficos destinados a substituir o ideal ascético dominante na tradição ocidental por um ideal mais robusto, de cunho naturalista (cf. Clark, 1994: caps. 7 e 8).

As conclusões finais desta interpretação são bastante interessantes, embora a sua plausibilidade dependa em boa parte de concordarmos ou não com a resolução metodológica adotada por M. Clark de não referir-se aos fragmentos póstumos. A tentativa de desvincular o perspectivismo da tese da falsificação, segundo a qual o nosso relacionamento cognitivo com o mundo é marcado por falsificações inevitáveis devido à intervenção de nossos esquemas conceituais e interesses vitais, fracassa assim que procedemos a uma confrontação com a massa de fragmentos altamente especulativos dos póstumos. O perspectivismo figura aí como uma tese cujo alcance não é meramente epistêmico, mas de natureza ontológica<sup>53</sup>. E essa especulação de natureza ontológica é incompatível com a compreensão mecanicista do mundo, articulada em torno do

---

<sup>53</sup> A ênfase nos póstumos, em especial nos fragmentos organizados pela irmã do filósofo sob o título *Wille zur Macht*, obriga intérpretes como Danto e Nehamas a comprometerem Nietzsche com a tese de um perspectivismo radical, de alcance ontológico.

princípio da causalidade. Segundo M. Clark as verdades empíricas estariam circunscritas a este princípio, que gozaria da adesão de Nietzsche.

Mas, mesmo se ignorarmos o debate sobre os fragmentos póstumos, a interpretação de M. Clark, ao postular uma ruptura entre os textos de *Além de Bem e Mal* e da *Genealogia*, revela estar na dependência de um expediente bastante artificial e, ao que tudo indica, contrário à maioria das evidências textuais. A primeira delas consiste no fato de a *Genealogia* ter sido escrita como uma espécie de adendo a servir de complementação e ilustração aos princípios formulados em *ABM*. Este livro apresenta três novidades principais: a primeira formulação teórica da vontade de poder enquanto princípio explicativo da totalidade dos fenômenos, apresentação do perspectivismo como a verdadeira alternativa ao dogmatismo, deslocamento do centro de interesse das investigações nietzscheanas da origem para o tema dos valores (cf. respectivamente os §36, Prefácio e §1 de *ABM*). Portanto, é no mínimo estranho que Nietzsche não tenha explicitado esta suposta mudança de orientação em relação ao tema do perspectivismo.

Uma segunda dificuldade de ordem textual consiste em como sustentar essa ruptura em face do exposto no livro quinto da *Gaia Ciência*, onde Nietzsche apresenta explicitamente a tese da falsificação como implicada no perspectivismo (*GC*, §354). A dificuldade é resultante do fato de Nietzsche remeter o leitor, na terceira dissertação da *Genealogia* (*GM*, III, 24), ao livro quinto da *Gaia Ciência* e ao prefácio de *Aurora* (ambos compostos no período que separa *ABM* da *GM*), recomendando a sua leitura como complemento ao que está sendo dito sobre o problema da verdade, além de anexar a este referido parágrafo da *Genealogia* (III, §24) uma longa citação do §344 de *Gaia Ciência*: a seção intitulada Até que ponto somos ainda piedosos. As duas alternativas possíveis para a interpretação de M. Clark seriam: ou apresentá-la como um esforço de reconstrução visando tornar a posição de Nietzsche plausível, ou então alegar que o



próprio autor não tomou consciência de sua evolução num ponto fundamental referente ao perspectivismo. A segunda alternativa é muito pouco lisonjeira para Nietzsche, já que se trata de um aspecto decisivo na sua apreciação final do significado e do valor de nossos empreendimentos cognitivos.

## ***PARTE II – A PRÁTICA NIETZSCHEANA DA RETÓRICA***

Receio ser músico demais para não ser romântico. Sem música, a vida para mim seria um erro.

Nietzsche, carta a Georg Brandes

Há algo mesquinho em polemizar contra indivíduos, como no comércio *en détail*. Se o artista não quer fazer polêmica *en gros*, tem ao menos de escolher aqueles indivíduos que são clássicos e de valor eternamente duradouro. Se tampouco isso é possível, por exemplo, num triste caso de legítima defesa, os indivíduos têm de ser tanto quanto possível idealizados, por força da ficção polêmica, como representantes da tolice e da loucura objetiva; pois, como tudo o que é objetivo, também estas são infinitamente interessantes, como têm de ser os objetos dignos da polêmica mais elevada.

Friedrich Schlegel

### **CAPÍTULO III: A PROVA ÉTICA E O PARADIGMA INDICIÁRIO.**

A segunda parte de nossa dissertação tem como objetivo introduzir alguns elementos que apontem para a pertinência e a relevância de uma distinção que acreditamos estar presente na obra de Nietzsche, ainda que não diretamente tematizada. Propomos distinguir duas dimensões na prática discursiva do filósofo: uma dimensão expressiva (relacionada ao “estilo”) e uma dimensão relativa às estratégias de argumentação e de exposição.

Neste capítulo tentaremos mostrar que Nietzsche associa a noção de “estilo” às possibilidades de organização material da linguagem, a partir de um enfoque pré-argumentativo. Não pretendemos fornecer uma descrição dos recursos estilísticos (ou expressivos) mobilizados por Nietzsche, mas tentar compreender as razões filosóficas que o autor apresenta para a valorização desta dimensão, em geral negligenciada ou tida como periférica na tradição filosófica. Argumentaremos a favor da plausibilidade de se associar a ênfase concedida por Nietzsche ao domínio da expressão a uma retomada do conceito de “prova ética”. Este conceito foi forjado pela retórica antiga para traduzir uma das principais exigências que se colocam para o orador: produzir em um determinado auditório, através de procedimentos internos ao discurso, a impressão de sua própria confiabilidade moral. Este conceito foi retomado recentemente pela “Nova retórica” de Perelman e pelos teóricos da análise do discurso. Segundo a nossa hipótese, a função do estilo consistiria primeiramente em comunicar ao leitor a impressão de que o autor é moralmente confiável. A confiabilidade moral não deve depender de informações

biográficas prévias, mas deve ser, como Aristóteles diz na *Arte Retórica*<sup>54</sup>, um efeito do próprio discurso.

Que esta dimensão da prova (entendida no sentido mais amplo possível, pois aqui não se faz referência a argumentos nem a regras de inferência) tenha um papel a cumprir no texto filosófico, isso se deve ao fato de Nietzsche conceber a filosofia como uma atividade eminentemente pessoal.

A questão da “prova ética” nos remeterá à análise de dois outros elementos importantes na filosofia de Nietzsche e que nos parecem decisivos para a compreensão dos mecanismos argumentativos presentes na sua obra. O primeiro deles refere-se à função heurística desempenhada pelo paradigma indiciário nas análises nietzscheanas dos fenômenos da cultura. Tentaremos mostrar que a atenção a elementos residuais e periféricos (sinais, indícios, escolhas lexicais, anedotas) permite a Nietzsche formular algumas de suas mais interessantes hipóteses genealógicas, fornecendo elementos para a construção e apreciação dos inúmeros “tipos” ou “personagens” que circulam ao longo de sua obra. O segundo ponto refere-se ao papel desempenhado pelos “tipos”, o modo como são construídos e inseridos no interior de uma narrativa, compondo um verdadeiro teatro de idéias.

O problema relativo às estratégias de argumentação e às formas de exposição dos conceitos e argumentos a partir do que poderíamos chamar de “gêneros literários” será o

---

<sup>54</sup> Cf. ARISTÓTELES: *Arte retórica* (Liv. I, Cap. II, pp. 22-23): “Obtém-se a persuasão por efeito do caráter moral, quando o discurso procede de maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de confiança. As pessoas de bem inspiram confiança mais eficazmente e mais rapidamente em todos os assuntos, de um modo geral; mas nas questões em que não há possibilidade de obter certeza e que se prestam a dúvida, essa confiança reveste particular importância. É preciso também que este resultado seja obtido pelo discurso sem que intervenha qualquer preconceito favorável ao caráter do orador. Muito errônea é a afirmação de certos autores de artes oratórias, segundo a qual a probidade do orador em nada contribuiria para a persuasão pelo discurso.” Para uma retomada do conceito ver: PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA (1996: pp. 361-366); PERELMAN (1997: Cap. VIII: Ato e pessoa na argumentação); MAINGUENEAU (L'Énonciation philosophique comme institution discursive. In: *Langages*, n. 119, set./1995, pp. 57-59).

tema de nosso último capítulo. Em contraposição ao estilo, vinculado à pessoa do enunciador, que opera em escala menor, no nível da materialidade da linguagem, a forma de exposição insere-se numa determinada tradição e está vinculada a práticas institucionais. A forma de exposição define as estratégias globais de apresentação de conceitos e teses e reflete a adesão ou o rompimento com os critérios de prova compartilhados por uma determinada tradição.

### **Seção 1: Retórica como expressão: o lugar da prova ética.**

A ênfase que Nietzsche concede aos recursos expressivos da linguagem é algo que pode ser constatado mesmo numa primeira leitura, inteiramente superficial, de seus textos. Esta é uma característica que se deixa apreender intuitivamente, pois ela se impõe ao leitor pela presença de uma forte marca autoral. Nietzsche nos impressiona, porque ele é capaz de nos transmitir uma variedade de estados de alma de forma estética, ou seja, pelos recursos formais de sua escrita, pelo modo como ele organiza a sua linguagem. Uma primeira resposta, bastante banal, para a questão “por que há um grau de retoricidade maior no discurso filosófico de Nietzsche?”, poderia ser fornecida nos seguintes termos: porque seus textos ou nos seduzem ou nos causam uma certa repulsa. Nietzsche nunca nos transmite uma idéia de forma neutra ou desinteressada; o modo de comunicá-la é sempre acompanhado de um certo **pathos**.

Esta talvez seja a faceta mais desconcertante da retórica nietzscheana, e também a mais escandalosa do ponto de vista da tradição filosófica. Sob este aspecto, a retórica consiste numa arte de sedução pelo domínio das propriedades materiais da linguagem e de seus efeitos sobre o leitor. O que nos parece irreduzível à descrição ou paráfrase na

obra de Nietzsche deve ser resultante deste nível de manipulação da linguagem, que faz com que seu texto seja um evento único, uma espécie de “todo fisiológico”.

Segundo B. Magnus, S. Stewart e J-P. Mileur<sup>55</sup>, a presença do estilo na filosofia de Nietzsche poderia ser caracterizada com base em cinco elementos. De acordo com os autores, o “pensamento” de Nietzsche é *inseparável* de seu estilo em função: 1. do uso intermitente da *hipérbole*; 2. de sua *indecidibilidade*; 3. de sua resistência à *paráfrase*; 4. de a maioria de seus escritos publicados virtualmente *incorporarem* as teses defendidas: eles representam ou encarnam o próprio pensamento; exemplificam o que está sendo dito; são simulacros auto-referenciais; 5. de os grandes temas filosóficos de Nietzsche serem elaborados com base em conceitos que se auto-consomem (Magnus, 1993: pp. 16-35).

Destes cinco elementos, o que nos interessa discutir no momento é apenas o terceiro, que estabelece a “resistência à paráfrase” como uma das características dos escritos nietzscheanos. Os autores diferenciam dois sentidos em que esta resistência deve ser compreendida. Num primeiro momento, o texto de Nietzsche seria impermeável à paráfrase em função da dimensão expressiva contida em sua linguagem. Toda paráfrase do texto nietzscheano fracassaria por ser incapaz de restituir a força expressiva contida no proferimento autoral (“the force of the utterance”: p. 20). Com base nesta constatação, os autores se sentem à vontade para comparar esta impossibilidade com a impossibilidade de fornecer uma paráfrase de um poema como “Childe Roland to the Dark Tower Came”, do poeta inglês Robert Browning. Este tipo de constatação nos parece fundamentalmente correta, em que pese o exagero da comparação. Só teríamos a acrescentar que, em Nietzsche, como é de se esperar numa obra filosófica, há uma

---

<sup>55</sup> MAGNUS et alii. 1993.

explicitação das razões pelas quais esta dimensão é considerada importante, o que evidentemente não ocorre no caso de um poema, e nem é de se esperar que ocorra. Por mais que o estilo de Nietzsche seja expressão de estados vitais, temperamento do autor, afetos etc, a decisão de incorporar estes elementos no discurso filosófico resulta de um elaborado processo reflexivo. Se a nossa hipótese estiver correta, ou seja, se Nietzsche realmente associa a questão do “estilo” ao domínio da prova ética, então a dimensão expressiva da linguagem ganha uma relevância filosófica quase sem precedentes na tradição. Mas esta dimensão não deve por isso ser considerada autônoma, como é de se esperar que ocorra no caso do discurso poético. Assim, seria correto falar numa valorização dos aspectos poéticos do discurso filosófico, mas não numa emancipação destes aspectos em relação aos fins visados pela filosofia. Nietzsche explora estrategicamente a dimensão expressiva da linguagem, o que não é característico do discurso poético, na medida em que este visa a expressão por ela mesma.

Que Nietzsche tenha consciência de que esta dimensão, considerada por ele fundamental nos grandes autores, dificilmente se deixa parafrasear, é algo que podemos constatar num aforismo de *Além de Bem e Mal*, onde se discutem os limites da tradução. O grande inconveniente de uma tradução não se deve tanto à sua incapacidade de restituir o sentido original visado pelo autor, ou ainda à falta de equívalentes conceituais, mas principalmente à impossibilidade de encontrar as equivalências sonoras e rítmicas entre uma língua e outra. Mesmo contando com a hipótese (pouco provável, segundo Nietzsche) de que as línguas sejam dotadas de possibilidades rítmicas, sonoras e tonais relativamente semelhantes, isto é, de que as línguas se equivaleriam de um ponto de vista puramente fisiológico (de que elas sejam musical e materialmente equívalentes), ainda teríamos que contar com a eventualidade de um tradutor suficientemente talentoso, capaz de restituir todas as nuances materiais do texto original. Portanto, em toda

tradução algo de fundamental se perde, na medida em que não se é capaz de reproduzir a força expressiva contida no texto original. Esta perda de vitalidade em relação ao texto original é bastante significativa, pois Nietzsche considera as características de estilo como uma das principais vias de acesso à personalidade de seu autor. Vejamos o texto de Nietzsche:

*O que menos se presta à tradução, numa língua, é o tempo do seu estilo; o qual tem origem no caráter da raça, ou falando mais fisiologicamente, no tempo médio do seu "metabolismo". Existem traduções honestas que resultam quase em falsificações, sendo vulgarizações involuntárias do original, apenas porque não se pôde traduzir seu tempo ousado e alegre, que pula por cima e deixa para trás tudo que é perigoso nas palavras e coisas. O alemão é praticamente incapaz do presto em sua língua: portanto, pode-se razoavelmente concluir, é também incapaz de muitas das nuances mais temerárias e deliciosas do pensamento livre, próprio de espíritos livres. Assim como o bufão e o sátiro lhe são estranhos, ao corpo e à consciência, também Aristófanes e Petrónio lhe são intraduzíveis (...)* (ABM, §28; 1993: p. 35).

Segundo os comentadores citados acima, o texto de Nietzsche possui ainda uma outra característica que faz com que ele seja resistente à paráfrase. Esta segunda modalidade de resistência à paráfrase impossibilitaria uma restituição plena do conteúdo das idéias ou do sentido da argumentação nietzscheana, na medida em que este conteúdo estaria intrinsecamente relacionado ao seu modo de apresentação, fracassando toda tentativa de abstrai-lo deste contexto. Mas este processo de abstração, que consiste em tratar determinados conceitos e teses fora de seu contexto de exposição, deve ocorrer necessariamente, sempre que nos propomos a fazer o comentário ou o esclarecimento de algum aspecto isolado da obra. Segundo os autores, esta dissociação entre forma de exposição e conteúdo, no caso específico de Nietzsche, resultaria numa descaracterização dos argumentos do autor.

Voltaremos a esta questão na seção 2 do capítulo IV. Por enquanto, basta dizer que não estamos convencidos de que, sob este aspecto, a obra de Nietzsche constitua uma exceção na história da filosofia. G-G. Granger mostrou, de forma bastante



convincente, que no discurso filosófico a dimensão analítica (demonstrativa) é inseparável da dimensão retórica (que Granger circunscreve ao domínio das estratégias de exposição), de modo que é imprescindível ler os textos dos grandes autores (Granger, 1989: cap. 8). Deve-se concluir disso que os sentidos de uma tese ou conceito filosóficos não podem ser abstraídos do contexto argumentativo em que eles são expostos. Isto é válido para autores tão díspares quanto Platão, Descartes, Kant, Wittgenstein ou Nietzsche. Cada um destes autores compôs sua filosofia a partir de determinadas escolhas literárias, ou formas de exposição. Nada impede, inclusive, que um mesmo autor adote diferentes estratégias de exposição (o que na verdade ocorre com uma certa frequência), conforme variem seus propósitos e o público ao qual ele se dirige. A adequação entre o conteúdo doutrinário de uma filosofia e a forma de exposição adotada é uma regra, e não uma exceção na história da filosofia.

Retornemos agora ao problema do estilo. É sempre difícil caracterizar um estilo e o próprio conceito é objeto de uma acirrada polêmica. Temos contudo uma compreensão intuitiva do termo. Nós dizemos, por exemplo, segundo a famosa expressão de Flaubert, que “o estilo é o homem”, e com isso queremos indicar que o estilo é o que há de mais singular na obra de um autor, aquilo que não se pode imitar, que é único. O estilo seria então aquilo que determinaria a presença do autor na obra, ou melhor, aquilo que de algum modo nos permitiria, através da obra, o acesso a certos traços da personalidade do autor. Mas como se dá a passagem dessa compreensão intuitiva do estilo para o uso filosoficamente relevante na obra de Nietzsche? Nós veremos que essa idéia de que é possível ter acesso à personalidade de um autor pelas marcas de estilo que aparecem em sua obra é muito importante para Nietzsche. A atenção que o autor concede à dimensão expressiva da linguagem filosófica só pode ser plenamente compreendida quando associada à sua concepção de que a filosofia, diferentemente da atividade

científica e artística, é uma tarefa eminentemente pessoal. Esta convicção atravessa toda a sua obra e orienta não só a sua escrita filosófica, como também o modo como ele lê e aprecia os filósofos da tradição.

A primeira consequência deste tipo de apreciação consiste portanto em priorizar, entre as condições de legibilidade de uma obra filosófica do passado, a capacidade de resgatar, do conjunto de proposições que a tradição atribuiu a um determinado filósofo, aquilo que neste conjunto permanece, segundo Nietzsche, eternamente irrefutável, ou seja, a personalidade de seu autor. Este é o tipo de imperativo que comanda o escrito póstumo sobre os filósofos da época trágica, explicitado na nota introdutória ao estudo:

*Esta tentativa de narrar a história dos antigos filósofos gregos distingue-se de tentativas semelhantes pela sua brevidade. Isto se deve ao fato de apenas um número bastante reduzido de seus ensinamentos ser mencionado, mas também à sua incompletude. Contudo, as doutrinas foram selecionadas conforme nelas ecoem mais fortemente a personalidade de um filósofo, enquanto que uma enumeração exaustiva de todas as proposições possíveis transmitidas pela tradição, como é usual nos manuais escolares, conduz sempre ao completo emudecimento da personalidade. Eis o que faz com que estes relatos sejam tão aborrecidos: pois em sistemas que já foram refutados, a única coisa que pode nos interessar ainda é a personalidade, pois ela é o eternamente irrefutável. É possível compor a imagem de um homem a partir de três anedotas; o que eu procuro aqui é acentuar três anedotas em cada sistema e abandonar o restante (KSA, vol. I, p. 803).*

Mas quais seriam os elementos que permitiriam o acesso a essa personalidade?

Nossa hipótese é de que haveria em Nietzsche uma ênfase nos elementos residuais, em certos traços aparentemente sem relevância, no fortuito e no acidental, nas escolhas involuntárias, e em certa medida inconscientes, de termos e expressões, na mobilização de metáforas, nos aspectos anedóticos etc. Nietzsche estaria concedendo um estatuto privilegiado a estes elementos, como via de acesso ao que ele considera realmente significativo nas obras do passado, ou seja, aqueles traços que permitem visualizar, ou mesmo configurar a personalidade de seus autores.

Esta exigência não se circunscreve aos textos que gravitam em torno de *O Nascimento da Tragédia*. No §6 de *Além de Bem e Mal*, encontramos a formulação lapidar da tese de que a filosofia é uma tarefa eminentemente pessoal:

*Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. (...) No filósofo (...) absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de quem ele é – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza (1993: pp. 13-4).*

Dependendo do modo como interpretarmos esta passagem, ela pode sugerir uma metodologia de leitura de textos filosóficos extremamente reducionista e pouco rentável. Sua formulação é de uma generalidade excessiva, e por isso comporta inúmeros riscos. Gostaríamos de iniciar a interpretação desta hipótese hermenêutica geral apontando, com base nesta passagem e em outras considerações de Nietzsche, aquilo que ele não pretende sugerir.

Nietzsche não está sugerindo que toda grande filosofia deva ser lida a partir da biografia dos grandes filósofos, ou seja, daquelas suas vivências íntimas que não ganharam foro público. Não são as vivências íntimas que iluminam os proferimentos filosóficos – tomados aqui num sentido amplo como o conjunto de teses e os compromissos públicos os mais diversos assumidos pelo filósofo –, mas o inverso, ou seja, são os proferimentos, se e somente se bem interpretados, que lançam luz sobre a natureza daquele que os profere. Nietzsche não está propondo que se interprete a obra a partir do autor, mas justamente o inverso, isto é, que, por meio da obra, sejamos capazes, como bons leitores, de fazer inferências corretas acerca da personalidade do autor.

A tese de que “no filósofo absolutamente nada é impessoal” não equivale tampouco a “tudo na obra é conscientemente expresso segundo uma intenção lisa e transparente a si”, como se todos os enunciados filosóficos fossem resultado de um “eu” plenamente senhor de seus proferimentos, tendo total transparência do que está envolvido nos temas e escolhas com os quais está se comprometendo. É por isso que Nietzsche qualifica o elemento confessional com a seguinte cláusula: “uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas”. Tal qualificação está longe de ser, para Nietzsche, uma desqualificação. Isso porque ele não credita a coerência e, portanto, a força de uma obra, apenas ou prioritariamente a fatores estritamente conscientes e intencionais. Este ajuizamento de Nietzsche, de que toda grande filosofia – note-se que apenas as grandes filosofias – seja a confissão pessoal de seu autor, ainda que de forma inadvertida e involuntária, não tem, em princípio, nenhuma conotação pejorativa. É até mesmo pouco provável que Nietzsche concebesse sua própria filosofia como uma exceção a esta regra geral. Há vários indícios que permitem sustentar esta afirmação. Uma evidência textual importante encontra-se no §2 do Prefácio de *Contribuição à Genealogia da Moral*, onde Nietzsche faz um balanço de sua empreitada filosófica, apontando pequenas rupturas no enfoque, mas uma inegável continuidade de propósito:

*O fato de que me atenho a eles [Nietzsche refere-se a seus pensamentos sobre a moralidade, formulados em obras anteriores] ainda hoje, de que eles mesmos se mantenham juntos de modo sempre mais firme, crescendo e entrelaçando-se, isto fortalece em mim a feliz confiança em que não me tenham brotado de maneira isolada, fortuita, esporádica, mas a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma vontade fundamental de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão. Pois assim convém a um filósofo. Não temos o direito de atuar isoladamente em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade. Mas sim, com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem de nós nossas idéias, nossos valores, nossos sins e nãoos e ses e quês - todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de uma vontade, uma saúde, um terreno, um sol. – Se vocês gostarão desses nossos frutos? – Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós, filósofos!... (1987: p. 9).*

Uma citação longa, mas decisiva para o ponto em questão. Nietzsche assume-se como ligado a uma tradição – a tradição do discurso e da prática filosófica –, o que nem sempre foi reconhecido, tanto por críticos quanto por entusiastas (a imagem de Nietzsche como um anti-filósofo!). Mas o que é decisivo para o nosso argumento é a razão que ele apresenta para esta filiação: na sua obra tudo está unificado, tudo se liga, nada é gratuito. Ao mesmo tempo, ele inverte inteiramente a apreciação desta coerência própria ao discurso e à prática filosófica: um discurso não é filosoficamente coerente pelo fato de nele tudo estar submetido ao crivo da consciência – o que é em geral reivindicado pelos grandes sistemas filosóficos da Modernidade –, mas antes por provir de uma coerência de instintos, por se apresentar como sintoma de um impulso dominante. A coerência é uma espécie de unidade de propósito, que pode envolver determinados recuos estratégicos, revisões e reajustes entre perspectivas, mas que se revela na fidelidade a uma tarefa principal. Neste sentido, a coerência não deve se restringir a uma simples consistência formal entre proposições ou teses (exigência que norteia o ideal da filosofia desde Sócrates), mas à integridade de um determinado percurso filosófico. Daí a pertinência da analogia que Nietzsche estabelece entre a regularidade com que uma árvore dá seus frutos (cuja qualidade dependerá de inúmeros fatores: clima, terreno – que ele aproxima por afinidade analógica a fatores psicofisiológicos: vontade, saúde) e a coerência que se pode apreender numa grande filosofia (no caso em questão, a sua própria filosofia).

Se tudo em filosofia é pessoal, o filósofo é inteiramente responsável pelos seus proferimentos, pelas suas avaliações. Não cabe a ele se desculpar ou imputar a responsabilidade por seus proferimentos a causas que lhe sejam estranhas. Toda a infinita contingência da formação, do meio, da época, deve converter-se para o filósofo em estímulos – no sentido em que um obstáculo pode ser considerado um estímulo à sua

superação –, e não em um alibi para isentá-lo da responsabilidade por suas posições e compromissos. O conceito de responsabilidade passa contudo por um processo de ressemantização em Nietzsche. A questão da responsabilidade é inteiramente desvinculada dos conceitos de liberdade da vontade e de intencionalidade. O modo como o filósofo desfaz esta habitual conexão entre os conceitos é excessivamente complexa. Embora esta complexidade nos impossibilite um tratamento mais adequado da questão, a simples constatação deste deslocamento conceitual deveria ser suficiente para desautorizar as eventuais tentativas de caracterizar a posição de Nietzsche como voluntarista ou decisionista. A tradicional oposição filosófica entre liberdade da vontade (causalidade livre) e determinismo não tem papel nenhum a cumprir aqui, pois não está em jogo nenhuma imputação causal. Quando Nietzsche lhe atribui um uso válido, o termo “responsabilidade” assume o sentido de **amor fati**. Não se trata da aceitação resignada do destino, mas de assumir suas próprias ações, de responder por elas, independentemente da adversidade dos fatores que a tenham determinado no sentido causal.

Nietzsche se beneficia de uma série de ressonâncias próprias à língua alemã, que apontam para o campo semântico relativo a situações de fala, ao tentar traçar a origem do sentimento de responsabilidade nos três primeiros parágrafos da segunda dissertação da *Genealogia*: **Versprechen** – como a capacidade de prometer, se comprometer com algo futuro, formado a partir de **sprechen** (falar); **Verantwortlichkeit** – a palavra alemã para “responsabilidade”, formada a partir do verbo **antworten** (responder) e que Nietzsche descreve como o fruto mais maduro e tardio da “árvore” homem, como um **Ja sagen** (dizer sim) a si mesmo<sup>56</sup>. A pré-história da responsabilidade é uma das mais

---

<sup>56</sup> *KSA*, vol. 5: p. 295: “Für sich gut sagen dürfen und mit Stolz, also auch zu sich *Ja sagen* dürfen – das ist, wie gesagt, eine reife Frucht, aber auch eine späte Frucht: – wie lange musste diese Frucht herb und sauer am Baumte hängen!”

teríveis narrativas genealógicas compostas pelo filósofo<sup>57</sup>. Toda a estupidez e crueldade dos costumes primitivos é apresentada como um processo longo e necessário, como um conjunto de dispositivos indispensáveis para tornar o homem um animal capaz de memória; torná-lo capaz de cumprir com a palavra empenhada. Há um imperativo prático (no sentido mais grosseiro do termo: a necessidade de estabelecer determinados contratos e ser capaz de cumpri-los) que está na origem de todo o desenvolvimento de nosso aparato cognitivo e hábitos de inferência:

*Para poder dispor de tal modo do futuro, quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isto, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir!* (GM, II, §1; 1987: p. 58-9).

O resultado deste longo processo, descrito como a fase pré-histórica da “moralidade dos costumes” (esta narrativa pode ser encontrada em vários aforismos de *Aurora* e na segunda dissertação da *Genealogia*), é a produção do indivíduo soberano, emancipado da moralidade e capaz de se comprometer sem apelar para atenuantes nem exigir a tutela de um poder que esteja acima e fora de sua própria vontade. É neste sentido que Nietzsche prefere jogar com a oposição entre “vontade forte” e “vontade fraca” para pensar o problema da responsabilidade, abandonando a oposição habitual entre “vontade livre” e “determinismo” no plano antropológico:

*Este liberto ao qual é permitido prometer, este senhor do livre arbítrio, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos que não podem prometer e responder por si, e quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta – ele “merece” as três coisas – e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade?(...) O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo*

<sup>57</sup> GM, II, 3: ““Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra”.

*que necessite uma palavra para ele? Mas não há dívida: este homem soberano o chama de sua consciência [Gewissen]... (GM, II, 2; 1987: pp. 60-1).*

Os termos “livre arbítrio”, “merecimento”, “responsabilidade” e “consciência”, desempenham um papel fundamental na economia discursiva daquilo que Nietzsche chama de “visão moral do mundo”. Todos eles comparecem no §2 da segunda dissertação da *Genealogia* destacados pelo recurso ao itálico e às aspas. Este é um expediente usado com certa frequência nos textos de Nietzsche, ou para enfatizar uma expressão, ou para alertar o leitor, caso o contexto argumentativo não baste para dissipar as ambigüidades, que a coincidência terminológica não garante o pertencimento do conceito ao seu universo semântico habitual. Nietzsche nunca se preocupou em forjar novas expressões; ele tende a se apropriar dos termos já existentes e propor pequenos deslocamentos de sentido. Este procedimento se justifica na medida em que o autor concebe o debate filosófico como uma inserção polêmica no interior de uma tradição. Esta inserção assume a forma de uma disputa pelas palavras. A crença de que podemos abandonar um determinado vocabulário com relativa liberdade, recorrendo a novas definições e cunhando neologismos, ignora a dimensão polêmica existente no uso que fazemos de uma língua natural; este é um dogma bastante difundido, que revela o quanto nós somos intuitivamente nominalistas.

A nossa hipótese é de que Nietzsche estaria tentando reconfigurar a imagem do “filósofo” com a ajuda de um tipo suplementar, descrito como “o indivíduo soberano”. Não casualmente Nietzsche retoma neste contexto a mesma analogia botânica usada no Prefácio de *GM* (§2) para caracterizar a coerência de uma obra filosófica – agora para caracterizar a relação que vem a se estabelecer entre ato e pessoa (cf. *GM*, II, 3) –; a questão é: como, historicamente, foi possível surgir um indivíduo capaz de se responsabilizar pelos seus atos, no sentido de ser capaz de responder por eles? Um tal



indivíduo pode existir, mesmo que as motivações e as causas de suas ações individuais permaneçam, em última instância, insondáveis, e ainda que ele mesmo, enquanto agente, não seja capaz de explicitar totalmente o funcionamento deste complexo mecanismo “anímico” de deliberação. Em última instância, a questão de como é possível uma obra filosófica coerente é tão enigmática quanto a questão de como é possível este *pathos* da responsabilidade, este sentimento de auto-afirmação da vontade, que assume amorosamente o próprio destino e responde pela sua própria existência, à revelia do que possa haver de contingência ou estúpida necessidade no percurso de uma vida.

A partir disso podemos compreender o alcance da exigência que Nietzsche faz aos filósofos. A grandeza de uma obra filosófica consiste no fato de que nela tudo é da estrita responsabilidade de seu autor; o filósofo deve poder responder por todos os seus compromissos, sem alegar fatores atenuantes. “Nada é impessoal em filosofia” é uma tese que compromete integralmente o indivíduo à sua obra, e é neste sentido que Nietzsche diz, prevendo as virtudes do filósofo do futuro: ““Meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” – poderia dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos” (*ABM*, §43). Este pronunciamento polêmico torna-se mais compreensível se lido em conjunto com a tese da responsabilidade filosófica tal como Nietzsche a entende, ou seja, como um corolário da tese geral de que em filosofia nada é impessoal. A comunidade à qual se pertence, a idade, as escolhas de clima e alimentação, os livros que se lê, o partido ao qual se é filiado, a classe social, o sexo – todos estes inúmeros fatores compõem, segundo Nietzsche, a perspectiva global a partir da qual um discurso se instaura, seja ele filosófico ou não. Mas a peculiaridade da prática discursiva da filosofia – seu caráter sistemático, poderíamos dizer – consiste em fazer jogar harmoniosamente estas perspectivas múltiplas de modo a instaurar uma perspectiva coesa; no vocabulário naturalista de Nietzsche, isso

equivale a submeter todos os impulsos, a multiplicidade de afetos, a um impulso dominante, que dá direção e unidade aos demais. O grande filósofo deve estar disposto a assumir todas estas perspectivas como suas; e saber ponderar esta multiplicidade de perspectivas, de modo a beneficiar-se delas, equivale a tornar-se extemporâneo, e não mais refém do tempo presente – equivale a poder falar a partir de uma determinada tradição, mas também, de certo modo, de fora dela, para além dela. Este é o supremo desafio (e ao mesmo tempo um elogio) que Nietzsche faz à tradição filosófica ocidental, no interior da qual ele confia poder se inserir e, ao mesmo tempo, marcar uma importante ruptura.

Esta imagem do que há de típico no filósofo recebe sua contrapartida na escrita nietzscheana. Ao compor seus textos, Nietzsche o faz de um modo inconfundível, de forma que mesmo os problemas mais abstratos sejam apresentados numa linguagem sem tecnicismos, e o leitor seja imediatamente exposto ao que há de mais vital e pessoal nos debates filosóficos<sup>58</sup>. Nietzsche sempre se imiscui em suas considerações, ou de forma explícita, enfatizando os marcadores lingüísticos de primeira pessoa, ou por meios indiretos, imprimindo no discurso uma dicção que lhe é própria.

Nehamas dedica o primeiro capítulo de seu livro, *Nietzsche: Life as literature*, a uma discussão sobre a importância do estilo na obra do filósofo. Em um primeiro momento, ele constata uma característica que tem sido muitas vezes negligenciada pelos comentadores, que é a presença de uma multiplicidade de estilos em Nietzsche. Nehamas filia essa multiplicidade de estilos a uma exigência interna ao perspectivismo, de uma

---

<sup>58</sup> No *EH*, III, §2, Nietzsche atribui a Ritschl um comentário bastante espirituoso sobre suas aptidões literárias, que faz justiça à singular impressão que nos é comunicada pelo seu modo inusitado de tratar as questões teóricas: “Meu velho mestre Ritschl chegou a afirmar que eu concebia mesmo meus trabalhos filológicos como um *romancier* parisiense – de modo absurdamente excitante” (1986: p. 83).

forma que nos parece essencialmente correta. Mas o conceito de estilo com o qual Nehamas está operando é demasiado formal. Todas as possibilidades de “estilo” exploradas por Nietzsche, segundo a perspectiva de Nehamas, referem-se a procedimentos formais de argumentação ou à ordenação destes procedimentos no interior de uma forma de exposição específica. Ele dirá, por exemplo, que na obra de Nietzsche convivem o aforismo, o fragmento, o uso de metáforas, a hipérbole; mas também o tratado acadêmico (*NT*, *GM*), o ensaio na sua forma mais convencional (as 04 *Considerações Extemporâneas*), a narrativa autobiográfica (*EH*), o panfleto (*CW*, *AC*), poemas líricos, epigramas, ditirambos (*ZA*), livros de aforismos e máximas (*HH*, *A*, *GC*), o monólogo com uma estrutura dialética (*ABM*, *CI*)<sup>59</sup>. Estes aspectos da retórica em Nietzsche são fundamentais, mas dizem respeito a estratégias de exposição e de argumentação que estamos propondo desvincular da consideração do estilo como forma de expressão. O que Nietzsche valoriza no âmbito da expressão é a possibilidade de surpreender a presença do autor através do modo como se dá a ordenação das possibilidades materiais da linguagem (e isto, obviamente, envolve um domínio formal da mesma e, em alguma medida, a subversão de certas regras, devido às suas eventuais limitações)<sup>60</sup>.

Neste nível de abordagem, o que importa é o valor puramente sintomático da linguagem; não o que a linguagem nos diz sobre o mundo, mas o que ela nos permite inferir sobre aquele que a usa, pois trata-se de um nível pré-argumentativo. A

<sup>59</sup> NEHAMAS (1996a: pp. 18-19).

