

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CÉLIA MACHADO BENVENHO

O GIRO RETÓRICO NA FILOSOFIA DO JOVEM NIETZSCHE

TOLEDO
2022

CÉLIA MACHADO BENVENHO

O GIRO RETÓRICO NA FILOSOFIA DO JOVEM NIETZSCHE

Trabalho de Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Professor Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

Coorientador: Professor Dr. Eduardo Nasser.

TOLEDO

2022

Machado Benvenho, Célia

O "giro retórico" na filosofia do jovem Nietzsche / Célia Machado Benvenho; orientador Wilson Antonio Frezzatti Junior; coorientador Eduardo Nasser. -- Toledo, 2022.
269 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Linguagem. 2. Retórica. 3. Giro Retórico. 4. Metáfora.
I. Frezzatti Junior, Wilson Antonio, orient. II. Nasser, Eduardo, coorient. III. Título.

CELIA MACHADO BENVENHO

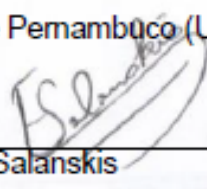
O GIRO RETÓRICO NA FILOSOFIA DO JOVEM NIETZSCHE.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



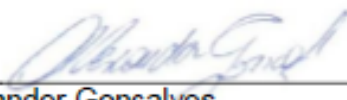
Eduardo Nasser

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)



Emmanuel Salanskis

Université de Strasbourg



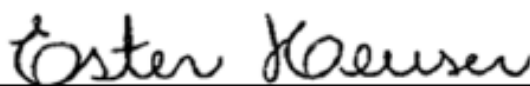
Alexander Gonçalves

Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP)



Stefano Busellato

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila)



Ester Maria Dreher Heuser

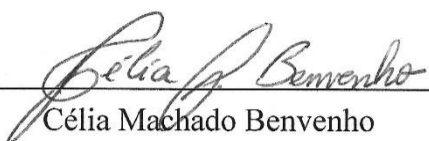
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 31 de maio de 2022

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, CÉLIA MACHADO BENVENHO, aluna do Curso de Doutorado do PPGFil da Unioeste, Campus de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 31 de maio de 2022.


Célia Machado Benvenho

Dedico este trabalho a minha família e amigos que, em incontáveis momentos, a mim se dedicaram, me apoiaram e compreenderam minha ausência.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Wilson Antonio Frezzatti Jr., pela inspiração enquanto docente e pesquisador, pelo rigor técnico e orientação segura. Agradeço, ainda, pelas palavras de apoio nos momentos de maior dificuldade; pela confiança, paciência, incentivo e cooperação e, especialmente, pela amizade.

Ao professor Emmanuel Salanskis, por me receber na Université de Strasbourg (Unistra) durante o meu estágio de Doutorado Sanduíche, pelas leituras, indicações de bibliografias e pelo incentivo à presente pesquisa. Agradeço ainda pelas contribuições na banca de qualificação e na banca examinadora final.

Ao professor Eduardo Nasser, que gentilmente aceitou a coorientação deste trabalho em sua fase final e por todas as contribuições e sugestões de fontes para essa pesquisa.

À professora Anne Merker, por me acolher na Université de Strasbourg (Unistra) e no Centre de Recherches en Philosophie Allemande et Contemporaine (CREPHAC) durante meu Doutorado Sanduíche na França. Agradeço, especialmente, por permitir o acesso à sua tradução francesa do curso sobre retórica de Nietzsche, em fase de publicação na época, que foi essencial para este trabalho.

Aos professores Alexander Gonçalves, Eduardo Nasser, Emmanuel Salanskis, Ester Maria Dreher Heuser e Stefano Busellato, pela generosidade da aceitação imediata do convite para a composição da banca final. É uma honra tê-los como examinadores. Agradeço, ainda, por todas as contribuições que já deram a este trabalho e por aquelas que certamente virão.

A Philippe Lévi, pelo auxílio e apoio nos trâmites burocráticos da viagem para a França e em todo o processo de estadia no exterior. Agradeço também a Victor e Zabeth, que gentilmente me acolheram e orientaram nos primeiros dias em Strasbourg.

Aos professores do PPG-Filosofia da Unioeste, pelas inúmeras contribuições ao trabalho, seja por meio de aulas, conversas ou indicações de materiais.

Aos meus amigos e colegas docentes da Unioeste, campus Toledo, pelo constante incentivo e apoio nessa etapa, pelo carinho e compreensão. De modo especial, agradeço à Ester e ao Luciano por estarem sempre presentes.

À Marcilene Cruz e Anna Puebla, pela solicitude, disponibilidade e pelo trabalho zelosamente prestado na Secretaria do PPG-Fil da Unioeste;

Aos colegas do GEN-Nacional e GEN-Unioeste, pelas inúmeras contribuições em nossas reuniões de estudos, grupos de trabalho, eventos e publicações.

À UNIOESTE, pela concessão do afastamento para capacitação docente;

À CAPES, pela bolsa de estudos que permitiu a realização do Doutorado Sanduíche na França. O presente trabalho foi realizado com o apoio da

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES);

A todos os meus familiares, pelo apoio, incentivo e compreensão pela minha ausência, em especial à Daniele, Eduardo e Maureu, que participaram dessa experiência diariamente e tornaram os meus dias melhores. Agradeço também à Ana Luísa e ao Rodolfo, Germano, Ana Claudia e Augusto, Lucimar e Karina, que, mesmo distantes, se fizeram presentes no dia a dia.

A todos os meus amigos, pela amizade, carinho, acolhida, solicitude, paciência e partilha das angústias. De modo especial, à Andrea, Lina e Mirian, amigas desde a graduação; à Jaqueline, Patrícia e Vanessa, colegas do doutorado; à Fabiane, Kelly, Anna Maria, Alexandre, Marcos, Geder, Michelle, pelos encontros felizes que a filosofia proporcionou; e à Patrícia Sala, que resume em si o conceito de amizade.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

“Não há, porém, quaisquer expressões ‘próprias’, assim como, *sem metáfora, não há nenhum conhecer propriamente dito*. Mas nisso consiste o engano, quer dizer, *a crença numa verdade* da impressão sensível. As metáforas mais habituais, usuais, agora servem como verdades e medida para as metáforas mais raras. Em si, vigora aqui a diferença entre o familiar e o novo, o frequente e o excepcional.

O *conhecer* é tão somente um operar com as metáforas prediletas e, a ser assim, nada mais que uma imitação do imitar sensível. Ele não pode, evidentemente, penetrar no âmbito da verdade”.

F. Nietzsche. (FP 19 [228] Verão de 1872 – começo de 1873.

“Depois de muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico.”

F. Nietzsche. *Para além do bem e mal* § 3.

RESUMO

BENVENHO, Célia Machado. **O giro retórico na filosofia do jovem Nietzsche**. 2022. 270 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

O presente trabalho investiga as reflexões de Nietzsche sobre a linguagem no contexto de sua retomada da retórica no início da década de 1870, analisando se as mudanças que delas decorreram foram significativas a ponto de orientar decisivamente suas reflexões posteriores. Assim sendo, podemos dizer que ocorreu um “giro retórico” na filosofia do jovem Nietzsche a partir da relação que ele estabelece entre retórica e linguagem no âmbito dessas reflexões. Num primeiro momento, a pesquisa retoma o contexto em que surgiram as primeiras reflexões do filósofo sobre a linguagem, tendo como marco inicial o texto *Vom Ursprung der Sprache (Sobre a origem da linguagem)*, escrito como capítulo introdutório para o curso *Lições sobre Gramática Latina*, nos primeiros semestres do filósofo como professor de Filologia clássica na Universidade da Basileia (1869/1870). Identificou-se uma concepção de linguagem entendida como uma atividade instintiva e inconsciente, elaborada a partir da influência, principalmente, de Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten* e Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft*. Num segundo momento, investigou-se se essa primeira concepção de linguagem se manteria no contexto de elaboração da primeira obra do filósofo, *O nascimento da tragédia (Die Geburt der Tragödie)*. Os escritos do filósofo desse contexto revelaram que a linguagem é analisada a partir da relação entre música e palavra, presente na poesia lírica, no drama musical e, depois, na tragédia grega. A arte permitiria a vivência e a compreensão de uma dimensão mais profunda não apreensível para a consciência e para a linguagem. A atividade inconsciente passa a ser caracterizada como um domínio de forças e impulsos, como um permanente simbolizar, a partir do qual se forma a linguagem e o pensamento. O terceiro momento teve como objeto de análise a concepção retórica de linguagem, elaborada pelo filósofo no contexto de suas reflexões sobre a retórica nos anos de 1872 a 1874. Nesse contexto, dois textos se destacam: o curso sobre retórica intitulado *Darstellung der antiken Rhetorik (Exposição da retórica antiga)* e o ensaio póstumo *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)*. A linguagem é analisada a partir dos conceitos de retórica e metáfora, que recebem um novo sentido: eles ilustram o processo transpositivo que rege toda a formação da linguagem. As figuras de linguagem, as metáforas, os tropos são, em última instância, formas de pensamento originadas de transposições arbitrárias. Sendo assim, não fazem referências às coisas, mas dizem respeito às relações que temos com as coisas. Com base na análise dessas diferentes concepções de linguagem, o quarto e último momento buscou mostrar que as reflexões do filósofo sobre a linguagem, a partir da sua retomada da retórica, apresentam os principais elementos para a sua reflexão ulterior acerca da relação entre metafísica e linguagem, constituindo-se, assim, numa chave de leitura para o seu debate com a metafísica e, em particular, da relação crítica com a cultura de sua época, que será constante ao longo de sua obra, concluindo, assim, que ocorreu um “giro retórico” na filosofia do jovem Nietzsche a partir da sua concepção retórica de linguagem.

Palavras-chave: Retórica. Linguagem. Giro retórico. Metáfora.

RÉSUMÉ

BENVENHO, Célia Machado. **Le tour rhétorique dans la philosophie du jeune Nietzsche**. 2022. 270 p. Thèse (doctorat en philosophie) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

Le présent ouvrage étudie les réflexions de Nietzsche sur le langage dans le contexte de sa reprise de la rhétorique au début des années 1870, en analysant si les changements qui en résultent sont significatifs au point d'orienter de manière décisive ses réflexions ultérieures. On peut donc dire qu'un "tour rhétorique" s'est produit dans la philosophie du jeune Nietzsche à partir du rapport qu'il établit entre rhétorique et langage au sein de ces réflexions. Dans un premier temps, la recherche reprend le contexte dans lequel sont apparues les premières réflexions du philosophe sur le langage, ayant comme repère initial le texte *Vom Ursprung der Sprache* (Sur l'origine du langage), écrit comme chapitre d'introduction pour le cours *Leçons de grammaire latine*, lors des premiers semestres du philosophe en tant que professeur de philologie classique à l'Université de Bâle (1869/1870). Il a été possible d'identifier une conception du langage comprise comme une activité instinctive et inconsciente, élaborée à partir de l'influence, principalement, d'Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten* et de Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft*. Dans un deuxième temps, on a cherché à savoir si cette première conception du langage serait maintenue dans le contexte de l'élaboration de la première œuvre du philosophe, *Naissance de la tragédie (Die Geburt der Tragödie)*. Les écrits du philosophe dans ce contexte révèlent que le langage est analysé à partir du rapport entre la musique et la parole, présent dans la poésie lyrique, dans le drame musical et plus tard dans la tragédie grecque. L'art permettrait l'expérience et la compréhension d'une dimension plus profonde non appréhendable par la conscience et le langage. L'activité inconsciente en vient à être caractérisée comme un domaine de forces et de pulsions, comme une symbolisation permanente, à partir de laquelle se forment le langage et la pensée. Le troisième moment avait pour objet d'analyse la conception rhétorique du langage, élaborée par le philosophe dans le cadre de ses réflexions sur la rhétorique entre 1872 et 1874. Dans ce contexte, deux textes se distinguent: le cours de rhétorique intitulé *Darstellung der antiken Rhetorik (Exposition de la rhétorique antique)* et l'essai posthume *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen (Vérité et Mensonge au sens extra moral)*. La langue est analysée à partir des concepts de rhétorique et de métaphore, qui prennent un nouveau sens: ils illustrent le processus de transposition qui régit toute la formation du langage. Les figures de style, les métaphores et les tropes sont, en définitive, des formes de pensée issues de transpositions arbitraires. En tant que tels, ils ne se réfèrent pas aux choses, mais concernent les relations que nous entretenons avec elles. À partir de l'analyse de ces différentes conceptions du langage, le quatrième et dernier moment a cherché à montrer que les réflexions du philosophe sur le langage, à partir de son retour à la rhétorique, présentent les principaux éléments de sa réflexion ultérieure sur le rapport entre métaphysique et langage, constituant ainsi une clé de lecture pour son débat avec la métaphysique et, en particulier, le rapport critique avec la culture de son temps, qui sera constant tout au long de son œuvre, ce qui permet de conclure qu'un "tour rhétorique" s'est produit dans la philosophie du jeune Nietzsche à partir de sa conception rhétorique du langage.

Mots-clés: Rhétorique. Langue. Tour rhétorique. Métaphore.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

A citação das obras de Nietzsche no decorrer do trabalho baseia-se na convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas do filósofo: *Kritische Gesamtausgabe* (edição integral crítica): Colli, G. & Montinari, M. (org.) *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA)* em 15 volumes, Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1988. No decorrer do texto, para facilitar a leitura, citaremos as obras de Nietzsche na sigla em alemão, seguidas da sigla em português conforme a relação abaixo:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)*

GD/CI – *Götzendämmerung (Crepúsculo dos ídolos)*

GMD/DM – *Das griechische Musikdrama (O drama musical grego)*

ST/ST – *Socrate und die Tragödie (Sócrates e a Tragédia)*

DW/VD – *Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisíaca do mundo)*

PHG/FTG – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)*

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral) - 1873*

US/OL – *Vom Ursprung der Sprache (Sobre a origem da linguagem)*

DR/ER – *Darstellung der antiken Rhetorik (Exposição da retórica antiga)*

Fragmentos póstumos

Para as citações dos fragmentos póstumos, constarão somente a dupla numeração, segundo convenção proposta por Colli & Montinari, e a periodização, isto é, mês ou estação do ano, conforme catalogado segundo essa mesma convenção. Por exemplo: (7 [168], final de 1870 – abril de 1871) ou (11 [247], primavera – verão de 1881) ou (37 [4], junho-julho de 1885). Exceção: (KGW I, 4, 5 [6]), por ser póstumo do período filológico.

Obras filológicas de Nietzsche

Para as citações das obras filológicas de Nietzsche, que não constam na organização de Colli & Montinari – mas constam em NIETZSCHE, F. *Gesammelte Werke I-V*. München: Musarion Verlag, 1922-1923 e em NIETZSCHE, F. *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (org. Fritz Bornmann & Mario Carpitella) II, 2. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993 –, não serão usadas siglas ou convenções, e as citações, então, aparecerão como as das obras externas ao *corpus* nietzschiano.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 NATUREZA INSTINTIVA E INCONSCIENTE DA LINGUAGEM	32
1.1 A Questão da Origem da Linguagem: Natureza Vs Convenção.....	34
1.2 Natureza Inconsciente e Instintiva da Linguagem	45
1.2.1 Hartmann: O Inconsciente e o Instinto	46
1.2.2 Linguagem como Atividade Instintiva e Inconsciente em Nietzsche e Hartmann.....	56
2 A ARTE TRÁGICA E A LINGUAGEM	65
2.1 Arte, Linguagem e Vida.....	67
2.2 Música e palavra.....	75
2.3 Dimensão Simbólica e Figurativa da Linguagem	81
2.3.1 A expressão do sentimento (<i>Gefühl</i>)	82
2.3.2 A linguagem dos gestos e dos sons.....	89
2.3.3 Arte trágica e linguagem.....	100
2.3.4 Linguagem: símbolo da aparência	107
3 CONCEPÇÃO RETÓRICA DA LINGUAGEM	112
3.1 Os Cursos sobre Retórica (1872-1874).....	112
3.1.1 Datação e cronologia dos cursos	119
3.1.2 As fontes da retórica nietzschiana.....	137
3.2 Relação entre retórica e linguagem	146
3.2.1 A linguagem é essencialmente retórica.....	150
3.2.2 Metáfora como procedimento artístico originário.....	183
4 O “GIRO RETÓRICO” NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE	195
4.1 Lacoue-Labarthe e o “Détour” de Nietzsche pela Retórica	196
4.2 Paul de Man: Retórica de Tropos e Retórica da Persuasão	224
4.3 Do giro retórico em Nietzsche?	240
CONSIDERAÇÕES FINAIS	248
REFERÊNCIAS	260

INTRODUÇÃO

Embora o interesse de Nietzsche pela linguagem não se concentre em textos específicos, ou nem mesmo constitua o que poderíamos chamar de uma teoria da linguagem, ele se faz presente desde seus primeiros escritos, quando ainda filólogo e recém-nomeado professor de filologia clássica na Universidade da Basileia (1869), e atravessará com persistência significativa e peculiar suas obras. Desde seus primeiros textos, o interesse pela linguagem se mostra intimamente relacionado com sua reflexão sobre o conhecimento humano e com a própria concepção de filosofia, a ponto de condicionar a tarefa de compreender as transformações que a linguagem havia sofrido, desde suas possibilidades originais, como uma condição para a compreensão do desenvolvimento da própria filosofia. A preocupação com a origem da linguagem, por exemplo, que aparece em um dos seus primeiros textos, “Sobre a origem da linguagem” (*Vom Ursprung der Sprache*), de 1869, acaba por se revelar como um dos elementos fundamentais para a compreensão da crítica do filósofo aos problemas tradicionais da metafísica e epistemologia, principalmente à crença no poder da linguagem em fornecer um conhecimento adequado da realidade. Não raras vezes, ele atribuirá à linguagem a responsabilidade de criação e manutenção de determinadas ilusões epistemológicas que, sustentadas por noções dualistas como identidade, unidade, causalidade, sujeito, consciência, induzem o homem à crença na possibilidade de “dizer a verdade” sobre o mundo.

Com base nisso, buscaremos compreender o contexto em que surgem as primeiras reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, com o intuito de analisar o modo como essas são gestadas e a importância que assumem em seu projeto filosófico. Estabelecemos como material de análise alguns escritos do filósofo do período de 1869 a 1874¹. Embora seja um curto espaço de tempo, foi um período

¹ De certo modo, essa delimitação é influenciada pela leitura do texto de Behler, “Nietzsche’s Sprachtheorie und der Aussagecharakter Seiner Schriften” (*Nietzsche-Studien*, 25, 1996, p. 64-86) e do livro de Crawford, *The beginnings of Nietzsche’s theory of language* (New York: de Gruyter, 1998).

muito produtivo para o jovem professor, que se divide entre uma série de atividades relacionadas à docência, como a preparação de cursos, discursos e conferências, previstos para acontecerem nesse período, e a preparação de sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, que viria a ser publicada em 1872. É surpreendente a quantidade e variedade de leituras e escritos que o filósofo faz nesse período, em sua grande parte, orientados pela sua formação filológica, o que torna imprescindível, ao selecionar os textos de que nos ocuparemos, também identificar as fontes utilizadas pelo filósofo, para compreendermos o modo como a reflexão sobre a linguagem vai sendo construída na interlocução com os autores com os quais estava dialogando. Mais do que identificar seus “empréstimos”, é preciso saber por que ele os selecionou para compor seu texto, que conhecimento ele tinha sobre as teorias ali defendidas e como as reinterpretou em seu próprio texto. Enfim, é preciso saber o que o aproxima ou o afasta de determinado autor, pois dificilmente ele pode ter sido um “leitor ingênuo”. No mesmo sentido, esse trabalho exige um olhar atento ao conjunto de anotações do filósofo que cercam esses escritos, pois elas nos permitem identificar o movimento de construção do pensamento do filósofo sobre a linguagem, assim como a conexão dessa reflexão com as principais questões de sua filosofia.

Além da riqueza de materiais presentes nesse período, a sua escolha se justifica, principalmente, pelas diversas reflexões que o filósofo faz sobre a linguagem em vários escritos. Uma grande parte de nosso trabalho será dedicada a identificar essas reflexões e analisar em que medida elas podem ser organizadas de modo que possam ser tomadas como diferentes concepções de linguagem.

Consideramos que é possível identificar pelo menos três concepções de linguagem nesse período: a) a primeira no contexto de formulação do texto “Sobre a origem da linguagem” (*Vom Ursprung der Sprache*)² de 1869-1870; b) a segunda, no contexto de elaboração de sua primeira obra, *O nascimento da*

² Doravante US/OL. US é a abreviação do título em alemão (*Vom Ursprung der Sprache*) e OL do título em português (*Da Origem da Linguagem*), conforme sugerido pelo *Dicionário Nietzsche* (2016, p. 99), embora tenhamos optado pela tradução “Sobre a origem da linguagem” em nosso texto.

tragédia (1869-1872); b) e a terceira nas anotações para os cursos sobre retórica de 1872-1874, privilegiando o curso *Exposição da retórica antiga (Darstellung der antiken Rhetorik)*³, de 1872-1873, e o ensaio póstumo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen)*⁴, de 1873.

Essa delimitação se justifica porque o texto “Sobre a origem da linguagem”, escrito como capítulo introdutório para o curso *Lições sobre Gramática Latina* de 1869/1870, nos primeiros semestres do filósofo como professor de Filologia clássica na Universidade da Basileia, apesar de seu caráter introdutório, é o primeiro que trata especificamente da temática da linguagem, além de assinalar algumas das principais ideias sobre a linguagem que o filósofo desenvolverá em suas reflexões posteriores⁵. Tendo isso em vista, esse texto ocupa um lugar significativo para compreendermos o modo como o filósofo formula suas primeiras reflexões sobre a linguagem, e será a partir delas que orientaremos a maior de parte de nosso estudo. Já os textos preparatórios para *O nascimento da tragédia* e a própria obra são importantes para investigarmos como a questão da linguagem é desenvolvida no contexto das reflexões sobre a tragédia grega. Os textos do contexto da retórica, por sua vez, embora cronologicamente sejam os últimos a serem trabalhados, são os que orientaram a questão principal de nosso estudo e constituem as reflexões dos últimos dois capítulos. A concepção retórica de linguagem que o filósofo elabora parece trazer mudanças significativas em relação às concepções anteriores.

³ Doravante *Exposição*. Utilizaremos a sigla ER nas citações.

⁴ Doravante *Sobre verdade e mentira*.

⁵ No entanto, já havia uma preocupação com a linguagem em suas reflexões anteriores a esse período. Enquanto estudante em Pforta (1862), Nietzsche escreveu uma série de textos sobre a essência da música, enfatizando a importância da sonoridade como modo de expressão do sentimento. Nesses textos já aparecem os principais temas que farão parte de seu primeiro livro, como a origem musical da tragédia grega e o papel do coro na produção do efeito genuinamente trágico na tragédia. Em Leipzig (1868-1869), analisou a origem comum entre música e poesia, elaborando uma distinção entre a linguagem de sentimentos e a linguagem de palavras sob a influência da filosofia da música de Schopenhauer, com a qual teve contato em 1865 (cf. Crawford, 1988; Cavalcanti, 2005). Esse interesse também é manifesto em cartas e anotações do filósofo. Conferir, por exemplo, as cartas endereçadas a: Carl von Gersdorff (25/04/1865; 06/04/1867), Eduard Mushacke (19/10/1865), Friedrich Ritschl (17/02/1868), Paul Deussen (02/06/1868). Conferir as anotações do período de 1869 a 1871: Fragmentos Póstumos: 1[7] Outono 1869; 2[10], 2[14], 3[15], 3[18], 3[21], 3[37], 3[83] Inverno 1869-70 – Primavera 1870; 5[80] Setembro 1870 – Janeiro 1871.

Compreender essas possíveis mudanças será imprescindível para abordarmos a questão que orienta nosso trabalho.

A questão que se coloca é se a concepção retórica de linguagem traz mudanças significativas para as reflexões do filósofo a ponto de orientar decisivamente suas reflexões posteriores. Nesse sentido, poderíamos dizer que há um “giro retórico” na filosofia do jovem Nietzsche a partir da sua concepção retórica de linguagem?

Constatamos que não há um consenso entre os pesquisadores acerca dessa questão. Enquanto alguns defendem que a retomada que Nietzsche faz da retórica em suas reflexões sobre a linguagem trouxe mudanças significativas para seu pensamento, a ponto de provocarem um “giro” em sua filosofia, outros defendem que o interesse do filósofo pela retórica consistiu num “desvio episódico”, que não trouxe mudanças significativas e que seria abandonado nas reflexões posteriores do filósofo.

Apesar de inúmeros estudos abordarem a questão da linguagem em Nietzsche, de modo especial a sua crítica às concepções filosóficas que compreendem a linguagem como um meio para alcançar um conhecimento adequado da realidade, são relativamente poucos os que analisam propriamente a tese positiva da linguagem como retórica, e menos ainda os que investigam a influência e a importância dessa concepção em sua filosofia posterior. Embora o tema da retórica possa parecer pouco significativo na filosofia crítica de Nietzsche e tenha passado por muito tempo despercebido, ele nos parece indispensável para a compreensão de seu projeto filosófico, e buscaremos corroborar essa hipótese ao longo de nosso trabalho.

Realizada a delimitação do objeto de estudo e as principais justificativas para a escolha dos textos que orientaram nossa pesquisa, passamos a descrever o percurso que faremos.

No primeiro capítulo, investigaremos o contexto em que surge o que poderíamos chamar de uma primeira concepção de linguagem. Como indicamos acima, nosso ponto de partida será o texto “Sobre a origem da linguagem”, que Nietzsche escreveu em 1869. É bem verdade que se trata de um texto filológico, escrito como capítulo introdutório para um curso, repleto de empréstimos de

outros textos, mas nele podemos encontrar as principais ideias que passam a orientar as reflexões do filósofo sobre a linguagem. Buscaremos compreender essa primeira concepção de linguagem a partir desse texto.

Como o próprio título indica, a questão que orienta o texto é a origem da linguagem. A partir da análise histórica de diferentes teorias sobre a origem da linguagem, desde a Antiguidade até sua época, o filósofo concluirá que a linguagem não pode ser considerada como resultante de um trabalho consciente, seja esse individual ou coletivo, mas que a linguagem é produto de um instinto. Tanto que ele afirma no texto: “todo pensamento consciente só foi possível com a ajuda linguagem” e “os conhecimentos filosóficos mais profundos já se acham preparados na linguagem” (US/OL, p. 224). Desse modo, de acordo com esse texto, mesmo a linguagem que se tornou menos diferenciada mediante formas de pensamento consciente ainda será o resultado de processos inconscientes. Impossível lermos essas ideias e não nos remetermos automaticamente a outros contextos em que o filósofo fala sobre a linguagem, como, por exemplo, o “impulso para a formação de metáforas”, em *Sobre verdade e mentira*, ou a “capacidade natural do homem de traduzir um estímulo em uma imagem que lhe seja semelhante”, que encontramos num fragmento do período⁶. Com base nisso, buscaremos analisar se as principais ideias acerca da linguagem que se apresentam no projeto do filósofo, com algumas variações, não se originariam dessas primeiras reflexões. Podemos apontar algumas: a origem instintiva e inconsciente da linguagem, a linguagem como força artística criadora, a relação entre música e linguagem, a relação entre pensamento e linguagem, o papel da linguagem na elaboração do conhecimento, a relação entre linguagem e verdade, os prejuízos que o pensamento acarreta à linguagem e os limites e as possibilidades da linguagem. Isso só para apontarmos rapidamente algumas ideias que justificam a escolha desse texto como ponto de partida para nosso estudo.

Com a análise do texto, identificamos a presença de duas obras que parecem exercer uma forte influência nessas primeiras reflexões do filósofo:

⁶ FP 19 [217] Verão de 1872.

Geschichte der Sprachwissenschaft (História da Ciência da Linguagem), de Theodor Benfey, e *Philosophie des Unbewussten (Filosofia do Inconsciente)*, de Eduard von Hartmann. A obra de Benfey parece interessar a Nietzsche, principalmente, pelo plano histórico de análise utilizado pelo autor ao abordar as diferentes teorias sobre a origem da linguagem. Em relação à obra de Hartmann, Nietzsche parece recorrer a ela para as principais fundamentações da origem instintiva da linguagem. Pretendemos analisar a importância dessas obras para essa primeira concepção de linguagem do filósofo e em que sentido ele se apropria dessas ideias em seu texto.

No segundo capítulo, pretendemos investigar como a questão da linguagem é desenvolvida no contexto das reflexões de Nietzsche sobre a tragédia grega. Faremos essa análise em dois momentos: no primeiro, analisaremos alguns textos considerados preparatórios para a primeira obra do filósofo, recorrendo também ao conjunto de anotações do período, que foram publicadas postumamente; num segundo momento, nos deteremos na própria obra. Essa divisão é justificada pelo propósito de buscar identificar como a reflexão do filósofo se encaminha do contexto do primeiro texto para os escritos preparatórios da primeira obra, tendo em vista que a maioria são do mesmo ano (1869) ou dos anos seguintes. Por meio deles, pretendemos identificar o movimento de construção do pensamento do filósofo sobre a linguagem, assim como a conexão dessa reflexão tanto com o texto anterior como com os próximos.

No primeiro momento, pretendemos mostrar que, paralelo à produção do primeiro texto “Sobre a origem da linguagem”, Nietzsche se ocupou com uma série de atividades relacionadas à docência, como a preparação de cursos e conferências previstos para os semestres seguintes de 1870-1871 que, em sua grande parte, contribuirão para a elaboração de sua primeira obra. Procuramos demonstrar que, embora esses textos tenham como eixo norteador a gênese da tragédia antiga, o tema da linguagem é frequentemente abordado, especificamente quando o filósofo investiga a relação entre música e palavra. Dentre eles destacaremos os seguintes: o curso “Os Líricos gregos” (*Die*

griechischen Lyriker)⁷, que em sua introdução traz uma análise da relação entre música e palavra na lírica grega e na moderna; as duas conferências públicas, “O drama musical grego” e “Sócrates e a Tragédia”⁸, que retomam a relação entre música e linguagem, incluindo as reflexões de Schopenhauer e Wagner; as preleções “Contribuição à história da tragédia grega” e “Introdução à tragédia de Sófocles” e, por último, o texto *A visão dionisíaca do mundo*⁹, no qual o filósofo articula a temática da linguagem com a reflexão sobre a arte grega, buscando compreender, nas origens do ditirambo e do coro trágico, as linguagens dos gestos, do som e das palavras.

Num segundo momento desse capítulo, nos detemos na obra *O nascimento da tragédia*, tendo como objetivo analisar como a dimensão instintiva da linguagem, presente no primeiro texto, é deslocada para o contexto da análise do nascimento e declínio da tragédia, a partir de diferentes manifestações artísticas antagônicas. Constatamos que o papel essencial atribuído à linguagem, enquanto uma atividade instintiva primordial, será, nesse contexto, associado à arte, como expressão ou forma inconsciente de conhecimento e linguagem. A arte permitiria a vivência e a compreensão de uma dimensão mais profunda que aquela da consciência e do entendimento, nos aproximando da essência íntima das coisas. A música, como arte não conceitual, terá primazia em relação às demais artes, pois, como “puro simbolismo dos impulsos”, é capaz de expressar e fazer emergir estados afetivos que escapam à estrutura determinada da linguagem; a música “toca o coração imediatamente”, como a verdadeira linguagem universal, “completamente compreensível para qualquer um em suas formas mais simples” (FP 1[49] outono de 1869). Em nossa análise, pretendemos demonstrar que o filósofo toma a tragédia grega como um modelo de arte que possibilitaria a expressão dos instintos mais profundos, pela íntima relação entre música e linguagem.

⁷ Curso realizado em 1869. Cf. NIETZSCHE, F. “Die griechischen Lyriker”. Band 2 Vorlesungsaufzeichnungen (SS 1869 - WS 1869/70). *Anhang: Nachschriften von Vorlesungen Nietzsches*, edited by, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, pp. 105-182. (cf. CAVALCANTI, 2005, p. 29).

⁸ Proferidas, respectivamente, em janeiro e fevereiro de 1870.

⁹ Publicado postumamente.

Com base na análise desses textos, identificamos uma segunda concepção de linguagem, que podemos nomear como uma concepção simbólica da linguagem. Pretendemos demonstrar que, de certo modo, essa concepção complementar a primeira, na medida em que reafirma a origem instintiva da linguagem, que é inconsciente, diferenciando-a de uma linguagem consciente, isto é, fruto de uma reflexão consciente. Nas duas concepções, a linguagem simboliza um processo, seja ele inconsciente ou consciente. Por outro lado, identificamos, nessa concepção simbólica de linguagem, que o filósofo indica a possibilidade de o homem ter acesso à essência das coisas, por meio do âmbito privilegiado da arte trágica. Pretendemos investigar se essa ideia já se faz presente no contexto do primeiro texto, pois acreditamos que se trata de uma principal diferença entre as duas primeiras concepções de linguagem e a concepção retórica de linguagem, que será desenvolvida posteriormente.

Com esses dois primeiros capítulos, encerramos o que consideramos a primeira parte de nosso estudo, em que buscamos identificar as duas primeiras concepções de linguagem. A partir do terceiro capítulo, passamos a abordar a concepção retórica de linguagem que aparece no contexto dos escritos sobre retórica. É a partir dessa concepção que a questão que orienta nosso trabalho será evidenciada e trabalhada.

Dividimos o terceiro capítulo em dois momentos. No primeiro, nos dedicamos a investigar o contexto em que surgem as reflexões do filósofo sobre a retórica e a importância dessas reflexões para a sua concepção retórica de linguagem. Com esse objetivo, nos detemos nas anotações do filósofo para uma série de cursos sobre retórica, previstos para acontecer no período de 1872 a 1879 na Universidade da Basileia. Priorizamos as anotações para o curso *Exposição da retórica antiga (Darstellung der antiken Rhetorik)*, do período letivo de 1872/1873, geralmente publicado como “Curso de Retórica”.

Constatamos que, após a publicação de sua primeira obra, Nietzsche introduz um novo elemento para pensar a linguagem: ele passa a analisar a linguagem a partir de sua relação com a retórica. A compreensão dessa relação que o filósofo faz entre retórica e linguagem nos demanda a investigarmos qual a compreensão que o filósofo tem de retórica. Identificamos que ele buscará, na própria história da eloquência grega, os elementos que lhe permitirão

estabelecer a relação entre retórica e linguagem. Entre esses elementos estão a cultura da oralidade, o surgimento da democracia, a característica agonística do discurso, o estilo artístico de sua linguagem. Pretendemos demonstrar que, embora o filósofo retome a história do conceito de retórica, desde o seu florescimento entre os gregos até as concepções modernas, ele apresentará uma nova compreensão de retórica e será a partir desse novo sentido que ele identificará a retórica como a essência da linguagem. A força (*Kraft*) que Aristóteles¹⁰ chamou de retórica, como a “força de descobrir e fazer valer, para cada coisa, aquilo que produz efeito e impressiona” (ER § 3), será concebida pelo filósofo como a própria força da linguagem. Portanto, é tomada enquanto força que a retórica constitui a essência da linguagem desde a sua formação, isto é, ela rege toda a construção do discurso.

Consideramos que essa concepção de linguagem enquanto uma força retórica conduzirá o filósofo às críticas que ele fará à relação que se estabeleceu, ao longo da história da filosofia, entre a linguagem e um conhecimento verdadeiro. Acreditamos que é a partir dessa questão que ele se encaminhará para as reflexões contidas no ensaio *Sobre verdade e mentira*, que analisamos no segundo momento desse capítulo. Pretendemos demonstrar que a relação entre linguagem e retórica e a consequente tese da essência retórica da linguagem proporcionam a base para as reflexões desenvolvidas no ensaio póstumo de 1873. O filósofo dirá, ainda no curso sobre retórica, que a linguagem, assim como a retórica, não faz referência ao verdadeiro, à essência das coisas, pois ela não é uma força da verdade, pois só visa transmitir a outrem uma emoção e uma apreensão subjetivas: “A linguagem é retórica, pois só quer transmitir [*übertragen*] uma *doxa*, não uma *episteme*” (ER § 3). A linguagem enquanto força que se radica na transposição é, fundamentalmente, transposição linguística antes de ser referência das coisas, que, por sua vez, passa a ser algo secundário e derivado desse processo.

Consequentemente, não temos a possibilidade de um acesso à essência das coisas por meio da linguagem, pois as palavras não se referem às próprias

¹⁰ Cf. *Retórica*, I.

coisas, mas dizem respeito somente à relação que temos com as coisas. Sendo assim, dirá o filósofo, não podemos falar de uma “significação própria”, pois a linguagem, em sua origem, é marcada por impropriedades, artifícios, tropos (cf. RE § 3). Já no contexto do ensaio, ele dirá: “Cremos saber algo das coisas mesmas quando falamos de árvores, cores, neve e flores e não possuímos, no entanto, mais do que metáforas das coisas, que não correspondem em absoluto às essências primeiras” (WL/VM § 1). Nesse contexto, as figuras de linguagem, as metáforas, são, em última instância, formas de pensamento originadas de transposições arbitrárias. Sendo assim, as intuições, conceitos e juízos podem ser reduzidos a estímulos traduzidos retoricamente, isto é, com o auxílio de tropos, de metáforas¹¹. Ou seja, exemplificam como a formação da linguagem e, conseqüentemente, o conhecimento humano estão condicionados a esse processo transpositivo originário.

A partir dessa análise da concepção retórica de linguagem nos conduzimos ao nosso último capítulo, orientados pela pergunta: Poderíamos dizer que há um “giro retórico” na filosofia do jovem Nietzsche a partir da sua concepção retórica de linguagem? Procuramos demonstrar que as análises que o filósofo faz da linguagem, nesse contexto da retórica, são fundamentais para as críticas que ele fará à linguagem da metafísica e da epistemologia em seus textos posteriores. Interpretamos que, o que à primeira vista parece ser um mero cumprimento de obrigações acadêmicas, ou até mesmo um interesse ocasional, acaba por se revelar como uma questão central em seu pensamento e fundamental para a compreensão de seu projeto filosófico.

Constatamos, inicialmente, que essa não tem sido uma questão priorizada nas diversas vertentes interpretativas da filosofia de Nietzsche. Vemos surgir um interesse pela temática da retórica em Nietzsche a partir da década de 1970, que, de certo modo, decorreu do interesse crescente pela questão da linguagem, que se origina já no século XIX, e tem como consequência a centralidade que a linguagem experimentou no campo da filosofia com a chamada “virada

¹¹ Embora a metáfora seja um tipo de tropo, Nietzsche parece colocar os dois como sinônimos pela transposição que a metáfora opera.

linguística”¹². Antes disso, contamos com o trabalho de pensadores franceses, como Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida, que, nos finais dos anos sessenta, souberam destacar a importância da reflexão nietzschiana sobre a linguagem no conjunto de sua produção filosófica. Como bem observa Behler (1996, p. 66-67), o interesse para com a teoria da linguagem de Nietzsche na segunda metade do século XX e, decisivamente, a descoberta da grande importância da retórica para o exercício do discurso filosófico de Nietzsche, encontrou diversas expressões e trouxe inúmeros resultados, tais como: estudos individuais sobre o pensamento de Nietzsche sobre a linguagem e seu estilo, pesquisa de fontes sobre as suas conferências sobre retórica, traduções dos seus escritos sobre o tema, conferências, edições especiais de revistas e, sobretudo, a publicação da Edição Crítica das conferências na Basileia sobre a Antiguidade clássica no âmbito da edição Colli-Montinari.

No entanto, apesar desse crescente interesse a partir da década de 1970, ainda contamos com poucas obras que abordem especificamente a retórica em Nietzsche, além de serem relativamente antigas. O próprio Behler (1998, p. 2), quando retoma a questão da teoria da linguagem de Nietzsche, ressalta justamente a pouca atenção que essa questão tem recebido no interior da pesquisa, apontando, como principal razão, a ausência de uma edição confiável desses textos. Além dessas atividades constituírem grande parte dos ensinamentos de Nietzsche na universidade, Behler (1998) ressalta que elas são importantes para a compreensão do pensamento do filósofo, especialmente seus últimos escritos, mesmo que essa questão não tenha recebido a atenção dos editores por muito tempo. Como trataremos no terceiro capítulo, a própria história da publicação dos textos sobre retórica ilustra bem esse problema. A primeira edição desses textos, organizada por O. Crusius em 1912, apresenta uma versão incompleta do curso *Exposição da retórica antiga*, que será repetida

¹² A expressão “virada linguística” ou “giro linguístico” designa o predomínio da linguagem sobre o pensamento como um dos objetos da investigação filosófica a partir do século XIX. Aponta para uma filosofia que quer pensar a linguagem e o complexo processo de significação em outras bases. No lugar de uma filosofia centrada na consciência e no sujeito, presa ao mentalismo e conseqüente psicologismo, surge uma filosofia que, por meio de uma investigação sobre o funcionamento da própria língua, tenta esclarecer os problemas filosóficos tradicionais através de uma crítica da própria linguagem em que tais problemas são elaborados. Ver a respeito MARCONDES, Danilo, 2006, p. 23.

nas demais edições publicadas. Esse cenário só mudará com a publicação integral desse curso na edição crítica de Colli-Montinari na década de 1990.

O cenário não é muito diferente quando nos voltamos para os textos especializados. Em sua grande parte, a temática da linguagem é abordada subordinada a outras questões pressupostas como de maior relevância dentro do pensamento do filósofo, como, por exemplo, o estilo, e não como um problema filosófico central em seu pensamento. Lacoue-Labarthe (1971, p. 99), na apresentação que faz para a primeira tradução francesa desses textos em 1971, observa que até então não se tinha procurado ler Nietzsche a partir da questão da linguagem¹³. A escassez de bibliografia sobre essa questão sugere, como aponta De Man (1989, p. 135) e outros intérpretes, que essa área tem sido descartada como possível via de acesso para os problemas centrais na interpretação de Nietzsche. Ao nos ocuparmos com essa questão, intentamos, pelo menos, reativar esse interesse e contribuir para suprir algumas lacunas.

De modo geral, identificamos haver um consenso, entre os intérpretes, de que a aproximação de Nietzsche com a retórica, e a consequente tese da essência retórica da linguagem, teriam contribuído para o distanciamento do filósofo dos pressupostos metafísicos ainda presentes em sua primeira obra, assim como para a crítica à linguagem e à metafísica que ele fará nos escritos da maturidade. Isso sugere que a retórica aparece em Nietzsche como nexos necessário para compreender sua concepção de linguagem, bem como para elucidar os fundamentos de sua teoria estética e de sua crítica à metafísica. Nesse sentido, Nietzsche é tomado, por muitos intérpretes, como um dos antecipadores de diversos movimentos de retomada da retórica que surgirão ao

¹³ Lacoue-Labarthe faz uma observação no final do texto *Le detour* (1971, p. 76) sobre a publicação da obra de Joachim Goth (1970) ser a primeira tratar a questão da retórica em Nietzsche, embora ele já tivesse escrito seu texto antes de tomar conhecimento dela. É importante observar que o texto *Le detour* foi publicado no mesmo número da Revista *Poétique* em que Lacoue-Labarthe organizou e traduziu, junto com Jean-Luc Nancy, outros textos do filósofo sobre retórica e linguagem, especialmente o curso *Exposição da retórica antiga*. A mesma edição ainda conta com outros textos relacionados ao mesmo tema, como o de Jacques Derrida, *La mythologie blanche* e o texto de Sara Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, cujo livro será publicado em 1972 (Cf. *Poétique: Revue de théorie et d'analyse littéraire*, 5, 1971).

longo da segunda metade do século XX¹⁴ não somente por sua concepção retórica da linguagem, mas, principalmente, por tomar a retórica como sustentação de importantes concepções filosóficas e convertê-la em instrumento crítico da filosofia¹⁵. Como observa Lynch (1993, p. 23), uma das principais contribuições do pensamento de Nietzsche é a consciência da linguagem, isto é, o estar ciente das propriedades específicas da linguagem e da mútua imbricação que esta tem com a tarefa do filósofo, produzindo, assim, um modo particular e característico de fazer filosofia, tudo isso com um estilo inconfundível.

Por outro lado, apesar desse aparente consenso em relação à aproximação de Nietzsche com a retórica, encontramos divergências acerca da importância da retórica para as reflexões do filósofo sobre a linguagem, bem como em relação à própria continuidade dessas reflexões em seus escritores posteriores. Observamos que é comum encontrarmos, nos textos que analisam a questão da retórica na filosofia nietzschiana, as expressões “giro retórico”, “*tour rhétorique*”, “viragem” (*Wendung/Turn*), “desvio” (*détour*). De modo geral, essas expressões referem-se ao período em que Nietzsche esteve envolvido diretamente com a retórica, entre os anos de 1872 e 1874, a partir dos dois textos que estamos utilizando. Todavia, são poucos os textos que aprofundam essa questão. Até mesmo essas expressões são pouco utilizadas. Temos como objetivo analisar como essa questão foi trabalhada a partir dos textos de três autores principais, que, de certo modo, refletem sobre essa questão do “giro retórico”: “*Le détour*” (1971), de Lacoue-Labarthe; *Allegories of Reading (Alegorias da leitura/1979)*, de Paul de Man; e “O ‘giro retórico’ de Nietzsche”¹⁶, de Manuel Barrios Casares (2002).

Observamos, também, que os textos de Lacoue-Labarthe e De Man contribuíram significativamente para a retomada dessa questão na década de 1970. O primeiro se propõe a analisar as reflexões de Nietzsche sobre a retórica

¹⁴ Kremer-Marietti (1992, p. 9), em *Nietzsche et la rhétorique*, considera Nietzsche um antecipador da crítica da linguagem do século XIX, assim como um precursor do “giro linguístico” do século XX. Cf. também: Lynch, 1993, p. 23; Crawford, 1998, p. 10; Guervós, 2000, p. 10; Casares, 2002, p. 7; Lopes, 2006, p. 38.

¹⁵ Cf. E. Lynch, 1993, p. 23; Guervós, 2000, p. 10; Lopes, 2006, p. 38.

¹⁶ Cadernos Nietzsche, n. 13. São Paulo, Discurso Editorial/GEN 2002. Tradução de Wilson Frezzatti.

e suas possíveis contribuições para as suas reflexões sobre a linguagem, tomando como referência a íntima relação dessas com os fragmentos póstumos de 1872-1875, de modo especial com o ensaio *Sobre verdade e mentira*. De Man, por sua vez, prioriza, em sua análise, o estudo dos tropos e das figuras retóricas nos textos de juventude de Nietzsche, compreendendo o modelo retórico do tropo como uma chave para a crítica que Nietzsche fará à linguagem e à metafísica nos últimos textos. Isso justifica o debate que faremos com esses dois autores, visto se tratarem de textos que trabalham com os primeiros escritos de Nietzsche sobre a linguagem e retórica e por reconhecerem a importância da retórica para a compreensão do projeto filosófico de Nietzsche.

Por questões metodológicas, não seguiremos a ordem cronológica em que esses textos foram elaborados. Nosso ponto de partida será o texto de Casares, primeiramente porque ele se mostra uma exceção à tendência no tratamento dessa questão, como o próprio título do texto indica¹⁷. Para o autor, compreender a importância da retórica para as reflexões de Nietzsche é imprescindível para a compreensão da sua obra como um todo. Mas a razão principal de nossa escolha é pelo diálogo direto que o texto de Casares mantém com o texto de Lacoue-Labarthe. Casares defende que a dedicação do jovem Nietzsche à relação entre retórica e linguagem não teria sido ocasional, mas se insere no contexto das reflexões do filósofo sobre a linguagem. Por sua vez, essas reflexões do filósofo provocariam mudanças significativas em seu pensamento, que serão decisivas para sua filosofia da maturidade. Disso decorre a tese, defendida por Casares, de que a retomada da retórica pelo filósofo teria provocado o que ele caracteriza como um “giro retórico” em sua filosofia.

Constatamos que a tese do “giro retórico” de Casares se contrapõe à ideia de um “desvio episódico”, defendida por Lacoue-Labarthe no *“Le détour”*. Segundo o autor francês, o interesse de Nietzsche pela retórica teria sido ocasional, uma espécie de “passagem”, de um “desvio” em suas reflexões da época. Esse “desvio” não teria tido grande importância, pois, ao contrário do que

¹⁷ O que não quer dizer que ele tenha sido o primeiro a utilizar a expressão “giro”, já utilizada por Lynch (1993), por exemplo.

intentaria o filósofo, ele não provocaria grandes mudanças, tanto que será abandonado a partir de 1875. É importante observar que há um consenso entre os intérpretes de Nietzsche acerca da relevância do autor francês para a compreensão da relação entre a retórica e a linguagem em Nietzsche. Tanto que ele é referenciado pela maioria que se propõe a tratar dessa questão. Todavia, como buscamos mostrar, o mesmo não acontece em relação à sua tese de um “desvio episódico”¹⁸. Também em contraste com Lacoue-Labarthe, Paul de Man (1996, p. 132) considera a retórica uma questão pertinente em toda a obra de Nietzsche e uma chave para o estudo crítico da metafísica que o filósofo fará em seus últimos textos. Embora as leituras de De Man e Lacoue-Labarthe se aproximem pela interpretação desconstrutivista em relação à apropriação da retórica nos discursos de Nietzsche, de modo especial pela íntima relação entre literatura e filosofia, buscamos mostrar que elas diferem em relação à importância das reflexões de Nietzsche sobre a retórica para suas reflexões posteriores.

A respeito de outras pesquisas sobre a questão do “giro retórico”, gostaríamos de fazer algumas observações. Encontramos duas importantes contribuições na década de 1990: o livro de Angèle Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique* (1992), que intitula o primeiro capítulo como “*Le tour rhétorique*”. Observamos, no entanto, que a autora não se restringe aos textos do filósofo da década de 1870, mas utiliza a expressão “*tour rhétorique*” para caracterizar o modo particular de filosofar de Nietzsche, que desde cedo assumiu uma postura crítica frente à linguagem ao evidenciar o processo metafórico que origina toda criação. Segundo a autora (1992, p. 9), Nietzsche realizou esse “*tour rhétorique*”

¹⁸ A tese do “desvio” (*détour*) será, de certo modo, defendida por Sara Kofman em *Nietzsche e a metáfora* (1972). Para ela, esse “desvio” para o modelo retórico teria ocorrido nas diversas anotações para o projetado “*Livro do filósofo*” como uma etapa necessária e estratégica para a generalização da metáfora, já presente na primeira obra do filósofo (cf. Kofman, 1972, p. 53). Para a autora, o modelo retórico se juntaria ao modelo artístico, já em funcionamento desde *O nascimento da tragédia*, como um recurso para exemplificar a atividade inconsciente originária do homem: o metaforizar. A metáfora, utilizada num primeiro momento pelo filósofo como uma noção estratégica fundamental para a desconstrução do conceito de “próprio”, como essência do mundo, esta, por sua vez, indecifrável, será pensada nos textos ulteriores como uma noção metafórica, símbolo da força artística de interpretação do homem (1972, p. 29).

em sua filosofia desde muito cedo, antecipando a crítica da linguagem do século XIX e a “virada linguística” do século XX.

Outro importante livro da mesma década é o de Enrique Lynch, *Dioniso dormido sobre un tigre: A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje* (1993), em que o autor se propõe a fazer um estudo completo sobre a teoria nietzschiana da linguagem desde os primeiros textos juvenis até suas obras da maturidade. Segundo Lynch (1993, p. 238), esse “giro retórico” teria ocorrido no início dos anos de 1870 e viria a substituir o “modelo genealógico” de linguagem que orientava as reflexões anteriores de Nietzsche. Com esse “giro”, de acordo com o autor, Nietzsche romperia com a hierarquia tradicional que prioriza o conceito em relação à metáfora, colocando a metáfora, ou a figuração, como condição para que o pensamento possa operar com conceitos.

Essas ideias serão retomadas por Guervós na introdução que faz à tradução espanhola dos cursos sobre retórica em 2000. Para o tradutor espanhol, a retórica aparece em Nietzsche como nexos necessários para compreender sua concepção de linguagem, bem como para elucidar os fundamentos de sua crítica à metafísica e de sua teoria estética. Ele compreende que Nietzsche converte essa retomada da retórica em um instrumento crítico da filosofia. Nesse sentido, para o autor, há uma reordenação ou um giro no desenvolvimento do pensamento do filósofo, sobretudo a partir de 1872, não se tratando de uma mudança tão profunda, mas que deixaria claramente marcada sua preocupação com a linguagem, concomitante à crítica à cultura e à filosofia (Cf. Guervós, 2000, p. 9-12).

É a partir das considerações acima e de todo o percurso percorrido desde o primeiro capítulo, portanto, que pretendemos abordar a questão orientadora de nossa pesquisa: “Haveria um ‘giro retórico’ na filosofia do jovem Nietzsche?”. Buscamos responder essa questão a partir dos seguintes questionamentos: a) a concepção retórica de linguagem, conforme defendida pelo filósofo durante os anos de 1872 a 1874, implicaria uma ruptura em relação às concepções anteriores, de modo especial naquela em vigor no contexto de *O nascimento da tragédia?*; b) as mudanças que a concepção retórica de linguagem provoca nas reflexões do filósofo são significativas a ponto de podermos afirmar que ocorre um “giro retórico”, uma “virada retórica” como defende Casares e outros

intérpretes?; c) nesse sentido, podemos dizer que a retomada da retórica seria decisiva para as reflexões do filósofo, constituindo-se numa chave de leitura para o seu debate com a metafísica e, em particular, da relação crítica com a cultura de sua época, que será constante ao longo de sua obra?; d) ou será que devemos concordar com Lacoue-Labarthe que o interesse de Nietzsche pela retórica teria sido ocasional e episódico, um mero “desvio” (*détour*) incapaz de provocar grandes mudanças em seu pensamento, o que justificaria seu abandono após 1875?

Nossa hipótese é de que a dedicação do jovem Nietzsche ao tema da relação entre retórica e linguagem não parece ter sido ocasional ou episódica, como defende Lacoue-Labarthe, mas provocará mudanças em suas reflexões que influenciarão decisivamente suas reflexões posteriores. Por um lado, o aparato conceitual da retórica parece servir ao filósofo como um instrumento crítico às pretensões epistemológicas da tradição filosófica, de tal modo que os conceitos desenvolvidos nesses textos poderiam ser tomados como embrionários para muitas questões da sua filosofia da maturidade, como a crítica ao conhecimento e à linguagem, o estilo, entre outros. Por outro, parece-nos que o filósofo buscará se apropriar dessa dimensão retórica da linguagem em seus próprios escritos filosóficos, por meio de novas formas de expressão que resgatem a força artística originária da linguagem.

Não se trata de uma tarefa tão simples. Não somente pela escassez de bibliografias, mas, principalmente, porque não contamos com textos excludentes, como uma primeira leitura poderia sugerir, em que uma tese de um “giro retórico” se opusesse à de um “desvio episódico”. Os próprios termos “giro” e “desvio” podem ser caracterizados de maneira semelhante: a palavra “giro” indica um movimento, uma mudança de direção, uma guinada, uma viragem, o que não exclui a possibilidade de um retorno ao ponto inicial, ou seja, o giro pode ser circular; a palavra “desvio”, também indica uma mudança de direção, um atalho, uma volta. No contexto retórico clássico, o uso de figuras no discurso é um “desvio” da norma padrão, de um sentido literal das palavras, e o próprio conceito de metáfora é por vezes definido como um desvio, um deslocamento de um sentido próprio. Do mesmo modo, a palavra *tropo* é definida, na tradição retórica, como um “desvio” do sentido próprio. De todo modo, quer se trate de

“giro” ou de “desvio”, importa-nos investigar as possíveis mudanças ocorridas na concepção de linguagem do filósofo a partir da relação que ele estabelece entre retórica e linguagem. Com base nisso, poderemos avaliar as possíveis implicações dessa concepção retórica de linguagem em suas reflexões posteriores.

1 NATUREZA INSTINTIVA E INCONSCIENTE DA LINGUAGEM

Dentre as reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, interessa-nos, neste capítulo, tratar de uma primeira concepção de linguagem, tal como encontrada em um pequeno texto que constitui o capítulo introdutório do curso *Lições sobre gramática latina*, intitulado “Sobre a origem da linguagem” (*Vom Ursprung der Sprache*), ministrado no inverno de 1869/1870. Trata-se de uma das primeiras atividades do filósofo como professor de filologia greco-romana na Universidade da Basileia, atividade que se estenderia até 1879. Além de ser o único texto daquele período que trata especificamente da temática da linguagem, ele ocupa lugar significativo para a compreensão do modo como o filósofo constrói sua concepção de linguagem a partir do interesse por diferentes teorias desenvolvidas na época. É importante ressaltar que o texto foi organizado pelo filósofo como uma espécie de plano de trabalho sobre o tema “origem da linguagem”, no qual ele faz anotações de ideias próprias, resumo e transcrição literal de referências científicas da época, uma espécie de “colagem” de passagens de obras que poderiam contribuir para a compreensão da temática em seu curso, muitas vezes sem indicações das fontes ou mesmo um desenvolvimento dessas ideias.

De modo geral, é possível identificar, nesse texto, a presença de duas obras, cujas ideias parecem orientar a exposição de Nietzsche no texto: *Geschichte der Sprachwissenschaft (História da Ciência da Linguagem)*, de Theodor Benfey¹⁹, e *Filosofia do Inconsciente*, de E. von Hartmann²⁰, ambas

¹⁹ Crescenzi (1994) indica, na relação das leituras feitas por Nietzsche no período de 1869-1879, que a obra de Benfey data do dia 03/11/1869 (cf. “*Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)*”, In: *Nietzsche-Studien* 23, 1994).

²⁰ A *Filosofia do Inconsciente* foi publicada, pela primeira vez, em novembro de 1868 (com data de 1869) e passou por nove edições entre 1869 e 1882. Crawford (1988) acredita que Nietzsche teria lido Hartmann entre 1869 e 1871, tomando como base as cartas em que Nietzsche se refere a Hartmann, portanto, a primeira ou segunda edição da obra (cf. Carta a Gersdorff (04/08/1869); Carta a Erwin Rohde (11/11/1869). A edição de 1869 é a única que consta nos registros da biblioteca pessoal nietzschiana (NIETZSCHE, F. *Nietzsches persönliche Bibliothek* (Org. Campioni/D’Iorio/Fornari/Fronterotta/Orsucci/Müller-Buck), Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2002, p. 284). A esse respeito ver também: Thüning, H. “Beiträge zur Quellenforschung”. In:

publicadas no mesmo ano do texto de Nietzsche, 1869²¹. A obra de Benfey parece interessar a Nietzsche, principalmente, pelo plano histórico de análise utilizado pelo autor ao abordar as diferentes teorias sobre a origem da linguagem. Como veremos, Nietzsche seguirá praticamente os mesmos passos adotados por Benfey em seu texto e encontrará os principais argumentos para rejeitar as hipóteses anteriores sobre a origem da linguagem e elaborar a tese de uma origem instintiva da linguagem. Para a defesa dessa tese, Nietzsche se utilizará, principalmente, da reflexão desenvolvida por Hartmann em *Filosofia do Inconsciente*, a saber, a concepção da linguagem como uma atividade instintiva, gramaticalmente estruturada, a partir da qual se forma o pensamento consciente. É importante ressaltar que Nietzsche não desenvolve isso de modo detalhado em seu texto e raramente indica as apropriações que faz desses textos, o que torna difícil uma compreensão sem o recurso às fontes. Quando apresenta, por exemplo, a caracterização do instinto, Nietzsche faz um resumo das principais ideias desenvolvidas por Hartmann no capítulo “O inconsciente no instinto”, sem, no entanto, aprofundá-las, ou mesmo fazer referência a ele. De modo semelhante, ao analisar as diferentes teorias sobre a origem da linguagem, ele não indica que está seguindo o mesmo esquema adotado por Benfey em seu texto, como mostramos em nosso trabalho.