<sup>60</sup> Aqui caberia estabelecer uma distinção importante entre o domínio formal da linguagem, que Nietzsche inclui entre as características do estilo (domínio expressivo), e o domínio formal da argumentação, que se refere aos procedimentos argumentativos e às estratégias para expor e ordenar estes procedimentos numa forma unificada, maximizando sua eficácia, o que poderíamos chamar de “gêneros literários” da filosofia (diálogo, tratado, ensaio, meditação, etc.). Portanto, para Nietzsche o domínio dos recursos formais da linguagem é imprescindível para que um autor possa produzir nos leitores os efeitos “fisiológicos” desejados. Resta lembrar que o grau de sensibilidade do leitor será decisivo na apreensão deste aspecto da obra.

manipulação das potencialidades materiais da linguagem não tem como objetivo comunicar idéias (ou organizar essas idéias numa estratégia específica de exposição ou gênero literário – diálogo, ensaio, tratado, suma, meditação, coletânea de aforismos e máximas, glosa etc.), mas expressar um ou vários estados corporais. É assim que Nietzsche se exprime usualmente sobre a importância do estilo, e não em termos de escolhas de gêneros literários ou formas de exposição. O estilo trata inicialmente das leis de ordenação do período, do alinhamento rítmico das frases e das palavras no interior das frases. É uma operação em nível microscópico, mas à qual Nietzsche concede uma importância exorbitante. Vejamos uma passagem do *Ecce Homo*, III, §4:

*Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha arte do estilo. Comunicar um estado, uma tensão interna de pathos por meio de signos, incluído o tempo desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos – todas as leis do período são arte dos gestos (1986: pp. 85-6).*

Os inúmeros ataques de Nietzsche, tanto ao leitor quanto ao escritor alemães que lhe são contemporâneos, geralmente são motivados pelo pouco interesse que os alemães demonstram em relação a esta dimensão sensível e material do discurso. Segundo o filósofo, eles teriam uma incapacidade congênita de apreciar a importância desta operação que incide sobre todos os átomos da frase. Há que se dar o devido desconto às formulações algo exageradas de Nietzsche, para quem uma boa prosa equivale a uma espécie de partitura, em cuja composição e interpretação exige-se o esforço idêntico ao de uma peça musical:

*– Que tortura são os livros escritos em alemão para aquele que possui o terceiro ouvido! Como se detém contrariado junto ao lento evoluir desse pântano de sons sem harmonia, de ritmos que não dançam, que entre alemães é chamado de “livro”! É o alemão que lê livros! Como lê mal, de má vontade, preguiçosamente! Quantos alemães sabem, e de si mesmos exigem saber, que existe arte em cada boa frase – arte que deve ser percebida, se a frase quer ser entendida! Uma má compreensão do seu tempo, por exemplo: e a própria frase é mal-entendida! Não ter dúvidas quanto às sílabas*

*ritmicamente decisivas, sentir como intencional e como atraente a quebra de uma simetria muito rigorosa, prestar ouvidos sutis e pacientes a todo staccato, todo rubato, atinar com o sentido da seqüência de vogais e ditongos, e o modo rico e delicado como se podem colorir e variar de cor em sucessão: quem, entre os alemães que lêem livros, estaria disposto a reconhecer tais deveres e exigências, e a escutar tamanha arte e intenção na linguagem? (...) (ABM, §246; 1993: p. 155).*

Nietzsche encontra a explicação para esta deficiência dos escritores e leitores alemães na ausência de uma prática do discurso público; os alemães ignoram inteiramente as possibilidades contidas na arte da eloqüência. Segundo Nietzsche, esta lacuna foi determinante na formação da sensibilidade literária alemã<sup>61</sup>. Esta tese nos parece excessiva, e é natural que duvidemos que haja tanta arte na escrita, assim como é natural duvidarmos que haja um leitor com tamanha sensibilidade, a ponto de perceber as mínimas inflexões de um texto em prosa. As exigências que Nietzsche faz ao leitor para que uma frase escrita seja corretamente interpretada são uma espécie de transposição das exigências que qualquer interlocutor, dotado de uma sensibilidade mediana, é capaz de cumprir em situações de fala, nas quais a entonação do falante é decisiva para a interpretação correta de sua intenção. Todo o parágrafo acima é uma transposição, para o domínio da prosa, de exigências interpretativas que nós cumprimos diariamente em situações de fala.

O parágrafo acima nos dá a oportunidade de surpreender duas características recorrentes na obra de Nietzsche. A primeira delas encontra-se diretamente tematizada: o

---

<sup>61</sup> Segundo Nietzsche, a única exceção em toda a história da Alemanha seria a oratória feita a partir do púlpito, razão pela qual a prosa de Lutero não teria ainda encontrado um rival à altura na literatura alemã: “Na Alemanha, porém (...) havia apenas um gênero de oração pública e aproximadamente artística: aquela feita do púlpito. Apenas o pregador sabia, na Alemanha, o quanto pesa uma sílaba, uma palavra, até que ponto uma frase golpeia, salta, se precipita, corre, conclui; somente ele tinha consciência nos ouvidos, não raro uma má consciência: pois não faltam motivos para que um alemão dificilmente, quase sempre tarde demais, conquiste habilidade na oratória. É então natural que a obra-prima da prosa alemã seja a obra-prima do seu maior pregador: a Bíblia foi, até hoje, o melhor livro alemão. Comparado à Bíblia de Lutero, quase todo o resto não passa de “literatura” (...)” (ABM, §247; 1993: pp. 156-7; há um erro na versão brasileira, provavelmente de impressão: na penúltima linha citada acima, no lugar de ‘maior pregador’ encontramos ‘maior prosador’).

bom estilo é aquele que se dirige ao ouvido, que tem a ver com os sons, que é capaz de recuperar as inflexões e entonações de um discurso oral. Esta é uma tese que se repete desde os textos de juventude, como pudemos constatar no nosso primeiro capítulo. Nietzsche reafirma o seu compromisso com a eloquência como o modelo mais adequado para se pensar a retórica. A segunda característica refere-se ao modo como Nietzsche apresenta a questão, ou seja, através de uma hipérbole. O efeito hiperbólico é obtido por meio de uma simples transposição metafórica (não explicitada) de exigências interpretativas próprias a situações de fala para o contexto de uma obra escrita. O recurso à hipérbole é de tal modo recorrente em Nietzsche que ele acaba por transcender o estatuto de mera figura retórica, podendo ser descrito, sem exagero, como parte integrante do temperamento filosófico do autor. Este dispositivo, que Nehamas qualificou como o menos acadêmico dos tropos, é, sem dúvida, do ponto de vista da interpretação, o que mais gera embaraços e o que menos se presta a uma análise precisa de seu significado. No caso que estamos analisando, o efeito do dispositivo consiste em ampliar as dimensões do problema, exagerando tanto as habilidades do bom prosador quanto a sensibilidade do leitor ideal; ao descrever a situação literária alemã (tanto do ponto de vista da produção quanto da recepção) numa linguagem que aponta ostensivamente para o seu próprio exagero, Nietzsche deixa ao encargo do leitor a tarefa de ajustar o foco da análise, o que explica as dificuldades interpretativas envolvidas neste tipo específico de recurso retórico. Isso significa que o leitor deve (ou é convidado a), a partir de sua própria experiência e dos elementos que esta lhe disponibiliza, redimensionar os dados do problema, de modo a atenuar a contundência dos juízos de valor emitidos de forma tão peremptória por Nietzsche. Isso não significa que o autor

esteja sendo irônico. Nietzsche está apenas exagerando, como forma de dar visibilidade a um estado de coisas difuso e que tende a ser ignorado por análises mais objetivas<sup>62</sup>.

Há um elemento importante que comparece nos três aforismos de *Além de Bem e Mal* que foram parcialmente citados nesta seção (*ABM*, §28, 246, 247): trata-se do vínculo que Nietzsche estabelece entre estilo e raça, ou nacionalidade. Este ponto é importante, pois está relacionado a uma inesperada função política que será atribuída ao domínio do estilo. O aforismo 28 que analisamos no início da seção estabelecia determinadas limitações para a tradução, em parte devido às características fisiológicas da raça: “O que menos se presta à tradução, numa língua, é o *tempo* do seu estilo: o qual tem origem no caráter da raça, ou, falando mais fisiologicamente, no *tempo* médio do seu “metabolismo””. Nietzsche, na seqüência, afirma que a língua alemã é incapaz de determinadas nuances sonoras e rítmicas, razão pela qual seria impossível traduzir para o alemão certas singularidades estilísticas, tais como os contrastes mais ousados entre a gravidade do tema e a serenidade e alegria no tratamento. Com isso, mesmo as traduções mais honestas seriam incapazes de comunicar o que há de mais ousado nos estilos de Aristófanes, Petrónio ou Maquiavel. O aforismo 247 filia essa incapacidade à ausência de um exercício prolongado da oratória no passado da Alemanha. A confrontação destes dois aforismos permite surpreender uma tendência muito presente no filósofo, que consiste em jogar com dois níveis de vocabulário para descrever um fenômeno complexo da cultura. O resultado é uma espécie de alinhamento de perspectivas, cujas fronteiras

---

<sup>62</sup> Neste sentido, a hipérbole não é apenas um dispositivo retórico, mas tem ainda um importante valor cognitivo. Nehamas propõe uma interpretação interessante do funcionamento retórico deste dispositivo. Segundo o intérprete, a hipérbole é um recurso adotado por Nietzsche para evitar que o leitor permaneça indiferente aos seus textos. Esta indiferença seria uma reação psicológica mais ou menos previsível, na medida em que o leitor estaria diante de um texto que se empenharia em enfatizar seu próprio perspectivismo. Caso a leitura de Nehamas esteja correta, então esta é uma dificuldade específica que a filosofia nietzscheana deve resolver, na medida em que o autor concede às questões filosóficas uma importância vital. Cf. NEHAMAS, *op. cit.*: pp. 22-24.

são difíceis de definir. O primeiro aforismo acentua as causas fisiológicas da intradutibilidade de certas nuances, sem fazer referência à plasticidade da língua, às determinações históricas da mesma ou à performance diferenciada daqueles que a utilizam. O segundo aforismo nos apresenta uma característica histórica como responsável pela formação da sensibilidade alemã, o que deixa em aberto as capacidades de acomodação da língua a exigências que porventura lhe venham a ser feitas. Nietzsche é o primeiro a reconhecer que a obra de Lutero constituiria uma exceção na história da prosa alemã, em função de uma consciência aguda da língua adquirida na prática dos sermões. É necessário pressupor então que os indivíduos possam intervir efetivamente na língua, e que não estão condenados ao fatalismo fisiológico das raças.

Nietzsche, que muitas vezes abusa desta noção de raça, cuja cientificidade é mais que duvidosa, está sempre correndo o risco de ser mal compreendido. O uso da noção é um auxiliar na construção de tipologias, e não na definição de essências. Como Nietzsche nem sempre alerta o leitor para esta distinção, permanece a possibilidade de que enunciados relativos a povos sejam interpretados no sentido de “isto é um traço essencial do ser alemão, da língua alemã”; quando, na verdade, a partir da perspectiva autorizada pela filosofia de Nietzsche, nós só poderíamos dizer que “isto é um traço típico do alemão, da língua alemã”. Portanto, um enunciado que exclui dois tipos de interpretação: tanto a essencializante quanto a individualizante. Um traço típico não descreve ou define uma essência, nem aponta ostensivamente para um indivíduo. A filosofia de Nietzsche exclui a possibilidade de existirem regras definidoras de identidade coletiva ou individual; o que atua de fato na construção das identidades individuais e coletivas são certas regras estratégicas, adotadas a partir de determinadas características fisiológicas, climáticas, geográficas etc., e que podem ser descritas e singularizadas por meio de uma narrativa tipificante. Uma identidade coletiva é sempre provisória, sujeita a revisões, conforme se



dêem os deslocamentos de força que atuam no interior das comunidades. A segunda *Extemporânea* escrita por Nietzsche, dedicada ao tema da história, é uma demonstração magistral da consciência que o filósofo tem do caráter construído das identidades. As três modalidades de tratamento da história propostas por Nietzsche (Monumental, Tradicionalista e Crítica) mostram que o grau de abertura e fechamento (o equilíbrio entre memória e esquecimento) de um indivíduo ou de uma comunidade em relação àquilo que lhes é estranho (aos vários sistemas de valor e perspectivas concorrentes, mesmo aqueles relativos ao seu próprio passado) não pode ser definido segundo regras acabadas, que valeriam universalmente. Os três modos de considerar a história valem como regras estratégicas, a serem aplicadas conforme varie a *força plástica* do indivíduo ou da comunidade em questão<sup>63</sup>.

Em um aforismo da segunda parte de *Humano demasiado Humano* podemos constatar a função política que Nietzsche atribui ao estilo: a partir da nova configuração política surgida com a modernidade, que destruiu a antiga configuração geográfica e demográfica da Polis, há o desaparecimento do discurso público, da oratória. Os debates cruciais deste novo tipo de civilização são veiculados pelo livro, e não mais nas assembléias. Com isso altera-se o meio de comunicação, mas também o auditório, que já não é mais local ou nacional. Os vínculos são outros, mais amplos. A tarefa do escritor que se dirige a este novo auditório, um auditório de elite que Nietzsche chama “os bons europeus” ou “os espíritos livres”, é romper todos os antigos vínculos nacionais,

---

<sup>63</sup>Cf. *KSA*, vol. 1, p. 251: “Para determinar o grau, e com isso fixar os limites em que o passado precisa ser esquecido, caso ele não deva se tornar o cozeiro do presente, seria necessário saber a medida exata da *força plástica* de um homem, de um povo, de uma cultura, ou seja, aquela força a partir da qual é possível crescer por si mesmo, remodelar e incorporar o passado e o heterogêneo, cicatrizar as feridas, reparar perdas e refazer as formas destruídas. Há homens em quem esta força plástica é tão pequena que, diante de uma única vivência, de uma única dor, por vezes de uma única e leve injustiça, sangram irremediavelmente, como se todo o seu sangue se exaurisse por uma pequena veia; por outro lado, há aqueles que são tão pouco afetados pelas mais terríveis e assustadoras catástrofes, e até mesmo pelos atos de sua própria maldade, que são capazes de recuperar, em meio a tudo isso, no mesmo instante ou pouco depois, um relativo bem-estar e uma tranquilidade de consciência”.

tornando-se compreensível e traduzível para as várias línguas europeias. Num sentido radical, a tarefa destes novos escritores é justamente a de criar este novo auditório, cujas referências serão supranacionais. A referência geográfica de Nietzsche é a Europa, a idéia de uma civilização europeia, de uma hegemonia política da Europa, compreendida na acepção mais espiritualizada do termo:

*Aprender a escrever bem. – O tempo do bem falar passou, porque o tempo das civilizações citadinas passou. O último limite que Aristóteles permitia à grande cidade – era preciso que o arauto ainda estivesse em condições de se fazer ouvir por toda a comunidade reunida –, esse limite nos aflige tão pouco quanto em geral nos afligem ainda comunidades citadinas, a nós, que queremos, nós mesmos, ser entendidos para além dos povos. Por isso, agora, todo aquele que tem a mentalidade do bom europeu tem de aprender a escrever bem e cada vez melhor: não há escapatória, nem mesmo se ele próprio nasceu na Alemanha, onde se trata o escrever mal como uma prerrogativa nacional. Escrever melhor, porém, significa também, ao mesmo tempo, pensar melhor; descobrir sempre algo mais digno de ser comunicado e poder efetivamente comunicá-lo; tornar-se traduzível para as línguas dos vizinhos; fazer-se acessível ao entendimento daqueles estrangeiros que aprenderam nossa língua; agir para que tudo o que é bom se torne um bem comum e que os homens livres tenham toda a liberdade; enfim, preparar aquele estado de coisas tão distante, em que os bons europeus tomarão em mãos sua grande tarefa: a orientação e supervisão de toda a civilização terrestre. – Quem prega o contrário, não se afligir com o bem escrever e o bem ler – essas duas virtudes crescem juntas e diminuem juntas –, na realidade mostra aos povos um caminho para que possam tornar-se cada vez mais nacionais: aumenta a doença deste século e é um inimigo dos bons europeus, um inimigo dos espíritos livres (HH, IIª parte: O Andarilho e sua Sombra, § 87; 1978: p. 146).*

A idéia de que cabe ao filósofo constituir um novo auditório, um público leitor extemporâneo e de elite, de que a imagem deste leitor ideal já se encontra prefigurada no próprio estilo do autor, nos remete a uma última consideração acerca do estilo, e à qual nós ainda não nos referimos. Este ponto é importante para compreendermos a relação entre estilo e prova ética. Ao contrário da tradição filosófica, que tende a identificar o auditório do filósofo a um auditório universal, supra-histórico e supra-pessoal, Nietzsche propõe a retomada da distinção clássica entre esotérico e exotérico como um dos traços definidores da relação entre o filósofo e o público. Nietzsche retoma esta distinção, tornada anacrônica com a introdução dos ideais universalistas do Iluminismo, mas

concede a ela um novo estatuto, na medida em que ela passa a ser um operador imanente ao discurso e decisiva no pólo da recepção, e não mais da enunciação.

Quando nós dizemos, em conformidade com o uso clássico da distinção, que um determinado texto é exotérico (suponhamos, um determinado diálogo de Platão), queremos dizer que este texto foi escrito visando a um público específico, um público que não pertence à Escola, que não tem uma formação filosófica e que, portanto, não seria capaz de acompanhar uma argumentação na sua forma esotérica. É sempre possível supor também que a distinção não seja válida para toda uma obra, mas apenas para algumas teses, formuladas estrategicamente no interior da obra para convencer um certo público de leitores. Neste sentido, o autor exerceria uma espécie de censura sobre a sua própria escrita, selecionando o que deve ser comunicado, o modo como deve ser comunicado e a quem deve ser comunicado. Este procedimento pode ter uma dupla motivação: ou prudencial, ou piedosa; suponhamos um determinado contexto histórico, totalmente desfavorável à filosofia, uma cultura fundamentalmente religiosa ou ainda apegada a determinados valores tradicionais, por exemplo. Neste contexto específico, determinadas verdades filosóficas podem exercer um efeito corrosivo no **ethos** da comunidade. O modo como esta comunidade reagirá em relação ao filósofo se definirá em função da intensidade em que ela se sinta ameaçada. Por outro lado, para que a própria filosofia possa existir, é necessário pressupor uma comunidade em que os laços com a tradição já estejam relativamente frouxos. As estratégias de escrita filosófica em semelhantes contextos serão definidas levando em conta todas estas variantes. O filósofo que não quer se tornar um mártir da filosofia certamente regulará seus proferimentos segundo considerações de ordem prudencial. Por outro lado, o procedimento pode ter ainda um outro tipo de motivação, que diz respeito ao desejo do filósofo de intervir de forma responsável na sua comunidade. É possível conceber teorias filosóficas que sejam

inassimiláveis em determinados contextos, e que podem exercer um efeito destrutivo em certas culturas. Portanto, é possível que também por razões piedosas (a *pia fraus*, cuja presença Nietzsche constata em vários autores da tradição) o filósofo se veja obrigado a recorrer ao procedimento de auto-censura<sup>64</sup>.

É muito pouco provável que possamos considerar o final do século dezenove europeu como um caso exemplar de cultura tradicional, nos termos descritos no último parágrafo. Qual seria então o sentido da retomada nietzscheana da distinção esotérico/exotérico? Vejamos como ele apresenta a questão no famoso aforismo de *Além de Bem e Mal* (§30):

*É inevitável – e justo – que nossas mais altas intuições pareçam bobagens, em algumas circunstâncias delitas, quando chegam indevidamente aos ouvidos daqueles que não são feitos e predestinados para elas. O exotérico e o esotérico, como os filósofos distinguiam em outro tempo, entre os indianos e também os gregos, entre os persas e os muçulmanos, em toda parte onde se acreditava em hierarquia, e não em igualdade e direitos iguais, – não se diferenciavam tanto pelo fato de que o exotérico fica de fora e vê, estima, mede, julga a partir de fora, não de dentro: o essencial é que ele vê as coisas a partir de baixo, – e o esotérico, a partir de cima! (...) O que serve de alimento ou de bálsamo para o tipo superior de homem, deve ser quase veneno para um tipo bem diverso e menor. As virtudes de um homem vulgar talvez significassem fraqueza e vício num filósofo; é possível que um homem de alta linhagem, acontecendo ele degenerar e sucumbir, só então adquirisse as qualidades que o levariam a ser venerado como um santo, no mundo inferior a que teria descido. Há livros que têm valor inverso para a alma e a saúde, a depender de quem os utiliza, se uma alma ignóbil, uma baixa força vital, ou uma superior e mais potente; no primeiro caso são livros perigosos, desagregadores, dissolventes, no outro são gritos de arauto, que incitam os mais valentes a mostrar o seu valor. Livros de todo mundo sempre são livros malcheirosos: o odor da gente pequena adere a eles. Ali onde o povo come e bebe, e mesmo onde venera, o ar costuma feder. Não se deve freqüentar igrejas, quando se deseja respirar ar puro (1993: pp. 37-8).*

Há uma indisfarçável dose de pirraça no modo como Nietzsche aprecia a Modernidade, e seu habitual temperamento polêmico chega às raias da intolerância quando a questão se refere a “nós, os modernos”. Portanto, invoquemos uma vez mais,

<sup>64</sup> Cf. *CI*, IX, § 46: “*Hier ist die Aussicht frei. – Es kann Höhe der Seele sein, wenn ein Philosoph schweigt; es kann Liebe sein, wenn er sich widerspricht; es ist eine Höflichkeit des Erkennenden möglich, welche lügt (...)*” (*KSA*, vol. 6, p. 148).

na falta de um critério mais preciso, a regra prudencial para a interpretação de um enunciado hiperbólico: “há que se dar o devido desconto”. O interessante em relação ao enunciado hiperbólico é que ele sempre traduz a intenção do autor, ao contrário do que ocorre num enunciado irônico, do qual o autor procura se distanciar por meio de determinadas indicações contextuais. O exagero garante a visibilidade de um estado de coisas disperso e difuso; neste sentido, tem um grande valor cognitivo, além de ser um dispositivo retórico imprescindível para um autor que preza a concisão e a brevidade (que são de longe os traços mais marcantes na argumentação nietzscheana, conforme veremos na Seção 2 do capítulo IV). Pois bem! No parágrafo acima, o interesse de Nietzsche é reinterpretar a distinção clássica entre esotérico e exotérico. Nietzsche está propondo uma reformulação do modo como a distinção é habitualmente entendida. Não se trata de uma distinção entre um “dentro” e um “fora”, entre um conjunto de ensinamentos destinados a um pequeno grupo de iniciados por um lado, e um conjunto de ensinamentos destinados a um público de não iniciados, ao povo, por outro lado. A distinção opera como um mecanismo interno aos textos e à interpretação dos textos; Nietzsche a reformula com base na metáfora do perspectivismo: a distinção se dá entre um *a partir de baixo* (o exotérico) e um *a partir de cima* (o esotérico). Assim reformulada, a distinção opera com muito mais intensidade no domínio da recepção do que propriamente no domínio da produção do texto. Um único texto, dependendo de quem o leia, pode veicular um sentido esotérico ou exotérico. A distinção passa a ser o resultado de uma dada interpretação. Se há uma afinidade de alma entre autor e intérprete, a transmissão será esotérica; caso contrário, toda leitura gera deturpações, mutilações e apropriações indevidas. O exotérico é o resultado de uma apropriação segundo a escala de valores e a hierarquia de impulsos de uma alma vulgar. É muito pouco provável que os antigos filósofos tivessem isso em mente ao compor seus textos,

mesmo porque sabemos que eles de fato compunham textos diferentes conforme o público visado. Nietzsche não ignora este fato. A retomada desta distinção no final do século XIX tem, no plano da escrita filosófica, o mesmo alcance polêmico que a retomada de uma ética da excelência e das virtudes tem quando contraposta ao universalismo e formalismo da ética neo-kantiana contemporânea de Nietzsche. Trata-se do resultado de um aristocratismo radical transposto para o domínio da interpretação.

Tendo em vista o novo sentido desta distinção, é pouco provável que possamos nos servir dela para solucionar o enigma filológico dos textos nietzscheanos. De fato, é tentador pensar que haveria um mecanismo esotérico/exotérico funcionando ao longo da obra do filósofo, de modo que apenas o exotérico teria vindo a público, enquanto que a dimensão esotérica teria permanecido póstuma. A tentativa, realmente fascinante, de identificar o exotérico com as obras publicadas, e o esotérico com o conjunto de textos póstumos<sup>65</sup>, parece-nos inteiramente desautorizada pelo aforismo 30 de *Além de Bem e Mal*; este aforismo é, até onde sabemos, a principal evidência textual para a questão. Uma interpretação diametralmente oposta foi sugerida por Giorgio Colli, um dos responsáveis pela edição crítica das obras de Nietzsche. Colli sugere, com base numa anotação póstuma do verão de 1886, que a tentativa de elaborar uma teoria da “vontade de poder” deveria ser filiada a uma intenção exotérica do pensamento de Nietzsche, a uma tentativa de fornecer uma versão vulgarizada de sua própria filosofia<sup>66</sup>. Estamos

<sup>65</sup> Os expoentes mais sofisticados desta tendência são Heidegger e Paul de Man. Cf. *supra*, Capítulo I.

<sup>66</sup> A anotação a que Colli se refere encontra-se em *KS4*, vol. 12, p. 187: “Exotérico – esotérico: 1. – tudo é vontade contra vontade 2. Não há nenhuma vontade 1. Causalismo 2. Não há nada que se assemelhe a causa-efeito.” Colli formulou sua hipótese no posfácio que acompanha o vol. 13 desta mesma edição: “Antes mesmo de ser desenvolvida, esta teoria [da vontade de poder] representa, aos olhos de seu criador, nada mais que a expressão exotérica de seu pensamento. E com isso, foram gastos cem anos de esforços para interpretar e apreciar a fórmula mágica da *vontade de poder*! Parece provável que Nietzsche tenha refletido sobre a seguinte questão: um filósofo, caso queira ser persuasivo, tem necessidade de um sistema, de uma forma acabada que, do mesmo modo que se dirige à intuição, fornece também um ponto de referência que seja positivo e imutável. O anti-metafísico deve se tornar metafísico” (*KS4*, vol. 13, p. 653).

diante de duas posições igualmente extremadas em relação ao modo como devemos lidar com os póstumos, em especial com os chamados “grandes temas” da filosofia de Nietzsche, que estariam dispersos ao longo deste amontoado de fragmentos. Esta questão é infundável e não teríamos condições de discuti-la no momento.

A posição que gostaríamos de defender, e que afeta apenas tangencialmente este debate, é a seguinte: a distinção exotérico/esotérico não permite resolver esta questão de prioridade entre póstumos e obra publicada, pelo fato de Nietzsche deslocar a distinção para o domínio da interpretação. Ao ser reformulada, a distinção passa a aplicar-se a todo e qualquer texto. Um mesmo texto dirige-se a um público esotérico e a um público exotérico. O papel desempenhado pelo autor é justamente o de configurar estes dois auditórios distintos num único e mesmo texto, como se houvesse um tal domínio da escrita que permitisse configurar diferentes níveis de legibilidade. Esta é precisamente a última função que Nietzsche atribui ao cuidado com o estilo. Ele estabelece barreiras contra leitores indesejados, ao mesmo tempo que promove o surgimento de um auditório de elite, capaz de estabelecer, não um vínculo doutrinário, mas uma afinidade de alma com o autor. A função pedagógica do texto filosófico consiste menos em comunicar conteúdos doutrinários, expressos em enunciados positivos, do que em exercer um efeito liberador e, ao mesmo tempo, sedutor em relação a este público seletivo ao qual ele se dirige. Nietzsche formula este último ponto no §381 da *Gaia Ciência*:

*Acerca do problema da compreensão – Quando escrevemos desejamos não apenas sermos compreendidos, mas também, e certamente na mesma medida, não sermos compreendidos. Não constitui de modo algum uma objeção contra um livro se alguém [irgend jemand] o julga incompreensível: talvez precisamente isso fizesse parte das intenções de seu autor – ele não desejou ser compreendido por “um qualquer” [irgend Jemand]. Todo espírito e gosto distintos, quando quer se comunicar, elege também seus ouvintes; ao elegê-los, ele simultaneamente traça sua barreira contra “os outros”. Todas as leis sutis de um estilo têm nisso sua origem: ao mesmo tempo que mantêm afastado, criam distância, proibem “a entrada”, a compreensão, como se diz –, elas também abrem os ouvidos daqueles que nos são aparentados de ouvidos. E que seja dito entre nós e no meu caso em particular – não pretendo me deixar impedir, quer pela*

*minha ignorância, quer pela vivacidade de meu temperamento, de ser compreensível para vós, meus amigos (...)* (KSA, vol. 3, pp. 633-4).

A função seletiva do estilo não consiste tanto numa auto-censura em relação ao que deve ser dito, quando deve ser dito e para quem deve ser dito (isso faria muito pouco sentido na cultura moderna, que peca não pela intolerância, mas pela indiferença), mas no modo de estruturação do próprio discurso, da escolha e distribuição dos signos na frase, e das frases no interior do período. Este trabalho minucioso da escrita é que permite, segundo Nietzsche, a expressão de determinados estados de alma (**pathos**), cujo objetivo é o estabelecimento de um vínculo “empático” entre autor e leitor, um vínculo que é anterior à relação dialética de adesão ou recusa de determinados argumentos. Estes estados de alma é que definem a nobreza ou não de um tipo, ao qual os indivíduos podem ser filiados. O conceito de nobreza não se refere diretamente a um tipo de comportamento ou a um conjunto de crenças (a crença é apenas um tipo específico de comportamento, ou seja, um “tomar por verdadeiro” determinados enunciados), mas a uma determinada hierarquia de impulsos que conferem identidade típica a um indivíduo<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Cf. *ABM*, §287; 1993, p. 192: “– O que é nobre? O que significa hoje para nós a palavra “nobre”? Onde se revela, em que se reconhece, sob o pesado e anuviado céu do incipiente domínio da plebe, através do qual tudo fica opaco e plúmbeo, o homem nobre? Não são os atos que o apontam – os atos são sempre ambíguos, sempre insondáveis –; também não são as “obras”. (...) Não são as obras, é a *fé* que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo: alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma.*” E também no *AC*, §39, num contexto em que Nietzsche procura traçar uma diferença entre “instinto” e “crença”. A tese de Nietzsche é que o “evangelho” autêntico de Jesus não faz referência a nenhum tipo de crença, e que portanto não haveria nenhum dogma cristão a ser deduzido da boa nova do redentor: “Estados de consciência, uma crença qualquer, um tomar algo por verdadeiro, por exemplo – todo psicólogo sabe disso – são inteiramente indiferentes e de quinta categoria diante do valor dos instintos; falando mais rigorosamente, todo conceito de causalidade espiritual é falso. Reduzir o ser-cristão, a cristianidade a um tomar por verdadeiro, a uma simples fenomenalidade da consciência, equivale a negar a cristianidade. *Na verdade, nunca houve um único cristão*” (KSA, vol. 6, pp. 211-2). A questão do que é significado pelo tipo “nobre” em Nietzsche é muito complexa, e envolve a tentativa de retomada de uma ética da excelência. Aqui nós temos que nos contentar com uma mera alusão a esta complexidade, sem podermos desenvolver adequadamente a questão.



No aforismo da *Gaia Ciência*, Nietzsche nos dá a impressão de uma profunda segurança em relação às suas estratégias retóricas, na medida em que o estilo selecionaria um público de elite e barraria a entrada aos leitores indesejados. Mas essa impressão é extremamente enganosa; o que é comunicado pelo estilo são vivências íntimas que dependem de uma afinidade de alma, de modo que elas só seriam acessíveis a um auditório de elite, que de algum modo está destinado a estas vivências. Só pode ter acesso a esta verdade mais íntima dos textos aquele que de algum modo está predestinado a ela. Por outro lado, todo o domínio argumentativo da obra está quase que fatalmente condenado a uma apropriação indevida. Nietzsche não tem nenhuma ilusão quanto a isso<sup>68</sup>. Por mais sofisticadas que sejam as estratégias retóricas de um autor, o destino de sua obra (a sua inserção dialética no interior de uma tradição) é algo que não pode ser previsto e que tende a fugir ao seu controle.

Por mais que Nietzsche cultivasse um certo *pathos do enigma*, uma espécie de contrapartida discursiva do *pathos da distância* característico da moral aristocrática, há também reiterados esforços de sua parte para não ser confundido, para não ser mal compreendido. O esforço para explicitar o sentido de sua obra, de forma a evitar equívocos, torna-se mais acentuado no último período de sua produção, com a redação de prefácios para as obras anteriores, uma tentativa de autocrítica a *O Nascimento da Tragédia* e a composição de uma autobiografia quase que inteiramente dedicada ao comentário de seus livros. Mas Nietzsche sempre deixa a impressão de não poder fugir à fatalidade de seu próprio temperamento, e sua argumentação, mesmo nestes textos, permanece muitas vezes lacônica, enigmática e oracular. De qualquer forma, se

---

<sup>68</sup> Nietzsche concebeu este aspecto como uma espécie de fatalidade dos homens de exceção, não apenas dos grandes autores. Um bom exemplo desta constatação encontra-se no §40 de *ABM*: "(...) Todo espírito profundo necessita de uma máscara: mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá" (1993: p. 46).

Nietzsche não nos fornece uma explicação detalhada de sua obra, ele contudo não cessa de nos alertar para que sejamos leitores cautelosos e atentos às suas nuances. Exigir que ele reformulasse sua escrita significaria exigir de sua parte o abandono de todas as suas estratégias pedagógicas e convicções filosóficas, ou seja, seria exigir o impossível.

De resto, há que se constatar uma espécie de fatal premonição pairando sobre seu último livro, o *Ecce Homo*. Da primeira à última linha, do prólogo ao último capítulo (que funciona como uma espécie de epílogo com o sugestivo título: “Por que sou um destino”), esta inusitada autobiografia exige de seus eventuais leitores, quase aos berros, que seu autor não seja confundido com um santo, ou um fanático fundador de religiões, ou um anti-semita, ou um nacionalista, ou um idealista, etc. O livro se abre num tom de imperativa veemência: “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*” (Prólogo, §1) – e seus três últimos parágrafos repetem a mesma forma interrogativa: “Fui compreendido?”. As últimas palavras publicadas por Nietzsche são: “– Fui compreendido? – *Dionísio contra o Crucificado...*” No penúltimo capítulo do livro, dedicado a *O Caso Wagner*, Nietzsche retoma sua polêmica contra a cultura alemã, atacando os efeitos narcotizantes da música wagneriana, o idealismo na filosofia, o nacionalismo e anti-semitismo na política, e encerra com um prognóstico melancólico sobre o que ele espera de seus conterrâneos em relação à sua própria obra:

– *E afinal, por que não deveria eu dar vazão e voz à minha suspeita? Também no meu caso os alemães a tudo recorrerão para fazer um imenso destino parir um rato. Até o momento fizeram-se desacreditados comigo, e duvido que no futuro se saiam melhor. – Ah, quanto desejaria nisto ser um mau profeta!... (EH, XIII, 3; 1986: p. 146).*

Nehamas (1996a: pp. 35-38) interpreta a valorização nietzscheana do estilo a partir de uma preocupação de ordem epistêmica. Segundo o intérprete, Nietzsche adota uma multiplicidade de estilos para resolver um paradoxo resultante do perspectivismo. Para Nehamas, a oposição de Nietzsche à tradição filosófica refere-se basicamente ao

dogmatismo inerente a esta tradição. Mas como seria possível a Nietzsche comunicar suas idéias de modo a evitar o dilema de duas atitudes interpretativas opostas e igualmente extremadas (a adesão incondicional ou a indiferença)? A resposta de Nehamas é que a mobilização de uma multiplicidade de recursos estilísticos permitiria a Nietzsche impor sua presença aos leitores pela própria performance de seu discurso, desobrigando-o de relativizar repetitiva e ostensivamente suas ponderações. Esta multiplicidade de estilos possibilitaria ao filósofo comunicar suas idéias e ao mesmo tempo acentuar seu caráter perspectivístico. Gostaríamos de sugerir uma outra interpretação. Consideramos a dificuldade levantada por Nehamas uma dificuldade real do perspectivismo, mas que Nietzsche resolve por meio de recursos argumentativos e de exposição das idéias, principalmente através de um uso filosoficamente criativo do recurso discursivo da implicação, incorporada no aforismo. Quanto à presença de Nietzsche nas suas obras, assim como a exigência hermenêutica de identificar a personalidade do filósofo, nós propomos interpretá-la, com base nos elementos que foram apresentados ao longo desta seção, como uma apropriação filosoficamente criativa da dimensão retórica da “prova ética”.

A segunda seção da terceira *Extemporânea*, *Schopenhauer como Educador*, pode nos fornecer a chave para a compreensão do interesse de Nietzsche pela personalidade do filósofo, cuja identidade deve ser reconstruída a partir de um modo muito específico de relacionamento com o texto filosófico, que é a atenção ao estilo entendido como expressão. Não se trata de uma curiosidade de ordem biográfica, no sentido psicológico do termo. Trata-se de compor o retrato de uma vida que tenha um alcance exemplar<sup>69</sup>. Esta exemplaridade do indivíduo faz parte de uma consideração

---

<sup>69</sup> Cf. *Schopenhauer als Erzieher*, 3: “Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben” (KS4, vol. 1, p. 350).

histórica monumental. Na segunda *Extemporânea* (KSA, vol. I, pp. 258-265), Nietzsche já havia alertado que o decisivo na história monumental não é a compreensão da relação causal entre o gênio e os eventos, mas da relação de significação que se estabelece entre os indivíduos de exceção e a sua época. A função de uma narrativa histórica monumental é produzir, nos indivíduos do presente, a crença de que a grandeza, tendo sido possível no passado, pode ser possível uma vez mais. Ela deve despertar no indivíduo o desejo de superação de si pelo desejo de estar à altura ou de superar a figura exemplar. A motivação nietzscheana é de ordem moral; trata-se de configurar um tipo ou personalidade que, através de sua exemplaridade, desencadeie em um outro indivíduo, por meio de um vínculo empático, o compromisso com uma ética da excelência, no sentido grego e agonístico do termo. Nietzsche está interessado em repensar o conceito de formação (**Bildung**) com base num conceito de cultura avesso à idéia da erudição como fim último. A isso ele contrapõe a tese de que o fim último de todos os esforços da cultura é a produção do gênio. Este é entendido como um indivíduo de exceção, que se destaca de sua época e faz avançar a cultura, concebida como uma transfiguração da natureza<sup>70</sup>. O imperativo da excelência leva Nietzsche a reatualizar a pergunta que moveu grande parte dos diálogos socráticos, e que desapareceu no horizonte da

---

<sup>70</sup> A partir de *Humano demasiado Humano* (especialmente nos §162 e 164 do vol. I) Nietzsche adota uma postura bastante crítica em relação ao conceito de "gênio". As análises deste período procuram enfatizar a multiplicidade de usos possíveis desta figura; alguns usos são considerados vantajosos, outros perniciosos para a cultura. Mas não podemos deixar de notar que na seção 2 da segunda *Extemporânea*, dedicada à análise da história na sua modalidade monumental, Nietzsche já havia alertado para os possíveis abusos na elaboração de cânones na história da arte. A maior novidade no tratamento do conceito no período que se inicia com *III* é resultante de um esforço deliberado em livrar o conceito das conotações schopenhauerianas presentes nos textos anteriores. Devemos lembrar que a figura do gênio nas *Extemporâneas* se desdobra, à semelhança do que ocorre em Schopenhauer, nas figuras do artista, do filósofo e do santo, todos eles pensados como um evento miraculoso, um salto da natureza, com conotações sobre-humanas. Os parágrafos 155 e 156 de *Humano demasiado Humano* apresentam o tema da inspiração artística como um mito patrocinado em primeiro lugar pelos próprios artistas, por razões bastante óbvias. A crítica à interpretação da origem miraculosa do homem de exceção não deve, contudo, conduzir à conclusão errônea de que Nietzsche teria abandonado o problema da excelência. A questão está presente ao longo de toda a obra (cf. *O Anticristo*, §3). Há dois estudos recentes que servem-se do conceito de excelência como fio condutor para a questão ética (BERKOWITZ: 1995) e política (CONWAY: 1997) na obra do filósofo.

Modernidade<sup>71</sup>: onde encontrar um professor de virtude? A resposta de Nietzsche é precisa: em Schopenhauer.

Quem abre a terceira *Extemporânea* na esperança de encontrar uma exposição sobre a obra de Schopenhauer, sobre a consistência de sua metafísica e o modo como ela pode incidir sobre a formação dos jovens, certamente sairá decepcionado. Todo o ensaio é uma tentativa de apresentar as razões da predileção de Nietzsche por Schopenhauer como um professor de virtude; e ele o faz ignorando soberanamente as intrincadas questões conceituais presentes na obra de seu mestre. A segunda seção do ensaio relata o encontro de Nietzsche com Schopenhauer, e o que é decisivo neste encontro é o poder de sedução literária que a obra exerce sobre ele. A segunda seção trata precisamente daquilo que no estilo de Schopenhauer permite configurá-lo como um educador à altura da tarefa historicamente atribuída a Sócrates. Em Schopenhauer, assim como em Montaigne e mais tarde em Stendhal, Nietzsche teria se confrontado com uma vitalidade e jovialidade do pensamento (comunicada pela escrita) que o teria seduzido para a tarefa da cultura, para o imperativo da excelência<sup>72</sup>. O texto de Schopenhauer teria despertado

---

<sup>71</sup> Nietzsche apresenta três características da Modernidade (principalmente da cultura alemã) que são reveladoras de seu descaso com as tarefas mais nobres da educação: a ausência de uma sólida formação retórica (nós não dispomos de modelos literários), a introdução precoce dos jovens na prática científica e o abandono da questão das virtudes (a Modernidade teria sido incapaz de gerar não apenas uma reflexão ética, mas uma eticidade própria, ou seja, modelos de virtude confiáveis): "wo sind eigentlich für uns Alle, Gelehrte und Ungelehrte, Vornehme und Geringe, unsre sittlichen Vorbilder und Berühmtheiten unter unsern Zeitgenossen, der sichtbare Inbegriff aller schöpferischen Moral in dieser Zeit? Wo ist eigentlich alles Nachdenken über sittliche Fragen hingekommen, mit welchen sich doch jede edler entwickelte Geselligkeit zu allen Zeiten beschäftigt hat? Es giebt keine berühmtheiten und kein Nachdenken jener Art mehr; man zehrt thatsächlich an dem ererbten Capital von Sittlichkeit, welches unsre Vorfahren aufhäufte und welches wir nicht zu mehren, sondern nur zu verschwenden verstehen; man redet über solche Dinge in unsrer Gesellschaft entweder gar nicht oder mit einer naturalistischen Ungeübtheit und Unerfahrenheit, welche Widerwillen erregen muss" (*Schopenhauer als Erzieher*, §2; *K.S.1*, vol. 1, pp. 344-5). É em meio a esta desolação que Nietzsche relata o seu encontro literário com Schopenhauer: "In solchen Nöthen, Bedürfnissen und Wünschen lernte ich Schopenhauer kennen. Ich gehöre zu den Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, dass sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. Mein Vertrauen zu ihm war sofort da und ist jetzt noch dasselbe wie vor neun Jahren" (*idem*, p. 346).

<sup>72</sup> A relação de confiabilidade que se estabelece entre Schopenhauer e Nietzsche é descrita como o resultado de uma impressão puramente fisiológica, determinada por três características do estilo de Schopenhauer e às quais Nietzsche permanecerá fiel ao longo de sua obra: "Ich schildere nichts als den

em Nietzsche o desejo de fazer parte da pequena e seleta república de gênios, sem a qual a cultura lhe parecia impensável. A retórica clássica concebe este efeito do discurso como o domínio da prova ética.

## **Seção 2: O valor heurístico do paradigma indiciário e a construção dos tipos.**

Não devemos associar a noção de “personalidade” ao debate filosófico tradicional em torno do problema da “identidade pessoal”. O interesse de Nietzsche, pelo menos em relação ao aspecto que estamos debatendo, concentra-se muito mais em torno das noções de “tipo” e de “traços típicos” do que em problemas relativos à noção de “pessoa”. A personalidade é entendida em termos de “persona”, “máscaras”, ou traços que permitem configurar um personagem no sentido literário ou teatral. Estes personagens são compostos segundo determinações “éticas”, ou seja, como expressão de caracteres e virtudes histórica e coletivamente especificáveis e individualizáveis. Portanto, funcionam como uma espécie de “esquema” que confere inteligibilidade a forças e relações de força no interior de uma determinada cultura, e que atuaram historicamente de forma dispersa. O tipo, esquema ou personalidade é composto a partir de traços deliberadamente exagerados, que são contextualizados no interior de uma narrativa, de maneira a que ele passe por determinadas peripécias e surja contraposto a outras forças que atuaram no momento.

Com isso, poderíamos dizer que o objetivo visado por Nietzsche não é a

---

ersten gleichsam physiologischen Eindruck, welchen Schopenhauer bei mir hervorbrachte, jenes zauberartige Ausströmen der innersten Kraft eines Naturgewächses auf ein anderes, das bei der ersten und leisesten Berührung erfolgt; und wenn ich jenen Eindruck nachträglich zerlege, so finde ich ihn aus drei Elementen gemischt, aus dem Eindrucke seiner Ehrlichkeit, seiner Heiterkeit und seiner Beständigkeit. Er ist ehrlich, weil er zu sich selbst und für sich selbst spricht und schreibt, heiter, weil er das Schwerste durch Denken besiegt hat, und beständig, weil er so sein muss” (*idem*: pp. 349-50).

determinação das motivações psicológicas de indivíduos biograficamente identificáveis, mas a configuração de um tipo ou forma de vida que tenha um alcance exemplar. Ao longo de sua obra, deparamos com uma verdadeira galeria de personagens e tipos, cuja intervenção no cenário da cultura ocidental é sempre descrita de forma dramática, através de um enquadramento narrativo. Estes tipos podem ou não vir associados a um nome próprio, mas devemos sempre salientar que este teatro de idéias montado por Nietzsche nunca se pretendeu realista; seu **modus operandi** assemelha-se muito mais ao tom farsesco da ópera bufa e da comédia francesa. Nietzsche nunca se interessa pela complexidade psicológica dos grandes homens, pelo conjunto pouco discernível de motivos e causas que levaram o homem de exceção a agir; a sua famosa profundidade psicológica, a perspicácia na constatação da pluralidade de processos envolvidos no raciocínio prático, e que tentamos explicar ingenuamente através de um vocabulário superficial de estados e faculdades mentais, nada disso é mobilizado por Nietzsche quando o que está em jogo é a composição de um tipo ou modelo exemplar. Aqui a regra é a superficialidade e o esquematismo, o exagero nos traços e nas cores, de modo que se possa conferir visibilidade e inteligibilidade a um processo que, do ponto de vista empírico, é essencialmente disperso e difuso.

Antes de nos envolvermos neste debate sobre a natureza e a importância das tipologias em Nietzsche, gostaríamos de chamar a atenção para um tipo de procedimento recorrente em sua obra, ao qual não demos ainda o devido destaque. Trata-se da função heurística que Nietzsche extrai de pequenos elementos residuais com os quais ele depara no imenso, muitas vezes fragmentário e lacunar, texto da cultura ocidental. A atenção a estes elementos residuais é muitas vezes o que permite ao filósofo formular suas hipóteses genealógicas, compor uma determinada narrativa (conforme podemos

constatar em *O Anticristo*, mas também na narrativa da morte do gênero trágico em *O Nascimento da Tragédia*) e decifrar a identidade típica de certos personagens históricos.

Talvez pudéssemos esclarecer melhor este ponto recorrendo ao historiador italiano Carlo Ginzburg, que desenvolveu um excelente estudo sobre a existência de um paradigma indiciário nas ciências humanas do final do século XIX e início do século XX<sup>73</sup>. Este paradigma estaria presente ao longo da história das disciplinas que lidam diretamente com particulares. Disciplinas históricas, como a filologia e a história da arte, interessadas respectivamente em recompor um texto na sua integralidade e em descobrir a autoria de determinadas obras (textos, pinturas, esculturas etc.); mas também a medicina, que lida diretamente com o indivíduo e busca recompor seu histórico médico com base em sinais corporais.

Segundo Ginzburg, o paradigma é muito útil nos casos em que se tem que estabelecer a identidade de um indivíduo. O historiador da arte Giovanni Morelli, um perito em atribuição de autoria de quadros com base em elementos estilísticos residuais e periféricos, teria sido o primeiro a fornecer uma formulação explícita do método, embora o paradigma já estivesse presente em todas as disciplinas mencionadas acima e tenha continuado a desempenhar um papel decisivo no século XX, ao ser incorporado na psicanálise freudiana. O paradigma indiciário é um elemento decisivo na estruturação das narrativas policiais, do *Zadig* de Voltaire ao *Sherlock Holmes* de Conan Doyle. Deste modo, embora o método tenha sido desenvolvido explicitamente apenas no final do século XIX, os historiadores, *connaisseurs*, médicos, detetives e, em contextos culturais menos desenvolvidos, todos os caçadores, curandeiros e adivinhos já estavam bastante familiarizados com o procedimento<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> GINZBURG, C. *Chaves do mistério: Morelli, Freud e Sherlock Holmes*. In: ECO & SEBEOK, 1991.

<sup>74</sup> “Por milhares de anos, a humanidade viveu da caça. No curso de infindáveis perseguições, os caçadores aprenderam a reconstituir a aparência e os movimentos de seus alvos esquivos a partir de seus



O que parecia revolucionário e inaceitável no método de atribuição proposto por Morelli era justamente a prioridade que ele concedia aos pormenores como forma de determinar a autoria de um quadro (lóbulo das orelhas, formato das unhas e mãos, detalhes insignificantes nos cabelos etc). A tese freudiana, hoje tornada lugar-comum, de que os pequenos lapsos cotidianos são mais reveladores de nossa verdadeira identidade psíquica do que a imagem que nós voluntariamente compomos de nós mesmos, encontra um antecedente neste inusitado historiador da arte que, ao se dedicar ao estudo de detalhes aparentemente insignificantes nas grandes pinturas, corrigiu com base neste método cerca de uma dezena de atribuições de autoria em algumas das principais galerias da Europa. Vejamos a descrição que Ginzburg fornece do método de trabalho de Morelli:

*Os livros de Morelli parecem diferentes daqueles de qualquer outro escritor sobre arte. Estão recheados de ilustrações de dedos e orelhas, de cuidadosos registros de detalhes característicos, através dos quais um artista se revela, do mesmo modo que um criminoso pode ser denunciado por uma impressão digital... qualquer galeria de arte estudada por Morelli começa a se assemelhar a um arquivo policial... (p. 91).*

No caso do paralelo com a psicanálise, o próprio Freud se dizia um entusiasta da obra de Morelli, que ele conheceu sob o pseudônimo russo de Lermolieff. Para Ginzburg, o significado dos livros de Morelli para Freud consistia na “proposição de um método interpretativo, baseado na apreensão de detalhes marginais e irrelevantes enquanto chaves reveladoras. Segundo esse método, minúcias em geral consideradas

---

rastros - pegadas na terra úmida, estalidos de galhos, esterco, penas e tufo de pêlos, odores, marcas na lama, filetes de saliva. Aprenderam a cheirar, a observar, a dar sentido e contexto ao traço mais sutil. Aprenderam a realizar maquinações complexas em átimos de segundo, em florestas cerradas ou perigosas clareiras. Sucessivas gerações de caçadores ampliaram e passaram adiante essa herança de conhecimentos.” (GINZBURG: p. 98) Podemos imaginar como essa conjectura genealógica acerca da pré-história de nossos hábitos de inferência teria sido do agrado de Nietzsche, ele mesmo defensor de um naturalismo temperado pelo sentido histórico. Em relação às práticas de adivinhação, também baseadas numa arte de decifrar sinais e indícios, a diferença básica consistiria em que “a adivinhação aponta para o futuro, enquanto que a decifração dos caçadores aponta para o passado” (*Idem*: p. 100).

triviais e sem importância, “aquém da atenção”, fornecem a chave para as maiores conquistas do gênio humano” (Ginzburg, 1991: p. 97).

Não se trata, obviamente, de estabelecer uma filiação entre Nietzsche e Morelli. De resto, é pouco provável que Nietzsche tenha tido contato com sua obra, ainda que tenham sido contemporâneos e freqüentado o mesmo ambiente acadêmico de língua alemã<sup>75</sup>. Morelli, de fato, chegou a freqüentar o historiador Jacob Burckhardt, colega de Nietzsche na Basileia, com quem este manteve uma longa correspondência, além de ter sido um dos poucos contemporâneos por quem o filósofo nutria uma sincera admiração.

Se a tese de Ginzburg está correta, estaríamos diante de um verdadeiro “modelo epistemológico (ou, se preferirem, um paradigma) [que] surge discretamente na esfera das ciências sociais” (Ginzburg: p. 89). Com base nesta presença difusa, que caracteriza a existência de um paradigma numa determinada época e tradição de pesquisa, há uma certa plausibilidade em supor que, pelo menos segundo alguns aspectos, a filosofia de Nietzsche pode ser filiada a este paradigma. Não que ela esteja sob o domínio tirânico deste modelo epistêmico. O paradigma é válido apenas em parte, na medida em que Nietzsche se põe a ler textos do passado com o intuito de restituir a personalidade de seu autor (seu estudo sobre os filósofos da época trágica), ou ainda a de um personagem histórico construído no interior de uma tradição textual (conforme seus estudos sobre Sócrates, Jesus e o apóstolo Paulo), e sempre com o intuito de recuperar a significação de uma cultura, ou as relações de força que atuaram no seu interior (este é o caso de duas importantes hipóteses genealógicas introduzidas nas duas primeiras dissertações da *Genealogia*, conforme veremos abaixo). Esse tipo de empreendimento é assumido por

---

<sup>75</sup> Morelli expôs a público seu novo método numa série de artigos publicados pela revista alemã de história da arte *Zeitschrift für bildende Kunst*, no período de 1874-76; os artigos tratavam de pintura alemã, eram assinados por um desconhecido estudioso russo de nome Ivan Lermollief, e tinham sido traduzidos por um alemão também desconhecido de nome Johannes Schwarze, ambos criados por Giovanni Morelli a partir de variações de seu próprio nome (Cf. GINZBURG, *idem*: p. 90).

Nietzsche desde a época da composição de *O Nascimento da Tragédia* e do escrito póstumo *A Filosofia na Época trágica dos Gregos* (1870-1873), acompanhando-o até o final de sua obra, com a redação de *O Anticristo* (1888).

No último parágrafo da sexta seção de *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, depois de haver questionado a suposta equação entre “objetividade histórica” e “vontade de justiça”, mostrando que raramente a primeira tem sua origem e motivação nesta que é a mais rara das virtudes, Nietzsche conclui suas considerações com uma máxima que encontra aplicação na sua própria prática de historiador e crítico da cultura: “O veredicto sobre o passado é sempre um veredicto oracular (...)”<sup>76</sup>. O passado se apresenta a Nietzsche como uma espécie de sentença cifrada, uma modalidade lingüística que requer dons quase que divinatórios para a sua correta decifração (e não apenas uma habilidade dialética mais convencional, que consiste na capacidade de inferir corretamente a partir de determinadas premissas, ou, inversamente, em trazer à luz os pressupostos das mesmas). Esta habilidade é uma espécie de sexto sentido, uma certa sensibilidade histórica que, embora diferencie a Modernidade de todas as outras épocas, é ainda assim muito pouco difundida<sup>77</sup>. O tipo específico de inferência que preside a este sexto sentido poderia ser filiado à noção peirceana de inferência abdutiva; ela incide não sobre proposições, mas sobre signos isolados, e tem um valor imprescindível não apenas nas ciências históricas, mas em todas as áreas do

<sup>76</sup> KSA, vol. 1, p. 294: “Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehen”.

<sup>77</sup> Cf. a descrição apresentada por Nietzsche no §224 de *ABM*: “O sentido histórico (ou a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o “instinto divinatório” para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes): esse sentido histórico, que nós, europeus, reivindicamos como nossa particularidade, nos foi trazido na esteira da louca e fascinante *semibarbarie* em que a mistura de classes e raças mergulhou a Europa – apenas o século XIX conhece esse sentido, enquanto seu sexto sentido (...)” (1993: pp. 128-9).

conhecimento, na medida em que ela se revela como a nossa principal fonte para a elaboração de novas conjecturas<sup>78</sup>.

Neste sentido, todos os inúmeros tipos que nós encontramos nos livros do filósofo, assim como seus respectivos enquadramentos narrativos e as várias hipóteses genealógicas que os acompanham, são outras tantas tentativas de lidar com um enigma que, se corretamente decifrado, iluminará o tempo presente e o tempo futuro. Estamos sempre no domínio da plausibilidade, e as regras do jogo são menos precisas, porque ainda não estamos no regime austero, mas inequívoco, da dialética. Que Nietzsche tenha considerado os grandes acontecimentos (os pensamentos, as obras, os autores, os personagens) como problemas cuja estrutura se assemelharia à de um enigma ou de uma sentença oracular é algo que podemos perceber em vários momentos de sua obra, não só por meio de suas declarações “explícitas” sobre a questão e pelo modo como ele enfrenta o passado, mas também pela sua predileção, ao comunicar seus resultados, por um tipo de escrita que muitas vezes se contenta em permanecer no meramente alusivo. Nietzsche não apenas esteve às voltas com enigmas, como também comunicou a solução que ele tinha em mente para alguns deles numa linguagem igualmente enigmática e cifrada. Enquanto que no primeiro momento a estrutura enigmática é uma necessidade imposta pelo próprio objeto, no segundo momento (no momento de comunicar os palpites ou as prováveis soluções para estes enigmas) trata-se de uma escolha argumentativa deliberada. E esta é uma diferença fundamental, pois se no primeiro momento, o

---

<sup>78</sup> Cf. o artigo de T. Sebeok e J. U-Sebeok: “Abdução, ou “o primeiro grau do raciocínio científico”, bem como o “único tipo de argumento que inicia uma nova idéia” [as citações são de Peirce], é um instinto que confia na percepção inconsciente das conexões entre os aspectos do mundo, ou usando um outro conjunto de termos, é a comunicação subliminar de mensagens” (In: ECO & SEBEOK, 1991: p.23). Sobre a relação entre o conceito de abdução e a prova retórica baseada em indícios, assim como sobre a retomada do conceito na obra de Peirce, ver EGGS, 1994, seção 3.2.2.2: L'enthymème par l'indice ou l'abduction (pp.47-52). Para uma discussão sobre a importância da abdução na seleção de hipóteses científicas, cf. HARMAN (1965: The inference to the best explanation).

momento da análise, não estamos diante de um texto para cuja decifração as habilidades dialéticas bastem, no segundo momento, o da apresentação dos resultados, Nietzsche está criando um texto que redescobre o potencial dialético contido no enigma, na medida em que este solicita o leitor a se posicionar criticamente frente ao que está sendo comunicado, desfazendo armadilhas propositais e recompondo eventuais lacunas<sup>79</sup>.

Apresentaremos três principais ocorrências textuais onde acreditamos que o paradigma indiciário esteja atuando como um dispositivo de descoberta, que permite a Nietzsche a formulação de hipóteses históricas. A primeira ocorrência encontra-se em *O Nascimento da Tragédia*. Em um artigo dedicado a expor as contribuições da nova edição crítica das obras do filósofo para uma leitura histórica e filologicamente rigorosa de seu pensamento, o editor Mazzino Montinari levantou uma questão relativa ao primeiro livro de Nietzsche que gostaríamos de retomar para ilustrar o nosso argumento. A questão que interessa a Montinari não diz respeito às conjecturas de Nietzsche sobre o nascimento do gênero trágico a partir da articulação entre os elementos dionisiaco e apolíneo, mas à sua inusitada tese de que o socratismo estético de Eurípides teria sido o responsável pelo desaparecimento precoce da tragédia. Pela confrontação com os póstumos, segundo Montinari, podemos perceber que este tema é anterior, no pensamento de Nietzsche, à formulação do par dionisiaco/apolíneo. A questão de Montinari refere-se às fontes de Nietzsche. Ele sugere que a avaliação negativa de Eurípides remontaria aos primeiros românticos alemães, mais precisamente aos irmãos Schlegel. Esta primeira filiação não explica o vínculo, muito mais decisivo na narrativa nietzscheana da morte da tragédia, entre as figuras de Eurípides e Sócrates. Montinari propõe que esta vinculação teria sido sugerida a Nietzsche pela leitura de Heinrich

---

<sup>79</sup> Para uma discussão mais minuciosa da relação entre enigma e dialética, ver COLLI, 1992. O autor propõe a tese de que as origens da dialética remontariam à prática da decifração de enigmas e sentenças oraculares.

Heine, o primeiro a aproximar Eurípides de Sócrates numa tentativa de salvar a reputação do poeta das objeções obscurantistas dos primeiros românticos<sup>80</sup>.

Gostaríamos de sugerir uma outra fonte a partir da qual Nietzsche teria elaborado a sua conjectura acerca da cumplicidade entre Eurípides e a nova tendência socrática. Esta sugestão tem a vantagem de recorrer a um texto que foi decisivo na formação de Nietzsche. Afora o recurso explícito à autoridade das comédias de Aristófanes (Nietzsche recorre ao comediógrafo três vezes entre os parágrafos 11 e 17 de *O Nascimento da Tragédia*<sup>81</sup>), a outra fonte poderia ser o próprio Diógenes Laércio, um autor com o qual Nietzsche estava profundamente familiarizado. A convicção de que uma importante verdade sobre o passado pode ser transmitida através de uma série de anedotas conservadas pela tradição está explicitada na nota introdutória ao estudo dos filósofos da época trágica. Esta possibilidade de leitura pode ter ocorrido a Nietzsche em função de seu trabalho erudito sobre as fontes de Diógenes Laércio, um autor com irresistível inclinação para o anedótico. Desde a época de *NT* até as considerações sobre “O problema de Sócrates” no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche esteve às voltas com o

<sup>80</sup> “C’est précisément Heine qui, le premier dans l’École romantique, a établi ce rapprochement entre Socrate et Euripide, et il le fit dans un sens positif, en défendant Euripide contre les affirmations d’August W. Schlegel. (...) Il me semble que ce rapprochement entre Heine et Nietzsche concernant le rapprochement Euripide-Socrate, même si c’est *a contrario*, donne à réfléchir. Et il serait encore plus significatif, si nous ne pouvions pas même supposer une lecture de l’École romantique de la part de Nietzsche” (MONTINARI, 1996: pp. 112-113).

<sup>81</sup> A narrativa do desaparecimento do gênero trágico é apresentada justamente nos parágrafos 11 a 17 de *NT*. Esta narrativa se inicia com o anúncio da morte trágica do gênero (“A tragédia sucumbiu de maneira diversa da de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas: morreu por suicídio, em consequência de um conflito insolúvel...”; cf. §11), para depois, em retrospectiva, narrar os eventos e os personagens que contribuíram para semelhante desfecho. Este conflito insolúvel que conduzirá ao fim do gênero trágico tem como palco a própria figura de Eurípides. Ele é descrito como um misto de crítico e poeta que, ao tentar eliminar a incomensurabilidade do elemento dionisiaco, encontra a solução para o enigma em Sócrates, o único espectador ateniense para quem a tragédia era igualmente incompreensível. A autoridade de Aristófanes é invocada no §11, para a caracterização de Eurípides, e nos §13 e 17, para a confirmação da “estreita afinidade existente entre Sócrates e Eurípides” (§13), e para a apreciação dos efeitos negativos de ambos na cultura grega: “O instinto seguro e captante de Aristófanes sem dúvida apreendeu o certo quando conjugou, no mesmo sentimento de ódio, o próprio Sócrates, a tragédia de Eurípides e a música dos novos ditirâmbicos, e farejou em todos esses três fenômenos os signos característicos de uma cultura degenerada” (Cf. *NT*, §17; 1992: p.105).

enigma socrático de forma notavelmente ambígua. Mas as anedotas recolhidas por Diógenes Laércio, que mostram um Sócrates oscilando entre o sublime e o ridículo na opinião de seus contemporâneos, certamente tiveram efeitos consideráveis no retrato que o próprio Nietzsche se esforçava por compor do filósofo grego. No §13 de *NT*, o autor faz a seguinte observação:

*Que Sócrates estivesse estreitamente relacionado à tendência de Eurípides, foi algo que não escapou a seus contemporâneos, na Antigüidade; e a expressão mais eloqüente dessa percepção feliz é aquela lenda circulante em Atenas, segundo a qual Sócrates costumava ajudar Eurípides em seu poetar (1992: p. 84).*

Nietzsche só pode ter tido acesso a esta lenda por meio de Diógenes Laércio, que nos fornece uma série de relatos sobre o suposto envolvimento das duas figuras:

*Acreditava-se que ele [Sócrates] colaborava com Eurípides na composição das peças deste último; por isso Mnesimacos, sob o nome de Telecleides, escreve:*

*“Os Frígios é um novo drama de Eurípides, e Sócrates contribuiu com lenha para frigar.” Mnesimacos também escreve: “Eurípides com pregos socráticos”. E Cálidas, nos Cativos: “A: Por que estás com a fisionomia tão grave e pensativa? B: Tenho boas razões. O autor é Sócrates.” E Aristófanes nas Nuvens: “Ele compõe para Eurípides tragédias cheias de palavrório, mas também de sabedoria”<sup>82</sup>.*

Nietzsche pode ter se servido destas passagens para apreender um outro tipo de verdade, para a qual a confirmação da verdade fatural destas anedotas seria irrelevante. A anedota funciona apenas como um indício de que haveria uma conexão entre dois fenômenos da cultura grega: os impasses do gênero trágico e o fortalecimento da tendência socrática. A anedota permite somente a formulação de uma determinada conjectura histórica (em contextos jurídicos, nós falaríamos de “suspeita”). A questão da plausibilidade ou não desta conjectura demanda da parte do autor uma série de outros argumentos e o recurso a outros critérios: a verossimilhança da narrativa, os vários outros fenômenos da cultura grega que ela permite explicar, sua repercussão sobre a

<sup>82</sup> DIÓGENES LAÉRTIOS, 1988: pp. 51-2.

história do Ocidente etc.

A segunda ocorrência textual que gostaríamos de analisar encontra-se nas duas primeiras dissertações da *Genealogia*. Segundo a nossa hipótese de leitura, o recurso à análise etimológica em algumas passagens desta obra tem uma função heurística semelhante àquela desempenhada pela anedota no contexto da morte do gênero trágico. O debate sobre a confirmação das análises etimológicas sugeridas por Nietzsche nas duas dissertações pela pesquisa erudita mais recente deveria ser cuidadosamente prefaciado por uma compreensão adequada do papel desempenhado por este procedimento na argumentação do filósofo. A plausibilidade das teses defendidas na obra dificilmente seria afetada pela demonstração cabal da incorreção de algumas das aproximações etimológicas sugeridas por Nietzsche, pela razão muito simples de que estas análises só interessam ao contexto de descoberta. A novidade no modo de proceder de Nietzsche é metodológica: ele percebeu que seria possível surpreender na história de alguns termos-chave do vocabulário dos conceitos morais uma série de estratégias interpretativas. Determinadas contraposições de valor, e a lógica destas contraposições, podem ser reconstruídas a partir de uma série de elementos residuais que se cristalizaram nas várias linguagens da moral (assim, as contraposições entre **Gut/Schlecht** e **Gut/Böse** não obedeceriam a uma mesma lógica: a primeira exprime uma diferença que tem como referência o primeiro termo (**Gut**); a segunda é uma oposição absoluta que tem como referência o segundo termo (**Böse**), tomado em sentido inverso ao **Gut** da primeira valoração). A etimologia mostra-se como um campo fecundo para a elaboração de conjeturas sobre a história dos sentimentos e conceitos morais. Em Nietzsche há um uso relativamente sóbrio deste recurso, e uma consciência aguda de que, embora tendo um enorme valor heurístico, ele não tem nenhum valor de prova.



Na *Genealogia*, existem duas passagens centrais na argumentação de Nietzsche onde a análise etimológica é decisiva. Segundo o próprio autor, as principais descobertas da primeira dissertação teriam surgido da análise etimológica dos vários significados que o conceito “bom” assume nos juízos morais ao longo da história e em diferentes comunidades lingüísticas. Nos três parágrafos iniciais da primeira dissertação, Nietzsche formula suas objeções ao que ele considera as hipóteses genealógicas dos “psicólogos ingleses” (a referência permanece vaga): a falta de espírito histórico que eles demonstram ao erigirem a oposição egoísta/não-egoísta como um fato primitivo de toda moralidade (*GM*, I, §2); o contra-senso na descrição do mecanismo psicológico operando na formação da crença no valor moral de certas ações (*GM*, I, §1;3). No §4 encontramos a passagem que interessa ao nosso argumento:

*A indicação [Fingerzeig] do caminho certo me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma transformação conceitual – que em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo”, transmutar-se finalmente em “ruim” (1987: p. 24).*

A análise etimológica não funciona como um apelo a algum tipo de evidência sobre a origem ou sobre a plenitude de sentido que estaria na origem, mas como um indício (uma outra tradução possível para o termo alemão **Fingerzeig**) de que a história da moralidade é a história de um contínuo deslocamento de sentidos, de sobreposições de inúmeras interpretações e valorações. Mas se há uma dispersão dos sentidos do conceito, há também uma regra estável que orienta estas transformações conceituais: a passagem de um uso essencialmente funcional do conceito “bom” para um uso não mais funcional, ou que procura apagar as marcas de sua própria funcionalidade de origem. O conceito “bom” tem inicialmente uma série de conotações que estão ligadas ao tipo de

atividade exercida pelo estamento dominante e às qualidades e virtudes exigidas para este tipo de ocupação. Posteriormente, o conceito adquire um sentido mais amplo, ligado a traços de caráter e preeminência espiritual. Assim, é natural que o conceito “bom”, numa comunidade comandada por uma aristocracia guerreira e cavaleiresca, tenha um campo semântico diverso daquele de uma comunidade organizada em torno de uma aristocracia sacerdotal, mas ambos obedecem a uma mesma lógica de transformação conceitual:

*Desta regra, de que o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual, não constitui ainda exceção (embora dê ensejo a exceções) o fato de a casta mais elevada ser simultaneamente a casta sacerdotal, e portanto preferir, para sua designação geral, um predicado que lembre sua função sacerdotal (GM, I, §6; 1987: p. 27).*

Embora forneça algumas informações que cumprem uma função descritiva importante na argumentação de Nietzsche (e na composição de suas inúmeras tipologias), a análise etimológica tem antes de tudo um valor heurístico; ela indica (sinaliza) o caminho correto para o filósofo, orientando adequadamente o seu “faro” para questões históricas.

Nietzsche retoma o expediente da análise etimológica na segunda dissertação da *Genealogia*, intitulada “Culpa”, “má consciência” e coisas afins. O procedimento é apresentado no §4, e visa uma vez mais a corrigir as hipóteses genealógicas inglesas, dando-lhes uma correta orientação histórica. Os grandes temas da segunda dissertação se desenvolvem a partir de uma aproximação entre um conceito de ordem moral e palavras que pertencem ao mundo bastante concreto das relações contratuais: o ponto de partida é a relação de homonímia entre os termos “culpa” e “dívida” na língua alemã (*Schuld*), assim como outros termos correlatos: “devedor” (*Schuldner*) e “inocência” (*Unschuld*). A partir deste artifício etimológico, Nietzsche apresenta sua tese sobre a origem

contratual do conceito moral de dever (dívida) e fornece uma descrição dos processos de interiorização desta relação (origem da má consciência), recorrendo à tese de um impulso natural para a crueldade no homem<sup>83</sup>. O desenvolvimento da má consciência é o resultado de uma lógica da compensação cujo funcionamento é motivado pelo impulso à crueldade: se aquele que empenhou a palavra é incapaz de cumpri-la, sua dívida pode ser resgatada por outros meios. O ponto culminante desta lógica da compensação encontra sua expressão jurídica no direito que o credor tem de fazer sofrer o devedor. A má consciência não é nada mais que este direito de fazer sofrer voltado para o interior do próprio devedor, a partir do momento em que o resgate da dívida se torna impossível e adquire uma conotação religiosa. Esta relação contratual é expandida para a comunidade; deste modo, a hipótese sobre a origem contratual e jurídica dos sentimentos morais de “culpa” e “dever” tem sua contrapartida psicológica (a lógica da crueldade) e, finalmente, um alcance antropológico, na medida em que o fenômeno da religião é apresentado como uma interpretação coletiva específica do modo como a comunidade se relaciona com seus antepassados. Os membros da comunidade interpretam esta relação como uma relação de débito específica: um débito que só pode ser resgatado mediante a divinização de seus fundadores. Estas teses são apresentadas ao longo dos vários parágrafos da segunda dissertação, mas elas já estão como que contidas no §4, como desdobramentos da aproximação entre os conceitos de “culpa” e “dívida”:

*Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida”? Ou que*

---

<sup>83</sup> A tese de que os sentimentos morais são o resultado de um processo de sublimação de um impulso primitivo do homem para a crueldade (como forma de confirmar e intensificar seu sentimento de poder) é muito cara a Nietzsche, na medida em que ela permitiria descrever os mecanismos globais da cultura a partir de um vocabulário naturalista. O tema da crueldade (e a tese da sublimação) ganha destaque a partir das obras do período intermediário. É possível especular se Nietzsche não o teria concebido a partir de uma inversão da tentativa schopenhaueriana de fundamentar a moral com base no sentimento da compaixão (cf. *GM*, Pref., §5 e 6). Devemos lembrar que compaixão e crueldade expressam atitudes extremas e opostas diante do sofrimento, e que, a despeito de seu ceticismo em relação à possibilidade de discerni-las do ponto de vista da experiência psicológica, Nietzsche sempre se posicionou como um adversário da valoração dos sentimentos negativos relacionados à compaixão (cf. *GM*, Pref., §6).

*o castigo, sendo reparação, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade? – e isto ao ponto de se requerer primeiramente um alto grau de humanização, para que o animal “homem” comece a fazer aquelas distinções bem mais elementares, como “intencional”, “negligente”, “casual”, “responsável” e seus opostos, e a levá-las em conta na atribuição do castigo. O pensamento agora tão óbvio, aparentemente tão natural e inevitável, que teve de servir de explicação para como surgiu na terra o sentimento de justiça, segundo o qual “o criminoso merece castigo porque podia ter agido de outro modo”, é na verdade uma forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e do raciocínio humanos; quem a desloca para o início, engana-se grosseiramente quanto à psicologia da humanidade antiga. Durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinqüente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a dor do seu causador. De onde retira sua força esta idéia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas”, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico (1987: pp. 64-5).*

A terceira ocorrência que nos interessa encontra-se em *O Anticristo*, e diz respeito ao modo como se devem utilizar determinados textos da história da cultura. Nosso objetivo é apenas ilustrar a hipótese do valor heurístico do indício. Não podemos entrar no mérito das teses históricas defendidas por Nietzsche acerca do Cristianismo e sua relação com a cultura judaica, os textos que lhe servem de referência e a pertinência de sua reconstrução do tipo do *redentor*<sup>84</sup>. O que nos interessa é a contraposição latente entre um método filológico mais convencional e a análise nietzscheana dos textos que relatam a vida do Cristo. O objetivo de Nietzsche na obra é a reconstrução do tipo psicológico do redentor, à revelia dos próprios evangelhos. A tese histórica forte, que Nietzsche já havia formulado anos antes no aforismo de *Aurora* intitulado “O primeiro cristão” (A, §68), é que o verdadeiro fundador do Cristianismo teria sido o apóstolo Paulo, e que este, ao fazê-lo, não teria hesitado em sacrificar a própria figura do Cristo e

---

<sup>84</sup> Para uma leitura mais cuidadosa desta obra, assim como de sua contribuição para a problemática do Jesus histórico, conferir o ensaio do Prof. Giacoia: Notas para uma interpretação da figura histórica de Jesus do ponto de vista d’*O Anticristo* de Nietzsche. In: GIACOIA JÚNIOR: 1997.

o sentido de sua prática<sup>85</sup>. A estratégia do texto, o mais polêmico dos escritos do filósofo, consiste em desautorizar o conjunto de narrativas que compõem o *Novo Testamento* enquanto documentos que manteriam alguma fidelidade ao ensinamento e à prática do Jesus histórico. O que está em jogo é justamente o proveito que se pode tirar destes textos. O argumento de Nietzsche é que, pela natureza destes relatos, torna-se totalmente impróprio aplicar a eles um método filológico convencional. É possível reconstruir o tipo psicológico do Jesus histórico apenas porque os relatos sobre a sua “boa nova” não conseguiram encobrir totalmente as marcas de sua própria falsificação. Os Evangelhos devem ser tratados como depoimentos de réus suspeitos, não como relatos fidedignos de fatos e ditos. A atitude do filósofo em relação a este conjunto de textos tem uma semelhança maior com o modo de proceder de alguém que toma o depoimento de um acusado, seguindo a máxima de que tudo que este disser poderá ser usado contra ele, do que com o procedimento de um filólogo que confronta um texto com todo um aparato crítico-comparativo<sup>86</sup>. A segunda proposição para a resolução do problema do surgimento do Cristianismo reza que: “o tipo psicológico do Galileu é ainda identificável, mas somente na sua plena degeneração (que é ao mesmo tempo mutilação e sobrecarga com traços estranhos) é que ele pôde servir para o uso que foi feito dele, como o tipo de um *redentor* da humanidade” (AC, §24; KSA, vol. 6, p. 191). A história

---

<sup>85</sup> Cf. AC, §42: “Em Paulo toma corpo o tipo oposto ao “portador da boa nova”, o gênio no ódio, na visão do ódio, na inexorável lógica do ódio. O *que* esse disangelista não ofereceu em sacrifício ao ódio! Antes de tudo, o redentor: ele o pregou em *sua* cruz. A vida, o exemplo, o ensinamento, a morte, o sentido e o direito do Evangelho inteiro – nada mais existia, quando esse moedeiro falso por ódio lançou mão somente daquilo que podia aproveitar” (1978: p. 352).