No decorrer do texto, Nietzsche também faz citações de Kant (*Crítica da razão pura* e *Crítica da faculdade de Juízo*), Schelling (*Filosofia da mitologia*), Herder (*Sobre a origem da linguagem*), Schopenhauer (*O mundo como vontade e representação, I*) e Rousseau (*Discurso sobre a origem das línguas, II*). Apesar desse aspecto de “colagem” do texto, sua grande contribuição é a concepção de

Nietzsche-Studien, nº 23, 1994, p. 480-489); Cavalcanti, 2005, p. 42-62; Guervós, L. E. de S., 2000, p. 27-31.

²¹ Crawford (1988), em seu livro *The beginnings of Nietzsche's theory of language* (1988), faz um profundo estudo sobre o nascimento da linguagem em Nietzsche, mostrando como o texto “Sobre a origem da linguagem” é decorrente do contato de Nietzsche com a filosofia de Hartmann, Schopenhauer, Schelling, Lang. Cavalcanti (2005), em *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*, mostra como toda a primeira parte de texto de Nietzsche é uma colagem de basicamente dois capítulos da *Filosofia do Inconsciente*, de Hartmann. De modo similar, quando Nietzsche analisa algumas teorias sobre a origem da linguagem, recorre à obra de T. Benfey. Tanto Crawford (1988) como Cavalcanti (2005) reforçam a importância do escrito juvenil nietzschiano para a compreensão da teoria da linguagem do filósofo, tanto por ser o primeiro escrito que dedica à temática da linguagem, quanto por evidenciar uma visão complexa, constantemente modificada e em desenvolvimento sobre a linguagem.

linguagem como uma força instintiva que aí está sendo gestada e, como veremos, terá influências nas reflexões posteriores do filósofo sobre a questão da linguagem.

A proposta deste capítulo é desenvolver a argumentação de Nietzsche acerca da origem da linguagem a partir das indicações e pistas fornecidas pelo próprio filósofo no decorrer do seu texto, haja vista seu caráter programático e introdutório. Como grande parte dessas indicações refere-se às obras de Benfey e de Hartmann, recorreremos a elas, especialmente às partes que possivelmente foram utilizadas pelo filósofo, a fim de identificarmos suas principais contribuições a essas primeiras reflexões de Nietzsche. No horizonte de nossa tese, este capítulo será útil não só para a compreensão das primeiras reflexões do filósofo sobre a linguagem e o que podemos identificar como uma primeira concepção de linguagem, mas também para investigar até que ponto já não estariam sendo ali gestados os principais argumentos da crítica que ele fará a toda uma tradição da história da filosofia que atribuiu à consciência um papel principal na relação do homem com o mundo, notadamente quanto à oposição instinto-consciência e, conseqüentemente, na utilização da linguagem como um instrumento do conhecimento.

1.1 A questão da origem da linguagem: Natureza Vs Convenção

Nietzsche estrutura seu texto em três breves seções, indicadas por ele logo no início do texto: 1) Na primeira, ele aborda a relação entre linguagem e pensamento consciente a partir de duas afirmações: “todo pensamento consciente só foi possível com a ajuda da linguagem” e “os conhecimentos filosóficos mais profundos já se encontram preparados na linguagem”; 2) na segunda, ele analisa as conseqüências que o pensamento consciente traz para a linguagem, com a afirmação: “O desenvolvimento do pensamento consciente é prejudicial para a linguagem”; e 3) na terceira, anuncia a tese da origem instintiva da linguagem com a seguinte constatação: “Para ser elaborada por um indivíduo, a linguagem é complexa demais, para ser elaborada pela massa ela é muito uniforme, é um organismo completo. Só resta então considerar a

linguagem como um produto do instinto, como com as abelhas, nos formigueiros, etc.” (cf. US/OL p. 185).

Embora faça essa divisão inicial do texto, Nietzsche concentra sua atenção na terceira seção, que trata da sua compreensão acerca da origem da linguagem, o que não quer dizer que ele não abordará as demais ideias apresentadas nas duas primeiras seções. Compreendemos que a tese da origem instintiva da linguagem orienta todo o seu texto, inclusive a análise que ele faz das diferentes teorias sobre a origem da linguagem, como pretendemos demonstrar. Nietzsche parte da problematização da própria pergunta pela origem da linguagem, identificando as diferentes formulações que essa questão recebeu desde a Antiguidade até a época moderna. Desde as primeiras linhas do texto ele indica se tratar de uma questão enigmática para as diferentes tradições culturais, desde a Antiguidade até sua época: “Dizer como a origem da linguagem não deve ser pensada” (US/OL, p. 185). Possivelmente, diria ele, as dificuldades encontradas tenham muito a dizer sobre a própria origem da linguagem, que talvez seja mesmo inconcebível, inapreensível, indizível, um enigma. E, talvez, a ânsia de tornar essa origem explicável, compreensível, tenha contribuído para que a linguagem fosse tomada como um produto da consciência e, conseqüentemente, um meio para alcançarmos a “realidade” das coisas. É com base nessa análise que o filósofo pretende refutar todos os “ingênuos” pontos de vista anteriores sobre a origem da linguagem e conduzir à compreensão de uma origem instintiva da linguagem. Ele dirá: A linguagem não é uma obra consciente, seja individual ou coletiva, mas produto do instinto (cf. US/OL, p. 186).

Vamos nos deter na análise que Nietzsche faz das principais tentativas de explicação que a questão da origem da linguagem recebeu desde a Antiguidade a partir da obra de Benfey, como indicamos acima²².

Dentre as diferentes tentativas de formulação para explicar a origem da linguagem, Nietzsche identifica duas principais, que predominam tanto na

²² O texto de Nietzsche é composto, na maior parte, de citações e resumos das conclusões de Benfey, conforme indicamos nas notas ao longo do texto. Utilizamos a *Konkordanz* elaborada por Thüring, na qual são reproduzidas as passagens da obra de Benfey empregadas por Nietzsche (cf. THUERING, H. Beitrage zur Quellenforschung. In: *Nietzsche-Studien*, 23, 1994).

Antiguidade como na época moderna: 1) *thesei* ou *physei* (convenção ou natureza); e 2) atividade humana ou dádiva divina²³. A primeira, mais evidente entre os gregos pós-socráticos e romanos, parte da oposição entre uma formação arbitrária da linguagem a partir de um contrato ou convenção/acordo (*thesei*) e uma determinação da natureza (*physei*), partindo da crença na concordância entre o elemento sonoro e o conteúdo conceitual que ele designa. Dessa explicação, decorreriam as seguintes hipóteses: ou as palavras seriam provenientes das próprias coisas que elas denominam, conservando algo de suas entidades de origem, ou seriam frutos de convenções para fins de comunicação, não contendo em si algo que permitisse entendê-las como referentes para além dessa instância.

Nietzsche (US/OL, p. 187) indica que a oposição entre uma origem natural ou contratual da linguagem ainda estaria presente em alguns estudiosos na modernidade, como o matemático Maupertuis²⁴, por exemplo, que considera o contrato como fundamento da linguagem. Para o matemático, haveria três momentos na formação da linguagem: primeiro, uma situação sem linguagem ou uma linguagem primitiva com gestos e gritos; a esses gestos e gritos (naturais) seriam adicionados gritos e gestos convencionais, que, aperfeiçoados, deram origem a uma linguagem pantomímica, ou linguagem de gritos e cantos. Como esse tipo de linguagem, além de ser muito subjetivo, exigia algumas qualidades que nem todos tinham, como entonação correta e audição precisa, foi preciso criar uma nova forma de comunicação, desenvolvendo-se, assim, uma linguagem articulada, com movimentos da língua e dos lábios, que foi mantida devido às inúmeras vantagens (cf. US/OL, p. 187). Ora, para Nietzsche, esse acordo pressupõe uma reflexão consciente e uma deliberação na formação da linguagem, condicionando a linguagem a um produto da consciência.

A segunda abordagem decorre da influência dos estudos judaicos cristãos e pela dificuldade cada vez maior de explicar a origem da linguagem, embora as

²³ Cf. Thüering, 1994, p. 484.

²⁴ Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759). Cf. § 1 a 7 da *Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servi pour exprimer leurs idées* (Œuvres de Maupertuis, nouv. éd. corr. et augm., Lyon, J. M. Bruyser, 1768, t. III (Cf. Lacoue-Labarthe, Nancy, J. L., 2008, p. 101, nota 4).

palavras-chave da primeira²⁵ (convenção ou natural) continuassem sendo utilizadas: agora busca-se saber se o surgimento da linguagem seria condicionado pela força espiritual humana ou se seria uma dádiva de Deus. A hipótese da linguagem como uma dádiva divina é bem ilustrada na narrativa mítica do *Gênesis*, no *Antigo Testamento*, que, segundo Nietzsche, é o único documento religioso que possui um mito sobre a origem da linguagem. De acordo com essa narrativa, a linguagem seria um presente de Deus aos homens: o poder de nomear as coisas (cf. US/OL, p. 187). Nietzsche acompanha Benfey, quando este afirma ser visível no primeiro capítulo da história da criação que Deus não expressa sua vontade em uma linguagem especial, como nos gregos, por exemplo, em que há uma linguagem dos deuses e outra dos homens, mas expressa sua vontade no homem: “Deus e o homem falam a mesma língua”, e “Deus e o homem dão às coisas nomes que expressam a relação existente entre as coisas e o homem” (cf. US/OL, p. 187)²⁶.

Nietzsche questiona essa explicação da origem divina na formação da linguagem tomando como base a estreita relação entre pensamento e linguagem: ora, se Deus e o homem falam a mesma língua, se Deus confiou ao homem o poder de nomear as coisas de acordo com sua relação com elas, como pensar a origem da linguagem se o que possibilita esse pensar já pressupõe uma linguagem? Ou seja, se Deus e a humanidade já compartilham a mesma linguagem, como isso explicaria a origem da linguagem? (cf. US/OL, p. 187). Para Benfey, isso é claro: “Se o autor [do *Gênesis*] trouxe a consequência dessa intuição à plena consciência, essa linguagem já existia para ele antes da criação do homem”²⁷. Aos homens caberia somente a nomeação das coisas, para a qual fariam uso de uma linguagem pré-existente, de uma língua partilhada com Deus²⁸. Portanto, em acordo com Benfey, Nietzsche afirma que a questão do

²⁵ Além de indicar Maupertuis como um exemplo do uso dessa oposição na modernidade, Benfey indica também Hobbes, que nega o surgimento da linguagem por um contrato e convenção, assumindo que ela foi se formando gradualmente em decorrência das necessidades e da vida social dos homens (cf. THÜERING, 1994, p. 484).

²⁶ Cf. Thüering, 1994, p. 485.

²⁷ Cf. Thüering, 1994, p. 485.

²⁸ Cf. *Gênesis*, II, 19: “Tendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais dos campos e todos os pássaros dos céus, levou-os para o homem, para ver como ele os havia de chamar: e todo nome que o homem pôs aos animais vivos, esse é o seu verdadeiro nome”.

mito bíblico diz respeito à nomeação, e não à origem da linguagem, pois a linguagem enquanto tal já estaria pressuposta na criação do homem (cf. US/OL, p. 187). Isso esclarece a conclusão de Nietzsche no final do parágrafo acerca do silêncio dos homens sobre a origem da linguagem, pois parece ser impossível estabelecer um pensamento a esse respeito: “Os povos silenciam sobre a origem da linguagem, pois não podem pensar mundo, deuses, homens sem a linguagem” (US/OL, p. 187). Aqui temos uma das ideias indicadas por Nietzsche na primeira seção do texto: “Todo pensamento consciente só seria possível com a ajuda da linguagem” (US/OL, p. 185).

Descartada a ideia de uma determinação divina na origem da linguagem, Nietzsche se volta para as explicações que se baseiam na linguagem como uma criação humana. A questão que se coloca é saber se a linguagem se originaria de uma convenção arbitrária produzida pela ação humana (artificial) ou seria reflexo das próprias coisas (natural), ou seja, determinada por fatores externos à atividade humana. Nietzsche vai chamar a atenção que foi em decorrência das dificuldades encontradas para defender uma origem puramente humana da linguagem que muitos autores recorreram a determinações externas, sejam de ordem divina ou provenientes das “coisas em si mesmas” (cf. US/OL, p. 187). Ele cita dois autores, também indicados por Benfey, De Brosses (1709-1777)²⁹ e Lord Monboddo (1714-1799). O primeiro, embora empenhado em desenvolver a tese de que a linguagem resultaria de uma atividade humana, acaba por defender que a escolha dos sons das palavras dependeria da natureza das coisas, ou seja, admite uma relação entre a linguagem e a natureza das coisas; a ação humana no surgimento da linguagem dar-se-ia intuitivamente. Para Lord Monboddo, a linguagem se origina de uma atividade espiritual reflexiva do homem, isto é, como resultado da reflexão consciente: a linguagem seria “uma invenção do homem” repetida por vários povos e em diferentes lugares, o que descartaria a ideia de uma linguagem primitiva da qual todas as outras derivariam³⁰. No entanto, conforme indicam Nietzsche e Benfey, no decorrer de seu trabalho, Lord Monboddo terá dificuldades em sustentar essa hipótese, tanto

²⁹ As datas são indicadas pelo próprio Nietzsche.

³⁰ Cf. Thüering, 1994, p. 487.

que atribuirá essa invenção a homens mais sábios e depois acabará por recorrer a uma intervenção sobrenatural, como os demoníacos reis egípcios³¹.

Tanto Benfey como Nietzsche recorrem à diversidade de línguas existentes para refutarem a tese de que a linguagem resultaria da natureza das coisas. Em acordo com Benfey, Nietzsche diz: “Comparando as línguas existentes se vê claramente que a tese da formação da linguagem a partir da natureza das coisas é indemonstrável” (US/OL, p. 187)³², tendo em vista a diversidade de designações sonoras para uma e mesma coisa, resultantes das diferentes culturas³³. Para que isso fosse possível, seria preciso que as mesmas coisas e fenômenos tivessem o mesmo nome nas diferentes culturas e povos, o que não é o caso. Além disso, há uma distância tão grande entre nossas palavras e o momento de nascimento da linguagem que se torna praticamente impossível pensar sua origem a partir delas. Para Benfey, essa diversidade de nomes e sons para uma mesma coisa e fenômeno, no decorrer da história, é resultante de diferentes processos culturais ou mesmo de impressões sensíveis, experimentadas ou imaginadas, ou ainda repetidas por força do hábito, o que torna praticamente impossível identificar uma denominação original das coisas³⁴. Os homens habitam-se às palavras e denominações, associando o significado ou o conteúdo da palavra com sua sonoridade, como se houvesse uma relação da palavra com a natureza das coisas. Nietzsche transcreve uma parte do texto de Benfey que evidencia a contribuição do autor para a sua reflexão sobre a linguagem: “A relação dos sons com a natureza das coisas, a adequação entre as palavras e aquilo que elas designam é, portanto, resultado de uma crença

³¹ Cf. US/OL, p. 187; Thüering, 1994, p. 487.

³² Nietzsche utilizará esse argumento da diversidade de línguas em *Sobre verdade e mentira*, para desvincular a linguagem de uma suposta verdade: “Dispostas lado a lado, as diferentes línguas mostram que, nas palavras, o que conta nunca é a verdade, jamais uma expressão adequada: pois, do contrário, não haveria tantas línguas. A ‘coisa em si’ (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se. Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas” (WL/VM § 1).

³³ Cf. Thüering, 1994, p. 486.

³⁴ *Ibidem*, p. 486.

formada a partir do hábito e familiaridade com a própria linguagem” (US/OL, p. 187).

Essa dificuldade em explicar a origem da linguagem a partir da ação humana levou alguns autores a defenderem que a linguagem não poderia ter se formado por meios puramente humanos. Um exemplo citado por Nietzsche, assim como por Benfey, é Rousseau, que refuta a hipótese de uma formação arbitrária da linguagem em seu *Ensaio sobre a origem da linguagem* (1759)³⁵. Para Rousseau, a linguagem não teria sido inventada em decorrência das primeiras necessidades dos homens para a sobrevivência, mas do desejo humano de comunicar aos semelhantes seus sentimentos e pensamentos, buscando os meios necessários para que isso fosse possível: “Não foi a fome nem a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que arrancaram as primeiras vozes dos homens” (ROUSSEAU, 2008, p. 104). Para o autor (2008, p.103), a origem da linguagem não seria o resultado de uma atividade racional, mas decorrente dos sentimentos: “não se começou por raciocinar, mas por sentir”. Como os meios que permitiriam ao homem expressar seus sentimentos e pensamentos seriam os sinais sensíveis, Rousseau (2008, p. 98) conclui que assim se instituiu a linguagem. Portanto, a linguagem não surge em decorrência de um gesto consciente dos “inventores da linguagem”, mas foi o instinto que os guiou. Com isso, ele parece se aproximar da concepção de Nietzsche de que a linguagem teria uma origem instintiva.

No entanto, enquanto Nietzsche supõe que o funcionamento inconsciente e instintivo não está presente somente na origem da linguagem, mas em todos os momentos da linguagem, Rousseau (2008, p. 111) entende que o instinto só estaria presente na formação da primeira linguagem, que era “perfeita”, mas, com o desenvolvimento cultural, foi aos poucos substituída pela linguagem da gramática e da razão, tornando-se cada vez mais “apropriada” e menos

35 A data precisa sobre a composição do *Ensaio* ainda não é um consenso entre os especialistas da obra rousseauiana. Foi publicado pela primeira vez em 1781, 3 anos após a morte de Rousseau. Na introdução das obras completas de Rousseau (2008), utilizadas neste trabalho, Jean Starobinski, com base no exame de uma carta de Rousseau ao seu editor (Du Peyron, 24 de janeiro de 1765), aponta que o *Ensaio* deve ter sido escrito após a composição e publicação da *Letra sobre a música francesa* (1753) e do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755). Portanto, conforme a indicação de Starobinski, o *Ensaio* foi escrito por Rousseau entre o segundo *Discurso* e o *Contrato Social* (1762).

apaixonada, pois substituiu sentimentos por ideias e, conseqüentemente, “não se fala mais ao coração, mas à razão”. Se a primeira língua ainda existisse, diz Rousseau (2008, p. 111), independente do vocabulário e da sintaxe, ela teria conservado os caracteres originais que a distinguiria das demais. Se observarmos a caracterização que Rousseau faz dessa primeira linguagem, poderíamos facilmente relacioná-la à compreensão de Nietzsche da linguagem como uma atividade artística do homem que trataremos adiante. Diz Rousseau (2008, p. 108): “Não somente todas as construções dessa língua deveriam apresentar-se em imagens, em sentimentos, em figuras, mas em sua parte mecânica ela deveria corresponder ao seu primeiro objeto e apresentar aos sentidos, assim como ao entendimento, as impressões quase inevitáveis da paixão que procura comunicar”. Assim como Rousseau aponta para as transformações dessa primeira linguagem diante das exigências do desenvolvimento cultural, Nietzsche não se cansará de mostrar os prejuízos que a linguagem sofre ao se tornar mais “apropriada” ao contexto sociocultural, conforme trataremos no terceiro capítulo. No entanto, como veremos, apesar de Nietzsche indicar que a linguagem se torna menos diferenciada nas elaborações conscientes, ainda assim, será sempre um resultado de processos basicamente inconscientes, ou seja, a atividade instintiva e inconsciente se mantém continuamente presente no uso da linguagem³⁶.

Quanto à questão da arbitrariedade na formação da linguagem, Nietzsche retoma, de certa forma, o que fora discutido por Platão no *Crátilo*³⁷, constatando que a tese convencionalista de Hermógenes pressupõe uma linguagem anterior à linguagem, tendo em vista que não dá conta de explicar os nomes primitivos. Uma escolha intencional entre possíveis denominações, igualmente legítimas, diz Nietzsche, já pressuporia uma linguagem antes da linguagem, assim como a

³⁶ A esse respeito, cf. Crawford, 1988, p. 129.

³⁷ Enquanto Crátilo defende uma tese naturalista, em que a relação entre o nome e a coisa nomeada se dá por algo intrínseco ao ser, Hermógenes defende uma tese convencionalista, em que se atribuiriam nomes às coisas por convenção e acordo. Ambas tomam a relação nome/coisa como universal, embora a tese de Hermógenes tenha o homem como limitação. A linguagem é tratada como adequação dos nomes às coisas com função fundamental para a obtenção e fundamentação do conhecimento verdadeiro: a expressão adequada da essência das coisas. A justeza de um nome seria medida de acordo com a capacidade de corresponder à essência das coisas: “uma palavra é justa, na medida em que revela a essência das coisas, na medida em que ‘traz a coisa à apresentação’” (cf. Platão, *Crátilo*, 2014, p. 30).

narrativa bíblica (cf. US/OL, p. 187). Nietzsche rejeita, também, todas as hipóteses sobre a origem da linguagem baseadas num contrato, convenção, pois dificilmente os homens conseguiriam chegar a um acordo sobre as denominações a serem convencionadas se já não dispusessem de uma linguagem articulada. Se o pensamento consciente só é possível pela linguagem, o fundamento da linguagem não pode ser estabelecido conscientemente, já que, para isso, precisaríamos da própria linguagem. Ora, admitir que o pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem implica admitir que a linguagem seria pré-condição para o surgimento do pensamento consciente, e não consequência deste. Posição bem diferente do contexto de *Sobre verdade e mentira*, como trataremos no terceiro capítulo, em que Nietzsche vai afirmar que o uso consciente da linguagem pressupõe a concordância entre uma comunidade de pessoas³⁸.

Apesar de todas as tentativas para explicar a origem da linguagem a partir da ação humana, Benfey³⁹ indica que a suposição da origem divina da linguagem era ainda fortemente defendida na Alemanha do século XVIII. Ele indica Herder como um pensador que se colocou contra essa tradição ao enfatizar a força criadora da atividade humana, atribuindo o desenvolvimento da “pulsão da linguagem” (*Sprachtrieb*) à faculdade espiritual humana. A tese, defendida por Herder no “Ensaio sobre a origem da linguagem”, é de que “o homem nasceu para a linguagem”⁴⁰. Ele compara a gênese da linguagem a um impulso (*Drängniss*) como o ímpeto (*Drang*) do embrião para nascer ao atingir a maturidade. Para Herder, o homem teria em si a necessidade de expressar seu estado interior, “a marca característica”, que é essencialmente som; para exteriorizá-lo, ele faz uso de interjeições que imitam os sons naturais; esses sons produzidos durante as exclamações, podem ser internalizados como palavras e utilizados em outras situações ou em outros momentos do tempo: nesse sentido,

³⁸ Como observa Crawford (1988, p. 132), embora aqui Nietzsche rejeite a origem da linguagem a partir de uma convenção, este continuará sendo um dos fundamentos do funcionamento da linguagem consciente no desenvolvimento de sua teoria da linguagem, como pode ser verificado nos ensaios *O Pathos da Verdade* (1872) e *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral* (1873).

³⁹ Cf. Thüering, 1994, p. 488.

⁴⁰ Cf. Thüering, 1994, p. 488.

a interjeição seria a mãe da linguagem⁴¹. No entanto, Benfey entende que Herder se aproxima de seus predecessores ao afirmar que a “linguagem interioriza-se a partir de sons naturais que se exteriorizam”, pois isso possibilita pensar que há uma relação que liga as palavras à natureza das coisas. Para o autor, não há uma relação entre a interjeição e a palavra como quer Herder, mas um abismo profundo: “a interjeição é a negação da linguagem, pois na verdade elas são utilizadas quando não se pode ou não se quer falar”⁴².

Em seu texto, Nietzsche parece fazer um resumo da argumentação de Benfey e indica a premiação que Herder recebeu com esse ensaio da Academia de Berlim em 1770, ao defender a tese de que “o homem nasceu para a linguagem”. Ele utiliza a mesma frase empregada por Benfey ao citar Herder: “Assim, a gênese da linguagem é um impulso interno como o ímpeto do embrião de nascer no momento de sua maturidade” (US/OL, p. 187). Na sequência, ele indica as duas objeções de Benfey sem, no entanto, explicitá-las. “Mas com seus predecessores ele compartilha a visão de como a linguagem se internaliza a partir dos sons emitidos. A interjeição é a mãe da linguagem: embora seja na verdade a negação” (US/OL, p. 187-188).

A análise das diferentes teorias antigas e modernas sobre a origem da linguagem, a partir do texto de Benfey, permitiu a Nietzsche reunir os argumentos necessários para rejeitar todos “os pontos de vista ingênuos anteriores” (US/OL, p. 186), estruturados a partir de diferentes oposições: natural/convencional, humana/divina, natural/artificial. Dessa análise sobressai a concepção de linguagem como uma atividade antropomórfica, inteiramente desvinculada da origem e da relação com a natureza das coisas. No lugar de uma linguagem originária, encontramos a diversidade das línguas e a mais absoluta multiplicidade de nomes e perspectivas para as coisas. É justamente nesse plano histórico de análise que surge a dificuldade em se pensar a origem da linguagem. Conseqüentemente, a origem da linguagem ainda permanece como enigma e parece estar além do alcance do pensar. Como diz Nietzsche: por um lado, a linguagem “possui demasiada complexidade para ser criada por um só

⁴¹ Cf. Thüering, 1994, p. 488.

⁴² Cf. Thüering, 1994, p. 488.

indivíduo”; por outro, “apresenta uma excessiva uniformidade para ser um produto da massa” (US/OL, p. 185). Assim, complexa e unitária, a linguagem é um organismo completo, com um maravilhoso poder de significação: “Um pensamento assim tão perspicaz (*scharfsinniges*) é absolutamente impossível com uma simples linguagem de sons animais” (US/OL, p. 185)⁴³. Essa unidade e complexidade nos leva a crer que a sua formação é orientada por uma finalidade e que esta estaria aquém da capacidade humana. Como explicar a origem da linguagem como sendo fruto de uma atividade humana inconsciente e, concomitantemente, voltada para um fim?

A resposta de Nietzsche será: “só resta considerar a linguagem como um produto do instinto, como entre as abelhas – as formigas, etc.” (US/OL, p. 185). Se o nosso pensamento não pode alcançar a origem da linguagem, isso se deve ao fato de que a linguagem não é uma criação humana intencional ou consciente, mas uma obra do instinto. Consequentemente, o próprio pensamento consciente só seria possível através da linguagem. O fundamento inconsciente e instintivo da linguagem é, assim, contraposto às teorias que explicam o surgimento da linguagem a partir da consciência. Essa ideia é ilustrada pela citação que Nietzsche traz da *Filosofia da Mitologia*⁴⁴ para encerrar o seu texto, em que Schelling faz uma analogia entre a linguagem e os seres orgânicos:

Dado que nenhuma consciência filosófica e, sobretudo, nenhuma consciência humana, pode ser pensada sem linguagem, o fundamento (*Grund*) da linguagem não pode ser estabelecido com a consciência; e, no entanto, quanto mais nos aprofundamos neles, mais definitivamente descobrimos que sua profundidade supera em muito a qualquer produção consciente. Acontece com a linguagem como com os seres orgânicos; acreditamos vê-los se formando cegamente e não podemos negar a insondável intencionalidade de sua formação, até nos mínimos detalhes (US/OL, p. 185)⁴⁵.

⁴³ Essa passagem é extraída do texto de Hartmann, que cito a seguir: “Um pensamento tão perspicaz que como seu produto consciente surgisse, por toda parte, o prodigioso e profundamente significativo organismo de mesmas formas básicas é, por conseguinte, sem linguagem, ou com uma simples linguagem de sons animais, desprovida de formas gramaticais, inteiramente impossíveis” (HARTMANN, PU, p. 231).

⁴⁴ SCHELLING, *Introdução à filosofia da mitologia*, I, 3, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1945, p. 62 (cf. Lacoue-Labarthe, J. L. Nancy, 2008, p. 101; segundo os tradutores, essa seria a edição utilizada por Nietzsche).

⁴⁵ Cf. *Introdução à Filosofia da Mitologia*, 5, Lição III (2ª Parte, vol. I).

Essa mesma passagem é encontrada em Hartmann, no início do capítulo VI, “O inconsciente na origem da linguagem”, como apresentação da temática a ser desenvolvida: a base inconsciente da linguagem. De certo modo, essa citação sintetiza bem as principais ideias trabalhadas por Nietzsche em seu texto em consonância com as de Hartmann, especialmente a partir dos conceitos de instinto, inconsciente e linguagem. Como trabalharemos na próxima seção, Nietzsche recorre à *Filosofia do inconsciente* para fundamentar sua tese da origem inconsciente e instintiva da linguagem, principalmente os capítulos “O inconsciente no instinto” e “O inconsciente na origem da linguagem”. Várias ideias que aparecem no texto de Nietzsche podem ser identificadas no texto de Hartmann. Antecipamos algumas para ilustrar: origem instintiva e inconsciente da linguagem; a linguagem como condição de formação do pensamento consciente e filosófico; profundidade das formas e estruturas linguísticas que superam os produtos mais elaborados do pensamento consciente; finalidade inconsciente da linguagem.

1.2 Natureza Inconsciente e Instintiva da Linguagem

Como vimos na seção anterior, as tentativas de explicar a origem da linguagem a partir da consciência resultaram num impasse: a linguagem é uniforme demais para ser um trabalho coletivo e complexa demais para ser uma criação individual. As dificuldades encontradas pelos teóricos para explicar a linguagem como um produto consciente, como bem mostrou Nietzsche, trouxe como consequência a negação da possibilidade de entendê-la como criação humana e o recurso a explicações transcendentais. Os pontos de vista anteriores – natureza ou convenção – se sustentavam sobre dois pares opostos e excludentes: intenção/consciência de um lado, determinação externa/inconsciente de outro. Isso implicava o seguinte: se a instituição da linguagem se deu a partir de uma convenção, sua criação estaria submetida a um fim determinado pelos homens e, portanto, eles poderiam conhecer sua origem por meio do pensamento consciente; no entanto, se não é possível ao homem conhecer essa origem pelo pensamento, ela deve ser entendida como instituída pela natureza, isto é, seria um reflexo das coisas.

A solução encontrada por Nietzsche é “considerar a linguagem como um produto do instinto” (US/OL, p. 185). Compreender a linguagem como um produto do instinto, isto é, anterior à consciência, permite não só entendê-la como aquém de uma intenção individual ou coletiva, mas também sustentar que ela é obra da atividade humana, ou seja, que está atuando tanto na massa como no indivíduo. Ao tomar a linguagem como um produto do instinto, Nietzsche quer romper com essa dualidade já que o instinto está localizado no âmbito da atividade humana. Ele anuncia essa tese partindo de uma versão resumida da concepção de instinto que Hartmann trabalha ao longo do capítulo “O inconsciente no instinto”, conforme se segue:

O instinto não é o resultado de uma reflexão consciente, nem a simples consequência de uma organização corporal, nem o resultado de uma organização cerebral, nem o efeito de um mecanismo intelectual e sem vida importado de fora do espírito, estranho à sua essência, mas a operação mais própria do indivíduo ou de uma massa, nascida do caráter. O instinto é um dos núcleos mais íntimos de um ser (US/OL, p. 186)⁴⁶.

Como a reflexão de Nietzsche sobre a natureza do instinto e da linguagem enquanto uma atividade instintiva está em grande parte em consonância com Hartmann, julgamos necessário fazer uma breve apresentação das ideias de Hartmann acerca do instinto antes de prosseguirmos com nosso trabalho.

1.2.1 Hartmann: O inconsciente e o instinto

Hartmann introduz a *Filosofia do inconsciente* com uma citação da *Antropologia* de Kant⁴⁷ que lhe serve para indicar seu objeto de investigação: as

⁴⁶ Cf. Hartmann, “O inconsciente no instinto”, 2008, p. 127. Utilizamos como referência para paginação a tradução francesa de *L'Harmattan* feita a partir do texto em alemão. Essa versão resumida da concepção de instinto é apresentada pelo próprio Hartmann ao final desse capítulo.

⁴⁷ A *Antropologia de um ponto de vista pragmático* foi escrita entre 1796 e 1797, mas a última versão, organizada pelo próprio Kant, surgiu em 1798. O início da obra, no entanto, remete à fase pré-crítica do pensamento kantiano, referente a um curso sobre Antropologia, ministrado pela primeira vez no semestre de inverno de 1772/1773 e em todos os outros semestres subsequentes até 1796. Essa obra é constituída pelo conteúdo desses cursos. O intuito do projeto de uma antropologia pragmática é, de acordo com o próprio autor, “investigar o que o ser humano faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (KANT, 2006, p.

ideias inconscientes. Kant diz: "Ter representações e, contudo, não ser consciente delas, nisso parece haver uma contradição, pois, como podemos saber que as temos se delas não somos conscientes?" (HARTMANN, 2008, p. 1)⁴⁸. A resposta de Kant parece ser o ponto de partida de Hartmann: "Podemos ser mediamente conscientes de ter uma representação, mesmo que não sejamos imediatamente conscientes dela" (KANT, 2006, p. 35)⁴⁹. Hartmann compara o inconsciente a um tesouro escondido nas profundezas das montanhas, que exige de quem o procura um trabalho árduo e prolongado e sem garantias de recompensas; por isso, nem sempre atrativo. A esfera da consciência, por sua vez, é como uma colina coberta de vinhas, arada e explorada em todas as direções, com colheitas ricas e inesperadas (cf. PU, p. 1). Ele observa que as pesquisas em filosofia começaram pelo estudo daquilo que era imediatamente dado na consciência, enquanto a noção de "ideia inconsciente" foi por muito tempo desconsiderada, ou explorada superficialmente, por isso um campo ainda por ser explorado (PU, p. 2). Um trabalho que ele se propõe a fazer com sua obra.

Ainda na introdução, Hartmann faz uma recuperação histórica de como a questão do inconsciente foi abordada no decorrer da história da filosofia, indicando uma série de "precursores da doutrina do inconsciente"⁵⁰. Dentre esses precursores, ele reconhece que tanto Kant como Schopenhauer chegaram

21). "Uma tal antropologia, considerada como conhecimento do mundo que deve seguir à escola, não é ainda propriamente denominada pragmática se contém um amplo conhecimento das coisas no mundo, [...] mas se contém um conhecimento do ser humano como cidadão do mundo" (Idem, p. 21). A esse respeito, conferir a introdução à tradução aqui utilizada (Idem, p. 11-17).

⁴⁸ Doravante utilizaremos a abreviação PU (*Philosophie des Unbewussten*) quando não seguidas do nome do autor.

⁴⁹ Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, a citação completa é assim: "Ter representações e, contudo, não ser consciente delas, nisso parece haver uma contradição, pois, como podemos saber que as temos, se delas não somos conscientes? Essa objeção já a fez Locke, que também por isso rejeitou a existência de semelhante espécie de representações. – No entanto, podemos ser mediamente conscientes de ter uma representação, mesmo que não sejamos imediatamente conscientes dela. – Tais representações se chamam obscuras, as restantes são claras e, se a sua claridade se estende às representações parciais de um todo delas e à sua ligação, são representações distintas, do pensar ou da intuição" (KANT, 2006, p. 35).

⁵⁰ Hartmann cita, como precursores, Leibniz, Hume, Kant, Fichte, Hamann, Herder, Jacobi, Schelling, Hegel, Schopenhauer, a filosofia vedanta, Herbart, Fechner, Carus, Wundt, Helmholtz, Bastian, Zöllner, Freitag, Carriere, Röscher, Hamilton, Carlyle, Maudsley e Lewes (cf. Hartmann. *Filosofía de lo inconsciente: Selección de textos*. Madri: Alianza, 2022, p. 181, nota nº 4).

a apontar para a existência de ideias das quais somos inconscientes, mas referiram-se a elas como uma forma de pensamento que somos incapazes de captar sem apreensão e pensamento conscientes e não como ideias intuitivas. Ou seja, em última instância, eles ainda recorrem à consciência para a tradução da sensação em conceitos de razão. Na *Antropologia*, Kant retoma de Leibniz a distinção entre representações claras e obscuras e parece identificar as representações claras com as conscientes e as obscuras com as inconscientes. As representações obscuras são as sensações e intuições sensíveis de que não somos conscientes, ainda que possamos concluir indubitavelmente que as temos; as representações claras são todas as representações de que não se é imediatamente consciente, mas que podem se tornar mediamente conscientes por inferência. Kant diz (2006, p. 35): “no grande mapa do mundo do nosso pensamento, são poucos os pontos iluminados”. Ao contrário das representações obscuras, entendidas como não conscientes, as representações claras dependem de nossa ação, de nossa atenção e abstração; são as representações claras que tornam possível a diferenciação dos objetos, mesmo que ainda não haja diferenciação e ligação entre suas partes. Para contrastar as representações obscuras com as representações com consciência, Kant recorre, no parágrafo 6 da *Antropologia* (2006, p. 37-38), à diferença entre ideias claras e distintas. A consciência da clareza sobre a composição das representações chama-se distinção. Só a distinção produz conhecimento, porque nela é propiciada uma síntese de diferentes representações sob o pressuposto de uma unidade⁵¹. Para Hartmann (2008, p. 22-23), parece ser suficiente a Kant, para os fins práticos da antropologia, fazer o contraste entre representações claras e obscuras. No entanto, ele observa que, em uma teoria do conhecimento em geral, a classificação das representações deverá se subordinar à distinção entre representação consciente e representação inconsciente. Diz Hartmann (2008, p. 22): “Nem toda representação é clara; nem toda obscuridade é inconsciente”. A representação em geral é o gênero (*representatio*), a ideia acompanhada pela

⁵¹ Desde esse ponto de vista, é o entendimento que, como faculdade de conhecer em sentido amplo, reúne a faculdade de apreensão das representações dadas, convertendo-as em intuições; a faculdade de abstração é utilizada para produzir o conceito, ou seja, o que é comum a diversas representações; e a faculdade de reflexão, por sua vez, é utilizada para produzir o conhecimento do objeto.

consciência (*perceptio*) é uma espécie. Assim, a consciência, que distingue a *perceptio* da *representatio* não percebida, não é uma representação em si, mas a forma geral da representação, na medida em que pode ser chamada de conhecimento. É a ausência dessa forma que distingue o inconsciente da ideia consciente (cf. PU, p. 23).

Hartmann (2008, p. 32) reconhece que uma abertura para a ideia verdadeira e absolutamente inconsciente foi oferecida pelo sistema de Schopenhauer, mas apenas no ponto em que ele se tornará infiel a si mesmo e autocontraditório. Se, para Schopenhauer, o único princípio metafísico é a Vontade, e esta é uma vontade inconsciente, e se a representação, enquanto manifestação fenomenal de um princípio metafísico, não pode ser inconsciente, a concepção de Ideia, como uma entidade metafísica que precede e condiciona a individuação real, o aproximaria da concepção de uma ideia absolutamente inconsciente (cf. PU, p. 32). No entanto, segundo o autor, isso não ficou claro para Schopenhauer, pois a ideia não é de modo algum reconhecida por ele como o único e exclusivo conteúdo da Vontade, mas recebe uma posição obscura e subordinada (cf. PU, p. 134). Para Hartmann (2008, p. 133), o conteúdo da vontade é sempre uma ideia, quer seja vontade ou ideia consciente ou inconsciente. Não se pode falar da vontade sem falar da mesma maneira da ideia, como conteúdo que a determina, que a distingue de todas as outras. A vontade inconsciente da natureza pressupõe uma ideia inconsciente como objetivo, conteúdo ou objeto de si mesmo, sem a qual seria vazia, indefinida e sem objeto. A vontade, sozinha, embora completamente cega, se comporta como se a representação ou a ideia formasse seu conteúdo. Sendo assim, adverte Hartmann (2008, p. 133-134) criticando o sistema de Schopenhauer, onde se recusa a olhar o conteúdo ideal (inconsciente) como aquilo que determina a natureza e sua ação, se deve, para ser consistente, também se recusar a falar de uma vontade inconsciente como o agente interno que produz o fenômeno.

A questão da união da vontade e da ideia é trabalhada por Hartmann num capítulo específico na primeira parte de sua obra, quando trata da manifestação do inconsciente na vida corporal. Fazemos alguns apontamentos aqui de modo breve e rápido, mas voltaremos a esta questão no próximo capítulo, quando

trabalharmos a questão da expressão do sentimento (*Gefühl*) no texto *A visão dionisíaca de mundo*. Como veremos, as reflexões de Nietzsche nesse texto estão articuladas com as de Hartmann e Schopenhauer. Por ora, retomemos a questão do instinto.

Hartmann inicia o capítulo “O inconsciente no instinto” com a seguinte definição de instinto: “O instinto é uma ação conforme a fins sem consciência do propósito” (PU, p. 87). Com essa definição ele pretende excluir como instintiva toda ação que tenha consciência de seu fim, toda atividade que nasça do conhecimento, como resultante da reflexão, assim como o agir cego e sem finalidade, como o ataque de raiva dos animais.

A partir dessa definição, ele indica três possíveis maneiras de se explicar a ação instintiva: 1) como puro resultado de uma organização corporal; 2) como um mecanismo cerebral ou espiritual previamente disposto pela natureza; e 3) como o efeito de uma atividade espiritual e inconsciente. Ele irá refutar as duas primeiras explicações, visto que nelas a ideia do fim é pré-definida de modo geral para todas as ações, restando ao indivíduo, como ser assim organizado, a função de consumir mecanicamente os meios para que o fim seja alcançado. Na terceira explicação, a ideia do fim precede imediatamente cada ação e é imaginado para cada caso, o que pressupõe uma instância intencional orientando a escolha dos meios adequados para cada fim de acordo com as diferentes circunstâncias apresentadas. Hartmann analisa essas três explicações separadamente, defendendo, ao fim, a terceira, que toma a ação instintiva “como o efeito de uma atividade espiritual e inconsciente”. Vejamos sua argumentação.

Analisemos a primeira explicação para a ação instintiva: “como puro resultado de uma organização corporal” (PU, p. 89). O autor refutará essa explicação com dois argumentos, extraídos de uma série de observações empíricas dos comportamentos dos animais:

a) Os instintos são diferentes apesar da semelhança dos organismos. As mesmas estruturas corporais podem apresentar instintos diferentes uns dos outros. Ele menciona, como exemplo, as aranhas: embora todas tenham o mesmo aparato giratório para tecer, algumas constroem um tipo de teia radial, outras de maneira irregular, outras nem mesmo utilizam as teias que tecem para

nelas viver, ocupando cavidades nas paredes e fechando a entrada com teias (cf. PU, p. 89-90);

b) Animais com organização diferente podem ter instintos semelhantes. Os mesmos instintos podem aparecer em animais com organização corporal diferente. Como, por exemplo, diferentes animais vivem em árvores, como pássaros, macacos ou esquilos; ou, ainda, o impulso migratório se manifesta com a mesma força em diferentes espécies, independente dos meios que eles empregam para viajar na água, sobre a terra ou no ar (cf. PU, p. 90-91).

Ele observa que, no interior de uma mesma espécie com uma organização corporal semelhante, existem diferentes classes de animais, às quais correspondem diferentes estratégias de sobrevivência. Essa riqueza e variedade da manifestação instintiva são provas da independência dos instintos em relação a uma determinada organização corporal. Desse modo, que um certo tipo de estrutura corporal seja uma condição para a atividade visada pelo instinto, parece algo óbvio, diz ele, pois, sem as partes sexuais, por exemplo, é impossível a reprodução (cf. PU, p. 91). Mas, isso não implica concluir que ter a organização adequada seja a causa do instinto. Na simples existência de um órgão, não se encontra o motivo para a execução de uma atividade correspondente: deve haver um sentimento de prazer no uso dos órgãos que motive a atividade em si. No entanto, mesmo o sentimento de prazer não é motivo suficiente para determinar como o instinto ocorre, pois ele só determina de qual atividade se trata e não como ela ocorre (cf. PU, p. 91). Disso resulta que “o instinto não é puramente uma consequência de uma organização física” (PU, p. 89).

Passamos à segunda explicação para a ação instintiva: “como um mecanismo cerebral ou espiritual previamente disposto pela natureza”. Hartmann também refutará essa explicação, visto que ela pressupõe que a ação instintiva se cumpriria mecanicamente sem que houvesse uma atividade espiritual própria, isto é, sem que o pensamento do indivíduo empregasse uma atividade própria, mesmo inconsciente, e sem que a ideia de finalidade estivesse presente. A finalidade da ação seria estabelecida pela natureza ou por uma “providência” de uma vez por todas, a qual organizaria psiquicamente o indivíduo, de tal maneira que a ele restaria executar mecanicamente os meios

para realizar o fim determinado. Do mesmo modo que na explicação anterior a organização física era a causa do instinto, aqui, é a organização psíquica que cumpre essa função (cf. PU, p. 92).

Para Hartmann (2008, p. 93), essa explicação seria aceitável se cada instinto, uma vez implantado no animal, agisse de maneira contínua, ou seja, ininterruptamente, mas não é assim que ocorre. O desencadear da ação instintiva aguarda sempre que um motivo apareça na percepção, isto é, que as condições exteriores adequadas, os meios possíveis, estejam presentes, para que o fim desejado seja alcançado. Há, assim, uma união constante entre a ação do instinto e todas as representações sensíveis, as quais indicam que a ocasião é favorável para a realização do propósito do instinto (cf. PU, p. 93). Enquanto o motivo não aparece, o instinto permanece latente e inativo, isto é, ele só funciona como vontade atual quando toma “consciência” do motivo. Isso não implica que o instinto responderá sempre de um mesmo modo aos diferentes motivos, como um mecanismo mental: o instinto em si, como vontade de recorrer a tal ou qual meio, varia tanto quanto os meios aplicados para alcançar o fim variam diante das “circunstâncias externas” (PU, p. 93). Ele se adapta conforme as circunstâncias e é capaz de grandes modificações e variações que, às vezes, de modo errôneo, pode ser tomado como resultante de uma reflexão consciente. No entanto, diz ele, essa conexão causal entre o motivo consciente e a vontade para a ação instintiva não pode ser identificada de forma empírica na consciência, mas só ser imaginada por meio de uma ideia ou vontade inconscientes (PU, p. 97). Sendo assim, a ideia inconsciente do fim é o elo indispensável em cada ação instintiva, é o único elemento constante. Por isso, o instinto deve repousar sobre outro princípio que o da atividade consciente. Hartmann adverte: “quem pensa que é possível reduzir todas as ações instintivas em animais, como usualmente chamadas, à mera manifestação de uma vontade consciente está, na verdade, negando o instinto completamente e deve, por consequência, riscá-lo de seu vocabulário” (PU, p. 88). Assim, é evidente que o instinto não depende de uma organização corporal ou mental, seria mais correto dizer que a organização surge por meio da manifestação do instinto, ou, de outro modo, de uma organização inconsciente (cf. PU, p. 96).

Ele refuta, portanto, as duas explicações anteriores e compreende que a única explicação que pode ser dada para a verdadeira natureza do instinto é “um efeito de uma atividade espiritual e inconsciente” (PU, p. 98). No entanto, ele faz uma reelaboração da definição de instinto apresentada no início do capítulo que melhor caracterizaria o instinto e evitaria explicações errôneas. A definição inicial era: “O instinto era uma ação conforme a fins sem consciência do propósito”; agora, temos: “O instinto é o querer consciente dos meios para um fim inconscientemente desejado” (PU, p. 110). Há um querer inconsciente a partir do qual são estabelecidos tanto os fins quanto os meios para sua realização. No entanto, esse conhecimento do propósito da cognição inconsciente não é de modo algum determinável pela percepção sensorial ou consciência, mas um conhecimento inconsciente, que o instinto encontra em si mesmo como uma posse imediata, uma rapidez de resolução, tanto nos animais inferiores quanto nos animais superiores” (PU, p. 102). Hartmann emprega o nome “intuição clarividente” (*Hellsehen*): uma atividade independente, e mesmo inacessível à consciência, que orientaria a escolha dos meios adequados para a realização do fim desejado. Ele ressalta que a rapidez e a certeza da ação instintiva é que garantem uma escolha eficaz dos meios para a plena realização do fim buscado (cf. PU, p.110). “O instinto nunca atrasa ou hesita, mas opera instantaneamente assim que lhe aparece um motivo para agir” (PU, p. 102).

Hartmann menciona uma série de exemplos em que a intuição clarividente se manifesta na cooperação de vários indivíduos para um fim inconsciente comum. Destacamos alguns (cf. PU, p. 101): os camundongos, que mordem os germes dos grãos colhidos para que não brotem no inverno; os cachorros, que costumam comer bastante grama quando estão com vermes, os quais são evacuados junto com a grama não digerida; o esquilo, que, no tempo frio, entra em seus abrigos com mais diligência e fecha sua habitação; as aves migratórias, que vão para terras mais quentes, onde não falem alimentos – do mesmo modo, nos anos em que o inverno se adianta, começam a fazer preparativos para sua partida mais cedo do que o habitual; as andorinhas e as cegonhas voltam para casa, percorrendo centenas de quilômetros sobre terras de aparência totalmente diferentes; pombos e cachorros, depois de terem sido virados vinte vezes em um saco e levados para uma região desconhecida, correm para casa em linha reta.

Quem os guiou, pergunta ele? O instinto foi seu guia, isto é, a intuição clarividente do inconsciente permitiu-lhes adivinhar o caminho certo.

Hartmann (2008, p. 123) recorre a um outro tipo de instinto, que além de contribuir para esclarecer a essência geral do instinto, torna evidente a manifestação da intuição clarividente do inconsciente: a solidariedade dos instintos. Quando a ação individual contribui não só para um bem comum (o da conservação da espécie, por exemplo), mas, ao mesmo tempo, a ação harmoniosa de muitos permite a realização de um fim útil. Essa concordância entre os instintos individuais, esse acordo comum entre planos e desejos, é bem evidente nos animais superiores, como no caso do homem, que, de certa forma, é facilitada pela linguagem. Não é difícil constatar essa ação geral de um instinto comum a uma massa de indivíduos “na origem das línguas, nas grandes revoluções políticas e sociais presentes na história do mundo” (PU, p. 123). Mas esse instinto comum também pode ser identificado entre os animais inferiores que só possuem meios de comunicação menos elaborados, como a voz, gesticulação e movimentos corporais. Em casos, portanto, em que o acordo e a correlação das ações individuais em prol de um todo não é decorrente de um entendimento realizado por meio da linguagem. Ele cita, como exemplo, o trabalho das abelhas na construção da colmeia. Há um perfeito trabalho desenvolvido em conjunto pelas abelhas, em que cada membro sabe seu lugar e o momento certo de agir, como se seguissem um plano e propósito comuns (PU, p. 125):

A obra total parece um plano elaborado por um arquiteto superior e invisível e submetido à sociedade trabalhadora, que foi gravado no espírito de cada um de seus membros. Cada espécie de trabalhador parece saber de cor seu trabalho, o lugar e número de ordem que lhe foram atribuídos, e ser informado, por algum sinal secreto, do momento em que ele deve substituir os outros: tudo isso é, portanto, o efeito do instinto. É o instinto que comunica a cada abelha a intuição inconsciente da obra total; é também um instinto comum que impulsiona cada uma delas, no momento certo, para o trabalho ao qual estão destinadas (PU, p. 125).

Verifica-se que há, em Hartmann, uma relação entre a concepção de instinto e a de finalidade na natureza: “Uma das manifestações mais importantes e mais conhecidas do inconsciente é o instinto: mas o instinto repousa na noção

de fim” (PU, p. 47). Mesmo que haja diferentes ações instintivas, o que é constante em todas é o propósito inconsciente; ou seja, há uma finalidade inconsciente na natureza. Ele não parece restringir a concepção de conformidade a fins ao âmbito da conservação da vida e do indivíduo, mas parece transpor o âmbito da finalidade instintiva para o plano de uma finalidade superior. Ele cita, como exemplo, a solidariedade de instintos estabelecida entre vários indivíduos em prol da realização de um fim comum, mesmo que este seja “inconsciente”. O instinto é compreendido como o núcleo mais íntimo do ser, um mecanismo vital em que as escolhas e atos ocorrem de acordo com a estrutura instintiva própria, buscando garantir, em cada caso, aquilo que é necessário à vida. Funciona, portanto, como um guia da ação, que opera, inconscientemente, em direção a um fim, o de conservação da espécie e da vida. Por isso, Hartmann conclui que o instinto e a atividade plástica da força organizadora (cf. PU, p.78) são um e mesmo princípio (PU, p.96), que se manifesta sob circunstâncias diferentes.

Ao final do capítulo, Hartmann apresenta uma síntese dos resultados obtidos, que, como veremos, é a parte citada por Nietzsche no texto “Sobre a origem da linguagem”.

O instinto não é o resultado da reflexão consciente, não é uma consequência da organização do corpo – não é mero resultado de um mecanismo fundado na organização do cérebro – nem o efeito de um morto e essencialmente mecanismo externo, aderindo externamente à mente – mas a própria atividade do indivíduo, brotando de sua natureza e caráter mais íntimos. O fim, para o qual um tipo definido de ação instintiva é subserviente, não é concebido de uma vez por todas por uma mente fora do indivíduo como uma providência; a necessidade que impulsiona o indivíduo a agir não é o efeito de uma ação estranha, exterior a ele; é o próprio indivíduo que, em cada caso particular, quer e sabe, mas sem ter consciência, o fim do instinto perseguido; é ele igualmente que escolhe os meios adequados para cada caso especial, sem estar ciente disso (PU, p. 126).

1.2.2 Linguagem como atividade instintiva e inconsciente em Nietzsche e Hartmann

Há, assim, uma estreita relação entre o instinto e a conservação da vida, mas entendendo essa conservação como conservação do que há de mais próprio e singular em um indivíduo. “Esse é o verdadeiro problema da filosofia, a infinita conformidade a fins dos organismos e a inconsciência de sua origem” (US/OL, p. 188). Parece que é justamente essa relação entre instinto e vida como atividade criadora que Nietzsche associa à linguagem como um organismo completo, justamente por ser capaz de engendrar, a partir de sua capacidade significativa, gramaticalmente estruturada, uma imagem articulada de mundo. A partir dessa estrutura significativa, compreendida como estrutura gramatical, desenvolve-se ainda o mais profundo pensamento filosófico. Assim, o filósofo compreende a linguagem, ao mesmo tempo, como um organismo associado à vida e como uma atividade criadora de conceito. É justamente essa capacidade da linguagem em produzir conceitos e, a partir deles, uma imagem articulada do mundo, que é compreendida por Nietzsche como uma atividade estética que possibilita e fortalece a existência.

Nietzsche defende a origem instintiva da linguagem. Como entender, a partir daí, sua afirmação de que “todo pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem”? Que tipo de linguagem estruturaria o pensamento consciente?

Uma vez mais, os pensamentos de Nietzsche e Hartmann seguem juntos. Ambos os filósofos respondem à pergunta anterior, dizendo: “É a linguagem gramaticalmente estruturada que possibilitaria o pensamento consciente”. Hartmann trabalha essa questão no quarto capítulo da *Filosofia do inconsciente* “O inconsciente na origem da linguagem”, quando se propõe a analisar o valor filosófico das formas gramaticais e a formação de conceitos. Defende, ali, a ideia de que é possível identificar, em todas as linguagens humanas mais desenvolvidas, uma mesma estrutura gramatical: sujeito e predicado, sujeito e objeto, substantivo, verbo e adjetivo, e as mesmas condições para a construção de sentenças (cf. PU, p. 323). Isso o leva à conclusão de que todo pensamento consciente somente é possível com a ajuda da linguagem; ou seja, é a linguagem

que possibilitaria o pensamento consciente e não consequência deste: “Sem linguagem, ou com uma linguagem puramente animal e privada de formas gramaticais, é completamente impossível pensar com sutileza suficiente para produzir um organismo profundamente significativo como a linguagem, admirável em sabedoria e semelhante em suas formas essenciais” (PU, p. 329).

Hartmann ressalta ainda a estreita relação entre o pensamento filosófico e a linguagem: todo pensamento filosófico, como um pensamento consciente, opera a partir de formas gramaticais: “O conceito de juízo é inquestionavelmente abstraído da proposição gramatical. As categorias de substância e acidente são derivadas, da mesma maneira, do sujeito e predicado” (PU, p. 323). Segundo o autor, quando o espírito humano se espanta pela primeira vez e começa a filosofar, já tem disponível diante de si uma linguagem pronta, equipada com uma grande riqueza de formas e conceitos, sendo que sua principal tarefa seria a compreensão do próprio pensamento, ou, como diz Kant: “consiste em analisar os conceitos que já encontra em si mesmo”.

Todas as categorias que, em sua maioria, representam as relações mais importantes, as noções fundamentais de todo pensamento, como: sendo, tornando-se, pensando, sentindo, desejando, movimento, força, atividade, etc., estão diante dele [pensamento] como material pronto, requerendo milhares de anos para apenas descobrir seu paradeiro nessa riqueza de especulação inconsciente (PU, p. 294).

Não podemos considerar a linguagem como um produto da reflexão consciente, diz Hartmann (PU, p. 297), tendo em vista sua profundidade especulativa e grandeza, assim como sua maravilhosa unidade orgânica, que excede em muito a unidade de uma construção sistemática e metódica. A fundação da linguagem seria, então, obra de quem? De um indivíduo? De um todo? Hartmann acrescenta:

Para o trabalho de um indivíduo, a obra é muito complicada e rica em detalhes. A linguagem deve ser um trabalho das massas – de todo o povo. Mas, por outro lado, para ver nela o trabalho coletivo da reflexão individual, seria preciso esquecer a unidade orgânica que apresenta. O instinto coletivo sozinho pode ser o autor; é do mesmo modo que preside à atividade das abelhas, cupins e formigas (PU, p. 328).

Embora a diversidade cultural das línguas seja testemunha da incrível variedade e particularidade de formas de expressão da linguagem, o filósofo procura enfatizar a existência de um instinto comum de formação da linguagem constituído pelas mesmas formas linguísticas básicas, inconscientemente pré-formadas, que operam como condição da gênese e do desenvolvimento da linguagem. Mencionamos acima que Hartmann usa, como exemplo desse instinto de solidariedade, a organização das abelhas na construção da colmeia, tal como já o fizera no capítulo “O inconsciente no instinto” (cf. PU, p. 123).

Nietzsche acompanha Hartmann quando este afirma que o poder de significação do pensamento consciente, o “maravilhoso organismo significativo”, pressupõe uma linguagem gramaticalmente estruturada em contraste com uma linguagem sonora animal simplificada, desprovida dessas formas e estrutura. Diz Nietzsche: “Inteiramente impossível um pensamento tão perspicaz com uma linguagem de sons animais: o prodigioso e profundamente significativo organismo” (US/OL, p. 185). Nietzsche, aliás, utiliza o exemplo de Hartmann da atividade das abelhas, em que é visível um instinto comum que unifica todos os movimentos individuais em prol de um todo. Se a linguagem não pode ser considerada um produto da reflexão consciente, tanto para o individual como para o coletivo, diz Nietzsche, só resta considerar a linguagem “como um produto do instinto, como nas abelhas, nas formigas, etc.” (US/OL, p. 185).

Assim como Hartmann, Nietzsche recorre a Kant para dizer que a principal função da razão consistiria em desmembrar os conceitos gramaticais constitutivos da linguagem, os quais já se encontram, inconscientemente, na própria razão. “O pensamento filosófico mais profundo já se encontra preparado na linguagem. Kant disse: ‘uma grande parte, talvez a maior parte, da tarefa da razão consiste em analisar conceitos que já se encontram em si mesma’. Que se pense em sujeito e objeto; o conceito de julgamento é abstraído da sentença gramatical. Sujeito e predicado convertem-se nas categorias de substância e acidente” (US/OL, p. 185)⁵².

⁵² Nietzsche indica a referência a Schopenhauer logo após essa menção a Kant, uma das poucas referências indicadas por ele no texto: Schopenhauer, W. a. W. u. V. I 566 ff. (608 f. Gr.). Como

Uma análise interessante sobre essa afirmação de Nietzsche, de que o “conhecimento filosófico mais profundo já se encontra preparado na linguagem”, é feita por Crawford (1988, p.41). A autora considera que essa afirmação pode ser analisada sob duas perspectivas: a da gramática e a do instinto. Do ponto de vista gramatical, diz ela, reconhecer que todo conhecimento filosófico está estruturado a partir de categorias puramente gramaticais parece, num primeiro momento, uma reversão do pensamento de Rousseau, até então tomado como um dos representantes da concepção de linguagem de Nietzsche desse período. Rousseau escreve, em seu *Ensaio sobre a origem da linguagem*, “que, embora o estudo da filosofia e o progresso do raciocínio tenham aperfeiçoado a gramática, acabaram retirando da língua aquele tom vivo e apaixonado que a tornara, a princípio, tão cantante” (ROUSSEAU, 2008, p. 171). No entanto, segundo a autora (1988, p. 41), a distinção mais importante é que, tanto para Nietzsche como para Hartmann, foi o aperfeiçoamento da gramática em um sentido puramente linguístico que permitiu o estudo da filosofia e o progresso da razão como a entendemos. Segundo a autora (1988, p. 41), Nietzsche não ignora que, assim como a linguagem gramaticalmente estruturada permite, primeiramente, a fixação de conceitos e, conseqüentemente, a concepção do conhecimento filosófico no sentido mais fundamental, é também ela (a linguagem) que colocará limites a esse conhecimento. Essa limitação que ele tem em vista é, no entanto, linguística, “estrutural”, visto se tratar de categorias gramaticais e não abstratas. Em conformidade a Hartmann, Nietzsche observa que as formas gramaticais governam a especulação, porque estão inconscientemente pré-formadas na mente humana e, assim, devem oferecer um conjunto de formas e noções à mente filosófica. Ele diz: “O conhecimento filosófico mais profundo já está preparado na linguagem” (US/OL, p. 185).

veremos no segundo capítulo, Schopenhauer, juntamente com Hartmann, é tomado como base para as primeiras teorizações de Nietzsche sobre a linguagem. Crawford (1988, p. 35) apresenta as principais ideias que Nietzsche retém dos escritos de Schopenhauer sobre a linguagem, dentre as quais destacamos a crítica ao sujeito e ao predicado como abstrações, permitindo a proposição de substância e acidente, que, quando tomada em conjunção com as sugestões de Hartmann sobre o papel inconsciente da gramática no pensamento filosófico, leva às suas próprias (de Nietzsche) críticas à gramática.

Portanto, o primeiro fato a ser estudado é a própria linguagem e o que provém dela é condicionado por esse primeiro fato.

Outra maneira de compreender a afirmação de Nietzsche, segundo Crawford (1988, p. 42), é fazendo um acréscimo à frase de Nietzsche, que já indicaria sua aproximação com a teoria hartmanniana de uma origem instintiva e inconsciente da linguagem: “O conhecimento filosófico mais profundo já se encontra preparado na linguagem” (como um produto do instinto)”. Para a autora (1988, p. 42), Nietzsche faria referência a Kant na frase como um recurso de autoridade para uma equação diferente, isto é, recorre a Kant, mas chega a uma conclusão diferente dele: “o conhecimento filosófico mais profundo não está em nossos conceitos de objetos, como Kant queria, mas na linguagem, e a linguagem é determinada de acordo com a organização humana”. Assim, quando Kant escreve que não sabemos de onde vêm os conceitos *a priori*, o inconsciente, tal como o concebe Hartmann, diz a autora, aparece como a solução. Hartmann insinua que as formas *a priori* de Kant poderiam ser entendidas como procedentes das formas inconscientes de gramática, que se encontram prontas nos seres humanos e que orientariam toda a especulação consciente. Ou seja, as formas da linguagem já estariam, como um material pronto, na organização inconsciente dos seres humanos (cf. Crawford, 1988, p. 38).

Crawford (1988, p. 40) observa que Nietzsche, seguindo Hartmann, visualiza um processo completamente inconsciente de pensamento, que possui uma certa lógica ou qualidade inferencial própria e funciona como base para a atividade discursiva consciente. Nietzsche concorda, assim, com o argumento de que tais processos inconscientes são necessários para que ocorra a transição da percepção sensorial para o pensamento abstrato. A autora defende a tese de que Hartmann não só influenciou as reflexões de Nietzsche sobre a origem da linguagem, como preencheu uma grande lacuna no pensamento do filósofo após suas leituras de Kant e Schopenhauer. Desse modo, ela conclui que o inconsciente, algo sugerido tanto por Kant como por Schopenhauer, foi oferecido por Hartmann como algo necessário, embora essencialmente desconhecido, mas do qual se poderia pelo menos afirmar que possui, além do atributo negativo

de “ser inconsciente”, os atributos, essencialmente positivos, “vontade inconsciente e representação inconsciente” (cf. Crawford, 1988, p. 40).

Ainda temos uma última questão, indicada por Nietzsche no início de seu texto, na seção 2: se a linguagem melhora com o desenvolvimento cultural. Tanto Hartmann como Nietzsche apontam que o desenvolvimento cultural é prejudicial para a linguagem. Até certo ponto, diz Hartmann, podemos admitir que um certo grau de desenvolvimento cultural teria contribuído para o enriquecimento da linguagem: novos objetos surgem e com eles novas concepções e relações, conseqüentemente, novas palavras (cf. PU, p. 296). No entanto, alerta Hartmann, disso resulta um enriquecimento material da linguagem, mas não de sua parte formal, que consiste em seu valor filosófico. Com poucas exceções, as concepções filosóficas permanecem as mesmas e as abstrações não experimentam mudanças consideráveis; as mudanças são pequenas comparadas à constância da maioria das classes de conceitos.

Hartmann (PU, p. 329) reforça que é o progresso no desenvolvimento da linguagem que possibilita o progresso na elaboração do pensamento consciente, e não o contrário, na medida em que esse progresso ocorre por uma necessidade da cultura do povo, como todo instinto, na elaboração do pensamento. A inseparabilidade entre a consciência e a fala humanas não deve ser compreendida como se a invenção da linguagem se desse de forma gradual e progressiva, por uma ação recíproca, segundo a qual um maior desenvolvimento da linguagem ocasionaria um desenvolvimento do homem, que, por sua vez, inventaria mais palavras. É a atividade espiritual inconsciente da mente humana que produz a linguagem. Do mesmo modo que só podemos compreender a linguagem parcialmente aperfeiçoada dos animais e a linguagem da fisionomia, gestos e sons naturais do homem primitivo com a ajuda do instinto, a palavra humana deve ser uma inspiração para o “gênio da humanidade”, deve ser o trabalho instintivo das massas. Portanto, diz Hartmann (PU, p. 329), a linguagem não só não necessita de um alto desenvolvimento cultural para a sua formação, mas este lhe é prejudicial, porque é incapaz de preservar da corrupção aquilo que o passado elaborou. Com o progresso da cultura, a parte formal da linguagem decompõe-se e nivela-se. Hartmann faz uma lista das possíveis perdas propriamente linguísticas, sofridas com o alto desenvolvimento cultural:

A posição das partes na sentença e das sentenças fixadas de uma vez por todas não deixa espaço para a liberdade de expressão; uma declinação não existe mais, um gênero neutro tampouco, os tempos verbais são reduzidos a quatro (em alemão até dois), a voz passiva está em falta, todas as sílabas finais estão gastas; a afinidade dos caules silábicos, tão expressivos nas línguas naturais, tornou-se irreconhecível em grande parte por atrito, expulsão de consoantes e outras desfigurações, e a capacidade de formar compostos é perdida (PU, p. 296).

Hartmann recorre a alguns linguistas da época com o propósito de confirmar esse resultado: K. W. L. Heyse, em seu *Système de linguistique*, afirma: “A linguagem é um produto natural do espírito humano; sua produção é necessariamente efetivada, sem intenção pensada e consciência clara, a partir de um instinto da mente [...], mas da mente objetiva universal, da razão humana em sua base natural” (PU, p. 329). Wilhelm von Humboldt, por sua vez, entende a linguagem como um instinto intelectual da razão. A linguagem não poderia ser inventada se sua estrutura não estivesse latente no entendimento humano; só podemos, por isso, favorecer as condições e, depois, deixá-la sob a força de seu próprio desdobramento: “A mente e a linguagem humanas conscientes surgiram do fundamento primitivo comum do espírito universal” (PU, p. 329). Ele questiona: que forma de ação da mente humana produziu a linguagem? Só pode ter sido a atividade espiritual inconsciente, com precisão clarividente infalível, responde.

Na conclusão de seu capítulo, Hartmann apresenta ainda a formulação do problema, feita por H. Steinthal: “A linguagem não é inata no homem, não é revelada por Deus – o homem a produziu, não a mera natureza orgânica do homem, mas sua mente e, finalmente, não a mente consciente pensante” (PU, p. 331). O desenvolvimento linguístico é realizado não apenas em grande escala e como um todo, mas com riqueza de detalhes, com a calma necessidade de um produto natural; além do que, diz ele, as formas de linguagem continuam crescendo, como se fossem criações independentes, ridicularizando todos os esforços da consciência (cf. PU, p. 329). Portanto, conclui Hartmann: “Tanto este resultado quanto a profundidade especulativa e a grandeza da linguagem, bem como, em última análise, sua maravilhosa unidade orgânica, que excede em muito a unidade de uma construção sistemática e metódica, devem nos impedir

de considerar a linguagem como um produto da reflexão aguda consciente” (PU, p. 329).

Nietzsche resume a reflexão de Hartmann, afirmando: “O desenvolvimento do pensamento consciente é prejudicial para a linguagem. Decadência como resultado de um maior desenvolvimento cultural” (US/OL, p. 185). Enquanto, para Hartmann, o progresso da cultura corresponderia ao declínio das formas linguísticas antigas, para Nietzsche, não apenas a cultura, mas também o desenvolvimento do pensamento consciente, seriam prejudiciais para a linguagem. Haveria, acrescenta Nietzsche, estreita relação entre o pensamento consciente e o desenvolvimento da cultura. O desenvolvimento do pensamento consciente e da cultura limitam a linguagem, enfraquecendo-a, pois ambos representam um processo crescente de abstração da linguagem, pelo qual ela perde, pouco a pouco, sua riqueza formal e expressiva, dando lugar à simplificação. Assim, diz ele, “um alto desenvolvimento da cultura não está em condições de preservar do declínio o que lhe foi transmitido de modo bem elaborado pelo passado” (US/OL, p. 185). Desse modo, embora não seja produto da reflexão consciente, a intervenção sobre a linguagem, operada ao longo da história, é, muitas vezes, fruto de atividade consciente, e esta última acarreta sua decadência formal.

É importante lembrar que Nietzsche compreende que a atividade instintiva inconsciente está presente na origem e no desenvolvimento da linguagem, ou seja, está sempre em funcionamento. Como o instinto é o núcleo mais íntimo de um ser, a linguagem, como um instinto inconsciente nos seres humanos, é o impulso mais fundamental do ser humano (cf. US/OL, p. 185-186). Assim, mesmo a linguagem, que se tornou menos diferenciada através das formas de pensamento conscientes, ainda é resultado de processos basicamente inconscientes. Portanto, ele compreende a linguagem, ao mesmo tempo, como um organismo, associado à vida, e como uma atividade criadora de conceitos. É justamente essa capacidade da linguagem de produzir conceitos e, a partir deles, uma imagem articulada do mundo que é compreendida por Nietzsche como uma atividade instintiva, artística, que possibilita e fortalece a existência. Nossos conceitos pertencem ao domínio da arte por serem expressão de um poder criador inconsciente, que engendra o conhecimento como um meio de

crescimento e fortalecimento da existência. A linguagem aparece, então, como elemento ativo de produção de nossas crenças e visão de mundo.

Enquanto uma atividade instintiva, a linguagem é mais estruturada e eficaz que a reflexão consciente, o que equivale a reconhecer a autonomia da atividade inconsciente em relação à consciência; por outro lado, diferente de Hartmann, que trabalha com a ideia de conformidade a fins, essas estruturas e formas linguísticas estão desvinculadas de um fundamento último. Enfim, a junção que Nietzsche faz das perspectivas de Hartmann e de Benfey contribui para a formulação de uma concepção da linguagem como elemento ativo de produção de nossas crenças e visão de mundo. Se a relação entre linguagem e realidade, enquanto pressuposto filosófico, é produto do hábito linguístico, então as categorias centrais do pensamento, como causalidade e unidade, podem ser compreendidas inteiramente a partir do horizonte linguístico.

Como veremos, a linguagem, como um impulso fundamental do homem, será retomada nos escritos posteriores do filósofo e permanecerá central em suas reflexões sobre a linguagem. No contexto de *O nascimento da tragédia*, o papel atribuído à linguagem enquanto uma atividade instintiva primordial será associado à arte como expressão ou forma inconsciente de conhecimento e linguagem. A arte permitiria a vivência e a compreensão de uma dimensão mais profunda que aquela da consciência e do entendimento. Em suas reflexões sobre a retórica, tanto nos cursos sobre retórica (1872-1873) como no ensaio *Sobre verdade e mentira* (1873), o impulso para a formação de metáforas (*Metapherbildung*), a força-formadora-de-imagens, é compreendido como o impulso fundamental do ser humano, a base de todas as construções da linguagem, do edifício dos conceitos. Trataremos das reflexões de Nietzsche sobre a linguagem nesses dois contextos nos dois próximos capítulos.

2 A ARTE TRÁGICA E A LINGUAGEM

Mostramos, no capítulo anterior, que é possível identificar uma primeira concepção de linguagem no texto “Sobre a origem da linguagem” (*Vom Ursprung der Sprache*), que Nietzsche escreveu como capítulo introdutório para o curso *Lições sobre Gramática Latina*, no ano letivo de 1869/70. Embora pareça ser o único texto da época que apresenta uma preocupação com a questão da linguagem, intentamos mostrar, neste capítulo, que a tese de uma origem instintiva da linguagem, ou pelo menos sua dimensão instintiva, está presente também nas demais reflexões do filósofo no período.

À primeira vista, quando analisamos os escritos preparatórios à primeira obra do filósofo, temos a impressão de que a reflexão sobre a origem da linguagem é deixada num segundo plano, ou, pelo menos, que a linguagem só é analisada no âmbito das reflexões sobre a tragédia grega. No texto *A visão dionisíaca de mundo*, por exemplo, Nietzsche articula a temática da linguagem com a reflexão sobre a arte grega, buscando compreender a formação do ditirambo e do coro trágico a partir da análise das linguagens dos sons, dos gestos e das palavras. No entanto, quando nos voltamos para as anotações do filósofo desse período, especialmente entre os anos de 1868 e 1870, algumas até anteriores ao texto trabalhado no primeiro capítulo, percebemos que a preocupação com a linguagem não só se faz presente, como orienta suas reflexões, que se encaminham para uma reflexão sobre a capacidade, tanto da arte como da linguagem, para expressar os instintos mais profundos do ser humano. Compreendemos que é esta questão que orienta suas reflexões: como expressar esses instintos mais profundos?

O estudo dessa questão deve ser orientado pela concepção de instinto e linguagem, defendidos por Nietzsche, conforme trabalhamos no capítulo anterior. Nietzsche, em grande parte orientado pela leitura de Hartmann, compreende o instinto como o que há de mais fundamental no homem, uma força criativa, plasmadora, independente e mais sábia que a consciência, que manifesta o agir do inconsciente na busca do fim desejado: a vida. Os instintos

brotam da vida e guiam todas as ações individuais. Disso decorre que toda ação humana, seja por meio da ciência, da arte ou da linguagem, manifesta a ação desse instinto inconsciente fundamental.

No primeiro momento deste capítulo, que intitulamos “Arte, linguagem e vida”, abordamos como a preocupação com a linguagem aparece atrelada às reflexões de Nietzsche sobre a arte a partir de algumas anotações do período de 1868 a 1870 e do Discurso inaugural “Homero e a filologia clássica”, proferido por Nietzsche por ocasião da sua posse da Cátedra de Filologia Clássica na Universidade da Basileia em 1869. Ainda nessa parte do capítulo, analisamos a relação entre música e linguagem, que será constante nas suas reflexões posteriores, a partir do texto da conferência “O drama musical grego”⁵³.

Num segundo momento do capítulo, intitulado “Dimensão simbólica e figurativa da linguagem”, trabalhamos a concepção de linguagem que emerge a partir dessas reflexões e como ela se desenvolve no contexto de *O nascimento da tragédia*. Começamos com o texto *A visão dionisíaca de mundo*, escrito em 1870, especialmente a quarta seção, que trabalha a expressão dos “sentimentos”⁵⁴, elemento central da arte dionisíaca, indispensável para a

⁵³ Doravante GMD/DM. Conferência escrita no período de intenso contato de Nietzsche com a obra musical e teórica de Richard Wagner, sendo visível sua influência em alguns conceitos-chave para a compreensão do filósofo da tragédia grega, como, por exemplo, obra de arte total, primazia da música.

⁵⁴ No contexto de sua metafísica da juventude, Nietzsche se utiliza das duas expressões, *Gefühl* e *Empfindung*, para se referir aos sentimentos, às sensações, que igualmente podem significar “sentir”, “sensação” (Podemos encontrar, na *Nietzsche Source*, 1059 ocorrências da expressão *gefühl* e 588 da *empfindung*). Em alguns fragmentos da época, ele próprio indica a distinção que faz entre elas: *Empfinden*, é um sentir “sem objeto”, não figurativo (cf. FP 7 [172], final de 1870 – abril de 1871); *Gefühl* (*fühlen*) é um sentir que pressupõe um objeto. Em uma nota para a tradução que faz do fragmento 12 [1], da primavera de 1871, Giacoia (2007, p. 170), tomando como base os irmãos Grimm, observa que o termo *Empfindung* (sensos, sensação) entra em curso no vocabulário acadêmico alemão na segunda metade do século XVIII, para diferenciar de *Gefühl* (sentimento), como se diferencia *Empfinden* de *Fühlen*. As sensações, enquanto *Empfindung*, são entendidas enquanto alternância de prazer e desprazer que acompanham a vontade, enquanto forma mais geral das representações, isto é, não estão relacionadas à representação de uma coisa. Nietzsche observa na nota 7 [168], final de 1870 – abril de 1871): “A sensação [*Empfindung*] não é o produto da célula, mas a célula é o resultado, isto é, uma projeção artística, uma imagem. O substancial é a sensação, o aparente é o corpo, a matéria”. Assim, a sensação, enquanto fenômeno artístico, projeta artisticamente formas e imagens. Utilizamos aqui *Gefühl* e não *Empfindung* para a palavra “sentimento” com o propósito de indicar a abordagem que Nietzsche fará na seção 4 da “Visão dionisíaca do mundo” quando trabalhar o que podemos expressar por meio da linguagem, denotando o diálogo com Hartmann. Este utiliza a palavra *Gefühl* para referir-se ao sentimento no capítulo “O inconsciente no sentimento” (*Das*

concepção de linguagem em Nietzsche. Na sequência, nos detemos em *O nascimento da tragédia*, de 1872, em que o filósofo, além de reunir suas reflexões sobre a tragédia grega, explicita o papel da linguagem enquanto uma criação simbólica para “traduzir” as vivências humanas individuais.

2.1 Arte, Linguagem e Vida

As reflexões de Nietzsche sobre a origem da linguagem, presentes no texto de 1869, reaparecem em diversas anotações do filósofo, seja como pequenos tópicos ou como anotações para cursos e conferências. Por exemplo, numa anotação do Caderno P I 10 (outono de 1868 – Primavera 1869), intitulada “Concepção estética fundamental”, a força inconsciente da pulsão natural, brotada a partir da vida, é identificada como uma atividade artística: “[...] a essência de toda arte reside no inconsciente. [...] A arte é o reflexo, em um sonho sensível mais elevado, do mundo da vontade, que, embora latente sob as coisas, só pode ser conhecido enquanto representação”⁵⁵. Ele complementa na anotação seguinte: “A reflexão está a serviço desse impulso instintivo”⁵⁶.

Nesse mesmo sentido, podemos indicar os fragmentos do grupo 1, escritos no outono de 1869, para a conferência “O drama musical grego”, proferida no ano seguinte. Nela, Nietzsche aborda a capacidade da arte grega em expressar “os mais incompreensíveis instintos populares” (FP 1 [1] outono de 1869). Ele contrapõe o drama antigo, uma arte inconsciente que emerge da

Unbewusste im Gefühl), no qual a noção de sentimento e a distância entre nosso saber consciente e a vontade inconsciente são formulados. Sobre o verbete “sensação”, podemos encontrar no *Dicionário Nietzsche*: “Desse modo, as sensações só podem ser conhecidas como representações, e não como essência. Um fenômeno originário que não pode ser explicado por uma outra coisa que se encontre no nível da aparência. O mundo, definindo-se pelo esforço contínuo para curar o sofrimento pela intuição que gera prazer pode, nesse sentido, ser compreendido como um evento sensorial” (cf. verbete “Sensação”, *Dicionário Nietzsche*, 2016, p. 373-376). Como veremos, no contexto dos cursos sobre retórica e no *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, as sensações são modificações dos órgãos dos sentidos que produzem imagens, ou seja, as sensações só são tomadas enquanto efeitos sobre os órgãos dos sentidos (Ibidem).

⁵⁵ NIETZSCHE. *Apunti Filosofici (1867-1869), Omero e la Filologia Classica*. Adelphi, 1993, p. 190-191.

⁵⁶ Caderno P I 11 b outono 1868 Primavera 1869, p. 191.

vida de um povo, à ópera, uma arte consciente que se orienta por uma teoria abstrata. Nesse contexto, o inconsciente aparece como o elemento criativo, enquanto a consciência é o elemento crítico, que impediria a criação, como ilustra o fragmento 1[43] do mesmo período, preparatório para a conferência “Sócrates e a tragédia”⁵⁷. A arte, portanto, é então tomada como uma atividade que se origina instintivamente, como podemos ver na definição de arte que Nietzsche apresenta no fragmento 1[47]: “Que é arte? A capacidade de produzir o mundo da vontade sem vontade? Não. Produzir o mundo da vontade sem que o produto *queira* novamente. Trata-se, portanto, de uma produção do que não tem vontade, mediante a vontade e de *modo instintivo*” (FP 1[47] outono de 1869, grifo do autor).

Os fragmentos do grupo 2, especialmente o 2[10], também confirmam que a preocupação de Nietzsche com a linguagem nesse contexto caminha junto com a sua reflexão sobre a arte. Nesses fragmentos, além de tratar do limite da linguagem (conceitual) na expressão dos sentimentos, Nietzsche desenvolve a ideia de que tanto a música como a poesia e a palavra são símbolos que expressam os sentimentos em diferentes graus de precisão e intensidade. “A palavra é a superfície do mar agitado, que é turbulento nas profundezas” (FP 2[10] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870). Uma questão importante que aparece nos fragmentos acima indicados, tanto nos dos grupos 1 e 2 (1869-1870), como nas anotações de 1868-69, é a íntima relação entre a música e a palavra na tragédia grega, bem como a primazia da música em relação às demais artes. Nietzsche diferencia a linguagem falada da escrita, indicando que o elemento sonoro na língua falada amplia a capacidade da linguagem em expressar o sentimento. Voltaremos à relação entre música e palavra quando trabalharmos a conferência “O drama musical grego”, ainda neste capítulo.

É evidente aqui a importância que a relação entre arte, ciência e vida terá para a primeira grande obra do filósofo, na qual ele apresenta sua concepção estética fundamental, também expressa na autocrítica do livro dezesseis anos

⁵⁷ FP 1[43] Outono de 1869. O filósofo aponta a inversão que há em Sócrates em relação ao instinto, que atua nele como crítico e não criativo: “O *daimon* é o inconsciente, porém, só se opõe à consciência de vez em quando obstaculizando: não atua criativamente, mas criticamente” (cf. também GT/NT § 13).

depois: “Ver a ciência com a óptica do artista, mas arte, com a da vida” (GT/NT *Tentativa de autocrítica*, § 3). Assim, antes de qualquer consideração científica e lógica da realidade, há um processo instintivo cuja finalidade é a criação e a afirmação da vida. Esse é o sentido mais amplo da via estética, a sabedoria pulsional que concilia o homem com a natureza, que concilia as contradições entre vida, conhecimento e verdade, por isso uma produção artística.

Em 19 de abril de 1869, com apenas 24 anos de idade, o jovem recém-formado Friedrich Nietzsche chega à Basileia para iniciar sua carreira de docente como professor de filologia clássica, para a qual se dedicará por dez anos. Em atenção às exigências da docência, tanto da Universidade da Basileia como do *Pädagogium*, o jovem professor se impõe uma rotina de trabalho intensa e produtiva que resultou em uma série de cursos, palestras, preleções e conferências, especialmente entre os anos 1869 e 1871. Nesses primeiros textos, é possível vislumbrar o movimento de construção do olhar nietzschiano para a Antiguidade, sobretudo para avaliar criticamente a cultura alemã de seu tempo, assim como a gênese de sua concepção de tragédia a partir das principais formulações que culminarão em seu primeiro livro *O nascimento da tragédia*, escrito em 1871 e publicado no início de 1872.

Esses trabalhos também testemunham a confrontação crítica do filósofo com a filologia na qual fora formado, conforme anunciada em seu Discurso inaugural “Homero e a filologia clássica”, proferido em 28 de maio de 1869, por ocasião de sua posse. Neste, o filósofo se opõe ao tipo de filologia dominante nas universidades alemãs de sua época, que, submissa a procedimentos científico-metodológicos, busca oferecer uma explicação objetiva do passado. No entanto, como observa Nietzsche, embora essa reconstrução científica do passado tenha aproximado muito mais a filologia da Antiguidade real, tendo em vista que buscou eliminar os elementos fantasiosos, por outro lado, afastou-a do elemento formador que envolvia a imagem da Antiguidade ideal, da força libertadora da arte e da poesia, resultando numa visão restrita da mesma, desvinculada do presente e sem relação com a vida. Essa necessária relação entre arte, ciência e vida, que aparece nesse discurso aparentemente filológico, se manterá tanto nos textos preparatórios como no livro *O Nascimento da tragédia*. É importante resgatarmos alguns pontos desse discurso tendo em vista

que a via estética, oferecida ali pelo filósofo, aparece como uma possibilidade de transformação da ciência, da filosofia, da arte e da linguagem, pois busca a afirmação da força criativa do homem.

Nietzsche destaca que, sob o nome de “filologia”, estavam agregadas inorganicamente diversas atividades científicas que prevaleciam conforme a época. Assim, a filologia era tanto um pouco de história quanto um pouco de ciência natural e de estética:

História, na medida em que quer compreender as manifestações de determinadas nações em quadros sempre novos, a lei imperante na fugacidade dos fenômenos; ciência natural, enquanto pretende indagar o instinto mais profundo do ser humano, o instinto linguístico; e finalmente, estética, porque a partir de uma série de antiguidades erige a chamada “antiguidade clássica”, com a pretensão e o propósito de desenterrar dos escombros um mundo ideal e confrontar à atualidade o espelho do clássico e eternamente exemplar (Homero, p. 180).

De certo modo, isso lhe conferia um caráter multifacetado e uma falta de unidade conceitual, o que explicaria a falta de um consenso sobre a tarefa da filologia e os inúmeros adversários que a filologia conquistou, pois “um estado de semelhante indecisão e divisão da opinião pública atinge sensivelmente uma ciência, na medida em que permite que seus inimigos secretos ou manifestos possam trabalhar com um sucesso ainda maior” (cf. Homero, p. 180). No entanto, reconhece Nietzsche, apesar de não ser um corpo homogêneo, a filologia foi, simultaneamente, responsável por orientar os elementos mais dignos de aprendizado e mais instigantes para a cultura, conforme a necessidade de cada época: “Que estes impulsos [*Triebe*] inteiramente diversos, o científico e o estético, foram-se reunindo sob um nome comum, sob uma espécie de monarquia fictícia, torna-se claro; sobretudo pelo fato de que, segundo sua origem, a filologia foi em todas as épocas, simultaneamente, uma pedagogia” (Homero, p. 179-180).

Nietzsche propõe uma aliança entre artistas e sábios, pois, segundo ele, ciência e arte vivem de juízos de valores sobre a vida que são complementares, embora pareçam ser contraditórios: a arte afirma, como a mais bela sedutora, que a “vida merece ser vivida”; a ciência, por sua vez, afirma que a “vida merece ser conhecida” (Homero, p. 181). Essa contraposição revela a contradição

interna, que se manifesta de modo angustiante no conceito de filologia clássica e, por conseguinte, na atividade orientada por esse conceito (cf. Homero, p.181). Desse modo, a busca da filologia clássica para ultrapassar o abismo entre a Antiguidade ideal e a real é a busca pela completude finita de sua essência mais própria, “um entrelaçamento e uma união completa dos impulsos básicos originalmente inimigos e apenas aqui unificados” (Homero, p. 183). A crítica à filologia se revela, assim, como um artifício para a crítica a um modo de proceder que rejeita uma aliança entre esses dois impulsos básicos, o artístico e o científico, ou que mascara essa contradição interna reunindo-os, sem, no entanto, fundi-los sob o nome de filologia (cf. Homero, p. 181). A via estética se apresenta como a alternativa produtiva frente aos excessos da filologia acadêmica, pois engloba todos os aspectos da vida, mesmo os indesejados. Por isso, Nietzsche afirma: “Toda e qualquer atividade filológica deve ser abarcada e cercada por uma concepção filosófica de mundo, na qual tudo que é particular e isolado seja dissipado, enquanto rejeitável, e apenas subsistam o todo e a uniformidade” (Homero, p. 198).

Como um reformador, Nietzsche defende a necessidade de uma “filologia filosófica”, uma filologia que, aliada à filosofia e à arte, esteja comprometida com os ideais de formação do homem moderno; uma filologia que reconheça o retorno aos gregos, ao “mudo ideal”, um espelho “eternamente exemplar”, como uma via para o autoconhecimento do homem moderno e, no limite, para uma crítica da modernidade. Desse modo, ao contrário da filologia convencional, a filologia filosófica, proposta por Nietzsche, não descarta, de modo arbitrário e inadvertido, os direcionamentos cientificistas do método histórico-crítico, mas reconhece a limitação e as contradições verificadas no ideário positivista que fecunda esse método. Mais tarde, em 1874, em sua *Segunda extemporânea* “Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida”, ao reforçar a crítica ao excesso de sentido histórico nas ciências, o filósofo deixará claro o sentido que a filologia clássica teria em sua época: “[...] atuar extemporaneamente, isto é, contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura” (HL/Co. Ext. II *Prefácio*).

Embora Nietzsche reconheça que essa meta possa parecer utópica e alógica, afirma que foi ela que impulsionou as conquistas mais significativas da

filologia clássica, como a “questão homérica”, por exemplo, que fora retomada por Friedrich August Wolf exatamente naquele ponto em que a própria Antiguidade a abandonara: a questão da personalidade de Homero⁵⁸. Para o filósofo, essa é a questão mais oportuna da efetiva “questão homérica”, o seu “problema capital” (cf. Homero, p. 184), na medida em que busca elucidar o papel da personalidade na criação poética. A personalidade desse gênio é tudo o que importa, é ela que perdura e com a qual podemos aprender o que é grandioso. Foi com Homero “que o mundo moderno experimentou, pela primeira vez, um grandioso ponto de vista histórico; [...] aprendeu a conhecer densas representações nas figuras aparentemente fixas da vida dos povos mais antigos; aprendeu, pela primeira vez, a reconhecer a capacidade miraculosa da alma do povo nacional [*Volksseele*] para verter a situação de seus costumes e crenças na forma da personalidade” (cf. Homero, p. 184-185).

Nietzsche questiona se Homero teria sido esse indivíduo genial que compilou, com mestria e beleza incomparáveis, uma variedade de tradições orais conhecidas como homéricas. “Acreditamos em um grande poeta da *Ilíada* e da *Odisseia*, mas não acreditamos que Homero seja este poeta”, diz Nietzsche (cf. Homero, p. 196). Mas essa não é a questão mais importante, pois, mesmo que nem tudo o que se encontra na *Ilíada* e na *Odisseia* seja genuinamente “homérico”, ainda que o escritor dessas epopeias não seja Homero, o mais importante é compreender que, para a era que inventou as inúmeras fábulas homéricas, Homero era um indivíduo genial, que pertencia à série de nomes de artistas que descobriram um novo ramo da arte e, por isso, pertencem à posteridade (cf. Homero, p. 196). Tratar da questão da personalidade de

⁵⁸ Nietzsche considera a questão da personalidade de Homero o problema capital da questão homérica, contrariando a filologia de sua época, que buscava reconstruir os poemas homéricos sem recorrer à personalidade do autor, considerando-a uma obra de muitas pessoas. Segundo o filólogo Friedrich August Wolf, que retoma essa questão na modernidade, o apogeu alcançado pelos estudos histórico-literários dos gregos foi a era dos grandes gramáticos alexandrinos, para os quais Homero era o único criador da *Ilíada* e da *Odisseia*. Wolf, em seu *Prolegomena ad Homerum*, coloca em questão a figura de Homero enquanto autor, tendo em vista a origem tradicional e oral da épica grega como obra de cantores e não de escritores. Sua proposta é que tais poemas épicos não teriam sido compostos por uma única pessoa, mas um conjunto de canções antigas que foram transformadas, com correções e adequações, desde o século VII até os alexandrinos. De certo modo, a teoria wolfiana era aceita pelos pré-românticos e românticos alemães, pois estava de acordo com a força criadora de um povo e desmistificava a caricatura dada a Homero (cf. Homero, p. 185).

Homero, ressalta o filósofo, não implica dizer que Homero seja um mero produto da imaginação, ou “uma impossibilidade estética”, mas, sobretudo, implica compreendermos esse “homem extraordinário” apenas como sintoma da vida ininterrupta dos instintos. Com isso tocamos diretamente a natureza e o mesmo acontece quando procedemos com a origem da linguagem (cf. Caderno P I 10 outono 1868 – Primavera 1869, p. 188).

Na continuidade dessa anotação, Nietzsche observa que a própria história nos revela, principalmente, não o poder de uma inteligência individual, “mas a obscura potência de imensos instintos, de uma vontade inconsciente”. No entanto, o conceito de Homero foi sofrendo transformações, passando de uma significação material para estética: “À quintessência da singularidade estética que o [gosto] individual reconhecia segundo sua capacidade artística, deu-se agora o nome de Homero” (Homero, p. 193). Desse modo, “a antiga significação material de Homero como pai da poesia épica heroica, foi agora transformada na significação estética de Homero como pai da poética enquanto tal e, ao mesmo tempo, seu protótipo inigualável” (Homero, p. 194). Temos agora outro Homero, criado a partir de um juízo estético. Ora, diz Nietzsche: não é uma tradição histórica que fundamenta a consideração de que Homero seja o poeta da *Ilíada* e da *Odisseia*, mas antes um juízo estético, já que o nome de Homero não teve desde o princípio uma relação necessária com o conceito de perfeição estética (cf. Homero, p. 193).

Saber discernir entre as ações diversas do instinto e do consciente contribui para esclarecer a questão do problema homérico, afirma Nietzsche (cf. Homero, p. 196). Tratar dessa questão exemplifica, sobretudo, o modo de operar do trabalho filológico, que, de forma alguma, se resume a destruir um conceito sem piedade, como alegam os adversários, “e sim conferir a um monstro informe uma figura viva e convincente” (cf. JANZ, 2016, p. 222). Quando o filólogo retoma os “grandes conceitos”, como o de Homero, por exemplo, somente em aparência são os mesmos, “[pois] na verdade tudo se renovou, o odre e o espírito, o vinho e o verbo” (Homero, p. 197). Ao filólogo caberia, complementa Nietzsche: transformar esse monte de cinzas e a escória [a Antiguidade clássica] em um terreno fecundo e fértil; trazer consolo ao mundo repleto de profundas e incuráveis dores, de cores e imagens sombrias, iluminando-o com a beleza dos

deuses de um mundo mágico longínquo, azul, venturoso (cf. Homero, p. 197). Ora, pergunta Nietzsche: Não seria um grande mérito se a filologia fizesse ressoar mais uma vez aquela música imortal [a personalidade de Homero, a Antiguidade clássica], que por tanto tempo ficou indecifrada e deixada de lado? (cf. Homero, p. 197).

Nietzsche encerra seu discurso professando sua posição em relação à filologia: “*Philosophia facta est quae philologia fuit*”⁵⁹. Toda e qualquer atividade filológica deve ser abarcada e circunscrita por uma visão filosófica do mundo, na qual todo o individual e singular deve ser dissipado, enquanto rejeitável, e apenas subsistam o todo e a uniformidade (cf. Homero, p. 198). Essa posição aparece de modo mais incisivo em uma anotação do período: “Filologia é um pouco de ciência, um pouco de história, um pouco de arte e finalmente um método. É arte porque aspira a uma concepção transfigurada da antiguidade” (Caderno P I 10 outono 1868 – Primavera 1869, p. 187).

Nietzsche apresenta a via estética como a alternativa produtiva frente aos excessos da filologia acadêmica, pois engloba todos os aspectos da vida. Tratar da questão da personalidade de Homero, ressalta o filósofo, não implica dizer que Homero seja um mero produto da imaginação, ou “uma impossibilidade estética”; mas, sobretudo, implica compreendê-lo “como sintoma da vida ininterrupta dos instintos” (cf. Caderno P I 10 outono 1868 – Primavera 1869, p. 188). Nessa mesma anotação, Nietzsche observa que a história nos revela, principalmente, não o poder de uma inteligência individual, “mas a obscura potência de imensos instintos, de uma vontade inconsciente”.

Tendo os gregos como o exemplo de um povo que expressou a sua visão de mundo por meio de suas artes, Nietzsche analisa os tipos de artes presentes na história do povo grego até a criação da tragédia (artes plásticas, poesia lírica, drama musical e tragédia) para compreender a capacidade de cada uma na expressão dos sentimentos. A reflexão sobre a arte grega antiga permite a Nietzsche encontrar os elementos necessários não só para compreender a visão de mundo dos gregos, mas como lhe dará a base para a sua metafísica da arte,

⁵⁹ “Transformou-se em filosofia o que era filosofia” (cf. Janz, 2006, p. 222).

que será expressa em sua primeira obra. Será também no interior desse estudo que a questão da linguagem passará a fazer parte das reflexões do filósofo, especialmente a partir da relação entre música e palavra presente na poesia lírica, no drama musical e, depois, na tragédia.

2.2 Música e Palavra

Nos textos preparatórios a *O nascimento da tragédia*, há um deslocamento da dimensão instintiva para o contexto do nascimento e declínio da tragédia, dando expressões a formas antagônicas de manifestações artísticas, embora esse processo já esteja presente em suas anotações do período, mas não de forma sistematizada. Parece que a grande preocupação que move o filósofo é encontrar uma linguagem que seja capaz de comunicar os sentimentos de um modo mais direto e claro. Tendo em vista que a tragédia grega tem sua origem nos cultos e rituais dionisíacos, os quais eram expressão dos mais profundos instintos populares, o filósofo acredita ser um exemplo de arte em que essa expressão era possível. O efeito de conjunto da tragédia, no qual o todo predomina sobre as partes, expressa um modo de criação orgânico e instintivo. Influenciado pela leitura de Hartmann, cuja concepção de instinto é de uma força plástica organizadora, por isso uma atividade artística, Nietzsche concebe a linguagem como uma atividade instintiva, ligada a modos e estratégias específicas de vida características da espécie e do indivíduo. Mas, como veremos, será o elemento tonal da linguagem que ele priorizará e buscará compreender na gênese da tragédia grega.

Na conferência “O drama musical grego”, Nietzsche contrapõe a formação gradual e espontânea da tragédia ao surgimento artificial da ópera, que, apoiada em um saber teórico, resultava em uma imitação consciente da arte antiga. Essa contraposição lhe permite apresentar a base de sua teoria sobre a tragédia grega, que será aprofundada em *O nascimento da tragédia*, assim como as principais críticas sobre a arte moderna, especialmente a ópera, que, segundo ele, não passava de “uma caricatura do drama musical antigo” (GMD/DM, p. 48). Em outra conferência, *Sócrates e a Tragédia*, o filósofo vai reforçar a

necessidade do elemento instintivo na tragédia e já aponta os motivos para a sua decadência, a priorização do elemento racional sobre o instintivo, característica da estética socrática de Eurípedes. Essa íntima relação entre a música e a palavra na tragédia grega e, ainda, a primazia da música em relação às demais artes, também já aparecem nos fragmentos acima indicados, tanto nos dos grupos 1 e 2 (1869-1870), como nas anotações de 1868-69.

Nas anotações de 1868, intituladas por ele “Concepção estética fundamental”, ele diz: “A música é aquela que fala mais claramente de tudo”; “A poesia é arte somente quando contém elemento musical”. A mesma ideia aparece no fragmento 1[49]: “[A música] contém as formas universais de todos os estados de desejos: é o puro simbolismo dos impulsos, e como tal, é compreensível para qualquer um em suas formas mais simples”⁶⁰. Do mesmo modo no fragmento 2[10]⁶¹: “A língua falada é sonora: e os intervalos, os ritmos, os tempos, a intensidade e a acentuação simbolizam o conteúdo sentimental que se representa. Tudo isso pertence ao mesmo tempo à música”. Assim, de acordo com o filósofo, o elemento sonoro na língua falada tem o poder de ampliar a capacidade da linguagem em expressar o sentimento.

Em “O drama musical grego”, Nietzsche retoma a estreita relação entre música e palavra, já trabalhada em seu curso “Os líricos gregos” (*Die griechischen liriker*), ministrado no verão de 1869, mas agora a partir da arte trágica. No curso, ao analisar o desenvolvimento da lírica moderna comparada à lírica grega, o filósofo já aponta algumas diferenças que também serão utilizadas nessa conferência para contrapor o desenvolvimento do drama antigo ao moderno: 1) a origem da poesia lírica a partir de canções populares, assim como o drama antigo grego nasceu das festas e cultos populares (cortejos dionisíacos); 2) a união entre palavra e música: a lírica grega foi, desde o início, cantada e era formada por um público de ouvintes e de espectadores, diferente da lírica moderna, que pressupunha um público de leitores. Na arte grega, diz Nietzsche, não havia gêneros artísticos uns ao lado de outros, mas um crescimento dos gêneros artísticos uns a partir dos outros, formando um conjunto

⁶⁰ FP 1[49] outono de 1869.

⁶¹ FP 2[10] Outono de 1869 à primavera de 1870.

orgânico em seu nascimento e declínio (cf. GMD/DM, p.87). Portanto, não havia a separação entre o mundo do olhar e da escuta, mas uma unidade entre a parte musical e a parte recitada, o que permitia que ambas fossem compreendidas a partir de um sentimento comum, visto que a significação e a sonoridade estavam estreitamente unidas. Desse modo, diz o filósofo, “mantinham-se dois mundos contíguos, que, de certa forma, se alternavam entre si, de sorte que o mundo do olhar desaparecia quando o da escrita começava, e vice-versa” (FP 1[49] outono de 1869)⁶². Segundo Nietzsche, é esse efeito conjunto da tragédia grega que a caracteriza como um modo de criação orgânico e instintivo e que a diferenciará da arte moderna (cf. GMD/DM, p. 87).

Enquanto o grego sentia, na audição, a profunda unidade do som e da palavra (GMD/DM, p. 66), Nietzsche constata que, na época moderna, não se é capaz de experimentar, ao mesmo tempo, texto e música. Configurada a partir de uma teoria abstrata que visava a reproduzir os efeitos que a música tivera na Antiguidade, a ópera moderna não passa de uma caricatura do drama antigo, pois não estava enraizada na experiência viva da cultura. A consequência desse experimento antinatural, diz Nietzsche, [significa] “cortar as raízes de uma arte inconsciente, brotada a partir da vida do povo, ou, ao menos, gravemente mutilá-las” (GMD/DM, p. 48)⁶³. Rompida com as tradições da canção popular, que uniam o texto e a música, a ópera moderna acaba por impossibilitar que se desfrute texto e música conjuntamente: experimenta-se o texto na leitura, e a música na audição (cf. GMD/DM, p. 51). “Estamos despedaçados pelas artes absolutas e só gozamos como pedaços, ora como homens-ouvidos, ora como homens-olhos, etc.” (DMG/DM, p. 51). O desenvolvimento artificial da ópera corresponde a um processo de isolamento e separação não somente dos gêneros artísticos, mas da própria sensibilidade estética, que será a grande crítica que o filósofo fará à modernidade: o vício moderno de separação das artes⁶⁴.

⁶² FP 1[9] outono de 1869.

⁶³ Cf. FP 1[1] outono de 1869.

⁶⁴ Cf. FP 1[45] outono de 1869; cf. FP 3[1] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870.

Nesse processo, forma-se a música literária, na qual as notas musicais ilustram os objetos e situações apresentadas pelo texto e a música passa a ser compreendida a partir do texto (libreto das óperas). Segundo o filósofo, essa separação traz como consequência a atrofia das partes, como se vê na modernidade, pois “se se separa de uma maneira antinatural o coração e o entendimento, a música e ação, o intelecto e a vontade, cada parte separada se atrofia” (FP 1[49] outono de 1869). Portanto, a principal diferença, apontada por Nietzsche entre o drama antigo e a ópera moderna está em suas origens: enquanto o drama musical grego nasceu da força inconsciente dos mais profundos instintos populares, a ópera moderna surge apoiada em uma construção teórica, que se resume a uma imitação simiesca direta da Antiguidade. Portanto, de acordo com o filósofo, a erudição, o saber consciente são empecilhos para o desenvolvimento da arte na modernidade (cf. GMD/DM, p. 51).

Outro aspecto importante que Nietzsche analisa nesse texto é o sentimento de encantamento que tomava conta das multidões nos rituais dionisíacos e a sua relação com o nascimento do drama, assim como o seu papel nas diferentes formas de expressão artísticas. Comparado ao efeito todo poderoso da primavera que, de maneira avassaladora, tomava conta do homem, intensificando suas forças vitais até um tal excesso que o transbordamento era algo natural e contagiante (GMD/DM, p. 54) – uma epidemia popular⁶⁵ –, assim se sentia o grego no êxtase dionisíaco: um estar fora de si, um sentir-se transformado e encantado (GMD/DM, p. 55).

Nietzsche identifica, nesse estado de êxtase, o berço do drama. O drama musical não começa com alguém disfarçado com a intenção de enganar os outros, mas com encantamento dionisíaco: é a partir desse “estar fora de si” que o exaltado dionisíaco crê em sua transformação e passa a agir como ser transformado. Assim, reforça Nietzsche, em suas origens, o drama (δρᾶμα) não tinha uma preocupação com o agir, mas com o *pathos* (πάθος), isto é, o drama não repousa no agir, mas no padecer. A ação só foi acrescentada quando surgiu

⁶⁵ Cf. FP 1[1] outono de 1869.

o diálogo⁶⁶ como um meio para explicar as cenas patéticas. Nietzsche pergunta: que outra coisa era a tragédia antiga senão uma lírica objetiva? Um grande coro ditirâmico de homens que, vestidos de sátiros e silenos, cantavam a história da luta e sofrimento de Dioniso (cf. GDM/DM, p. 63). O conteúdo geral da lírica grega eram “os sofrimentos e as alegrias que expõem impulsos e repulsões de todos”, não só do poeta (FP 1[49] outono de 1869). Um espetáculo espantoso que “abala o solo, a crença na indissolubilidade e na fixidez do indivíduo” (GDM/DM, p. 56).

O que provocava esse estado de encantamento era a música, por isso o efeito capital da tragédia grega repousava na música: “A música é a chave do drama” (FP 1[49] outono de 1869). A música, nesses textos, é a linguagem capaz de tocar de modo mais profundo o coração do homem, como a verdadeira linguagem universal, inteligível por toda parte (cf. GMD/DM, p. 66). Embora seja uma característica comum nesses textos de 1869 a 1871, a ênfase na união da palavra e da música na sensibilidade grega e sua separação na experiência moderna, percebe-se uma prioridade da música em relação à palavra. É visível também a forte influência da metafísica da música de Schopenhauer. Indicamos uma série de exemplos: “Um drama antigo é uma grande obra musical” (FP 1[53] outono de 1869); “Que faz a música?”, pergunta Nietzsche num fragmento do outono de 1869: “resolve uma visão em vontade” (FP 1[49]); a partir do movimento sonoro, a música permite ligar os conteúdos de experiência, tornando possível a formação de imagens e representações. “A música é a [arte] que fala mais claramente de todas. Todas as outras artes são tais apenas na medida em que elas têm um elemento fundamental em comum com a música, por exemplo, o ritmo” (Caderno P I 10 outono 1868 Primavera 1869, p. 190). Ainda no mesmo fragmento, encontramos: “A pintura e a arte plástica querem que acreditemos em um mundo encantado, que as pedras se tornem vivas para nós e para que a

⁶⁶ No curso “Introdução à história da tragédia grega”, ministrado pelo filósofo no verão de 1870, na Universidade da Basileia, referindo-se à estrutura do drama, ele diz: “A unidade dramática, que parece uma criação teórica, não é nada mais do que uma consequência natural: tratava-se de tornar explicável grandes cenas patéticas, e, para fazer isso, introduziu-se a menor proporção de ação possível que possa justamente explicá-las” (cf. NIETZSCHE, 2005, p. 63, nota 27). Sobre o curso “História da literatura grega” ver: SANTINI. Friedrich Nietzsche e a crítica dos paradigmas culturais nas preleções da Basileia. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 3, p. 49-75, setembro/dezembro, 2018.

vida venha da tela: isso acontece graças ao poder da melodia e do ritmo na arte plástica; graças à melodia, harmonia e ritmo na pintura” (p. 191). “Muito mais poderoso que a palavra, o pobre sinal é a batida rítmica do pulso” (Caderno P I 11 b outono 1868 Primavera 1869, p. 190-191). Isso é reafirmado no FP 1[49] outono de 1869: “[a música] contém as formas universais de todos os estados de desejo: é o puro simbolismo dos impulsos, e como tal é completamente compreensível para qualquer um em suas formas mais simples (compasso, ritmo)”. No fragmento 2[10] Inverno de 1869-70 – Primavera de 1870, a música é tida como uma linguagem suscetível de ser clarificada infinitamente.

Nietzsche ressalta que, entre as inúmeras dificuldades técnicas que o dramaturgo enfrentava para a composição do poema dramático, estava o emprego do coro. “A tragédia, originalmente, não era mais do que um grande canto coral” (GMD/DM, p. 60): o grande efeito de conjunto da tragédia repousava no coro: “ele era o fator com o qual e, sobretudo se tinha que contar, que não podia se deixar de lado” (cf. GMD/DM, p. 60). O primeiro passo era a composição do coro e, depois, definir as oportunidades em que as disposições lírico-musicais da massa pudessem irromper. O coro, como o “mais importante princípio na economia do drama antigo”, deveria ter diversas oportunidades para manifestações patético-líricas (GMD/DM, p. 62). Apesar da multiplicidade de pessoas que compõem o coro, este representa musicalmente um descomunal indivíduo que grita seus sentimentos de forma colossal: “O coro grego é, em primeiro lugar, a caixa de ressonância vivente; em segundo lugar o megafone através do qual o ator grita ao espectador seu sentimento de maneira colossal; em terceiro lugar, o espectador volta audível cantando apaixonadamente, em tom lírico” (FP 1[40] outono de 1869)⁶⁷.

Nesse texto, Nietzsche aponta, de modo rápido, que também a palavra teria a tarefa de provocar o *pathos*, mas que seria mais difícil, “já que a palavra age primeiramente sobre o mundo dos conceitos e somente a partir daí sobre o sentimento; e de maneira bastante frequente ela não alcança absolutamente, pela distância do caminho, o seu alvo” (GMD/DM, p. 66). Nesse sentido, a

⁶⁷ Cf. GMD/DM, p. 61; FP 1[40, 41] outono de 1869.

música, como a verdadeira linguagem universal, conseguiria expressar e fazer emergir estados afetivos que escapam à estrutura determinada da linguagem. A poesia, enquanto uma espécie de linguagem musical, seria capaz de dar expressão ao sentimento, ao material informe a partir do qual o poeta cria. Esse elemento poético e figurativo da linguagem, resultante da união entre o texto e a melodia da poesia lírica e da tragédia, será a base para a formulação da concepção simbólica da linguagem, que será desenvolvida pelo filósofo em seu texto “A visão dionisíaca de mundo”. Será também nesse texto que uma das principais teses desse período receberá sua primeira formulação: os limites da linguagem na expressão dos sentimentos: há sempre algo “intraduzível”.

2.3 Dimensão Simbólica e Figurativa da Linguagem

Percebemos que a linguagem vai exigindo maior atenção do filósofo no decorrer das suas reflexões sobre a tragédia grega, a ponto de se tornar uma questão central em seus estudos. Na análise que ele faz das origens da tragédia grega, fica claro que a parte intraduzível dos estados internos, as ideias inconscientes do sentimento, parece ganhar expressão na arte e, sobretudo, na música. O papel essencial atribuído à atividade instintiva é aqui associado à arte como uma expressão ou uma forma inconsciente de conhecimento e linguagem. A arte permitiria a vivência e a compreensão de uma dimensão mais profunda que aquela da consciência e do entendimento. Consequentemente, a produção de conceitos seria uma parte dessa atividade artística, portanto, também um produto estético. Mas até que ponto os conceitos dariam conta de expressar os sentimentos mais íntimos? Como veremos a seguir, a expressão do sentimento⁶⁸ enquanto elemento central da arte dionisíaca acaba se revelando como indispensável para a concepção de linguagem em Nietzsche.

⁶⁸ Cf. Nota 53 desse mesmo capítulo.

2.3.1 A expressão do sentimento (*Gefühl*)

Embora o texto *A visão dionisíaca de mundo*, escrito em 1870, aborde questões que serão aprofundadas por Nietzsche em sua primeira obra, a expressão do sentimento (*Gefühl*), trabalhada na quarta seção do texto, traz elementos importantes para entendermos a concepção estética de Nietzsche e o modo como ele vai construindo sua concepção de linguagem. Sua reflexão sobre o sentimento é desenvolvida a partir da articulação das categorias metafísicas de Schopenhauer, principalmente música, imagem, vontade, representação, prazer, desprazer; e da *Filosofia do inconsciente* de Hartmann, especificamente as relações consciente e inconsciente, vontade e representação, prazer e desprazer. Essa articulação é visível também em suas anotações do período (inverno de 1869 à primavera de 1870), especialmente os fragmentos do grupo 3, que são preparatórias a esse texto.

Nietzsche inicia o texto apresentando o “sentimento” (*Gefühl*) como “um complexo de representações inconscientes e de estados da vontade. As aspirações da vontade, porém, se expressam como prazer ou desprazer e nisso mostram somente diferença quantitativa. Não há espécies de prazer, mas sim graus e um sem-número de representações paralelas” (WD/VD, § 4, p. 32). Nessa definição, a influência de Schopenhauer é indicada pelo próprio filósofo, mas é perceptível também a presença de Hartmann pelo recurso que Nietzsche faz aos conceitos-chave utilizados pelos dois filósofos, como exemplifico no fragmento 3[19], do período de elaboração desse texto: “Os sentimentos são *aspirações e representações* de natureza *inconsciente*. A representação é simbolizada no gesto, a aspiração no som. Mas a aspiração se manifesta como *prazer* ou *desprazer*, em suas diferentes formas. São essas formas que o som simboliza” (FP 3[19] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870, grifo nosso).

Hartmann, assim como Schopenhauer, caracteriza a vontade como uma força originária e inconsciente que se manifesta como prazer ou desprazer em diferentes formas e graus; para ambos, o prazer corresponde à satisfação da vontade e o desprazer, à não satisfação. Para Schopenhauer, todo querer se origina de uma carência, já que se deseja o que não se tem. Nesse sentido, a ausência da satisfação causa o sofrimento, e a satisfação, por sua vez, traz

felicidade, bem-estar. No entanto, a satisfação é sempre um estado temporário, pois, embora a satisfação ponha um termo a esse sofrer, um novo querer surge e com ele um novo sofrer e, assim, infinitamente⁶⁹. Para Hartmann, o prazer e o desprazer enquanto expressões de uma única vontade diferenciam-se desta unicamente pelo grau de intensidade. As representações associadas a esses estados que constituem o conteúdo e o objeto da vontade, seus tipos e qualidades (cf. PU, p. 276)⁷⁰.

Do mesmo modo, a reflexão sobre o sentimento recebe definição semelhante nos dois autores. Para Schopenhauer, o sentimento é a expressão do movimento da vontade no interior do homem: “Todas as possíveis aspirações, excitações e manifestações da vontade, todos estes processos no interior do homem, lançados pela razão no conceito amplo, negativo, de sentimento” (SCHOPENHAUER, 2005, § 52). Para Hartmann, o sentimento resulta de duas ações fundamentais do espírito unidas pelo inconsciente: a vontade e a ideia e, como em Schopenhauer, é o que “permite a compreensão dos estados do espírito em que o prazer e a dor aparecem, incluindo todas as percepções e ideias que os acompanham” (PU, p. 276).