<sup>86</sup> Contra a veracidade dos relatos evangélicos, e especialmente em relação ao testemunho do apóstolo Paulo, vale a pena conferir a seguinte passagem do §42: “Considerar um Paulo, que tem sua pátria na sede da ilustração estoíca, como honesto, quando ele arranja, a partir de uma alucinação, a *prova* do viver-*ainda* do redentor, ou sequer dar crédito à sua narrativa *de que* teve essa alucinação, seria uma verdadeira *niaiserie* da parte de um psicólogo; Paulo queria o fim; *conseqüentemente*, queria também os meios... Se ele mesmo não acreditava, os idiotas entre os quais lançou seu ensinamento acreditaram nisso. – *Sua* necessidade era o *poder*; com Paulo queria o sacerdote, mais uma vez, chegar ao *poder*...” (1978: p. 352, com duas pequenas alterações na tradução).

do surgimento do Cristianismo é a narrativa, que Nietzsche caracteriza como uma ironia em escala histórico-universal, de um processo de progressiva falsificação do tipo psicológico do Jesus histórico e de sua “boa nova”. Os parágrafos 28 e 29 atacam o contra-senso erudito de querer aplicar métodos de crítica textual a documentos que valem muito mais pelo que eles falsificam do que pelo que atestam, e neste sentido eles são decisivos para a compreensão da prática filológica heterodoxa de Nietzsche:

*E somente aqui eu toco no problema da psicologia do redentor. – Confesso que leio poucos livros com dificuldades semelhantes às dos Evangelhos. Estas dificuldades são diferentes daquelas em cuja demonstração a curiosidade erudita do espírito alemão celebrou um de seus mais inesquecíveis triunfos. Está longe o tempo em que também eu, como todo jovem erudito, fruía com a lentidão prudente de um filólogo refinado a obra do inigualável Strauss. Eu tinha então vinte anos: agora sou demasiado sério para tanto. Que me importam as contradições da “tradição”? Como é sequer possível chamar de “tradição” a lendas de santos! As histórias de santos são a literatura mais ambígua que pode haver: aplicar a elas o método científico, na ausência de outros documentos, parece-me algo condenado de antemão – mera ociosidade erudita... (AC, §28; KSA, vol. 6, pp. 198-9).*

*O que me interessa é o tipo psicológico do redentor. Ele poderia estar contido nos Evangelhos, à revelia dos Evangelhos e por mais mutilado e sobrecarregado com traços estranhos que ele esteja: do mesmo modo que o tipo de Francisco de Assis está conservado nas suas lendas, apesar de suas lendas. Não a verdade sobre o que ele fez, aquilo que disse, como ele realmente morreu, mas a questão: o seu tipo é ainda de todo representável (vorstellbar), ele foi “transmitido” (überliefert)?... (AC, §29; idem, p. 199).*

Nietzsche está polemizando principalmente com a obra de Renan (AC, §29) que, numa primeira tentativa de configurar o tipo do Cristo, teria identificado a sua figura, de forma psicologicamente desastrosa, com os tipos do “gênio” e do “herói”. A solução nietzscheana para o enigma, embora inspire-se no romance *O Idiota*, de Dostoievski, é também o resultado de sua prática heterodoxa da filologia: no trato com os textos do *Novo Testamento*, a atenção do filósofo se volta para os elementos residuais que denunciam os falsificadores. A composição do tipo do Jesus histórico opera em dois níveis distintos: o primeiro deles consiste em desfazer a teia de falsificações por meio de

procedimentos filológicos pouco ortodoxos; o segundo nível pode ser descrito como psico-fisiológico: trata-se de ver no fenômeno do Jesus histórico um caso clínico, que pode ser descrito a partir de dois traços típicos: o ódio instintivo contra a realidade, resultante de uma extrema sensibilidade ao sofrimento e irritabilidade; a exclusão instintiva de toda aversão, de toda hostilidade, de todos os limites e distâncias no sentimento. Estes traços correspondem ao oposto exato dos traços que caracterizam o **ethos** heróico: necessidade de inimigos e *pathos da distância* (cf. AC, §30). A filologia e a medicina, numa acepção bastante heterodoxa destas expressões, são as disciplinas auxiliares de Nietzsche na sua polêmica contra o Cristianismo e seu fundador, o apóstolo Paulo, tomado como o representante típico do **ethos** sacerdotal:

*Aquele “Deus” que Paulo inventou para si, um deus “que envergonha a sabedoria do mundo” (ou, no sentido estrito, as duas grandes adversárias de toda superstição, a filologia e a medicina), é na verdade somente a resoluta decisão de Paulo a: chamar de “Deus” sua própria vontade, torah, isso é arquivudaico. Paulo quer envergonhar “a sabedoria do mundo”: seus inimigos são os bons filólogos e médicos da escola alexandrina – a eles ele faz guerra. De fato, não se é filólogo e médico sem ser também, ao mesmo tempo, anticristão. Pois quem é filólogo lê atrás dos “livros santos”, quem é médico, atrás da depravação fisiológica do cristão típico. O médico diz “incurável”, o filólogo, “trapaça”... (AC, §47; 1978: p. 355).*

Para resumir as nossas considerações, poderíamos dizer que a atenção que Nietzsche concede ao paradigma indiciário se justifica com base em duas teses substanciais acerca da cultura:

1. A personalidade de um autor (não a identidade pessoal, mas o tipo a que ele pode ser filiado) é o que há de mais significativo numa obra. Para que possamos ter acesso a ela, é inútil vasculhar indefinidamente o conjunto de teses e ensinamentos que a tradição atribuiu ao autor, pois em geral a sua personalidade não é algo que se encontre diretamente tematizada. Ela é antes exemplificada por meios indiretos e, em geral, involuntários. O estilo é um destes meios indiretos (talvez o principal) a partir

dos quais é possível discernir ou configurar a hierarquia de impulsos, o conjunto de apreciações, que caracterizam a personalidade em questão.

2. O significado de uma cultura (sua hierarquia de valores, seus conflitos, a tensão entre as diversas tendências) encontra-se cristalizado e como que resumido em determinados tipos.

Há uma passagem no *Ecce Homo* em que esta segunda tese é apresentada como um dos princípios que orientam a prática nietzscheana da guerra (a intervenção polêmica do autor no mundo da cultura):

*Terceiro princípio: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de emergência geral porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro debilmente senil junto à “cultura” alemã – apanhei esta cultura em flagrante... Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes (EH, I, §7; 1986: pp. 55-6).*

Esta passagem é fundamental para que possamos compreender não apenas a função desempenhada pela noção de “tipo” em Nietzsche (abreviatura, concisão, esquema, condensação), mas também os aspectos polêmicos envolvidos neste procedimento. Ele ganha uma dimensão polêmica sempre que a noção de “tipo” vem associada a um nome próprio. Com isso, a argumentação de Nietzsche assume, em razão de sua virulência, uma forma que parece inteiramente inadequada a um debate racional. Voltaremos a esta questão no próximo capítulo.



## CAPÍTULO IV: ESTRATÉGIAS DE ARGUMENTAÇÃO E FORMAS DE EXPOSIÇÃO.

Na seção 1 do capítulo anterior nós havíamos dito que a dimensão expressiva da retórica nietzscheana refere-se à ordenação das possibilidades materiais da linguagem (dimensão do estilo). Segundo a hipótese de leitura sugerida, o cuidado com o estilo seria decisivo para Nietzsche, pois é este cuidado que permite ao autor comunicar ao leitor sua própria confiabilidade moral, estabelecendo entre eles uma relação empática que é anterior à relação dialética de adesão ou recusa de determinados conteúdos filosóficos. Neste capítulo tentaremos mostrar que há uma série de outros elementos na obra de Nietzsche que podem ser filiados a uma segunda dimensão da retórica, não mais relativa à prova ética ou aos procedimentos de descoberta (como é o caso do paradigma indiciário, discutido na seção 2 do capítulo anterior). Trata-se da dimensão argumentativa da obra do filósofo<sup>87</sup>.

Fornecer uma descrição exaustiva de todos os procedimentos argumentativos mobilizados por Nietzsche, assim como dos inúmeros modos de ordenação destes procedimentos em estratégias de exposição, seria uma tarefa titânica e quiçá inexecutável. O autor constrói seus argumentos explorando simultaneamente vários domínios metafóricos, analogias, fábulas, parábolas, paródias, intenções irônicas, alegorias e anedotas. O cultivo da hipérbole impede uma interpretação excessivamente literal de

---

<sup>87</sup> Aqui caberia um pequeno esclarecimento. Quando falamos em "argumentação", estamos nos referindo à acepção técnica que o termo adquiriu a partir das investigações de Chaim Perelman sobre os meios de prova no discurso filosófico. É neste sentido, ou seja, em contraposição a procedimentos de prova que seriam demonstrativos (em última análise, a demonstração seria um procedimento circunscrito a sistemas formais altamente limitados), que nós empregamos o termo "argumentação". A noção de prova argumentativa em Perelman tem uma filiação aristotélica; ela seria equivalente à noção de silogismo dialético, ou seja, um argumento que parte de premissas que não dispõem de uma evidência última, embora seja formalmente correto segundo as regras canônicas de inferência. Cf. PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 1996; PERELMAN, 1997.

muitas de suas considerações. Além disso, a opção por uma apresentação aforismática dos argumentos, a partir de *Humano demasiado Humano*, traz uma série de novas dificuldades, resultantes do rompimento com as formas mais canônicas de exposição filosófica.

Propomos um enfrentamento destas dificuldades em dois níveis distintos. Em um primeiro momento (seção 1 deste capítulo), tentaremos extrair, com uma finalidade estritamente analítica e em função de um valor que acreditamos ser operacional, uma estratégia global de argumentação que estaria perpassando todos estes procedimentos mais pontuais. Propomos descrever esta estratégia em termos de “polêmica”. A escolha do termo se deve em parte ao modo como o próprio Nietzsche descreve sua inserção na tradição filosófica. O fato de o termo “polêmica” se contrapor a uma outra estratégia de invalidação (a refutação), que foi objeto de reiteradas críticas por parte de Nietzsche, nos pareceu uma razão adicional para a sua adoção.

Em um segundo momento (seção 2 deste capítulo), tentaremos descrever as estratégias de ordenação dos argumentos em gêneros literários específicos. Propomos uma diferenciação entre o aforismo na sua forma literária genuína (cujas ocorrências na obra de Nietzsche seriam mais esporádicas) e o ensaio com características aforismáticas (o modo de apresentação mais recorrente no autor). A adoção, por parte do filósofo, de uma estratégia aforismática de apresentação das idéias teria como objetivo explicitar para os seus eventuais leitores o caráter inacabado de suas investigações. Neste sentido, a argumentação nietzscheana se contrapõe, enquanto uma estratégia de plausibilização, às várias estratégias dedutivistas de exposição, que visam à fundamentação mediante o seu caráter sistemático.

## Seção 1: O adeus ao monopólio do Elenchos: Nietzsche contra Sócrates, ou polêmica *versus* refutação.

As críticas que Nietzsche dirige à tradição filosófica quase sempre incidem sobre o seu caráter dogmático, mas esta não parece ser a razão de suas divergências em relação a Sócrates. Defenderemos a hipótese de que uma das principais razões para a divergência entre os dois filósofos diz respeito ao que cada um deles considera uma questão filosoficamente relevante, o que determinará de imediato suas divergências em termos de estratégias argumentativas<sup>88</sup>. Sócrates considera que toda pesquisa racional deve se engajar na busca pelo conceito, e toda resposta filosoficamente relevante deve ser formulada em termos de definição. Ora, o melhor método de que dispomos para decidir entre as diversas definições que se apresentam como candidatas à verdade é o método do **elenchos**, que consiste em submeter o proponente de uma definição qualquer ao teste da contradição. Sócrates foi o primeiro filósofo a ter clareza das regras do **elenchos** e a mobilizá-las com a necessária destreza, ainda que estas regras não tenham sido diretamente tematizadas pelo filósofo<sup>89</sup>. Nietzsche, ao propor que uma questão filosoficamente relevante deve ser formulada em termos de origem e valor, engaja-se numa pesquisa definida em termos genealógicos, o que o leva a recusar decididamente o monopólio do **elenchos** introduzido por Sócrates na tradição filosófica. Nietzsche irá contrapor à refutação socrática uma estratégia de invalidação que propomos caracterizar

---

<sup>88</sup> Vários comentadores já propuseram uma confrontação entre os dois filósofos como forma de elucidar as estratégias argumentativas de Nietzsche: NEHAMAS, 1996a: cap. I; CONWAY, 1988; LAMPERT, 1993: cap. 3; MARGUTTI PINTO, 1994. Fique então registrado o nosso débito para com todos eles.

<sup>89</sup> G. Vlastos chama a atenção para o fato de nos primeiros diálogos platônicos não haver nenhum debate de natureza metodológica. As pesquisas socráticas (circunscritas ao âmbito de nossas crenças morais) colocariam em cena um modelo de investigação cujos fundamentos lógicos não estariam sendo submetidos à discussão: "The logical truths governing definition and the still more abstract ones, like the principle of non-contradiction, are never treated as elenctic theses. Only moral truths are so treated." (p. 06). Ainda na p. 25: "In every one of them [dialogues] prior to the *Meno* Socrates maintains epistemological innocence, methodological naivety" Cf. VLASTOS (1995, Cap. I: The socratic elenchus: method is all).

como polêmica.

Sócrates foi o primeiro filósofo a se interessar quase que exclusivamente pela questão do **logos**, ou seja, do discurso. É este interesse que o coloca na companhia dos sofistas e o distancia dos filósofos da natureza. Sócrates está interessado pelo discurso porque está interessado pela vida dos homens na Polis. Se por um lado isso o aproxima dos sofistas, as exigências que ele coloca para o discurso tendem, contudo, a afastá-lo de seus precursores. Sócrates percebeu uma certa violência no uso que os sofistas faziam do **logos**, que era ao mesmo tempo uma violência ao próprio **logos**. Por isso ele se decidiu a substituir a retórica pela dialética, a prática dos grandes discursos pela prática do diálogo, pela disputa dialogada. Sócrates descobriu no princípio da contradição uma regra interna ao discurso capaz de servir de critério para os pretendentes à verdade. Qualquer interlocutor é convidado a apresentar uma tese sobre um tema relativo às virtudes; esta tese deve servir de princípio para a conversa, ou seja, deve valer como uma definição do objeto a ser investigado<sup>90</sup>. Estas definições estão circunscritas ao âmbito das questões morais, ou a elas se relacionam, pois este tema monopoliza a atenção e os esforços de Sócrates.

O método socrático consiste em interrogar o interlocutor de modo a submetê-lo ao teste da consistência interna. Uma das funções desempenhadas por Sócrates no decorrer do debate – na maioria das vezes ele se encarrega das perguntas – consiste em mostrar ao seu interlocutor que sua definição inicial não o compromete com uma única crença, mas afeta um conjunto maior de crenças que gozam de sua adesão. A relação entre a definição inicial e as várias proposições que Sócrates apresenta ao seu

---

<sup>90</sup> Uma questão que tem gerado divergência entre os estudiosos dos primeiros diálogos platônicos é a questão do estatuto ontológico que Sócrates estaria conferindo ao objeto destas definições (as virtudes). H. Teloh distingue três posições entre os comentadores e se filia à última: as virtudes poderiam referir-se a traços característicos, formas separadas ou estados psíquicos. Cf. TELOH (1981: cap. I).

interlocutor (ele pode ou não dar seu assentimento a elas, mas é necessário que ele seja sincero nas suas respostas) pode ser de incompatibilidade. Neste caso, Sócrates terá refutado seu adversário, ou pelo menos terá mostrado a ele que o conjunto de premissas ao qual ele deu sua adesão é inconsistente. O método do **elenchos** não permite falsificar diretamente a definição inicial apresentada pelo interlocutor de Sócrates, mas aponta para uma inconsistência no interior de um conjunto maior de crenças. O interlocutor tem a opção de fazer um reajustamento neste sistema, abandonando a premissa inicial (a definição), algumas das premissas apresentadas por Sócrates, ou todas elas. O que fica estabelecido é a necessidade de um reajuste no sistema de crenças expresso pelo conjunto de premissas que foram alinhavadas durante o diálogo.

Contudo, se durante o diálogo Sócrates não for capaz de conduzir o proponente da tese a uma contradição consigo mesmo, ou seja, se não se inferir de todo o debate uma proposição que esteja em contradição com a definição inicial apresentada pelo interlocutor, ou se este não assumir nenhuma outra proposição que esteja em contradição com a tese inicial, então a definição passou pelo teste e pode ser considerada uma boa candidata à verdade. Isso não significa contudo que a definição seja verdadeira, pois ela poderá sucumbir futuramente diante de uma dificuldade que os atuais interlocutores não foram capazes de detectar. É neste sentido que a pesquisa racional das crenças morais definida nos termos do método socrático é essencialmente inacabada. Mesmo as definições que sobreviverem ao teste da contradição estarão sempre sujeitas a revisão, em função do resultado imprevisível das novas conversações<sup>91</sup>.

Sócrates era contudo um adversário terrível, e nenhuma das definições apresentadas por seus interlocutores como candidatas à verdade sobreviviam ao teste da

---

<sup>91</sup> Esta apresentação em linhas gerais do método socrático é um resumo da descrição mais elaborada do **elenchos** fornecida por G. Vlastos (VLASTOS, *op. cit.*: cap. I).

contradição. De onde viria então a função positiva do **elenchos**? Segundo a leitura de Vlastos, que se posiciona contra a interpretação aporética dos diálogos socráticos, Sócrates estaria operando com duas pressuposições. A primeira delas é formulada nos seguintes termos: “quem quer que tenha uma crença moral falsa, terá sempre (e simultaneamente) crenças verdadeiras que implicam a negação desta crença falsa” (Vlastos: 1995, p. 25). Esta primeira pressuposição estaria na raiz da crença socrática no valor epistêmico da consistência formal das crenças morais. Esta convicção pode ser formulada nos seguintes termos: “todo conjunto de crenças morais internamente consistente conterá apenas crenças verdadeiras”. Ao longo de vários anos Sócrates teria colocado à prova seu próprio sistema de crenças, testando sua consistência numa série de disputas elênticas. A partir desta experiência argumentativa, Sócrates teria adquirido segurança em relação ao seu segundo pressuposto: “o conjunto de crenças morais sustentado por Sócrates, e submetido ao **elenchos** em um tempo determinado, é consistente” (Vlastos: 1995, p. 28). A interpretação que Vlastos propõe do **elenchos** baseia-se consideravelmente no comportamento argumentativo de Sócrates ao longo do *Górgias*. De fato, a convicção socrática de que a consistência interna é o valor pelo qual deve se pautar o discurso filosófico nunca esteve tão em evidência quanto nas censuras que o filósofo dirige a Cálicles (este estaria sempre disposto a abrir mão da consistência para não contrariar as opiniões do **démos** ateniense). Vale a pena conferir a seguinte fala que Sócrates dirige a Cálicles no referido diálogo:

*O que te cumpre é fazer que minha amada, a filosofia, pare também de falar. É ela, caro amigo, que não cessa de dizer-me o que me ouves expor neste momento, sendo de notar que ela é muito menos volúvel do que os outros amados; o filho de Clinias, em verdade, ora fala de um jeito, ora de outro; mas a filosofia diz sempre a mesma coisa. Foi ela quem disse tudo isso que te pareceu absurdo; estavas presente quando ela se manifestou. Por conseguinte, ou terá de refutá-la, como observei há pouco, para provar que cometer alguma injustiça e ficar impune não é o maior dos males, ou então, no caso de deixares sem réplica semelhante assertiva, pelo cão, deus dos Egípcios, jamais, Cálicles, poderá Cálicles concordar contigo, vindo a ficar em desarmonia contigo para o resto da vida. Eu, pelo menos, meu caro, sou de parecer que me fora preferível ter a*

*lira desafinada e desarmônica, ou um coro por mim dirigido, sim, e até mesmo não concordar com minhas opiniões a maioria dos homens, e combatê-las, a ficar em desarmonia comigo mesmo e vir a contradizer-me.*<sup>92</sup>

Mesmo que o método socrático seja essencialmente negativo, e ainda que discordemos dos pontos mais polêmicos da interpretação do **elenchos** proposta por Vlastos (sua tese de que dispomos de evidências textuais suficientes para estabelecer um conjunto de proposições sobre a moral que Sócrates consideraria verdadeiras), é possível destacar dois pontos positivos na dialética socrática. O primeiro deles consiste na própria aquisição do método: comportar-se cientificamente diante dos problemas, saber formular corretamente as questões, identificar respostas falsas ou insatisfatórias, tudo isso pode ser obtido se o interlocutor se submeter às regras do diálogo. A segunda aquisição consiste na descoberta de um critério interno ao discurso que permite selecionar bons candidatos à verdade: todo proponente de uma definição que sobrevive ao método da refutação pode, em princípio, considerar legítimas suas pretensões à verdade. Segundo a leitura de Vlastos, este seria o caso de Sócrates. O filósofo estaria autorizado a considerar suas crenças morais como boas candidatas à verdade, na medida em que, nos vários testes a que elas foram submetidas, elas se mostraram consistentes entre si.

Como bem observou MacIntyre, Sócrates acreditava que o “primeiro passo para a verdade tinha de ser o uso do **elenchos** para mostrar a insustentabilidade de nossas crenças preexistentes” (MacIntyre: 1991, p. 83). Nossa hipótese é que Nietzsche está discordando tanto da parte negativa quanto da parte positiva do método socrático, e que é principalmente em função desta discordância que ele está em condições de propor um programa de pesquisas no domínio da moral alternativo ao programa inaugurado por Sócrates. Nietzsche recusa duas teses que, embora não diretamente tematizadas, podem

---

<sup>92</sup> PLATÃO. 1980: Górgias (482a-c; p. 158).

ser inferidas da prática argumentativa de Sócrates: a) a tese de que a refutação é o procedimento correto para transformar uma atitude de crença em uma atitude científica, ou seja, para despertar no indivíduo o desejo de examinar criticamente suas próprias crenças morais; b) a tese de que a consistência interna de um discurso o qualifica como um bom candidato à verdade e, inversamente, de que um discurso falso não sobreviverá ao teste da contradição. Há, no entanto, alguns pontos de concordância entre os dois filósofos, e eles estão longe de serem irrelevantes. O primeiro acordo é bastante óbvio: ambos concordam que se deve atribuir um valor intrínseco ao exame das crenças morais e das formas de vida que elas implicam. O segundo acordo é relativo ao inacabamento da pesquisa. Sócrates e Nietzsche são dois pensadores essencialmente anti-dogmáticos. Na seção 2 deste capítulo tentaremos mostrar como a exigência de dar continuidade à investigação está inscrita na própria estratégia de apresentação das idéias adotada por Nietzsche. O desacordo de Nietzsche em relação a Sócrates é um desacordo relativo ao modo como esta pesquisa deve ser conduzida e ao modo como seus resultados devem ser apresentados.

Antes de entrarmos no mérito do programa genealógico, e de porque ele implica uma estratégia argumentativa polêmica, gostaríamos de fazer uma rápida referência ao tema da ironia socrática e ao modo como este tema aparece em Nietzsche. O modo como Sócrates se serve da ironia nas suas disputas é excessivamente complexo para que pudéssemos aventurar conjeturas sobre o seu *modus operandi*. A ironia socrática não é um mero tropos retórico a ser analisado pontualmente, mas é inerente ao próprio pensamento do filósofo. Teloh mostrou com acuidade que seu funcionamento varia conforme variem a estrutura dramática e a progressão argumentativa dos diálogos (Teloh: 1981, pp. 46-64). Apesar de sua complexidade, não poderíamos deixar de notar que a ironia é um componente decisivo na argumentação socrática.



Embora Nietzsche não nos forneça uma análise mais pontual do funcionamento da ironia na argumentação de Sócrates, as suas considerações sobre o tema são decisivas para que possamos compreender sua apreciação do filósofo ateniense. Esta apreciação foi desde sempre marcada pela ambigüidade, ainda que a virulência da linguagem empregada por Nietzsche para descrever o fenômeno socrático na última fase de sua obra (no *Crepúsculo dos Ídolos*) nos comunique uma impressão contrária. Há uma diferença importante entre a apreciação de Sócrates em *O Nascimento da Tragédia* e a apreciação final apresentada no capítulo 2 do *Crepúsculo dos Ídolos* (O problema de Sócrates). Na obra de estréia, Nietzsche reconhece em Sócrates (na tendência socrática) uma influência corrosiva sobre os instintos da Grécia clássica. Nietzsche vê no fenômeno socrático uma hipertrofia dos instintos lógicos, o que teria conduzido Sócrates a um otimismo teórico injustificado e pernicioso para a economia instintual auto-reguladora dos antigos helenos. Esta objeção tem raízes claramente românticas e anti-iluministas:

*Todavia, a palavra mais incisiva em favor dessa nova e inaudita estimacão do saber e da inteligência foi proferida por Sócrates, quando verificou que era o único a confessar a si mesmo que não sabia nada; enquanto, em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. "Apenas por instinto": por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes: para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência (...) (NT, §13; 1992: p. 85).*

Na apreciação tardia, Sócrates surgirá não mais como uma força corrosiva, mas como uma tentativa desesperada de cura. Sócrates é apenas o sintoma de uma crise geral resultante de um esgotamento dos instintos. O socratismo não é causa da decadência, mas um sintoma a mais da mesma, ou ainda, uma tentativa frustrada de impedir o seu avanço. Em *NT*, a ambigüidade na apreciação dos efeitos de Sócrates sobre a cultura

ocidental pode ser detectada através da dupla figuração do filósofo ateniense proposta por Nietzsche: a imagem de um Sócrates moribundo e a imagem de um Sócrates musicante (símbolo de uma cultura que conseguiria se justificar com base na paixão pela busca do conhecimento). Em *CI*, a figura do Sócrates musicante desaparece, dando lugar à oposição entre um Sócrates médico (convertendo a dialética em uma nova e irresistível arte da sedução, em uma nova modalidade de *agon*) e um Sócrates enfermo ou moribundo. Esta dupla possibilidade de interpretação do significado do socratismo (em *CI* Nietzsche parece descartar totalmente a primeira possibilidade, ou seja, parece recusar definitivamente as possibilidades terapêuticas da dialética), e o fato de Nietzsche se inclinar pela pior das hipóteses, ou seja, pela ascendência do Sócrates moribundo sobre as suas outras figurações (músico, médico, irônico), parece lhe ter sido sugerida pela idéia de que o filósofo grego teria fracassado como um praticante da ironia (cf. Conway, 1988), e de que ele mesmo teria tido uma consciência aguda deste fracasso. A consciência do fracasso do poder terapêutico da dialética teria conduzido Sócrates a adotar uma estratégia desesperada de sedução, a sedução pelo martírio. Esta hipótese absolutamente idiossincrática ocorreu a Nietzsche muito cedo. Ela já está formulada com todas as letras em *O Nascimento da Tragédia*:

*Quem, nos escritos platônicos, houver percebido um só sopro daquela divina ingenuidade e segurança da orientação socrática de vida sentirá também como a formidável roda motriz do socratismo lógico acha-se, por assim dizer, em movimento por detrás de Sócrates, e como isso deve ser olhado através de Sócrates como através de uma sombra. Que ele próprio, porém, tinha um certo pressentimento desta circunstância é algo que se exprime na maravilhosa seriedade com que fez valer, em toda parte e até perante seus juizes, a sua divina vocação. Era tão impossível, no fundo, refutá-lo a este respeito quanto dar por boa a sua influência dissolvente sobre os instintos. Em face desse conflito insolúvel impunha-se, quando afinal o conduziram ante o foro do Estado grego, uma única forma de condenação, o banimento; dever-se-ia tê-lo expulso para além das fronteiras como algo completamente enigmático, inclassificável, inexplicável, sem que fosse dado a nenhuma posteridade o direito de acusar os atenienses por um ato ignominioso. Mas o fato de ter sido pronunciada contra ele a sentença de morte, e não apenas a de banimento, parece algo que o próprio Sócrates levou a cabo, com plena lucidez e sem qualquer temor da morte: ele caminhou para a morte com aquela calma com que, na descrição de Platão, deixa o simpósio como o último dos beberrões a fazê-*

*lo, nos primeiros albos da manhã, a fim de começar um novo dia: enquanto atrás dele, nos bancos ou no chão, jazem os seus adormecidos comensais a sonhar com Sócrates, o verdadeiro erótico. O Sócrates moribundo tornou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega: mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda a fervorosa entrega de sua alma apaixonada (NT, §13; 1992: pp. 86-7).*

Segundo Nietzsche, esta resolução final de Sócrates de forçar o tribunal de Atenas a lhe dar a sentença máxima teria comprometido todo o seu ensinamento. Esta hipótese parece ter ocorrido a Nietzsche por sugestão do dito anedótico que Platão atribui a Sócrates no encerramento do *Fédon* (118a-b). A sedução pelo martírio significa o fracasso da atitude irônica de Sócrates. Com isso ele se vinga da vida e nega o valor mais genuíno de sua própria prática filosófica, descortinando para a filosofia o horizonte do dogmatismo. Esta mesma apreciação será retomada no §340 de *Gaia Ciência*, intitulado O Sócrates moribundo<sup>93</sup>:

*Admiro a bravura e sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro caçador de ratos de Atenas, que fazia estremecer e soluçar os jovens mais altivos, não era somente o mais sábio dos tagarelas que houve: ele tinha a mesma grandeza no calar. Eu gostaria que também no último instante da vida ele tivesse ficado calado – talvez pertencesse então a uma ordem ainda mais alta de espíritos. Mas, se foi a morte ou o veneno ou a devoção ou a maldade – algo lhe soltou a língua naquele instante e ele disse: Ó Criton, devo um galo a Asclépio”. Essa ridícula e terrível “última palavra” significa, para aquele que tem ouvidos: Ó Criton, a vida é uma doença!” Será possível! Um homem como ele, que viveu sereno e diante de todos os olhos como um soldado – era pessimista! Ele havia, justamente, apenas feito uma cara boa para a vida e escondido a vida inteira seu juízo último, seu sentimento mais íntimo! Sócrates, Sócrates sofreu com a vida! E ainda tomou vingança por isso – com essa palavra encoberta, horrível, devota e blasfêmica! Até mesmo um Sócrates tinha de se vingar ainda? Havia um grão de altivez a menos em sua riquíssima virtude? – Ai, amigos! Temos de superar também os gregos! (1978: p. 208).*

Nietzsche sempre se posicionou frontalmente contra a idéia de se martirizar pela verdade. Esta oposição tem uma raiz profundamente clássica. O martírio não tem

<sup>93</sup> A mesma apreciação encerra o capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos* dedicado ao caso Sócrates: “– Hat er das selbst noch begriffen, dieser Klügste aller Selbst-Überlister? Sagte er sich das zuletzt, in der Weisheit seines Muthes zum Tode?... Sokrates wollte sterben: – nicht Athen, er gab sich den Giftbecher, er zwang Athen zum Giftbecher... “Sokrates ist kein Arzt, sprach er leise zu sich: der Tod allein ist hier Arzt... Sokrates selbst war nur lange krank...” (KSA, vol. 6, p. 73).

conexão alguma com a correção ou não de uma causa. A ninguém é dado o direito de se martirizar pela verdade, não porque ela não mereça semelhante sacrifício, mas porque nós nunca dispomos de critérios suficientemente claros para sabermos se estamos nos sacrificando pela verdade ou por um mero preconceito, uma convicção íntima que elegemos como verdade. Na medida em que o martírio torna uma causa psicologicamente irrefutável, em caso de dúvida acerca de sua correção (e este é sempre o caso) é melhor manter a tranqüilidade e agir com prudência. Vejamos as seguintes considerações de Nietzsche:

*Tenham cuidado, filósofos e amigos do conhecimento; evitem o martírio! O sofrimento “pela verdade”! E até mesmo a defesa de si! Corrompe a inocência e a sutil neutralidade da sua consciência, torna-os rígidos para objeções e panos vermelhos, entontece, animaliza e embrutece, quando, lutando contra perigo, calúnia, suspeita, rejeição e até mesmo conseqüências piores da hostilidade, vocês ainda têm que atuar como defensores da verdade na terra – como se “a verdade” fosse uma criatura tão inepta e inofensiva, a ponto de necessitar defensores! (ABM, §25; 1993: p. 32).*

*Aqueles inúmeros homens que se sacrificaram por suas convicções pensavam fazê-lo pela verdade incondicionada. Todos eles estavam errados nisso: provavelmente nunca um homem se sacrificou ainda pela verdade; pelo menos a expressão dogmática de sua crença terá sido não-científica ou científica pela metade (HH, vol. 1, §630; 1978: p. 117).*

Para resumir, poderíamos dizer que o martírio pela verdade comporta duas ordens de objeções: além de não dispor de fundamentos epistemológicos (todo sacrifício pela verdade é, por princípio, um sacrifício em nome de uma convicção pessoal sobre o que é a verdade), ele é psicologicamente desastroso, tanto para aquele que se sacrifica quanto para aqueles que são algozes ou testemunhas do sacrifício<sup>94</sup>. Contudo, a tese de

<sup>94</sup> Cf. AC, §53: “– Que mártires provem algo pela verdade de uma causa, é tão pouco verdadeiro, que eu negaria que jamais um mártir teve em geral algo que ver com a verdade. No tom com que um mártir lança à cara do mundo seu ter-por-verdadeiro [für-wahr-halten], já se exprime um grau tão baixo de honestidade intelectual, um tal *embotamento* para a questão da “verdade”, que nunca é preciso refutar um mártir. (...) – As mortes de mártires, dito de passagem, foram uma grande infelicidade na história: *seduziram...* A conclusão de todos os idiotas, mulher e povo inclusive, de que em uma causa pela qual alguém vai à morte (ou que até mesmo, como o primeiro cristianismo, engendra epidemias sequiosas de morte) tem de haver algo – essa conclusão se tornou, para o exame, para o espírito de exame e cautela,

que Sócrates teria fracassado como praticante da ironia não deve ser entendida como uma adesão incondicional por parte de Nietzsche ao procedimento irônico. A admiração nietzscheana pelo modo como Sócrates conduz a ironia nas suas andanças críticas por Atenas é historicamente circunscrita. A ironia é um instrumento pedagógico adequado à conjuntura ateniense; neste contexto ela teria permitido a Sócrates ser a má consciência de seu tempo, tarefa para a qual, segundo Nietzsche, apenas os autênticos filósofos estão à altura:

*No tempo de Sócrates, entre homens do instinto cansado, entre antigos atenienses conservadores que se deixavam levar – “à felicidade”, como diziam, ao prazer, como faziam – e que nisso continuavam usando as velhas, pomposas palavras, às quais sua vida já não lhes dava o direito, a ironia talvez fosse necessária à grandeza da alma, aquela maliciosa segurança socrática do velho médico e plebeu, que impiedosamente cortava em sua própria carne, assim como na carne e coração do “nobre”, com um olhar que bem claramente dizia: “Nada de fingimentos comigo! Aqui – somos iguais!”. Hoje, inversamente, quando na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando a “igualdade de direitos” pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça (...) – hoje o ser-nobre, o querer-ser-para-si, o poder-ser-distinto, o estar-só e o ter-que-viver-por-si são parte da noção de “grandeza”: (...) (ABM, §212; 1993: pp. 119-20).*

Antes de entrarmos no mérito do programa genealógico proposto por Nietzsche, gostaríamos de apresentar, em suas linhas gerais, as características de uma argumentação polêmica. A polêmica, na acepção mais usual do termo, designa uma forma de debate ou disputa onde os oponentes defendem seus pontos de vista sobre uma questão recorrendo aos mais variados procedimentos retóricos. Um bom polemista tende a ignorar as regras do bom tom argumentativo, servindo-se de forma despudorada de todos os recursos persuasivos que lhe estão à disposição. Ele está em guerra, e na guerra vale tudo. Os oponentes de um debate polêmico consideram que quaisquer recursos que façam triunfar seu ponto de vista recebem de imediato a sanção de sua boa consciência.