Em *A visão dionisíaca de mundo*⁷¹, Nietzsche faz uma conjunção dessas duas reflexões. Ele também compreende o prazer e o desprazer como formas diferentes de uma única vontade, que busca sua efetivação por diferentes meios. Enquanto o som manifesta o próprio movimento da vontade – da insatisfação à satisfação –, as diferentes representações desse som se dão por meio dos gestos, da música, da linguagem. Mas a questão que nos interessa aqui pode ser formulada do seguinte modo: como podemos expressar o sentimento? Tendo em vista que o sentimento é a expressão de uma vontade ligada a uma ideia, isto é, de um querer ligado a um objeto, e refere-se a uma experiência interna própria, como partilhar esse sentimento com o outro? Se assumirmos que a linguagem é um meio de expressar o sentimento, o quão próximo ela chega de nossas experiências internas? Isso nos conduz a outra questão: qual a

⁶⁹ Cf. Schopenhauer, *Mundo como vontade e representação* 3, § 38; doravante MV.

⁷⁰ Hartmann trabalha essas questões no capítulo “O Inconsciente no sentimento”.

⁷¹ Doravante WD/VD.

capacidade de a linguagem expressar o sentimento? A explicitação dessas questões será determinante para a compreensão da reflexão do filósofo sobre a linguagem.

Como vimos no capítulo anterior, Nietzsche assume a concepção de instinto apresentada por Hartmann na *Filosofia do inconsciente*: “O instinto é uma disposição consciente dos meios para um fim inconscientemente desejado” (PU, p. 110). No capítulo “O inconsciente no instinto”, Hartmann explicita a ação do instinto na busca dos meios para a realização do fim desejado. É o instinto, diz ele, que nos faz desejar um evento futuro de modo que ele se torne um fim para nós; é o instinto também que faz com que reconheçamos os meios necessários para alcançar o fim desejado (cf. PU, p. 47-48). No entanto, não há um instinto em si que determine a escolha de um meio para a realização do fim desejado, assim como não há um meio específico para se alcançar tal objetivo: “O instinto em si, como uma vontade de recorrer a este ou àquele meio, varia tanto quanto os meios para alcançar o objetivo variam de acordo com as circunstâncias externas” (PU, p. 93). Apesar de todas as variações nos meios selecionados pelo instinto, o que é constante é a ideia de um fim, o elo indispensável em cada ação instintiva particular (cf. PU, p. 98). Consequentemente, conclui Hartmann, o instinto deve repousar sobre um outro princípio, que não seja a atividade consciente; e esse princípio deve ser buscado na determinação da vontade por um trabalho do inconsciente.

No capítulo “A vontade inconsciente”, Hartmann apresenta a vontade inconsciente como princípio formal de todo movimento e mudança; portanto, uma condição necessária para esses (PU, p. 77). Enquanto princípio formal, a vontade manifesta-se no querer que ela produz; é, portanto, o esforço contínuo de passar de um estado para outro, de um estado presente para um estado desejado (cf. PU, p. 131). Tanto o estado presente, como ponto de partida, como o estado futuro, como ponto final ou objetivo, existem enquanto “ideias” na vontade inconsciente; o primeiro é concebido como ideia de uma realidade presente, o segundo como ideia de uma realidade futura, desejada. Portanto, a todo querer deve estar associada uma ideia que represente sua meta, seu objeto, ou seu conteúdo; do contrário, seu ponto de partida pode se reduzir a nada (cf. PU, p. 137). No entanto, observa Hartmann, embora o conteúdo da

vontade deva ser determinado, pois do contrário nenhuma realização seria possível – já que inúmeras possibilidades estariam abertas –, este só existe enquanto representação ou ideia, pois o querer não é algo material; e o futuro a ser por ele realizado deve estar contido nele de forma imaterial, ou seja, como uma determinação ideal. Desse modo, esse esforço caracteriza-se como uma forma vazia, uma abstração, que só adquire conteúdo, “só existe” na relação entre essas ideias – a ideia do estado presente e a ideia de um estado futuro –, pois “ninguém pode querer sem querer isto ou aquilo: uma vontade que não quer nada não existe realmente” (cf. PU, p. 132).

Além disso, esse conteúdo da vontade, sua ideia, embora seja determinado, não se realiza de uma maneira somente, pois designa apenas a condição formal de realização, e não a natureza determinada do que se produziu (PU, p.133). A vontade caracteriza-se, portanto, como o esforço constante para passar de um estado real a um estado ideal; e não há um termo que ponha fim ao processo, pois, assim que um estado desejado é alcançado, este passa a ser real, presente, e logo um outro surge como algo desejado (cf. PU, p. 131). Assim, conclui ele, “nós devemos então admitir que o conteúdo da vontade é sempre uma ideia, seja esta consciente ou inconsciente. Não se pode falar da vontade sem falar, da mesma maneira, da ideia, do conteúdo que a determina e que a distingue de todas as outras” (PU, p. 133)⁷². Na vontade inconsciente, necessariamente, a ideia do querer também deve ser inconsciente, pois “[...] uma vontade inconsciente é apenas uma vontade inconsciente da ideia que ela contém” (PU, p. 140); do mesmo modo, “uma vontade que tem consciência de seu objetivo é para nós sempre uma vontade consciente” (PU, p. 140). Portanto, o que distingue uma vontade inconsciente de uma vontade consciente é a ideia que forma o objeto de cada uma, que, no primeiro caso, é inconsciente e, no segundo, consciente. Essa conclusão conduz Hartmann ao primeiro princípio da

⁷² Na sequência da argumentação, Hartmann faz uma crítica ao sistema de Schopenhauer dizendo: “Onde se recusa a olhar o conteúdo ideal (inconsciente) como o que determina a natureza e o modo de ação, deve, para ser consistente, também se recusar a falar de uma vontade inconsciente como a causa interna do fenômeno. Essa simples consideração expõe a singular deficiência do sistema de Schopenhauer, no qual a ideia não é de modo algum reconhecida como o único e exclusivo conteúdo da vontade, mas uma posição falsa e subordinada é atribuída a ela. A vontade sozinha, embora completamente cega, comporta-se como se a representação ou ideia formasse seu conteúdo” (cf. PU, p. 133).

psicologia do inconsciente: “Se não se está consciente de ter perseguido voluntariamente uma meta da qual o prazer ou a dor podem resultar, é porque a vontade é inconsciente” (PU, p. 278).

A questão do prazer e da dor (desprazer) é trabalhada por Hartmann no capítulo “O inconsciente no sentimento”. Segundo ele, nos estados psíquicos não se separa o que é propriamente prazer e dor, pois “o prazer e a dor são apenas diferenças quantitativas de intensidade” (PU, p. 276)⁷³. Ele adverte que é preciso ter cuidado para não confundir o querer em si – o esforço contínuo para a realização de algo desejado –, com o objeto do querer – suas ideias ou representações; o querer é sempre anterior ao sentimento de prazer (satisfação) ou desprazer (insatisfação); logo, o fim buscado não é o prazer sentido na satisfação ou não de determinado desejo, mas o esforço de se passar de um estado atual para um desejado; o qual, no máximo, pode ser conhecido como pensamento ou pressentimento de prazer ou dor, provocado ou fortalecido pelas atuais impressões de sensibilidade (cf. PU, p. 277). Com isso, chegamos à concepção de sentimento de Hartmann: “Compreendemos todos os estados da mente em que o prazer e o desprazer aparecem, incluindo todas as percepções e ideias que acompanham (mesmo os desejos), sob o nome comum de sentimento [*Gefühl*]” (PU, p. 284-285).

Portanto, tendo em vista que o prazer é uma vontade satisfeita e a dor uma vontade contrariada, disso resulta que o prazer e a dor devem ser, assim como a vontade, uma e mesma coisa, e só diferem pela intensidade. Assim, segundo o filósofo, as diferenças qualitativas que eles apresentam na aparência são resultantes das ideias às quais eles são associados, em parte daquelas que são o objeto da vontade, em parte daquelas que contribuem para a satisfação da vontade. Tratamos acima que as maneiras pelas quais os fins são percebidos na natureza são resultados de combinações de diferentes tipos de causalidade, de modo que não tem como identificar se determinada emoção sensível é decorrente da satisfação ou não satisfação de um único desejo determinado:

⁷³ Para Hartmann, Schopenhauer errou em considerar a dor como um elemento positivo e o prazer como sua negação: “ele comete a falta de olhar como uma contradição a simples oposição de contrários” (cf. PU, p. 276).

Os desejos mais diversos se cruzam a cada momento: o mesmo evento pelo qual alguns são gratificados contraria a outros. Portanto, não há prazer nem desprazer puro e simples, isto é, não há prazer que não contenha dor, nem dor que não esteja ligada a um prazer; assim como não há prazer que não seja combinado com a satisfação simultânea dos mais diferentes desejos (PU, p. 281).

Portanto, o prazer e a dor, dos quais a vontade inconsciente é a fonte, estão ligados a certas sensações vagas, cuja qualidade depende total ou parcialmente de ideias inconscientes, como, por exemplo, a felicidade maternal pela criança recém-nascida, ou a felicidade transcendente do amante feliz: “Os desejos particulares dos instintos são como efeitos especiais dessa vontade, que obtêm satisfação pela realização de seus desejos” (PU, p. 278). De todo modo, ressalta Hartmann, é evidente que, em qualquer caso, uma parte desses desejos particulares pode ser conhecida pela consciência, e que outra parte pode escapar dela (PU, p. 281). A consciência só consegue capturar as ideias que contribuem para a satisfação da vontade, ou seja, as representações de acompanhamento. Portanto, há uma grande parte dos sentimentos que escapa à consciência – “um resto indissolúvel” – que zomba de todos os esforços para iluminá-lo com o vidro incandescente da consciência (cf. PU, p. 281). Com essas conclusões, Hartmann chega ao segundo princípio da psicologia do inconsciente: “O que é obscuro, inexprimível, indizível nas emoções da sensibilidade é que as ideias que a acompanham escapam da consciência” (PU, p. 278). As ideias inconscientes dão à qualidade da emoção sensível aquela obscuridade que a caracteriza, e que todos os esforços de reflexão nunca chegam a dissipar (PU, p. 281). Dessa parte, portanto, nada podemos falar com segurança. No entanto, podemos falar sobre a parte que se deixou abarcar pela consciência: podemos dizer que foi traduzida em pensamentos, isto é, em ideias conscientes.

Hartmann complementa (PU, p. 109): o fato de que o sentimento, ainda que apenas em parte, possa ser traduzido em pensamentos é uma prova de que o sentimento já contém em si essas ideias, mesmo que inconscientemente. De outra forma, o pensamento não seria, de fato, o mesmo que o sentimento. Por outro lado, um sentimento despojado de todas as ideias, mesmo inconscientes, não pode explicar nada, pois sequer o perceberíamos. Somente é possível efetuar essa tradução quando uma sensação ou sentimento está associado a

uma representação consciente; do contrário, não há como torná-lo inteligível para a consciência. O “eco da ideia inconsciente” na consciência é geralmente tão fraco que, na verdade, se manifesta apenas através de sentimentos, por uma disposição concomitante e que constitui apenas um ínfimo elemento do sentimento geral que a alma experimenta: nada comparado ao verdadeiro instinto do homem (cf. PU, p. 109). No entanto, esse eco despertado pela ideia inconsciente pode às vezes ser produzido com clareza suficiente para ser fixado no homem pelo pensamento e pela linguagem. Assim, o tanto que o sentimento pode se tornar claramente consciente é o quanto ele pode ser traduzido em pensamentos: “O processo em virtude do qual nos tornamos autoconscientes de uma vez por todas é a tradução das ideias inconscientes que determinam a natureza do sentimento em ideias conscientes, quer dizer, em pensamentos e em palavras” (cf. PU, p. 286).

A comunicação, segundo Hartmann, supõe a passagem do plano inconsciente para o consciente, uma espécie de tradução do mundo interno para o âmbito da linguagem e da consciência: “Somente na medida em que os sentimentos podem ser traduzidos em pensamentos eles podem ser comunicáveis, se desconsiderarmos aqui a linguagem instintiva do gesto, que é insuficiente. Os sentimentos, na verdade, só podem ser expressos em palavras, desde que sejam traduzidos em pensamentos” (cf. PU, p. 286). Por isso, a comunicação é sempre parcial; haverá sempre um resto intraduzível. Desse “resto”, inconsciente, diz Hartmann, nada podemos falar com segurança, pois sempre estaremos falando de uma parte que nos chegou à consciência, da parte que foi traduzida em pensamentos, nunca estaremos falando do todo. Consequentemente, a palavra é sempre um modo de expressão parcial e incompleto. Por outro lado, se a parte anteriormente inconsciente do sentimento, ao ser passada pela consciência, se mostra como material do pensamento, podemos também supor que aquela parte que ainda não foi abarcada pela consciência ainda o possa ser. Portanto, a fronteira entre a parte compreendida do sentimento e a não compreendida está sempre mudando, tanto no indivíduo como na humanidade como um todo (cf. PU, p. 285).

Nietzsche acompanha Hartmann em relação à grande distância entre o nosso saber consciente e o nosso sentir inconsciente, desenvolvendo essa

questão a partir do segundo parágrafo da seção quatro, inclusive citando partes da argumentação de Hartmann, sem, no entanto, desenvolvê-las, o que torna difícil relacionarmos a ele sem ter em vista suas anotações para essa obra. Nietzsche pergunta: “Ora, de que maneira se participa o sentimento? Parcialmente, muito parcialmente ele pode ser transformado em pensamentos, portanto em representações conscientes; isso só vale naturalmente para a parte das representações paralelas. Porém, mesmo nesse domínio do sentimento sempre fica um resto indissolúvel” (DW/VD § 4, p.32). Esse mesmo processo de tradução é indicado no fragmento 3[18], no qual o filósofo cita uma passagem diretamente do capítulo “O inconsciente no sentimento”, de Hartmann, o que nos permite, novamente, identificar a importância dessa obra para as reflexões de Nietzsche:

Hartmann: p. 200.

Somente na medida em que os sentimentos podem ser traduzidos em pensamentos eles são comunicáveis, se desconsiderarmos a linguagem instintiva do gesto, que é sempre muito pobre; pois somente na medida em que os sentimentos se deixam traduzir em pensamentos podem ser expressos em palavras (FP 3 [18], Inverno de 1869 – Primavera de 1870).

Disso decorre, diz Nietzsche, que os sentimentos só podem ser conhecidos e, então, comunicados quando traduzidos em pensamentos, isto é, quando as ideias inconscientes que determinam a natureza do sentimento são trazidas à consciência. Portanto, continua Nietzsche, a linguagem conceitual “só tem a ver com o que é indissolúvel”, o que indica o limite que a linguagem tem na capacidade de expressão do sentimento, pois expressa somente a parte do sentimento que pode ser decomposta, ou seja, as representações. No entanto, como veremos na sequência, embora haja um limite da linguagem enquanto modo de expressão do sentimento, ela indica um aspecto importante para a tese defendida por Nietzsche: a dimensão simbólica da linguagem.

2.3.2 A linguagem dos gestos e dos sons

Antes de trabalhar a linguagem conceitual (palavra) como meio de expressão do sentimento, Nietzsche analisa as outras duas espécies de

linguagem que, por serem instintivas, expressam o sentimento de um modo direto e imediato: a linguagem dos gestos e dos sons. É importante observarmos que Nietzsche identifica um processo comum na tradução do sentimento, por meio do qual uma experiência interna é reproduzida por meio da criação de imagens: o expressar-se por meio de imagens, semelhante à ideia de transposição: um deslocamento entre esferas diferentes, em que algo inconsciente é trazido à consciência, por meio de uma imagem, por símbolos. Nesse texto ele compreende símbolo como “uma cópia muito imperfeita, fragmentada, um sinal alusivo, sobre cuja compreensão se precisa concordar” (WD/VD, § 4, p. 33). No fragmento 3[20], do mesmo período, ele nos dá algumas pistas sobre esse processo de tradução e como ele está compreendendo o símbolo: “O símbolo é a transposição de uma coisa em uma esfera completamente distinta”. Nietzsche identificará esse mesmo processo de formação de imagens, de simbolização, na criação artística, tanto poética quanto dramática, e na linguagem.

Para o filósofo, os gestos são símbolos universalmente compreensíveis e engendrados por meio de movimentos reflexos, identificados imediatamente pelo olhar: “o olho, que os vê, transmite logo a seguir o estado que produziu o gesto e que este simboliza” (DW/VD, § 4 p. 33)⁷⁴. Assim também é com os sons instintivos: o ouvido conclui imediatamente. Esses sons são símbolos⁷⁵. Aqui vemos novamente os traços da leitura de Hartmann como indicado acima no fragmento 3[18], em que Nietzsche cita diretamente uma parte do capítulo “O inconsciente no sentimento”, que, se analisada fora do contexto abordado por Hartmann, pode levar a uma ideia de uma depreciação da linguagem dos gestos por Hartmann em relação a outros meios de expressão. Nietzsche faz um acréscimo, questionando justamente a parte em que Hartmann se refere aos gestos: “... se desconsiderarmos a linguagem instintiva do gesto, que é sempre muito pobre”:

Realmente? Gestos e som! Prazer comunicado é arte. O que significa a linguagem dos gestos? É uma linguagem de símbolos universalmente conhecidos, formas de movimentos reflexos. O

⁷⁴ Cf. FP 3[18] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870.

⁷⁵ DW/VD, § 4 p. 33.

olho deduz imediatamente o estado que produz os gestos. Assim é com os sons instintivos. O ouvido conclui imediatamente. Esses sons são símbolos (FP 3 [18], Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870).

No entanto, se voltarmos a Hartmann no capítulo “O inconsciente no instinto”, anterior a esse citado por Nietzsche, vemos que ele busca esclarecer a hipótese de uma intuição inconsciente nos atos instintivos do homem e dos animais por meio da análise da manifestação de um instinto comum, “solidariedade dos instintos”, em que todas as ações individuais trabalham em conjunto na realização de um trabalho em conjunto, como no caso das abelhas. Hartmann observa que, nos animais superiores, em que a linguagem é mais desenvolvida e facilita o consenso acerca do plano e projeto, esse instinto comum é facilmente identificado pelos seus efeitos, como, por exemplo, na origem da linguagem, dos grandes movimentos políticos e sociais na história do mundo. No entanto, observa ele, também é mais difícil de distingui-lo dos efeitos que uma associação voluntária e consciente possa produzir. Por isso, ele volta sua atenção para os animais inferiores, nos quais, embora os meios de comunicação sejam menos desenvolvidos, como a ausência da voz, a mímica e a fisionomia, é possível identificar uma correlação dos atos individuais para a realização da obra como um todo; ou seja, esse entendimento não é obtido conscientemente com a ajuda da linguagem, como no trabalho em conjunto das abelhas, das formigas, acima indicado (cf. PU, p. 123). Num outro capítulo, “Influência da ideia consciente”, Hartmann caracterizará a gesticulação e a expressão facial como movimentos reflexos que se tornam compreensíveis pelo seu caráter necessário e universal; sem essa compreensão prévia dos gestos, não seria possível a linguagem, pois “somente na medida em que os sentimentos podem ser traduzidos em pensamentos eles são comunicáveis” (cf. PU, p. 199).

Nietzsche questiona: o que simboliza o gesto naquele ser duplo, no sentimento? “Evidentemente, a representação paralela”, diz Nietzsche. Só ela pode ser expressa de forma imperfeita e fragmentada por meio do gesto visível: “uma imagem só pode ser simbolizada por uma imagem” (WD/VD § 4, p. 33). O gesto é uma simbolização parcial da representação que acompanha o sentimento: é um processo em que se simboliza um estado interno por meio de uma imagem. Nietzsche analisa a simbólica dos gestos na arte, explicitando os

diferentes meios utilizados para a expressão do sentimento. O pintor e o escultor, por exemplo, imitam o homem no gesto, ou seja, produzem uma imagem da imagem vista em cena; nesse caso, o prazer é satisfeito na contemplação das imagens produzidas e na compreensão do que ela simboliza, “apesar da aparência”. A imagem simbolizada no gesto é uma cópia fiel da vontade mesma, “ela corresponde, quanto à sua aparência, à determinação de gênero”: “a vontade é apaziguada com sua aparência” (DW/VD § 4, p. 34). O ator, por sua vez, apresenta realmente o símbolo gestual não somente em aparência, pois sua tarefa é atuar como verdade: “A tarefa aqui é a verossimilhança, não mais a beleza” (DW/VD § 4, p. 34). No drama, a compreensão do símbolo não se dá pela sua compreensão, mas no “mergulho” no sentimento simbolizado, o qual possibilita que este seja reconhecido como símbolo da realidade por ele aludida. Sendo assim, o drama deve ter uma aparência de verdadeiro, deve agir como verdade para que o objeto apresentado seja apreendido vivamente e não apenas contemplado como na arte plástica (apolínea).

No entanto, adverte Nietzsche, embora se tenha uma compreensão imediata do estado simbolizado pelo gesto por meio do drama, é preciso lembrar que este é ainda uma representação, representa a parte traduzível do sentimento: “é assim que devemos fruir da arte plástica no drama” (DW/VD § 4, p. 35). Nietzsche caracteriza, assim, a linguagem primitiva e instintiva dos gestos com uma dupla função: despertar um prazer estético pela contemplação de imagens (pintura, escultura, drama) e provocar a vontade inconsciente para produzir um efeito semelhante, produzir imagem, expressar o sentimento.

Na sequência do texto, Nietzsche pergunta: “Se, todavia, o gesto simboliza no sentimento as representações paralelas, sob que estímulo são comunicadas à nossa inteligibilidade as comoções [aspirações] da vontade mesma?” (DW/VD § 4, p. 35). Ou seja, como a vontade, enquanto esforço para se passar de um estado a outro, que pode resultar em prazeroso ou não, satisfeito ou insatisfeito, pode ser representada? Pela linguagem simbólica do som, responde Nietzsche. A aspiração da vontade é simbolizada no som; como essa aspiração se manifesta como prazer ou desprazer, em suas diferentes formas, são essas formas que o som simboliza (cf. (DW/VD § 4, p. 32). É importante aqui retomarmos o fragmento 3[19], em que é visível a articulação

entre a concepção de vontade e representação de Hartmann⁷⁶ e a filosofia da música de Schopenhauer: “Os sentimentos são aspirações e representações de natureza inconsciente. A representação é simbolizada no gesto, a aspiração no som. Mas a aspiração se manifesta como prazer ou desprazer, em suas diferentes formas. São essas formas que o som simboliza” (cf. FP 3[19] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870).

Como vimos acima, para Hartmann, assim como a vontade é una, o prazer e o desprazer são somente um, pois nos estados psíquicos não se separa o que é propriamente prazer e dor: “não há prazer nem desprazer nem puro nem simples, isto é, não há prazer que não contenha dor, nem dor com a qual o prazer não esteja ligado, mas também não há prazer que não seja combinado com a satisfação simultânea dos mais diferentes desejos” (PU, p. 281). É o sentimento que nos permitiria compreender os estados da mente em que o prazer e a dor aparecem, incluindo todas as percepções e ideias que os acompanham: “a dor e o prazer não existem enquanto não são sentidos” (PU, p. 356).

Enquanto em Hartmann as formas de intermitência da vontade – prazer e dor – expressam diferenças qualitativas da vontade, para Nietzsche elas caracterizam apenas aspectos exteriores da vontade, o que permite que elas possam ser simbolizadas por meio da linguagem do som. Utilizando-se das categorias metafísicas de Schopenhauer, Nietzsche faz uma caracterização da simbólica do som: a rítmica, a dinâmica e a harmonia, com o objetivo de mostrar que “o prazer é sempre uno”, mas pode ser simbolizado por diferentes meios: o ritmo nos permite identificar as formas de intermitência da vontade; por meio da dinâmica, podemos identificar os graus e intensidade da vontade, a cambiante quantidade de prazer e desprazer; no entanto, a essência mesma do som, abriga-se na harmonia. Desse modo, enquanto os gestos expressam os diferentes modos e tipos de dor, suas diferenças qualitativas, como, por exemplo,

⁷⁶ Como trabalhamos no capítulo primeiro, Hartmann reconhece o sistema de Schopenhauer, oferece uma abertura para a ideia de inconsciente, mas somente quando ele se torna infiel a si mesmo e se contradiz: quando a ideia que, originalmente, é apenas um tipo de intuição do intelecto cerebral, torna-se uma entidade metafísica, precedendo e condicionando a individuação real. Segundo ele, Schopenhauer não percebe que a vontade inconsciente da natureza pressupõe uma ideia inconsciente como objetivo, conteúdo ou objeto de si mesmo, sem o que seria vazia, indefinida e sem objeto (cf. PU, p. 32).

quando falamos do modo como a dor “bate, puxa, lateja, pica, morde, faz cócegas” (cf. DW/VD § 4, p. 37); o som simboliza as formas de intermitência e intensificação da vontade, sem as representações de acompanhamento. Portanto, o som simboliza o próprio movimento da vontade, enquanto esforço de se passar de um estado atual (real) para outro (desejado). Pela dinâmica e pelo ritmo, temos acesso à vontade enquanto um fenômeno, que são, de certo modo, os lados extrínsecos da vontade, os quais se permitem conhecer em símbolos. É essa a parte traduzível da música e, nesse sentido, ela pode ser aprimorada como arte da aparência (cf. DW/VD, § 4, p. 35-36). A harmonia, no entanto, simboliza a pura essência da vontade, é o resto indissolúvel, aquele que não pode ser representado pela consciência, pela linguagem: “Ela não é, portanto, mera simbólica do sentimento, mas simbólica do mundo” (DW/VD, § 4, p. 36).

A metafísica da música será trabalhada por Schopenhauer no terceiro livro do *O mundo como vontade e representação*⁷⁷, em que caracterizará a música como a linguagem do sentimento e da paixão, e as palavras como linguagem da razão. É importante, no entanto, voltarmos ao seu primeiro livro, quando ele faz a distinção entre o sentimento (*Gefühl*)⁷⁸ e o saber, o que será relevante para compreendermos a influência deste para a reflexão de Nietzsche sobre o sentimento e a linguagem. Schopenhauer opõe o sentimento ao saber, chamando a atenção para a característica negativa essencial do conceito de sentimento: a de não ser um conhecimento abstrato; isto é, é um conhecimento presente na razão, que não é um conceito, portanto, intuitivo. O saber, por sua vez, caracteriza-se como um conhecimento sobre algo fixado em conceitos na razão. Sendo assim, a origem do conceito de sentimento é decorrente de uma ação imparcial da própria razão, ao englobar, sob um único conceito, toda a ação da consciência que não esteja de acordo ao seu modo de representação, ou seja, a tudo que não seja um conceito abstrato (cf. MV I, § 11). No parágrafo 12, ele apresenta as vantagens e desvantagens do emprego da razão e da distinção

⁷⁷ Doravante MV.

⁷⁸ Schopenhauer indica que a palavra sinônima na língua alemã *Empfindung*, sensação, é tomada aqui como uma subespécie de sentimentos, os sentimentos corpóreos. A vontade é sentida como sentimento interno (*Gefühl*) que se distingue do sentimento meramente corporal (*Empfindung*). Para o primeiro (*Gefühl*), o corpo é objetividade da vontade, para o segundo, o corpo é objeto imediato e mediato do conhecimento (cf. MV, I §11).

entre o saber abstrato e a representação intuitiva: a razão não amplia o nosso conhecer, meramente lhe dá outra forma, isto é, permite que se conheça abstratamente o que foi conhecido *in concreto*, intuitivamente (cf. MV I, 12)⁷⁹. No entanto, diz ele, temos que reconhecer que toda comunicabilidade e uso frutífero do conhecimento no domínio prático depende de ele ter-se tornado um saber, um conhecimento abstrato, pois o conhecimento intuitivo só vale no caso particular (cf. MV I, § 12). É preciso, adverte ele, sempre considerar essa característica negativa do conceito de sentimento como essencial – a de não ser um conceito abstrato –, pois o conceito de sentimento abrange esferas heterogêneas que só poderemos entender como se agrupam quando reconhecemos sua coincidência nesse aspecto negativo. Por exemplo: sentimento religioso, sentimento moral, cores, tons, força, fraqueza, prazer, dor (cf. MV I, § 11).

No terceiro livro, em sua reflexão sobre a metafísica da música, quando examina qual espécie de conhecimento seria capaz de expressar a essência do mundo, o em-si dos fenômenos, a vontade, ele conclui que é a arte. A arte é capaz de repetir as “ideias”⁸⁰ eternas apreendidas por pura contemplação, independente do princípio de razão⁸¹, seja como arte plástica, poesia ou música: “Sua única origem é o conhecimento das ideias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento” (MV III, § 36). No entanto, a música difere das outras artes por ser uma reprodução imediata da própria vontade, enquanto as demais artes seriam cópias de ideias: “A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas cópia da vontade mesma, cuja objetividade também são as ideias” (MV III, § 52). Sendo cópia da vontade

⁷⁹ No início do livro IV, no parágrafo 53, Schopenhauer diz que a tarefa da filosofia nada mais é que interpretar o existente, a essência do mundo e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão. A essência do mundo “se expressa de maneira compreensível in concreto, isto é, como sentimento” (MV, IV, § 53).

⁸⁰ Por “Ideia” Schopenhauer compreende os graus de objetivação da Vontade, na medida em que esta é coisa-em-si e “a força originária e universal da natureza nada mais é que a objetivação da Vontade num grau baixo. A cada um desses graus nomeamos Ideia eterna, em sentido platônico” (MV III, § 25).

⁸¹ O princípio de razão é apresentado no livro III, parágrafo 30, como “princípio último de toda finitude, toda individuação, forma geral da representação, tal como esta se dá na consciência do indivíduo como tal”. Todo o conhecimento do sujeito enquanto indivíduo está submetido ao princípio da razão em suas diferentes modalidades: espaço, tempo e causalidade (MV III, § 30).

mesma, na música não há uma representação de fenômenos, mas é a própria vontade, o em-si de cada fenômeno que se expressa através dela:

Por isto, ela não exprime esta ou aquela alegria individual e determinada, esta ou aquela aflição, ou dor, ou espanto, ou júbilo, ou humor, ou serenidade, mas a alegria, a aflição, a dor, o espanto, o júbilo, o humor, a serenidade ela *própria*, por assim dizer *in abstracto*, o que neles há de essencial, sem qualquer acessório, portanto também sem os seus motivos. Contudo, nós as compreendemos perfeitamente nesta quintessência, estampada (MV, III § 52).

Assim, o efeito da música é mais poderoso e penetrante que o das outras artes, pois fala da essência enquanto as outras falam apenas de sombras. A arte do som estimula mais facilmente a fantasia a figurar esse mundo espiritual, invisível, vivaz que se dirige a nós de modo tão imediato. Segundo Schopenhauer, essa foi a origem do canto falado e, finalmente, da ópera, pois a linguagem passa a ter uma relação direta com o mundo da abstração musical. Assim, para Schopenhauer, a música exprime a “quintessência” da vida e de seus processos, uma panaceia de todos os nossos sofrimentos, e isso é uma propriedade exclusiva da música (cf. MV III, § 52). Ele compara a essência do homem à da melodia: ambas buscam a satisfação por diferentes caminhos e desvios, expressos pelo impulsionar múltiplo da vontade, que sempre retorna a si: no homem a satisfação do desejo, na melodia o grau mais elevado, a tonalidade:

Todas as possíveis aspirações, excitações e manifestações da vontade, todos estes processos no interior do homem, lançados pela razão no conceito amplo, negativo, de sentimento, permitem expressão na imensidade inumerável das melodias possíveis, porém sempre na generalidade de simples forma, sem a matéria, sempre apenas conforme o em-si, e não conforme o fenômeno, assim como a alma mais íntima da mesma, sem corpo (MV III, § 52).

Nietzsche ainda coloca outra questão no texto *A visão dionisíaca de mundo*: qual o significado da linguagem dos gestos e do som na obra de arte dionisíaca?

Como indicamos acima, Nietzsche analisa, na seção quatro deste texto, as manifestações artísticas instintivas dos gestos e do som presentes no ditirambo dionisíaco, tendo em vista que tragédia grega tem sua origem a partir

dos rituais dionisíacos marcados pelo estado de êxtase que dominava seus seguidores, de tal modo que se sentiam e se comportavam como seres encantados e transformados (cf. 1[1] outono de 1869). Na embriaguez dionisíaca, estados extremos de prazer e desprazer, algo nunca sentido quer se expressar: o aniquilamento da individuação. Com a perda da individuação, característico desses estados, o homem não quer mais se exprimir como indivíduo, mas como representante da espécie: a natureza quer se expressar como vontade jubilante ou mortalmente angustiada (cf. DW/VD § 4, p. 36). Isso exige um novo mundo de símbolos. A linguagem dos gestos é intensificada; agora, o exaltado dionisíaco também dança. Somente com o gesto, ele ainda permanecia dentro dos limites do mundo fenomenal; por meio da simbólica corporal da dança, na imagem de uma essência de homem intensificada, ele passa a falar como sátiro, como ser natural entre os seres naturais, exprimindo os mais íntimos pensamentos da natureza: “não somente o gênio da espécie, como no gesto, mas o gênio da existência em si” (cf. WD/VD § 4, p. 36). Portanto, por meio da simbólica do som intensificada, a vontade se faz imediatamente inteligível: o mundo de Maia desaparece diante do seu encantamento; o mundo do fenômeno é diluído em sua unidade original (cf. DW/VD, § 4, p. 36).

Nietzsche pergunta: quando a linguagem dos gestos não é mais suficiente para expressar o sentimento? Quando o homem natural chega à simbólica do som? Quando o som se torna música? Ou, ainda, quando o som expressa a essência da vontade? Nietzsche responde: “Sobretudo nos estados extremos de prazer e desprazer da vontade, como vontade jubilante ou angustiada mortalmente, em suma, na embriaguez do sentimento: no grito” (DW/VD § 4, p. 37).

Embora, nos estados mais suaves da vontade, a expressão gestual se una à expressão sonora, pois em cada gesto há um som paralelo, é somente em meio à intensificação do sentimento que a essência da palavra é revelada de forma mais sensível e clara, por meio da simbólica do som: “Só a embriaguez do sentimento consegue elevá-lo à pura sonoridade” (DW/VD § 4, p. 37). O grito é expressão da pura sonoridade. Assim, o elemento tonal age como símbolo e forma de expressão do sentimento. No fragmento 3[15], também preparatório a esse texto, Nietzsche diz: “A linguagem nasceu do grito acompanhado de gestos:

a essência da coisa é expressa ali por meio da entonação, da força, do ritmo; enquanto a representação paralela, a imagem da essência, o fenômeno, são expressos por meio dos gestos da boca” (FP 3[15] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870). Por meio da palavra cantada, o símbolo desgastado pelo uso pode obter novamente sua força original. Essa importância do elemento tonal é reafirmada no fragmento 3[16] do mesmo período:

Grito e contragrito: a força da harmonia

No canto o homem natural readapta os seus símbolos à plenitude do som, enquanto somente fixa o símbolo dos fenômenos: a vontade, a essência, é apresentada novamente de um modo *mais pleno e mais sensível*. Na elevação dos afetos a essência se manifesta de um modo mais claro, por isso ressalta-se mais também o símbolo, o som. O recitativo é de certa maneira uma volta à natureza, é sempre um produto de uma excitação mais elevada (FP 3[16] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870).

Para Nietzsche, a mais íntima e frequente fusão do simbolismo do gesto e do som se dá por meio da linguagem. A palavra simboliza duas diferentes esferas das coisas: sua essência e seu fenômeno: “A essência da coisa é simbolizada na palavra por meio do som e de sua cadência, da força e do ritmo de sua sonorização; e a representação paralela, a imagem, o fenômeno da essência são simbolizados por meio do gesto da boca” (DW/VD § 4, p. 37). Nietzsche faz uma distinção entre a palavra enquanto símbolo e enquanto conceito. Enquanto símbolo, o poder expressivo das palavras cresce e se multiplica instintivamente. No entanto, quando o símbolo é entendido (*Gemerkt*) e se torna um conceito, há uma fixação do conteúdo representacional da palavra e, conseqüentemente, um afastamento de seu efeito tonal, porque, ao ser retido na memória, o som se esvai completamente, restando o símbolo da representação paralela⁸². Portanto, o conceito corresponde à perda do poder expressivo da palavra proveniente da fixação, pela memória, de convenções no uso dos símbolos.

Nietzsche encaminha sua reflexão para o surgimento da linguagem poética, na qual ele acredita ser possível estabelecer uma nova relação entre a

⁸² Cf. FP 3[15] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870.

palavra e o elemento sonoro. Na poesia, a sonoridade da palavra é relativa à sua posição no conjunto da frase; é esta que determina seu conteúdo, seu símbolo individual. “A palavra cantada em uma frase não é uma sequência de sons de palavras: pois uma palavra tem apenas um som relativo, uma vez que sua essência, seu conteúdo apresentado por meio do símbolo é sempre diverso conforme a sua posição” (WD/VD § 4 p. 38). Essa ideia é complementada no fragmento 3[16]: “[...] a sonoridade relaciona-se com a palavra como a melodia se relaciona com a sucessão de palavras. Isto é, por meio da harmonia, dinâmica e rítmica surge um conjunto maior, ao qual se subordina a palavra” (FP 3[16] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870).

De modo análogo, assim como a frase é a unidade superior da palavra, o pensamento é a unidade superior da cadeia de conceitos, isto é, o pensamento é a mais alta unidade das representações paralelas. Embora a essência da coisa seja inalcançável para o pensamento, este, por sua vez, pode agir como estímulo da vontade, quando se torna, ao mesmo tempo, um símbolo compreensível de uma comoção e de um fenômeno da vontade: Por meio da simbólica do som – falado – ele [o pensamento] atua, incomparavelmente, de forma mais poderosa e direta; cantado, no entanto, ele alcança o ponto mais elevado de seu efeito, quando a melodia se mostra como símbolo inteligível de sua vontade (cf. DW/VD § 4, p. 39). Portanto, a intensificação do sentimento, por meio da simbólica do som, possibilita que a essência da palavra se revele de forma mais clara e mais sensível (cf. DW/VD, § 4, p. 37)

Nietzsche passa, então, a analisar os dois caminhos diferentes que a poesia segue conforme a simbolização que a palavra recebe: a epopeia e a lírica. Dividida em ambos os mundos, a poesia alcança também uma nova esfera: sensibilidade da imagem, como na epopeia, e embriaguez sentimental do som, como na lírica. O prazer no fenômeno, na aparência, domina a epopeia, o que conduz à arte plástica; a vontade, no entanto, revela-se na lírica, o que conduz à música. Na poesia lírica, cada palavra e sequência de palavras correspondem à sonoridade e compõem uma melodia, a qual representa um conjunto superior e mais expressivo que a palavra isolada (cf. DW/VD § 4, p. 39). A união entre música e palavra na poesia lírica permite que a palavra aja como símbolo não do conteúdo representacional, mas da vontade e do sentimento. A poesia,

enquanto uma espécie de linguagem musical, seria capaz de dar expressão ao sentimento, ao material informe a partir do qual o poeta cria. “Lírica e epopeia: um caminho que conduz ao sentimento e à imagem” (FP 3[16] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870).

2.3.3 Arte trágica e linguagem

No ensaio *A visão dionisíaca de mundo* (1870), texto anterior ao *O nascimento da tragédia*, Nietzsche trata, pela primeira vez, dos impulsos apolíneo e dionisíaco como dupla fonte da arte grega e que ilustram as duas formas de manifestação da vontade, cuja finalidade seria a vida. Essas duas formas de manifestação da vontade são comparadas aos dois estilos de arte helênica: a arte do figurador plástico (*Bildner*), a apolínea, cujo deus correspondente é Apolo, deus da clareza, da luz, da medida, que se manifesta através da produção de formas, da beleza, da composição harmoniosa e da individuação; e a arte não figurada da música, a dionisíaca, cujo deus é Dioniso, o deus do caótico e do desmedido, que se manifesta como movimento de destruição de toda forma e individualidade: “Esses nomes representam, no domínio da arte, oposições de estilo que quase sempre caminham emparelhadas em luta uma contra a outra” (DW/VD, § 1). Essa oposição é reafirmada no primeiro parágrafo de *O nascimento da tragédia*: “ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas” (GT/NT, § 1). Embora exista entre essas artes uma contraposição quanto às origens e objetivos, Nietzsche antecipa que esses dois impulsos caminham lado a lado e, apesar de lutas constantes, necessitam um do outro, ou seja, é necessária a periódica aliança para que ambos se expressem de forma máxima em sua finitude, união essa que será possibilitada pela arte trágica.

Nietzsche caracteriza o helênico como um protótipo para todo aquele que busca uma afirmação consciente da vontade, pois, por meio do universo de suas artes, mostrou que a vida é digna de ser almejada. Essa foi a estratégia genial da vontade helênica para poder, simplesmente, viver: tornar a existência não apenas possível, mas desejável: “Ver sua existência, tal como ela é

inelutavelmente, em um espelho transfigurador e proteger-se com esse espelho contra a medusa” (WD/VD § 2, p.16). Assim, toda a criação dos deuses olímpicos, não teve como objetivo um “voltar as costas à vida”, mas sim “exaltar a existência” (WD/VD § 2, p. 16) em todos os seus aspectos: belo e feio, triste e feliz. “O mesmo impulso [*Trieb*] que chama a arte à vida, como o preenchimento e completude da existência seduzindo para continuá-la vivendo, deixou também que surgisse o mundo olímpico, um mundo da beleza, da calma, do gozo” (WD/VD § 2, p. 17). Portanto, o substrato do mundo apolíneo da beleza era a terrível sabedoria do Sileno⁸³ que gritava que a vida não valia nada e que o melhor era morrer logo. A arte apolínea age como um mundo intermediário que tornava a vida possível e desejável; uma visão transfiguradora, colocada entre o grego e a vida, que lhe servia como antídoto e proteção diante do sofrimento. Sobre isso Nietzsche afirma: “só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver” (GT/NT, § 7). Sua importância, portanto, é ser um antídoto capaz de inverter a sabedoria do Sileno, criando um véu de beleza que encubra o sofrimento, que leve ao não querer abandonar a vida, pelo menos de modo breve.

Para Nietzsche, Apolo, deus do Sol, o resplandecente, que ilumina os homens com seu brilho, é o deus que melhor personifica a ideia de indivíduo, é a imagem divina do *principium* individuationis. Ele considera que “o mesmo impulso que se materializou em Apolo engendrou todo o mundo olímpico” (GT/NT § 3). Na medida em que é o deus da representação onírica, liga-se à arte plástica devido à sua afinidade com a visão, tornando-se o deus da imagem, obtendo uma arte figurada. No entanto, o domínio da arte apolínea tem como limite a visão, o belo, a aparência: o poder de criar imagens. Tanto o artista plástico como o poeta épico buscam apresentar, por meio de suas artes, a imagem do deus vivo contemplado por eles: o escultor, por meio da imagem

⁸³ Semideus, preceptor e servidor de Dionísio. Conta o mito que, perseguido e capturado na floresta pelo rei Midas, foi por ele interrogado sobre qual seria dentre as coisas a melhor e mais preferível para o homem. O Sileno, forçado, assim respondeu: “O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (cf. GT/NT § 3).

esculpida no mármore, e o poeta épico, por meio de conceitos. O objetivo terá sido alcançado se o espectador ver diante de si a figura ou o grupo de imagens, se o artista conseguir comunicar o estado onírico no qual ele mesmo primeiramente engendrou aquelas imagens (cf. WD/VD § 2).

Nietzsche exemplifica esse cuidado com o limite da arte apolínea da mesma forma com o limite que se deve em relação ao sonho. O sonho é um jogo do indivíduo com o real, ou seja, um furtar-se da realidade por meio do mundo ilusório do sonho. Há, no entanto, um limite a ser observado no sonho, qual seja, é preciso senti-lo como aparência, como ilusão; do contrário, o sonho, ao invés de exercer sua força curativa, atuará de modo patológico, ou seja, passará a ser confundido com a realidade: “Na mais elevada existência dessa realidade onírica temos, ainda, todavia, a transluzente sensação de sua aparência” (cf. DW/VD § 1; GT/NT § 1). Também para Apolo não pode faltar o tênue limite que a imagem do sonho não pode ultrapassar: “aquela limitação mensurada, aquela liberdade em face das emoções mais selvagens, aquela sábia tranquilidade do deus plasmador” (GT/NT § 1); do contrário, a aparência não só iludirá, mas agirá patologicamente e enganará como realidade grosseira. A serenidade apolínea é a característica da perfeição individual. Independente do mundo dos tormentos, o homem individual deverá permanecer calmo e confiante no *principium individuationis*, pois, preso a este, sente todo o prazer e toda a sabedoria da aparência juntamente com sua beleza.

O mundo da bela aparência, assim construído e protegido artificialmente, é invadido pelo som extático do culto a Dioniso, um culto que revela a desmesura da natureza, ao mesmo tempo, como prazer, como sofrimento e como conhecimento e derruba por terra os preceitos apolíneos, revelando-os como artificial: “tudo o que até agora valia como limite, como determinação de medida, mostrou-se aqui como uma aparência artificial: a desmedida desvela-se como verdade” (DW/VD § 2). A arte dionisíaca repousa no jogo com a embriaguez, com o arrebatamento. Seus efeitos estão simbolizados na figura de Dioniso, que se liga à música e à arte não figurada. A experiência dionisíaca rompe com o *principium individuationis*, o subjetivo desaparece, é a perda de si mesmo que sela o laço que une pessoa a pessoa e reconcilia o homem com a natureza: “Uma arte que, em sua embriaguez extática, dizia a verdade, afugentava as

musas das artes da aparência; no esquecimento de si, dos estados dionisíacos, dava-se o ocaso do indivíduo com seus limites e medidas; um crepúsculo dos deuses era iminente” (DW/VD § 2).

Nietzsche observa que, embora a invasão bárbara do dionisíaco tenha sido um momento de maior perigo para a helenidade, também foi quando a sabedoria do deus délfico se mostrou mais radiante. Se o mundo divino dionisíaco não poderia ser encoberto completamente como um segredo culpável, a solução era subtrair o olhar para o brilhante nascimento do mundo onírico colocado junto a ele, ou seja, o elemento dionisíaco deveria ser atraído ao mundo da bela aparência. Portanto, a permissão da entrada dos elementos dionisíacos se mostra como uma necessidade tão fundamental quanto a apolínea. Tratava-se de mais um recurso da vontade que, tendo como objetivo último a afirmação da existência, de uma existência mais elevada, permitiu sua outra forma de aparição, a vontade dionisíaca, a qual era contrária à sua ordenação do mundo helênico de forma apolínea: “A luta de ambas as formas de aparição da vontade tinha um fim extraordinário, criar uma possibilidade mais elevada da existência e também nessa possibilidade de chegar a uma magnificação ainda mais elevada [por meio da arte]” (DW/VD § 3).

Isso não seria, no entanto, possível pela arte da aparência, mas através da arte trágica, a “feiticeira da salvação e da cura”, que, ao integrar o elemento dionisíaco em vez de reprimi-lo, “transforma aqueles pensamentos de repugnância sobre o horrível e o absurdo da existência em representações com as quais pudesse viver” (cf. GT/NT § 7). Assim como a arte apolínea precisou da arte dionisíaca, evitando a cristalização da individuação, Apolo precisa vir em socorro de Dioniso, restaurando a individuação quase aniquilada, traduzindo a verdade dionisíaca em imagens apolíneas, possibilitando a transfiguração da dor original por meio da individuação. A força apolínea arrasta o homem para fora de sua autoaniquilação orgiástica, do seu quase despedaçamento, da universalidade dionisíaca, encantando-o para os indivíduos, restaurando-o, com um bálsamo terapêutico. A tragédia é, portanto, “o remédio natural contra o dionisíaco” (FP 3[32] do inverno de 1869 à primavera de 1871).

A arte trágica resulta da “união fraterna” desses dois impulsos contrários, Dioniso e Apolo. Essa aliança, segundo Nietzsche, constitui o momento mais

importante da história do culto grego, por ser uma união que respeita as fronteiras de cada adversário ao mesmo tempo em que permite a ambos se expressarem de forma máxima. Dioniso fala a linguagem de Apolo, Apolo fala a linguagem de Dioniso. Temos um mundo intermediário entre beleza e verdade, em que se ultrapassa a beleza, mas não procura, no entanto, a verdade. “Não se aspira à bela aparência, mas à aparência, não à verdade, mas à verossimilhança (símbolo, sinal da verdade)” (DW/VD § 3). Assim como a verdade é simbolizada, é símbolo de verdade, ou seja, se utiliza das artes da aparência, a aparência também não é mais gozada como aparência, mas como símbolo, como signo da verdade, perdendo suas eternas pretensões e soberanas exigências, o que rompe com o distanciamento pressuposto pela arte da aparência (DW/VD § 3).

No coro ditirâmico é a música que possibilita o estado de encantamento ao homem a ponto de ver tudo transformado diante de si e, sentindo do mesmo modo transformado, passa a agir como tal. Essa é a ação do elemento dionisíaco, da música, na tragédia: é ela que triunfa sobre a aparência, permitindo que esta seja experimentada como símbolo e não como aparência. A cena trágica sob o efeito de encantamento da música é transformada em símbolo: é vista como realidade transfigurada, onde o visível aparece transformado; o mundo trágico, portanto, não representa o mundo real, o mundo da aparência, mas o mundo simbolizado da realidade dionisíaca. O encantamento, portanto, é o pressuposto de toda arte dramática; o drama que se estende diante de nós, com o auxílio da música, não é mais aquele “engano apolíneo”, característico da epopeia⁸⁴, cujo objetivo é a contemplação de imagens; mas, na tragédia, o drama alcança, como totalidade, um efeito superior a todos os efeitos artísticos apolíneos: o êxtase do estado dionisíaco, o estar fora de si, que aniquila as usuais barreiras e limites da existência, permite ao homem ver-se a si próprio transformado, “como gênios da natureza restaurados, como sátiros” (GT/NT § 8), e assim agir como tal.

⁸⁴ Cf. FP 2 [25] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870.

Desse modo, a tragédia grega deve ser entendida como “o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo” (GT/NT § 8). Somente a música torna a imitação do dionisíaco possível, pois, sendo uma expressão imediata da essência do mundo, transmite a certeza de que existe um prazer superior para além do mundo dos fenômenos. A arte trágica torna possível transpor, por meio da música, o plano não figurativo das forças, para o âmbito das visões e das imagens internas, transformando essa experiência, sempre singular, em formas de interpretação da existência. Portanto, a música é o meio mais importante que o homem dispõe para se desfazer da individualidade e entrar em comunhão com a unidade originária e, assim, expressar a dor e o prazer da vontade com a intensificação máxima de todas as suas capacidades simbólicas. É como música que a linguagem pode expressar o que há de mais íntimo das coisas.

O mundo da individuação, a realidade empírica e a natureza são, portanto, somente aparências, capa ilusória, véu de Maia que recobre a unidade primordial, para a qual Nietzsche usará a expressão schopenhaueriana Uno-primordial [*Ur-Eine*]⁸⁵. A essência do mundo, o Uno-primordial, é marcada por dor e contradição, um sofrimento originário que somente é aliviado através da criação de formas, do mundo da aparência, do devir, da pluralidade (cf. FP 7 [152, 174], final de 1870 a abril de 1871). Segundo Nietzsche, o construir designa o movimento plástico e formador pelo qual o Uno-primordial, como artista primordial, se alivia de seus tormentos e contradições internos, dando geração a todas as formas particulares nas quais a vida se manifesta. Já o destruir será

⁸⁵ Nas duas conferências indicadas acima, Nietzsche fala da arte e da necessidade de uma união da música e palavra, mas não inclui sua reflexão sobre a vontade. Embora apareça em alguns fragmentos do período, como no 1[47] que fala da capacidade da arte de reproduzir o mundo da vontade, será somente no texto *A visão dionisíaca de mundo* que Nietzsche tratará dela especificamente. Neste, o termo vontade é utilizado, na maioria das vezes, no sentido schopenhaueriano, como uma vontade geral, originária: “O mundo se manifesta como vontade e representação”. No entanto, nas notas preparatórias ao *O nascimento da tragédia*, especificamente as do grupo 7, do final de 1870 a abril de 1871: 7[126, 139, 157, 161], 9[133], e 10[1]), Nietzsche começa a trabalhar com o conceito de Uno-primordial [*Ur-Eine*], como um impulso artístico, para o que até então estava chamando de vontade, no sentido schopenhaueriano. Esse conceito também aparece no primeiro parágrafo do *Nascimento da tragédia* e se repetirá nos parágrafos 4, 5, 6, 22. Embora seja semelhante à vontade schopenhaueriana, mantendo seu caráter ontológico, se diferenciará desta por não poder ser de nenhum modo acessível, conhecida, como pela Ideia em Schopenhauer, mas só podemos representá-la.

o movimento pelo qual o Uno-primordial continuamente dissolve e nega toda individuação particular. Dessa forma, o Uno-primordial é o verdadeiro criador desse mundo, no qual os homens e as outras individualidades não passam apenas de imagens e projeções artísticas para o verdadeiramente existente. O devir, portanto, é um movimento global composto de dois movimentos contrários compreendidos unitariamente: como movimento de geração dos entes individuais a partir da unidade primordial e como movimento de dissolução desses mesmos entes, novamente no seio daquela unidade.

Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência [*Schein*], pela redenção através da aparência, tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente-existente [*Wahrhaft-Seiende*] e Uno-primordial [*Ur-Eine*], enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa – aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela conscientes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente não existente [*Nichtseiende*], isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica (GT/NT § 4).

Assim, os dois impulsos primordiais – o apolíneo e o dionisíaco – podem ser comparados aos movimentos de criação e de destruição de imagens na natureza, formas pelas quais o Uno-primordial se efetiva no mundo da aparência. São, portanto, dois aspectos diferentes do mesmo vir-a-ser. Por meio de impulsos artísticos, a natureza transfigura sua dor originária e restaura sua unidade perdida por meio do sentimento de identificação com o Uno-primordial: uma redenção pela aparência: “No homem, o Uno-primordial volta a contemplar a si mesmo através da aparência: a aparência revela a essência” (cf. FP 7[170] final de 1870 – abril de 1871). O homem é uma obra de arte, um reflexo do Uno-primordial (cf. FP 10[1] começo de 1871). O mundo da beleza, da bela aparência, é uma necessidade, é uma ilusão similar à que a natureza emprega para atingir seus objetivos. Desse modo, a alternância da dor e prazer pressupõe o mundo como a contínua cura da dor através do prazer e da intuição pura. “A dor, a contradição, constituem o verdadeiro ser. O prazer, a harmonia, são aparências” (FP 7[165] final de 1870 – abril de 1871).

Para o homem, portanto, não há nenhum caminho que leve ao Uno-primordial: o mundo da aparência (*Schein*) é uma imagem artística do Uno-Primordial, através da qual ele pode transfigurar sua dor e contradição. Num processo similar, o homem imita esse processo original: “A obra de arte e o indivíduo são uma repetição do processo originário de onde surgiu o mundo [...]” (FP 7[117] final de 1870 – abril de 1871). A atividade criadora do artista é, portanto, uma imitação da natureza no sentido mais profundo (cf. FP 7[196] final de 1870 – abril de 1871). A obra de arte dionisíaca-apolínea seria uma maneira de nos aproximarmos da réplica artística da dor primordial, por meio da linguagem simbólica. Portanto, o estado dionisíaco permite o conhecimento do mundo: uma manifestação do Uno-primordial gerada em cada momento, assim como também nossa existência empírica: “O único fundamento do mundo: a ‘aparência’ [*Schein*] é aqui reflexo [*Widerschein*] do eterno contraditório, pai de todas as coisas”, o Uno-primordial (GT/NT § 4). Nossa dor e nossa contradição são a dor e a contradição primordial, quebrantados pela representação, que produz prazer:

As visões do Uno-primordial não podem ser mais que reflexos adequados do ser. Enquanto a contradição é a essência do Uno-primordial, pode ser, ao mesmo tempo, prazer supremo e dor suprema. Cada aparência é, por sua vez, o Uno primordial mesmo, todo sofrimento e sensação é sofrimento primordial, só que visto através da aparência, localizado na rede do tempo. Nossa dor é uma dor representada. O ser se satisfaz na perfeita aparência (7[157] Final de 1870 – Abril de 1871).

2.3.4 Linguagem: símbolo da aparência

Para Nietzsche, todo “prazer comunicado é arte”, ou seja, todo sentimento (prazer/desprazer) comunicado é uma forma de arte enquanto se utiliza de meios de expressão. Sendo assim, os gestos e sons são formas de expressão originárias, anteriores à linguagem. O que há em comum entre as diferentes formas de expressão do sentimento é o expressar por meio de imagens. Esse processo de formação de imagens, de simbolização, é o mesmo na criação artística, tanto poética quanto dramática, e na linguagem. A linguagem supõe, como a arte, tanto o processo de formação da imagem interna, da representação, quanto a sua reprodução em imagens e signos sonoros. É sempre um processo

de transposição entre diferentes esferas, por meio da qual ocorre a passagem e conversão das emoções e sensações para as formas de estrutura da linguagem. Na linguagem verbal, os símbolos são fixados pela consciência; nos gestos e no som, se dão de modo instintivo. Independente dos meios utilizados para a criação artística, seja a arte plástica ou a música, a arte “propriamente dita é o poder criar imagens” (DW/VD § 2, p. 21).

Na mesma direção, temos alguns fragmentos que indicamos acima. Por exemplo, o 1[47] do outono de 1869, em que a arte aparece como uma atividade metafísica no homem: “[A arte] produz de novo o mundo da vontade sem que o produto queira novamente”. Há uma pulsão artística que converte sensações em formas e imagens. Ainda que de modo breve, Nietzsche apresenta esse processo de imitação no fragmento 3[20]: a observação dos gestos, o olhar, leva a buscar a produzir uma imagem, uma representação interna. Essa imagem é convertida em símbolo visível, pelo gesto, visando à sua comunicação. O que foi visto e gesticulado é reforçado pelo som. Todas essas imagens que foram criadas provocam um prazer pela aparência, um prazer estético, com isso a vontade é apaziguada. Esse processo de imitação também é provocado pelo som: o escutar desencadeia o desejo de cantar junto (cf. 3[20] Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870). No drama, esses dois processos aparecem juntos: a arte do olhar e da escuta provocam um prazer na compaixão, na vivência. A música expressa o sentimento e a poesia é a imagem, a metáfora do sentimento. Essa imitação – uma pulsão artística – é a matriz comum da linguagem e da arte: a capacidade de simbolizar. Ocorre um processo de transposição de uma coisa para uma esfera completamente diferente; tradução do processo interno em uma imagem dele: da esfera do sentimento (inconsciente) para a esfera da representação (consciente). Mesmo nos gestos e palavras pré-estabelecidos, com uma fixação do uso dos símbolos tendo em vista uma função comunicativa, ocorre esse processo de transposição.