---

um indizível entrave. Os mártires *causaram dano à verdade...*” (1978: pp. 356-7; citado com uma pequena alteração na tradução de Rubens R. T. Filho).

A polêmica surge sempre que existem pontos de vista divergentes acerca de um tema. Neste sentido, toda e qualquer argumentação comporta um certo grau de polêmica<sup>95</sup>. Mas, se assumimos o termo na acepção dada a ele no parágrafo acima, devemos concluir que, se é verdade que todo discurso possui um certo grau de retoricidade, ou seja, uma presença maior ou menor de elementos retóricos, a polêmica é a forma de discurso ou disputa onde esta retoricidade atinge o seu grau máximo<sup>96</sup>.

Se é correto usar o termo “refutação” para caracterizar o modo de invalidação que busca apontar uma contradição interna a um determinado discurso, uma inconsistência entre as diversas teses apresentadas, uma tese que goze do assentimento do enunciador e esteja ao mesmo tempo em conflito com princípios que norteiam seu

---

<sup>95</sup> Sobre o caráter funcionalmente polêmico do fenômeno argumentativo, ver DECLERCQ, 1995: p. 21: “(...) l’argumentation met en évidence l’essence polémique du langage: l’univers social du discours est le lieu de paroles contradictoires.(...) L’argumentation est fonctionnellement polémique”. Sobre a natureza argumentativa de todo e qualquer discurso, a melhor referência seria o conjunto da obra de Perelman. Ela ocupa um lugar de destaque na retomada dos estudos sobre retórica e argumentação em nosso século. Uma de suas principais contribuições consistiu no redimensionamento daquilo que podemos considerar como cabalmente demonstrativo, ou seja, um fenômeno muito restrito no interior de nossas práticas cognitivas. Isso foi possível em parte porque o século XX tomou conhecimento das limitações das linguagens formais, único reduto onde o termo “demonstração” tem cidadania plena. A linguagem natural, que é um instrumento imprescindível em nossas diversas práticas cognitivas, está irremediavelmente comprometida com pressupostos os mais diversos, e seu uso é essencialmente argumentativo.

<sup>96</sup> PLEBE & EMANUELE (1992: p. 28-34) servem-se da polêmica como índice de diferenciação entre o estilo retórico e o estilo filosófico *stricto sensu*, embora eles mesmos reconheçam o gosto filosófico pela controvérsia. Num ensaio publicado na década de 60 intitulado O Conflito das filosofias, O. Porchat chamou atenção para um aspecto da prática filosófica que vai muito além do mero gosto pela controvérsia; trata-se, para o autor, do caráter essencialmente polêmico de todo discurso filosófico. Porchat, ao partir de certos pressupostos metodológicos de Guérault acerca de como devemos fazer história da filosofia (respeitando os pressupostos de cada filósofo, não impondo categorias e conceitos estranhos ao objeto analisado), chega a resultados bastante “céticos” em relação à possibilidade de resolução dos conflitos entre as diversas filosofias. Isso se deve ao fato de que, se o método de Guérault evita o risco do anacronismo ou mesmo de uma concepção teleológica da história das diversas doutrinas filosóficas, por outro lado ele introduz, ao estabelecer a autonomia dos universos conceituais representados por cada filosofia, o embaraçoso problema da indecidibilidade entre as doutrinas concorrentes. A polêmica é um traço estrutural do discurso filosófico, afirma Guérault, pois somente ao se contrapor a uma filosofia anterior o filósofo consegue instaurar a identidade de sua própria doutrina. Segundo Porchat, este traço seria decorrente da vocação dogmática predominante na filosofia ocidental, que quer a cada vez instaurar pelo discurso a verdade total acerca do ser e do dever ser. Na falta de critérios filosoficamente relevantes para decidir entre as várias filosofias, Porchat apresenta três alternativas: ou a conversão a uma filosofia já existente, ou a instauração de um discurso filosófico próprio, contraposto à tradição e igualmente polêmico e dogmático, ou então a opção cética. Cf. PORCHAT, O Conflito das filosofias. In: *A Filosofia e a visão comum do mundo*. SP.: Ed. Brasiliense, s/d.

discurso, então podemos dizer que este procedimento de invalidação consiste em atacar a posição do adversário recorrendo a regras aceitas por ambas as partes.

Refutar é objetar em nome de regras previamente especificadas e consensuais. É neste sentido que podemos dizer que aquele que refuta mantém-se de certo modo no campo do adversário; a acusação que aquele lhe dirige é de não ter se mantido fiel às regras imanentes a um certo domínio de discurso. Não se trata de questionar as regras, mas sim a sua aplicação. É o que poderíamos chamar de uma crítica interna. O argumento que Nietzsche usa contra Parmênides é um bom exemplo deste tipo de objeção. Nietzsche considera o procedimento suficiente para invalidar a posição adversária, mas ineficaz para o estabelecimento da verdade quanto ao ponto em questão. O argumento é chamado de **ad hominem** ou **ex concessis**:

*De resto, também podemos apresentar contra Parmênides dois poderosos argumentos ad hominem ou ex concessis, ainda que por meio destes argumentos a verdade mesma não possa ser trazida à luz, mas tão somente a inverdade das teses da separação absoluta entre mundo dos sentidos e mundo dos conceitos e da identidade entre ser e pensar. Em primeiro lugar: se o pensamento da razão por meio de conceitos é real, então é preciso também que a pluralidade e o movimento tenham realidade, pois o pensamento racional é móvel; na verdade, ele consiste num movimento de conceito a conceito, logo, no interior de uma multiplicidade de realidades. Contra este argumento não há escapatória: é inteiramente impossível qualificar o pensamento como um permanecer estático, um eterno e imóvel pensar-se a si mesmo da unidade. Em segundo lugar: se os sentidos geram apenas engano e aparência, e se na verdade só existe a identidade real entre ser e pensar, o que seriam os sentidos eles mesmos? De qualquer modo, seriam também apenas aparência: pois eles não coincidem com o pensar, nem o seu produto, o mundo dos sentidos, coincide com o ser. Mas se os próprios sentidos são aparência, para quem eles o são? Como poderiam ainda, sendo irrealis, iludir? O não-ente nunca poderia enganar. Assim, a questão da proveniência da ilusão e da aparência permanece um enigma, quiçá uma contradição (KSA, vol. 1, p. 850).*

Uma das características mais marcantes do discurso polêmico, que faz com que ele se diferencie de uma estratégia de invalidação por refutação, consiste no fato de o oponente, ao buscar invalidar o ponto de vista do adversário, concentrar suas energias mais nos aspectos contextuais que estão em jogo no debate, do que na consistência interna do discurso concorrente. Ao proceder deste modo, o polemista rompe em certa

medida com a autonomia do discurso, e sua objeção tende a atingir uma virulência que está ausente (ou no máximo latente) em contextos de simples refutação.

Uma polêmica geralmente se inicia quando uma determinada intervenção pública recebe uma objeção que assume o tom da denúncia. A objeção em forma de denúncia pode vir acompanhada de graus variados de indignação por parte daquele que objeta. Em geral, trata-se de denunciar o caráter parcial e interessado de um discurso que se pretende isento. A denúncia consiste então em vincular as teses do adversário a certos interesses pessoais, de grupos ou de instituições. Acusa-se uma certa impostura do enunciador, que teria apresentado as teses como se elas estivessem desvinculadas destes interesses. Para colocar em xeque a legitimidade do discurso, o polemista ataca a idoneidade do enunciador, e não a consistência formal de sua argumentação ou sua adequação aos fatos (nas raras ocasiões em que há um consenso mínimo sobre o que deve contar como fato). Com isso inicia-se uma série de acusações mútuas; a réplica em forma de acusação – o oponente teria desrespeitado a regra elementar do debate racional, que prescreve que devemos nos ater às idéias, e substituído o interesse teórico por uma questão pessoal –, enquanto que a tréplica argumenta que a regra principal, que é a da isenção, já havia sido desrespeitada, acrescentando ao debate um dossiê com novas acusações, de modo a reforçar as suspeitas etc.

As formas mais extremadas deste tipo de invalidação, que consiste na desqualificação do enunciador e está presente em quase toda polêmica, acabam por passar ao largo das teses propriamente ditas. Muitos manuais de lógica tendem a considerar este procedimento falacioso do ponto de vista lógico, pois a verdade ou falsidade de uma tese independeria daquele que a enuncia. Contudo, este é um raciocínio muito usual em contextos jurídicos, quando se trata, por exemplo, de desqualificar o valor de uma testemunha. Trata-se de contextos em que o estabelecimento dos fatos



depende inteiramente da veracidade ou não de um relato. Com base na regra de que a isenção de julgamento é afetada quando se é parte interessada na questão, é sempre possível desqualificar o valor de um relato sem entrar no mérito de sua consistência ou verossimilhança, já que ambas podem ser razoavelmente forjadas. Perelman nomeia esta forma de argumentar de **ad personam**, chamando a atenção para a necessidade de distingui-la da argumentação do tipo **ad hominem**<sup>97</sup>.

Um dos grandes obstáculos com que depara todo leitor de Nietzsche resulta precisamente do modo como o autor se posiciona frente à tradição filosófica. Esta relação é sempre uma relação polêmica de enfrentamento. E Nietzsche foi o primeiro a descrevê-la nestes termos, filiando-a a um **pathos guerreiro** que seria inerente ao seu

---

<sup>97</sup> O argumento **ad hominem** é um procedimento de invalidação que consiste em extrair, de uma determinada tese sustentada pelo oponente, uma consequência que contradiz um princípio que conta com sua adesão. Aquele que objeta o faz do ponto de vista dos princípios do auditório ou do oponente, e o faz de modo a não ter que entrar no mérito da correção ou não destes mesmos princípios. Eis uma ocorrência muito simples de **ad hominem**, que o próprio Perelman fornece como exemplo: "Seremos onze ao almoço. A empregada exclama: "Oh! isso dá azar!" Apressada, a patroa responde: "Não, Maria, você está enganada: treze é que dá azar" (...) Mais rapidamente eficaz que uma dissertação sobre o ridículo das superstições, ela permite argumentar no âmbito do preconceito" (PERELMAN: 1996, p. 125). Um argumento deste tipo pode se converter em, ou se confundir com um argumento **ad personam**, principalmente pelo fato de que ambos visam a colocar o oponente em contradição consigo mesmo, o que tende a diminuir seu prestígio. Mas o primeiro aponta para uma inconsistência interna à argumentação do oponente, enquanto o argumento **ad personam** denuncia uma incompatibilidade entre o discurso do oponente (as regras e princípios que gozam de sua adesão) e certos elementos presentes no contexto de enunciação. Do mesmo modo que no caso do argumento **ad hominem**, a correção dos princípios não está necessariamente em questão. H. Johnstone propõe que a única maneira de refutar uma filosofia seria recorrendo a um argumento de tipo **ad hominem**. Ele exemplifica sua tese com uma interpretação bastante original do chamado "argumento do terceiro homem", atribuído a Aristóteles. Segundo a interpretação tradicional deste argumento, seu princípio de operatividade seria a redução ao infinito. Johnstone propõe contudo que ele opera segundo um procedimento **ad hominem**. A objeção aristotélica à teoria platônica do mundo das idéias obedeceria à seguinte seqüência argumentativa: 1) a teoria das idéias é exigida pelo princípio de economia, pois ela dá inteligibilidade ao múltiplo da sensação, contornando assim a dispersão infinita do real 2) mas, ao postular a teoria das idéias, Platão deve resolver o problema da relação entre a idéia e suas cópias sensíveis 3) para isso é necessário postular um termo médio, que faça a ligação entre as duas entidades 4) mas coloca-se então mais uma vez a necessidade de uma outra entidade como termo médio das anteriores, etc. Esta operação deve se repetir **ad infinitum** 5) ora, o núcleo da objeção não é tanto o recuo infinito na série, mas o fato de que, com isso, multiplicamos além da conta o número de entidades, ferindo assim o princípio de economia que motivou a postulação inicial. Cf. JOHNSTONE, H.W. *La régression à l'infini et l'argumentum ad hominem*. In: LAMPEREUR, A. (Ed.) *Colloque de Cerisy: L'argumentation*. Liège: Pierre Mardaga, s/d. (pp. 31-36).

temperamento. O autor chegou mesmo a explicitar os quatro princípios de sua prática da polêmica, numa passagem memorável de *Ecce Homo*:

*Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. Poder ser inimigo, ser inimigo – isto pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência: o pathos agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza. (...) – A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida: todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo. A tarefa não consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, agilidade e mestria das armas – subjugar adversários iguais a nós... Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto. Quando se despreza não se pode fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, não há que fazer a guerra. Minha prática de guerra pode-se resumir em quatro princípios. Primeiro: ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só – em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me compromettesse – este é o meu critério do justo obrar. Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de emergência geral porém dissimulado, pouco palpável. (...) Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim. Se faço a guerra ao cristianismo, isto me é facultado, porque desta parte nunca experimentei contrariedades e obstáculos – os mais sérios cristãos sempre foram bem dispostos para comigo. Eu mesmo, um adversário de rigueur do cristianismo, estou longe de guardar ódio ao indivíduo pelo que é a fatalidade de milênios (EH, 1, §7; 1986: pp. 55-56).*

Embora esta passagem seja valiosa, tanto para a compreensão dos “princípios éticos” que orientam a prática polêmica de Nietzsche, quanto para desfazer certos equívocos (a impressão de que o filósofo estaria atacando pessoas, e não idéias, não se mantém se concordamos com o enunciado do terceiro princípio), acreditamos que ela não revela todos os elementos que estão em jogo nesta prática argumentativa.

O caráter polêmico da filosofia nietzscheana manifesta-se em vários níveis. No modo como o filósofo restitui as teses no embate argumentativo, na falta de cerimônia com que ele remete as teses adversárias a características psicológicas e fisiológicas daqueles que lhe concedem sua adesão, na proliferação de metáforas guerreiras, na

tematização explícita do agonismo como princípio norteador da ação e na própria formulação do princípio explicativo da *vontade de poder*. Nosso argumento é que a adoção de uma abordagem genealógica das crenças teria permitido a Nietzsche converter uma estrutura polêmica de argumentação em uma estratégia filosoficamente relevante de enfrentamento dos problemas da tradição filosófica. A estrutura polêmica da argumentação nietzscheana seria não apenas inerente à abordagem genealógica, mas também parte de uma estratégia para contornar falsos problemas.

Em momento algum na obra de Nietzsche há uma explicitação do que seria o “método genealógico”, em parte porque o termo “genealogia”, que tem pouquíssimas ocorrências na obra, não designa apenas um conjunto de regras procedimentais, em parte porque é pouco provável que Nietzsche estivesse interessado em especificar (ou mesmo investigar) exaustivamente suas regras. O termo é usado para designar um tipo específico de abordagem dos problemas filosóficos, orientada por uma pesquisa sobre as origens e sobre o valor de determinadas interpretações e práticas. O genealogista recusa toda solução de tipo apriorístico e tenta promover um diálogo constante com as ciências (Nietzsche não parece se preocupar com o debate sobre as diferenças entre ciências naturais e históricas<sup>98</sup>), sempre orientado pela tese da historicidade e do caráter perspectivístico de todos os fenômenos da cultura. O genealogista se interessa primeiramente pela descrição dos contextos de surgimento e dos fatores que influenciaram na adesão a determinadas crenças (sobretudo crenças de alcance metafísico), procurando formular hipóteses sobre sua relevância para determinadas formas de vida. Este modo peculiar de abordagem de problemas filosóficos configura-se plenamente a partir de *Humano demasiado Humano*, embora as linhas gerais do

---

<sup>98</sup> Ver MARTON (1990: em especial o capítulo I).

questionamento genealógico já estivessem traçadas no ensaio inédito e inacabado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral*, conforme procuramos mostrar no Capítulo II.

Embora uma abordagem dos problemas filosóficos em termos genealógicos comporte dificuldades de natureza epistemológica, a hesitação de Nietzsche em adotar tal abordagem foi motivada por considerações de ordem prática. E aqui nós retomamos a hipótese de uma influência duradoura sobre Nietzsche da tese schopenhaueriana das “necessidades (ou carências) metafísicas” do homem<sup>99</sup>. A decisão de adotar uma filosofia “científica ou histórica” (é assim que o filósofo nomeia o seu novo programa em *Humano demasiado Humano*) teria sido adiada em função de uma série de hesitações resultantes de um primeiro diagnóstico sobre a situação paradoxal da Modernidade: o conflito aparentemente insolúvel entre vida (compromisso filosófico com as forças que intensificam a cultura ao suprir as carências metafísicas dos indivíduos) e conhecimento (incapaz de suprir estas mesmas carências). Este diagnóstico está presente em *O Nascimento da Tragédia* e na segunda *Extemporânea*. Diante da falência da visão de mundo cristã, Nietzsche tenta tornar plausível a tese de um renascimento do mito trágico, prefigurado nas filosofias de Kant e Schopenhauer, e na música wagneriana. A arte configura-se como a única atividade capaz de suprir as carências de ordem metafísica, constitutivas do humano. Este nos parece ser o sentido da proposição nuclear de que a existência só se justificaria enquanto um fenômeno estético<sup>100</sup>. A segunda

<sup>99</sup> Nós havíamos sugerido esta hipótese no final do capítulo II. A tese schopenhaueriana foi apresentada no Cap. 17 do volume complementar a *O Mundo como vontade e representação*. A carência metafísica é, segundo o autor, um dado antropológico constitutivo, decorrente da consciência da própria finitude e da morte. Segundo Schopenhauer, o sacerdote, o sofista e o professor de filosofia suprem esta carência (sempre visando a um proveito próprio) naqueles indivíduos que ainda se encontram na menoridade (a expressão usada é: *in der ersten Kindheit*). O filósofo autêntico supre a necessidade metafísica de indivíduos emancipados. Cf. SCHOPENHAUER (1949: pp. 175-180).

<sup>100</sup> Esta proposição poderia ser redescrita, segundo o ponto de vista da filosofia posterior de Nietzsche, nos seguintes termos: “a existência só se justifica ‘metafisicamente’ na medida em que ela é concebida como um fenômeno estético”. Nietzsche acrescentaria ainda que a resposta à questão de se a existência

*Extemporânea*, por sua vez, apresenta a hipertrofia da sensibilidade histórica como a causa principal dos desajustes da Modernidade, uma tese que é inteiramente incompatível com a tendência posterior da filosofia nietzscheana.

As evidências para o nosso argumento podem ser encontradas nos vários aforismos de *Humano demasiado Humano* em que Nietzsche se opõe à tese schopenhaueriana<sup>101</sup>, ainda que ao mesmo tempo reconheça nela um corretivo essencial para os excessos da crítica iluminista. A primeira ocorrência do tema encontra-se no aforismo 26, intitulado A reação como progresso:

*Por vezes surgem espíritos abruptos, violentos, arrebatados e, apesar disso, retrógrados, que evocam novamente, como que por encanto, uma fase passada da humanidade: eles servem como prova de que as novas tendências que eles contrariam não estão ainda suficientemente fortes, que algo lhes falta: (...). Contudo, mesmo em nosso século, a metafísica de Schopenhauer mostrou que, até o momento, o espírito científico não é ainda suficientemente forte: de modo que a inteira visão cristã e medieval do mundo e do sentimento do homem pôde, à revelia da destruição dos dogmas cristãos há muito alcançada, festejar uma vez mais sua ressurreição na doutrina de Schopenhauer. A ciência ressoa profundamente em sua doutrina, mas quem a domina não é a ciência, e sim a velha e bem conhecida "necessidade metafísica". Sem dúvida, uma das maiores e mais inestimáveis vantagens que podemos obter de Schopenhauer advém do fato de que ele força temporariamente nossa sensibilidade em direção a formas mais antigas e poderosas de considerar o mundo e os homens, para as quais caminho algum nos conduziria tão facilmente. O ganho para a história e para a justiça é muito grande: creio que atualmente ninguém poderia tão facilmente ser bem-sucedido em fazer justiça ao cristianismo e a seus parentes asiáticos sem o recurso a Schopenhauer; o que é particularmente impossível se se toma como base o cristianismo ainda existente. Somente após este grande êxito da justiça, somente após termos corrigido o modo de consideração histórica (modo este advindo com o século das luzes) em um ponto tão essencial, é que nos é permitido carregar uma vez mais a bandeira do Esclarecimento – esta bandeira com três nomes: Petrarca, Erasmo, Voltaire –. Fizemos da reação um progresso (KSA, vol. 2, pp. 46-47).*

O que Nietzsche entende por “êxito da justiça” é precisamente aquilo que irá configurar a originalidade de seu programa filosófico: a pesquisa da origem e do valor das crenças metafísicas e das estratégias interpretativas que procuraram conferir ao

---

exige ou não este tipo de justificativa varia de cultura para cultura, e até mesmo de indivíduo para indivíduo: é necessário contextualizar (perspectivar) a questão para que ela faça sentido.

<sup>101</sup> Ver *HHH*, vol. 1: §26, 27, 110; vol. 2, II, §16.

homem a crença em sua destinação elevada. Este programa permite filiar Nietzsche à tradição do Esclarecimento (em linhas gerais, ao rompimento com os padrões de justificativa da metafísica dogmática), mas ao mesmo tempo confere a esta filiação um caráter extremamente singular, na medida em que o programa prescreve que se dê um passo atrás e se investigue, como pré-condição para um abandono conseqüente da atitude metafísica, as causas pelas quais as crenças metafísicas vieram a desempenhar uma função vital em determinados contextos históricos. A atenção a este aspecto é importante para desfazer a impressão (ao que tudo indica, enganosa), causada pela leitura de algumas passagens de *Humano demasiado Humano*, de que estaríamos nos defrontando com apenas mais uma, ainda que sofisticada, das muitas versões do naturalismo e do positivismo de final de século. Esta impressão pode ser confirmada pela leitura do parágrafo que dá início à obra. Ele equívale a uma carta de princípios da nova filosofia de Nietzsche, tendo o sugestivo título de Química dos conceitos e sentimentos:

*Os problemas filosóficos assumem hoje, em quase todos os pontos, a mesma forma interrogativa de dois mil anos atrás: como algo pode surgir de seu contrário, por exemplo, a razão do irracional, o sensível daquilo que não tem vida, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do querer cobiçoso, o viver para o outro do egoísmo, a verdade do erro? A filosofia metafísica se esquivou até o momento destas dificuldades negando que uma coisa seria proveniente da outra, e admitindo, para as coisas de valor elevado, uma origem miraculosa, imediatamente extraída do cerne e da essência da "coisa-em-si". Em contrapartida, a filosofia histórica, que é o mais recente de todos os métodos filosóficos e de modo algum pode continuar a ser concebida separada das ciências naturais, verificou em relação a alguns casos particulares (e é de se supor que ela chegará aos mesmos resultados em todos os casos) que eles não são contrários, exceto no exagero habitual à concepção popular ou metafísica, e que há na base desta oposição um erro da razão: segundo sua explicação, não há, rigorosamente falando, nem um agir não egoísta, nem uma contemplação inteiramente desinteressada, não sendo ambos senão sublimações, nas quais o elemento de base aparece quase que volatilizado e só se deixa surpreender pela mais sutil observação. – Tudo aquilo de que precisamos e que finalmente, pelo estágio atual das ciências particulares, pode nos ser dado, é uma química das representações e dos sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas aquelas emoções que vivenciamos, até mesmo na solidão, frente às grandes e pequenas correntes da cultura e da sociedade: mas, e se esta química se encerra com a conclusão de que também neste domínio as cores mais esplêndidas são obtidas a partir de uma matéria vil, quiçá desprezível? Haveria ainda quem tivesse prazer em prosseguir com semelhantes investigações? A humanidade prefere afastar da idéia questões sobre origem e começos: não seria preciso ser quase desumano para notar em si uma inclinação oposta? (HH, vol. 1, §1; KSA, vol. 2, pp.23-24).*

Não desejamos entrar no mérito da questão de em que medida Nietzsche estaria propondo um programa de naturalização dos problemas filosóficos, e de em que medida sua linguagem é apenas metafórica. Gostaríamos apenas de chamar a atenção para o fato de o aforismo se encerrar com uma interrogação que não é de ordem epistemológica (por exemplo, se a totalidade dos problemas filosóficos tradicionais podem ou não ser resolvidos em termos de um vocabulário puramente naturalista e com recurso a métodos estritamente científicos), mas de natureza prática. Seria possível prever as conseqüências práticas de uma descrição puramente científica de nosso vocabulário de valores (morais, religiosos, estéticos)? E, caso as conseqüências desta descrição sejam altamente nocivas, tanto para a cultura quanto para os indivíduos (esta é uma possibilidade que não pode ser descartada, a menos que aceitemos a tese metafísica de uma harmonia pré-estabelecida no universo), seria desejável, ou mesmo eticamente justificável, que prosseguíssemos na investigação? A resposta de Nietzsche a estas questões não se encontra neste aforismo. Segundo o filósofo, com o avanço (em todo caso, inevitável) das ciências particulares, toda a visão moral e metafísica do mundo torna-se inaceitável, tanto do ponto de vista da probidade intelectual, quanto também do ponto de vista de seu poder de legitimação, ainda que este segundo aspecto não seja ainda historicamente tão evidente. Em função desta dupla constatação, Nietzsche concentra seus esforços no sentido de tornar explícito o caráter desnecessário e anacrônico dos padrões interpretativos fornecidos pela religião e pela metafísica. A tese de Nietzsche é que as carências de ordem metafísica seriam carências historicamente circunscritas e passíveis de serem eliminadas mediante uma adequada estratégia filosófica. Esta tese é apresentada no aforismo 27 de

*HH:*

*Substituto da religião: Acredita-se dizer algo a favor de uma filosofia quando esta é apresentada como um substituto (Ersatz) da religião para o povo. De fato, na economia espiritual, esferas de transição no pensamento ocasionalmente se fazem*

*necessárias; deste modo, a passagem da religião à consideração científica é um salto violento e perigoso, algo que deve ser desaconselhado. Nesta medida, tem-se razão ao recomendar daquele modo a filosofia. Contudo, deveríamos enfim aprender também que estas necessidades, que a religião supriu e que a filosofia deve agora suprir, não são necessidades imutáveis; elas mesmas podem ser enfraquecidas e destruídas. Pensemos, por exemplo, nos tormentos de alma cristãos, no suspirar sobre a depravação interior, no cuidado com a salvação – são todas elas representações derivadas apenas dos erros da razão, que não merecem qualquer tipo de satisfação, mas o aniquilamento. Uma filosofia pode ser útil de dois modos, ou na medida em que ela satisfaz (befriedigt) àquelas necessidades, ou na medida em que ela as elimina (beseitigt); pois estas são necessidades adquiridas, temporalmente circunscritas, que repousam sobre pressupostos que estão em contradição com os pressupostos da ciência. Pode-se aqui, para fazer a transição, recorrer de preferência à arte, com o intuito de aliviar a alma sobrecarregada de sentimentos; pois através da arte estas representações serão muito menos conservadas do que através de uma filosofia metafísica. Será mais fácil transitar, posteriormente, da arte para uma filosofia científica efetivamente liberadora (KSA, vol. 2, p. 48).*

Mas, para neutralizar a importância que as antiquíssimas crenças metafísicas vieram a assumir no interior da cultura ocidental e na economia psíquica dos indivíduos, é necessário ao filósofo exhibir os inúmeros fatores que influíram na formação das crenças e na adesão a elas por determinadas comunidades. Somente uma adequada exposição à origem pode exercer um efeito terapêutico sobre aqueles que dão sua adesão a crenças metafísicas. Para que a filosofia possa se emancipar da teologia, deixar de ser um simples **Ersatz** da religião e exercer um efeito efetivamente liberador, é preciso que ela se torne indiferente em relação a estas supostas “carências” de ordem metafísica. O abandono puro e simples da metafísica não é suficiente. É necessário que o filósofo dê um passo atrás: para “compreender a legitimação histórica, assim como a psicológica, de tais representações, [o filósofo] tem de reconhecer como a máxima promoção da humanidade veio de lá” (HH, vol. 1, §20). O programa genealógico propõe o abandono da filosofia como edificação, para nos servirmos de um termo caro a Hegel, ou seja, como um consolo de natureza metafísica fundado numa mentira piedosa sobre a origem, e o engajamento em uma pesquisa sobre a origem das crenças histórica e psicologicamente orientada, ou seja, uma pesquisa definida em termos de contextos de



surgimento e fatores de adesão. Esta reorientação da pesquisa filosófica serve-se de várias disciplinas auxiliares: história, psicologia, fisiologia, filologia, antropologia. Todas elas auxiliam a descrever os contextos de surgimento e a formular hipóteses explicativas sobre os fatores de adesão.

O alinhamento da filosofia ao lado da história tem em Nietzsche um efeito de ruptura muito maior do que o ocorrido em Hegel. Seu efeito mais imediato é o rompimento com a filosofia orientada pela pesquisa do conceito através do método reflexivo, elementos que estão presentes em Hegel e que remontam ao giro promovido por Sócrates na história da filosofia. Nietzsche filia a filosofia do conceito a uma modalidade pré-científica de pensamento; ele chega até mesmo a acusar o Idealismo Alemão de obscurantista, na medida em que este movimento teria sido o responsável pela reintrodução deste tipo de prática filosófica na cultura europeia do século XIX. Esta acusação, ao lado de uma exaltação dos bons espíritos da história, encontra-se formulada no aforismo 197 de *Aurora*, intitulado A hostilidade dos alemães contra a ilustração:

*Avalie-se a contribuição que os alemães da primeira metade deste século, com seu trabalho espiritual, trouxeram à civilização em geral, e tomem-se primeiramente os filósofos alemães: eles retrocederam ao primeiro e mais antigo grau de especulação, pois encontraram sua satisfação em conceitos, em vez de explicações, como os pensadores de épocas sonhadoras – uma espécie pré-científica da filosofia foi por eles trazida de volta à vida. (...) E é curioso: precisamente os espíritos que foram tão eloquentemente evocados pelos alemães tornaram-se com o tempo os mais perniciosos aos propósitos de seus evocadores – a história, o entendimento da origem e do desenvolvimento, a simpatia pelo passado, a paixão do sentimento e do conhecimento suscitada de novo, depois que todas elas por algum tempo pareceram companheiras prestativas do espírito obscurantista, delirante, retrógrado, assumiram um dia outra natureza e voam agora com as mais amplas asas por sobre e para além de seus antigos evocadores, como novos e mais fortes gênios daquela própria ilustração contra a qual foram evocados (...) (1978: p. 177-8).*

O rompimento com a filosofia do conceito não deve ser interpretado como um abandono do ideal de uma filosofia científica. Muitas vezes as objeções de Nietzsche à filosofia conceitual são identificadas com uma crítica ao ideal de cientificidade; disso

conclui-se que o filósofo estaria propondo uma filosofia da intuição, que se estruturaria discursivamente numa linguagem metafórica. São inúmeras as razões que poderiam explicar este tipo de equívoco. A principal delas é a oscilação nietzscheana na apreciação do valor da ciência: as teses apresentadas em *O Nascimento da Tragédia* causam um impacto excessivo na imaginação do leitor; de resto, Nietzsche nunca acreditou que a ciência fosse capaz de promover valores (tese, aliás, bastante ortodoxa)<sup>102</sup>; a segunda razão reside no próprio valor literário da prosa do filósofo: as teses são apresentadas numa linguagem tão ágil e concisa que é quase impossível resistir à impressão de que elas são frutos da intuição, e não o resultado de um longo processo reflexivo; a terceira resulta do fato de Nietzsche mobilizar inúmeros domínios metafóricos para melhor descrever determinados fenômenos; a quarta está ligada à denúncia, recorrente na obra do filósofo, de uma suposta impostura cientificista na forma dedutiva de exposição

---

<sup>102</sup> A questão dos valores é um tema excessivamente complexo em Nietzsche, que o perseguiu desde o início de sua obra. Uma correta compreensão da posição final do filósofo envolve o debate sobre os chamamos “grandes temas” de sua filosofia, geralmente alinhados em cinco rubricas: vontade de poder, eterno retorno, super-homem, morte de Deus (nihilismo) e transvaloração dos valores. A discussão destes temas não faz parte dos propósitos de nossa dissertação, pois isso representaria uma ampliação temerária do escopo da mesma. Ao operarmos este recorte, fica evidente as limitações de nosso trabalho no que se refere às estratégias retóricas de Nietzsche como um todo. Uma análise exaustiva, se isso é possível, teria necessariamente que levar em conta esta dimensão, digamos, mais propositiva da obra. E, deste modo, enfrentar a dificuldade, que decorre imediatamente disso, de articular o âmbito propriamente genealógico com as pretensões crítico-normativas que parecem aflorar com os referidos “grandes temas”. Aqui, nós procuramos sugerir (a título de conjectura) que o enfoque genealógico funciona como uma espécie de propedêutica à tarefa normativa. O debate sobre o estatuto que Nietzsche estaria concedendo aos “grandes temas”, em especial ao princípio explicativo da “vontade de poder” e à tese cosmológica do “eterno retorno”, incide diretamente sobre a questão de se devemos ou não filiar sua obra a uma filosofia de linhagem metafísica: se estes temas são apresentados como meros “experimentos mentais”, destinados a cumprir uma função reguladora para a cultura, ou se devem ser interpretados como a expressão das convicções ontológicas de Nietzsche, às quais ele estaria atribuindo o estatuto de “verdades últimas” acerca da essência do ente na sua totalidade (vontade de poder) e do modo de existência destes entes (eterno retorno). O fato de estes temas encontrarem sua acolhida no *Zarathustra*, uma obra de cunho ficcional, parece favorecer a primeira posição. Para os defensores da segunda alternativa, resta sempre o recurso aos inúmeros fragmentos póstumos que procuram articular estes temas com as teses desenvolvidas pelas diversas ciências naturais contemporâneas a Nietzsche. Para uma defesa da primeira posição, ver CLARK, 1994. O expoente clássico da segunda alternativa é HEIDEGGER, 1961. Para uma alternativa à leitura heideggeriana, mas igualmente articulada em torno dos póstumos, ver MÜLLER-LAUTER, 1997. A questão do acesso a estas verdades últimas poderia ainda abrir um flanco para os defensores de um Nietzsche intuitivista; estas intuições estariam sendo comunicadas poeticamente no *Zarathustra*.

adotada pelos filósofos sistemáticos (e portanto, conceituais). Aqui o equívoco é enorme: o que Nietzsche está denunciando não é a cientificidade, mas justamente o contrário, ou seja, a falta de cientificidade que tenta, através de uma exposição **more geometrico**, vender a imagem de um discurso com alto valor científico. Na medida em que Nietzsche recusa as imposturas da exposição sistemática, ele dá um passo a mais para ser mal interpretado. O aforismo acima desautoriza a leitura de um Nietzsche intuitivo; o rompimento com o conceito significa apenas que uma filosofia emancipada das necessidades de ordem metafísica é uma filosofia explicativa, e não apenas elucidativa de conceitos que já estariam dados para uma “subjetividade transcendental”, ou inscritos na esfera do “mundo da vida” e da “cultura”, ou no uso ordinário da linguagem pelo senso comum. Para que a filosofia seja explicativa é necessário que o filósofo supere as deficiências congênicas à sua profissão, ou seja, que ele mantenha sob controle o seu ímpeto logicista; diante de uma crença, o filósofo tende a se interessar apenas pela questão de quais seriam os critérios disponíveis para decidir se ela é verdadeira ou falsa. Nietzsche está propondo que a questão da verdade ou falsidade das crenças metafísicas seja abandonada, ou pelo menos colocada em suspenso (“no gelo”) até que ela tenha sido devidamente prefaciada por uma investigação em termos genealógicos. Mas a suspensão de juízo proposta por Nietzsche não é da mesma natureza da suspensão proposta pelo ceticismo e pela fenomenologia, nem possui as mesmas motivações. Ela é motivada pela constatação de que estamos diante de um falso problema, de que frente a uma crença de ordem metafísica é muito mais produtivo nos comportarmos como historiadores e como psicólogos do que como lógicos. E isso equivale a dar prioridade a questões relativas ao contexto de surgimento de crenças em detrimento de questões relativas à sua consistência interna ou a quaisquer outros critérios que permitissem decidir se elas são verdadeiras ou falsas. Esta mudança no

modo de formular os problemas é o que explica a verdadeira guerra que Nietzsche dirige ao monopólio da refutação no domínio da filosofia<sup>103</sup> e o que, por outro lado, explica em parte a adoção de procedimentos de invalidação alternativos, que podem ser qualificados como “polêmicos”. O aforismo 95 de *Aurora* fornece uma excelente evidência textual para o argumento que estamos defendendo, ou seja, de que haveria uma íntima conexão entre a abordagem genealógica, o estado anacrônico de certos problemas metafísicos e o abandono do monopólio da refutação:

A refutação histórica como a refutação definitiva – *Outrora tentou-se provar que Deus não existia, – hoje mostra-se como a crença de que há um Deus pôde surgir, e de que modo esta crença adquiriu sua força e importância; com isso, uma contraprova de que Deus não existe torna-se supérflua. – Outrora, ao se refutar as “provas da existência de Deus” apresentadas, permanecia sempre ainda a dívida se seriam descobertas novas provas, melhores do que aquelas então refutadas: outrora os ateístas não entendiam de fazer tabula rasa (reinen Tisch zu machen) (KSA, vol. 3, pp. 86-7).*

Segundo Nietzsche, a ênfase excessiva concedida pela filosofia ao aspecto da refutação foi em boa medida o que impossibilitou aos filósofos a eliminação de uma série de problemas metafísicos, desviando sua atenção de problemas mais relevantes<sup>104</sup>. Esta ênfase deve-se, segundo Nietzsche, ao fato de que os filósofos em geral possuem um sentido histórico muito pouco aguçado (falta de sentido histórico é o defeito hereditário

<sup>103</sup> Cf. *Além de Bem e Mal*, §18: “Não é certamente o atrativo menor de uma teoria o fato de ela ser refutável; justamente com isso ela atrai mentes mais sutis. Parece que a teoria cem vezes refutada do “livre arbítrio” deve sua persistência a esse atrativo apenas: sempre aparece alguém que se sente forte o bastante para refutá-la.” Outras passagens em que Nietzsche se posiciona “polemicamente” em relação à refutação: *Ecce Homo* (1, §3): “Eu não refuto os ideais, apenas ponho luvas diante deles...” Ainda no mesmo livro, numa passagem em que Nietzsche comenta a estratégia adotada em *HHH*: “Um erro após o outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado – *ele congela...*”. No prefácio à *GM*, ainda em relação a *HHH* e às referências feitas no livro às teses de Paul Rée: “não para refutá-las – que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente, um erro por outro.” Na *GC*, §347, onde a necessidade de crer é descrita em termos fisiológicos como um sintoma de fraqueza que permanece indiferente aos esforços da refutação: “Denn so ist der Mensch: ein Glaubenssatz Könnte ihm tausendfach widerlegt sein, – gesetzt, er hätte ihn nöthig, so würde er ihn auch immer wieder für “wahr” halten, – gemäss jenem berühmten “Beweise der Kraft”, von dem die Bibel redet” (KSA, vol. 3; p. 581).