Nietzsche identifica esse elemento poético e figurativo da linguagem na poesia da canção popular, em que ocorre uma união entre o texto e a melodia: “a linguagem está empenhada ao máximo em imitar a música” (GT/NT § 6). Com isso, diz Nietzsche: “Assinalamos a única relação possível entre poesia e música, palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga

à música e sofrem agora em si mesmos o poder da música” (GT/NT § 6). Sendo assim, é impossível alcançar com a linguagem o completo simbolismo universal da música: a contradição e dor primordial no coração do “Uno-primigênio” (cf. GT/NT § 6). Essa esfera simbolizada pela música está acima de toda a aparência e, diante dela, toda aparência é meramente um símile. Por isso, afirma Nietzsche: “[...] a linguagem, como órgão e símbolo das aparências, nunca e em parte nenhuma é capaz de volver para fora o imo da música, mas permanece sempre, tão logo se põe a imitá-la, apenas em contato externo com ela” (GT/NT § 6).

Percebemos que, nessas reflexões, já aparecem alguns elementos que serão utilizados por Nietzsche na análise que fará da linguagem no contexto da retórica, que talvez já o afastaria da estética metafísica da sua primeira obra, como trabalharemos no próximo capítulo. É importante termos isso claro para analisarmos as mudanças que ocorrem na concepção de linguagem do filósofo no contexto retórico. O conteúdo representado pela palavra não é expressão das próprias coisas, mas de um âmbito puramente fenomênico, o de nossas representações. Entre a sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido há um abismo profundo: jamais expressa direta ou indiretamente o sentimento, mas o traduz em signos, simboliza-o. Portanto, a linguagem terá sempre uma dimensão simbólica, só possibilita conhecer no âmbito das representações. Essa impossibilidade de termos acesso à essência mais íntima do universo é longamente trabalhada, por Nietzsche, num extenso fragmento (12[1]), da primavera de 1871, período de elaboração de sua primeira obra⁸⁶. Ele utiliza, como exemplo, a multiplicidade das línguas, já trabalhada no seu texto “Sobre a origem da linguagem” e retomada em *Sobre verdade e mentira*, para ilustrar que não há uma relação necessária entre a palavra e as coisas: “Na multiplicidade das línguas se anuncia imediatamente o fato de que a palavra e a

⁸⁶ O fragmento 12 [1] foi produzido no processo de redação final de *O nascimento da tragédia*. Ele seguia os capítulos 1 a 6 da primeira versão da obra enviada pelo filósofo ao editor Engelmann, em abril de 1871, provisoriamente intitulada “Música e Tragédia”. Na revisão dessa versão, Nietzsche retirou esse fragmento e o substituiu pelo capítulo 7 e parte do capítulo 8 do livro. Como ele já tinha elaborado os capítulos 8 a 15 do livro, essa nova modificação corresponde à versão final da primeira parte da obra, os capítulos 1 a 15 (cf. CAVALCANTI, 2005, p. 143). A respeito do processo de elaboração de *O nascimento da tragédia*, conferir a reconstrução feita por M. Montinari em KSA, vol. 14, p. 41-43.

coisa não se recobrem completa e necessariamente, mas que a palavra é símbolo”. Mas, então, o que a palavra simboliza? – pergunta Nietzsche.

Seguramente, apenas representações, sejam elas conscientes ou, em sua maioria, inconscientes: pois como deveria uma palavra-símbolo corresponder àquela essência mais interior, cuja cópia nós mesmos somos, juntamente com o mundo? Somente como representações conhecemos aquele âmag, apenas em suas exteriorizações figurativas temos intimidades com ele: além disso, não existe em nenhuma parte nenhuma ponte direta que nos conduza a ele próprio (FP 12 [1] Primavera de 1871).

Vemos aqui um nítido afastamento de Schopenhauer e um questionamento da relação entre conhecimento e linguagem, entre linguagem e realidade, como defendida pela tradição filosófica. Não é possível qualquer acesso à essência do universo, à coisa em si. No mesmo fragmento, ele afirma: “Todo o conjunto da vida pulsional, o jogo dos sentimentos, sensações, afetos, atos volitivos, é conhecido por nós – como tenho que intercalar aqui, contra Schopenhauer, de acordo com o mais preciso autoexame, apenas como representação, não segundo sua essência” (FP 12 [1] Primavera de 1871). É nesse mesmo fragmento que o filósofo dirá que mesmo a “vontade” de Schopenhauer, é unicamente a forma mais universal da aparência. A palavra simboliza nossas representações, é uma alegoria, interpreta nossa representação. Por ser interpretação, guarda uma distância em relação àquilo que expressa. Enquanto na *Visão dionisíaca de mundo*, o sentimento era uma forma fundamental de expressão da vontade, nesse fragmento, o sentimento passa a designar uma forma de vontade individual, já mesclada a representações. Como observa Cavalcanti (2006, p. 149), Nietzsche estabelece aqui uma distinção entre a sensação, como forma mais geral da aparência, e o sentimento, como forma mais determinada, ambos relacionados à vontade. A linguagem aparece como uma atividade simbólica que expressa, por meio de representações, tanto o mundo interno, não conceitual da música, como o mundo exterior, fenomênico. Assim, a palavra se forma a partir da transposição entre essas duas esferas, isto é, uma relação arbitrária entre o substrato tonal e a palavra vocal. Portanto, como atividade simbólica, a linguagem não tem relação com a essências das coisas. Essa distância entre o que se vivenciou e o que se

pode comunicar será reafirmada no texto de 1873, *A Filosofia na época trágica dos gregos*⁸⁷:

E, assim como a palavra e o verso são, para o dramaturgo, tão só o balbucio numa língua estrangeira com vistas à expressão daquilo que ele viu e viveu, assim também a expressão daquela profunda intuição filosófica mediante a dialética e reflexão científica é, por um lado, o único meio de comunicar aquilo que se contemplou, mas, por outro lado, um meio pobre, consistindo, no fundo, numa transposição metafórica cabalmente enganadora para uma esfera e língua distintas (PHG/FT, § 3).

No mesmo texto, quando se refere ao conceito de ‘ser’ na filosofia de Parmênides, diz: “As palavras são apenas símbolos das relações das coisas umas com as outras e conosco, não tocam a verdade absoluta em lugar algum; e mesmo a palavra ‘ser’ designa somente a relação mais universal capaz de unir todas as coisas, bem como a palavra não ser” (PHG/FT, § 6). As palavras e conceitos, portanto, não expressam adequadamente a realidade nem verdades absolutas, mas apenas designam relações humanas. Ainda se referindo a Parmênides, ele afirma: “por meio das palavras e conceitos nós não chegamos jamais a penetrar a muralha das relações, nem mesmo a algum fabuloso fundamento originário das coisas” (PHG/FT, § 6).

Essas breves considerações que fizemos a partir das citações acima tiveram como objetivo mostrar que, nesse afastamento do filósofo de algumas teses de sua primeira obra, começa a se evidenciar o processo de transposição entre esferas diferentes que regem a formação da linguagem, o que se tornará mais evidente nas suas reflexões sobre a retórica nos anos de 1872. Como veremos, após a publicação de sua primeira obra, Nietzsche introduz um novo elemento para pensar a linguagem: a partir de sua relação com a retórica. Dessa relação entre retórica e linguagem decorre a tese “toda linguagem é essencialmente retórica”, que passará a orientar a concepção de linguagem do filósofo. Nos ocuparemos dessa concepção retórica de linguagem no próximo capítulo.

⁸⁷ Doravante PHG/FT.

3 CONCEPÇÃO RETÓRICA DA LINGUAGEM

A concepção retórica da linguagem é desenvolvida, por Nietzsche, principalmente, em dois textos do mesmo período: o primeiro, trata de um conjunto de anotações para um curso sobre retórica, na Universidade da Basileia entre 1872 e 1873, *Exposição da retórica antiga (Darstellung der antiken Rhetorik)*, geralmente publicado como “Curso de retórica”. O segundo texto, bem mais conhecido no meio acadêmico, é o ensaio póstumo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, ditado ao amigo Gersdorff no verão de 1873. Nesses textos, combinando uma abordagem filológica com a filosófica, Nietzsche trata sistematicamente da questão da retórica em conexão com o tema da linguagem, percepção e verdade.

O trabalho com esses dois textos visa, num primeiro momento, a uma compreensão do contexto da introdução da retórica nas reflexões do filósofo, de modo especial acerca da linguagem, buscando responder às seguintes questões: a) quais as principais mudanças em relação às suas análises anteriores, de modo especial em relação ao texto “Sobre a origem da linguagem” e sua primeira obra *O nascimento da tragédia?*; e b) qual o papel da retórica nas reflexões do filósofo desse período? Trata-se, afinal, de somente um cumprimento de suas atividades docentes? Num segundo momento, buscamos identificar as principais teses decorrentes da análise retórica da linguagem que o filósofo desenvolve nesses textos com o objetivo de avaliar, num próximo capítulo, as implicações dessa concepção retórica de linguagem nas reflexões posteriores do filósofo.

3.1 Os Cursos sobre Retórica (1872-1874)

Nietzsche trabalhou com a cátedra de Filologia clássica na Universidade da Basileia, no período de 1869 a 1879 e, concomitante, com as classes finais

do *Pädagogium* até 1876⁸⁸. Foi um período de intensas atividades pedagógicas com cursos, palestras e aulas, além da publicação de sua primeira obra *O nascimento da tragédia*. A diversidade dos temas abordados é surpreendente, desde literatura, filosofia e história grega, assim como aspectos do classicismo: gramática, métrica, ritmo e retórica⁸⁹. Dentre esses temas, a retórica ganha uma importância significativa, estando presente do início ao fim de sua carreira universitária. Como observam Most e Fries (1994, p. 17)⁹⁰, isso é facilmente observável no quadro elaborado por Janz⁹¹ sobre as atividades anunciadas e realizadas pelo jovem professor na Universidade da Basileia e no *Pädagogium*. Nele, há pelo menos nove cursos anunciados sobre retórica clássica, embora ainda haja incertezas quanto à realização dos mesmos, como discutiremos adiante: 1) semestre de inverno de 1870/71: seminário “Quintiliano Livro I” (anunciado, mas nunca realizado); 2) semestre de verão de 1871: palestra/aula⁹² “Quintiliano Livro I” (anunciada; realização incerta); 3) semestre de inverno de 1871/72: palestra/aula “Diálogo dos oradores” (anunciada; realização incerta); 4)

⁸⁸ O *Pädagogium* era o nível intermediário entre os seis anos do ginásio e a universidade, equivalente a uma espécie de nível secundário ou médio no Brasil, e consistia, no seu todo, em três anos de curso, divididos semestralmente. Nietzsche dava aulas nos últimos semestres do *Pädagogium*, numa média de seis horas semanais (cf. Chaves, 2006, p. 11-15).

⁸⁹ Cf. BEHLER, E. “Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW”. In: *Nietzsche-Studien*, v. 27, 1998, p. 1.

⁹⁰ O texto “Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung” foi publicado primeiramente em *Nietzsche oder “Die Sprache ist Rhetorik”* (ed. H. Schanze e J. Kopperschmidt, Munique), em 1994. Trata-se de versão de uma palestra proferida em Königstein em 13 de fevereiro de 1992 e em Urbino em 2 de março de 1992. Há também uma versão resumida do texto traduzida para o inglês, intitulada “The Sources of Nietzsche’s Lectures on Rhetoric”, de 2014. Utilizaremos, como referência para as citações no corpo do texto, a versão alemã de 1994 e, sempre que possível, indicaremos a página correspondente na versão inglesa de 2014.

⁹¹ JANZ, Curt Paul. “Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel.” In: *Nietzsche-Studien*. Vol. 3, 192-203, 1974. Janz observa que, em 1925, o latinista Prof. Dr. Johannes Stroux apresentou uma compilação das conferências realizadas por Nietzsche na Basileia, tendo como base os arquivos do Estado da cidade da Basileia. No entanto, Stroux teria ignorado duas fontes importantes em seu trabalho: o ensino de Nietzsche no *Pädagogium* de 1869 a 1876 e os anúncios de palestras, que também são mantidas nos arquivos. Mais tarde, em 1951, o Reitor da Escola Humanística da Basileia, Dr. Hans Gutzwiller, buscou completar essa lacuna no trabalho de Stroux com a organização de uma publicação completa e ricamente comentada dos documentos das atividades docentes de Nietzsche no *Pädagogium* da Basileia de 1869-1876. No entanto, segundo Janz, ele também desconsiderou as atividades anunciadas por Nietzsche. Sobre o ensino de Nietzsche na Basileia, ver também: E. Förster-Nietzsche, *Das Leben F. Nietzsches*, Leipzig, 1897; II. Bad, 1, p. 324-327 e *Der einsame Nietzsche*, Leipzig, 1914, p. 85-87.

⁹² Anunciadas como *Vorlesungen*, que pode ser traduzida como aulas, conferências e palestras. O verbo *Vorlesen* significa ler em voz alta.

semestre de inverno de 1872/73: palestra/aula “Retórica grega e romana” (anunciada como “Retórica dos Gregos e Romanos”, com um apêndice “Esboço da História da Eloquência” - Caderno P II 12a, 2-101)⁹³; 5) semestre de verão de 1874: palestra/aula “Introdução à Retórica Clássica” (anunciada, realização incerta; presumivelmente o mesmo que “História da Eloquência Grega” - Caderno P II 13c, 230-148); 6) semestre de inverno de 1874/75, palestra/aula “Exposição da Retórica de Aristóteles” (anunciado e realizado – Caderno P II 12a, 102-7, 219-146, primeira parte); 7) semestre de verão de 1875, palestra/aula “A Retórica de Aristóteles (Continuação)” (anunciada e realizada, Caderno P II 12a, 102-7, 219-146, segunda parte – Caderno P II 12b, 51-38, incompleta); 8) semestre de inverno de 1877/78, palestra/aula “A Retórica de Aristóteles” (anunciada; realização incerta); 9) semestre de verão de 1879, palestra/aula “Introdução à eloquência grega” (anunciada, não realizada em consequência de licença-saúde)⁹⁴.

Se acrescentarmos a esse quadro as leituras demandadas pelo filósofo aos seus alunos do *Pädagogium*, como fez Anne Merker⁹⁵ na recente tradução francesa dos cursos de retórica de Nietzsche, é possível notar uma íntima relação entre as atividades da Universidade e as do *Pädagogium*, em que temas e autores ali introduzidos são aprofundados na Universidade, como uma espécie de preparação para a etapa futura⁹⁶. É perceptível que o filósofo buscou abordar, em seus cursos, tanto a história da eloquência a partir da sistematização da teoria retórica, como a retórica efetivamente praticada, por meio de estudos de tratados retóricos de autores específicos como Quintiliano, Cícero e a *Retórica* de Aristóteles, um dos mais importantes tratados gregos sobre retórica. Com base nessas informações Merker (2021, p. 11) classifica os trabalhos de

⁹³ Os manuscritos das anotações de Nietzsche para os cursos sobre retórica seguem a numeração feita por H. J. Mette: P II 12a, P II 12b, P II 13c, etc.

⁹⁴ Cf. Emden, 2005, p. 12.

⁹⁵ Cf. Merker, 2021, p. 11. Dentre as indicações de leituras, encontramos Demóstenes, Isócrates, Tucídides I e II, (= *Oração fúnebre de Péricles*), seguidas de cursos no *Pädagogium* sobre Demóstenes (*Filipinas I-II*), Aristóteles (*Retórica*), Platão (*Górgias, Apologia*).

⁹⁶ Nietzsche utiliza um formato clássico para os cursos dedicados ao estudo dos autores em que uma introdução (*Eileitung*) precedia a leitura dos textos, como podemos verificar nos cursos sobre a *Retórica* de Aristóteles, iniciada no *Pädagogium* e continuada na universidade. Ele faz uma tradução dos livros que trabalhará (I e III), precedida de uma introdução (cf. Merker, 2021, p. 14).

Nietzsche sobre a retórica em três tipos: 1) estudo de textos, tanto de discursos retóricos como de tratados retóricos; 2) história da eloquência com ênfase nas personalidades aos discursos; e 3) exposição sistemática do conteúdo teórico e técnico da arte com seus preceptores.

Os manuscritos preservados dos cursos sobre retórica encontram-se praticamente em 3 cadernos: P II 13c, P II 12a e P II 12b⁹⁷. De acordo com esses manuscritos, é possível identificar anotações para duas séries de cursos sobre retórica: 1) a primeira, com uma orientação histórica mais forte, registrada no Caderno P II 13c⁹⁸, páginas 230 a 148, intitulado *História da eloquência grega* (*Geschichte der griechischen Beredsamkeit*)⁹⁹; 2) e outra, contendo uma exposição da retórica antiga, registrada no Caderno P II 12a¹⁰⁰: a primeira parte desse caderno, da página 2 a 89, contém um manuscrito com 16 parágrafos, não intitulados pelo filósofo, iniciando diretamente pelo título do primeiro parágrafo “Conceito de retórica” (*Begriff der Rhetorik*), geralmente nomeado como *Exposição da retórica antiga* (*Darstellung der antiken Rhetorik*)¹⁰¹.

⁹⁷ A partir de 2009, contamos com a reprodução dos manuscritos em fac-símile na *Digitale Faksimile Gesamtausgabe* (DFGA), no site *Nietzsche Source*: www.nietzschesource.org/DFGA, sob a direção de Paolo D'Iorio. A notação com um hífen, P-II-13c, permite construir o endereço do fac-símile do manuscrito editado na DFGA, em conjunto com o endereço do site: <http://www.nietzschesource.org/DFGA/P-II-13c>, 148et149; a vírgula e o número que a segue indica a página do caderno.

⁹⁸ Cf. Nietzsche Source – DFGA, P-II-13c. Caderno in-quarto (18, 5 x 22), encadernado com capa vermelha, com 232 páginas pautadas, escritas de trás para frente. As notas para o curso *História da eloquência grega* encontram-se entre as páginas 230 e 148, escritas, quase em sua maioria, nas páginas pares. O restante do caderno (p. 147-8) contém notas para o curso “História da Literatura Grega”, ministrado na Universidade da Basileia no semestre de inverno de 1875/76. (cf. Merker, op. cit., p. 215).

⁹⁹ Doravante *História*.

¹⁰⁰ Cf. Nietzsche Source – DFGA, P-II-12a: Caderno in-quarto (21, 5 X 25, 2), encadernado com capa vermelha escura, contendo 220 páginas: as páginas 2 a 101, escritas quase inteiramente nas páginas ímpares, contêm as notas do filósofo para a palestra “Retórica Grega e Romana”, seguida de um anexo “Esboço da história da eloquência”. As páginas 102 a 107 contêm a “Introdução à *Retórica* de Aristóteles”; e da 219 até 146, quase exclusivamente escritas nas páginas pares, em ordem inversa, contêm a tradução feita por Nietzsche do livro I da *Retórica* de Aristóteles (as páginas 152 (parte inferior) a 146 são da caligrafia de Carl von Gersdorff).

¹⁰¹ S. Gilman, editor dessa edição integral de 1889, datou essa palestra de retórica para o semestre de inverno de 1872-73, mas a nomeou com o título do curso previsto para 1874 “Apresentação da retórica antiga”, em vez de utilizar o título anunciado para esse semestre de 1872/73 “Retórica grega e romana”.

Na sequência, nas páginas 90 a 101, há um apêndice intitulado *Esboço da história da eloquência (Anhang. Abriß der Geschichte der Beredsamkeit)*¹⁰². Nietzsche também fez uma tradução parcial do Livro III da *Retórica* num outro caderno, P II 12b, p. 51-38.

A seguir, expomos uma sistematização desses manuscritos com suas possíveis datações:

1) CADERNO P II 12a:¹⁰³

- Páginas 2 a 89¹⁰⁴: texto sem título, nomeado como *Exposição da retórica antiga* ou, simplesmente, *Curso de retórica*; datação divergente: semestre de inverno 1872-1873 (Mette) ou semestre de verão de 1874 (KGW II/4);

- Páginas 90 a 101¹⁰⁵: “Apêndice. Esboço da história da eloquência”; datação: (1872-73);

- Páginas 102 a 107¹⁰⁶: “Introdução à *Retórica* de Aristóteles”; datação: semestre de verão de 1874;

¹⁰² Doravante *Apêndice*. A primeira transcrição direta desse manuscrito, a partir dos manuscritos de Weimar, foi realizada por Sander Gilman, Carole Blair e David J. Parent, na edição bilingue (alemão/inglês) Friedrich Nietzsche on rhetoric and language (Oxford University Press 1989). A. Bierl e W. M. Calder III (1992, p. 363-389) em “F. Nietzsche: ‘Abriss der Geschichte der Beredsamkeit’. A new Edition” fazem severas críticas a essa tradução, especificamente pelos erros de tradução e transcrição. Segundo os autores (p. 364-365), por se tratar de uma *editio princeps* (primeira edição impressa), deveria dispensar o leitor de qualquer necessidade de consultar o manuscrito de Weimar, o que não é o caso devido aos inúmeros problemas encontrados. Eles analisam a tradução do manuscrito a partir de pelo menos cinco critérios/expectativas esperados de uma edição confiável: 1) a transcrição deve ser exata, palavra por palavra, com anotações de leituras dúbias; 2) indicações de quaisquer alterações feitas pelos editores que diverjam do manuscrito do autor para que o próprio leitor possa julgar se são convincentes; 3) os editores devem ser peritos na língua e no assunto do material que estão editando (alemão, grego e latim); 4) os editores devem avaliar o novo material, inserindo-o no contexto já conhecido da história da oratória grega; e 5) se os editores inserirem uma tradução, eles devem ser capazes de traduzir o seu texto com precisão. Com base nesses critérios, os autores fazem uma nova tradução do *Apêndice* com comentários, a partir da fotocópia do manuscrito original no arquivo de Weimar, cedidos pelo tradutor David J. Parent.

¹⁰³ Cf. Nietzsche Source – DFGA, P-II-12b: Fragmento do Caderno in-quarto (21, 5 x 25, 2), com 60 páginas. As páginas 51-38 (ordem inversa) contêm a tradução de Nietzsche do livro III da *Retórica* de Aristóteles (capítulo 1 ao 4 e o título do cap. 5). A escrita é da mão de Nietzsche, exceto por algumas passagens feitas por C. v. Gersdorff. As anotações do caderno são, em sua maioria, do inverno de 1872/73 e do final de 1874. Na página 37, no entanto, contém uma nota muito posterior, em torno da primavera de 1887, período em que Nietzsche pretendia escrever uma grande obra intitulada “A Vontade de Potência”.

¹⁰⁴ Cf. Nietzsche Source – DFGA, P-II-12a, 2et3.

¹⁰⁵ Cf. Nietzsche Source – DFGA, P-II-12a, 90et91.

¹⁰⁶ Cf. Nietzsche Source – DFGA, P-II-12a, 102et103.

- Páginas 218 a 146¹⁰⁷ (ordem inversa): tradução do livro I da *Retórica* de Aristóteles (cap. 1 a 13, exceto o final do cap. 2);
- 2) CADERNO P II 12b¹⁰⁸ (p. 51-38, ordem inversa): tradução parcial do livro III da *Retórica* de Aristóteles (contém os capítulos 1 a 4 e somente o título do capítulo 5);
- 3) CADERNO P II 13c¹⁰⁹ (p. 230 a 148, ordem inversa): *História da eloquência grega*; datação divergente: semestre de inverno de 1872-73 ou semestre de verão de 1874.

Tomando como base essas primeiras constatações, poderíamos concluir que o interesse de Nietzsche pela retórica foi decorrente somente de suas obrigações acadêmicas e das diversas leituras da época; afinal, a retórica não seria um tema estranho para um jovem professor de língua e literatura gregas. Contudo, essa parece ser uma conclusão apressada, possivelmente influenciada pelas incertezas que ainda pairam sobre esses manuscritos nas diferentes edições publicadas das obras do filósofo. Sabemos que esses manuscritos só foram publicados integralmente entre 1993 e 1995, na segunda edição crítica *Kritische Gesamtausgabe* (KGW II/4), organizada por Fritz Bornmann e Mario Carpitella, mas que ainda carecem de um aparato crítico ou comentários¹¹⁰. Por outro lado, essa conclusão parece ser ainda um reflexo da tradicional tendência na pesquisa Nietzsche de separar o Nietzsche filológico do filosófico, ou o Nietzsche filósofo do professor, a qual sustenta uma dupla verdade na relação de Nietzsche com a Grécia, como bem observa Santini¹¹¹: “por um lado, a tentativa desrespeitosa, provocativa, mas também filosófica que está na base da escrita sobre a tragédia e que desenvolve os núcleos mais audaciosos de seu pensamento; de outro, o calmo e zeloso professor de Basel, que faz o seu

¹⁰⁷ Cf. Nietzsche Source – DFGA, P-II-12a, 218.

¹⁰⁸ Cf. Nietzsche Source – DFGA, P-II-12b.

¹⁰⁹ Cf. <http://www.nietzschesource.org/DFGA/P-II-13c>, 230.

¹¹⁰ Cf. Santini, 2012, p. 270; Nasser, 2021, p. 94.

¹¹¹ Cf. Santini, 2012 e 2014.

trabalho da melhor maneira possível, seguindo a tradição didática da época” (SANTINI, 2014, p.173).

O grande perigo decorrente dessas posições é a desconsideração do valor filosófico desses textos, contribuindo para que esse campo de pesquisa fosse por muito tempo negligenciado pelos especialistas¹¹². Em seu texto, Santini¹¹³ chama a atenção para a importância dessas anotações da Basileia para reconstruir e compreender a evolução do pensamento do filósofo entre 1869 e 1879, pois permite não só um melhor conhecimento da relação de Nietzsche com a Grécia, mas, à sua luz, maior compreensão das origens de suas reflexões filosóficas. Emden (2005, p. 10), por sua vez, destaca as contribuições que um trabalho de revisão dos textos filológicos de Nietzsche traria para uma compreensão mais completa do seu pensamento filosófico. Para o autor¹¹⁴, é inegável que as diferentes leituras que o meio filológico exigiu do jovem Nietzsche, ainda enquanto aluno do colégio em Pforta e, mais tarde, como estudante de filologia clássica em Bonn e Leipzig, tiveram um papel decisivo em suas reflexões sobre a linguagem e a retórica, influenciando, inclusive, na escolha dos temas e autores dos cursos. Destarte, muitas de suas ideias filosóficas sobre as relações entre linguagem, conhecimento, fisiologia e pensamento, recorrem a tópicos que foram tratados primeiramente em seus escritos filológicos¹¹⁵, sendo, portanto, resultantes da combinação de uma abordagem filológica bem solidificada com uma perspectiva filosófica sobre

¹¹² Cf. Benne, 2005, p. 17; Emden, 2005, p.9-10; Santini, 2014, p. 173-174; Most e Fries, 2014, p. 57-67.

¹¹³ Santini, 2014.

¹¹⁴ Cf. Emden, 2005, p. 12.

¹¹⁵ Emden (2005, p. 10-12) cita alguns exemplos que comprovam o interesse de Nietzsche por temas retóricos: o primeiro é o ensaio “*Der Florentinische Traktat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf*”, que o filósofo compôs ainda enquanto aluno do filólogo Friedrich Ritschl, na Universidade de Leipzig, publicado em 1870 e 1873 no jornal *Rheinisches Museum für Philologie*. Neste, ele já se concentra em vários aspectos da eloquência pré-platônica e caracteriza a fábula da competição poética entre Homero e Hesíodo como um excelente exemplo de consciência retórica e eloquência grega (cf. KGW II/1); no curso “Enciclopédia de filologia clássica” que ele ofereceu no semestre de verão de 1871 na Basileia, ele retorna ao pensamento retórico dos sofistas enfatizando que o desenvolvimento geral do que ele chama de estilo grego e latino resultou em grande parte do papel proeminente da oratória pública na Grécia e em Roma (cf. KGW II / 3); a série de conferências sobre a “História da literatura grega” (1874-75), por sua vez, o conduziu à conclusão de que o pensamento retórico e sua prática influenciaram decisivamente na literatura grega antiga e sua consciência linguística grega (cf. KGW II / 5).

linguagem. Podemos citar, como exemplo, o estudo do filósofo sobre o surgimento da oratória e da eloquência grega, que lhe forneceu um paradigma crucial para seu próprio pensamento. A percepção da influência da educação retórica sobre a consciência linguística grega o conduziu à compreensão da origem da retórica como decorrente de um modelo cultural específico: a cultura da oralidade e a democracia ateniense do século V a.C¹¹⁶, o que também lhe proporcionou um ponto de partida para entender o relacionamento historicamente conflituoso entre a teoria retórica e a argumentação filosófica. Assim sendo, adverte Emden (2005, p. 13), ignorar as contribuições filológicas para o filósofo Nietzsche implica, inevitavelmente, subestimar seu pensamento filosófico como um todo, embora seria igualmente problemático reduzir seu projeto a alguma forma de filosofia “artística” ou esteticismo retórico.

3.1.1 Datação e cronologia dos cursos

A questão da datação e a realização desses cursos ainda não é objeto de consenso na pesquisa Nietzsche. O recurso aos manuscritos preservados não se mostrou suficiente para eliminar essas incertezas, justo porque, dos nove cursos anunciados, só temos manuscritos para quatro deles, sem que haja uma correspondência direta com os anúncios e ainda temos um manuscrito sem título. Sabemos, no entanto, que o contexto de maior envolvimento de Nietzsche com a retórica se deu entre 1872 e 1874, o que pode ser corroborado pelos registros dos cursos anunciados para esse período¹¹⁷, pelos manuscritos disponíveis, assim como pela vasta relação de autores consultados pelo filósofo para a preparação desses cursos, conforme consta nos registros dos empréstimos feitos junto à Biblioteca da Universidade da Basileia. Most e Fries (1994, p. 18)¹¹⁸, por exemplo, concentram suas análises no curso proferido no semestre de inverno de 1872-73, considerando-o um texto fundamental para o

¹¹⁶ Emden, 2005, p. 13.

¹¹⁷ Sobre os anúncios dos cursos, conferir: Janz, 1974, p. 196-203, Most e Fries, 2014, p. 53 e Merker, 2021, p. 11.

¹¹⁸ Cf. também Most e Fries, 2014, p. 53.

estudo da retórica, tanto pela sua precedência cronológica quanto pelo tratamento histórico e sistemático da retórica aí presente¹¹⁹.

A principal discordância entre os pesquisadores se dá em relação aos cursos do semestre de inverno de 1872-73 e do semestre de verão de 1874. Se observarmos o quadro elaborado por Janz, acima, encontramos cursos anunciados para os dois semestres: para o inverno de 1872-73: “Retórica grega e romana”; e para o verão de 1874: “Exposição da retórica antiga”. Há fortes indicações, como veremos na sequência, de que o filósofo deu de fato um curso sobre retórica no semestre de 1872-73, mas que o anunciado para 1874 não teria se realizado por falta de alunos. Porém, ainda há incertezas sobre qual curso teria acontecido de fato. Faremos uma retomada cronológica de como essa questão foi tratada na pesquisa Nietzsche a partir de dois textos, escritos após a edição crítica de 1995, que resumem as principais discussões em torno dessa questão: o primeiro, do editor da edição crítica de 1995, F. Bornmann, de 1997: “*Zur Chronologie und zum Text der Aufzeichnungen von Nietzsche Retorikvorlesungen*”¹²⁰; e o segundo, de 1998, de E. Behler, “*Nietzsches Studium der Griechischen Rhetorik nach der KGW*”¹²¹.

Na primeira publicação desses cursos, em 1912, o então editor O. Crusius identificou o curso anunciado para o semestre de inverno de 1872/73, “Retórica grega e romana”, com o manuscrito P II 13c (p. 230-148), intitulado como *História da eloquência grega*, o qual, segundo ele, teria sido efetivamente dado. Quanto ao curso anunciado para o semestre de verão de 1874, “Exposição da retórica antiga” (*Darstellung der antiken Rhetorik*), ele correspondeu ao manuscrito P II 12a, não intitulado por Nietzsche, tomando como justificativa o caráter expositivo sobre a teoria retórica que marca o escrito e o anúncio de um curso para o mesmo período, o qual não teria sido ministrado¹²². E assim foram publicados na

¹¹⁹ Conferir também: P. Lacoue-Labarthe e J. L. Nancy (1971, 2008); Janz (1974); De Man (1979); Stingelin (1988); Kremer-Marietti (1992); Behler (1995, 1998); Bornmann (1997); Guervós (2000); Merker (2021).

¹²⁰ F. Bornmann, 1997, p. 491-500 (*Nietzsche-Studien*, 26).

¹²¹ E. Behler, 1998, p. 1-12 (*Nietzsche-Studien*, 27).

¹²² *Ibidem*, p. 4.

edição Kröner de 1912¹²³: *História da eloquência grega (1872-73)* e *Exposição da retórica antiga (1874)*. Sendo que, deste último, só foram publicados os sete primeiros dos dezesseis parágrafos no total e sem o apêndice sobre a história da eloquência. Crusius justifica que o que foi publicado era suficiente para uma compreensão do pensamento do filósofo sobre a retórica e que, a partir do sétimo parágrafo, a exposição se tornava mais superficial e menos coerente¹²⁴. Essa versão incompleta de Crusius será reimpressa na edição Musarion de 1922¹²⁵, sendo, por um longo período, a fonte mais importante para se trabalhar com esses textos, como apontam Most e Fries (1994, p. 20)¹²⁶.

Infelizmente, desde a reimpressão pela Musarion, não houve maiores discussões acerca desses manuscritos dos cursos, como se formassem um capítulo à parte na produção de Nietzsche e não merecedores de um estudo sistemático. Behler (1998, p. 2), que defende a importância desses primeiros textos para a compreensão dos escritos tardios do filósofo, observa que eles não despertaram muito interesse nos pesquisadores e aponta, como principal obstáculo, a ausência de uma edição confiável desses textos, haja vista que a edição de Crusius, além de incompleta, continha datas incorretas. Esses textos serão retomados na edição histórico-crítica (BAW), de 1933-1940¹²⁷, com o propósito de trazer a público tudo o que Nietzsche produziu entre os anos de 1854-69, dos escritos de juventude até os primeiros textos na Basileia, incluindo

¹²³ Nietzsche's Werke, Band XVII-XIX, Dritte Abtheilung: *Philologica*, Band II : Unveröffentlichtes zur Litteraturgeschichte, Rhetorik und Rhythmik, hrsg. von Otto Crusius, Leipzig: Alfred Kröner, 1912-1913. Segunda edição em vinte volumes entre 1899 e 1926: editada desde 1910, por Kröner (*Grossoktavausgabe* -GOA). Sobre as edições das obras de Nietzsche, conferir: FORNARI, M. C. *Uma aventura de mais de um século: a história das edições de Nietzsche*. São Paulo: Unifesp : Grupo de Estudos Nietzsche, 2019, p. 129-151; 187). Conferir também Merker, 2021, p. 297-298.

¹²⁴ Cf. Behler (1998), Most e Fries (1994, 2014).

¹²⁵ Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke, 23 volumes, Munique: Musarion Verlag, 1920-1929, Munique: Musarion Verlag (=MUSA). A esse respeito, cf. Bornmann, 1997, p. 491, Fornari, 2019, p. 187, Merker, 2021, p. 298.

¹²⁶ Cf. Most e Fries, 2014, p. 44-45.

¹²⁷ *Nietzsche Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*. Werke, 5 vols, Munique, Beck, 1933-1940 (=BAW), organizada por Hans Joachim Mette e Karl Schlechta, interrompida por causa da Guerra. Acerca da história das edições de Nietzsche, conferir FORNARI, 2019, p. 129-151.

esboços, planos para livros, citações completas, etc.¹²⁸ Hans Joachim Mette, um dos organizadores dessa edição, sugere uma datação diferente para os cursos: ele identifica o curso “Retórica grega e romana”, anunciado para o semestre de inverno de 1872-73, com o manuscrito do Caderno P II 12a, diferente de Crusius que o identificara como o manuscrito P II 13c. Desde então, os pesquisadores se dividem entre a questão de saber se o curso *Exposição*, com seu *Apêndice*, seria anterior ou posterior ao curso *História*. Como veremos, a maioria dos pesquisadores segue a datação de Mette para o curso *Exposição*, ou seja, 1872-73; enquanto o curso *História* é ou considerado como um esboço simultâneo da *Exposição*, como na tradução inglesa de 1989¹²⁹, ou datado para 1874, simplesmente invertendo a ordem estabelecida por Crusius¹³⁰.

De certo modo, esse cenário se modificou com a tradução francesa de Lacoue-Labarthe e Nancy de 1971¹³¹, quase cem anos após os cursos da Basileia. Nesta, os textos foram organizados a partir da lógica temática “Retórica

¹²⁸ Nasser (2021, p. 90 et seq.) observa que, desde muito cedo, esses escritos de juventude (*Juvenilia*) e filológicos (*Philologica*) tiveram uma recepção relutante, não sendo considerados parte da produção que encerrava o pensamento genuíno de Nietzsche. Na edição de Crusius (1910-13), eles foram publicados de forma incompleta numa única seção (*Philologica*, volumes XVII-XIX); do mesmo modo, foram reimpressos na edição Musarion (1920-1929), mas suprimidos na versão diminuída da GOA, a Kleinoktavausgabe, publicada paralelamente. Na edição histórico-crítica (BAW), de 1933-1940, eles foram retomados, tendo em vista a intenção de publicar manuscritos ainda não transcritos. E, de fato, julgando tratar-se de uma verdadeira edição crítica, um material meticulosamente trabalhado, Colli e Montinari priorizaram, em seu trabalho de edição (primeira versão em 1967), a produção tardia de Nietzsche, de modo especial os póstumos da década de 1880, adiando o trabalho com os escritos de juventude para um segundo momento. A necessidade de um trabalho crítico sobre esses textos, no entanto, não tardará a se impor, tendo em vista que a edição BAW ainda partilhava de alguns princípios da GOA, como a cronologia imprecisa, falta de organização e exclusão de uma grande quantidade de anotações (cf. Nasser, op. cit., p. 93). As notas dessas palestras foram publicadas integralmente na segunda edição crítica (KGW II, Vols. 2-5), mas o aparato crítico ainda está faltando. Sobre a primeira edição de Colli-Montinari, cf. Fornari, 2019, p. 55 e p. 129-151).

¹²⁹ Friedrich Nietzsche: *Rhetoric and Language*. Trad. S. L. Gilman, C. Blair, D. J. Parent. New York, Oxford 1989, p. XI.

¹³⁰ Sobre esse assunto, cf. Behler, 1996.

¹³¹ Cf. P. Lacoue-Labarthe e J. L. Nancy (1971, 2008). Sob o título *Rhétorique et langage*, os tradutores selecionaram alguns textos (notas e cursos), dos trabalhos de Nietzsche em torno da temática retórica e publicaram em um número especial da revista *Poétique*, 5, “Rhétorique et philosophie”. Os textos publicados nessa edição são: “Cours sur la rhétorique”, que corresponde aos sete parágrafos do curso *Exposição*; “Extraits du cours sur l’histoire de l’éloquence grecque”, que são algumas passagens do curso *História da eloquência grega*; alguns fragmentos sobre a linguagem de 1861 a 1869; a introdução ao curso sobre gramática latina de 1869-1870, intitulado “Sobre a origem da linguagem”; um extrato do fragmento “Cícero e Demóstenes”, de 1874, e alguns extratos do fragmento “Ler e escrever”. Esses textos foram republicados em 2008, pela editora *La Transparence*. No mesmo número da revista, Lacoue-Labarthe publicou o texto “Le Detour: Nietzsche et la rhétorique”, p. 53-76.

e linguagem”, acrescidos de notas e comentários dos tradutores. Isso contribuiu significativamente para reacender o interesse dos pesquisadores pela questão da retórica em Nietzsche, na década de 1970¹³², tendo em vista a centralidade que o problema da linguagem foi adquirindo no campo filosófico¹³³. Quanto à datação, os tradutores franceses afirmam ser mais provável que o curso sobre retórica seja do inverno de 1872-73, pois o curso dado em 1874 foi sobre *Êsquilo*. Como provas, eles recorrem ao anuário de cursos das Universidades alemãs¹³⁴, ao testemunho de um dos participantes dos cursos do semestre de inverno de 1872-73, ao jurista Ludwig Kelterborn-Fischer¹³⁵, que, em suas anotações, reproduz o plano do curso e a cronologia estabelecida por K. Schlechta¹³⁶. Por sua vez, os tradutores franceses mantêm a datação do curso *História da eloquência* para o inverno de 1872-73.

Uma grande contribuição para o esclarecimento desses textos, na década de 1980, foi decorrente dos trabalhos de M. Stingelin (1988, p. 336-49)¹³⁷ e A. Meijers (1988, p. 369-390)¹³⁸, pela análise que fizeram dos empréstimos de Nietzsche da obra de Gustav Gerber *Linguagem como arte*. No trabalho que realizaram em conjunto¹³⁹, os autores compararam os textos de Nietzsche sobre

¹³² Sobre a questão do interesse pela retórica na década de 1970, cf. Behler (1996, 1998) ; Most e Fries, 1994, 2014, p. 55 ; Guervós, 2000, p. 10.

¹³³ Na década de 1970, destacam-se os seguintes trabalhos: Joachim Goth: *Nietzsche und die Rhetorik* (1970); Lacoue-Labarthe: “Le détour: Nietzsche et la rhétorique” (1971); Sarah Kofman: *Nietzsche et la métaphore* (1972), Paul de Man: *Allégories de la lecture* (1979). Na década de 1980, destaca-se o trabalho de Claudia Crawford, *The beginnings of Nietzsche’s theory of language* (1988).

¹³⁴ Publicado por *Philosophische Monatshefte*, vol. VIII, Berlin, 1873, p. 548 (cf. P. Lacoue-Labarthe e J. L. Nancy, 2008, p. 15).

¹³⁵ Ludwig Wilhelm Kelterborn-Fischer (1853- 1910) foi jurista (magistrado examinador) e músico na Basileia e, a partir de 1884, escritor e músico em Boston. Ele já tinha sido aluno de Nietzsche no *Pädagogium* e permaneceu perto de Nietzsche durante todo o tempo que passou na cidade. Em 1901, ele enviou suas memórias do curso ao Arquivo Nietzsche e, trinta anos depois, elas foram publicadas no terceiro volume da edição Beck da correspondência de Nietzsche (cf. Lacoue-Labarthe; J. L. Nancy, 1971, p. 101; Most e Fries, 1994, p. 18; Guervós, 2000, p. 70).

¹³⁶ Friedrich Nietzsches Werke in drei Bänden, organizada por K. Schlechta, Munique, Hanser, 1959. (cf. Fornari, 2019, p. 187).

¹³⁷ “Nietzsches wortspiel als reflexion auf Poet(olog)ische verfahren”. In: *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, p. 336-349.

¹³⁸ “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche”. In *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, p. 369-390.

¹³⁹ MEIJERS A.; STINGELIN, M. “Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zicaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in ‘Über Wahrheit und Lüge im abermoralischen Sinne’”. In: *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, p. 350-368.

retórica, *Exposição* e *Sobre verdade e mentira*, com o texto de Gerber, revelando uma impressionante concordância entre eles. Em sua análise, Meijers (1988, p. 381) identifica que o terceiro capítulo do curso *Exposição* tem uma estrutura de apresentação muito parecida com a adotada por Gerber, inclusive com a mesma sequência dos tópicos. Temas, como, por exemplo, a linguagem natural em oposição à retórica, a linguagem como uma espécie de arte inconsciente, a impossibilidade de usar a linguagem para representar a essência das coisas, a gênese da linguagem, a tese de que todas as palavras são *tropos* desde sua origem, estão presentes nos dois autores. É de Gerber também que Nietzsche traz os diferentes tipos de *tropos* e exemplos trabalhados tanto no curso como no ensaio de 1873. Quanto aos demais parágrafos, Meijers (1988, p. 382) indica que não há uma concordância tão literal, pois, apesar de Gerber ainda ser uma rica fonte de citações e exemplos, há novos tópicos no texto de Nietzsche, como a definição de metáfora em Cícero e Aristóteles, por exemplo. De todo modo, a correspondência entre os textos de Nietzsche e Gerber será um dos argumentos utilizados por diferentes pesquisadores para a datação das notas de retórica para o ano de 1872, indicando que, possivelmente, elas foram escritas paralelamente à leitura de Gerber, portanto, antes do texto de 1873¹⁴⁰.

A primeira tradução integral desses textos (com os 16 parágrafos), só aparecerá em 1989, na edição bilíngue (alemão/inglês)¹⁴¹, editada por Sander L. Gilman, Carole Blair¹⁴² e David J. Parent, com base nos manuscritos mantidos

¹⁴⁰ Sobre a questão de Gerber ser considerado a fonte mais significativa para a teoria da linguagem em Nietzsche, Claudia Crawford, em *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language* (1988, p. 16), se opõe a essa afirmação demonstrando que, apesar de Nietzsche ter adotado o arcabouço tropológico de Gerber como uma hipótese de trabalho para suas próprias questões, as principais teses de *Sobre verdade e mentira* já haviam sido elaboradas pelo filósofo no outono de 1872, ou seja, antes da leitura de Gerber. A autora afirma que, com exceção da estrutura tropológica da linguagem, as seguintes ideias são completamente familiares a Nietzsche e documentadamente adotadas por ele como resultado das influências anteriores de Kant, Schopenhauer e Hartmann, bem como de suas próprias intuições sobre a linguagem: 1) a linguagem como uma espécie de arte inconsciente, 2) a gênese gradativa da linguagem por meio de imagens, 3) a ideia de que todas as palavras são, desde o início, *tropos* e, portanto, 4) a impossibilidade da linguagem de descrever a essência das coisas (cf. Crawford, 1988, p. 200).

¹⁴¹ *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*. Edited and translated with a Critical Introduction by Sander L. Gilman, Carole Blair e David J. Parente. New York: Oxford, 1989.

¹⁴² A tradução inglesa de Carole Blair, de 1983, ainda se baseava na edição incompleta de Crusius (cf. BEHLER, 1998, p. 2).

no Arquivo Nietzsche em Weimar. Nessa edição¹⁴³, os dois textos são datados para o inverno de 1872-73, como na tradução francesa de 1971. Segundo os tradutores, a única certeza que se tem é que Nietzsche, de fato, anunciou uma série de palestras sobre a retórica clássica para o semestre de inverno de 1872-73 e, supõe-se, que elas correspondam ao curso que ele realmente teria dado neste semestre, pois o curso anunciado para o semestre de verão de 1874, também sobre retórica, não teria ocorrido por falta de alunos¹⁴⁴. No entanto, em vez de nomearem o curso conforme o título anunciado para 1872/73 “Retórica grega e romana”, os tradutores utilizaram o título do curso anunciado para 1874 “*Exposição da retórica antiga*”¹⁴⁵. De todo modo, uma grande contribuição desta tradução é o esclarecimento acerca das anotações para o curso de 1872-73. Ao contrário do que até então se supunha nas traduções anteriores, que as notas mais extensas correspondiam à preparação do filósofo para a série de palestras de 1874, o testemunho e as anotações detalhadas de Kelterborn comprovam que elas, na verdade, referem-se ao curso ministrado no semestre de inverno de 1872-73. Segue o testemunho de Kelterborn:

Tive o privilégio de experimentar seus ensinamentos na universidade, enquanto participava de um curso semanal de três horas sobre retórica grega e romana no período de inverno de 1872-73. Como cidadão de Basileia, ainda me sinto envergonhado ao pensar que esse curso, ministrado por um membro tão importante da faculdade, só teve dois alunos na época, um estudante de literatura alemã e outro jurista. E esse foi o único de seus cursos anunciados que realmente foi realizado. Não é à toa que nosso estimado professor, cuja saúde já era precária, logo solicitou que ouvíssemos o restante das palestras em sua casa. E assim nos reuníamos para esse curso três vezes por semana em sua aconchegante e elegante residência, uma hora por noite, ouvindo-o à luz das lâmpadas e escrevendo as frases que ele ditava em um caderno encapado em couro vermelho claro. Ele costumava fazer uma pausa durante a palestra, seja para sua própria reflexão ou para nos dar tempo de processar o que havíamos ouvido. Ele também

¹⁴³ Além da versão completa do curso *Exposição da retórica antiga*, constam também, nesta tradução, os textos “Sobre a origem da linguagem” (1869-70), *A história da eloquência grega* (1872-73), “Sobre o poeta” (1875), “Sobre o ritmo” (1875) e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873).

¹⁴⁴ Cf. Sander L. Gilman, op. cit., p. IX.

¹⁴⁵ Bornmann (1997, p. 492) considera a atitude dos tradutores como inconsistente, visto que datam o texto da palestra de retórica para 1872/73, mas lhe atribuem o título do curso anunciado para 1874.

teve a gentileza de nos oferecer cerveja, Culmbacher, que ele costumava beber no seu próprio copo de prata. Pelo tamanho das minhas notas, oitenta e quatro páginas apertadas em um caderno in-quarto, pode-se imaginar o rico conteúdo das palestras¹⁴⁶.

Além dessas traduções, os cursos de retórica de Nietzsche serão retomados por pesquisadores para trabalhar diferentes temáticas, como, por exemplo, linguagem, retórica, estilo, ritmo, pesquisa de fontes e traduções, as quais contribuirão em grande medida para a publicação da edição crítica de Colli-Montinari em 1995¹⁴⁷. Na década de 1990, temos o livro de Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*¹⁴⁸, que data os dois cursos para o semestre de inverno de 1872-73. Segundo a autora, as anotações de Kelterborn sobre o plano do curso possibilitam a identificação do curso com o manuscrito PII 12^a, o que comprova que Nietzsche teria ensinado sobre esse tema no semestre de inverno de 1872-73. Referente à história da eloquência, a autora identifica dois textos: um primeiro, localizado na sequência do manuscrito *Exposição*, numa espécie de apêndice: *Esboço da história da eloquência*; o outro, que consta no caderno P II 13c (p. 230-148), com o título *História da eloquência grega*, que teria sido ofertado pelo filósofo no mesmo semestre, 1872-73. Para a autora (1992, p. 92), os dois textos sobre a história da eloquência ilustram o modo como o filósofo percebe o fenômeno cultural e histórico da retórica por meio da análise de vários autores retóricos, entre os quais se encontram os dez grandes oradores da Antiguidade, o que nos permite conhecer as diferentes práticas retóricas e a eloquência praticada, por meio das personalidades da arte oratória e das escolas retóricas.

Outro trabalho, na década de 1990, que foi essencial para a retomada da questão da datação desses cursos, é o de G. Most e T. Fries, “Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung” (1994), visto que fazem uma apresentação dos

¹⁴⁶ Cf. Sander L. Gilman, 1989, p. X; Most e Fries, 1994, p. 54; Bornmann, 1997, p. 492; Behler, 1998, p. 5.

¹⁴⁷ Cf. Behler, 1996, p. 67.

¹⁴⁸ PUF, Paris, 1991.

principais argumentos utilizados pelos estudiosos¹⁴⁹ para justificar tal datação. Os autores defendem que o contexto de maior envolvimento de Nietzsche com a retórica foi no semestre de 1872-73, em que uma série de cursos foi preparada e que o curso correspondente ao manuscrito P II 12a foi proferido, tendo como provas, principalmente, as anotações de Kelterborn. No entanto, eles observam, também, que foi o semestre mais desencorajador na breve carreira profissional do filósofo, com cancelamento de cursos por falta de alunos, em grande parte como consequência da polêmica com os filólogos após a publicação de *O nascimento da tragédia*¹⁵⁰.

Essas mesmas razões são utilizadas, pelos autores, para discordar da datação feita por Crusius do curso *História* para o inverno de 1872-73. Eles levantam a hipótese de que Nietzsche o teria escrito em 1874, como uma espécie de revisão do *Apêndice* que consta no final do curso *Exposição*¹⁵¹, revisão esta possibilitada, principalmente, pela leitura do segundo volume da *Eloquência ática* de F. Blass, que apareceu pela primeira vez em 1874. Por sua vez, a localização do escrito no mesmo caderno (P II 13c, escrito em ordem inversa), em que consta a terceira parte das palestras sobre a *História da literatura grega*, legitima a suposição de que o curso teria sido escrito antes do semestre de inverno de 1875/76, talvez como um complemento do curso *Exposição*, planejado para o verão de 1874, mas limitado ao aspecto histórico.

¹⁴⁹ Na pesquisa Nietzsche, destacam-se também os textos de L. Ellrich “Rhetorik und metaphysik” (*Nietzsche-Studien*, 23, 1994), M. Stingelin “Dokumentationem: Die Rhetorik des menschen” (*Nietzsche-Studien*, 24, 1995) e E. Behler “Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften” (*Nietzsche-Studien*, 25, 1996).

¹⁵⁰ Janz (2016, p. 379) chama a atenção para o fato de Nietzsche não ser o único que sofria com a falta de participantes em seus cursos, pois outros filólogos da universidade também lamentavam a ausência de ouvintes. Portanto, a pouca participação não é exclusivamente consequência da reação negativa por parte dos filólogos, mesmo porque o boicote perdeu força rapidamente após a publicação da réplica de Rohde a Wilamowitz “Afterphilologie”, em outubro, e de Ritschl em novembro. Para Sommer (2011, p. 36-37), em “Friedrich Nietzsche als Basler Philosoph”, a baixa participação nos cursos de Nietzsche provavelmente não teve a ver com a falta de talento para o ensino ou mesmo com a falta de reputação entre os filólogos, decorrente da publicação de sua primeira obra, mas talvez pelo próprio tema “retórica”, tendo em vista que, para o curso “Os filósofos pré-platônicos”, ele teve dez alunos no semestre de verão de 1872 e onze no semestre de verão de 1873.

¹⁵¹ Cf. Most e Fries, 1994, p. 22; 2014, p. 56.

Porém, essas anotações sobre retórica só serão revisadas entre 1993 e 1995 na segunda edição crítica (*Kritische Gesamtausgabe/KGW II/4*)¹⁵², vols. 1-5, organizadas por Fritz Bornmann e Mario Carpitella, que incluiu também a tradução feita por Nietzsche dos livros I e III da *Retórica* de Aristóteles. A seção II contém os escritos filológicos, os artigos publicados por Nietzsche em periódicos, bem como os manuscritos dos seus cursos, incluindo alguns inéditos, como o curso sobre gramática latina. A grande esperança era que, com a nova edição, as questões em torno da datação desses cursos fossem, finalmente, esclarecidas. No entanto, contrariando as expectativas, a datação adotada por O. Crusius em 1912, que foi contestada por Mette e pela maioria dos pesquisadores¹⁵³, foi amplamente aceita pelos editores dessa edição crítica. Segundo os editores, não havia dados concretos suficientes para se determinar uma datação exata, como foi intencionada por alguns pesquisadores, pois as provas comumente apresentadas eram contraditórias, podendo ser utilizadas a favor de ambas as datações. Em seu texto “Zur Chronologie und zum Text der Aufzeichnungen von Nietzsches Rhetorikvorlesungen”¹⁵⁴, de 1997, Fritz Bornmann analisa os diferentes argumentos utilizados mostrando suas contradições e justificando a decisão da edição crítica. Trazemos, na sequência, sua argumentação.

Bornmann¹⁵⁵ classifica os argumentos a partir de dois grupos: razões externas e razões internas. Como razões externas, ele apresenta:

a) Os anúncios de cursos das universidades alemãs, publicados pelos *Philosophische Monatshefte* (Vol. III, Berlin, 1873, p. 548): de acordo com esses anúncios, Nietzsche teria oferecido o curso “Retórica grega e romana” no inverno de 1872-73 e anunciado o curso *Exposição* para 1874¹⁵⁶. Segundo o autor, enquanto há fortes indicações de que o primeiro curso teria ocorrido, como demonstramos na sequência, não há garantias de que o de 1874 tenha ocorrido

¹⁵² Cf. Behler, 1998, p. 3; Santini, 2012, 269; Nasser, 2021, p. 93.

¹⁵³ Cf. Lacoue-Labarthe (1971), Janz (1974), De Man (1979), Stingelin (1988), Kremer-Marietti (1992), Bierl e Calder III (1992), Most e Fries (1994/2014), Behler (1995, 1998), Guervós (2000), Merker (2021).

¹⁵⁴ Cf. *Nietzsche-Studien*, 26, 1997, p. 491-500.

¹⁵⁵ Cf. Bornmann, op. cit., p. 492 et. seq.

¹⁵⁶ Cf. Janz, op. Cit., p. 196-200.

de fato. Apesar de que o título pareça ser mais adequado para o manuscrito da *Exposição* do que para o da *História*, haja vista o tratamento sistemático feito da retórica.

b) Cartas de Nietzsche: pelos comentários do próprio filósofo em algumas cartas, sabemos que alguns cursos previstos não teriam ocorrido por falta de alunos. Como na carta a Erwin Rohde, de novembro de 1872 (KGB II/3, p. 85), em que Nietzsche fala das dificuldades encontradas para dar um curso sobre retórica grega e romana, contando somente com dois alunos:

Aqui, a última novidade, que me deprimiu um pouco, é a ausência de filólogos em nossa Universidade durante o semestre de inverno: um fenômeno muito singular que você interpretará o mesmo que eu [...]. Terei 20 alunos a menos que no semestre passado. Com grande dificuldade, eu consegui dar um curso sobre retórica grega e romana; eu tive dois ouvintes, um germanista e um jurista (KGB II/3).

Ademais, sua preocupação também é expressa numa carta a Wagner no mesmo período, em que fala sobre a ausência de filólogos na Universidade:

Existe, porém, um ponto que me inquieta muito no momento: nosso semestre de inverno começou e eu não tenho absolutamente nenhum aluno! Nossos filólogos estão ausentes! Realmente é uma vergonha [*pudendum*] e deve ser temerosamente ocultado do mundo. [...] O fato pode ser explicado facilmente – de repente fui difamado pelos colegas de minha disciplina, de forma que nossa pequena Universidade acaba sendo prejudicada! Isso me abala muito, pois sou devoto e muito grato a ela e, de forma alguma, desejo prejudicá-la [...]. Até o último semestre, o número de filólogos estava sempre crescendo – agora está caindo de repente! [...] (KSB, 4, 8/11/1872)¹⁵⁷.

Por outro lado, numa carta enviada a Gesdorff, em abril de 1874 (KGB II 3), o filósofo indica estar envolvido num árduo trabalho de preparação de um curso de retórica para o verão de 1874: “Tenho muito que preparar para meu curso de verão e gosto de fazê-lo (sobre retórica)”. Ora, como o texto da *História* é relativamente pequeno (45 páginas), não exigindo um grande esforço,

¹⁵⁷ Conferir também a carta a Malwida von Meysenburg em 7/11/1872, em que escreve: “Com meu *Nascimento da tragédia*, consegui me tornar o filólogo mais escandaloso da época, e seria um verdadeiro milagre de audácia alguém advogar em meu nome; sou tão unanimemente condenado” (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1872>, 270). Seguimos a tradução de Janz (2016, p. 378).

poderíamos supor que se trata de uma revisão do texto da *Exposição*¹⁵⁸. Sendo assim, para Bornmann, a única certeza que podemos obter, a partir das correspondências de Nietzsche, é que ele realmente deu um curso sobre retórica grega e romana no semestre de inverno de 1872-73 e que só teve dois alunos.

c) Um terceiro argumento, considerado decisivo para a datação do curso *Exposição* para o semestre de inverno de 1872-73, tanto na tradução francesa de 1971 como na bilíngue de 1989, é o testemunho de um dos dois participantes do curso, Ludwig Kelterborn-Fischer. Em suas anotações, enviadas ao Arquivo Nietzsche em 1901, além de especificar o semestre preciso, Kelterborn apresenta os títulos dos capítulos do curso oferecido por Nietzsche, que correspondem aos títulos do curso *Exposição*, composto com dezesseis parágrafos e um anexo *Esboço da História da Eloquência*. Porém, Bornmann¹⁵⁹ observa que há um pequeno detalhe nas anotações de Kelterborn que abala essa certeza: este informa que Nietzsche teria lido o curso de um caderno encapado com um couro vermelho claro; no entanto, o manuscrito que contém o curso sobre retórica tem uma capa vermelho escuro; o de couro vermelho claro contém o texto do curso “Os filósofos pré-platônicos!”, de 1872.

d) Um quarto argumento a favor da datação precoce da *Exposição* é o empréstimo que Nietzsche fez do livro de Gerber, *A linguagem como arte*, da Biblioteca da Universidade da Basileia, em setembro de 1872, portanto no

¹⁵⁸ Janz (1974, p. 193) observa, no entanto, que, na carta de Gersdorff a Nietzsche, em 29 de maio de 1874, ele menciona um curso que não teria se realizado: “O fato de você não ter conseguido novamente dar um curso cuidadosamente preparado é motivo suficiente para estar um pouco amargo”. Talvez, a observação de Gersdorff seja uma resposta à carta de Nietzsche, de 7 de novembro de 1873, embora pareça uma resposta um tanto tardia, em que ele informa que deu o curso sobre Platão, mas teve que cancelar o outro que estava previsto. Ora, Janz (1974, p. 193) observa que, em nenhuma carta anterior de Nietzsche a Gersdorff e nem a mais ninguém, ele menciona o fato de não ter realizado uma palestra no semestre de verão de 1874 por falta de alunos. Trata-se, portanto, de uma insegurança que dificilmente pode ser completamente eliminada. Ele observa ainda que, na biografia que Elisabeth Förster-Nietzsche fez do irmão, ela apresenta uma lista de palestras, que nada mais é do que a lista de anúncios impressos das palestras, nos quais ela acrescentava correções recorrendo à memória. Suas correções aparecem nos anúncios do semestre de inverno de 1872-73, em que a segunda palestra e o seminário não teriam acontecido por falta de alunos, e do semestre de inverno de 1873/74, sobre a palestra “Introdução ao estudo da filologia clássica”. Janz observa que, durante o semestre de inverno de 1873/74, a irmã nunca esteve na Basileia, mas sim no semestre de verão de 1874. Portanto, se Nietzsche tivesse perdido alguma palestra nesse ano, ela teria feito alguma anotação sobre isso.

¹⁵⁹ Cf. Bornmann, op. cit. p. 492.

momento de preparação do curso¹⁶⁰, que é considerada uma das principais fontes do curso¹⁶¹. A correspondência entre os dois textos foi devidamente evidenciada pelo trabalho de Meijers e Stingelin, na década de 1980, como tratamos acima. Por sua vez, as aquisições estilísticas de Gerber no curso *Exposição* e no ensaio inacabado de 1873, como a teoria dos *tropos*, por exemplo, é um forte indício de que eles teriam sido preparados antes de 1874. Este é um argumento utilizado com muita frequência pelos pesquisadores para justificar a datação da *Exposição* para 1872. No entanto, adverte Bornmann, o escrito de 1873 apenas pressupõe a leitura da obra de Gerber, mas não, necessariamente, a existência do curso *Exposição*.

Além dessas contradições encontradas, Bornmann (1997, p. 493) chama a atenção para alguns aspectos do manuscrito da *Exposição*: ele se encontra no mesmo caderno que contém registros e fragmentos de 1874, como a “Introdução à *Retórica* de Aristóteles” e a tradução do Livro I da *Retórica* (que também foi utilizado para as conferências (KGW III 4, 37[4]); é sem título e sem um índice precedente, e não tem praticamente nenhuma supressão ou correção, o que é bem diferente das outras notas de Nietzsche, geralmente precedidas por um plano ou índice.

Se datarmos a *Exposição* para 1872 e a *História* para depois, como observa Bornmann, teríamos que assumir que Nietzsche já teria planejado as palestras de Aristóteles em 1872 e escrito a introdução para elas. Outra hipótese seria que ele teria iniciado as anotações em 1872 em um caderno e, após dois anos, utilizado o mesmo caderno, inclusive com a mesma escrita e tinta, para as anotações para as palestras de Aristóteles e os fragmentos. Nesse caso, a escrita da *História* teria sido feita paralelamente em outro caderno, o que, segundo o autor, parece improvável (cf. Bornmann, 1997, p. 498). Por outro lado,

¹⁶⁰ Cf. A. Meijers, 1988, p. 369-390; A. Meijers e M. Stingelin, 1988, p. 350-368. Conferir, também, J. Kopperschmidt em *Nietzsche's Rhetorical Philosophy as Critique of Impure Reason*, o qual afirma que a comparação do livro de Gerber de 1871 com as palestras de Nietzsche sobre retórica de 1872/73 torna evidente que Nietzsche não só está em dívida com Gerber, como o explorou, assim como de outros autores, a tal ponto que as suas notas podem ser lidas como uma espécie de “colagem”.

¹⁶¹ M. Stingelin, em “*Zu Nietzsches Bibliothek und Lecture*” (NS, 17, 1988), indica os empréstimos feitos por Nietzsche em setembro de 1872 dos livros de Gerber e de Volkman, ambos utilizados na preparação do curso.

quando comparamos o *Apêndice* (15 páginas) com a *História da eloquência* (45 páginas), encontramos redações e estilos semelhantes nos dois textos, inclusive repetições de erros, o que leva à suposição de se tratar de versões diferentes do mesmo texto, como se fosse uma espécie de resumo de um texto maior ou uma complementação mais extensa de um texto menor. Todavia, como adverte Bornmann, apesar do mesmo título, trata-se de textos com características e objetivos completamente diferentes: na *História*, há uma prioridade para o estilo de cada um dos oradores e seus efeitos sobre os leitores contemporâneos modernos, assim como um tratamento detalhado das conexões biográficas e histórico-culturais; enquanto, no *Apêndice*, a preocupação é fazer uma relação das obras recebidas e perdidas.

Tendo em vista que o anúncio das conferências para o semestre de inverno de 1872-73 é “Retórica dos gregos e romanos” e os registros incluem oradores e retóricos romanos, como Cícero, por exemplo, Bornmann¹⁶² conclui que há fortes indícios de que Nietzsche teria utilizado a *História* para fazer o *Apêndice*, e não o contrário, o que justificaria a datação de Crusius da *História* para 1872. Não obstante, isso não implica considerar que o *Apêndice* seja apenas uma versão mais curta da *História*, haja vista que há acréscimos, em sua maioria, mais próximos das fontes utilizadas por Nietzsche; ou ainda, considerar que a *História* seja apenas uma revisão e complementação do *Apêndice*, feita por Nietzsche, posteriormente. Trata-se de textos diferentes.

Para Bornmann (1997, p. 499), a declaração de Kelterborn sobre o curso de 1872-73 e a declaração de Nietzsche sobre seu trabalho de preparação de um curso sobre retórica para o verão de 1874, são incompatíveis. Se ambas fossem verdadeiras, teríamos que supor que ou a primeira versão da *Exposição* teria sido perdida, ou então a revisão feita por Nietzsche, pois, além das diferenças entre as anotações de Kelterborn e Nietzsche, como o registro dos tropos, por exemplo, o manuscrito não contém título nem índice precedente e não há nenhuma supressão ou correção, ao contrário das outras notas de Nietzsche, o que poderia indicar que Nietzsche teria feito uma complementação

¹⁶² Cf. Bornmann, op. cit. p. 498.

posteriormente. No entanto, no apêndice à *Exposição* “Esboço da história da eloquência”, há correções e versões duplas (cf. Bornmann, 1997, p. 493). Sendo assim, entre confiar no testemunho de Kelterborn sobre o curso de 1872-73 ou na declaração de Nietzsche sobre a preparação de um curso sobre retórica para o verão de 1874, os editores optaram pelas evidências manuscritas datando o curso *Exposição* para 1874.

Apesar de todas as justificativas apresentadas por Bornmann para a datação feita pela edição crítica (KGW) de 1995, ainda não há um consenso na pesquisa Nietzsche em relação a essa questão. Behler¹⁶³, por exemplo, expressa sua discordância no texto de 1996 quando trata da teoria da linguagem em Nietzsche (*Sprachtheorie*), lamentando que o erro de Crusius tenha se repetido na tão esperada edição crítica. Dois anos depois¹⁶⁴, o autor reforça sua discordância na análise que faz das investigações realizadas sobre esses textos após a edição crítica. Ele recupera os principais argumentos para a datação do curso *Exposição* para o semestre de inverno de 1872-73 e da *História* para o semestre de verão de 1874, destacando dois como decisivos para uma datação divergente daquela da KGW: o empréstimo que Nietzsche fez do livro de Gerber *Linguagem como arte*, da Biblioteca da Basileia em 1872, e ao relatório deixado por Kelterborn. Behler (1998, p. 4) considera Gerber a principal fonte para a teoria dos tropos que perpassa todo o curso e, mais tarde, constitui o aspecto mais importante do ensaio *Sobre verdade e mentira*, de 1873, que teria sido ditado com base nas notas do curso *Exposição*. É, portanto, inconcebível, para o autor, que Nietzsche tivesse primeiro ditado o ensaio e só depois preparasse o curso *Exposição*. Se a presença de Gerber é a evidência interna mais relevante para Behler, o relatório de Kelterborn é a evidência externa mais convincente, pois ele não só fornece informações sobre o conteúdo das palestras e a forma como foram apresentadas, como dá detalhes sobre o plano elaborado por Nietzsche, possibilitando a sua identificação com o manuscrito P II 12a. O autor observa ainda a necessidade de assinalar esse erro no volume de comentários

¹⁶³ BEHLER, E. “Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften”. In: *Nietzsche-Studien*, v. 25, p. 67-79, 1996.

¹⁶⁴ BEHLER, E. “Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW”. In: *Nietzsche-Studien*, v. 27, p. 1-12, 1998.

da edição crítica, uma vez que a ordem cronológica dos textos é importante para a compreensão da retórica em Nietzsche (cf. Behler, 1998, p. 5).

Nas traduções posteriores a 1995, também não há uma concordância com a datação da edição crítica (KGW II/4). Por exemplo, a tradução espanhola (2000), que data o curso *Exposição* para 1872 e a *História* para 1872-73, e a tradução francesa (2021), que data a *Exposição* para 1872-73 e a *História* para 1874. Para a tradutora francesa (MERKER, 2021), as dificuldades encontradas para relacionar os títulos dos manuscritos disponíveis com os títulos dos cursos dos arquivos da Universidade da Basileia durante o período de 1869 a 1879 foram, possivelmente, as responsáveis pela datação equivocada na edição crítica. Por um lado, diz Merker (2021, p. 12), a decisão da edição crítica de fazer coincidir o manuscrito do Caderno P II 12a (p. 2-89), que não tem título, com o curso anunciado para o semestre de verão de 1874, “Exposição de Retórica Antiga”, pareceu bem lógica, tendo em vista que Nietzsche faz uma exposição da teoria retórica antiga nestas páginas do manuscrito. Além disso, o *Apêndice* que o completa contém partes que correspondem, literalmente, a certas passagens do curso *História*, como se fosse uma versão abreviada daquele. E ainda, no mesmo Caderno (P II 12a), encontram-se estudos sobre a *Retórica* de Aristóteles, como a *Introdução da retórica de Aristóteles* (p. 102-107) e a tradução do Livro I (p. 218-146). Ademais, como observa a autora, de acordo com os registros dos cursos, Nietzsche teria dado um curso sobre a *Retórica* de Aristóteles no *Pädagogium* em 1874 e na Universidade em 1874-75, o que corroboraria a datação do Caderno P II 12a para o verão de 1874 e, conseqüentemente, a identificação do manuscrito *História da eloquência grega*, do Caderno P II 13c, como sendo o curso anunciado para o semestre de inverno 1872-73, “Retórica dos gregos e romanos” (*Rhetorik der Griechen und Römer*)¹⁶⁵.

No entanto, Merker adotará uma posição oposta à edição da KGW, alinhando-se, principalmente, à datação feita por Most e Fries, que localiza o curso *Exposição* no semestre de inverno de 1872-73. Dentre os principais

¹⁶⁵ Cf. Merker, 2021, p. 12-19.

argumentos utilizados pelos pesquisadores, a autora destaca dois que acredita serem decisivos para a datação antecipada do curso *Exposição*. O primeiro, refere-se às fontes consultadas por Nietzsche para a preparação dos cursos, como indicadas no estudo de Meijers e Stingelin em 1988¹⁶⁶, principalmente a obra de G. Gerber *A linguagem como arte*. O registro de empréstimos¹⁶⁷ do filósofo da Biblioteca da Basileia em 1872, corrobora a hipótese de que ele teria utilizado essas obras no momento da preparação dos cursos de 1872-73, e não esperado até 1874, enquanto, simultaneamente, as teria utilizado para o texto *Sobre verdade e mentira*. Um segundo argumento é a transcrição das lições de Ludwig Kelterborn, que correspondem, literalmente, aos parágrafos do curso *Exposição*, seguido de um apêndice sobre a história da eloquência.

Sendo assim, a hipótese, defendida por Merker (2021, p. 17), é de que, no semestre de inverno de 1872-73, após Nietzsche ter trabalhado os cursos anunciados sobre Demóstenes no *Pädagogium* e sobre Quintiliano e Cícero (*Oratore*) na Universidade, ele teria ministrado um curso mais abrangente sobre retórica com o título *Retórica grega e romana (Griechische und romische Rhetorik)*¹⁶⁸, que corresponderia ao manuscrito P II 12a (p. 2-101), seguido de um apêndice *Esboço da história da eloquência* (p. 90-101). Esse curso teria sido anunciado novamente para o semestre de verão de 1874, como *Exposição da retórica antiga [Darstellung der antiken Rhetorik]*, cuja realização é incerta, mas que tem evidências de sua preparação, como a carta de Nietzsche a Gersdorff em abril de 1874¹⁶⁹, por exemplo, em que comenta sobre a preparação de um curso que estaria lhe exigindo um grande esforço. As palavras de Nietzsche

¹⁶⁶ Meijers, 1988, p. 369-390; Meijers, Stingelin, 1988, p. 350-368. Segundo os autores, Nietzsche teria utilizado as obras de G. Gerber, *A linguagem como arte (Die Sprache als Kunst)*, 1871, assim como as de R. Volkmann, *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*, 1865 e *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, Berlin, 1872 (versão revisada), entre outras, citadas expressamente por Nietzsche.

¹⁶⁷ Nos registros, constam os seguintes empréstimos em 1872: G. Gerber: *A linguagem como arte* (28/09/1872); R. Volkmann: “Hermagoras oder Elemente der Rhetorik” (12/02/1872; 26/04/1872 e 28/09/1872); “Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht” (28/09/1872). A esse respeito, cf. Crescenzi: “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)”, *Nietzsche-Studien*, 23, 1994, p. 388-442.

¹⁶⁸ A formulação do curso se aproxima do título de Volkmann publicado em 1872, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*.

¹⁶⁹ Carta de Nietzsche a Gersdorff, de 01/04/1874 (BVN-1874, 356).

nessa carta poderiam indicar que ele estava trabalhando na revisão do *Apêndice*, que resultaria no manuscrito *História da eloquência grega* (P II 13c, p. 230 a 148). Ademais, o restante desse manuscrito, em particular as páginas 134-38, contém o final do curso *História da literatura grega*, datado para o semestre de inverno de 1875-76, o que sugere que a redação das páginas 230-148 seria anterior. Portanto, para Merker, parece improvável que o *Apêndice* deva ser tomado como posterior à *História*, como uma espécie de resumo desta, como sugeriu Bornmann¹⁷⁰, mas, deve ser considerado como anterior a esta. Assim, parece que o que era de início um simples apêndice teria sido completamente revisado e reformulado em uma nova versão, sem que isso implicasse uma renúncia das páginas anteriores.

Diante dessas constatações, Merker (2021, p. 17-18) conclui que o título anunciado – *Exposição da retórica antiga* [*Darstellung der antiken Rhetorik*] – seria o título adequado para o manuscrito PII 12a, elaborado no semestre de inverno de 1872-1873 e revisado no semestre de verão de 1874, quando recebeu algumas modificações em favor da perspectiva histórica adotada sobre a eloquência e suas figuras singulares (revisão do *Apêndice*), o que sugere que o curso estaria em plena mutação em 1874. Por sua vez, o manuscrito P II 13c, p. 230 a 148 (*História da Eloquência grega*), seria o resultado dessa revisão do *Apêndice* em 1874, o que permitiu ser reprogramado para o semestre de verão de 1879, com o título “Introdução à eloquência grega” (*Einleitung in die griechische Beredsamkeit*).

Diante das diferentes argumentações apresentadas para as datações dos dois cursos, parece-nos mais coerente situar as notas do curso *Exposição da retórica antiga* para o semestre de inverno de 1872-73, e não para 1874. Justo porque, como trataremos adiante, a relação entre linguagem e retórica e a consequente tese da essência retórica da linguagem, que orientam as reflexões do filósofo nesse texto, proporcionam uma base para as reflexões desenvolvidas no ensaio póstumo de 1873 *Sobre verdade e mentira*. Retornaremos a essa questão quando analisarmos esses textos.

¹⁷⁰ Cf. Bornmann, op. cit., p. 498.

3.1.2 As fontes da retórica nietzschiana

Uma outra grande dificuldade que enfrentamos ao trabalhar com o conjunto de anotações de aulas do período da Basileia, talvez a mais problemática, é o uso abundante que Nietzsche faz de fontes, na maioria das vezes sem indicações dos empréstimos. Quase em sua totalidade, o material que forma essas notas de aulas não foi inventado ou escrito pelo próprio Nietzsche, mas retirado da literatura existente. Encontramos passagens inteiras copiadas ou abreviadas dos manuais mais populares da época, trechos de livros especializados, referências às próprias palestras ou textos, referências externas, listas, tópicos de temas a serem tratados, entre outros¹⁷¹. Dessa constatação decorrem sobre esses textos as acusações de plágio, falta de originalidade e cientificidade, o que fez com que esse campo de pesquisa fosse, por muito tempo, negligenciado pelos especialistas¹⁷². Essa dependência das fontes, embora tenha sido apontada rapidamente pelos primeiros editores desses textos em 1912¹⁷³, não foi suficientemente esclarecida nas demais edições. A edição francesa de 1971, embora reconheça o caráter de “colagem” dessas anotações e até indique algumas possíveis fontes, como Volkmann, Gerber, Spengel e Blass, talvez seguindo as próprias indicações de Nietzsche no texto, não aprofunda essa questão. Os tradutores são taxativos na apresentação da tradução: “Deve-se indicar também [...] que as palestras sobre retórica não são de Nietzsche. Em sua quase totalidade, esse texto é pura e simplesmente copiado de outras obras, uma espécie de mosaico criado por Nietzsche” (P. Lacoue-Labarthe e J. L. Nancy, 1971, p. 13). Para Most e Fries (2014, p. 55), faltou um exame sistemático dessas possíveis fontes por parte dos tradutores, que se limitaram a fornecer informações isoladas e, o que é mais grave,

¹⁷¹ Cf. Santini, 2012, p. 271-272.

¹⁷² Ibidem, p. 275.

¹⁷³ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 13. Segundo Santini (2012), no prefácio da edição de Holzer, aparece a seguinte constatação: “Ficou claro desde o início que apenas uma seleção relativamente pequena poderia ser relatada. Por muito tempo hesitei entre as diferentes opções. Fui aconselhado a indicar todas as palestras em uma breve paráfrase e a destacar passagens individuais de particular interesse literal. Esse caminho não parecia viável para mim” (apud Santini, Carlotta. “Die Methode der Quellenforschung am Beispiel der Basler Vorlesungen” Nietzscheforschung, vol. 19, n. 1, 2012, p. 269-277.

indicações imprecisas. Santini (2012, p. 275), apesar de reconhecer as contribuições desse trabalho para a pesquisa Nietzsche, como o conceito de metáfora, por exemplo, critica a falta de cautela filológica dos tradutores franceses no trabalho com esses textos, pois, embora conscientes do status de “colagem” dos textos, eles simplesmente publicaram diversos textos e fragmentos sob o título “*Friedrich Nietzsche: Retórica e Linguagem*”¹⁷⁴. Nesse caso, como a autora irá sugerir, um meticuloso trabalho de fontes poderia ter evitado uma série de mal-entendidos em relação a esses textos, como o trabalho de Most e Fries na década de 1990, por exemplo. Por sua vez, a segunda edição crítica de Colli-Montinari (KGW II/4) na década 1990, embora tenha feito uma revisão e complementação dessas notas, ainda carece de um aparato crítico. Em relação à seção II, especificamente, Santini (2012, p. 270) observa que há transcrições imperfeitas, datações equivocadas e decisões editoriais temerárias. Portanto, apesar de sua riqueza, essas notas ainda permanecem num terreno muito instável para a pesquisa Nietzsche.

Diante disso, cabem aqui os questionamentos feitos por Most e Fries em 1994: como proceder metodologicamente em relação a esses textos? “De quem é a voz que fala nos textos?” “O editor deveria adicionar aspas no início no final de cada citação?” Devemos também condenar Nietzsche como um plagiador como ele próprio julgou Diógenes Laércio?¹⁷⁵

Most e Fries (1994, p. 35)¹⁷⁶ observam que, de modo geral, essa questão foi tratada pelos estudiosos de quatro modos diferentes: a) ignorando a questão¹⁷⁷; b) desprezando sua existência num primeiro momento, mas, depois,

¹⁷⁴ Essas dificuldades também se refletem nas traduções que surgiram após a década de 1970, como a tradução completa dessas notas na edição bilíngue (alemão/inglês) de 1989, duramente criticada pelos seus princípios de edição, omissões e erros imperdoáveis de tradução, como indicamos acima.

¹⁷⁵ Cf. Most e Fries, 2014, p. 60. A conclusão a que Nietzsche chega sobre Diógenes Laércio é de que ele havia copiado seu livro principalmente de uma única fonte, Diocles of Magnesia, mas que também havia utilizado partes de *Favorinus de Arles* e uma outra fonte, talvez Teodósio, sobre o cético Pirro. De seu trabalho sobre esse assunto, Nietzsche publicou três longos estudos de 1869 a 1870: *De Laertii Diogenis fontibus, Analecta Laertiana, Contribuições para o estudo das fontes e para a interpretação de Diógenes Laércio*.

¹⁷⁶ Versão 2014, p. 64.

¹⁷⁷ Por exemplo, Goth (1970) e Low (1984) (Esses exemplos e os demais são indicados por Most e Fries, 1994, p. 35 et. Seq.

reconhecendo sua importância e atribuindo a Nietzsche uma contribuição original¹⁷⁸; c) reconhecendo de fato a dependência de Nietzsche das fontes, mas justificando-a pelo modo como Nietzsche as utiliza¹⁷⁹, seja compilando de maneira original, ou, ainda, para enfatizar coisas já ditas¹⁸⁰; e d) reconhecendo o problema e utilizando-o como mais uma razão para condenar Nietzsche¹⁸¹.

Os autores ressaltam que uma compreensão séria da filosofia de Nietzsche exige um olhar atento a todos os seus escritos, sejam eles textos completos, anotações para aulas, roteiro de estudos ou fragmentos póstumos. Por essa razão, antes de ignorar, desprezar ou mesmo condenar a utilização de fontes, devemos fazer uma extensa análise dessas fontes para saber quais foram suas contribuições originais e, no caso de apropriações por parte do filósofo, investigar o propósito de seu uso e como foram utilizadas, para só então procedermos à interpretação do texto. Antes de qualquer julgamento a respeito desses textos, deve-se levar em consideração que não são textos destinados à publicação. Nietzsche nunca publicou ou pretendia publicar as palestras sobre retórica. Trata-se, antes de tudo, da preparação de um material de fácil acesso para suprir uma necessidade da prática docente, que permitia ao professor oferecer uma apresentação simultânea do tema estudado a partir dos trabalhos recentes e de ganhar tempo para a preparação de seus cursos. Portanto, como ressaltam Most e Fries, somente a decisão editorial de publicá-los posteriormente poderia se levar a questionar de que tipo de texto se tratava.

Em se tratando do tema da retórica, não é surpreendente a utilização de fontes, pois estamos falando de uma apresentação acadêmica de uma teoria clássica conhecida quase que exclusivamente por registros escritos; como fazer isso sem o recurso às fontes? Ademais, o trabalho de análise de fontes não era algo estranho ao jovem filólogo, já que consistia em um dos instrumentos de

¹⁷⁸ Por exemplo, Schrift (1985) e Gilman, et al. (1989).

¹⁷⁹ Por exemplo, Gilman et al. (op. cit. p. XI) sobre as notas de Nietzsche: "(1) dificilmente há algo de 'original' em algumas seções, (2) o aparentemente 'original' poderia simplesmente vir de fontes ainda não identificadas e (3) até mesmo o que Nietzsche encontrou no trabalho de outros foi copiado e falado em voz alta por ele, de modo que não se pode simplesmente afirmar que não era sua opinião". Também Paul de Man em "Retórica dos tropos" (1979).

¹⁸⁰ Por exemplo, De Man, 1979.

¹⁸¹ Por exemplo, Bierl e Calder 1992, p. 363-366.

investigação mais importantes nas ciências clássicas. Não devemos esquecer que sua formação de filólogo lhe exigiu um conhecimento profundo dos textos da Antiguidade grega e romana. Inclusive, nos anos de 1866 a 1868, Nietzsche realizou um trabalho sobre as fontes de Diógenes Laércio (*De Laertii Diogineis fontibus*) para um concurso de redação, pesquisando não só as fontes de Diógenes, mas também as da Antiguidade tardia e da erudição bizantina¹⁸².

Tomando como base o trabalho de Most e Fries, podemos dividir as fontes utilizadas por Nietzsche em dois grupos: a) uma tradição filológica clássica: A. Westermann (1833-35)¹⁸³; L. Spengel (1842, 1862, 1863)¹⁸⁴; Friedrich Blass (1868-80)¹⁸⁵; Richard Volkmann (1872, 1865)¹⁸⁶; Rudolf Hirzel (1871)¹⁸⁷; b) uma tradição da filosofia da linguagem (Gerber, 187¹⁸⁸ e via ele a linguística e a filosofia da linguagem do século XIX. A combinação dessas duas tradições é talvez o fato mais importante do curso *Exposição*, o que, por sua vez, o caracteriza como um texto fundamental para o estudo da retórica (cf. Most e Fries, 1994, p. 23)¹⁸⁹.

No campo da filosofia clássica há uma prioridade para Spengel, um grande especialista em Aristóteles, utilizado tanto para a conceituação da retórica como para a classificação geral da retórica. Segundo os autores, indiscutivelmente, Nietzsche pegou a substância intelectual da discussão da retórica de Spengel e o seguiu no que diz respeito a importantes questões de

¹⁸² Cf. Most e Fries, 1994, p. 29; 2014, p. 60.

¹⁸³ WESTERMANN, Anton (1833-5): *Geschichte der Beredsamkeit in Griechenland und Rom*. Leipzig (Verlag von Johann Ambrosius Barth).

¹⁸⁴ SPENDEL, Leonhard (1842): *Über das Studium der Rhetorik bei den Alten*. München (J. G. Weifs); (1862): "Die rhetorica (des Anaximenes) ad Alexandrum kein machwerk der spätesten zeit". In: *Philologus*. Vol. 18, 604-46; (1863): "Die Definition und Eintheilung der Rhetorik bei den Alten." In: *Rheinisches Museum für Philologie*. Vol. 18, 481-526.

¹⁸⁵ BLASS, Friedrich (1865): *Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis Augustus*. Berlin (Weidmann); (1868): *Die attische Beredsamkeit, I: Von Gorgias bis zu Lysias*. Leipzig (B. G. Teubner); (1874): *Die attische Beredsamkeit, II: Isokrates und Isaios*. Leipzig (B. G. Teubner).

¹⁸⁶ VOLKMANN, Richard (1865): *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*. Stettin (Th. von der Nahmer); (1872): *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*. Berlin (Ebeling).

¹⁸⁷ HIRZEL, Rudolf (1871): *Über das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato*. Leipzig (S. Hirzel).

¹⁸⁸ GERBER, Gustav (1871-3): *Die Sprache als Kunst*. Bromberg (H. Hayfelder).

¹⁸⁹ Versão 2014, p. 55.

esquematisação. Por sua vez, para as questões históricas do curso, como no “Esboço da história da eloquência” inserido no final do curso, ele recorre a Westermann e F. Blass. Para as partes sistemáticas do curso, os autores observam que a fonte mais utilizada por Nietzsche é *Rhetoric of the Greeks and Romans*, de R. Volkmann (1872), a qual lhe fornece o material para as partes tradicionais da retórica (elocução, disposição, entre outras). No entanto, esse material é organizado de forma independente e complementado com novas partes e novas fontes, como a seção 3 “Relação entre retórica e linguagem” e o “Esboço da história da eloquência” ao final do curso. Most e Fries citam alguns exemplos da mesclagem de fontes feita por Nietzsche: na primeira seção do curso “O conceito de retórica”, ele recorre a Spengel (1863), quando se refere a Aristóteles, e a Rudolf Hirzel (1871)¹⁹⁰, para trabalhar Platão, fazendo uma espécie de resumo de seu *Habilitationschrift*. O mesmo procedimento é identificado na terceira seção, que trata da relação entre retórica e linguagem, em que ele faz um uso sistemático da obra de Gustav Gerber¹⁹¹, *Linguagem como arte*, em conjunto com a tradição filológica clássica, especialmente para a compreensão do caráter tropológico e figurativo da linguagem.

O exame detalhado das fontes, como o realizado por Most e Fries (1994, p. 27), revela que o jovem professor não tinha a intenção de realizar um estudo de interpretação das fontes, mas de se manter atualizado acerca das pesquisas sobre retórica na época, consultando, inclusive, manuais de retórica grega para compartilhar com seus alunos¹⁹². A própria escolha da temática da retórica para as aulas vai ao encontro da tendência da época, haja vista o grande número de palestras sobre retórica oferecidas nas universidades alemãs, tanto da filologia

¹⁹⁰ Cf. Most e Fries, 1994, p. 24; 2014, p. 56.

¹⁹¹ Nietzsche empresta o livro de Gerber da Universidade da Basileia em 1872 (Oehler, 1975, p. 51). Com a tese “A linguagem é retórica”, Nietzsche promove uma radicalização da concepção de linguagem de Gerber, pois, ao mesmo tempo em que retifica a natureza fundamentalmente tropológica e figurativa da linguagem, também derruba o fundamento acadêmico do trabalho de Gerber: a divisão postulada entre a arte da linguagem, a investigação intelectual da linguagem e a teoria da linguagem, assim como a distinção escrupulosa entre os diferentes campos da investigação da linguagem – gramática, semântica e fonética (cf. Most e Fries, 1994, p. 27; 2014, p. 58).

¹⁹² Most e Fries também analisam a presença, nesse curso (P II 12^a, p. 2-89), não somente de Gerber, tradição da filosofia da linguagem, mas também de Volkmann, além de outros da tradição filológica clássica.

clássica como na alemã, apesar do *status* negativo de que gozava a retórica no século XIX. Portanto, ele se distingue de um compilador inconsequente tanto pela metodologia empregada quanto pelo gênero textual. Nietzsche não se apropriou simplesmente dos diferentes materiais que tinha à disposição, mas fez escolhas seletivas, organizou-os, apresentou críticas e propôs complementações, criando um material próprio para utilização em suas aulas¹⁹³. Ele não apenas extrai trechos de suas fontes, copiando e colando-as mecanicamente, mas seleciona e reúne suas fontes cuidadosamente, acrescentando observações pessoais ou fragmentos menores de textos¹⁹⁴, criando uma espécie de mosaico de citações¹⁹⁵. Nesse sentido, o fato de ele ter utilizado determinadas fontes para seus cursos não é surpreendente, tendo em vista seu objetivo de fazer uma apresentação acadêmica da teoria retórica clássica. O estranho seria não as utilizar.

Merker (2021, p. 34) observa que a utilização de literatura secundária¹⁹⁶, como os manuais de retórica da época, era uma prática comum quando se pretendia fazer um estudo histórico do tema e apresentar o status atual das investigações, como o que o filósofo fez no curso *Exposição*. É diferente quando se trata da preparação de um curso sobre uma obra específica, como a *Retórica* de Aristóteles, por exemplo, em que Nietzsche recorre ao texto fonte, por vezes até ensaiando uma tradução própria, como a que faz dos livros 1 e 3 da *Retórica*. Há pelo menos quatro cursos relacionados à retórica para os semestres precedentes ao curso *Exposição: Quintiliano* (duas vezes) e *Diálogo dos*

¹⁹³ Most e Fries (1994, p. 32-33; 2014, p. 62) indicam dois métodos mais empregados por Nietzsche: 1) Epitomacia: a reprodução de Nietzsche de suas fontes geralmente assume a forma de um trecho abreviado, em que ele tende a omitir algumas características dos textos originais, numa escolha estilística (onde o original usa dois sinônimos, ele utiliza apenas um); complicações, problemas; alguns exemplos; textos gregos; 2) Compilação: Nietzsche compõe seus textos, sempre que possível, a partir de poucas fontes, normalmente duas ou três em cada capítulo, geralmente empregando uma fonte para a estrutura e preenchendo-a seletivamente com as outras.

¹⁹⁴ Por exemplo, no final do § 2 do curso *Exposição*, ele cita Cícero a partir de seu próprio conhecimento e, no final da discussão sobre sinédoque no § 7, ele acrescenta a segunda peça da Oréstia (Most e Fries, 1994, p. 33; 2014, p. 62).

¹⁹⁵ Por exemplo, no início do §7, há uma alternância entre os livros de Volkmann e Gerber (Ibidem, p. 33; p. 62).

¹⁹⁶ A autora observa que as fontes secundárias que Nietzsche utilizou para a preparação de seus cursos se referem às obras originais dos autores a que ele teve acesso. São essas obras as verdadeiras fontes desses cursos.

Oradores, na Universidade, e *Demóstenes no Pädagogium*. Ele retomou diferentes edições de Platão, voltou-se para Cícero, Quintiliano e Aristóteles, como atestam os registros dos empréstimos na Biblioteca do período (cf. Merker (2021, p. 17). Isso prova, segundo Merker, que Nietzsche não se restringiu à compilação dos estudos históricos e sistemáticos sobre a retórica antiga, mas tinha um conhecimento dessas fontes, possivelmente lidas no original, em grego ou latim.

Destarte, antes de qualquer interpretação desses textos, é preciso identificar quem é o verdadeiro sujeito falante. Nesse sentido, Nietzsche pode ser considerado menos como autor do que como um leitor afirmativo, justo porque o verdadeiro sujeito falante em seus textos é a tradição retórica. Portanto, como observa Most e Fries (1994), o mais relevante numa pesquisa de fontes não é identificar quais fontes Nietzsche utilizou, mas analisar por que ele se envolveu tão completamente com essas fontes e com a tradição retórica e como as utilizou para compor seu próprio texto. Consequentemente, dizem os autores, o que torna o texto ainda mais interessante, é que não basta apenas ler Nietzsche para uma compreensão do texto, mas é preciso também ler Gerber, Volkmann e as demais fontes utilizadas por ele¹⁹⁷.

Nessa direção, Santini afirma, em *Die Methode der Quellenforschung am Beispiel der Basler Vorlesungen*¹⁹⁸, que qualquer tentativa de abordagem desses textos do período da Basileia¹⁹⁹ deve ser primeiramente compreendida como uma pesquisa de fontes. Todavia, esta deve ser entendida não apenas como uma identificação das diversas fontes utilizadas para a preparação das palestras, como também deve tomar essas palestras e seus antecedentes como fontes para os trabalhos filosóficos de Nietzsche, embora não sejam fontes exclusivas. À vista disso, a pesquisa de fontes teria duas tarefas complementares: primeiro,

¹⁹⁷ Cf. Most e Fries, op. cit., p. 37.

¹⁹⁸ *Nietzsche Forschung*, Band 19, 2012, p. 269-278.

¹⁹⁹ Cf. Santini, op. cit., p. 272. A autora denomina como “Lições da Basileia” as notas de aulas que Nietzsche preparou para a Cátedra de Língua e Literatura Grega na Universidade da Basileia entre 1869 e 1879. Essas notas fazem parte do espólio do filósofo e ocupam os últimos quatro dos cinco volumes que compõem a segunda seção da Edição Crítica fundada por Giorgio Colli eazzino Montinari, que foram publicadas na íntegra, pela primeira vez entre 1993 e 1995, por Fritz Bornmann e Mario Carpitella.

uma tarefa crítica, que permita o conhecimento da estrutura das palestras e a identificação dos potenciais textos originais e os possíveis empréstimos; e uma segunda tarefa, que avalie a amplitude e a complexidade do panorama cultural de Nietzsche e como ele é transmitido em seu ensino e, posteriormente, em sua filosofia²⁰⁰. Santini insiste na necessidade de uma reavaliação do papel dessas palestras na obra de Nietzsche como um pré-requisito para o trabalho com esse material, que, apesar de sua riqueza, é quase desconhecido, o que pode ser possibilitado pela pesquisa de fontes. Um primeiro passo, segundo a autora, é evitar “superestimar” as palestras: “é preciso primeiro determinar o que as palestras ‘não são’, isto é: o que elas não podem nos dizer, quais resultados não podemos esperar delas” (SANTINI, 2012, p. 271).

De modo geral, a autora avalia que as abordagens existentes tenderam a negligenciar o conteúdo em si das palestras, priorizando as relações entre tais escritos e a filologia ou os processos formais da filologia como disciplina crítica. Vejamos rapidamente essas abordagens avaliadas pela autora.

Uma primeira abordagem desses textos surge em decorrência da redescoberta das palestras sobre retórica na França na década de 1970, principalmente pelo trabalho de Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy. Como já tratamos acima, além de dedicarem um número especial da revista *Poétique* à temática da retórica e às palestras de Nietzsche, eles fizeram uma tradução incompleta dessas palestras. Não obstante as contribuições desse trabalho na época, Santini aponta para a falta de cautela filológica dos tradutores no trabalho com esses textos que, apesar de reconhecerem o caráter de “colagem” dos textos, atribuíram tudo o que estava escrito a Nietzsche, utilizando como argumentação para suas interpretações do filósofo.²⁰¹

Uma segunda abordagem, resultante dos estudos da *Philologica* de Nietzsche, reavalia a figura do “filólogo entre os filólogos”, buscando restaurar o lugar de Nietzsche na história da filologia. Nos últimos anos, foram acrescentados tratados nessa direção, os quais se interessam pelas obras

²⁰⁰ Santini, 2012, p. 273.

²⁰¹ Retomaremos essa questão e a posição de Lacoue-Labarthe no âmbito da discussão sobre o “giro retórico” no quarto capítulo deste trabalho.

filológicas publicadas de Nietzsche, especialmente aquelas sobre Diógenes Laércio. No entanto, segundo a autora, as dúvidas em relação à autenticidade desses textos acabaram por conduzir a uma desconsideração dos mesmos para uma reavaliação do filólogo Nietzsche. Assim, a não originalidade do material, o baixo nível de consideração didática e a falta de propósito editorial, ou pelo menos uma afirmação científica comprovada de que o filósofo teria ido além do objetivo didático, foram considerados como motivos para essa negligência²⁰².

Uma terceira abordagem se orientou pelo estudo das palestras a fim de mostrar os efeitos filosóficos do trabalho de Nietzsche como filólogo. Portanto, não mais oporia o filósofo ao filólogo, mas trataria de um filólogo que se tornou filósofo. Um exemplo dessa abordagem é o livro de Christian Benne, *Nietzsche e a filologia histórico-crítica*²⁰³, que trata da influência dos métodos de filologia clássica sobre as atividades críticas do filósofo Nietzsche, especialmente a partir da palestra *Enciclopédia da filologia clássica e as Considerações extemporâneas sobre a história e Schopenhauer como educador*²⁰⁴.

A proposta de abordagem metodológica sugerida pela autora, que não exclui as demais, mas objetiva complementá-las, implica um exame atento e detalhado do conteúdo dessas palestras, visando enriquecer o conhecimento do contexto cultural em que surgem as primeiras reflexões do filósofo. Num texto posterior, Santini²⁰⁵ observa que, para um historiador da filosofia, essas lições são importantes, primeiramente, porque são de Nietzsche, sendo essenciais para reconstruir e compreender a evolução do seu pensamento nesse período. Outrossim, possibilitam a elaboração de um quadro completo da relação de Nietzsche com a Grécia e, à sua luz, explicar mais facilmente as suas escolhas em relação às suas fontes e temáticas trabalhadas. Cabe aos historiadores da filosofia a tarefa de “mostrar a estrutura interna das obras de Nietzsche e deixar clara a origem dos processos filosóficos” (SANTINI, 2014, p. 172). As *Lições da*

²⁰² SANTINI, 2012, p. 276.

²⁰³ SANTINI, 2012, p. 276.

²⁰⁴ Christian Benne considera esses dois textos como fundamentais para a definição do conceito de filologia clássica em Nietzsche e para a identificação de um dos eixos que sustenta toda a filosofia de Nietzsche: a vocação pedagógica (Cf. Santini, 2014, p. 174).

²⁰⁵ Cf. Santini, op. cit., p. 173.

Basileia podem, certamente, ser definidas como “um mundo à parte” no panorama dos póstumos nietzschianos, com regras e estruturas próprias. No entanto, elas dialogam constantemente com o filósofo Nietzsche e com a cultura clássica de sua época²⁰⁶. Por conseguinte, uma base fiável desses escritos possibilitaria um novo campo de especulação para a pesquisa Nietzsche, integrável com os outros legados nietzschianos, mas também original devido à sua particular coerência e estrutura interna. Não obstante, a autora destaca um renovado interesse nesses textos nos últimos anos, decorrente, principalmente, dos projetos de tradução desses textos que vêm surgindo na Europa, acompanhados de um aparato crítico, que de modo especial a tradução espanhola e a italiana²⁰⁷.

Embora não pretendamos desenvolver um estudo de fontes como o proposto por Santini, concordamos com a autora que as reflexões de Nietzsche sobre a linguagem e a retórica nesses textos trazem implicações decisivas para as suas reflexões posteriores e, por isso, vale a pena investigar. Percebemos, por um lado, que o aparato conceitual da retórica parece servir ao filósofo como um instrumento crítico às pretensões epistemológicas da tradição filosófica. Uma grande parte dos conceitos desenvolvidos nesses textos poderia ser tomada como embrionária para muitas questões da sua filosofia da maturidade, como a crítica ao conhecimento, à linguagem e à metafísica, a questão do estilo, ritmo, entre outros. Por outro lado, a concepção retórica da linguagem parece exigir do filósofo uma mudança em seu próprio estilo de escrita, pois, se não existe uma linguagem natural ou “apropriada” que possa se opor à linguagem tropológica da retórica, a escrita filosófica é ela própria retórica e deve assumir essa dimensão, até cultivá-la de diferentes maneiras.

3. 2 Relação entre retórica e linguagem

Uma primeira formulação da tese da essência retórica da linguagem aparece no curso *Exposição da retórica antiga* de 1872, especificamente na

²⁰⁶ Cf. Santini, 2014, 176.

²⁰⁷ Ibidem, p. 172.

seção três, intitulada “Relação da retórica com a linguagem”, que será retomada no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de 1873. Dentre as dezesseis seções que compõem o curso, essa é a mais interessante do ponto de vista filosófico, pois é o momento em que Nietzsche trata filosoficamente da relação entre retórica e linguagem. É também, sem dúvida, a seção que tem recebido maior atenção dos pesquisadores, principalmente, pela relação direta que tem com o texto de 1873, cuja temática comum está na relação entre linguagem, retórica e verdade. Diferente das seções anteriores, em que o filósofo segue um plano histórico-filológico²⁰⁸, orientado, principalmente, pelas obras de R. Volkmann e Leonhard Spengel, nesta, a principal influência é a obra *Die Sprache als Kunst (A linguagem como arte)*, de Gustav Gerber.

A influência de Gerber nas reflexões de Nietzsche sobre a relação entre linguagem e pensamento na década de 1870 é, atualmente, um objeto de consenso entre os pesquisadores. Porém, como indica Meijers (1988, p. 380), por um longo período, os únicos vestígios da presença de Gerber nos escritos do filósofo eram o registro do empréstimo feito por Nietzsche, do livro da Biblioteca da Universidade da Basileia no inverno de 1872/73, e uma referência que o próprio Nietzsche faz a Gerber no final do terceiro parágrafo do curso²⁰⁹. Como tratamos acima, o trabalho de concordância entre Nietzsche e Gerber, realizado por Meijers e Stingelin (1988), revelou a presença da *Linguagem como arte* tanto no curso *Exposição* como no ensaio *Sobre verdade e mentira*. Meijers (1988, p. 389) chega a sugerir, com base na semelhança entre os conteúdos do curso e do ensaio de 1873, que “a principal fonte da filosofia da linguagem

²⁰⁸ Como observa Merker (2021, p. 48), Nietzsche segue a estrutura de R. Volkmann em *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik* (1865) e sua versão revisada *A retórica dos gregos e romanos* (1874), sobretudo a introdução e a terceira parte, que lhe fornecem o material para as partes tradicionais do curso de retórica.

²⁰⁹ Nietzsche indica a obra de Gerber, no final do terceiro parágrafo, para uma revisão mais detalhada sobre a questão das figuras do discurso (cf. ER § 3). Sobre a concordância entre as passagens do curso *Exposição da retórica antiga* e *Sobre verdade e mentira* com a obra de Gerber, conferir MEIJERS e STINGELIN, 1988, p. 350-368. Sobre a relação Nietzsche-Gerber, ver também: Guervós, 2000, p. 93; Emden, 2005, p. 69-70; Most e Fries, 2014, p. 55-59; Zavatta, 2014, p. 280-284; Merker, 2021, p. 91.

(*Sprachphilosophie*) do jovem Nietzsche deve ter sido a *Linguagem como arte*, de Gustav Gerber”, da qual assume posições importantes²¹⁰.

No entanto, como adverte Emden (2005, p. 69-70), é preciso tomar cuidado para não reduzir os argumentos de Nietzsche aos de Gerber e concluir que ele simplesmente assumiu as posições mais importantes da filosofia da linguagem de Gerber. E, conseqüentemente, restringir seu interesse no pensamento retórico às suas especulações sobre o caráter figurativo da linguagem, reduzindo sua análise retórica a essa teoria dos tropos. De fato, com Gerber, Nietzsche retoma o impulso artístico (*Kunsttrieb*) e inconsciente²¹¹ da linguagem, como já abordado na introdução ao curso sobre gramática latina de 1869, “Sobre a origem da linguagem”, e passa a trabalhar com o caráter tropológico e figurativo da linguagem, que ocupará grande parte de suas reflexões sobre a retórica. Emden (2005, p. 26) reconhece que é inegável que a preocupação do filósofo com o que se pode chamar de “filosofia dos tropos” trouxe conseqüências importantes para as suas primeiras reflexões sobre a relação entre linguagem e pensamento na década de 1870, assim como para suas reflexões posteriores sobre a atividade interpretativa como base para o conhecimento e para a razão. Igualmente, é visível que todo esse vocabulário trópico da retórica influenciou profundamente a qualidade estilística dos escritos do filósofo, bem como as constelações conceituais centrais de sua filosofia madura, como “genealogia”, “vontade de potência”, “eterno retorno”, entre outros²¹². Todavia, observa o autor, analisar a concepção retórica de Nietzsche

²¹⁰ Meijers (1988, p. 388-389) avalia as conseqüências dessa constatação para a interpretação histórica de Nietzsche que, desde a publicação de “Nietzsche e Lange”, de J. Salaquarda (*Nietzsche-Studien* 7, 1978, p. 236-260) superestima a importância da leitura de Nietzsche da *História do materialismo* de Friedrich Albert Lange, o que a torna incapaz de mostrar o pano de fundo histórico da filosofia da linguagem do jovem Nietzsche. Para o autor, tanto *A linguagem como arte*, como a *História do materialismo* são textos de grande importância para o jovem Nietzsche e tiveram uma influência decisiva nas visões de Nietzsche sobre a verdade e a linguagem em *Sobre verdade e mentira*.

²¹¹ No texto “Sobre a origem da linguagem”, Nietzsche caracteriza a linguagem como um instinto humano primordial e vital, o “núcleo mais íntimo do ser”, organizador de toda a cultura. Nos escritos sobre a retórica, assim como em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, essa noção de instinto como um dinamismo fundamental formador da cultura é associado à retórica. A retórica seria a força inconsciente formadora de toda a linguagem.

²¹² Reconhecemos a relevância de um trabalho que investigue a presença dos elementos retóricos, decorrentes dessas primeiras reflexões de Nietzsche, em seus escritos da maturidade. Por questão de tempo, deixamos essa questão para um trabalho futuro.

exclusivamente à luz de suas reflexões sobre o caráter figurativo da linguagem parece ser resultado de uma supervalorização da influência de Gerber²¹³.

Como aponta Lopes (2006, p. 52), uma das consequências desse tipo de análise é a interpretação da retórica nietzschiana como uma teoria que concede prioridade às figuras de linguagem, subordinando a elas o fenômeno da eloquência e da persuasão como sua forma específica de aplicação. O autor indica o crítico literário Paul de Man como o principal representante dessa interpretação, cuja tese é assim formulada: “Nietzsche separa o estudo da retórica do das técnicas de eloquência e persuasão (*Beredsamkeit*), considerando estas dependentes de uma teoria prévia sobre figuras de retóricas ou tropos” (De Man, 1979, p. 105)²¹⁴. Embora alguns comentadores façam alusão à conexão entre retórica e persuasão, a maioria concorda com a suposição de De Man, subestimando a importância da persuasão retórica nas análises de Nietzsche. Lopes (2006, p. 57) discorda de que haveria em Nietzsche uma compreensão exclusivamente tropológica do fenômeno retórico, que subordinaria, por sua vez, a persuasão a essa suposta teoria das figuras. Para ele, o sentido da retomada da retórica por Nietzsche consistiria justamente em explorar a dimensão expressiva da linguagem. Na mesma direção, Emden (2005, p. 52) observa que é evidente que figuras e tropos desempenham um papel importante na compreensão de retórica de Nietzsche, mas não precedem o conceito de persuasão. Aliás, o fato de a linguagem ser retórica significa não apenas que depende de tropos, mas também que é, pelo menos na maioria dos casos, uma forma de persuasão. Portanto, para o autor, Nietzsche trabalha conjuntamente a dimensão prática da persuasão e a dimensão epistemológica dos tropos e figuras, tomando o fenômeno da eloquência e persuasão como um elemento central para sua compreensão filosófica da retórica.

Como veremos no decorrer deste capítulo, o que, de modo geral, está de acordo com as posições de Lopes e Emden é que Nietzsche não privilegia ou condiciona sua análise retórica da linguagem a uma teoria dos tropos. O uso

²¹³ Cf. Emden, 2005, p. 26.

²¹⁴ Em *Alegorias da leitura*, Paul de Man faz um estudo sobre a questão da retórica em Nietzsche por meio de dois capítulos: “Retórica de tropos” e “Retórica de Persuasão”. Abordaremos as teses do autor no próximo capítulo quando tratarmos da questão do giro retórico em Nietzsche.

retórico da linguagem, ilustrado por meio dos diferentes tipos de tropos abordados pelo filósofo, não objetiva uma classificação teórica dos tropos, mas, antes, recuperar o sentido da retórica enquanto uma força artística inerente a toda linguagem, reafirmando o caráter criativo e transpositivo que marca todo o uso linguístico. Para Nietzsche, pensar a linguagem como retórica e metafórica é indicar o caráter vivo e mutável da linguagem, aberta a novas maneiras de dizer, de pensar ou de interpretar o mundo.

3.2.1 A linguagem é essencialmente retórica

Uma preocupação que se mostra latente desde a primeira seção do curso *Exposição* é em relação ao modo como a retórica foi concebida pelos filósofos. Nietzsche inicia o curso fazendo uma recuperação histórica do conceito de retórica através da multiplicidade de pensadores, escolas e épocas. Essa análise se estende no decorrer da primeira seção do curso intitulada “Conceito de retórica” e é retomada na terceira – “Relação da retórica com a linguagem”. Como vimos acima, essa perspectiva histórica que orienta o trabalho de Nietzsche sobre a retórica lhe dará as bases para a compreensão da íntima relação entre a retórica e o modelo cultural específico em que surge, a cultura da oralidade e a democracia ateniense do século V a.C. Isso lhe proporcionará um ponto de partida para a compreensão do relacionamento tenso entre o pensamento retórico e o discurso filosófico, o que influenciará profundamente em suas reflexões posteriores sobre a linguagem e conhecimento.

Nietzsche constata que, na modernidade, a retórica é uma arte mal compreendida, considerada como insidiosa e enganadora e, por isso, desprezada e desconsiderada teoricamente. O conceito “retórico” é comumente associado a um uso artificial, intencional da língua que se oporia, por sua vez, a um pretense uso natural, verdadeiro.

Chamamos “retórico” a um autor, a um livro, a um estilo, quando percebemos neles uma aplicação consciente de artifícios [*Kunstmitteln*] do discurso, e isso sempre com uma nuance pejorativa. Nós pensamos que estamos diante de algo que não é *natural* e que dá a impressão de ser algo forçado (ER § 3, grifos do autor).

Ele observa, nesse sentido, que o julgamento acerca do que seria “natural” está condicionado a uma relatividade histórica e social (cf. ER § 3). Fortemente ancoradas na oposição entre natureza e arte, as concepções modernas contrapõem a “artificialidade da retórica” a uma suposta “naturalidade da linguagem”, uma linguagem originária, livre de quaisquer artifícios. Todo uso consciente de artifícios do discurso é, desse modo, reprovado, sendo tomado como algo não natural, intencional, ou seja, “retórico”, o que contribuiu não só para as definições imprecisas de retórica na modernidade, como também para a ausência de uma prática retórica consciente entre os autores modernos. Diz Nietzsche: “Em nossa época esta arte é objeto de um desprezo geral e, quando é utilizada, a melhor aplicação que lhes encontram não é mais do que um diletantismo e empirismo grosseiro” (cf. ER § 1)²¹⁵.

Como exemplos dessa consideração negativa da retórica, Nietzsche cita Locke e Kant. De Locke, ele traz uma passagem do *Ensaio sobre o entendimento humano* em que o filósofo faz referência à retórica como um uso particular do discurso, como uma combinação artificiosa e figurada das palavras, que serve para insinuar falsas representações, suscitar paixões e seduzir o julgamento²¹⁶. De Kant, por sua vez, ele indica uma passagem da *Crítica da faculdade do Juízo*²¹⁷, em que, ao tratar das artes da palavra, o filósofo subordina a oratória à poesia: enquanto a poesia é digna de respeito e admiração por ser a expressão sincera da interioridade do poeta “que conduz o livre jogo da imaginação como um assunto do entendimento”, a retórica, por sua vez, ligada à exterioridade e à aparência, é utilizada pelo orador para entreter e confundir, pois “trata um assunto do entendimento como um livre jogo da imaginação”, por isso uma arte desprezível (cf. ER § 1).

A essa imagem negativa da retórica, Nietzsche contrapõe o extraordinário desenvolvimento da retórica entre os antigos, considerando-o como uma das grandes diferenças entre os antigos e os modernos. Ele cita alguns fatores que

²¹⁵ KGW II, IV, p. 415.

²¹⁶ Cf. KGW II, IV, p. 415.

²¹⁷ Cf. KGW II, IV, p. 416.

teriam contribuído para essa discrepância²¹⁸: a) o maior desenvolvimento da consciência científica entre os modernos: o sentimento pelo verdadeiro em si, de modo geral muito mais desenvolvido entre os modernos, os condicionam a tomar a verdade como um valor supremo e incondicional, associando-a ao conceito de “natural” em contraposição ao que é artificial, retórico. Na Antiguidade, todavia, “a retórica surge em meio a um povo que vive ainda entre imagens míticas e que ainda não conhece a necessidade incondicional da fidelidade histórica; prefere ser persuadido a ser ensinado” (ER § 1)²¹⁹; b) um segundo fator é o caráter predominantemente oral da cultura antiga, em que “escutar a palavra era sempre ocasião de um formidável exercício contínuo” (ER § 3). A prosa da Antiguidade era em parte um eco do discurso oral e que se formava segundo suas próprias leis, dirigindo-se aos ouvidos primeiramente para seduzi-los (cf. ER § 3). Ora, para os modernos, cuja prosa estruturada na escrita e leitura apenas comunica conceitos abstratos que buscam ser compreendidos pelo intelecto, toda a prosa antiga é julgada como “artificial” e “retórica”, pois depende muito do gosto de quem julga e do que para ele é exatamente “natural” (ER § 3); c) um terceiro fator é de ordem jurídica: a prática oratória na Antiguidade precedeu qualquer teoria retórica e se realizava, principalmente, em audiências judiciais, recursos políticos e outros procedimentos legais (ER § 1). A necessidade de cada um se defender da melhor maneira possível, numa cultura em que não havia advogados e a interpretação e aplicação das regras de justiça dependiam em grande parte da capacidade persuasiva dos oradores, o que contribuiu para o grande desenvolvimento da eloquência jurídica (cf. ER § 1). Ao orador cabia a tarefa de encontrar os melhores argumentos, as palavras mais adequadas e os meios mais convincentes para ganhar a confiança do ouvinte, pois não havia um discurso que fosse mais ou menos correto, mas sim o mais adequado e convincente. Além disso, cabia também ao orador não deixar que essa artificialidade fosse notada, tudo deveria ser feito sob uma aparente

²¹⁸ Nietzsche retoma essa discussão no curso *História da eloquência grega*.

²¹⁹ Lopes (2006, p. 40) observa que as críticas de Nietzsche são dirigidas, principalmente, às pretensões científicas das chamadas ciências históricas, nas quais ele se inclui enquanto filólogo. De certo modo, ele antecipa a questão dos limites da consciência histórica que será abordada na segunda *Extemporânea* que trata da história, já indicando que há uma relação inversamente proporcional entre o desenvolvimento da consciência histórica e o da consciência retórica.

naturalidade, pois qualquer sinal de artificialidade poderia resultar na desconfiança do ouvinte (cf. ER § 4); d) um outro fator apontado por Nietzsche é de ordem política: a retórica surge entre os gregos num contexto republicano, em que toda deliberação está sujeita à confrontação de pontos de vista diferentes e depende da capacidade de persuasão para se efetivar. O uso da palavra para persuadir, dissuadir ou convencer, tão fortemente fomentado pelos gregos, proporciona uma técnica de debate que permitia ao grego atacar e defender-se com eficácia e precisão numa batalha com palavras em vez de espadas. As armas não deveriam ser apenas adequadas, mas também belas; não serviam apenas para vencer, mas para vencer com elegância (cf. ER § 5).