<sup>104</sup> No capítulo de *Ecce Homo* intitulado Por que sou tão inteligente, Nietzsche apresenta como resposta a esta questão o fato de ele não ter se desperdiçado com falsos problemas: “–Por que sei algo mais? Por que sou enfim tão inteligente? Nunca refleti sobre problemas que não o são – não me desperdicei” (1986; p. 60).

de todos os filósofos, dirá o autor no §2 de *HH*), e uma curiosidade psicológica ainda menor, o que os teria levado a se preocupar quase que exclusivamente com o problema relativo à verdade ou falsidade de uma determinada crença. Nietzsche considera que em muitos casos uma interrogação filosoficamente relevante concerniria antes às motivações, às circunstâncias e às demandas que ocasionaram o surgimento de uma tal crença. Isso não elimina a preocupação com a consistência interna de uma determinada interpretação, principalmente quando estamos diante de teorias filosóficas altamente elaboradas. A questão não é tanto de descartar um procedimento (que aliás está muito presente na obra de Nietzsche), mas de salientar suas limitações e mostrar os casos em que ele é filosófica e argumentativamente improdutivo.

O problema relativo ao estabelecimento das condições históricas e psicológicas que propiciaram a emergência de uma determinada crença, ou seja, os inúmeros fatores que levaram determinada comunidade a dar sua adesão a certos enunciados, tomando-os como incondicionalmente verdadeiros, é uma questão que se coloca igualmente para todas as crenças, independentemente de elas serem verdadeiras ou falsas segundo quaisquer critérios disponíveis de verdade. Portanto, em um primeiro momento, Nietzsche não está preocupado em falsificar nenhum tipo de crença, segundo quaisquer critérios de verdade<sup>105</sup>. Contudo, ao mostrar as condições em que determinadas crenças surgiram, a que tipo de interesses elas atendiam, a situação geral de carência que as

---

<sup>105</sup> O livro de M. Funke, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, propicia uma ótima discussão sobre a relação entre as estratégias de invalidação polêmica (o que ela chama de "momento da suspeita"), que ela identifica com a crítica da ideologia em Nietzsche, e questões filosóficas mais tradicionais de teoria do conhecimento: "Die von Nietzsche eingeschlagene Methode der Kritik operierte deshalb auf zwei Ebenen. Sie zerstörte den Wahrheitsanspruch bestimmter Aussagen, indem sie deren Ursprung und Funktion innerhalb realer Zusammenhänge nachwies, die zu verstellen eben diese Aussagen bemüht waren. Wahrheit wurde also nicht in erkenntnistheoretischer Allgemeinheit problematisiert, sondern als fälschlicher Anspruch der Urteile aus den im Vorhergehenden umrissenen Erkenntnisbereichen. Nietzsches Kritik sammelte Verdachtsmomente gegen die Stimmigkeit bestimmter Sätze aus deren vortheoretischem Umfeld und konstituierte damit also zunächst keine Wahrheit, sondern verwarf falsche Wahrheitsansprüche im Sinne einer 'negativen Methode' (...)" (FUNKE: 1974, p. 107).

exigiu, Nietzsche está minando o solo onde elas se enraízam (sua pretensão à universalidade), pois o efeito indireto desta estratégia de exposição à origem quase sempre equívale a uma humilhação ou ridicularização de seus partidários. A origem é sempre uma **pudenda origo** (A, §42). Esta constatação foi formulada com precisão no aforismo 44 de *Aurora*:

*Origem e significação. – Por que me volta sempre este pensamento e me ilumina em cores sempre mais variegadas? – de que outrora os pesquisadores, quando estavam a caminho da origem das coisas, pensavam sempre encontrar algo daquilo que é inestimável significação para todo agir e julgar, e mesmo que se pressupunha constantemente que da compreensão da origem das coisas há de depender a salvação do homem: que nós agora, ao contrário, quanto mais avançamos na perseguição da origem, menos estamos envolvidos com nossos interesses; e até mesmo que todas as nossas estimativas de valor e “interesseirismos” que pusemos nas coisas começam a perder seu sentido, quanto mais recuamos com nosso conhecimento e chegamos às coisas mesmas. Com a compreensão da origem aumenta a falta de significação da origem (...) (1978: p. 164).*

A estratégia de Nietzsche consiste fundamentalmente na identificação do tipo de problemas a que um determinado conjunto de crenças ou teoria tentaram responder, e em avaliar em que medida estas respostas podem ser vistas como sintomas que permitem ao filósofo configurar uma forma específica de vida (portanto, a questão é: sob que condições vitais um determinado padrão interpretativo se mostra indispensável?). Mas para que essa abordagem seja possível é preciso antes uma atitude de indiferença, e até mesmo de desrespeito, em relação às velhas crenças metafísicas. Esta atitude de indiferença é que permite ao pesquisador se “desinteressar” (no sentido mais radical do termo, pois só assim estas crenças não serão reintroduzidas de forma sub-reptícia nos resultados da investigação, comprometendo assim a sua seriedade) pela questão de sua verdade ou falsidade. A atitude de indiferença é decisiva, pois ela marca o compromisso existencial e moral (ou “imoral”, como dirá Nietzsche de forma polêmica) do genealogista, sem o qual este tipo de investigação não pode dar bons resultados. Não temos condições existenciais de investigar a origem de uma crença se acreditamos que a

salvação de nossa alma depende de sua verdade. Vejamos o aforismo 16 de O Andarilho e sua sombra, onde Nietzsche apresenta a questão:

*Em que é necessário indiferença. – Nada seria mais pervertido do que querer esperar o que a ciência um dia estabelecerá definitivamente sobre as coisas primeiras e últimas e enquanto isso pensar (e especialmente acreditar!) da maneira tradicional – como tantas vezes se aconselha. O impulso a querer ter nesse domínio unicamente seguranças é um velho instinto religioso, e nada melhor – uma espécie escondida e apenas aparentemente cética da “necessidade metafísica”, acoplada ao secreto pensamento de que ainda por muito tempo não haverá nenhuma perspectiva dessas seguranças últimas e de que até então o “crente” estará no direito de não se afligir com o domínio inteiro. Dessas seguranças acerca dos mais extremos horizontes, nós nem sequer precisamos para viver uma humanidade plena e competente: assim como a formiga não precisa delas para ser uma boa formiga. Em vez disso, temos de esclarecer a nós mesmos de onde vem propriamente aquela fatal importância que por tanto tempo atribuímos a essas coisas: e para isso precisamos da história dos sentimentos éticos e religiosos. Pois somente sob a influência desses sentimentos aquelas questões espinhosíssimas do conhecimento se tornaram para nós tão relevantes e terríveis: nos domínios mais extremos em cuja direção se obstina ainda o olho, sem penetrar neles, introduziram sorrateiramente conceitos tais como culpa e castigo (e aliás castigo eterno!); e isto tanto mais imprevidentemente quanto mais eram escuros aqueles domínios. Desde antigüidades fantasiou-se com temeridade, ali onde não se podia estabelecer nada, e persuadiu-se a posteridade a tomar essas fantasias a sério e como verdade, recorrendo por último ao abominável trufo: crer tem mais valor do que saber. Agora, entretanto, em vista dessas coisas últimas, não é necessário o saber contra a crença, mas sim indiferença contra a crença e o pretense saber nesses domínios! Todo o resto deve estar mais próximo de nós do que aquilo que até agora nos foi pregado como o mais importante – refiro-me àquelas questões: para que o homem? Que destino tem ele depois da morte? Como se reconcilia com Deus?, ou como possam soar essas curiosidades. Tão pouco quanto essas questões dos religiosos importam-nos as questões dos filósofos dogmáticos, quer sejam idealistas ou materialistas ou realistas. Todas elas visam a constranger-nos a uma decisão em domínios onde nem crença nem saber são necessários; mesmo para os grandes amadores do conhecimento, é útil que ao redor de tudo o que é sondável e acessível à razão se estenda um enevoado e traiçoeiro cinturão pantanoso, uma faixa de impenetrável, de eternamente fluido e de indeterminável. Precisamente pela comparação com o reino do escuro que circunda a terra do saber, o claro e próximo, muito próximo, mundo do saber aumenta constantemente de valor. – Temos de tornar-nos outra vez bons vizinhos das coisas mais próximas e não, como até agora, olhar tão desdenhosamente por sobre elas em direção a nuvens e demônios noturnos. Em florestas e cavernas, em terras pantanosas e sob céus encobertos – ali o homem, em graus de civilização de milênios inteiros, viveu por demasiado tempo, e viveu precariamente. Ali ele aprendeu a desprezar o presente e a vizinhança e a vida e a si mesmo – e nós, nós habitantes da campina mais clara da natureza e do espírito, recebemos ainda agora, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo mais próximo em nosso sangue (1978: pp. 141-2).*

Com isso nós podemos dizer que a filosofia de Nietzsche está envolvida com uma espécie muito particular de estratégia de dissolução de problemas, e enquanto tal poderia

ser caracterizada como uma filosofia terapêutica, mas num sentido muito diferente de uma terapia da linguagem – ainda que comporte tal terapia como um de seus momentos. Mas não devemos com isso concluir que a tarefa terapêutica seja a única tarefa filosófica. Para o Nietzsche do último período, tal tarefa não é sequer a mais fundamental. Esta é uma das razões pelas quais, nas suas últimas obras, Nietzsche acrescenta à metáfora do filósofo como médico a metáfora do filósofo como legislador. Ele não apenas fornece o diagnóstico e sugere uma terapia, como também propõe novas metas, novos desafios para o “drama dionisíaco da alma”. O filósofo deve cumprir a tarefa do legislador, ou seja, deve ser capaz de determinar a hierarquia de valores de uma cultura. Esta exigência é continuamente reiterada a partir de *ABM* (cf. *ABM*, §211; *GM*, I: nota de encerramento<sup>106</sup>).

Nietzsche compreendeu que nós só podemos diagnosticar um “falso problema” a partir de uma determinada perspectiva, ou seja, de uma nova configuração histórica (essa tese não acarreta nenhum tipo de relativismo, pois Nietzsche está disposto a aceitar, e até mesmo defende com insistência, que existem perspectivas privilegiadas). Este nos parece ser o sentido do título do aforismo 95 de *Aurora*: A refutação histórica como a refutação definitiva. O que Nietzsche está dizendo é que nós não podemos diagnosticar (e eliminar) um “falso problema” simplesmente através de uma análise lingüística ou lógica de sua formulação (através de uma teoria formal sobre a decidibilidade ou não de determinadas questões). Isso equivaleria a refutar o problema. Mas, para Nietzsche, a refutação está longe de abalar um sistema de crenças ou uma teoria (conferir *ABM*, §18; *GC*, §347, entre outras passagens). Caso apreendêssemos um uso ilegítimo das regras formais do entendimento ou da linguagem na formulação e, por conseguinte, na resposta a um dado

---

<sup>106</sup> “Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*” (cf. *GM*, I, nota; 1987: p. 56).



problema, nós mal teríamos começado a compreendê-lo nas suas reais motivações e na razão de sua permanência<sup>107</sup>. A razão mais óbvia para isso, segundo Nietzsche, é que a adesão a uma crença independe de sua verdade, do mesmo modo que a consistência interna da teoria não garante que ela seja verdadeira e, caso seja verdadeira, que ela obtenha sucesso em termos de adesão.

Segundo Nietzsche, é muito difícil perceber quando um problema deixou de ser relevante, e mais difícil ainda exibir aos outros a sua irrelevância. Nós herdamos os problemas, e por conseguinte também as crenças que surgiram como respostas a estes problemas, do mesmo modo como herdamos um objeto de família que teve sua utilidade e seu *glamour*. Embora hoje já não caiba mais em nossos lares nem tampouco responda às nossas atuais expectativas, não conseguimos contudo nos livrar deste objeto, pois estabelecemos com ele uma espécie de vínculo afetivo. Resumindo, um “falso problema” para Nietzsche é uma questão de atavismo, uma espécie de tributo que pagamos por sermos herdeiros da tradição. Esta herança atávica nos é comunicada por dois veículos principais: a nossa estrutura de afetos e impulsos e a nossa estrutura lingüística. A presença desta dupla estrutura atávica é o que explica o parentesco dos sistemas filosóficos produzidos até o momento:

*Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo*

---

<sup>107</sup> A. Danto constatou a presença de uma estratégia de dissolução de falsos problemas em Nietzsche, mas acabou por identificá-la com o procedimento dos neo-positivistas, no que ele nos parece excessivamente equivocado: “(...) there is a policy throughout his books to undermine rather than to refute philosophical claims. his point being that to refute one is often to accept another, when it is the *whole problem* together with its array of “solutions” which must be extirpated. This radical attitude anticipates the Positivist dictum that the utterances of philosophers are neither true nor false but “nonsense”, and the perennial problems which have exercised them are only “pseudo-problems”. (...) Second, Nietzsche employs here (though it would be an exaggeration to say that he always does so) the same criterion of meaningfulness famously advocated by the later Positivists. They contended that those propositions are meaningful which fall into one of two classes: propositions verifiable through sense experience, and propositions certifiably true (or false) by virtue of their meaning alone” (DANTO, 1980: p. 83). Nossa interpretação tenta mostrar que a originalidade do programa genealógico de Nietzsche consiste precisamente em se contrapor a esta estratégia filosófica, que recusa determinados problemas com base em critérios formais.

*aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma região terrestre – tudo isto se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias possíveis. À mercê de um encanto invisível, tornam a descrever sempre a mesma órbita: embora se sintam independentes uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela sistemática e relação inata entre os conceitos. O seu pensamento, na realidade, não é tanto descoberta quanto reconhecimento, relembração; retorno a uma primeva, longínqua morada perfeita da alma, de onde os conceitos um dia brotaram – neste sentido, filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem. O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. Filósofos do âmbito lingüístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos. – Isto como resposta à superficialidade de Locke no tocante à origem das idéias (ABM, §20; 1993: pp. 25-6).*

Um dos meios possíveis para tentar romper esta herança atávica seria a adoção de uma estratégia polêmica de invalidação, ou seja, o adeus ao monopólio do **elencos**. Quando pretende invalidar um conjunto de valores, por exemplo, Nietzsche concentra-se apenas periféricamente nas “razões” que legitimam este conjunto de apreciações. Nós podemos dizer que há um duplo movimento no processo de invalidação que Nietzsche dirige a seus oponentes: Concentremo-nos no modo como Nietzsche polemiza com a tradição filosófica; seu ataque concentra-se em dois momentos: 1) uma leitura retórico-filológica; 2) uma leitura sintomática.

Em relação ao primeiro movimento da crítica, trata-se para Nietzsche de trazer à luz as verdadeiras motivações que comandaram a construção do aparato categorial das grandes filosofias; Nietzsche procede aqui como um advogado de acusação. A analogia com os procedimentos jurídicos é bastante reveladora: trata-se de uma denúncia feita com base em indícios, elementos residuais espalhados pelo texto a ser analisado. A

filosofia da “grande suspeita” trabalha com as pequenas pistas, inferindo sempre a partir dos elementos indiciais, nas entrelinhas e nos gestos dos grandes filósofos<sup>108</sup>. Isso é decisivo no modo como Nietzsche se comporta em relação às teorias concorrentes; raramente há nas polêmicas do filósofo uma restituição das teses, um exame mais analítico dos argumentos apresentados pelo adversário, uma paráfrase etc. Nietzsche concentra-se em determinadas escolhas lexicais, ou naquilo que não foi dito, em pequenas lacunas, nos aspectos anedóticos legados pela tradição e, principalmente, no estilo adotado pelo autor, na opção por certos domínios de metáforas etc<sup>109</sup>.

Em um segundo momento, Nietzsche procede como um médico. Estamos agora diante de um caso clínico e não mais jurídico. O sistema de valores por trás do aparato conceitual tem um valor sintomático; ele deve ser interpretado segundo determinações vitais. Um sistema de valores é a manifestação de uma certa perspectiva; ele é revelador de um certo engajamento no mundo, dá testemunho daquilo que um certo tipo de vida

<sup>108</sup> Cf. *ABM*, §3 e §5.

<sup>109</sup> R. Schacht é um dos poucos comentadores de Nietzsche a chamar atenção para a analogia existente entre os procedimentos jurídicos e o modo de argumentação instaurado pela filosofia nietzscheana: “Nietzsche is not only a “problem” thinker, but a “case” thinker. His preferred way of approaching the larger problems with which he is concerned is to reflect on various “cases” of figures or developments he believes to be revealing with respect to them. (...) Nietzsche’s most common strategy in those works is to invoke a case to raise a problem, and then to examine it and employ it and other related cases to address the problem. The cases are (as it were) the witnesses he calls to the stand, the interrogation and interpretation of which serve to shed light upon the larger problems they exemplify or broach. (...) As he practices it, philosophy involves the *making of cases* for and against various proposed interpretations and evaluations. Nietzsche does not for the most part present arguments of the customary sort. But he recognizes the need to do more than merely say what he thinks, in order to make his criticisms stick and his own ideas convincing. On the attack, he typically seeks to *make cases against* certain ways of thinking. He proceeds by presenting an array of considerations to make us suspicious and aware of just how problematical these methods are, ultimately to deprive them of their credibility. He generally does not claim that the considerations he marshals actually *refute* his targets. Rather, he aims and purports to *dispose* of them. He attempts to undermine them sufficiently to lay them to rest, exposed as unworthy of being taken seriously – at least by those possessed of intellectual integrity.” In: SCHACHT, 1996: pp.157-8. G. Lebrun também chama nossa atenção para o modo singular como Nietzsche se comporta diante dos textos da tradição filosófica. É justamente esta singularidade que permitiria traçar uma distinção entre a “suspeita” nietzscheana e os procedimentos críticos mais convencionais: “O crítico é aquele que aborda o texto de frente, que se prende às incoerências do autor, às liberdades que toma ele com a documentação, à leviandade com a qual constituiu seus conceitos etc. Já o que suspeita não vai tão longe. É diante das palavras que ele se detém – procurando aquilo que quem as empregou sequer sentiu necessidade de esclarecer, a tal ponto lhe parecia inútil a precisão” (LEBRUN, 1988: p. 118).

considera indispensável para a sua conservação e crescimento.

O efeito imediato deste duplo procedimento no âmbito da argumentação nietzscheana é um certo rompimento com (ou até mesmo um certo desrespeito a) a autonomia conceitual do discurso filosófico. As invalidações se darão sempre de modo polêmico, pois o elemento decisivo encontra-se nos aspectos contextuais ao debate. A filosofia da suspeita, na medida em que se converte numa sintomatologia geral, assume discursivamente a forma de uma argumentação **ad personam**, onde os enunciados têm valor apenas enquanto sintomas. A invalidação assume o tom da denúncia e a forma de uma desqualificação do enunciador. A invalidação polêmica em Nietzsche incide sobre uma determinada configuração existencial, na forma de um personagem tipificado que, não raras vezes, vem associado a um nome próprio.

A ênfase que Nietzsche concede à invalidação por meio da polêmica se deve em parte ao modo como ele considera rentável lidar com determinadas crenças. Nietzsche propõe a rejeição, pelo menos no âmbito de uma análise genealógica, da distinção usual entre juízo ou proposição, como aquilo que veicula um certo conteúdo, digamos “eidético” – e que seria portanto um ato do entendimento –, e a crença, como um ato da vontade, uma atitude do enunciador diante de um enunciado qualquer. Os enunciados são considerados não como formas neutras de descrição de conteúdos apreendidos autonomamente pelo entendimento, mas como o sintoma de um engajamento vital. A problematização desta distinção responde primeiramente a uma demanda metodológica, mas está também relacionada a uma série de críticas de Nietzsche à arbitrariedade com que a filosofia segmentou o funcionamento de nosso aparelho psíquico, distribuindo burocraticamente as funções entre faculdades supostamente autônomas.

Nietzsche propõe que consideremos todo enunciado, para fins de análise genealógica, como a manifestação de uma crença; “tal coisa é assim e assim” pode ser analisado como “acredito que tal coisa é assim e assim”, isto é, “quero que tal coisa seja assim e assim”; existe um elemento imperativo na crença, e muitas vezes um enunciado assertivo nada mais é que a forma dissimulada deste imperativo.

Quando Nietzsche analisa uma determinada posição filosófica, é comum que ele proponha uma retradução no modo como o filósofo faz uso dos modalizadores<sup>110</sup>: a pergunta aparentemente neutra de Kant pela “possibilidade” de juízos sintéticos *a priori* deve ser substituída, segundo Nietzsche, pela pergunta mais fundamental: por que juízos sintéticos *a priori* são necessários?, ou seja, a que demandas vitais respondem os juízos sintéticos *a priori*? (*ABM*, §11). Ao colocar esta questão, Nietzsche não está apenas propondo um programa de naturalização para as questões de teoria do conhecimento, nem tão somente transformando o ponto de vista transcendental de Kant em uma variedade de pragmatismo. Ele está objetando a Kant com um argumento que poderíamos qualificar de **ad personam**. Os juízos sintéticos *a priori* são de interesse vital para a espécie, e isso não constitui de modo algum uma objeção a estes juízos<sup>111</sup>, mas é uma objeção ao modo como Kant formulou a sua questão (modo superficial), e também uma denúncia de impostura (Kant queria com isso nos desviar para o seu

<sup>110</sup> Quanto a este ponto, vale a pena conferir, em função de seu virtuosismo, a análise oferecida por de Man do modo como este procedimento opera no fragmento póstumo (*KS4*, vol. 12, pp. 389-91) em que Nietzsche problematiza a formulação aristotélica do princípio da contradição. Cf. DE MAN: 1996, cap. 6.

<sup>111</sup> Cf. *ABM*, §4: 1993, pp. 11-12: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida (...)”.

imperativo categórico)<sup>112</sup>.

As objeções que Nietzsche dirige a Kant, e que estão resumidas no capítulo I de *Além de Bem e Mal*, podem ser alinhadas em dois grupos: o primeiro tipo de objeção pode ser enquadrado no âmbito dos procedimentos de refutação. Trata-se de problematizar a pertinência ou legitimidade da descrição kantiana dos juízos sintéticos *a priori* em termos de condições transcendentais de possibilidade da experiência em geral. Nietzsche concede a Kant que nós não temos um acesso direto ao real, ou seja, que nós contribuimos na construção do objeto com nosso esquema conceitual, e que todo juízo é um sintoma desta construção. Contudo, o que Nietzsche rejeita é a descrição deste esquema em termos de condições transcendentais, o que acarreta a tese de que juízos sintéticos *a priori* valem universalmente para criaturas racionais. Para Nietzsche, a necessidade de juízos sintéticos *a priori* não é uma necessidade lógica (um dado constitutivo da racionalidade), mas o resultado de um consenso de fato, obtido ao longo da história natural da espécie. Portanto, uma necessidade que está diretamente relacionada aos interesses vitais desta mesma espécie. É óbvio que há em Kant a idéia de

---

<sup>112</sup> Nietzsche apresenta a obra de Kant como o protótipo da desonestidade intelectual em filosofia, conforme o §5 de *ABM*: “O que leva a considerar os filósofos com olhar meio desconfiado, meio irônico não é o fato de continuamente percebermos como eles são inocentes – a freqüência e a facilidade com que se enganam e se perdem, sua puerilidade e seus infantilismos, em suma – mas sim que não se mostrem suficientemente íntegros, enquanto fazem um grande e virtuoso barulho tão logo é abordado, mesmo que de leve, o problema da veracidade. Todos eles agem como se tivessem descoberto e alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos – falam de “inspiração”): quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades” – estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso, justamente isso para si mesma, muito longe do bom gosto da coragem que dá a entender também isso, seja para avisar um amigo ou inimigo, seja por exuberância e para zombar de si mesma. A rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu “imperativo categórico” – esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral (...)”.

interesse, mas em um sentido inteiramente distinto da acepção que o termo recebe em Nietzsche. Não se trata aqui de interesses teóricos e práticos da razão, mas sim de interesses vitais de determinadas formas de vida, e que como tais, não excluem *a priori* a “possibilidade” de mudanças de ordem histórica e fisiológica, o que equivaleria a uma reconfiguração das “condições” de nosso acesso ao real. Ao propor o perspectivismo como uma solução alternativa à filosofia transcendental, Nietzsche está de certo modo fornecendo uma tradução de Kant para o vocabulário, a um só tempo historicista e naturalista, da ciência do final do século XIX.

Nietzsche dirige a Kant um segundo tipo de objeção, que não estaria mais no âmbito da refutação, mas no âmbito dos procedimentos polêmicos de invalidação. Não se trata mais de uma refutação, mas de uma denúncia de impostura. Segundo Nietzsche, toda a filosofia crítica kantiana, todo o enorme constructo teórico da *Crítica da Razão pura* teria como objetivo nos desviar para o seu imperativo categórico, na medida em que, ao traçar os limites para o uso legítimo das nossas faculdades cognitivas, Kant isola todas as questões de valor do âmbito de um questionamento pertinente. No domínio da moralidade a única atitude correta diante das idéias transcendentais da razão seria, em última instância, a de uma crença razoavelmente fundada, pois neste domínio todo interesse e curiosidade intelectuais é imediatamente interdito pela polícia da filosofia crítica<sup>113</sup>. Não devemos formular questões no domínio dos valores, pois elas ultrapassariam os limites do uso legítimo de nossas faculdades cognitivas. Aqui só

---

<sup>113</sup> A metáfora é do próprio Kant: “Por isso, uma Crítica que limita a razão especulativa é, nesta medida, *negativa*; na medida em que ao mesmo tempo elimina com isso um obstáculo que limita ou até ameaça aniquilar o uso prático, de fato possui utilidade *positiva* muito importante tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral) no qual esta se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade. (...) Contestar a utilidade *positiva* desse serviço prestado pela Crítica equivaleria a dizer que a polícia não possui nenhuma utilidade positiva por ser sua principal ocupação fechar a porta à violência que os cidadãos possam temer uns dos outros, para que cada um possa tratar tranqüila e seguramente dos seus afazeres” (KANT, 1980: p. 15).

podemos oferecer uma paráfrase mais ou menos aproximada do que ocorre na consciência transcendental do agente moral, uma descrição que não se pretende, em hipótese alguma, normativa em relação à vida prática dos homens.

Este rápido resumo da posição de Nietzsche em relação a Kant é obviamente insatisfatório e não faz justiça à complexidade das questões envolvidas. Contudo, ele nos parece suficiente para o propósito de ilustrar dois tipos diversos de objeção que comparecem nas práticas argumentativas de Nietzsche, quando ele se confronta não mais com crenças religiosas, mas com doutrinas filosóficas. Ambas estão, contudo, na raiz de sua preferência pela argumentação polêmica. A primeira objeção, que consiste na recusa do transcendental, pode ser filiada a uma objeção mais ampla, motivada pela aversão a todo tipo de formalismo.

A abordagem genealógica permite a Nietzsche um acesso indireto a determinados sistemas de crenças ou interpretações. Trata-se de um acesso indireto na medida em que o enfoque genealógico permite abalar determinadas crenças mesmo quando ainda não dispomos de um critério de verdade; ao recusar o monopólio da refutação, Nietzsche pode contornar os meandros dos sistemas conceituais sem ter que enfrentar a árdua tarefa de apontar para uma inconsistência interna nestes mesmos sistemas. Isso representa uma extraordinária economia de percurso, além de ser mais eficaz do ponto de vista psicológico. Nietzsche está interessado, em um primeiro momento, em atacar o núcleo afetivo que assegura a adesão a determinadas crenças, ou seja, em minar as condições de aceitabilidade psicológica de uma determinada interpretação. Deve-se ressaltar que Nietzsche tem plena consciência do caráter provisório deste primeiro movimento argumentativo. Trata-se de uma estratégia eficaz, mas que não é em hipótese



alguma definitiva, e não pode ser identificada com o programa mais ambicioso de uma crítica normativa dos juízos de valor.

Um dos pronunciamentos mais explícitos de Nietzsche sobre a questão encontra-se no § 345 da *Gaia Ciência*, onde ele se dedica a descrever dois equívocos cometidos pelos historiadores em relação ao problema da moral e que lhe parecem igualmente infantis. Vejamos o que Nietzsche diz destes equívocos:

*(...) O erro habitual de sua pressuposição [Nietzsche está se referindo aos historiadores ingleses] é afirmar algum consenso dos povos, pelo menos dos povos mansos, sobre certas proposições da moral, e disso concluir sua obrigatoriedade incondicionada, também para ti e para mim; ou, inversamente, depois de se darem conta da verdade de que, em diferentes povos, as estimativas morais são necessariamente diferentes, concluir pela não-obrigatoriedade de toda moral: duas coisas que são infantilidades igualmente grandes. O erro dos mais refinados dentre eles é descobrir e criticar as opiniões talvez disparatadas de um povo sobre sua moral, ou do homem sobre toda moral humana, portanto sobre sua origem, sanção religiosa, superstição da vontade livre e coisas semelhantes, e com isso pensar ter criticado essa própria moral. Mas o valor de uma prescrição "tu deves" é ainda fundamentalmente diferente e independente de tais opiniões sobre ela e da erva daninha do erro de que ela, talvez, esta coberta: assim como é certo que o valor de um medicamento para o doente é ainda completamente independente de o doente pensar cientificamente ou como uma velha mulher sobre medicina. Uma moral poderia mesmo ter crescido a partir de um erro: mesmo com essa noção, o problema de seu valor ainda não teria sido sequer tocado (1978: p. 214).*

O objetivo de Nietzsche neste parágrafo é justamente mostrar que mesmo o mais agudo sentido histórico (coisa rara entre os historiadores, principalmente se eles são filósofos) é ainda incapaz de dar conta da questão fundamental de uma crítica dos valores morais. Quanto a um pronunciamento explícito de Nietzsche sobre o valor estratégico de uma exposição à origem, aqui não mais histórica, mas psicológica – origem no sentido de motivação psicológica, não apenas para o ato, mas também para a adesão a um tipo específico de crença –, o melhor exemplo encontra-se no §103 de *Aurora*:

Há duas espécies de negadores da eticidade. – “Negar a eticidade” – isto pode significar primeiramente: negar que os motivos éticos que os homens alegam os tenham efetivamente impelido a suas ações – é, portanto, a afirmação de que a eticidade

*consiste em palavras e faz parte da grosseira e refinada impostura (em especial auto-impostura) dos homens e, talvez mais ainda, precisamente nos mais célebres pela virtude. Em seguida, pode significar: negar que os juízos éticos repousem sobre verdades. Aqui se concede que são efetivamente motivos do agir, mas que dessa maneira são erros que, como fundamento de todo julgamento ético, impelem os homens a suas ações. Este é meu ponto de vista: no entanto, eu seria o último a deixar de reconhecer que em muitos casos uma refinada desconfiança à maneira do primeiro ponto de vista, portanto no espírito de La Rochefoucaud, também está no direito e, em todo caso, é da mais alta utilidade geral (1978: p. 169).*

Portanto, parece não haver dúvidas de que, do ponto de vista nietzscheano, não se critica um juízo de valor apenas por meio de sua relativização histórica e ridicularização psicológica, ainda que, *em muitos casos*, este seja o caminho mais econômico e, quem sabe, o único realmente efetivo para minar as condições de sua aceitabilidade psicológica. Se forem interpretados como a última palavra de Nietzsche em relação às questões morais, então não há como deixar de concluir que estamos diante de um verdadeiro festival de falácias genéticas. Neste sentido, a abordagem genealógica é uma tarefa preliminar à tarefa crítica (uma espécie de estratégia de contextualização), um procedimento negativo que está a serviço de um programa maior de crítica dos valores.

A estratégia polêmica de Nietzsche procura, através de uma argumentação por vezes excessivamente virulenta, romper o núcleo de afetividade que envolve nossos sistemas de valor e nossos esquemas conceituais. É preciso um texto que seja capaz de veicular um **pathos** oposto, para se contrapor polemicamente ao **pathos** moral que imuniza as teorias contra os esforços críticos mais convencionais. Nietzsche tenta combater os elementos adjacentes que garantem a uma interpretação sua aceitabilidade psicológica junto a um determinado auditório<sup>114</sup>, para só depois entrar, se necessário, no

<sup>114</sup> Cf. AC, §50: “– Não me dispensio nesta passagem de uma psicologia da “crença”, dos “crentes”, para uso, como é justo, precisamente dos “crentes”. Se hoje ainda não faltam aqueles que não sabem em que medida é indecente ser crente – ou um sinal de *décadence*, de uma vontade de vida alquebrada –, amanhã já o saberão. Minha voz alcança também os duros de ouvido” (1978: p. 356).

mérito de sua validade. Isso não quer dizer que Nietzsche esteja interessado em provocar no leitor, através da escrita, uma mudança em termos de comportamento. O único comportamento que lhe interessa modificar, enquanto filósofo, é o comportamento de justificativa de crenças (mas isso não é pouco). Se mudamos o modo como justificamos nossas crenças, o resto é consequência, mas sobre isso o filósofo tem pouco a dizer. Este último ponto pode ser constatado na continuação do §103 de *Aurora*, citado acima:

*Nego, pois, a eticidade como nego a alquimia, isto é, nego seus pressupostos: não, porém, que houve alquimistas que acreditavam nesses pressupostos e agiam por eles. – Nego também a ineticidade: não que inúmeros homens se sintam não-éticos, mas que haja um fundamento na verdade para sentir-se assim. Não nego, como se entende por si mesmo – pressuposto que não sou nenhum parvo –, que muitas ações que se chamam não-éticas devam ser evitadas, combatidas; do mesmo modo, que muitas que se chamam éticas devam ser feitas e propiciadas, mas penso: em um como no outro caso, por outros fundamentos do que até agora. Temos de aprender a desaprender, – para afinal, talvez muito mais tarde, alcançar ainda mais: mudar de sentir (idem: p. 169).*

Portanto, ao atacar o núcleo afetivo que torna as crenças imunes à crítica, Nietzsche tem como objetivo exercer um efeito liberador sobre o pensamento, e não orientar o comportamento moral dos agentes<sup>115</sup>. Os sentimentos morais são ridicularizados na medida em que eles inviabilizam um exercício maduro da razão, sem aspas.

## **Seção 2: Entre aforismo e ensaio: retórica como estratégia de apresentação.**

É igualmente mortal para o espírito ter um sistema e não ter nenhum. Ele terá portanto de se decidir a vincular as duas coisas (F. Schlegel).

Como foi exposto na seção anterior, Nietzsche discorda de duas teses centrais do

<sup>115</sup> Neste ponto, concordamos com a interpretação ponderada de M. Funke: "Eine zwangsläufige Verknüpfung zwischen kritischem Bewusstsein und der Veränderung der Verhältnisse anzunehmen, würde nur bedeuten, eine neue Ideologie in die Welt zu setzen" (FUNKE, 1974: p. 117). Nietzsche não quer transformar o mundo, mas exercer um efeito sobre a afetividade do leitor, de modo que este possa se abrir para novas possibilidades de interpretar o seu estar no mundo

socratismo: a) a tese de que a refutação é o procedimento correto para transformar uma atitude de crença em uma atitude científica, ou seja, para despertar no indivíduo o desejo de examinar criticamente suas próprias crenças morais; b) a tese de que a consistência interna de um discurso o qualifica como um bom candidato à verdade e, inversamente, de que um discurso falso não sobreviverá ao teste da contradição.

Nós havíamos dito também que Nietzsche assimila algo dos ensinamentos socráticos, ou pelo menos que há um acordo importante entre os dois filósofos. O ponto em questão aqui diz respeito à diferença entre o programa socrático e a condição que Platão irá colocar para a sua efetiva implementação. Sócrates reconhecia a necessidade de que a pesquisa racional das crenças morais prosseguisse indefinidamente, na medida em que dificuldades não previstas pelos atuais interlocutores poderiam surgir a partir de novas conversações. Platão, contudo, considerou necessário acrescentar um critério absoluto de verdade para a orientação da pesquisa, um critério que de certo modo rompia com a imanência do diálogo preconizada por Sócrates. Era necessário um padrão absoluto contra o qual contrastar os discursos rivais, e a filosofia platônica irá se propor a tarefa de elucidar as condições de acesso a este padrão. Torna-se progressivamente claro a Platão que a questão substancial da filosofia deveria ser decidida em um nível extra-discursivo, ou seja, de que o acesso ao padrão absoluto só poderia se dar pela via da contemplação<sup>116</sup>.