[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 (ER § 1).

Contudo, adverte Nietzsche no curso *História da eloquência*, não devemos acreditar que se trata de uma arte caída do céu: “Os gregos têm trabalhado mais nisso que em qualquer outra coisa”. A criação do belo discurso entre os gregos, “esse povo de artistas”, foi o resultado de um longo e meticuloso trabalho sobre a língua, que resultou na arte da retórica.

Em nenhuma outra coisa se têm esforçado de uma maneira tão constante os gregos como na eloquência. Aqui se tem aplicado uma energia cujo símbolo pode ser a educação que Demóstenes se impôs a si mesmo²²⁰. A eloquência é o elemento mais tenaz da cultura grega, e sobrevive acima de sua decadência (*História da eloquência grega*, KGW II 4, p. 367).

Os gregos, como oradores ou estilistas, foram capazes de perceber os efeitos do discurso sobre o homem. Sabiam que, pelo discurso, tinham o poder de controlar a “opinião sobre as coisas e o efeito das coisas sobre os homens”, desde que fossem previamente educados na arte da retórica. Mesmo a eloquência “natural” e incomparável de Homero foi o resultado de um longo

²²⁰ Conta a história que Demóstenes (380 a.C.) decidiu dedicar-se à oratória, embora fosse gago, submetendo-se a uma severa preparação para se tornar o melhor orador. Ele utilizava-se de pequenas pedras, que colocava na boca durante as horas que treinava seus discursos, pronunciando exageradamente todas as palavras, tornando-se o maior orador grego.

desenvolvimento cultural e histórico, resultando na disposição especial da língua grega para a eloquência. Portanto, a história da eloquência grega revela que os gregos souberam explorar uma possibilidade natural de sua própria língua, a de ser uma arte, isto é, ser retórica (ER § 3).

Influenciado pelas conclusões de Jacob Burckhardt²²¹, do qual teve a oportunidade de assistir às preleções durante os anos de docência na Basileia, Nietzsche constata que, na Antiguidade, a retórica representava o vértice da educação e “a suprema atividade espiritual do homem politicamente educado”, sendo, portanto, um componente essencial da virtude na época: “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!” (ER § 1).

No que se refere à definição de retórica, Nietzsche observa que, de modo geral, todos os modernos são imprecisos em suas definições. No que diferem com a Antiguidade, em que há uma busca incessante por uma conceitualização correta de retórica, atentando para o papel da persuasão no discurso do orador e, em grande medida, alimentada pela rivalidade entre filósofos e oradores (ER § 1). Nietzsche faz uma breve distinção entre os modelos grego e romano de retórica, recorrendo a Kant e Schopenhauer. Para tanto, Kant ilustra o modelo grego de retórica ao destacar, na *Crítica da faculdade do Juízo*, o elemento lúdico que caracteriza a vida helênica em relação às considerações de ordem prática: “O orador anuncia um assunto e o conduz como se fosse simplesmente um jogo com ideias para entreter os ouvintes” (ER § 1). É essa disposição agonal do povo grego, “que sente um certo prazer na contradição”, no jogo, que marca a especificidade da retórica grega: “todos os assuntos do entendimento, da seriedade da vida, das necessidades, inclusive do perigo, são tomados como um jogo” (ER § 5).

Para a caracterização da retórica romana, Nietzsche recorre a Schopenhauer, numa passagem de *O mundo como vontade e representação*²²²,

²²¹ “A retórica é uma forma de educação do homem antigo em sua totalidade, física e espiritual” (Burckhardt *apud* Zavatta, 2018, p. 100).

²²² Tomo 2, capítulo 11: “A propósito da retórica”. São Paulo: UNESP, 2015.

em que enfatiza a importância da consciência da dignidade individual, no sentido romano, na produção de belos discursos, que resultariam na maior obtenção do consenso: “A eloquência é a faculdade de fazer participar os outros de nossas opiniões e de nossa maneira de pensar nas coisas, de comunicar nossos próprios sentimentos, por conseguinte, de colocá-los em sintonia (*Sympathie*) conosco” (ER § 1).

Não obstante, ele faz uma rápida referência aos primeiros retores sicilianos Córax e Tisias, passando por Górgias e Isócrates, para então se deter em Platão, que no *Górgias* (453a) desqualifica a retórica, incluindo-a entre as artes da culinária, cosmética e sofística, para então reabilitá-la no *Fedro* (239e ss.), subordinando-a à dialética, cuja responsabilidade é a correta introdução de conceitos claros de forma conveniente na exposição (ER § 1). Segundo Nietzsche, Platão faz uma distinção entre o sofista e o orador com formação filosófica, cuja formação mais ampla e profunda o torna capaz de ser tanto um *rhêtorikós*, que “persuade seus ouvintes apoiando-se no que é mais verossímil”, como um *didaktikos*, cuja função é ensinar, “comunicar aos outros o conhecimento adquirido” (ER § 1); duas funções consideradas legítimas e necessárias, tanto que apresenta o verdadeiro filósofo, Sócrates, “ensinando tanto de um modo científico como popular-retórico”. Nietzsche ainda observa que os principais recursos retóricos utilizados por Platão em seus diálogos são os mitos²²³, geralmente apelando a testemunhos: “o mito tem como conteúdo o verossímil; conseqüentemente, seu objetivo não é ensinar, senão suscitar nos ouvintes uma *doxa* (opinião), portanto, persuadir” (ER § 1). Nietzsche conclui que a polêmica de Platão contra a retórica é, primeiramente, em relação aos fins perniciosos da retórica popular, contra a má formação dos oradores, que é grosseira, insuficiente e não filosófica. Tanto que o filósofo grego atribui um determinado valor à retórica quando embasada em uma formação filosófica e utilizada para fins justos, isto é, os fins da filosofia (ER § 1, p. 84).

²²³ Nietzsche ainda faz referência a trechos da *República* (376e), em que Platão, ao distinguir dois tipos de discurso, os que contam a verdade e os que mentem, inclui os mitos entre os que mentem. No entanto, considera a utilização dos mitos, assim como da mentira (389b), justificável em determinadas circunstâncias e que os governantes devem ter o direito de usar quando visam ao bem de seus cidadãos.

Por fim, Nietzsche concentra-se na *Retórica* de Aristóteles, considerando-a uma das tentativas filosóficas mais bem-sucedidas de compreensão do fenômeno da persuasão e que influenciará as determinações posteriores de retórica²²⁴. Também para ele a *Retórica* terá uma forte influência, sendo a principal referência para o curso *Exposição*. Como observa Emden (2005, p. 23), é em Aristóteles que Nietzsche encontra a conexão histórica entre retórica e filosofia, que será crucial para as suas reflexões sobre a linguagem²²⁵. Embora o modo como Nietzsche discute a complexa relação entre linguagem e pensamento, ou entre retórica e conhecimento, nem sempre compatível com as ideias do filósofo grego, diz Emden (2005, p. 23), não se pode minimizar a influência deste sobre seu pensamento acerca da retórica.

Na primeira seção do curso *Exposição*, Nietzsche reformula a definição de retórica que Aristóteles faz no Livro I da *Retórica*²²⁶:

Rhetorike dunamis peri Hekaston tou theoresai to endechomenom pithanon, ‘tudo aquilo que é possivelmente verossímil e convincente’ (Aristóteles, *Retórica*, I, 2). Portanto, nem uma *episteme* [ciência], nem *techne* [arte], mas *dynamis* [capacidade, potência], que poderá, no entanto, ser elevada ao nível de uma *techne* [arte]. Não o *peithen*, mas o que se pode alegar em favor de uma causa; semelhante a um médico que trata de uma doença incurável, o orador pode, ele também, defender uma causa duvidosa. Todas as definições posteriores atêm-se firmemente a este *kata to endechomenom peithein* [persuadir na medida do possível] (contra a definição siciliana). Muito importante, o universal *peri ekaston* [a propósito de cada

²²⁴ Nietzsche indica que contamos com duas obras clássicas sobre a retórica: a *Retórica* de Aristóteles e *A retórica a Alexandre (Rhetorica ad Alexandrum)*, cujo provável autor seja Anaxímenes de Lâmpsaco (c. 380-320 a.C.), um retórico do século IV. Uma obra de caráter prático, não filosófica, que segue basicamente a doutrina de Isócrates. Nietzsche indica como referência sobre essa obra L. Spengel “Die Rhetorica (des Anaximenes) ad Alexandrum kein Machwerk der spätesten Zeit”, *Philologus*, 18, 1862, p. 604-646 (cf. Merker, 2021, p. 39).

²²⁵ Emden (2005, p. 25) observa que duas das fontes de Nietzsche sobre Aristóteles, Wilhelm Wackernagel e Leonhard Spengel, consideram Aristóteles como o fundador do pensamento retórico, por promover a mudança do objeto da retórica de uma preocupação com a persuasão e a influência psicológica para uma formalização do julgamento crítico, para a produção do conhecimento, ou seja, a compreensão de que o pensamento retórico é, acima de tudo, um campo de consequências filosóficas. A retórica não só é reforçada pela lógica, mas também se torna uma disciplina filosófica. Spengel, por exemplo, chama o tratado de Aristóteles de “filosofia da retórica”.

²²⁶ Nietzsche fará uma tradução do Livro I e do livro III da *Retórica*, localizados nos Caderno P II 12a (Livro I): Nietzsche Source – DFGA, P-II-12a, 218 e Caderno P II 12b (Livro III): Nietzsche Source – DFGA, P-II-12b.

coisa] aplicável a todas as disciplinas. Uma arte puramente formal (ER § 1).

A definição completa de Aristóteles se encontra no início do capítulo dois do Livro I: “Entendamos por retórica o poder de descobrir o que é adequado a cada coisa com o fim de persuadir”. No mesmo parágrafo, Aristóteles retoma a definição complementando-a: “[...] Mas a retórica parece ter, por assim dizer, a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada [...]” (*Retórica*, I, 1355b). Faremos uma breve retomada da argumentação de Aristóteles, que contribuirá para nossa análise.

O conceito aristotélico de retórica não deixa de enfatizar o valor prático da eloquência na medida em que esta visa estimular ou produzir crenças no ouvinte, ou seja, tem como fim a persuasão. No entanto, a arte retórica enquanto uma teoria retórica não tem como função a persuasão em si, “mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso” (*Retórica*, I, 1355b, p. 61). Disso resulta que a função da retórica é tratar de questões sobre as quais deliberamos e para as quais não dispomos de artes específicas. Como arte (*techne*), suas regras não se aplicam a nenhum gênero específico de coisas, diferente das demais artes que possuem um objeto que lhes é próprio e, assim, ser instrutiva e persuasiva em relação a ele, como a medicina sobre a saúde e a aritmética sobre os números. Sendo assim, a retórica não é ciência (*episteme*), no sentido de pertencer a um gênero particular e definido, mas se ocupa de questões que se enquadram no conhecimento de todos os homens: “faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada” (*Retórica*, I, 1355b, p. 62). Também não é uma arte (*techne*), no sentido de fornecer um conjunto de regras para um gênero específico de coisas, mas uma potência (*dynamis*) que, no entanto, poderia ser elevada ao nível de uma arte (ER § 1); por exemplo: todas as pessoas, quando se expressam ou questionam ou sustentam um argumento, ou defendem-se ou acusam, seja por acaso ou pelo exercício que gera o hábito. No entanto, algumas obtêm mais sucesso do que outras na defesa de suas argumentações, ou seja, obtêm uma persuasão maior. Aristóteles acredita ser possível estudar as razões pelas quais umas pessoas obtêm mais sucesso que outras e se obter o mesmo resultado estabelecendo um método adequado, o que seria possível por meio da retórica. Sendo assim, a retórica é a disciplina que estuda o discurso persuasivo, tanto para imitá-lo em seus aspectos

referenciais e comunicativos, como para, a partir dessas análises, extrair os princípios teóricos para se produzir um discurso bem elaborado e efetivo (cf. *Retórica*, I, 1354a, p. 57).

Nesse sentido, a retórica se assemelha à dialética, pois ambas se ocupam com questões ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular, mas se ocupam com a discussão racional daquilo que é provável, ou seja, de situações nas quais a demonstração (científica) não é possível (cf. *Retórica*, I, 1354a-1356b, p. 57-64). Ora, o que é persuasivo é persuasivo para alguém, ou imediatamente e por si mesmo, ou assim parece pela demonstração mediante premissas persuasivas e convincentes. Sendo assim, para atingir a finalidade do discurso retórico é preciso não só possuir conhecimento sobre o tema tratado, mas também conseguir mostrar sua veracidade, ou seja, apresentar provas que o justifiquem (ER § 1)²²⁷. Enquanto na dialética essa demonstração é feita por meio do silogismo, que parte de premissas simples e prováveis e permite demonstrar que de certas premissas pode resultar uma proposição nova e diferente só porque elas são sempre ou quase sempre verdadeiras, a demonstração retórica se dá por meio do entimema, uma espécie de silogismo retórico formado de poucas proposições que, em geral, são aceitas pela maioria das pessoas, facilitando dessa forma a compreensão dos ouvintes e a persuasão²²⁸.

²²⁷ Segundo Quintiliano em *Institutio oratória* (2.15.1-38), a definição de retórica de Aristóteles está entre as quatro definições clássicas de retórica mais representativas: “a capacidade de descobrir os meios de persuasão no tratamento de qualquer assunto”. A primeira é atribuída a Córax e Tísias, Górgias e Platão: “A retórica como criadora de persuasão”; a terceira é atribuída a Hermagoras de Temnos: “a capacidade de falar bem no que respeita ao tratamento e à discussão das questões públicas”; e a quarta é a do próprio Quintiliano, na linha dos retóricos estoicos, “a retórica como a ‘scientia bene dicendi’ [ciência de bem falar]”. (Cf. Prefácio à tradução brasileira da *Retórica*, 2015, p. 13).

²²⁸ “Chamo entimema [*enthymema*] ao silogismo retórico” (*Retórica*, I, 1356b). Trata-se de uma espécie de silogismo retórico caracterizado não pelo certo, mas pelo provável; é utilizado nas deliberações para as quais não possuímos uma arte específica com regras sistemáticas. Embora não siga o mesmo rigor que um silogismo demonstrativo ou científico, o entimema tem uma validade lógica relativa e se aparenta com o silogismo dialético. No entanto, difere-se deste pela brevidade, fazendo uso de poucas premissas. Sobre a necessidade de utilizar entimemas, Aristóteles diz: “porque em retórica convém não fazer deduções de muito longe, nem é necessário seguir todos os passos: o primeiro método é obscuro por ser demasiado extenso, o segundo é pura verborreia, porque enuncia coisas evidentes” (*Retórica*, II, 1395b). Cf. Merker, 2021, p. 171, nota 33.

Ora, sendo que o entimema é uma espécie de silogismo e que deste e de suas variantes se ocupa a dialética, quem puder melhor teorizar sobre as premissas, também será mais hábil em entimemas, porque conhece a que matérias se aplica e no que se diferencia do silogismo lógico²²⁹. Portanto, a retórica trata tanto do credível como do que tem aparência de o ser, pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verossímil. Como toda deliberação pode conter soluções contrárias, visto que não possui o caráter de necessidade senão não seria discutível, é preciso que o orador esteja preparado e seja capaz de argumentar persuasivamente sobre os prós e contras, pois o conhecimento do real estado da questão permitirá maior habilidade na refutação dos argumentos que se afastem dele²³⁰. Enquanto na demonstração científica as premissas têm um caráter objetivo e a verdade depende da universalidade das suas proposições, na retórica os argumentos dependem das circunstâncias em que são pronunciados, ou seja, as premissas não são verdadeiras no sentido estrito ou científico do termo. Assim, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade²³¹.

Dentre as provas de persuasão que podem ser utilizadas na demonstração retórica (*Inventio*), há aquelas que já estão prontas, como os testemunhos, as confissões mediante tortura, as convenções escritas (leis) e os juramentos, às quais o orador pode recorrer; e outras que podem ser produzidas pelo orador, as artísticas, que dependem, portanto, do orador. São três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, na própria demonstração do discurso. Vejamos brevemente do que trata cada uma²³²:

²²⁹ *Retórica I*, 1354b, p. 60.

²³⁰ *Retórica I*, 1354b, p. 60-61.

²³¹ Nos *Tópicos* (I, 100b), Aristóteles define o silogismo como o argumento em que, dadas certas proposições, algo distinto delas resulta necessariamente, pela simples presença das proposições aduzidas. Quando o silogismo parte de premissas evidentes e primeiras\ou de premissas tais que o conhecimento que delas temos radica nas premissas primeiras e evidentes é chamado de demonstração. Por sua vez, o silogismo que conclui a partir de premissas prováveis é chamado de dialético. As premissas do silogismo dialético, portanto, têm tão somente caráter verossimilhante, isto é, são aceitas ou por todos ou pela maioria ou pelos mais sábios (*Tópicos*, II, 100b).

²³² Cf. *Idem*, 1355b -1356a, p. 62-63.

1) Caráter moral do orador (*Éthos*/ἦθος)²³³: persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que dá a impressão de que o orador é digno de fé, conquistando, assim, a confiança do público. De modo geral, diz Aristóteles, acreditamos mais rapidamente nas pessoas honestas, especialmente para as coisas que não temos um conhecimento exato e deixam margem para dúvida²³⁴.

2) Disposição dos ouvintes (*Pathos*)²³⁵: “persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso”, o que interfere em seus juízos. Para persuadir, formar um juízo, não basta que o discurso seja estruturado de forma lógica, mas depende do modo como ele é apresentado pelo orador e como predispõe o auditório pelas emoções despertadas. Ou seja, “os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma para quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está indignado ou para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza”²³⁶. As emoções alteram os seres humanos e introduzem mudanças em seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer²³⁷. Portanto, cabe também ao orador conhecer as paixões do público e saber como manipulá-las a favor de seu objetivo.

3) Persuade-se pelo próprio discurso (*Logos*)²³⁸: pelo que este demonstra ou parece demonstrar a partir do que é persuasivo em cada caso particular. Assim como na dialética a demonstração é feita pela indução, pelo silogismo e pelo silogismo aparente, na retórica recorre-se ao exemplo e ao entimema²³⁹.

Por sua vez, há três gêneros de discurso retórico: deliberativo, judicial e epidíctico, cada qual com sua finalidade própria: a) No gênero deliberativo (ou

²³³ Na concepção de Aristóteles (2007), é por meio do *Éthos* (com épsilon, e não *Éthos* com eta), o caráter moral do orador, que se obtém a persuasão do auditório. Além do caráter moral, o orador também inspira confiança no público pela força do seu discurso decorrente de suas escolhas linguísticas, dos temas abordados, construção de personagens, entre outros elementos estruturais do discurso.

²³⁴ *Retórica*, I, 1356a. p. 63.

²³⁵ *Retórica*, I, 1356a, p. 63.

²³⁶ *Retórica*, II, 1378a, p.115.

²³⁷ *Retórica*, II, 1378a, p.116.

²³⁸ *Retórica* I, 1356a, p. 63.

²³⁹ *Retórica* I, 1356b. p. 64.

político), busca-se aconselhar ou dissuadir, tanto no âmbito privado como no público, acerca de coisas que possam vir a acontecer ou não²⁴⁰, tendo como fim o conveniente ou o prejudicial; o que aconselha recomenda-o como o melhor e o que desaconselha dissuade-o como o pior; b) no gênero judicial (ou forense), tanto se defende como se acusa, tendo como fim o justo e o injusto. Busca-se a aceitação (defesa) ou o repúdio (acusação) de uma ação passada, por meio da demonstração lógica de sua justiça ou injustiça; e c) no gênero epidíctico (demonstrativo)²⁴¹, elogia-se ou censura-se uma pessoa, uma comunidade ou uma ação, geralmente presente, tendo como fim o belo/virtuoso ou o feio/vergonhoso (cf. *Retórica I*, 1358b, p. 69).

Aristóteles conclui que, como as provas por persuasão se obtêm por esses três meios, é evidente que quem poderá melhor se servir dela será aquele que mais for capaz de formar silogismos²⁴², tendo em vista que este se constrói a partir de premissas e o entimema não é mais do que um silogismo que se deduz das ditas premissas, e aquele que puder teorizar sobre os caracteres, as virtudes e as paixões²⁴³.

Nietzsche reconhece a superioridade da *Retórica* de Aristóteles em relação às demais obras da Antiguidade por ela preservar a especificidade da retórica sem reduzi-la a um instrumento da poética nem confundi-la com o registro puramente argumentativo da dialética. Isso é visível na introdução que faz à *Retórica* de Aristóteles²⁴⁴, em que conclui que o orador deve estar familiarizado não só com as “emoções humanas e as paixões”, mas também bem versado em todos os tipos de “estratagemas lógicos”. A retórica está, portanto, relacionada tanto com as ciências morais, quanto com a ciência da dialética, porém não se identifica nem com uma nem com outra. O que a retórica

²⁴⁰ “Não há deliberação para o que necessariamente existe ou existirá, ou sobre tudo o que é impossível que exista ou venha a existir [...]. Mas os assuntos passíveis de deliberação são claros; são os que naturalmente se relacionam conosco e cuja produção está nas nossas mãos” (*Retórica I*, 1359a, p. 70-71)

²⁴¹ *Retórica I*, 1368a, p. 90.

²⁴² *Retórica I*, 1354b, p. 60.

²⁴³ *Retórica I*, 1356a, p. 63.

²⁴⁴ Cf. Nietzsche Source – DFGA, P-II-12a, 102et103.

tem em comum com a dialética é que ambas não são ciência sobre campos determinados, mas unicamente com habilidades formais²⁴⁵.

Na terceira seção do curso, Nietzsche retoma a definição aristotélica de retórica ao tratar da relação entre retórica e linguagem, mas a ampliará para a caracterização da própria linguagem²⁴⁶. Trazemos aqui novamente a definição de Aristóteles: “[Retórica é] a força de descobrir o que é adequado a cada coisa com o fim de persuadir”²⁴⁷. Enquanto na primeira seção Nietzsche dá ênfase a uma parte da definição, “tudo aquilo que é possivelmente verossímil e convincente”, aqui ele destaca a retórica enquanto *dynamis*, enquanto força de persuasão²⁴⁸, identificando-a como a própria linguagem: “A força [*kraft*] que Aristóteles chamou retórica, de saber encontrar e fazer valer a propósito de cada coisa aquilo que suscita um efeito e causa impressão”, é, ao mesmo tempo, a essência da linguagem” (ER § 3). Portanto, antes de ser uma característica particular do discurso, que recorre a uma série de artifícios (tropos, figuras de linguagem), para “o bem falar e convencer”, a retórica é a força que rege o surgimento da linguagem, ou seja, é o que constitui a linguagem desde a sua formação, o único modo de construção de discurso. E, ainda mais importante, o recurso que o retórico faz aos tropos, imagens, ou seja, uma estruturação artística consciente do discurso, revela-se como um uso consciente de formas que já estariam presentes inconscientemente na própria constituição da

²⁴⁵ Cf. KGW II / 4, p. 525-26. Nietzsche indica, após essa breve apresentação da teoria retórica de Aristóteles, que esses princípios vão contra Isócrates e seus seguidores. Isso é indicado pelo próprio Aristóteles, no Livro I, quando recrimina os que antes dele compuseram tratados de retórica, por se dedicarem à escrita inútil de processos (proêmio, narração), dos acessórios da retórica, e não tratarem nada sobre as provas do discurso nem dos entimemas (cf. *Retórica*, I, 1354b, p. 58).

²⁴⁶ Além de Aristóteles, Nietzsche recorrerá também a Cícero (*De oratore*, *Orator*) e Quintiliano (*Institutio oratoria*), principalmente nos parágrafos três e sete do curso quando trabalha a questão dos tropos. Como vimos acima, são autores também trabalhados nos cursos que ele deu no semestre de inverno de 1872-73 na Universidade da Basileia.

²⁴⁷ Cf. *Retórica* I, 1355b, p. 62.

²⁴⁸ Nietzsche traduz o termo *dynamis* (δυναμις), presente na definição de retórica de Aristóteles, pela palavra *Kraft* (força). Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 63; Guervós, 2000, p. 25; Merker, 2021, p. 61. Acerca da tradução da palavra *dynamis* por capacidade ou força [*Kraft*], Merker (2021, p. 61) observa que, na terceira seção do curso, Nietzsche utiliza a palavra força [*Kraft*], mas, na tradução que faz do livro I da *Retórica*, ele utiliza a palavra *Vermögen*, que pode ser traduzida por capacidade.

linguagem, numa espécie de prolongamento dos meios artísticos intrínsecos à linguagem:

Mas não é difícil de demonstrar que o que se chama ‘retórica’, como meio de arte consciente [*als Mittel bewusster Kunst*], já estava ativo na linguagem e em seu desenvolvimento, como meio de arte inconsciente, e de fato, a retórica é um aperfeiçoamento [*Fortbildung*] dos meios artísticos [*Kunstmittel*] residentes na linguagem, à clara luz do entendimento (ER § 3)²⁴⁹.

Assim sendo, a própria linguagem já seria o resultado de artes puramente retóricas, não havendo uma “naturalidade” não retórica à qual se pudesse apelar para que fosse possível distinguir entre uma linguagem “natural”, “verdadeira”, e uma linguagem “artificial”, retórica. Na realidade, conclui Nietzsche, há pouca diferença entre o que comumente se chama de discurso regular e aquele que recorre às figuras retóricas, é tudo figuração, ou seja, nada mais são do que construções retóricas (ER § 3). Se retomarmos o que Aristóteles disse acerca da demonstração retórica, que, tendo como objeto de trabalho tanto o que é credível como o que é verossimilhante, não tem premissas verdadeiras como as do silogismo lógico, mas dependem das circunstâncias em que forem pronunciadas para serem persuasivas, podemos concluir que o propósito da retórica não é o “dizer a verdade”, mas persuadir acerca do que se está defendendo como “verdadeiro”, ao que se quer impor como “verdade. Ora, Nietzsche chegará à conclusão similar acerca da linguagem: “[a linguagem] assim como a retórica, não se reporta ao que é verdadeiro, à essência das coisas, não pretende instruir, mas transmitir aos outros uma excitação e uma suposição subjetiva” (ER § 3)²⁵⁰. Portanto, “a linguagem é Retórica” [*Die Sprache ist Rhetorik*]²⁵¹, pois quer, desde sua origem, transmitir [*übertragen*] uma *doxa* [opinião] e não uma episteme [ciência]” (ER § 3). Nos deteremos agora na argumentação desenvolvida por Nietzsche.

²⁴⁹ Cf. KGW II, IV, p. 425.

²⁵⁰ Cf. KGW II, IV, p. 425-426.

²⁵¹ Nietzsche escreve a palavra retórica com a inicial maiúscula, que no alemão indica se tratar de um substantivo “a retórica”, e não um adjetivo, “retórica”.

A estratégia adotada por Nietzsche para demonstrar essa tese é analisar o uso retórico da linguagem por meio dos seus recursos mais importantes, os tropos²⁵², de modo especial a sinédoque, a metáfora e a metonímia. Num primeiro momento, ele retoma o significado que os tropos receberam na tradição retórica. Geralmente tomados como “designações impróprias” (*Improprietas*), os tropos dão às palavras significados que inicialmente elas não têm, mudando, substituindo, acentuando certas características por meio de engenhosos recursos, sempre por meio de transposição (*Übertragung*) (cf. ER § 8). Ora, se os tropos são tomados como “designações impróprias”, assim o são em relação a um nome considerado próprio (*proprietas*) que, por sua vez, melhor caracterizaria a coisa. É esse sentido próprio que o discurso retórico viria a substituir por uma significação figurada, buscando, de algum modo, retomá-lo. Disso decorrem as várias acepções para os tropos no contexto da tradição retórica: ornamentos para o discurso, desvios, termo impróprio, termo segundo, formas secundárias ou derivadas da linguagem, denominação literal figurada que derivaria de um significado próprio. De todo modo, nos tropos se trata de transposição (*Übertragung*): “umas palavras são usadas em vez de outras: o impróprio no lugar do próprio” (ER § 8). É justamente essa característica, comum a todos os tropos, que Nietzsche utilizará para analisar a relação entre retórica e linguagem.

Nietzsche observa que, para designar a transposição, os gregos (como Isócrates e Aristóteles) utilizavam inicialmente a palavra metáfora (*μεταφορα*)²⁵³, cuja etimologia compreende também o sentido de transferência, deslocamento, transposição, como faz Aristóteles na *Poética*, em que denomina como metáfora o “transportar para uma coisa o nome de outra”. Por sua vez, os gramáticos chamavam de metáfora o que os retóricos nomeavam como *τρόπος* (*tropos*). Entre os romanos, se admite a palavra *tropus*; com Cícero, ainda a palavra

²⁵² Do grego *τροπος*/*tropos*: “volta”, “giro”, “desvio”; do verbo *τρέπειν* (*trépein*): virar. De modo geral, é uma figura de linguagem ou da retórica (figura de sentido) onde ocorre uma mudança de significado: consiste em empregar um termo no sentido que não lhe é habitual (corrente), em sentido diferente daquele que lhes corresponde propriamente. As figuras de sentido desempenham papel lexical; não que acrescentem palavras ao léxico, mas enriquecem o sentido das palavras. Na filosofia, podem ter o sentido de “direção”, “caminho”, “maneira”.

²⁵³ *μετά* (meta) “entre” e *φέρω* (*pherō*), “carregar”, transferir.

translatio, immutatio; e, mais tarde, também se chamará de *motus, more, modi* (ER § 7)²⁵⁴. Faremos uma rápida abordagem da compreensão de tropos para Aristóteles, Quintiliano e Cícero, não só porque Nietzsche se utiliza deles no decorrer do curso, na maioria das vezes parafraseando-os, o que por si só já exige maior atenção do leitor, mas para identificarmos sua aproximação e distanciamento em relação à tradição retórica e, principalmente, compreendermos o significado da retomada da retórica feita por Nietzsche e a sua importância para as suas reflexões sobre a linguagem.

Para Aristóteles, a transposição é algo comum na linguagem, seja no âmbito poético como no retórico (prosa oratória): “todos falam por meio de metáforas e de palavras no seu sentido próprio e apropriado” (*Retórica* 1405a)²⁵⁵. Na *Poética*, identificadas as duas espécies de nomes, simples e duplos, Aristóteles indica que delas derivam os seguintes tipos: “ou corrente, ou estrangeiro, ou metáfora, ou ornato, ou inventado, ou alongado, abreviado ou alterado” (*Poética* 1457b, 127). Por nome “corrente”, “próprio”, ele entende os nomes que são utilizados ordinariamente por nós, e “estrangeiro” [bárbaro], os que são utilizados pelos outros (*Poética* 1457b, 127). Enquanto a utilização dos nomes no sentido “corrente”, “próprio”, confere clareza à linguagem, por serem comuns na linguagem do dia a dia, os demais podem elevar seu estilo acima do vulgar (1458b 138). Disso resulta, tanto para a poesia como para o discurso, a necessidade de uso “moderado” de todas essas espécies de nomes, para que a linguagem tenha clareza, mas, também, que se eleve acima do uso vulgar, comum. Assim, na *Poética*²⁵⁶, ele diz que a qualidade essencial da elocução

²⁵⁴ A palavra Grega *τρόπος* significa modo e mudança. Cícero, em *De Oratore*, utiliza a primeira acepção, denominando os tropos *verba modificata*; em *Brutus*, utilizará o sentido de mudança, *immutationes*. Os escritores mais célebres do tempo de Quintiliano chamaram por *motus*, mudanças, translações.

²⁵⁵ Doravante Ret.

²⁵⁶ Na *Poética*, Aristóteles diz que a elocução poética deve ter clareza sem baixeza. Baixa é a linguagem constituída por vocábulos correntes e elevada a que usa vocábulos peregrinos (palavras estrangeiras, metafóricas, alongadas) que se afastam da linguagem vulgar, ou seja, do uso corrente. Aristóteles aponta a necessidade de misturar as espécies de vocábulos com moderação, como faz a poesia épica, de modo que contribuam para a clareza e elevação do discurso: “Afastados da forma corrente e do uso vulgar, fazem esses nomes que a linguagem não seja banal, enquanto, pela parte que mantêm do uso vulgar, subsistirá a clareza” (*Poética* 1458b). Dentre as várias espécies de vocábulos, ele destaca o uso de metáforas como a de maior importância, por revelar o talento natural do poeta, pois não se aprende nos demais tipos.

poética é a “clareza sem baixeza”, entendendo por claríssima, mas baixa, aquela constituída somente por vocábulos correntes (*Poética*, 1458a). Do mesmo modo, ele afirma, na *Retórica*, acerca do discurso, que a clareza será a “virtude suprema da expressão enunciativa” (Ret. III, 2, 1404b), por isso deve se utilizar de nomes “próprios” (correntes), pois são estes que produzem clareza (Ret. III, 2 1404b).

No entanto, Aristóteles observa que o afastamento do sentido corrente faz um discurso parecer mais solene, mais elevado, o que decorre na necessidade de se produzir uma linguagem não familiar, ou seja, afastada do uso corrente e vulgar, “pois, as pessoas admiram o que é afastado, e aquilo que provoca admiração é coisa agradável” (Ret. III, 2 1404b). A grande questão que Aristóteles coloca aqui, assim como fez na *Poética* acerca da elocução poética, é como é possível produzir um discurso que não seja rasteiro, nem acima do seu valor, mas seja adequado, apropriado? (Ret. III, 2 1404b). Dito de outro modo, como fazer um discurso ser, ao mesmo tempo, belo e correto? Na prosa, diz ele, deve se evitar o uso de palavras raras, termos compostos e neologismos, pois, por tenderem à elevação, se afastam do que é corrente. Por sua vez, o que é apropriado pode ser obtido igualmente quer concentrando quer ampliando o nome (Ret. III 2 1404b).

Os termos “próprio” e “apropriado” (o que tem mais precisão) e a metáfora são os mais valiosos no estilo da prosa, pois, na verdade, em toda conversação, “todos falam por meio de metáforas e de palavras no seu sentido próprio e apropriado”. Assim, se utilizados corretamente, estes contribuem em grande parte para a clareza e elevação do discurso, pois, ao mesmo tempo em que o texto resulta em algo não familiar, é possível dissimulá-lo, pelo que mantém do uso vulgar, subsistindo a clareza” (cf. Ret. II 1405a; *Poética*, 1458b), sendo esta a maior virtude do discurso retórico, “pois é ao estarem ao lado uns dos outros que os contrários mais se evidenciam” (Ret. III 1405a). Por isso a necessidade de o discurso ser claro e não rasteiro, mas apropriado, “pois, se for prolixo, não será claro, nem se for demasiado conciso; é evidente que o termo médio é o ajustado. E o que foi dito tornará o estilo agradável, se houver uma mistura adequada com o que é convencional e o invulgar, com o ritmo e com a persuasividade da expressão conveniente” (Ret. III 1414a).

A metáfora tem uma prioridade tanto na *Poética* como na *Retórica*, sendo, dentre os demais nomes, a que possui maior eficácia (Ret. III 1405a). A sua definição na *Poética*, como observado por Nietzsche, caracteriza o próprio processo de transposição (*Übertragung*), os tropos: “A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra” (*Poética*, 1457b). Além da importância ressaltada por Aristóteles de se utilizar discretamente, no discurso, os diversos tipos de nomes, o emprego de metáforas revela o talento natural do poeta, pois não se aprende de outro: “com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças” (*Poética* 1459a). A transposição (transferência) ocorre de quatro maneiras, desdobrando-se em quatro tipos de metáforas.

1) transferência do gênero para a espécie: “Aqui meu barco se deteve”; o “estar ancorado” é uma parte do gênero “deter-se”; 2) da espécie para o gênero: “Ulisses empreendeu milhares e milhares de feitos”; o termo específico “milhares” está sendo utilizado no lugar do termo genérico “muitas”; 3) de uma espécie para outra espécie: “Tendo-lhe esgotado a vida com seu bronze” e “cortando com o duro bronze”; ambos os termos, “esgotar” e “cortar” especificam o “tirar a vida”; ou 4) por analogia: “a velhice é para a vida o que a tarde é para o dia”. A analogia se dá porque há uma relação de igualdade entre os termos: o segundo termo, ‘vida’ está para o primeiro, ‘velhice’, assim como o quarto termo, ‘dia’, está para o terceiro, ‘tarde’. Assim, “dia” pode ser trocado por “vida”, assim como “vida” pode ser trocado por “dia” (*Poética*, 1457b 128, p. 134-135).

No caso da analogia, Aristóteles acrescenta que, algumas vezes, os poetas juntam o termo ao qual se refere a palavra substituída pela metáfora, como no exemplo da relação entre velhice e vida e entre a tarde e o dia, podendo a tarde ser denominada “velhice do dia”. A analogia pode ocorrer mesmo faltando algum dos quatro termos, por exemplo, para “lançar a semente” diz-se “semear”; mas não há palavra que designe “lançar a luz do sol”; todavia esta ação tem a mesma relação com o sol, que o semear com a semente; por isso se dirá “semeando a luz criada pelos deuses” (*Poética*, 1457b 128, p. 134-135)

Na *Retórica*, a metáfora é tomada como um dos principais elementos responsáveis pela elegância do discurso retórico: “É sobretudo a metáfora que possui clareza, agradabilidade e exotismo, e ela não pode ser extraída de

qualquer outro autor” (1405 a). Porém, dos quatro tipos de metáforas indicadas na Poética, aqui ele vai destacar a metáfora por analogia, considerando-a a mais apropriada e que goza de maior reputação. Assim, embora o uso de metáforas revele um talento natural, é preciso que ela seja utilizada adequadamente, seguindo algumas regras, do contrário a impropriedade revelar-se-á, “pois é ao estarem ao lado uns dos outros que os contrários mais se evidenciam” (1405a). Eis as principais regras: “utilizar metáforas provindas não de coisas muito afastadas, mas de coisas semelhantes e do mesmo gênero e da mesma espécie da do termo usado, designando assim algo que não tem designação, de forma que seja evidente que estão relacionadas” (Ret. III, cap 2 1405b).

Ele considera as metáforas de analogia as mais reputadas porque, além de serem elegantes, também possibilitam um conhecimento rápido ao “trazer o objeto diante dos olhos”, ou seja, por “representarem uma ação”. Por exemplo: dizer que um homem de bem é um quadrado é uma metáfora (pois ambos significam uma coisa perfeita), mas não representa uma ação. Já, a frase “dali, pois, os gregos, lançando-se com os seus pés²⁵⁷” representa uma ação, porque “lançando-se”, além de ser uma metáfora, também exprime uma ação, pois significa “velocidade” (cf. Ret. III, 1411b). Mesmo quando se utiliza o inanimado como animado por meio de metáforas, como faz Homero muitas vezes, terão mais reputação as que representarem uma ação, como, por exemplo, “a ponta da arma penetrou ansiosa no peito”, atribui-se animação representando coisas em ato: “ser ansiosa” (Ret. III 1411b e 1412a).

Para Aristóteles, portanto, a metáfora mostra-se como um acontecimento que se revela no discurso, haja vista que, tanto no âmbito retórico como no poético, a linguagem só pode fundar-se em transposições. Ao buscar semelhanças que produzem significados, a metáfora pressupõe uma ideia de transporte, de transposição, tropos, pois os significados construídos atravessarão domínios que, normalmente, não estão articulados. No entanto, esses novos significados se dão a partir de um estrito processo de substituição entre nomes já existentes, observando a relação de gênero e espécie, não

²⁵⁷ Eurípides, *Ifigênia*.

havendo um processo de criação de nomes. A metáfora se constitui como imagem primeira do mundo dos objetos, transportada e figurativa e, por isso, uma imagem imprópria, quando vista à luz da demonstração e da verdade, desprovida de caráter filosófico e sem valor cognoscitivo. Voltaremos a esse ponto quando trabalharmos a concepção de metáfora de Nietzsche.

Cícero, em 55 a.C., escreve *De Oratore*, o primeiro de uma série de três livros da maturidade²⁵⁸, em que compila os conhecimentos sobre eloquência acumulados ao longo de sua carreira como homem público, que será seguido pelo *Brutus* (46 a.C.)²⁵⁹ e pelo *Orator* (46 a.C.)²⁶⁰. Nele, chama a atenção para dois aspectos da utilização de tropos no discurso: primeiramente, por necessidade e, depois, por deleite, como o vestido que foi inventado para se proteger do frio, mas, depois, como ornamento e dignidade do corpo (*De Oratore*, III, p. 155; ER § 7)²⁶¹. De modo geral, os tropos substituem a palavra por outra apropriada que, tomada de alguma coisa própria, signifique o mesmo” (*De Oratore*, 27, 92). Quando essa substituição é feita por semelhança, seja para trazer suavidade ao discurso ou pela falta de uma palavra apropriada (*De Oratore*, III, p. 153), ele denomina como metáfora. As metáforas são como empréstimos, pois se toma de outro lugar aquilo que não se tem: “Quando se

²⁵⁸ Na juventude, escreveu *De Inventione*, em que estreia o tratamento da oratória.

²⁵⁹ Livro em que traça uma história da eloquência romana.

²⁶⁰ Livro em que apresenta um perfil do orador ideal.

²⁶¹ No *Orador* (XXVII, 92, 153), Cícero afirma que o recurso ao ornato para embelezar o discurso é característico do estilo de discurso intermediário, que é mais rico que o estilo simples e mais simples que o elevado: “O seu estilo não só avança tranquila e suavemente, como também lhe dá brilho, como estrelas, metáforas e tropos”. Cícero identifica três estilos de discurso: simples, intermediário e elevado. Cada gênero tinha o seu representante. Dizia-se, por exemplo, ser Tucídides o modelo do estilo elevado, Isócrates o do estilo intermédio e Lísias o do estilo simples. O estilo simples evita os ritmos e o hiato, bem como o ornato, embora lhe seja permitido usar, desde que comedidamente, a metáfora e o humor. Cícero considera que esse estilo é verdadeiramente ático e defende que nele o orador que mais se notabilizou foi Demóstenes (p. 38). O estilo intermediário é mais rico que o estilo simples e mais simples que o elevado. Para esse estilo de discurso, criado pelos sofistas, Cícero considera apropriado o uso de todos os ornamentos de pensamentos e palavras. Como representante desse estilo apresenta Demétrio de Faleros. O estilo elevado, preferido por Cícero, caracteriza-se pela capacidade de manipular as emoções humanas. O orador ideal, de acordo com Cícero, é aquele capaz de falar com simplicidade sobre assuntos simples, com moderação sobre os assuntos de média importância e com autoridade sobre os assuntos importantes. Portanto, o discurso deve ser elaborado de acordo com a causa tratada. O orador ideal não é, pois, aquele que se destaca em um dos estilos, mas sim o que consegue servir-se de todos de acordo com as circunstâncias (Cf. *Contributos para a definição do orador ideal – estudo e tradução do “orator” de Cícero*. Tradução e notas de Soraia Nascimento Gonçalves, Lisboa, 2017).

exprime por uma metáfora aquilo que mal se consegue enunciar por uma palavra própria, a semelhança com a coisa que colocamos numa palavra alheia dá brilho àquilo que pretendemos que seja entendido” (*De Oratore*, III 155). Nesse sentido, a própria metáfora significa um ato de transferência ou transposição com base numa forma de semelhança.

De modo similar, para Quintiliano²⁶², a “translação” (*translatio*) é uma característica comum a todos os tropos, também chamados de *verba translata*. Os tropos baseiam-se na mudança [*immutatio*], na substituição de uma palavra correta (*verbum proprium*)²⁶³ por outra palavra que tenha um significado diferente, ou, pelo menos, conotações diferentes (*verbum improprium*) com o objetivo de trazer uma ornamentação para a oração (ou, como definem os Gramáticos, uma expressão transferida do lugar em que é própria para outro em que não é)²⁶⁴. Disso decorre que Quintiliano compreende os tropos como desvios, pois, enquanto *verbum improprium*, provocam um desvio voluntário do significado corrente, “próprio” (*proprietas*), acentuando sua clareza através da aplicação de imagens e de comparações, de ornatos. Ou seja, há uma transposição da conveniência para uma esfera superior de leis da beleza; é uma transfiguração do que é característico, primeiro, pela eliminação do que há de menos nobre nele, depois, pela acentuação do que é nobre e belo²⁶⁵.

²⁶² Quintiliano. *Institutio oratória*, p. 24.

²⁶³ Há, no entanto, para Quintiliano, cinco modos em que se pode tomar uma palavra como própria (*proprietas*): 1) o nome próprio de qualquer coisa ou uma expressão comum e popular a que se recorre por não se ter uma expressão adequada para a coisa; nesse caso, recorrer a elas é uma necessidade. Por exemplo, a utilização da palavra “lançar” para se referir ao ato de “arremessar uma lança” é um nome próprio, mas, para o ato de “atirar com um dado”, não se tem um nome próprio (Quintiliano, III, p. 24); 2) pela significação original de uma palavra, da qual as demais palavras se originaram (Etimológica). *Vertex*, por exemplo, é o redemoinho da água, ou de outra qualquer coisa, que gira sobre si mesma; por causa do redemoinho dos cabelos, passou a significar a parte mais alta da cabeça, e desta o cume das montanhas (Idem, III, p. 26); 3) um termo específico para exprimir com propriedade algo comum a diferentes indivíduos, como um termo próprio da religião, ou da ciência; por exemplo, a palavra *Naenia*, consagrada para significar a canção fúnebre, em que ao som da Tíbia se cantavam os louvores do morto ao pé do seu corpo (Idem, III, p. 26-27); 4) nome comum a muitos indivíduos definido a partir do uso dos que o empregam; por exemplo, pelo nome comum *Urbs* entendemos a cidade de Roma (Idem, III, p. 27); 5) Por fim, a propriedade oratória: as metáforas: aquelas palavras que exprimem perfeitamente todas as ideias de uma coisa; portanto, significam mais do que dizem e contribuem para a clareza do discurso (Idem, III, p. 28-29).

²⁶⁴ Institutio oratória IX, 1.

²⁶⁵ Quintiliano, VIII, 3, p. 61.

Quanto à metáfora, ele a entende como o primeiro tropo, cujo fundamento é a semelhança²⁶⁶: “toda metáfora é uma semelhança abreviada”²⁶⁷. No entanto, enquanto numa semelhança há uma comparação da coisa de que se fala com a imagem que a representa, na metáfora há uma substituição da coisa pela imagem. Por exemplo, dizer que um homem trabalha como um leão é uma comparação; mas, quando, se referindo ao homem, se diz “é um leão”, é uma metáfora²⁶⁸. Portanto, na metáfora transfere-se o nome ou o verbo do lugar em que é próprio, para aquele em que, ou não há um nome próprio, ou porque o termo metafórico é mais expressivo que o próprio termo próprio²⁶⁹. Sendo assim, a metáfora consiste “numa imagem que pode exprimir distintamente muitas coisas ao mesmo tempo”; por isso, ela é de todos os tropos o mais belo, pois é o mais natural, mais agradável, mais brilhante e mais rico: “trocando um termo por outro e tomando emprestado o que não tem, faz com que nenhuma coisa careça de nome”²⁷⁰.

Para Quintiliano, essa transferência ou substituição ocorre de quatro modos, dando origem a quatro espécies de metáforas: 1) substituição entre coisas animadas; 2) entre coisas inanimadas com o mesmo gênero; 3) coisas animadas por inanimadas; e 4) coisas inanimadas por animadas. É dessas últimas espécies que nasce o sublime, quando, por meio de metáforas atrevidas e arriscadas, nos elevamos até o ponto de dar ação e vida a seres insensíveis²⁷¹.

Como pudemos constatar por essa breve retomada da tradição retórica, tanto a palavra tropos como a metáfora são utilizadas para designar o processo de transposição (*Übertragung*). Igualmente, se verificou uma prioridade da metáfora em relação aos demais tropos, “o tropo por excelência”, como também o será para Nietzsche. Ademais, e é este o ponto que mais nos interessa aqui, as diferentes acepções de tropos o tomam como uma impropriedade em relação

²⁶⁶ Quintiliano, VIII, p. 143. Da preposição meta (trans) e do verbo phera (fero) vem metaphera (transfero) e daí metaphora translatio, e não collatio.

²⁶⁷ Quintiliano, p. 147.

²⁶⁸ Quintiliano, p. 147

²⁶⁹ Quintiliano, p. 28-29.

²⁷⁰ Quintiliano, p. 144.

²⁷¹ Quintiliano, p. 149.

a um termo considerado próprio, como observa Nietzsche: “umas palavras são usadas em vez de outras: o impróprio no lugar do próprio” (ER § 8). Como veremos, Nietzsche vai rejeitar essa definição clássica de tropos como *Improprietas* em oposição a um uso literal da linguagem própria, afirmando ser de significações “impróprias” que toda linguagem é, primeiramente, configurada. Com isso ele objetiva depurar o tema da significação própria das acepções de significação originária, natural, adequada:

Os tropos, as designações impróprias, constituem os meios mais importantes da arte retórica. Mas todas as palavras são, desde a sua origem, enquanto sua significação, tropos. Em vez do verdadeiro processo, elas expressam uma imagem sonora [*Tonbild*] que se esvanece no tempo; a linguagem nunca exprime algo em sua totalidade, mas apenas destaca um aspecto [*Merkmal*] que lhe aparece sobressalente (ER § 3)²⁷².

No parágrafo terceiro do curso, Nietzsche faz uma breve apresentação de três tropos considerados os mais importantes, assim como para Gerber, a quem ele recorrerá para grande parte dos exemplos utilizados: sinédoque, metonímia e metáfora. No parágrafo sete do curso, ele fará uma exposição mais técnica de quinze tropos²⁷³, incluindo esses três, que serão retomados e complementados. Nossa discussão priorizará esses três tropos, tomando como base esses dois parágrafos do curso.

O primeiro tropo apresentado por Nietzsche é a sinédoque, em que se faz um recorte arbitrário do objeto ao designá-lo, ou seja, designa-se um objeto a partir de uma percepção parcial, da parte pelo todo ou do todo pela parte: “o todo é conhecido desde uma pequena parte ou uma parte pelo todo” (ER § 7). Por exemplo, quando se diz “velas em vez de barco, ondas em vez de mar” (ER § 3); ou quando se utiliza a palavra *serpens* (do latim “o que é rasteiro”) para designar a serpente, sendo que essa denominação também poderia ser atribuída

²⁷² KGW II / 4, p. 426-27.

²⁷³ Segundo Nietzsche, chegou a serem estabelecidos 38 tipos de tropos quanto ao número e divisão, apesar das divergências, dos quais ele tratará de somente 15 em seu *Curso de retórica*: metáfora, sinédoque, metonímia, antonomásia, onomatopeia, catacrese, metalepses, epíteto, alegoria, ironia, perífrases, hipérbato, anástrofe, parêntesis e hipérbole (Cf. ER § 7).

ao caracol, que também rasteja²⁷⁴. A sinédoque é o tropo que melhor ilustra o processo parcial que ocorre na formação das palavras e o poder de persuasão da linguagem: “a linguagem jamais expressa algo de modo completo, mas acentua somente o aspecto que mais se sobressai” (ER § 7). Quintiliano, ao qual Nietzsche recorre para alguns de seus exemplos, indica outros casos em que ocorrem essas trocas: o singular pelo plural (mil por muitos), a parte pelo todo (velas por barco), a matéria pela forma (ferro pela espada), espécie por gênero (mortais em lugar de homens), o concreto pelo abstrato (humanidade em lugar de homens), os antecedentes pelos consequentes e ao contrário²⁷⁵.

A metonímia opera a substituição de um nome por outro, “substituição da causa pelo efeito”. Por exemplo, quando o retórico diz “suor” por “trabalho”, “língua” por “linguagem” (ER § 3), ou quando dizemos “a bebida é amarga”, ou “a pedra é dura”²⁷⁶, tomamos uma característica do objeto que se destaca para nós a partir da nossa relação com ele e a elevamos a uma qualidade essencial do objeto e independente de nós: “atribuímos às aparências como causas aquilo que é um efeito” (ER § 7). Nietzsche compreende todo o processo de abstração e formação de conceitos como decorrente de substituições metonímicas, em que se omitem as diferenças em favor de uma única abstração aplicável a diversos casos diferentes. No parágrafo sete do curso, ele afirma: “as abstrações são propriedades que ocorrem em nós e fora de nós, mas que são arrancadas de seu suporte e consideradas como essências independentes. [...] As abstrações provocam a ilusão de que elas são a essência, a causa das propriedades, enquanto só as consequências dessas propriedades recebem de nós uma existência figurada” (ER § 7). Num fragmento do período, ele reafirma isso: “As abstrações são metonímias, quer dizer, confundir causa e efeito. Ora, todo conceito é uma metonímia e nos conceitos o conhecimento se precede. A ‘verdade’ se converte em um poder, quando a liberamos primeiramente como

²⁷⁴ Em *Sobre verdade e mentira*, esse exemplo será novamente utilizado: “Falamos sobre uma serpente: a designação não tange senão ao ato de serpentear (contorcer) e, portanto, poderia servir também ao verme. Mas que demarcações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma dada coisa!” (WL/VM 1, p. 31)

²⁷⁵ Quintiliano, op. cit. p. 154.

²⁷⁶ O exemplo da “pedra é dura” será retomado em *Verdade e mentira*.

uma abstração”²⁷⁷. Ele observa que é pela mesma operação metonímica que os inventos recebem o nome de seus inventores, as coisas que estão submetidas a um poder recebem o nome de seus dominadores, e os heróis homéricos como representantes típicos de suas habilidades: Autodemonte por ‘cocheiro’, os médicos, por Macaones (cf. ER § 7).

Essas reflexões conduzirão Nietzsche à conclusão de que a construção dos sistemas filosóficos desde Platão até Aristóteles, passando por Kant, se fundamenta em operações metonímicas. No *Curso sobre retórica*, ele indica rapidamente, sem aprofundar, a teoria das ideias de Platão como um exemplo instrutivo de metonímia: “O trânsito da *eide* às *ideai*, quer dizer a passagem da consideração das formas visíveis (*eide*), a sombra ou a forma do que aparece ao pensamento das ‘ideias’ (*ideai*) ou às formas ideais como causa, é também um recurso retórico, pois neste caso a metonímia é uma substituição (*Vertauschung*) radical da causa e do efeito”. Essas ideias serão aprofundadas no texto *Sobre verdade e mentira* e em outros escritos do período, como *A filosofia na época trágica dos gregos*.

A metáfora é um terceiro tipo de tropo trabalhado por Nietzsche no terceiro parágrafo do curso. Diferente da sinédoque, que forma conceitos de espécie, e da metonímia, que substitui a causa pelo efeito, a metáfora não cria palavras, mas opera por “transposição de significados”, ou seja, atribui novos significados às palavras. Nesse sentido, a metáfora não lida com percepções, mas com significados já presentes na linguagem. Por exemplo, quando utilizamos a expressão “pé da montanha”, comparando a conformação geológica à anatomia humana, cujas relações de distância e posição transportamos para outro contexto (cf. SUAREZ, 2000, p. 70).

No entanto, no que se refere à metáfora, Nietzsche se encaminha para uma abordagem mais ampliada, não se restringindo à análise enquanto um tropo retórico, embora isso só fique claro na seção sete do curso. A síntese que ele faz da metáfora na seção três já aponta para o seu interesse na significação de metáfora como *Übertragung*, conforme indicado acima: “A metáfora se mostra

²⁷⁷ KSA 7 19 [204] Verão de 1872 – começo de 1873.

na designação do gênero; *genus*, no sentido gramatical é um luxo da linguagem e uma pura metáfora. Depois, transposição [*Übertragung*] do espaço ao tempo: ‘*zu Hause*’ [em casa], ‘*Jahraus*’ [do ano]; transposição do tempo à causalidade: *qua ex re* [a partir de] [...]” (cf. ER § 3). Para essa questão, além de suas fontes primárias, Aristóteles²⁷⁸, Cícero e Quintiliano, Nietzsche também se utiliza da obra de Gustav Gerber *A linguagem como arte*, da qual ele retira os exemplos citados²⁷⁹, como indicamos.

No parágrafo sete do curso, Nietzsche faz uma exposição técnica de 15 tropos, começando pela metáfora. Ele inicia o parágrafo explanando sobre o “modo metafórico” de falar, retomando a questão da oposição entre o “próprio” e o “impróprio” num discurso de acordo com a tradição retórica, como em Cícero e Quintiliano. Em Cícero (*De Oratore*), essa questão se mostra evidente quando ele se refere à metáfora, dizendo que, utilizada por necessidade ou por luxo, elas substituem o significado próprio de uma palavra (expressão literal ou nome próprio) por uma expressão figurativa, pelo impróprio (cf. ER § 7). Assim, a ausência de uma expressão literal correta, forçou, de certo modo, a utilização de metáforas. Seu uso é uma prova do poder do homem de se elevar acima do que é comum. No entanto, Nietzsche observa que Cícero considera estranho que os homens, mesmo tendo um grande número de expressões próprias, ainda recorram a metáforas (ER § 7). No que se refere a Quintiliano, Nietzsche observa que a própria caracterização do que é “próprio” não era feita de um só modo. Ele denominava a *proprietas* como o “uso popular e vulgar” da palavra quando não havia uma expressão adequada para uma determinada coisa, observando a relação de analogia, mas também atribuía, para as significações originais das palavras, as que aparecem como as mais antigas, sem ornamentação (cf. ER § 7).

Nietzsche observa, ainda, que os antigos diferenciavam os tropos oratórios dos tropos populares: enquanto aqueles eram produtos de uma arte

²⁷⁸ Na definição de Aristóteles na *Poética*, os três primeiros tipos de transposição que ocorrem na metáfora estão relacionados ao gênero: “A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia” (*Poética*, 1457b 128).

²⁷⁹ A esse respeito, ver a concordância estabelecida entre Nietzsche e Gerber por A. Meyers e M. Stingelin (1988), conforme indicamos acima.

retórica consciente, de quem sabe pensar, estes surgiam da estupidez e da confusão. Ao se contrapor a essa oposição, Nietzsche indica uma das primeiras características da metáfora enquanto uma atividade artística originária:

Em certos casos a linguagem se vê forçada a usar metáforas (*Übertragung*), porque faltam sinônimos, em outros casos parece que o faz por luxo: a metáfora aparece como uma livre criação artística e o significado usual como a palavra “própria”, especialmente no caso em que nós podemos comparar as metáforas com as expressões já em uso (ER § 7).