<sup>116</sup>Cf. a leitura de MacIntyre, 1991: pp. 81-99. O autor chama a atenção para a tomada de consciência, por parte de Platão, da necessidade de introduzir a teoria das Formas para suprir as deficiências do método socrático – estas deficiências se tornam evidentes quando nos confrontamos com duas teorias conflitantes e igualmente consistentes, como parece ter ocorrido na disputa pela herança homérica entre a interpretação sofística (tese da justiça como bem de eficácia) e a socrática (tese da justiça como bem de excelência). Para uma leitura instrutiva acerca das diferenças metodológicas entre os diálogos socráticos (monopólio do *elenchos*) e os diálogos do período médio (introdução da teoria das Formas separadas, adoção do paradigma matemático e do método hipotético – com um destaque especial para o *Ménon*) ver VLASTOS, 1992; em especial o Cap. 4: *Elenchus and mathematics*. Ainda sobre a ruptura de Platão com o método socrático no *Ménon*, cf. MEYER, 1991: pp. 72-9. Para uma leitura que defende a tese da continuidade no *Ménon*, ver KASTELY, 1997: cap. 3.

A exigência platônica de um padrão absoluto será um dos alvos privilegiados da crítica de Nietzsche, que irá interpretá-la como o evento decisivo na constituição da filosofia ocidental, como o seu pecado de origem<sup>117</sup>. Não seria exagero dizer que grande parte da narrativa nietzscheana da cultura ocidental é comandada por este evento, que esta narrativa se serve do platonismo como de um fio condutor. Para Nietzsche, a exigência platônica representou a vitória do dogmatismo no interior da tradição filosófica, com a conseqüente negação da tese de que a investigação racional é uma tarefa infinita do pensamento, ou pelo menos indefinida.

A hipótese de leitura que tentaremos defender nesta seção é que o modo de apresentação adotado por Nietzsche em algumas de suas obras pode ser descrito como uma forma híbrida, a meio caminho entre o ensaio e o aforismo, e que sua opção por este modo de apresentação em contraposição à forma de exposição dedutiva é orientada basicamente pela exigência de explicitar o caráter inacabado de suas investigações para seus eventuais leitores. Nietzsche apresenta uma série de argumentos a favor de suas escolhas literárias que tentaremos detalhar a seguir.

No Prefácio à *Genealogia* (§8), Nietzsche diz que uma das grandes dificuldades de sua filosofia seria decorrente de sua opção pela forma aforismática. Muitas vezes, o uso do termo aforismo vem associado a dois outros termos, a máxima e a sentença (cf. *CI*, IX, §51). Esta associação, que ocorre não apenas na obra de Nietzsche, mas numa vasta tradição literária, pode contudo nos conduzir a equívocos. Vários estudiosos alemães que se dedicaram a narrar a história do gênero aforismático concluíram que não dispomos de nenhum critério relevante para propor uma diferenciação de gênero entre o

---

<sup>117</sup>Cf. o texto de apelo programático que se encontra no curto prefácio a *Além de Bem e Mal*, onde Nietzsche filia dogmatismo, platonismo e cristianismo a uma mesma tendência de negação do perspectivismo.

que entendemos por “aforismo” e a literatura de “máximas” ou “sentenças”<sup>118</sup>. A questão seria apenas de nomenclatura, e a terminologia oscilaria conforme a época, os autores e as diferentes literaturas nacionais. Contudo, esta oscilação terminológica permite vislumbrar as dificuldades que se impõem ao investigador na tentativa de descrever as características de um gênero que se volta contra as próprias limitações impostas ao pensamento pelas formas usuais de exposição<sup>119</sup>. A maioria destes experimentos literários surge em momentos de crise, e representa, na sua intenção original, uma rebelião do pensamento contra as formas de exposição canônicas (reflexo de determinadas práticas de saber institucionalizadas) e da imaginação contra o conjunto de regras imposto pelos vários gêneros literários excessivamente codificados pela tradição.

Deixando de lado as complexidades do debate sobre a tradição literária e filosófica envolvidas no uso de máximas, sentenças e aforismos, nós poderíamos tentar uma caracterização destes termos na medida em que eles referem-se a determinadas modalidades lingüísticas. Pensemos no sentido comum destas expressões, fora de um

<sup>118</sup> F. Schalk, no ensaio intitulado *Das Wesen des französischen Aphorismus*, dedica a primeira seção de seu trabalho a um estudo minucioso da história do “gênero”. A palavra “aforismo” é de origem grega; a primeira ocorrência do termo encontra-se em Hipócrates, que o usa para designar um preceito médico. Posteriormente, a palavra é usada tanto na forma substantivada quanto na adjetivada, podendo designar um preceito médico, uma sentença jurídica, uma figura retórica, uma forma artística específica ou uma característica de estilo, além de estar relacionada a toda uma tradição de literatura gnômica (dito sentencioso, sapiencial) (cf. pp. 79-80). O termo é recuperado no início da Modernidade por vários autores, para tratar de questões de natureza diversa. Na Espanha e na Itália, o termo passa a designar um conjunto de máximas ou regras compostas pelos tradutores de Tácito para servir de introdução ao pensamento político do autor. Em Erasmo e F. Bacon, o termo adquire conotações ensaísticas e passa a se contrapor às formas escolásticas de exposição. Ao concluir a primeira seção de seu estudo, Schalk afirma que não haveria nenhuma diferença substancial entre as diversas ocorrências do termo e a forma literária criada (ou assimilada) pelos moralistas franceses: Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort e Joubert: “Unsere wortgeschichtliche Analyse suchte zu erweisen, dass zwischen Maxime, Sentenz, Reflexion und Aphorismus kein grundsätzlicher Unterschied bestehen muss” (p. 89). In: NEUMANN (org.), 1976.

<sup>119</sup> G. Neumann, que organizou uma importante coletânea de ensaios sobre o assunto, é o primeiro a constatar, em seu texto introdutório, a desconcertante proliferação de termos usados por autores da língua alemã para designar textos que se enquadrariam no gênero do aforismo: “Sporaden” (Hilsbecher) und “Blütenstaub” (Novalis), “Splitter” (Jellinek und Bukofzer) und “Brocken” (Hamann), “Späne” (Goethe) und “Grillen” (Hamann), “Lichtstrahlen” (Bruno) und “Apokryphen” (Seume), “Senker” (Novalis) und “Fingerzeig” (Jean Paul), “Ideenwürfeln” (Jean Paul) und “Brokardika” (Jean Paul), “Sprikker” (Wilhelm Busch) und “minima moralia” (Adorno), “Fermente” (Novalis und Baader)

contexto literário específico e de todas as sofisticadas nuances estilísticas e argumentativas que estas modalidades adquirem quando cultivadas com arte e método. A máxima é uma unidade mínima de sentido. Se o que caracteriza a forma discursiva é o fluxo regrado de seus enunciados, então seria correto descrever a máxima como uma modalidade lingüística pré-discursiva, na medida em que ela estanca este fluxo. A máxima exclui igualmente o regime da argumentação. Ela não comporta inferências, não contrapõe enunciados, não pesa as alternativas, não define os conceitos, a não ser de forma pontual, atomisticamente; resumindo, a máxima carece de um contexto argumentativo mínimo. Por contexto argumentativo mínimo entendemos uma unidade discursiva que se caracteriza pela formulação de um problema e pelo esforço conjunto de articulação de vários argumentos (que podem ser de natureza diversa) em torno de uma tese, pela mobilização e definição de conceitos que interagem na argumentação, pelo agenciamento de casos particulares e figuras de linguagem que ilustram ou reforçam os argumentos. A máxima, por sua vez, é um dito argumentativamente irrevogável. Ela vale por si mesma, ou não vale nada. Ela se caracteriza pelo tom assertivo, ou até mesmo imperativo, que não comporta revisão, hesitação ou ponderação. A máxima não comporta modalizações; do ponto de vista da adesão, é pegar ou largar. O universo descortinado pela linguagem das máximas é alheio ao exercício crítico, ao regime dialético. Sua atmosfera é essencialmente dogmática. Se uma máxima comporta questionamento é porque ela já fracassou.

Uma outra forma que vem associada ao aforismo é a sentença, entendida no sentido inicialmente oracular, e posteriormente jurídico. Vinculado à idéia de sentença, o aforismo apresenta as conotações de linguagem cifrada, enigma, charada, que tem como

---

und "Hobelspähne" (Vierordt), "Funken" (Ritter) und "Monogramme" (Adorno) sind nur einige Bezeichnungen allein im deutschen Sprachgebiet" (cf. NEUMANN, *op. cit.*, p. 3).

características a concisão e a brevidade. A sentença não é descritiva, nem narrativa; sua conotação prescritiva é inferior à contida na idéia de máxima. Tomado nesta acepção, o aforismo perde sua ênfase prescritiva, mas ainda está associado à idéia de uma modalidade lingüística mínima, igualmente desprovida de um contexto argumentativo. Sua função consistiria em sugerir uma possibilidade, sinalizar para um determinado “estado de coisas” velado.

Diferentemente da máxima, que é uma regra a ser aplicada na vida prática, a sentença (o dito oracular) exige do destinatário um esforço de decifração, uma modalidade de interpretação que opera com elementos mínimos, pré-proposicionais (sinais, indícios, pistas, premissas ocultas, lacunas intencionais, lapsos etc.). Este registro de inferência não é dedutivo, nem indutivo, mas abduutivo. Determinados ofícios exigem um treino específico neste tipo de inferência: o adivinho, o detetive, o médico, o caçador, o advogado.

O aforismo pode ser pensado como uma forma literária específica que mobilizaria, com graus variáveis de sofisticação, muitas das características que estão presentes nestas duas modalidades lingüísticas. A brevidade e a concisão, a fórmula categórica, o dito oracular e sentencioso, a independência em relação a um contexto discursivo maior, várias destas características estão presentes na obra dos grandes autores de máximas, sentenças e aforismos. Mas há aqui uma importante distinção a ser feita. Embora Nietzsche tenha composto “aforismos” no sentido puro do gênero em alguns momentos de sua obra, a maioria de seus escritos não se enquadram nesta classificação. E esta ressalva vale também para as obras do chamado período intermediário, que os comentadores tendem em geral a classificar como coletâneas de aforismos. Esta classificação é pelo menos parcialmente correta, especialmente porque ela concorda com o modo como o próprio autor classifica estas obras. Nietzsche usa



indistintamente o termo “aforismo” para caracterizar a sua produção literária. Ao usar o termo na sua forma substantivada, ele passa a idéia de que estaria se referindo a um gênero literário específico.

Nós sugerimos a seguinte diferenciação: haveria em Nietzsche um conjunto menor de textos que poderiam ser descritos como “aforismos” na acepção genuína do termo, e um outro conjunto, bem maior, formado por pequenos ensaios extremamente condensados e que estariam incorporando algumas características do aforismo, tais como a brevidade e a concisão na apresentação das idéias, a implicação de premissas e a autonomia em relação ao contexto de exposição. Acreditamos que esta distinção pode ser valiosa para elucidar certas escolhas nietzscheanas relativas ao modo de apresentação dos argumentos, sem que se dê uma ênfase excessiva e injustificada aos aspectos de ruptura na obra do filósofo. Esta distinção, contudo, não dispensa uma análise mais pontual dos textos de Nietzsche, que, por combinarem de forma criativa inúmeros procedimentos discursivos, escapam a quaisquer tentativas de enquadramento esquemático.

Em relação ao primeiro grupo de textos, aos aforismos propriamente ditos, nós os encontramos em *Humano demasiado Humano*, disseminados ao longo dos capítulos, mesclados a textos que não exemplificam o gênero na sua pureza; *Aurora* e *Gaia Ciência* possuem um número menor de parágrafos que se enquadram nesta categoria; em *Gaia Ciência* surge contudo um novo expediente, que se repete nas obras posteriores. Este expediente consiste em isolar os aforismos genuínos daqueles textos que se enquadrariam melhor na categoria de “ensaio”. Assim, todas as exemplificações genuínas do gênero aforismático em *GC* estão reunidas na segunda metade do Livro 3. Em *Além de Bem e Mal*, os aforismos genuínos estão agrupados no capítulo 4, sugestivamente intitulado Sprüche und Zwischenspiele (Máximas/sentenças e interlúdios). E finalmente,

no *Crepúsculo dos Ídolos*, nós os encontramos reunidos no primeiro capítulo, com o título *Sprüche und Pfeile* (Máximas e setas). Há ainda uma outra obra de Nietzsche onde podemos encontrar uma série de aforismos bem cunhados e sentenciosos, ainda que não inteiramente desprovidos de contexto, na medida em que se articula ao ritmo da narrativa: trata-se do *Zarathustra*, um livro que é híbrido em todos os sentidos.

Resta então caracterizar este outro conjunto maior de textos, que responde por boa parte da obra publicada pelo filósofo, e que nós usualmente designamos como aforismos. Estes textos não podem ser identificados com máximas e sentenças por uma razão muito simples: eles são essencialmente argumentativos. Não são mônadas proposicionais, mas unidades autônomas de argumentação, cuja extensão varia de acordo com as necessidades do tema e os propósitos argumentativos do autor. Quando Nehamas caracteriza os escritos nietzscheanos da fase intermediária, dizendo que “aphorisms, of course, are not systematic, not discursive, and not argumentative” (Nehamas, 1996a: p.14), ele está identificando o aforismo (de uma forma geral, sem a diferenciação que estamos sugerindo) com a máxima e a sentença, que são modalidades lingüísticas inequivocamente não sistemáticas, não discursivas e não argumentativas. Mas destas três características, apenas a não sistematicidade é adequada para caracterizar aquele conjunto maior de textos que o próprio Nietzsche designa como aforismos. Do ponto de vista argumentativo, estes textos têm uma maior afinidade com o que nós usualmente entendemos por ensaio, ainda que numa versão extremamente condensada. Um ensaio aforismático (vamos nos servir provisoriamente desta expressão para diferenciar os textos de Nietzsche que não se enquadram no gênero puro do aforismo ou máxima<sup>120</sup>) é autônomo do ponto de vista argumentativo, ou seja, ele pode ser extraído

---

<sup>120</sup> Não há necessidade de abandonar o termo “aforismo”, ou substituí-lo pela expressão “ensaio aforismático” quando queremos nos referir a estas unidades argumentativamente autônomas que compõem o conjunto maior de textos publicados por Nietzsche. Por razões de comodidade optamos por

de seu contexto de exposição – o livro ou capítulo em que ele se encontra inserido – sem uma perda relevante de significação. Isso não significa que a distribuição destes ensaios aforismáticos numa determinada seqüência seja inteiramente aleatória – Nietzsche recorre com freqüência ao critério da afinidade temática para ordenar as suas obras aforismáticas (*HH, A, GC, ABM, CI*). Mas este procedimento é substancialmente diferente de uma progressão sistemática. Nietzsche, ao privilegiar este modo de apresentação das idéias, não está rompendo com a forma discursiva ou argumentativa que caracteriza o discurso filosófico tradicional. Ele está apenas rompendo com uma determinada estratégia de exposição dos argumentos e dos conceitos – a estratégia sistemática e dedutivista. Esta estratégia resulta de uma concepção fundacionista da tarefa filosófica. A forma sistemática de exposição, por sua vez, comporta soluções que são igualmente diversificadas.

A solução cartesiana, que preserva seu caráter paradigmático, consiste em transpor para a filosofia a estrutura metódica e expositiva inspirada no modelo euclidiano. As *Meditações Metafísicas* têm uma progressão necessária, segundo a ordem das razões, que condiciona o ritmo da leitura. Embora a obra seja concebida segundo um esqueleto dedutivista, Descartes preenche os espaços com uma infinidade de argumentos colaterais que visam persuadir o leitor do acerto de suas premissas. Deste modo, o primeiro capítulo das *Meditações* não faz parte do movimento dedutivo, não desempenha papel algum na demonstração propriamente dita das verdades metafísicas, mas tem um valor estratégico incalculável na economia global da argumentação, na

---

manter o uso do termo “aforismo” ao nos referirmos a estes textos ao longo de nossa dissertação, e só agora introduzimos esta distinção. A distinção entre “aforismo” e “ensaio aforismático” cumpre uma função operacional, mas é totalmente prescindível se definirmos cuidadosamente o nosso conceito de “aforismo”, ampliando o seu escopo. Assim, nas seções anteriores da segunda parte de nossa dissertação, embora as citações de Nietzsche apresentadas como “aforismos” enquadrem-se, do ponto de vista de seu comportamento argumentativo, na categoria de “ensaio aforismático”, optamos por manter a terminologia usual entre os comentadores.

medida em que convence o leitor a abandonar sua atitude ingênua ou natural diante de seus conteúdos de consciência, ou diante da evidência esmagadora das coisas. O Cogito, que desempenha o papel de fundamento ou primeira certeza, é a intuição (ou premissa, se pensarmos em termos proposicionais) a partir da qual tudo o mais se deduz ou demonstra. Nesse sentido, do ponto de vista demonstrativo, todos os outros elos da cadeia de razões estão fortemente vinculados a esta intuição. Ela funciona como uma evidência primeira, e é portanto logicamente decisiva; tem um valor axiomático em relação às demais verdades, que passam a ser deduzidas ao modo de teoremas. Todos os outros passos devem ser cuidadosamente seguidos pelo leitor, que não deve cair na tentação de queimar etapas. Os argumentos colaterais, nos quais Descartes é extremamente profícuo, funcionam como muletas que amparam o leitor sem muita familiaridade com as demonstrações matemáticas.

A versão cartesiana do discurso sistemático e fundacionista é extremamente convincente. O modo como se dá a articulação entre o nível argumentativo (argumentos colaterais) e o nível da demonstração (ordem das razões instaurada a partir do Cogito, cuja progressão é linear) é tão minucioso, que demandaria páginas e páginas de análise. Aqui devemos nos contentar com esta mera constatação. O que é característico da solução cartesiana é a ambição de reconstruir tudo a partir de um único ponto arquimediano. E isso se deve ao fascínio de Descartes pelo sistema axiomático de Euclides, usado como paradigma de toda prova bem conduzida. Neste sentido, a *Ética* de Spinoza é inteiramente devedora do modelo cartesiano, ainda que o autor lhe dê uma versão mais temerária e menos complacente com o leitor.

Outros autores, em vista da divergência de seus pressupostos filosóficos, serão obrigados a encontrar outras formas de exposição que se adequem ao ideal da filosofia como sistema. Kant, por exemplo, ao deslocar o problema da filosofia para o plano de

uma investigação transcendental, redimensiona o conceito de Cogito e expulsa a idéia de Deus (que funcionava em Descartes como uma espécie de avalista para as suas ambições ontológicas) para as sendas ocultas da dialética, concedendo-lhe um tímido estatuto de postulado da razão prática. Com estas alterações, aqui resumidas de forma esquemática, é necessário repensar as estratégias da filosofia sistemática. Kant irá falar em arquetônica da razão; a dedução transcendental concede um novo estatuto à noção de fundamento, que passa a ser descrito em termos de “condições de possibilidade” para a experiência em geral, com pretensões ontológicas mais moderadas ou quase nulas, conforme variem as interpretações. Embora a forma de exposição adotada por Kant seja dedutivista, a apresentação da arquetônica não se resume a uma única obra, mas se divide ao longo das três *Críticas*, comportando uma série de pequenos ajustamentos conceituais.

Hegel, por sua vez, conduzirá o ideal da filosofia sistemática ao seu limite extremo. A formulação lapidar desta exigência encontra-se pela primeira vez no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. Neste Prefácio, o leitor pode encontrar os principais traços que caracterizam a originalidade da versão hegeliana da filosofia como sistema. Hegel, contrariando o programa cartesiano, recusa de forma veemente o modelo de prova baseado no procedimento matemático. Todo o Prefácio é dedicado a explicitar a natureza e especificidade da “proposição especulativa”.

A divergência de Hegel em relação à concepção cartesiana da filosofia não podia ser mais radical, já que ela incide sobre o significado do que é uma demonstração filosófica. Para Hegel, é inconcebível a idéia de que uma intuição ou proposição isoladas possam arcar sozinhas com o ônus da fundamentação. É o discurso como um todo que deve arcar com o ônus desta tarefa; nós poderíamos falar de uma divisão social do trabalho de fundamentação, que se encontra disseminado ao longo dos vários momentos

da exposição. Todos os momentos são igualmente necessários, e devem ser encadeados conforme uma progressão que é a da própria razão se desdobrando e se exteriorizando no mundo da cultura. Deste modo, Hegel pode dizer que, em filosofia, expor e demonstrar são tarefas equivalentes. Em relação ao discurso filosófico, não tem sentido algum perguntar pela verdade de uma proposição isolada, já que ela só tem sentido no contexto global de sua exposição. O holismo hegeliano é um holismo da exposição; esta última não é nada mais do que a forma como o conteúdo (o Espírito) vai se explicitando por meio de uma determinação cada vez mais precisa e cumulativa dos conceitos. A progressão na exposição é uma progressão narrativa (particularmente na *Fenomenologia do Espírito*). É em função desta especificidade discursiva que Hegel dirá que o prefácio é uma forma inteiramente inadequada para a expressão de conteúdos filosóficos. A proposição especulativa só se encontra em seu elemento natural quando exposta no interior do sistema.

Nietzsche, ao adotar o ensaio aforismático (o aforismo na acepção não genuína do gênero), rompe com as estratégias expositivas da filosofia sistemática nas suas várias versões. Mas este rompimento com a forma de exposição sistemática e dedutivista não deve ser identificado com o abandono da estrutura argumentativa e discursiva que caracteriza a tradição filosófica. Num certo sentido, o que ocorre é o oposto disso. A incorporação de alguns elementos do aforismo numa forma cujo espírito é ensaístico permitirá a Nietzsche estabelecer uma relação essencialmente dialética (no sentido argumentativo e socrático do termo) com seus eventuais leitores, relação esta que tende a ser minimizada, quando não inteiramente excluída, pela forma sistemática de exposição nas suas diversas variantes. Esta característica do modo de apresentação aforismático (mas não necessariamente do aforismo na acepção genuína do termo) é tematizada por

Nietzsche no “aforismo” 178 do primeiro volume de *Humano demasiado Humano*, intitulado A eficácia da incompletude:

*Assim como as figuras em relevo agem tão fortemente sobre a imaginação por estarem como que em vias de saltar da parede e, subitamente, impedidas por não se sabe o quê, permanecerem imobilizadas, do mesmo modo a apresentação (Darstellung) incompleta, como que em relevo, de um pensamento, de toda uma filosofia, é mais eficaz do que a exposição (Ausführung) exaustiva; uma maior parte do trabalho é deixada ao encargo do espectador, que assim é estimulado a prosseguir na elaboração daquilo que se lhe sobressai com tal intensidade de luzes e sombras, a pensar até o fim e a superar por si mesmo os obstáculos que até então impediam o seu completo evidenciar-se (KSA, vol. 2, pp. 161-2).*

Embora a forma sistemática de exposição possa estabelecer uma relação argumentativa e dialética com a tradição (é o que ocorre principalmente em Hegel, que pretende incorporar no seu próprio sistema todas as conquistas filosóficas anteriores – deixemos de lado a acusação de que este procedimento seria uma mera *mise-en-scène* do discurso hegeliano), ela dificilmente consegue estabelecer esta mesma relação de diálogo com o seu público leitor. Uma obra sistemática tende a orientar tiranicamente a sua própria recepção, na medida em que todo o esforço filosófico está voltado para a explicitação do sentido imanente de seus próprios conceitos, assim como para a especificação dos contextos de uso destes mesmos conceitos, ou seja, para uma especificação de suas próprias regras de inteligibilidade.

A filosofia sistemática valoriza a fundamentação e o acabamento. O ensaio aforismático em Nietzsche valoriza a abertura, a pluralidade de perspectivas e a possibilidade de que a interpretação seja uma tarefa infinita; por outro lado, a fundamentação é rejeitada como uma tarefa impossível e, sob vários aspectos, nem mesmo desejável. Estas características não são contudo intrínsecas ao aforismo; o elemento decisivo aqui é justamente o espírito ensaístico e a vontade de experimentação com que o autor enfrenta as questões filosóficas. O aforismo é um modo de apresentação das idéias que não exclui *a priori* um esforço de sistematicidade ou acabamento. O

*Tractatus* de Wittgenstein é um ótimo exemplo de que é possível apresentar os argumentos de um modo rigorosamente aforismático, e ao mesmo tempo ordená-los no interior de uma forma de exposição que é dedutivista e extremamente fechada, que possui uma progressão e encadeamento sistemáticos e uma hierarquia lógica claramente definidas. O próprio Nietzsche sempre manteve uma atitude ambígua em relação ao empreendimento sistemático (em que pesem suas declarações em contrário<sup>121</sup>) e nunca deixou de estar às voltas com inúmeros projetos de uma obra que reunisse os grandes temas de sua filosofia. De resto, ele mesmo adverte o leitor de que a apresentação fragmentária de uma obra não permite concluir pela ausência de uma intenção ou propósito sistemáticos: “*Contra os míopes*: Então vocês pensam que a obra teria que ser fragmentária porque ela é dada a vocês (e tem que ser dada) em fragmentos?”. Esta passagem é um bom exemplo de aforismo em estado puro, onde a escolha de cada palavra é decisiva. Vale a pena conferir o original alemão, pois as nuances desaparecem fatalmente com a tradução: “*Gegen die Kurzsichtigen*: – Meint ihr denn, es müsse Stückwerk sein, weil man es euch in Stücken giebt (und geben müssen)?” Este é o aforismo 128 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* (esta obra corresponde à primeira parte do volume 2 de *Humano demasiado Humano*, e é a que, entre os vários livros publicados pelo autor, contém o maior número de aforismos em estado puro<sup>122</sup>); o

<sup>121</sup> O pronunciamento mais famoso de Nietzsche sobre a questão encontra-se no aforismo (no sentido genuíno do termo) n. 26 do cap. I de *CI*: “Ich misstrauen allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit” (*KS4*, vol. 6, p. 63).

<sup>122</sup> S. Grosse, em artigo dedicado ao estudo das características puramente sintáticas do aforismo, analisa detidamente dois aforismos desta obra, em função de sua exemplaridade: o aforismo de n. 377: “*Mitleid*.– In der vergoldeten Scheide des Mitleidens steckt mitunter der Dolch des Neides” e o de n. 202: “*Witz*.– Der Witz ist das Epigramm auf den Tod eines Gefühls”. Cf. *Das syntaktische Feld des Aphorismus*. (pp. 386-7) In: NEUMANN, 1976. Grosse atribui ainda ao filósofo a formulação mais precisa, e também concisa, sobre as pretensões do aforista: “Nur in der Kürze kommt das Überraschungsmoment zur Wirkung, von dem der Aphorismus lebt; denn es ist nach einem Wort Nietzsches das Ziel, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andere in einem Buch sagt, was jeder andere in einem Buch nicht sagt...” (cf. p. 384; a passagem citada por Grosse encontra-se em *KS4*, vol. 6, p. 153).



parágrafo 127 ajuda a esclarecer o seu sentido, pois trata justamente do tema da brevidade:

*Contra os que censuram a brevidade (Kürze): Aquilo que é dito de modo breve pode ser o fruto e a colheita de muitas e longas reflexões; mas o leitor, que neste campo é um principiante, e ainda nem sequer ponderou a questão, vê em toda expressão concisa algo de embrionário, não sem um sinal de reprovação ao autor, que lhe serve como refeição este gênero de alimentos verdes e ainda não desenvolvidos (KSA, vol. 2, p. 432).*

O aforismo 128 é dirigido contra o leitor miope (literalmente, em alemão, “que tem a visão curta”, que se atém aos fragmentos), ou seja, contra o leitor que não consegue refazer por si mesmo o trabalho reflexivo que precedeu a redação do texto final. Mas há ainda uma outra idéia importante sendo comunicada por estas poucas linhas: a idéia de que o modo aforismático de apresentação contém também um certo ingrediente de encenação (a expressão **Stück geben** tem uma conotação teatral: levar uma “peça” ao palco, representar, encenar); enquanto que a exposição sistemática encena o seu próprio acabamento, a apresentação aforismática exagera na fragmentação e no inacabamento.

O propósito de Nietzsche é mostrar que a estratégia aforismática apresenta pelo menos duas vantagens consideráveis em relação à forma concorrente. Em primeiro lugar, o ensaio aforismático revela uma maior probidade intelectual e uma maior honestidade para com o leitor, na medida em que não o ilude com a impostura cientificista que acompanha as estratégias dedutivas de exposição. Em segundo lugar, a estratégia aforismática é também mais adequada do ponto de vista cognitivo pois, ao apontar para o seu próprio inacabamento, ela funciona como um convite para que o leitor dê prosseguimento à investigação<sup>123</sup>.

<sup>123</sup> Nietzsche é excessivamente lacônico em relação às suas próprias escolhas argumentativas. Elas são constantemente exemplificadas na sua prática discursiva, mas são relativamente escassas as passagens onde o autor trata diretamente da questão. Em relação às vantagens da estratégia aforismática, em

O que há de comum entre a forma discursiva usada por Nietzsche para apresentar suas idéias (o que ele chama “a arte de cunhar aforismos”) e a sentença é antes de tudo o esforço exigido para a sua correta interpretação. Ambas exigem uma arte da decifração<sup>124</sup>. A relação é contudo de semelhança, e não de identidade. Nietzsche não exige de seu leitor dons intuitivos ou de adivinhação. Ele quer antes de mais nada um leitor metódico, filologicamente rigoroso e atento aos detalhes. O que deve ser destacado aqui é justamente o potencial dialético contido na brevidade do modo como os argumentos são apresentados. A brevidade dos pequenos ensaios de Nietzsche não é contudo idêntica à brevidade imperativa de uma máxima, ou à brevidade oracular de uma sentença, ou ainda à brevidade luminosa de um dito espirituoso, de um chiste. Ele incorpora todos estes elementos (o achado, o enigma, o chiste, uma certa veemência nas colocações) e ao mesmo tempo controla a propagação espontânea destes efeitos, ao circunscrevê-los no interior de uma unidade visivelmente dialética.

Estamos sugerindo, portanto, que aquilo que Nietzsche chama de aforismo é, na maioria das vezes, uma versão extremamente condensada do gênero ensaístico, não só pelo tamanho que estes textos ocupam na página, mas principalmente pelo rigor analítico com que as questões filosóficas são tratadas. Por mais estimulantes que sejam os

---

oposição à impostura cientificista da forma dedutiva de exposição, há uma nota póstuma datada de maio/julho de 1885 que serve de evidência textual para o nosso argumento: “Man muss nicht Wissenschaftlichkeit affektiren, wo es noch nicht Zeit ist, wissenschaftlich zu sein; aber auch der wirkliche Forscher hat die Eitelkeit von sich zu tun, eine Art von Methode zu affektiren, welche im Grunde noch nicht an der Zeit ist. Ebenso Dinge und Gedanken, auf die er anders gekommen ist, nicht mit einem falschen Arrangement von Deduktion und Dialektik zu “fälschen”. So fälscht Kant in seiner “Moral” seinen innwendigen psychologischen Hang; ein neuerliches Beispiel ist Herbert Spencer’s Ethik. – Man soll die *Thatsache*, wie uns unsere Gedanken gekommen sind, nicht verhehlen und verderben. Die tiefsten und unerschöpftesten Bücher werden wohl immer etwas von dem aphoristischen und plötzlichen Charakter von Pascals *Pensées* haben. Die treibenden Kräfte und Werthschätzungen sind lange unter der Oberfläche; was hervorkommt, ist Wirkung” (KSA, vol. 11, p. 522).

<sup>124</sup> Cf. *GM*, Pref., §8: “Em outros casos, a forma aforística traz dificuldade: isto porque atualmente não lhe é dada suficiente importância. Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda “decifrado”, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua interpretação, para a qual se requer uma arte da interpretação. (...) [Nietzsche conclui suas considerações retomando uma imagem cara a F. Schlegel.] É certo que, a praticar desse modo a leitura como arte, faz-se preciso algo que precisamente em nossos

aforismos em estado puro, eles fatalmente inviabilizam uma discussão filosófica mais aprofundada, mesmo porque eles não são propriamente discursivos. O que ocorre na maioria dos textos de Nietzsche é o enfrentamento real de um determinado tipo de problema, e este enfrentamento se dá no âmbito discursivo e argumentativo.

A hipótese de leitura que gostaríamos de sugerir é que o dispositivo fundamental que opera nestas pequenas unidades autônomas de argumentação é a implicação. Enquanto que a concisão descreve uma certa agilidade estilística na expressão dos pensamentos (correspondente a uma vivacidade de temperamento), a brevidade é um dispositivo sobre o qual o autor detém um controle mais imediato. É um recurso não tanto expressivo, mas argumentativo, uma arma da dialética, ainda que historicamente ela esteja associada à retórica. A brevidade é um efeito obtido pelo ocultamento de parte do trabalho da reflexão que antecede à redação ou à “confecção” de um texto. Este dispositivo pode ser associado, sempre analogicamente, à estrutura entimemática que caracteriza o argumento retórico.

O entimema é geralmente caracterizado tanto pela natureza de suas premissas (pelo fato de serem premissas conhecidas e, em geral, aceitas por um determinado auditório), quanto pela sua estrutura formal (pela ausência de uma das premissas, que permanece oculta). O orador pode se dar ao luxo de subentender algumas premissas, pois elas são amplamente conhecidas e aceitas pelo auditório. O efeito psicológico suplementar desta estratégia de ocultamento é resultante do fato de o auditório se sentir mais inteligente do que ele realmente é, na medida em que ele se julga capaz de suprir as lacunas da argumentação com base numa série de lugares-comuns que permanecem subentendidos. Nietzsche converte este dispositivo retórico vulgar (que consiste em

---

dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um “homem moderno”: o ruminar...” (1987: pp. 16-7).

bajular a inteligência medíocre do auditório) em um instrumento dialético precioso, que concede à sua obra uma estrutura essencialmente aberta e inacabada. A transformação de um dispositivo originalmente retórico em uma arma poderosa da dialética se efetiva na medida em que o filósofo passa a ocultar não mais as premissas óbvias de seu argumento, mas partes consideráveis de seu processo reflexivo e do contexto argumentativo que deu origem a este processo. O que temos então é um texto que exige muito do leitor, na medida em que este deve reconstruir as lacunas e eventualmente recusar algumas das conclusões do autor. Embora exija do leitor um extremo cuidado, o texto de Nietzsche é ao mesmo tempo profundamente generoso, pois convida o leitor a exercer sua autonomia de forma plena. O modo como Nietzsche se posiciona em relação à tradição não permite contudo uma descrição em termos de “generosidade”. Ao ocultar o contexto argumentativo que está na origem de sua própria reflexão, ou ao referir-se a este contexto de forma apenas alusiva, Nietzsche pode somente indicar, mas não tornar explícita, a complexidade dos debates com os quais ele está envolvido, assim como a extensão de seu débito com a tradição e com sua própria época. Este contexto pode ser cuidadosamente refeito por estudos eruditos que se debruçam sobre os textos póstumos e a biblioteca pessoal do filósofo, ou por uma leitura igualmente minuciosa das indicações que estão como que nas entrelinhas de seus escritos, mas certamente escapa ao leitor ocasional do filósofo, que se torna presa fácil das suas inúmeras armadilhas. Nietzsche parece estar recomendando este tipo de procedimento interpretativo numa nota para *Ecce Homo*, que ficou excluída da composição final do texto

*Meus escritos dão trabalho – espero que isto não seja uma objeção contra eles!... Para se compreender a linguagem mais concisa jamais falada por um filósofo – e além disso a mais pobre em clichês, a mais viva, a mais artística – é preciso seguir o procedimento oposto ao que normalmente pede a literatura filosófica. Esta é preciso condensar, de outro modo estraga-se o estômago, – a mim é preciso diluir, tornar líquido, acrescentar água: de outro modo estraga-se o estômago. – O silêncio é em mim tão instintivo como nos senhores filósofos a garrulice. Eu sou breve meus leitores mesmos devem fazer-se extensos, volumosos, para trazer à tona e juntar tudo o que foi*

*por mim pensado, e pensado até o fundo. – Há, por outro lado, pressupostos para aqui se “compreender”, aos quais poucos e raros estão à altura: é preciso saber pôr um problema no seu justo lugar, isto é, em relação com os problemas a ele atinentes – e para isso é preciso ter ao alcance a topografia dos recantos e áreas difíceis de ciências inteiras, e sobretudo da própria filosofia<sup>125</sup>.*

Nietzsche diria que aquilo que está por trás desta estratégia de risco e lhe confere legitimidade é a exigência de selecionar o auditório com o qual o filósofo quer se comunicar. A estratégia aforismática exige mais do leitor, mas apenas do leitor mais exigente. O leitor rápido, desatento, negligente, este assume o sentido que está na superfície do texto e, portanto, tende a interpretá-lo não como a expressão final de um longo processo de reflexão, cujo percurso deve ser feito pela exegese, mas como “máximas” no sentido moral. Este leitor terá ouvidos apenas para o tom imperativo que acompanha as sentenças, e tenderá a interpretá-las como a expressão de um desejo tirânico de adesão. O resultado pode ser duplamente negativo: a primeira reação poderia ser de uma adesão incondicional e irrefletida, já que o leitor, quanto mais se mostra incapaz de reconstruir o longo trabalho de reflexão que permanece implícito, tanto mais facilmente se deixa seduzir pela força persuasiva da expressão concisa, da precisão e do caráter súbito comunicado por toda sentença bem cunhada. Uma segunda reação vai no sentido inverso: por não reconstruir as premissas implícitas e as referências ocultas que estão por trás da formulação conclusiva do autor, o leitor tende a considerar o texto leviano e as conclusões arbitrárias, as conexões lhe escapam e o sentido mais profundo do trabalho reflexivo permanecerá na obscuridade.

O leitor mais exigente irá refazer o percurso da reflexão e eventualmente rejeitar algumas das conclusões que lhe estão sendo comunicadas, quer pela confrontação com suas próprias experiências, quer pela suspeita bem fundamentada de que uma intenção

---

<sup>125</sup> Esta passagem era parte de uma versão anterior do §3 do terceiro capítulo de *Ecce Homo*. Por que escrevo tão bons livros, e se encontra reproduzida nas notas de tradução de Paulo César de Souza. Cf

irônica desautoriza as próprias conclusões do autor. Deste modo, somente uma estratégia aforismática, quando confrontada por um leitor emancipado, pode produzir um verdadeiro diálogo, onde a relação pedagógica pode frutificar e o trabalho de reflexão deixa de se cristalizar em dogma. Trata-se de um diálogo entre indivíduos autônomos, que se orientam exclusivamente pela autoridade da razão e das experiências que lhes são mais íntimas.

Eventualmente, este tipo de leitor poderá estabelecer conexões inesperadas, o que o levará a extrair conseqüências que não haviam ocorrido originalmente ao autor. É por isso que, muitas vezes, como por exemplo no fragmento póstumo citado acima, Nietzsche se refere ao caráter inesgotável de um texto com características aforismáticas. Este aspecto não é problemático a seus olhos, já que reiteradas vezes ele aponta para as tarefas intermináveis do pensamento. Este dinamismo inerente à interpretação de um texto aforismático tem ainda como função evitar a defasagem do pensamento em relação à realidade, algo que tende a ocorrer quando a relação entre autor e leitor pressupõe a cristalização dos conceitos e categorias elaboradas pelo primeiro. Para combater a reificação dos conceitos, nada mais adequado que o estilo aforismático, tanto pelo seu caráter ensaístico quanto pelos elementos que permanecem implícitos, exigindo do leitor um trabalho ativo de reconstrução ou atualização.

Gostaríamos de encerrar o nosso texto chamando a atenção para uma dificuldade apontada por MacIntyre em seu livro *Three rival versions of moral enquiry* (cap. II Genealogies and subversions). O autor argumenta com bastante propriedade que a elaboração de um programa de pesquisas alternativo em Nietzsche coincide com sua saída da Universidade e com a adoção de um gênero literário incompatível com os padrões de cientificidade aceitos pela comunidade acadêmica. De fato, o primeiro livro

caracteristicamente aforismático de Nietzsche é *Humano demasiado Humano*, publicado no mesmo ano de seu afastamento da Cátedra de Filologia Clássica da Universidade da Basileia. Segundo MacIntyre, há uma dificuldade insuperável no programa genealógico de Nietzsche, que pode ser detectada no impasse a que ele se viu conduzido por suas próprias escolhas literárias. O argumento é o seguinte: Nietzsche estaria desenvolvendo suas pesquisas e apresentando alguns de seus resultados ao longo de suas obras não acadêmicas (que recusam os critérios protocolares de administração das provas, confirmação empírica, análise crítico-comparativa dos documentos etc.). Mas faltava ao filósofo uma obra que apresentasse o programa em suas linhas gerais, cumprindo a função de uma carta de intenções. Esta dificuldade em redigir uma obra programática seria constitutiva da atitude genealógica, que prescreve que o investigador deve mudar incessantemente de perspectiva, de modo a não se deixar aprisionar no interior de seu próprio ponto de vista, erigindo-o como padrão de medida absoluto dos valores. A reconstrução de MacIntyre coloca o genealogista na desconfortável condição de um ator que muda incessantemente de máscaras para não ter que assumir nenhuma delas como sua verdadeira identidade. O aforismo seria o gênero literário mais adequado para veicular este malabarismo circense a que se vê reduzida a prática do genealogista. Segundo MacIntyre, o genealogista não pode aceitar nenhum critério de identidade, pois todas as identidades são interpretadas como reificações de singularidades irredutíveis. Condenado à pura dispersão, o discurso do genealogista não pode pressupor um espaço homogêneo e neutro onde autor e leitor se encontrariam para o seu esperado intercâmbio. A leitura passa a ser concebida como a inserção no interior de um campo de forças onde apenas os impulsos decidem sobre o sentido. A este encontro polêmico Nietzsche chamaria “interpretação”. A dificuldade surge do fato de todo e qualquer

proferimento, ao dirigir-se ao outro, pressupor categorias metafísicas às quais o genealogista não pode dar sua adesão sem incorrer numa inconsistência<sup>126</sup>.

Segundo MacIntyre, Nietzsche teria reconhecido esta dificuldade ao tentar apresentar programaticamente suas idéias. É em função disso que ele teria abandonado o gênero aforismático ao redigir a obra *Zur Genealogie der Moral*. Não entraremos no mérito das teses mais substanciais de MacIntyre (que envolvem, por exemplo, o conceito de identidade pessoal e uma reconstrução da posição de Nietzsche acerca deste problema). O que nos interessa discutir aqui é a pertinência da descrição que ele nos oferece da *Genealogia*. MacIntyre parece ter cometido dois equívocos básicos. O primeiro deles consiste em considerar a *Genealogia* como a obra em que Nietzsche detalha o seu programa de pesquisas alternativo ao programa do Iluminismo. Se a nossa argumentação estiver correta, Nietzsche não encontrou nenhum tipo de dificuldade em apresentar as linhas gerais de seu programa nas obras aforismáticas (conforme procuramos mostrar na seção anterior, este programa já estava traçado desde o primeiro parágrafo de *Humano demasiado Humano*, ainda que neste momento Nietzsche ainda não estivesse de posse do termo “genealogia”). O diferencial da *Genealogia* em relação às obras anteriores é a expansão do escopo da investigação, que exige que a pesquisa dos contextos e fatores de adesão seja complementada pelo enfrentamento da questão normativa. Mas esta reorientação da filosofia nietzscheana tinha sido anunciada na obra anterior, em *Além de Bem e Mal*, um livro cuja estrutura aforismática não deve de modo algum ocultar (ou inviabilizar) o seu propósito programático. Não devemos nos esquecer

---

<sup>126</sup> “The claim that I am making is a modest, albeit metaphysical one, not to be confused, for example, with Habermas’s neo-kantian thesis that allegiance to one specific set of ideal norms is a necessary condition for acts of communication. All that writer and reader must presuppose is enough of logical, ontological and evaluative commitment – and the commitments of the one need not be in all respects the same as those of the other – to ensure the continuities and fixed identities and differences without which each cannot by his or her own standards, even if not yet or not at all by those of the other, convict that other of inconsistency, falsity, and failure of reference” (MacIntyre, 1990, p. 46).



que o próprio Nietzsche apresentou a *Genealogia* como uma espécie de adendo e ilustração ao livro anterior.

O segundo equívoco de MacIntyre consistiu em ver na *Genealogia* um retorno de Nietzsche ao gênero acadêmico do tratado, com todos os seus constrangimentos institucionais e seus rituais de prova, ainda que com uma evidente superioridade estilística<sup>127</sup>. Na verdade, a *Genealogia* dificilmente pode ser descrita como uma obra aforismática, do mesmo modo que vários outros livros de Nietzsche (*Zaratustra*, *O Caso Wagner*, *O Anticristo*, *Ecce Homo*), a não ser que usemos o termo “aforismático” para qualificar um certo estilo de argumentação, marcado pela brevidade e pela implicação de alguns elementos, pelo tom ao mesmo tempo imperativo, espirituoso e cifrado das formulações. Neste sentido, poderíamos dizer que todas as obras de Nietzsche possuem certos traços aforismáticos. Mas isso é muito diferente de dizer que o modo de apresentação dos argumentos é aforismático, ou seja, que a obra é constituída por um conjunto de textos que gozam de uma significativa autonomia argumentativa, na medida em que podem ser extraídos do contexto de exposição sem uma perda relevante de significação. Não podemos extrair passagens da *Genealogia* com a mesma facilidade com que isolamos um ensaio aforismático, pois ela tem uma progressão claramente definida e apresenta uma maior solidariedade entre as partes. Esta progressão, contudo, não deve ser identificada com a progressão dedutiva da ordem de razões, nem tampouco com a progressão narrativa da *Fenomenologia* hegeliana, onde as figuras da consciência vão se sucedendo segundo uma lógica do conceito. Tampouco devemos identificar a progressão da *Genealogia* com a progressão comandada pelos rituais acadêmicos

---

<sup>127</sup> “And yet it is quite difficult not to read *Zur Genealogie der Moral* otherwise than as one more magisterial treatise better and more stylishly written indeed than the books of Kant or Hermann Cohen, of Ranke or of Harnack (...), but deploying arguments and appealing to sources in the same way, plainly constrained by the same standards of factual accuracy and no more obviously polemical against rival views” (MacIntyre, *idem*: p. 44).

(explicitação do método, exposição do problema, estado atual das pesquisas, exposição dos resultados, conclusão etc.), embora ela tenha um pouco de todos estes elementos. A obra tem uma progressão narrativa e uma pretensão histórico-universal, mas ao mesmo tempo há a interferência de uma série de elementos perturbadores, que rompem as continuidades por meio de digressões e apontam para o seu próprio inacabamento.

A *Genealogia* é apenas um caso particular de um procedimento muito usual em Nietzsche, que consiste em jogar com as possibilidades de certos gêneros literários, subvertendo algumas de suas regras canônicas. MacIntyre reduz esta subversão dos gêneros literários a uma tentativa de ridicularizar o ideal da objetividade científica. Sugerimos uma interpretação que nos parece mais plausível e adequada ao percurso de Nietzsche, mas que deve ainda ser testada caso a caso e melhor fundamentada por estudos posteriores. Ao subverter determinados gêneros literários (o tratado acadêmico, por exemplo, mas também o relato autobiográfico, conforme ocorre no *Ecce Homo*), o propósito de Nietzsche é mostrar que a objetividade e a seriedade no tratamento da matéria não devem se confundir com o cumprimento ritualístico de um conjunto de regras discursivas institucionalmente estabelecidas. De resto, as inovações literárias em filosofia sempre foram introduzidas com o intuito de se contrapor às formas canônicas de uma determinada tradição: o diálogo em Platão como contraposição aos discursos sofisticos; o ensaio em Montaigne, o aforismo em Bacon e as *Meditações* em Descartes contra o comentário e as sumas da Escolástica; o fragmento dos românticos alemães em contraposição aos tratados sistemáticos do Idealismo etc. Outros exemplos poderiam ser enumerados, e todos eles apontam para o esgotamento de certos gêneros e para a possibilidade de retomar ou combinar formas em desuso, dando a elas uma nova configuração, segundo o conteúdo das matérias e as tendências da época.

Portanto, a paródia e a ironia das formas e gêneros literários podem ser vistas como um argumento a favor, e não contra a inserção de Nietzsche na tradição iluminista, esta inserção, como qualquer outra inserção relevante na Modernidade, é essencialmente crítica, ou seja, ela se configura de forma extremamente qualificada (repleta de senãos à própria Modernidade) e ao mesmo tempo surge como um momento de crise da consciência moderna. Nietzsche foi extremamente duro com a Modernidade e desde muito jovem diagnosticou nos excessos da consciência irônica que nos caracteriza o sintoma de uma fragilidade vital da cultura. O exercício de sua ironia quase nunca incide sobre a matéria em questão, mas ele nos ensina a rir da seriedade postiça dos cânones formais. A divisa **ridendo dicere severum** nunca deixou de orientá-lo nas suas escolhas formais, de modo que ele pôde combinar uma rigorosa probidade intelectual ao exercício liberador do riso. Este riso raras vezes nos lembra a “criança irônica”, mas acena para uma promessa de felicidade onde as questões de conhecimento se traduziriam finalmente numa “gaia ciência”. Deixemos as últimas palavras com Nietzsche

*É difícil aprender o que é um filósofo, porque isso não se pode ensinar: há que “sabê-lo” por experiência – ou ter o orgulho de não sabê-lo. Mas o fato de que hoje todos falem de coisas de que não podem ter qualquer experiência vale particularmente, e desgraçadamente, para os filósofos e os estados filosóficos: – a pouquíssimos é dado conhecê-los, e todas as opiniões populares acerca deles estão erradas. Assim, por exemplo, a maioria dos pensadores e eruditos não conhece por experiência própria essa coexistência genuinamente filosófica de uma espiritualidade vivaz e audaciosa, que corre de modo presto, e uma exatidão e necessidade dialética que não dá um passo em falso: em consequência, eles não dariam crédito a quem lhes falasse disso (ABM, §213, 1993: p. 120).*

## CONCLUSÃO

*Nós aeronautas do espírito!* – Todos esses pássaros audazes, que voam ao longe, ao mais longínquo – certamente! em algum lugar não poderão ir mais longe e pousarão sobre um mastro ou um mísero recife – e, além do mais, tão gratos por esse deplorável pouso! Mas quem poderia concluir disso que adiante deles não há mais *nenhuma* descomunal rota livre, que eles voaram tão longe quanto *se pode voar!* *Todos* os nossos grandes mestres e precursores acabaram por se deter, e não é com o gesto mais nobre e mais gracioso que o cansaço se detem também comigo e contigo será assim! Mas que importa isso a mim e a ti! *Outros passaros voarão mais longe!* Esta nossa compreensão e confiança voa em competição com eles, para além e para o alto, ergue-se a prumo sobre nossas cabeças e sobre sua impotência, às alturas, e de lá vê a distância, antevê os bandos de passaros muito mais poderosos do que somos, que se esforçarão na direção em que nos esforçamos, e onde tudo ainda é mar, mar, mar! – E para onde queremos ir? Queremos passar além do mar? Para onde nos arrasta esse poderoso apetite, que para nós vale mais do que qualquer prazer? Mas por que precisamente nessa direção, para lá onde até agora todos os sóis da humanidade *declinaram?* Talvez um dia dirão de nós, que também nós, *navegando para o ocidente, esperávamos alcançar umas Índias* – mas que nosso destino era naufragar no infinito? Ou, meus irmãos? Ou? –

*Aurora*, último aforismo

O desejo de trabalhar com a questão da retórica e, de forma mais específica, com o problema da argumentação no texto nietzscheano surgiu de uma inquietação pessoal diante deste texto e de seu lugar no interior da tradição filosófica. O incômodo provocado pela leitura de Nietzsche pode ser descrito em termos de uma experiência paradoxal de sedução e ao mesmo tempo de repulsa. O projeto que deu origem a este estudo surgiu precisamente da convicção de que uma das vias possíveis para um diálogo conseqüente com a obra de Nietzsche consiste na tentativa de compreender os inúmeros desafios que ela nos coloca em termos argumentativos e retóricos.

Ao entrarmos em contato com alguns comentadores de Nietzsche percebemos que muitos deles não se mostravam nem um pouco embaraçados diante daquilo que na obra do filósofo nos parecia uma série de abusos do ponto de vista dos procedimentos usualmente mobilizados pelo discurso filosófico. Alguns adotaram estratégias de leitura que visavam contornar estas dificuldades e reaproximar Nietzsche da tradição filosófica – dentre os que optaram por esta via Heidegger nos parece o caso paradigmático, tanto pelo caráter gigantesco de sua empreitada quanto pela clareza com que ele explicita suas escolhas metodológicas –; outros adotaram uma estratégia que vai na direção inversa, o que em casos mais extremados acaba por exagerar a singularidade da obra de Nietzsche, terminando por caracterizá-lo como um autor cujo texto implode o próprio discurso filosófico, ao apontar para suas supostas impossibilidades constitutivas.

Em geral, os comentadores que se ocuparam tematicamente da retórica na obra de Nietzsche procuraram enfatizar a variedade e riqueza dos recursos expressivos mobilizados pelo autor. Neste sentido, podemos encontrar hoje na literatura nietzscheana um número razoável de títulos que buscam tratar de forma temática a questão do estilo na obra do filósofo e suas implicações para os temas mais tradicionais da filosofia – aquilo que poderíamos chamar de “questões de conteúdo” da filosofia nietzscheana. Há um número bem

menor de trabalhos que tratam de forma temática a dimensão argumentativa de sua obra. Se a dimensão expressiva da retórica nietzscheana foi em geral privilegiada pelos estudiosos, isto se deve a uma série de razões. Uma delas, talvez a principal, consiste justamente no fato de ser este um dos aspectos mais interessantes e originais do texto de Nietzsche. Uma segunda razão que nos parece explicar a ênfase na dimensão expressiva em detrimento dos aspectos argumentativos nos estudos sobre a retórica nietzscheana consiste na dificuldade de se propor critérios que permitam delimitar com clareza a fronteira entre os dois domínios. Esta observação nos parece válida para a maioria dos textos filosóficos que apresentam uma carga retórica muito acentuada, e não apenas para o caso específico da filosofia de Nietzsche. Esperamos que os critérios sugeridos ao longo deste estudo para uma diferenciação entre o âmbito expressivo e o âmbito da argumentação (no caso específico de Nietzsche) tenham se mostrado plausíveis. Esperamos que eles possam se impor pelo seu valor operacional pois, de resto, trata-se de uma abstração para fins analíticos que não tem como manter-se inteiramente fiel à complexidade da dimensão discursiva da obra filosófica.

De todo modo, tem crescido muito nos últimos anos o interesse pelo tipo de abordagem que procuramos desenvolver em nossa dissertação. Isto se deve, nos parece, aos rumos que a filosofia tomou ao longo do século XX. O lugar central concedido à investigação sobre a linguagem, enfocada sob os seus mais diversos ângulos, culminou num verdadeiro *rhetoric turn*, ou seja, na concentração de interesses dos pesquisadores na dimensão propriamente pragmática da linguagem, o que levou a uma retomada dos estudos da retórica antiga (também em seus vários aspectos) e despertou novamente o interesse dos estudiosos para a dimensão persuasiva dos mais variados gêneros discursivos. Um outro evento decisivo, também relativo à história da filosofia no nosso século, consistiu na demonstração dos teoremas de limitação. Com isso os filósofos se viram obrigados a reformular inteiramente o seu conceito de “demonstração”; hoje sabemos que o termo só tem

cidadania plena no interior de sistemas formais de alcance muito limitado, o que equivale a reconhecer que todo discurso em linguagem natural está irremediavelmente comprometido com uma série de pressupostos historicamente herdados e que a filosofia tem que se haver com eles.

Nossa dissertação é devedora destes acontecimentos. Com o redimensionamento do conceito de demonstração ocorrido por volta dos anos 30 e 40 de nosso século, surgiu uma série de trabalhos voltados para a compreensão da dimensão retórica presente nos vários tipos de discurso, desde o uso cotidiano da linguagem até discursos altamente especializados, mas cujo vocabulário e regras de uso não são suficientemente especificados para integrarem o círculo restrito dos sistemas formais, como ocorre em certa medida na ciência e, num grau muito mais elevado, no discurso filosófico. Com isso nossa imagem da história da filosofia tende necessariamente a sofrer certas alterações e, principalmente, abre-se todo um novo domínio de estudos das grandes obras do passado.

Uma das características que têm sido destacadas pela recepção de Nietzsche no nosso século é seu grande poder de antecipação em relação às nossas principais questões e inquietações. Também em relação aos rumos tomados pela filosofia sua obra foi bastante profética. Nietzsche não só apontou para a necessidade de um imenso trabalho de pesquisa sobre a linguagem, a ser realizado pelos filósofos do futuro, como forma de explicitar os pressupostos que determinam a nossa apreensão do mundo em termos ontológicos, gnosiológicos e morais, como também diagnosticou com precisão o mal-estar que semelhante investigação acarreta para as pretensões demonstrativas da filosofia, na medida em que um dos principais resultados de suas próprias investigações revela o caráter incontornável da precariedade e imprecisão da linguagem natural. Com uma concepção em que predomina o caráter instrumental não só da linguagem, como também de nossos esquemas conceituais,

Nietzsche jamais nutriu qualquer esperança acerca de uma linguagem rigorosamente construída de modo a descrever com fidelidade algo como “estados de coisas”.

A lógica não pode servir como paradigma de uma linguagem ideal para a filosofia, e nem mesmo a matemática, que Nietzsche concebia como uma espécie de lógica aplicada. Estas possibilidades estão interditadas a Nietzsche em razão de certas apostas ontológicas acerca da estrutura do real, apostas estas que tendem a se tornar progressivamente mais explícitas ao longo de sua obra. Trata-se de uma concepção pluralista e dinâmica do real, que Nietzsche busca fundamentar não apenas com base em argumentos estritamente filosóficos, mas também a partir de um incessante diálogo com as ciências de sua época. Nietzsche irá dedicar a maior parte de suas energias intelectuais a extrair as conclusões filosóficas que ele julga adequadas a esta concepção pluralista e dinâmica do real. Um dos primeiros domínios a serem afetados por esta concepção é o domínio da elaboração discursiva das teses filosóficas. Nietzsche é extremamente cético em relação às possibilidades estruturais da linguagem em comunicar o conteúdo de suas novas idéias. Em função disto, ele lançará mão de uma série de recursos discursivos que visam contornar, ou pelo menos minimizar, uma série de apriorismos contidos na linguagem como um todo.

A carga retórica presente na filosofia de Nietzsche deve ser compreendida com base nestas colocações. Muitos dos procedimentos discursivos mobilizados pela obra se tornam abusivos, se não altamente falaciosos, quando desvinculados de certas teses filosóficas originais e de certos movimentos estratégicos, que lhes fornecem legitimidade e pertinência. Em função da complexidade dos “grandes temas” e das teses mais substanciais defendidas por Nietzsche, optamos por delimitar o escopo de nossa investigação de forma a restringir o seu alcance aos movimentos estratégicos de sua argumentação. Esperamos que esta lacuna possa ter sido compensada pelo esforço de explicitação dos movimentos estratégicos de Nietzsche em relação ao leitor e à tradição filosófica.



Esta nos parece ser uma precaução que todo leitor avisado deve adotar frente à obra de Nietzsche, caso não queira ser leviano consigo mesmo nem com o autor. No primeiro caso, o leitor estará dando sua adesão a determinadas conclusões, não tanto em função da plausibilidade e razoabilidade das premissas iniciais, mas principalmente pelo alto poder de sedução contido na formulação concisa de sua linguagem. No segundo caso, o leitor irá adotar uma atitude leviana em relação às pretensões e propósitos do autor, ao se recusar a lê-lo com a seriedade devida, tomando-o como um iconoclasta inconseqüente, ainda que estilisticamente sedutor. A indiferença, marca desta segunda atitude, é uma reação em certo sentido inversa à do primeiro tipo de leitor, que em geral assume a atitude do entusiasta. Mas o que há de comum a elas é a leviandade no trato com o texto, na medida em que ambas permanecem no nível mais superficial de legibilidade, recusando-se a reconstruir o trabalho de reflexão que em parte permanece oculto, ou cujas premissas foram apresentadas em um outro contexto que não o das presentes conclusões.

Frente a estas duas possibilidades de recepção do texto, Nietzsche vislumbrou uma terceira possibilidade, de tal modo adequada às suas convicções pedagógicas que todos os riscos envolvidos em suas escolhas retóricas lhe pareceram justificados. A terceira atitude possível frente ao texto, a única que nos parece legítima, é a do leitor autônomo, emancipado. Este leitor não recusará o desafio colocado pelas muitas armadilhas montadas por Nietzsche ao longo de seus textos. Todo o seu esforço será dedicado a refazer o trabalho da reflexão, as premissas ocultas, as conexões necessárias, de modo que o exercício de leitura exija uma reatualização do próprio pensamento, e não se reduza ao mero ato de recolher determinadas verdades comunicadas univocamente pelo autor, seja para ratificá-las, seja para abandoná-las.

O leitor emancipado não equivale ao assassino do autor, como quer parte da chamada crítica desconstrucionista; ele emancipa-se não em relação ao autor (ou pelo menos não

primordialmente), mas principalmente em relação a si mesmo, à sua própria menoridade. Neste sentido, Nietzsche pretende estar construindo um texto que possa ser útil a leitores que querem se emancipar, ou melhor, que têm essa possibilidade inscrita neles mesmos. Daí que é inadequado e pouco preciso falar do leitor emancipado contrapondo-o à autoridade do autor, ou colocando esta emancipação em função da chamada “morte do autor”. O autor não dogmático, aquele que segundo Nietzsche escreve sempre prevendo a possibilidade de outras perspectivas, inclusive mais amplas que aquelas a partir das quais ele compõe seu texto, será capaz de recorrer a expedientes que ajudem o leitor a se emancipar da sua própria menoridade. Mas para tanto é necessário que esta possibilidade já esteja inscrita no leitor. Este pequeno “senão” resulta de uma concepção em parte “determinista” do humano em Nietzsche. Nada mais alheio a seu temperamento filosófico do que a idéia de que se poderia construir um texto que tivesse a virtude encantatória de emancipar todo e qualquer leitor que trafegasse por suas águas. Daí a consciência aguda em Nietzsche das infinitas possibilidades de sua filosofia, para o bem e para o mal. Sua obra é sinal de que ele se decidiu por correr todos os riscos, não por irresponsabilidade ou temeridade, mas por fidelidade às suas principais convicções filosóficas. Dentre elas, a tese de que a leitura é um ato de extrema responsabilidade. Esperamos, na presente dissertação, ter estado à altura de semelhante tarefa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### A) Bibliografia específica:

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe*. (15 vols.) Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: De Gruyter, 1988.

\_\_\_\_\_. *Rhétorique et langage*. (textos selecionados e traduzidos por J-L. Nancy e P. Lacoue-Labarthe). In: *Poétique*, n. 05. Paris: Seuil, 1971.

\_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. In: Col. *Os pensadores*. Trad. de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Max Limonad, 1986.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Trad., notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *Da Retórica*. Trad. Tito C. Cunha. Lisboa: Vega, 1995.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

### B) Comentadores de Nietzsche:

#### 1 - livros

ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. (3 vols.) Paris: Gallimard, 1958.

- ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político*. Trad.: Mauro Gama, Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- ASSOUN, P-L. *Nietzsche e Freud: semelhanças e dessemelhanças*. Trad. Maria L. Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BELO, F. *Leituras de Aristóteles e Nietzsche*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- BERKOWITZ, P. *Nietzsche: the ethics of an immoralist*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- BIRAULT, H. et alii. *Nietzsche*. Cahiers de Royaumont: Philosophie n. VI. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- BOYER, A. et alii. *Por que não somos nietzscheanos*. Trad. Roberto L. Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.
- CLARK, M. *Nietzsche: on truth and philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- COLLI, G. *Écrits sur Nietzsche*. Paris: Éditions de l'éclat, 1996.
- CONWAY, D. W. *Nietzsche & the political*. London/New York: Routledge, 1997.
- DANTO, A. C. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980.
- DELEUZE, G. *Nietzsche*. Trad. de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. E. F. Dias e R. J. Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1975.
- DE MAN, P. *Alegorias da leitura: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Trad. Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.
- ESCOBAR, C.H. (org.) *Por que Nietzsche?* Rio de Janeiro: Achiamé, 1985.
- FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim L. D. Peixoto. Lisboa: Presença, 1988.

- FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Paris: PUF, 1971.
- FERRAZ, M. C. F. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumarã, 1994.
- GIACOIA JUNIOR, O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.
- GRANIER, M. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. 2 vols. Pfullingen: Neske, 1961.
- JASPERS, K. *Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1950.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: The World Publishing Co., 1965.
- KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée, 1983.
- KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.
- KREMER-MARIETTI, A. *Nietzsche et la rhétorique*. Paris: PUF, 1992.
- LEBRUN, G. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LAMPERT, L. *Nietzsche and modern times: a study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- LÖWITH, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen wiederkehr des Gleichen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Rocco, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

- MAGNUS, B. et alii. *Nietzsche's case: philosophy as/and literature*. New York/London: Routledge, 1992.
- MARTON, S. *Nietzsche: das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. (org.) *Nietzsche Hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MONTINARI, M. "La volonté de puissance" n'existe pas. Trad. Patricia Farazzi e M. Valensi. Paris: Ed. de L'éclat, 1996.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.
- NATOLI, C. M. *Nietzsche and Pascal on Christianity*. New York: Peter Lang, 1985.
- NEHAMAS, A. *Nietzsche: life as literature*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996a.
- OWEN, D. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the ambivalence of reason*. New York: Routledge, 1994.
- PHILONENKO, A. *Nietzsche: Le rire et le tragique*. Paris: Librairie Générale Française, 1995.
- PIMENTA NETO, O. J. *A invenção da verdade* (Tese de Doutorado). Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 1996.
- SCHACHT, R. *Nietzsche*. London/New York: Routledge, 1992.
- TÜRCKE, C. *O Louco: Nietzsche e a mania da razão*. Trad. Antônio C. P. Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. (Org.) *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1994.
- VAIHINGER, H. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Valencia: Teorema, 1980.
- VATTIMO, G. *Introdução a Nietzsche*. Trad. Antonio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

WHITE, H. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Edusp, 1992.

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

## 2 - artigos

ASSOUN, P-L. Nietzsche et le réalisme. In: RÉE, P. *De l'origine des sentiments moraux*. Paris: PUF, 1982.

CARRILHO, M. M. Retic and perspectivism. In: *Revue Internationale de Philosophie*, n. 196, 02/1996.

CONWAY, D. Socrates, Nietzsche, and irony. II - Solving the problem of Socrates: Nietzsche's Zarathustra as political irony. In: *Political Theory*, vol. 16, n.02, 1988.

\_\_\_\_\_. Parastrategesis, or: rhetoric for decadents. In: *Philosophy and Rhetoric*, vol. 27, n. 3/1994.

CRAWFORD, C. A genealogy of worlds according to Nietzsche. In: *Philosophy and Rhetoric*, vol. 27, n. 3/1994.

GILMOUR, D. A. On language, writing, and the restoration of sight: Nietzsche's philosophical palinode. In: *Philosophy and Rhetoric*, vol. 27, n. 3/1994.

LESSA DA FONSECA, T. Nietzsche: crítica à linguagem como crítica à moral. In: *Discurso*, n.25, 1995.

GEMES, K. Nietzsche's critique of truth. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LII, n. 01, 03/1991.

HALES, S. Nietzsche on logic. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LVI, n.04, 12/1996.

HAASE, U. Ist alle Philosophie notwendig idealistisch? In: *Synthesis philosophica*, vol. 12, fasc. 2. Zagreb: The Croatian Philosophical Society, 1997.

- KAIN, P. Nietzschean genealogy and hegelian history in *The Genealogy of Morals*. In: *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 26, n. 01, 03/1996.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. Le détour (Nietzsche et la rhétorique). In: *Poétique*, n. 05, 1971.
- MAGNUS, B. & HIGGINS, K. (Ed.) *The Cambridge companion to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- MARGUTTI PINTO, P. R. Nietzsche, a filosofia e a retórica: uma análise da “Origem da Tragédia” enquanto forma de argumentação. In: *Kriterion*, n. 89, 1994.
- MILLER, J. Carnivals of atrocity: Foucault, Nietzsche, cruelty. In: *Political Theory*, Vol. 18, n.03, 1990.
- MÜLLER-LAUTER, W. O desafio Nietzsche. In: *Discurso*, n. 21, 1993.
- NEHAMAS, A. Nietzsche, modernity, aestheticism (1996b) In: MAGNUS, B. & HIGGINS, K. (Ed.) *The Cambridge companion to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- NOLA, R. Nietzsche’s theory of truth and belief. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVII, n.04, 06/1987.
- PORTER, J. I. Nietzsche’s rhetoric: theory and strategy. In: *Philosophy and Rhetoric*, vol. 27, n. 3/1994.
- REGINSTER, B. Nietzsche on *ressentiment* and valuation. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVII, n.02, 1997.
- SALAGUARDA, J. Zarathustra e o asno: uma investigação sobre o papel do asno na quarta parte do *Assim falava Zarathustra* de Nietzsche. In: *Discurso*, n. 28, 1997.
- SCHACHT, R. Nietzsche’s kind of philosophy. In: MAGNUS, B. & HIGGINS, K. (Ed.) *The Cambridge companion to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 1996.



- SCHRIFT, A. D. Language, metaphor, rhetoric: Nietzsche's deconstruction of epistemology. In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 23, n.03, 1985.
- SOLOMON, R. Nietzsche ad hominem: perspectivism, personality and resentment. In: MAGNUS, B. & HIGGINS, K. (Ed.) *The Cambridge companion to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- STACK, G. J. Nietzsche y la ciencia. In: *Logos*, vol. 8, n. 24, 1980.
- THIELE, L.P. Twilight of Modernity: Nietzsche, Heidegger, and politics. In: *Political Theory*, vol. 22, n. 03, 1994.
- VILLA, D. R. Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action. In: *Political Theory*, vol. 20, n.02, 1992.
- WILCOX, J. T. Elements of irrationalism in Nietzsche's metaethics. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXXIII, dez./1977.
- WILLIAMS, L. L. Will to power in Nietzsche's published works and the *Nachlass*. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, n.03, 1996.

### C) Retórica e argumentação:

- ADORNO, T. W. O ensaio como forma. In: *Coleção Grandes Cientistas Sociais* (n. 54: Theodor W. Adorno). Trad. Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1994.
- ARISTÓTELES. Arte retórica. In: *Arte retórica e arte poética*. Trad. Antônio P. de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.
- \_\_\_\_\_. Tópicos/ Dos argumentos sofisticos/ Poética. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. Tratados de lógica (Órganon), (2 vols.). Introdução, trad. e notas de Miguel C. Sanmartín. Madri: Editorial Gredos, 1994/95.

- AUERBACH, E. *Figura*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.
- CARRILHO, M. M. (Org.) *Retórica e comunicação*. Trad. Fernando Martinho. Porto: Edições Asa, 1994.
- COHEN, J. et alii. Pesquisas de retórica. In: *Novas perspectivas em comunicação*, n. 10. Trad. Leda P. M. Iruzum. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.
- COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Trad. Federico Carotti. Campinas: Unicamp, 1992.
- COSSUTA, F. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. Trad. Angela N. Begnami et alii. S.P.: Ed. Martins Fontes, 1994.
- \_\_\_\_\_ et alii. L'analyse du discours philosophique. In: *Langages*, n. 119. Paris: Larousse, 1995.
- DECLERCQ, G. *L'art d'argumenter: structures rhétoriques et littéraires*. Paris: Editions Universitaires, 1992.
- DUBOIS, J. et alii. *Retórica geral*. Trad. Carlos F. Moisés. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1975.
- DUCROT, O. *Le dire et le dit*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.
- \_\_\_\_\_ et ANSCOMBRE, J-C. *L'argumentation dans la langue*. Bruxelles: Mardaga, 1983.
- EGGS, E. *Grammaire du discours argumentatif*. Paris: Ed. Kimé, 1994.
- GINZBURG, C. Chaves do mistério: Morelli, Freud e Sherlock Holmes. In: ECO, U. & SEBEOK, T. A. *O signo de três*. Trad. Silvana Garcia. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- GRANGER, G-G. *Por um conhecimento filosófico*. Campinas: Papyrus, 1989.
- HARMAN, G. H. The inference to the best explanation. In: *Philosophical Review*, vol. 74, n. 01, 1965.

KASTELY, J. L. *Rethinking the rhetorical tradition: from Plato to postmodernism*.

New Haven/ London: Yale University Press, 1997.

LAMPEREUR, A. (Ed.) *Colloque de Ceriy: L'argumentation*. Liège: Pierre Mardaga,

s/d.

LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*. Trad. R. M. Rosado Fernandes.

Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1982.

NEUMANN, G. (Org.) *Der Aphorismus: zur Geschichte, zu den Formen und*

*Möglichkeiten einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche

Buchgesellschaft, 1976.

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Trad. Freda Indursky.

São Paulo: Pontes/ Ed. Unicamp, 1989.

MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao silêncio: análise do Tractatus de Wittgenstein*.

São Paulo: Loyola, 1998.

MEYER, M. *A problematologia: filosofia, ciência e linguagem*. Trad. Sandra Fitas.

Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991.

PERELMAN, C. *L'Empire rhétorique: rhétorique et argumentation*. Paris: Vrin, 1977.

\_\_\_\_\_. *Retóricas*. Trad. Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. & OBRECHTS-TYTECA, L. *Rhétorique et philosophie: pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris: PUF, 1952.

\_\_\_\_\_. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERRIN, L. *L'ironie mise en trope*. Paris: Éditions Kimé, 1996.

PLEBE, A. *Breve História da Retórica Antiga*. Trad. Gilda N.M. Barros. São Paulo:

EPU/Edusp, 1978.

\_\_\_\_\_. & EMANUELE, P. *Manual de retórica*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PRADO JÚNIOR, B. A força da voz e a violência das coisas. In: ROUSSEAU, J-J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Unicamp, 1998.

PRANDI, M. *Grammaire philosophique des tropes*. Paris: Les Editions de Minuit, 1992.

SEBEOK, T. A & UMIKER-SEBEOK, J. Você conhece meu método: uma justaposição de Charles S. Peirce e Sherlock Holmes. In: ECO, U. & SEBEOK, T. A. *O signo de três*. Trad. Silvana Garcia. São Paulo: Perspectiva, 1991.

TODOROV, T. *Teorias do símbolo*. Trad. Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979.

TOULMIN, S. *Les Usages de l'argumentations*. Paris: PUF, 1993.

#### **D) Outros títulos:**

DE LIBERA, A. *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas* (Col. *Os pensadores*). Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Unb, 1988.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito* (vol. 1). Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

- KANT, I. *Crítica da razão pura* (Col. *Os pensadores*). Trad. V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MACINTYRE, A. *Three rival versions of moral enquiry*. London: Duckworth, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991.
- PORCHAT PEREIRA, O. O conflito das filosofias. In: PORCHAT PEREIRA, O. et alii. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, s/d.
- RÉE, P. *De l'origine des sentiments moraux*. Trad. Michel-François Demet. Paris: PUF, 1982.
- RORTY, R. *Contingency, irony, and solidarity*. New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1993.
- SCHLEGEL, F. *O dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SCHOPENHAUER, A. Über das metaphysische Bedürfniss des Menschen. In: *Sämtliche Werke* (vol. 3). Wiesbaden: Eberhard Brockhaus Verlag, 1949.
- SILVA, M. A. A ironia de Sócrates nos Diálogos de Platão. In: *Classica* (7/8: 229-258). São Paulo, 1994/1995.
- PLATÃO. *Diálogos* (vols. 3-4). Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- TELOH, H. *The development of Plato's metaphysics*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1981.
- VLASTOS, G. *Socrates: ironist and moral philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Socratic studies*. New York: Cambridge University Press, 1995.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.