Assim, enquanto Aristóteles adverte sobre a necessidade do uso apropriado das palavras e das metáforas para evitar que impropriedades se revelem, tanto nos discursos poéticos como nos retóricos, Nietzsche identifica essa impropriedade na essência de toda linguagem, não importando o discurso que a veicule: a metáfora é o que há de mais “próprio” na constituição de cada palavra. Sendo assim, a expressão própria e, por sua vez, toda linguagem são metáforas “descoloridas”. Nietzsche faz uma citação de Jean Paul (*Vorschule der Aesthetik*), possivelmente extraída diretamente de Gerber²⁸⁰:

Assim como a escritura figurativa precedeu a alfabética, na língua falada a metáfora, sempre que designe relações e não objetos, é a palavra primitiva, a qual foi perdendo pouco a pouco a cor até converter-se na expressão própria. A animação e a corporificação constituíam, no entanto, uma unidade, porque o Eu e o mundo ainda estavam mesclados. É por isso que toda linguagem, a respeito das relações espirituais, é um dicionário de metáforas descoloridas (ER § 7).

Assim como os processos de inferências que ocorrem nos tropos, seja destacando uma parte em relação ao todo, trocando a causa pelo efeito, entre outros, há, na formação das palavras, a seleção de um aspecto, que se sobressai do todo, que causa uma impressão, que persuade, o qual será expresso por uma imagem sonora.

O homem que configura a linguagem não percebe coisas ou eventos, senão impulsos/*excitações* [*Reize*]: ele não transmite sensações, mas somente cópia de sensações. A sensação suscitada por uma excitação nervosa não apreende a coisa

²⁸⁰ Cf. Meijers, Stingelin, 1988, p. 364.

mesma: esta sensação é representada externamente através de uma imagem (ER § 3).

Nossas expressões verbais ocorrem imediatamente quando a excitação nervosa é percebida; elas não esperam até que nossa percepção e nossa experiência nos tenham dado um conhecimento completo e organizado da coisa. “Não são as coisas que penetram na consciência, senão a maneira pela qual nos relacionamos com elas, o *pithanón* (poder de persuasão)” (ER § 3). Assim como a sensação não apreende a própria coisa, o conteúdo significativo atribuído à imagem sonora não tem relação alguma com a essência mesma das coisas. De outro modo, assim como não há um significado inerente às próprias coisas também não há nas palavras, pois toda palavra já é uma transposição (ER § 3). A palavra é, assim, uma imagem intermediária entre a nossa percepção e a coisa percebida, dizendo respeito a essa relação e não às próprias coisas.

Se nos voltarmos para o texto *A visão dionisíaca de mundo*, escrito em 1870, podemos ver que questionamentos similares orientam a seção 4, quando Nietzsche trabalha a questão da expressão do sentimento (*Gefühl*), articulada com as categorias metafísicas de Schopenhauer e com a *Filosofia do inconsciente* de Hartmann: como podemos expressar uma experiência interna? Como transformar sensações em imagens, em palavras? Afinal, de que maneira se participa o sentimento? A resposta de Nietzsche: só parcialmente o sentimento pode ser transformado em pensamentos, portanto em representações conscientes, ficando sempre um resto indissolúvel (cf. DW/VD § 4, p. 32). É por um processo transpositivo que uma experiência interna pode ser trazida à consciência por meio de uma imagem, tanto nas artes como na linguagem. E é uma visão sempre parcial, de algum aspecto que se destaca do todo. No contexto desse texto, a imagem é também chamada de símbolo, compreendido como “uma cópia muito imperfeita, fragmentada, um sinal alusivo, sobre cuja compreensão se precisa concordar” (DW/VD, § 4, p. 33). Nesse mesmo sentido, aparece no fragmento 3[20] do inverso de 1869-1870-Primavera de 1870: “O símbolo é a transposição de uma coisa em uma esfera completamente distinta”.

Portanto, o que constitui a linguagem é a força, que se radica na transposição, porque a linguagem, fundamentalmente, é transposição linguística

antes de ser referências das coisas, algo que é puramente secundário e derivado. Resta como ilusório, portanto, buscar um critério de correspondência entre as palavras e o mundo exterior, pois os enunciados linguísticos não estão relacionados a um significado ideal ou com a essência das coisas, mas são expressões de nossas relações com as coisas. Consequentemente, não há uma relação necessária entre a imagem/símbolo/palavra e as coisas, mas uma transposição entre esferas diferentes. Assim, não podemos falar de uma “significação própria que seria transposta a outra coisa em determinados casos”, ou seja, uma significação própria (natural) que sirva como referência para identificar as significações “impróprias” (frutos de um artifício). Diferente da tradição retórica, para Nietzsche, os tropos não são adicionados às palavras ocasionalmente, como resultantes de um uso “impróprio”, secundário, de uma linguagem primeiramente adequada à expressão da essência das coisas, isto é, num sentido “próprio”, mas constituem sua natureza mais própria (cf. ER § 3).

Por conseguinte, não poderíamos falar de uma linguagem “natural” como uma referência pura de qualquer forma de linguagem e, consequentemente, caracterizar a linguagem como artificial, imprópria, ou retórica, no sentido pejorativo do termo. Na verdade, diz ele, há pouca diferença entre as denominações próprias e os tropos, assim como entre o discurso regular e o que se chama de figuras retóricas: “O que habitualmente chamamos de linguagem não é mais que pura figuração” (ER § 3). No texto *A visão dionisíaca de mundo*, ele já concluíra que “não há 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” (ER § 3). Portanto, a “artificialidade” compõe a própria essência da linguagem em todas as ocasiões, uma vez que a própria linguagem é composta de artifícios e não podemos classificar isso como artificial ou impróprio em oposição a algo natural e próprio.

A tese de que toda linguagem é retórica traz como implicação a compreensão da retórica como instância instauradora dos conceitos fundamentais a partir dos quais damos inteligibilidade ao mundo da experiência. O caráter formativo dos tropos os coloca como elementos condicionadores do conhecimento, isto é, eles operam de forma inconsciente na nossa apreensão da realidade. Portanto, as formas de pensamento estariam condicionadas, por

eles, como expressões linguísticas de representações intuitivas. Em suas notas de 1872, ele diz: “Nossas percepções sensoriais não se baseiam em raciocínios inconscientes, senão em tropos. O processo original consiste em identificar o semelhante com o semelhante – em descobrir uma certa semelhança entre uma coisa e outra” (FP 19 [217] Verão de 1872). Portanto, “trata-se de uma capacidade natural do homem de traduzir um estímulo em uma imagem que lhe seja semelhante, uma imagem em um som, em uma palavra que tenha significado análogo” (FP 19 [217] Verão de 1872). A conclusão de Nietzsche, como vimos, é de que a força radicada na transposição é o que constitui a linguagem, porque a linguagem é, fundamentalmente, transposição linguística antes de ser referência das coisas.

O que vai aos poucos se revelando é que os termos “transposição” [*Übertragung*] e, por conseguinte, “metáfora”, são utilizados por Nietzsche não só para caracterizar o processo de constituição de palavras e conceitos, mas, antes, para caracterizar o procedimento originário de apreensão do mundo que ocorre ainda no nível pré-linguístico. Segundo o filósofo, há, no nível mais elementar da sensação, um trabalho de interpretação, de tradução, de transposição, semelhante aos tipos de inferências que ocorrem nos tropos e “deslocam ou transportam o sentido de um termo para outro” como uma espécie de padrão interpretativo. Nietzsche parece começar a esboçar uma teoria da percepção que, como veremos, ganhará forma no texto *Sobre verdade e mentira* de 1873. Ali, as figuras de linguagem, as metáforas, são, em última instância, formas de pensamento originadas de transposições arbitrárias. Sendo assim, as intuições, conceitos e juízos podem ser reduzidos a estímulos traduzidos retoricamente, isto é, com auxílio dos tropos (metáforas). Ou seja, exemplificam como a formação da linguagem e, conseqüentemente, o conhecimento humano estão condicionados a esse processo transpositivo originário, como veremos adiante.

Compreende-se, assim, por que a metáfora recebe o status de tropo retórico por excelência no curso e, praticamente, orienta toda a reflexão do ensaio de 1873: por melhor exemplificar esse procedimento tropológico/metafórico de apreensão do mundo; por ilustrar esse âmbito originário próprio da atividade humana, do qual se originaria a linguagem e não

o contrário. Se recorrermos às anotações de Nietzsche do período, isso é facilmente identificado. Como o Fragmento póstumo 19 [226] (Verão 1872- começo de 1873): “A metáfora é esse jogo vital que nos obriga à imitação. [...] A imitação pressupõe uma recepção e, logo, uma transposição continuada da imagem recebida em mil metáforas, todas atuando. Nossos sentidos imitam a natureza na medida em que a retratam constantemente”. Assim como o 19 [227] do mesmo período: “Toda comparação (pensamento original) é uma imitação [...]. Um processo perceptivo analógico que, por meio da comparação, permite que se descubram e se reavivem de novo as semelhanças” (verão de 1872 – começo de 1873). Ainda um outro sobre metáfora: “Metáfora significa tratar como igual algo que, num dado ponto, foi reconhecido como semelhante” (FP 19 [249] Verão 1872 - começo de 1873).

Ademais, com a afirmação de que toda linguagem é retórica, a retórica se eleva à categoria de paradigma explicativo de valor universal: tudo é retórica porque tudo é linguagem. Isso quer dizer que toda expressão linguística é susceptível de ser reduzida, em seus elementos essenciais, à sua estrutura retórica inerente. Como observa Guervós (2000, p. 31), o modelo representacional de linguagem é desprezado por um modelo retórico do mesmo e as questões filosóficas se convertem em questões retóricas. Tudo é reduzido à figuração com a qual se postula, sem rodeios, a soberania da retórica sobre a lógica, justificada mediante uma concepção de linguagem que subordina o conceito à metáfora. Embora a tese de que toda linguagem é metafórica não seja nova, tendo em vista já ter sido sustentada por Vico, Rousseau, Hamann, Herder e Gerber, em Nietzsche ela parece ser radicalizada até suas últimas consequências, até ao ponto de considerar o tropo como o paradigma linguístico por excelência: a “linguagem é retórica”, pois os tropos constituem sua própria essência. Inclusive, a afirmação categórica de que a estrutura paradigmática da linguagem é retórica, mais do que representativa ou expressiva de um significado referencial, é algo que distingue Nietzsche de seus antecessores românticos.

Como observa Most e Fries (2014, p. 57), Nietzsche se distanciará de Gerber quanto à distinção metodológica entre uma consideração estética da linguagem, a “arte da linguagem” (*Sprachkunst*), e uma teoria da linguagem (*Sprachlehre*), a retórica. Em *Linguagem como arte*, Gerber toma como sua

tarefa resgatar o caráter original da linguagem como uma obra de arte, como um tropo, como uma figura, comumente esquecido no uso linguístico. Embora o léxico e a sintaxe sejam abstrações justificadas da linguística, são inadequados para uma descrição viva da linguagem. Assim, para Gerber, tropos e figuras não são ornamentos da linguagem, mas pertencem à sua essência mais própria, o que explicaria a especial atenção que Gerber dá a eles com inúmeros exemplos de figuras e tropos, especialmente para os três tropos mais importantes: metáfora, metonímia e sinédoque. Nesse sentido, a reabilitação da retórica, defendida por Gerber, é importante, pois a linguagem do retórico, que se utiliza de tropos de forma consciente para o “bem falar” e convencer, revela de forma expressiva o que já se encontra inconscientemente presente na linguagem²⁸¹.

Nietzsche, diferente de Gerber, não faz essa distinção entre a linguagem enquanto arte e enquanto teoria. Ele não toma a retórica como um modo particular, entre outros, de utilizar a linguagem, mas o modo “original” do qual a própria linguagem derivaria; ou seja, a retórica é a força que rege o surgimento da linguagem, pois a linguagem se forma a partir de transposições (metáforas). Nesse contexto, com Nietzsche a retórica será elevada à categoria de paradigma explicativo de valor universal: “a linguagem é inelutavelmente retórica”. Não há, para Nietzsche, uma forma natural de referência que preceda a retórica, a linguagem, é desde a origem, constitutivamente, retórica, ou, nas palavras de Nietzsche: “Não há nenhuma ‘naturalidade’ não retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a própria linguagem é o resultado de artes meramente retóricas” (ER § 3, p. 37). O que aparece na superfície do discurso como um uso estético e persuasivo da linguagem é, na verdade, produto de uma cadeia de operações retóricas inconscientes (transposições, metáforas). Por isso, os tropos, enquanto procedimentos da retórica, ilustram bem esse processo originário de formação da linguagem: eles não são adicionados às palavras ocasionalmente, mas constituem sua natureza mais própria. Sendo assim, não podemos falar em absoluto de uma “significação própria” que é transposta a outra coisa em

²⁸¹ MEYERS, 1988, p. 376.

determinado casos, pois a linguagem, em sua origem, é marcada por impropriedades, artifícios, tropos, metáforas (cf. RE 3).

Uma das principais consequências dessa análise, como veremos, será romper com a ideia de que, por meio da linguagem, temos acesso às próprias coisas, pois a função primitiva da linguagem não é transmitir um conhecimento efetivo sobre as coisas, visto que não referencial. A transposição que Nietzsche faz do conceito de retórica de Aristóteles para a caracterização da essência da linguagem traz como consequência que a linguagem, assim como a retórica, não se refere ao verdadeiro, à essência das coisas. O que de fato é importante é o *pithanón* (poder de persuasão), a força originária, que tem um papel essencial em nossa relação com o mundo. “Este é o primeiro ponto de vista: a linguagem é retórica, pois só pretende transmitir (*übertragen*) uma emoção e uma apreensão subjetiva (*doxa*) e não uma episteme” (ER § 3).

Ao identificar a *doxa* como base da retórica, tornando-a uma característica da própria linguagem, Nietzsche quebra com a ilusão de uma linguagem verdadeira e reabilita a linguagem enquanto *doxa*. Embora a linguagem seja uma obra do homem, enquanto sujeito artisticamente criador e, portanto, uma criação individual dos artistas da linguagem, a sua aceitação é coletiva. A fixação da linguagem conceitual depende do assentimento da maioria, pois se trata de uma questão social. Não há, por isso, um discurso que seja em si puro ou verdadeiro; por exemplo, a pureza de uma expressão é definida a partir do seu uso de acordo ou não com aquilo que foi sancionado pelo *usus* (cf. ER § 4).

No entanto, pergunta Nietzsche, “como se formou gradualmente o sentimento da pureza e como uma sociedade elegeu uma palavra para melhor designá-lo?”. Evidentemente, segundo leis e analogias inconscientes (cf. ER § 4). Nietzsche trabalha a noção de *usus* na quarta seção do curso quando trata das três exigências de um discurso [*Elocutio*]: a pureza, a clareza e a conveniência, retomando as principais teses de Aristóteles na *Poética* e na *Retórica*, que apresentamos acima. Essa noção é importante porque lhe permite trabalhar a sua relação com aquilo que se considera como “verdadeiro”, “puro”, “claro”, “adequado” no contexto social. Essa relação, aqui apontada, ocupará grande parte do ensaio de 1873. “Ser verdadeiro significa apenas não se desviar do sentido usual das coisas” (19 [229] verão de 1872 – começo de 1873). É

nesse contexto também que ocorre a transposição dessas metáforas habituais, agora tidas como “verdades”, para a realidade empírica: ali define-se o que deve valer como “existente”. Assim, transposto à natureza, o impulso ao conhecimento produz a crença na verdade da impressão sensível. O impulso ao conhecimento baseia-se, portanto, numa transposição.

Portanto, uma das consequências diretas dessa tese será a limitação da linguagem em relação ao conhecimento humano, já que não haveria uma relação entre linguagem e verdade, porque a linguagem visa transmitir uma excitação subjetiva e aceitação a outra pessoa. Por um lado, Nietzsche retira a função da linguagem de dizer “a verdade” sobre as coisas, de comunicar um conhecimento efetivo sobre as coisas. Isso não implica, como observa Merker (2021, p. 58), uma operação de desvalorização da linguagem; se assim o fosse, indicaria que Nietzsche estaria somente reativando a primazia da verdade no sentido clássico. Diferente disso, ao libertar a linguagem desse papel simplificador, de representação do mundo, Nietzsche parece indicar um caminho para reavivar a força artística da linguagem, da qual o sujeito artisticamente criador poderia se valer no seu ávido desejo de configurar o mundo à sua disposição, por meio de novas transposições, metáforas, metonímias.

Como veremos, essa relação entre linguagem e retórica e a consequente tese da essência retórica da linguagem proporcionam a base para as reflexões desenvolvidas no ensaio póstumo de 1873.

3.2.2 Metáfora como procedimento artístico originário

É esse sentido amplo de metáfora como transposição (*Übertragung*) que Nietzsche utilizará no conjunto de anotações para o projetado e nunca escrito *Livro do filósofo*²⁸², especialmente na terceira parte, *Introdução teórica sobre a*

²⁸² Os estudos teóricos são um conjunto de textos escritos em 1872, 1873 e 1875, na esteira aberta por *O nascimento da tragédia* (1872), em que Nietzsche teria se proposto a elucidar as grandes linhas de uma concepção de filosofia em sua relação com a arte e a ciência (cf. Kremer-Marietti, 1969, p. 9-33). *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, foi ditado por Nietzsche ao colega Gersdorff no verão de 1873, a partir de apontamentos que remontam ao verão de

verdade e mentira, de 1873. Vemos, nesse ensaio, um aprofundamento das reflexões iniciadas no curso *Exposição* de 1872-1873. A relação entre retórica e linguagem, feita no terceiro parágrafo do curso, revela que a origem da linguagem se dá a partir de processos transpositivos ocorridos entre esferas distintas e heterogêneas, processo que continua em ação no desenvolvimento da linguagem. A linguagem é, assim, uma transposição linguística antes de ser referência das coisas.

Num primeiro momento no curso, a metáfora aparece como um dos vários tipos de tropos trabalhados por Nietzsche, embora seja destacada, juntamente com a sinédoque e a metonímia, como os três tropos mais importantes²⁸³. No entanto, quando adentramos nos demais parágrafos do curso, de modo especial no parágrafo sete, denotamos que Nietzsche está ampliando o sentido de metáfora, passando a significar também, além de uma figura de linguagem, o próprio processo de transposição (*Übertragung*) característico de todos os tropos. Nietzsche identifica que, por meio da linguagem, expressamos a sensação que temos ao nos relacionarmos com as diferentes coisas e eventos, mas nunca às coisas em si mesmas. Por isso, a conclusão, no curso, de que a linguagem “não quer instruir um conhecimento [*episteme*], mas transmitir [*übertragen*] uma emoção e uma apreensão subjetiva [*doxa*]” (cf. ER § 3). Ocorre a mesma relação entre a percepção e a linguagem: há um processo de transferência (transposição, tradução, transmissão) da estimulação nervosa para expressões linguísticas. As percepções não captam as coisas em si mesmas, mas dizem respeito às sensações decorrentes da nossa relação com as coisas. Ou seja, a percepção é menos baseada na realidade externa do que em impulsos nervosos que produzem uma “imagem” (sensações) da realidade. Assim, o caminho da percepção, para a linguagem, se dá por meio da transposição entre dois domínios de experiência completamente distintos e não relacionados: o estímulo nervoso e o som. Ou seja, se dá a partir de um salto

1872. Esses textos podem ser encontrados nos seguintes cadernos, publicados como fragmentos póstumos de 1869-1874: Caderno 19. P I 20B – Verão de 1872 – começo de 1873; 21. U I 4B – Verão de 1872 – começo de 1873; 23. MP XII 4. Inverno de 1872-1873; 25. P II 12B. Inverno de 1872-1873; 26. U I 5B – Primavera de 1873; 28. MP XIII. Primavera-outono de 1873; 29. U II 2. Verão-outono de 1873; 32. U II 5A – começo de 1874 – Primavera de 1875.

²⁸³ Ver principalmente as seções 3 e 7 do curso *Exposição*.

“metafórico”. No curso *Exposição*, essas reflexões já aparecem sintetizadas na seguinte passagem, que repetimos aqui pela relação que mantém com o ensaio *Sobre verdade e mentira*:

O homem que configura a linguagem não percebe coisas ou eventos, senão impulsos/excitações [*Reize*]: não transmite sensações, mas somente cópia de sensações. A sensação suscitada por uma excitação nervosa não apreende a coisa mesma: essa sensação é representada externamente através de uma imagem (ER § 3).

Esse argumento reaparece em uma passagem central de *Sobre verdade e mentira*, quando ele se interroga acerca do que é a palavra, numa espécie de simplificação do esquema de Gustav Gerber²⁸⁴:

De antemão, um estímulo nervoso transposto (*Übertragen*) em uma imagem (*Bild*)! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra completamente diferente e nova (WL/VM § 1, p. 32).

Nietzsche identifica um duplo processo de formação da palavra: uma primeira transposição ocorre quando a excitação nervosa é convertida em uma imagem (a sensação experimentada na relação com as coisas); depois, essa sensação é exteriorizada por meio de uma outra imagem: o som. São processos metafóricos porque operam entre esferas distintas, sem que haja relação necessária entre elas²⁸⁵. Assim como a sensação não apreende a própria coisa, mas destaca algum aspecto [*Merkmal*] que causou maior impressão, o conteúdo significativo atribuído à imagem sonora não diz respeito à totalidade das coisas,

²⁸⁴ Meijers (1988, p. 377), no trabalho de concordância entre Nietzsche e Gerber, observa que, para Gerber (em *A linguagem como arte*), o desenvolvimento da linguagem começa com o estímulo nervoso e passa por várias fases até chegar na linguagem que conhecemos: Gerber distingue as seguintes fases: (coisa em si [*Ding an sich*] → estímulo nervoso [*Nervenreiz*] → sensação [*Empfindung*] → som [*Lauf*] → ideia [*Vorstellung*] → raiz [*Wurzel*] → palavra [*Wort*] → conceito [*Begriff*]). Para Gerber, ideias e raiz/radical (contexto linguístico a que pertence uma frase) são imagens, isto é, imagens de imagens, enquanto Nietzsche entende as sensações como imagens de estímulos nervosos” (Idem, p. 386).

²⁸⁵ Meijers (1988, p. 386) observa, também, que Nietzsche utiliza a palavra metáfora para designar a transição do estímulo nervoso para a sensação e da sensação para o som, interpretando a metáfora, literalmente, como transferência, transposição. Nesse sentido, todas as palavras têm uma gênese metafórica, e essa é uma das razões pelas quais, para Nietzsche, a linguagem é essencialmente metafórica. Para Gerber, o instinto artístico, ou a necessidade de formar metáforas, permitem designar o espiritual por meio de conceitos emprestados do mundo sensível. E ocorre, particularmente, na transição entre a imagem sonora e a imaginação e entre a imaginação e a raiz (contexto linguístico a que pertence uma frase).

mas apenas refere-se ao aspecto destacado. Disso decorre que, nesse processo transpositivo (metafórico), não é possível haver uma adequação entre as palavras e as coisas que elas designam. Justamente porque a palavra é a expressão de uma sensação subjetiva, ou seja, é uma imagem intermediária entre a nossa percepção e a coisa percebida, ela só pode referir-se às relações entre as coisas e nós mesmos e não às próprias coisas. Assim, entre a sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido, há um abismo profundo: “Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais” (WL/VM § 1, p. 33).

Outrossim, essa inadequação pode ser comprovada pela existência das diferentes línguas, com suas infinitas significações. O criador da linguagem não percebe coisas ou eventos, senão excitações e, para designá-las, recorre a ousadas metáforas, transposições, pois “a coisa-em-si” (a pura verdade sem quaisquer consequências) é algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se” (WL/VM § 1, p. 32). Não há, portanto, quaisquer expressões “próprias”, senão metáforas, pois cada metáfora intuitiva é individual e desprovida de qualquer correlato e, por isso, sabe sempre eludir a todo rubricar. O que é “próprio” não evoca uma “verdade”, mas uma verossimilhança, aquilo que, na relação com a coisa, persuadiu, causou uma impressão. Como no discurso retórico, em que o “próprio” é o verossímil e o convincente, e a “naturalidade” de uma expressão diz respeito apenas ao discurso que, por ser tão bem desenvolvido por meios dos diferentes tropos, passa a impressão de ser sincero e verdadeiro e, por isso, convincente. Porém, não há adequação da linguagem com uma realidade ideal. Assim, conclui Nietzsche:

De qualquer modo, o surgimento da linguagem não procede, pois, logicamente, sendo que o inteiro material no qual e com o qual o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, mais tarde trabalha e edifica, tem sua origem, se não em alguma nebulosa cucolândia, em todo caso não na essência das coisas (WL/VM § 1).

Se assim o fosse, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se o ponto de vista da certeza fosse algo decisório nas designações, como poderíamos dizer: a pedra é dura, a árvore é feminina, o vegetal é

masculino, o lápis é verde, como se essas qualidades nos fossem conhecidas de alguma maneira e não somente como um estímulo totalmente subjetivo? Não passam de transposições arbitrárias, de demarcações arbitrárias, de preferências unilaterais (cf. WL/VM § 1). Um fragmento do período esclarece bem essa ideia:

Que uma unidade – como, por exemplo, uma árvore se nos apresente como uma multiplicidade de propriedades, de relações –, eis algo antropomórfico num duplo sentido: antes de mais nada, essa unidade delimitada, “árvore”, não existe, trata-se de algo que foi arbitrariamente seccionado (de acordo com o olho, com a forma); e, ademais, nenhuma relação constitui a relação verdadeira e absoluta, senão que é, novamente, colorida antropomorficamente (FP 19 [236] verão de 1872-começo de 1873).

Por outro lado, essa capacidade do homem de recorrer a ousadas metáforas para designar a sua relação com as coisas revela o traço fundamental do intelecto ao qual ela está circunscrita: o de fazer delimitações arbitrárias, destacando ora uma, ora outra propriedade de uma coisa. Essa ânsia de formar metáforas é essencial para o ser humano enquanto “sujeito artisticamente criativo”. Esse instinto artístico torna-se efetivo na formação de palavras e conceitos. Ele faz a mediação entre as esferas absolutamente diferentes do sujeito e do objeto, entre as quais, em princípio, apenas um comportamento estético é possível.

No homem, essa arte da dissimulação atinge seu cume pela necessidade de conservação perante as adversidades da vida gregária; nesta o mentir, o enganar, o iludir, o representar e tantas outras formas de dissimulação e mascaramento tornam-se regras (WL/VM § 1). É na vida em sociedade que verdade e linguagem aparecerão indissociáveis. Outrossim, é porque o homem quer “existir socialmente e em rebanho” que ele fará os primeiros acordos de paz, aceitará convenções, defenderá valores e tudo o que for necessário para se conservar nessa vida gregária. Assim, é a partir do momento em que os indivíduos procuram viver gregariamente que surge a necessidade de fixar uma designação para as coisas, cujo uso fosse válido e obrigatório para todos. É nesse meio que ele buscará encontrar correlatos para as palavras que veicula, fazendo recortes, simplificações arbitrárias, optando ora por este, ora por aquele aspecto da efetividade (cf. WL/VM § 1). A longo prazo e por um processo de

repetição na vida coletiva, essas escolhas arbitrárias acabarão por adquirir um significado em comum e se fixarão como uma “designação uniformemente válida e impositiva”. Em função desta, acorda-se sobre o que deve ser “verdade” e, conseqüentemente, se define também o que é mentira. Ou, moralmente falando: “a obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório” (WL/VM § 1).

O uso decide então aquilo que é válido ou não para o desenvolvimento da linguagem. Um “erro” retomado por um *usus* pode tornar-se uma “figura”, mesmo em se tratando de erros contra a própria gramática. Como os barbarismos e os solecismos, por exemplo, “erros” que se tornam “acertos” quando são frequentemente aceitos pelo “gosto da maioria” (ER § 4). “Ser verdadeiro significa apenas não se desviar do sentido usual das coisas” (FP 19[229] verão de 1872 – início de 1873). Por “verdadeiro” compreende-se, inicialmente, apenas aquilo que usualmente consiste na metáfora habitual – portanto, somente uma ilusão que se tornou familiar por meio do uso frequente e que já não é mais sentida como ilusão: metáfora esquecida, isto é, uma metáfora da qual se esqueceu que é uma metáfora (FP 19[229] verão de 1872 – início de 1873).

Assim, o caráter arbitrário, presente na formação das palavras, reaparece na função que elas têm que exercer. As designações comuns, as metáforas habituais, passam a ser tomadas como “verdades” e são definidas como aquilo que deve valer como “existente”. E, assim, novas transposições arbitrárias entram em ação, dando o próximo passo nesse processo nivelador, ilógico, que iguala o não igual para adquirir autoavaliação: a constituição dos conceitos.

Toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto (WL/VM § 1).

O conceito surge, assim, pela desconsideração do individual e efetivo, pela arbitrária abstração das diferenças individuais, em nome de uma ilusória identidade. Por exemplo, com o conceito “folha” pretende-se designar todas as folhas, esquecendo-nos que uma folha nunca é totalmente igual a uma outra. De fato, muitos traços particulares podem definir uma coisa, mas não todas: a

igualação desses traços nos dá o ensejo para agrupar muitas coisas sob um só conceito. O impulso ao conhecimento baseia-se nessa transposição: transposto à natureza, produz a crença de que também a natureza circundante deve ser verdadeira; no caso da folha, de que haveria uma forma primordial de folha, da qual todas as demais resultariam. Pressupomos, portanto, que a natureza procede de acordo com tal conceito. A inobservância do individual e efetivo nos fornece o conceito, bem como a forma; com isso, tem início o nosso conhecimento: no rubricar, nas tabulações de gêneros. No entanto, diz Nietzsche, “a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos e, portanto, também quaisquer gêneros, mas tão somente um ‘X’ que nos é inacessível e indefinível” (WL/VM § 1).

O conhecer, assim, é tão somente um operar com as metáforas prediletas e, a ser assim, nada mais que uma imitação do imitar sensível (FP 19[228] verão de 1872 – começo de 1873). Portanto, “não há expressões próprias, nem conhecimento próprio, senão metáforas [...]. Por verdadeiro, há de se entender somente aquilo que usualmente é metáfora habitual” (FP 19[228] verão de 1872 – começo de 1873).

Conseqüentemente, a verdade, como figura da linguagem, não é mais que:

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, aparecem como 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 (WL/VM § 1).

O problema, para Nietzsche, é o esquecimento dessa atividade metafórica presente na origem de toda linguagem. Em nome do conhecer, o homem se esquece do processo transpositivo que marca toda a sua relação com o mundo e, o mais grave, ele se esquece enquanto sujeito artisticamente criador (WL/VM § 1). O uso constante e habitual de designações na vida coletiva produz a ilusão de que há uma conexão íntima entre as coisas e as designações: a crença de que há uma verdade na impressão sensível, isto é, de que há uma verdade

pura²⁸⁶ que pode ser revelada pela linguagem. Nesse engano, o homem petrifica as impressões por meio de conceitos: as metáforas mais habituais servem como verdades e medida para as metáforas mais raras, para os conceitos. Por meio de uma série de abstrações arbitrárias, o homem, enquanto um ser racional, universaliza as impressões em conceitos desbotados e frios, para neles atrelar o veículo de seu viver e de seu agir: “a impressão é capturada e isolada, e, depois de morta e esfolada, é mumificada e conservada enquanto conceito” (FP 19[228] verão de 1872 – começo de 1873). Para isso ele se serve do grande edifício dos conceitos, que lhe proporciona uma aparente e atrativa tranquilidade que ele jamais poderia ter alcançado no âmbito das primeiras impressões intuitivas (cf. WL/VM §1). Assim, a linguagem trabalha na construção dos conceitos desde o princípio. E, por essa capacidade de erigir um edifício a partir de fundamentos instáveis, como que sobre água corrente, “firme o bastante para não ser carregado pelo sopro do vento, mas suficientemente delicado, como teias de aranha, que possa ser levado pelas ondas do mar”, o homem de ação deve ser admirado enquanto um “formidável gênio da construção” (WL/VM § 1, p. 39).

No entanto, diz Nietzsche, no que se refere ao impulso à verdade, ao conhecimento puro das coisas, não haveria muito do que se admirar nesse processo de procurar e encontrar a verdade no interior da própria razão, pois, nesse procedimento, mesmo que o homem o faça a partir de si, que o tome como medida, ele parte do erro de acreditar que teria tais coisas como objetos diante de si. Ele se esquece, pois, das metáforas intuitivas originais tais como são, metáforas, e as toma pelas próprias coisas (WL/VM § 1, p. 41). Portanto, é somente pelo esquecimento desse mundo metafórico primitivo, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética, pelo esquecimento do homem enquanto sujeito artisticamente criador, que o homem vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência (WL/VM § 1).

²⁸⁶ Guiado pelo *pathos* da verdade, o homem credita à razão o único meio de acesso à verdade do mundo, negando, por outro lado, todo o conhecimento obtido por meio dos sentidos. O mais irônico é que o que lhe move a buscar a verdade a qualquer custo é a crença de poder alcançar essa verdade, ou seja, uma ilusão. “Será que ele não vive propriamente por meio de um engano constante?”. “A verdade de estar eternamente condenado à inverdade não o levaria ao desespero e ao aniquilamento?” “Ao homem, entretanto, convém a crença na verdade alcançável, na ilusão que se aproxima de modo confiável” (CV/CP, Sobre o *pathos* da verdade, p. 29).

Outrossim, é sobre esse “columbário de conceitos” que a ciência opera posteriormente, intentando irrefreadamente explicar e ordenar o mundo empírico a partir de si. E é à sombra dessa torre de edifícios da ciência que se abrigam o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, buscando imperar sobre a vida mediante precaução, sagacidade e regularidade (cf. WL/VM § 2). De qualquer modo, observa Nietzsche, o material utilizado no qual e com o qual eles trabalham e edificam tem sua origem também nesse mundo metafórico primitivo (WL/VM § 1) e não na lógica.

Sendo assim, descarta-se a possibilidade da “expressão adequada de um objeto no sujeito”, afirma Nietzsche, pois, entre esferas tão distintas, não existe mais que uma relação estética. O processo de constituição da linguagem ocorre por um deslocamento de uma esfera para outra, não seguindo uma gênese lógica, mas o arbítrio ficcional das criações metafóricas. Há, portanto, uma impossibilidade linguística ou conceitual para expressar a natureza do real, justo porque a linguagem só tem valor em seus aspectos simbólicos e figurativos. O conhecimento nasce desse impulso de formar metáforas, de fazer transposições arbitrárias. Não há uma relação de causalidade entre o objeto e o sujeito, mas uma relação estética inteiramente linguística que é, na definição de Nietzsche, uma transposição insinuante, uma tradução balbuciante para uma linguagem totalmente heterogênea (cf. WL/VM § 1). A causalidade já é o resultado de uma transposição, ou seja, é uma metáfora, assim como o espaço e o tempo: “Tempo, espaço e causalidade não são mais que metáforas do conhecimento com as quais interpretamos as coisas” (FP, 19[210] verão de 1872 – começo de 1873).

Assim como cada conceito não passa de um resíduo de uma metáfora, a própria “ilusão da transposição artística de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é ao menos a avó de todo conceito” (WL/VM § 2). Apenas quando se resgata essa metáfora originária, aceitando-a tal como ela é, é possível recuperar aquela “intuição”, aquele impulso imaginativo, característico do intelecto humano. O intelecto, o mestre da dissimulação, desobrigado do papel de enganar sem causar prejuízo, “com prazer criativo mistura as metáforas e desloca as divisórias dos conceitos, reagrupando-os ironicamente, emparelhando o que há de mais diverso e separando o que há de mais próximo”

(WL/VM § 2). Nas mãos do homem intuitivo, aquele arcabouço de conceitos, no qual se agarra o homem racional para conservar sua existência, é um simples brinquedo para as suas mais audaciosas criações, pois, para corresponder criativamente à poderosa intuição atual, ele precisa recorrer a metáforas nitidamente proibidas e combinações conceituais inauditas (WL/VM § 2).

Pensar a linguagem como metafórica implica indicar o caráter vivo e mutável da linguagem, formada por uma pluralidade de sentidos, cujo compromisso não é com o dizer o “próprio”, o “adequado”, o “verdadeiro”, mas dizer o mundo. O universo metafórico permite a contradição, a luta, a exceção, o desregramento, o inabitual, o raro e a mentira, justamente o que busca ser eliminado pelo impulso à verdade (cf. 19[228] verão de 1872 – começo de 1873). Todo conhecimento depende da força metafórica, ainda que não seja limitado a ela, e, desse modo, toda especulação resultaria desqualificada. No entanto, Nietzsche constata que é a crença num discurso “verdadeiro” e capaz de dizer adequadamente uma realidade existente em si que tem guiado o homem do conhecimento e a filosofia até então.

Como observa Marton (2014, p. 20), “a verdade é, antes de mais nada, um valor; indissociável da linguagem, ela contribui para manter a vida gregária. Instituída por convenção não diz respeito às próprias coisas, mas à relação que os homens estabelecem com elas”. Se a tradição da filosofia ocidental tem se movido na direção de tomar a linguagem como um instrumento para representar a realidade, Nietzsche rompe com essa tradição ao afirmar que o conhecimento é produto da linguagem e não o seu contrário, ou seja, a linguagem não se origina a partir de um pensamento consciente, mas, antes, “todo pensamento só se torna consciente com a ajuda da linguagem”²⁸⁷. Se o conhecimento é um produto da linguagem, é preciso ter sempre presente como se originam as palavras e como elas passam a servir na vida coletiva. Portanto, é preciso estar atento à constante dissimulação do entendimento acerca dos seus verdadeiros procedimentos, suas autênticas bases discursivas.

²⁸⁷ Texto *Sobre a origem da linguagem*, que trabalhamos no primeiro capítulo.

Percebemos, assim, uma mudança em relação às concepções anteriores de linguagem. Não se parte do pressuposto de que haveria um sentido próprio inerente às palavras, que poderia ser desvelado. As palavras não dizem respeito às próprias coisas, mas às relações que temos com as coisas. Não apreendemos coisas ou fatos ao buscarmos designá-los por meio de palavras. As nossas próprias sensações não podem ser designadas enquanto tais pelas palavras. Recorremos à linguagem para expressar as diferentes imagens que formamos ao nos relacionarmos com as coisas, com o outro, com nós mesmos. Como poderíamos achar que podemos dizer algo sobre as coisas enquanto tais se o que temos são imagens das impressões que tivemos ao nos relacionarmos com elas?

As palavras, enquanto sua significação, são tropos, pois nunca expressam algo de modo completo, ou a própria coisa, mas somente um sinal que lhe parece predominante, uma imagem de uma sensação experimentada pelo sujeito (cf. ER § 3). Portanto, não é possível uma restituição perfeitamente adequada da imagem sensível, justamente porque a linguagem não é outra coisa senão a imagem sonora de uma imagem, a transposição vocal da imagem que nós formamos da “realidade”. As palavras são metáforas das coisas, isto é, indicam o processo de deslocamentos sucessivos de uma esfera a outra que são heterogêneas (da excitação nervosa à imagem, da imagem à palavra, da palavra ao conceito). É nesse sentido singular que podemos dizer que a linguagem é inteiramente metafórica. Portanto, ao identificar os processos metafóricos que ocorrem tanto na percepção sensível, como na formação da linguagem, Nietzsche revela o caráter metafórico dos próprios conceitos, ou o caráter ficcional da linguagem, criticando a relação metafísica entre linguagem e realidade.

A dimensão simbólica e figurativa da linguagem indica, por um lado, os limites da linguagem para expressar o fluxo constante de impressões, afetos e sentimentos, pois a palavra é sempre a expressão de uma percepção parcial, de um aspecto percebido do todo. Há sempre “um resto intraduzível”. De outro, é no reconhecimento desse “limite” que Nietzsche parece apontar o caminho para se reavivar a força artística da linguagem e intensificar seu poder de criar

significados. O impulso à formação de metáforas é um impulso fundamental do homem e renunciá-lo implicaria renunciar ao próprio homem. Diz Nietzsche:

A base de todas as construções da linguagem, do edifício dos conceitos, é um impulso fundamental, o metaforizar, ou seja, a fantasia, a imaginação criadora, a força-formadora-de-imagens. Esse impulso segue fluindo como fonte inesgotável, e busca, para sua atividade, um campo novo e uma via distinta, e os encontra no mito e, de modo geral, na arte (WL/VM § 2).

Essas considerações nos conduzem a pensar que a retomada da retórica, feita por Nietzsche, tanto no curso *Exposição* como no ensaio *Sobre verdade e mentira*, são significativas para as suas reflexões, revelando-se como uma questão central em seu pensamento e fundamental para a compreensão de seu projeto filosófico. Procuramos investigar essas questões no próximo capítulo.

4 O “GIRO RETÓRICO” NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Abordamos, no capítulo anterior, que o filósofo elabora, a partir de sua aproximação com a retórica, no início da década de 1870, uma concepção retórica da linguagem. Essas reflexões despertam o interesse de pesquisadores, que, na década de 1970, retomam os estudos de Nietzsche a partir de sua relação com a retórica. Como indicamos no início de nosso trabalho, essa “volta” a Nietzsche trouxe resultados imprescindíveis para a pesquisa Nietzsche. Não só vimos um crescente número de estudos acerca da questão da linguagem em Nietzsche, sob diferentes abordagens, como passamos a contar com pesquisas de fontes sobre seus cursos sobre retórica, traduções dos primeiros escritos sobre a linguagem e retórica, enfim, significaram uma retomada de Nietzsche a partir de seus escritos filológicos, que, por muito tempo, não receberam uma prioridade nas Edições críticas.

Observamos que, apesar desse influxo na década de 1970, ainda contamos com relativamente poucos textos que abordam a relação entre retórica e linguagem, assim como sua importância para as reflexões do filósofo. Dentre esses estudos, constatamos que não há um consenso entre os pesquisadores acerca dessa importância. Enquanto alguns defendem que as reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, a partir da retomada da retórica no início da década de 1870, trouxeram mudanças significativas para seu pensamento, a ponto de provocarem um “giro” em sua filosofia, outros defendem que o interesse do filósofo pela retórica consistiu apenas num “desvio episódico”, que não trouxe mudanças significativas, tanto que seria abandonado nas reflexões posteriores.

Buscamos analisar essas diferentes interpretações com o objetivo de responder às questões da pesquisa: “A concepção retórica de linguagem traz mudanças significativas para as reflexões do filósofo sobre a linguagem a ponto de orientar decisivamente suas reflexões posteriores?” Poderíamos dizer que há um “giro retórico” na filosofia do jovem Nietzsche a partir de sua concepção retórica de linguagem?

Analisamos essas questões a partir dos textos de três comentaristas: P. Lacoue-Labarthe, *Le détour* (1971), Paul de Man, *Allegories of Reading* (1979)

e Manuel Barrios Casares, *O ‘giro retórico’ de Nietzsche*. Esses textos são analisados a partir da discussão de um possível “giro retórico” ou um possível “desvio episódico” a respeito da retomada da retórica, por Nietzsche, no início da década de 1870. Como indicamos acima, a leitura do texto de Casares e o diálogo que ele estabelece com outros pensadores acerca dessa questão orientou a análise dos demais textos.

4.2 Lacoue-Labarthe e o “*Détour*” de Nietzsche pela Retórica

Lacoue-Labarthe defende, em “*Le détour*”, que o interesse de Nietzsche pela retórica teria sido acidental, uma espécie de “desvio episódico”, que seria abandonado a partir de 1875²⁸⁸. Partimos de um texto que já anuncia em seu título uma tese contrária à que pretendemos defender aqui, qual seja, de que haveria um “giro retórico” no pensamento do jovem Nietzsche. As razões para a escolha desse texto são bem justificadas: primeiramente, pelo pioneirismo no tratamento da questão da retórica em Nietzsche, que contribuiu decisivamente para o interesse por essa via de interpretação do pensamento de Nietzsche na década de 1970²⁸⁹; outra razão, que consideramos a maior contribuição do texto, é por ser um dos primeiros a abordar a relação entre retórica e linguagem em Nietzsche, a partir da reconstrução das argumentações do filósofo, encontradas nas anotações para um curso de retórica que ele daria no inverno de 1872/73, intitulado *Exposição da retórica antiga*²⁹⁰. O autor coteja essas anotações do curso com os fragmentos de 1872 a 1875, de modo especial o conjunto de

²⁸⁸ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 54.

²⁸⁹ E. Lynch (1993, p. 210) observa que a atenção renovada nos cursos de retórica de Nietzsche foi uma das principais contribuições dos franceses para a interpretação de Nietzsche nos anos de 1970. A corrente pós-estruturalista que, desde os anos 1970, tem sido guiada por Jacques Derrida, não é estranha a ela.

²⁹⁰ É importante ressaltar que o texto de Lacoue-Labarthe é baseado na versão incompleta do curso sobre retórica, contendo somente as sete primeiras das dezesseis seções que integram a versão completa do curso. Ele mesmo faz uma tradução parcial desse curso em 1971, em conjunto com Jean-Luc Nancy, além de outros extratos de textos sobre a linguagem. Essa tradução foi publicada primeiramente em 1971, em um número especial da Revista *Poétique* 5 (p. 99-142) sobre retórica, na mesma edição em que o autor publicou o texto “*Le détour*”. A tradução foi publicada, separadamente, em 2008 pela Editora Éditions de La Transparence.

anotações para um projeto de futuro livro do filósofo (*Das Philosophenbuch*)²⁹¹, revelando uma íntima relação entre esses escritos. Como a maior parte das reflexões de Nietzsche sobre a linguagem se encontra nesses textos, o trabalho com eles se torna imprescindível não somente para compreendermos o trabalho inicial e exaustivo de Nietzsche sobre essa questão, como justifica Lacoue-Labarthe na introdução da tradução (2008, p.11), mas também para a compreensão do pensamento do filósofo como um todo.

Para Lacoue-Labarthe, a utilização que Nietzsche faz da retórica, no período de 1872 a 1875, vai ao encontro de seus questionamentos acerca da pretensão de verdade que orientava tanto a linguagem da filosofia como da ciência da época. De tal modo que ele identifica uma dupla tarefa na retomada da retórica feita pelo filósofo: a) Retornar contra a filosofia aquilo contra o qual ela própria lutou para se construir, como o mito, a poesia, a eloquência, enfim, todo uso dóxico da linguagem. Nietzsche retoma a questão da eloquência e da especificidade da linguagem gregas, opondo-as à reivindicação de verdade que caracteriza a tradição da filosofia ocidental; b) desenvolver uma concepção de linguagem como originalmente figurada, trópica, da qual não seria possível extrair nenhuma linguagem verdadeira (*episteme*), a menos que se esqueça, ou dissimule sua própria origem (mítica, poética, dóxica) (cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 53).

No entanto, segundo o autor (1971, p. 54), trata-se de uma tarefa aparentemente incompleta que Nietzsche não quis ou não pôde realizar, tanto que a abandonará a partir de 1875: “Desde os anos de 1875, a retórica deixa de ser um instrumento privilegiado. Pode-se dizer que Nietzsche lhe tira todos os

²⁹¹ Esses fragmentos foram publicados postumamente e reorganizados em diversas edições, geralmente integrando as *Obras póstumas* do filósofo nas primeiras edições alemãs. Somente com a obra de Colli-Montinari eles foram organizados cronologicamente e publicados de forma isolada da obra, conjuntamente com os demais fragmentos do período. É comum encontrarmos a coleção de fragmentos do Verão de 1872 – começo de 1873 (Caderno 19. P I 20B), publicados sob o título “O livro do filósofo”, em diferentes traduções. Não se trata de uma obra organizada por Nietzsche com esse nome, mas de uma série de fragmentos que, supostamente, comporiam uma futura obra consagrada ao filósofo (*Das Philosophenbuch*). No “Livro do filósofo”, segundo Kremer-Marietti (2014, p. 9), Nietzsche traçaria as grandes linhas de uma concepção de filosofia em sua relação com a arte, a ciência e a cultura de modo geral (cf. Kremer-Marietti. *Le livre du Philosophe: Études théorétique*. Paris: GF Flammarion, 1969 (reedição corrigida em 2014).

direitos e ela deixa de ser uma questão”. É justamente esse abandono que o autor busca interrogar no texto “*Le détour*”, seguindo os traços “desorganizados” e descontínuos e os rastros pouco visíveis deixados por Nietzsche em seus diversos escritos na época. A suspeita de Lacoue-Labarthe é que os escritos de Nietzsche sobre retórica ainda sinalizam um inequívoco pertencimento à metafísica da identidade e da presença – embora se apresentem sob a figura de sua “inversão”. Assumindo textualmente que acompanha o pensamento de Derrida, particularmente o expresso em “*La Mythologie blanche*” (*A mitologia branca*)²⁹², ele compreende que Nietzsche ainda estaria assujeitado a um aparelho conceitual metafísico. Por isso ele adverte que é preciso ir além do que os textos de Nietzsche dizem ou deixam de dizer, para que se possa identificar, em seu percurso, quando uma suposta primitiva segurança fosse abalada (1971, p. 66).

Segundo o autor, um olhar mais atento ao percurso do pensamento de Nietzsche na elaboração de sua primeira obra, por exemplo, revela a difícil relação que esta mantém com seus esboços preparatórios: o que se evidencia é um percurso marcado por diferentes tentativas, arrependimentos, hesitações, variações linguísticas, assim como diferenças cruciais que, aparentemente, não são visíveis²⁹³. A versão definitiva da obra é marcada por discursos que se cruzam e se sobrepõem uns aos outros, muitas vezes só reconciliados pelo emprego de uma eloquência hiperbólica e/ou os recursos de uma certa dialética, como o próprio filósofo reconhecerá anos mais tarde na avaliação que faz dessa obra²⁹⁴. O autor observa que, quando analisamos cuidadosamente esse percurso, o estilo de fisiologia utilizada pelo filósofo, no qual esboça todo um pensamento de inscrição e traço, vemos que o que parece tão superficial, tão “ingênuo” e tão profundamente enterrado num solo metafísico suspeito, como o

²⁹² A primeira versão do texto foi publicada numa edição especial sobre retórica da Revista *Poétique*, 5, em 1971. O texto faz parte da obra *Marges de la philosophie*, publicada em 1972 (*Les Éditions de Minuit*). Contamos também com uma tradução brasileira, *Margens da filosofia*, pela editora Papyrus, em 1991. As páginas indicadas correspondem à tradução brasileira.

²⁹³ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 66.

²⁹⁴ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 65. O autor está se referindo ao prefácio que Nietzsche faz à sua primeira obra, dezesseis anos depois, intitulada *Tentativa de autocrítica*.

próprio filósofo avalia sua obra, pode não ser tanto quanto se imagina²⁹⁵. Embora a relação d' *O nascimento da tragédia* com seus escritos preparatórios não seja analisada pelo autor nesse texto²⁹⁶, ele a utiliza para reforçar que devemos ter o mesmo cuidado com os escritos de Nietzsche sobre retórica, isto é, que eles também devem ser analisados em relação aos escritos anteriores do filósofo, de modo especial em relação à sua primeira obra. A questão colocada pelo autor, e que também intentamos aqui, é se haveria uma ruptura na análise que Nietzsche faz da linguagem com a introdução da retórica em seus escritos.

Num primeiro momento, Lacoue-Labarthe (1971, p. 56-57) apresenta algumas constatações sobre o contexto do interesse de Nietzsche pela retórica:

a) Nietzsche “se desviaria” para a retórica de um modo acidental, em decorrência das leituras que fez para a preparação dos cursos sobre retórica programados na Universidade da Basileia no semestre de inverno de 1872/73. Nos textos anteriores, observa o autor, de modo especial *O nascimento da tragédia* e os escritos que o acompanham, as alusões à retórica grega ou ao uso retórico da linguagem são vagas e raras, além de pejorativas. O autor identifica as seguintes leituras feitas por Nietzsche na época: o livro de Richard Volkmann, *Exposição sistemática da retórica grega e romana* (1872); de G. Gerber, *A linguagem como arte* (1872), que influenciou decisivamente nas observações sobre a linguagem que Nietzsche fará nos anos seguintes; o livro de J. C. F. Zöllner, *Über die Natur der Cometen* (*Sobre a natureza dos cometas*) (1871), um texto com uma inclinação marcadamente schopenhaueriana que fornecerá ao filósofo uma hipótese sobre a origem psicofisiológica do conhecimento (conceito,

²⁹⁵ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 65.

²⁹⁶ Lacoue-Labarthe aprofunda essa questão num texto anterior “*La Fable (Littérature et philosophie)*”, de 1970. Ao abordar a relação entre filosofia e literatura, o autor coloca para si duas tarefas: 1) Retornar contra a metafísica, sob o nome de literatura, aquilo contra o que ela mesma se voltou para se constituir; 2) Forçar os limites, tanto da literatura como da filosofia, para tentar remover a barra que separa filosofia e literatura (literatura/filosofia), de modo que seus limites sejam riscados e se anulem na fala. Para o autor, a primeira dessas tarefas já teria sido pensada por Nietzsche desde *O nascimento da tragédia*, de tal modo que é pouco possível que uma ingénua ruptura (*coupure*) histórica tenha lugar no pensamento de Nietzsche. Se ocorreu uma ruptura, ela já se dá em *O nascimento da tragédia*. Um trabalho de leitura da obra de Nietzsche deve distinguir que há duas linguagens presentes: uma que confirma, na maior parte, a metafísica pós-hegeliana, ou a metafísica simplesmente, e outra em que a “desconstrução” já está sendo organizada (1979, p. 23-24). Utilizamos aqui a versão do texto publicado na coletânea *Le sujet de la Philosophie (Typographies 1)*, de 1979.

linguagem, verdade) contra a tendência romântica e wagneriana desenvolvida em *O Nascimento da Tragédia*;

b) A adoção de um estilo de escrita fragmentado, aforismático. O autor (1971, p. 57) observa que Nietzsche pouco escreveu nesse período que fosse publicado, com exceção das quatro *Considerações Intempestivas* (1873-1876). Somente em 1878 aparecerá um novo livro, *Humano Demasiado Humano*, com um estilo de escrita aforismático que marcará seus escritos futuros. Segundo o autor, a escrita fragmentária de Nietzsche aparece no momento desse “desvio pela retórica” e, talvez, até por causa dele, como uma impossibilidade de dar a forma desejada a seus escritos. Nesse sentido, ele entende que a fragmentação testemunharia um fracasso, mais precisamente um fracasso de um livro, se o projetado “Livro do filósofo” fosse o grande livro sonhado para suceder ou substituir *O nascimento da tragédia*, tentativa frustrada que deixará seus rastros nos escritos póstumos de 1872 a 1874;

c) Paralelamente ao redescobrimto da retórica, o autor identifica uma série de acontecimentos que se mostram vitais na trajetória intelectual de Nietzsche: a ruptura com a filologia, consumada após a publicação do *O nascimento da tragédia*; as consequências desse rompimento para a atividade docente do filósofo; o começo da doença (fadiga, fraqueza, sofrimento, dificuldades para trabalhar); e a ruptura com Wagner, já iniciada com a publicação prematura de sua primeira obra²⁹⁷. Todas essas circunstâncias, presentes nesse encontro imprevisto de Nietzsche com a retórica, indicam, segundo Lacoue-Labarthe (1971, p. 57), uma mudança, um deslocamento na obra do filósofo, que não é um simples acidente, ou uma simples transição, nem mesmo uma ruptura, mas uma “espécie de desastre disperso cuja lógica escapa”.

No entanto, o autor observa que, comparando com *O nascimento da tragédia*, não há uma mudança radical na análise que Nietzsche faz da linguagem com a introdução da retórica. Apesar das mudanças de terminologia, a retórica parece se integrar aos mesmos temas que a tragédia (mito, música) e

²⁹⁷ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 57.

ao mesmo projeto estratégico, podendo, inclusive, ser interpretada e manuseada a partir do mesmo vocabulário da primeira obra. Todavia, enquanto a tragédia podia ser analisada a partir de seus elementos constitutivos, como a música e a linguagem, não há um conceito de retórica definido que oriente o texto, ela só é considerada na medida em que revela a própria essência da linguagem. Ou seja, a retórica parece ser mais um recurso estratégico para o filósofo sustentar a tese de uma origem retórica da linguagem: “Não teria um conceito fixo de retórica quando a retórica é, no fundo, a essência, do que, no fundo, não é mais que apenas um certo uso” (cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 59).

Portanto, mais que um paradigma, para Lacoue-Labarthe, a retórica serve a Nietzsche como uma saída, um “desvio” do problema da relação da linguagem com a música e com a eloquência consciente, que também faz um uso de recursos musicais, assim como lhe permitiria se libertar do lastro romântico presente desde *O nascimento da tragédia*. Na perspectiva do autor, Nietzsche se despede da “metafísica de artista” entre os anos de 1872 e 1875, “desviando” seu pensamento pela retórica. Por isso, observa o autor, não há razões que justifiquem conceder tanta importância a esse encontro de Nietzsche com a retórica, não sendo surpreendente que ele mesmo a tenha abandonado após 1875²⁹⁸. Apesar disso, o autor destaca a importância de analisar os efeitos dessas transformações, aparentemente limitadas, e de descrever o jogo dos desaparecimentos, deslocamentos ou substituições que elas provocam, reconstruindo a argumentação de Nietzsche nas anotações para o curso de retórica e nos fragmentos de 1872-1874. Talvez, diz o autor, disso resulte a possibilidade de uma retomada dialética da crítica, da interpretação, do comentário, que pode abalar, corroer, ou destruir a segurança filosófica²⁹⁹.

Em relação ao conceito de retórica, Lacoue-Labarthe (1971, p. 60) observa que Nietzsche vai buscar, na própria história da eloquência grega, o conceito de retórica e a relação entre retórica e linguagem. Ele enumera alguns elementos que Nietzsche teria observado nessa retomada da história do conceito de retórica. Um primeiro aspecto, identificado por Nietzsche, é a

²⁹⁸ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 58.

²⁹⁹ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 55.

associação entre a retórica e a eloquência entre os gregos, haja vista o caráter fundamentalmente oral da língua grega, que só ocasionalmente era escrita e lida. A retórica surge em decorrência de um modelo cultural específico: a cultura da oralidade e o surgimento da democracia ateniense no século V a.C. Essa constatação é evidente no início do curso *História da eloquência grega*, em que Nietzsche destaca o esforço dos gregos na eloquência. Aqui se tem aplicado uma energia cujo símbolo bem poderia ser o autodidatismo de Demóstenes³⁰⁰. A palavra, portanto, é a essência do povo grego, o que o distingue de outros povos privados da linguagem e o que determina seu destino e a persistência de sua cultura, apesar de seu declínio efetivo; “a palavra é também o que faz a potência [*puissance*] do povo grego, sua potência política”³⁰¹. A língua grega não é filha da pobreza, mas brota de uma riqueza abundante. Um povo que se formou em uma tal língua, a mais própria de todas à palavra, foi insaciável em palavras e soube encontrar nas palavras o prazer e a capacidade de discernir³⁰².

O autor observa também um outro aspecto, evidenciado por Nietzsche, a estreita relação entre a retórica e a política gregas. A persuasão e eloquência, que caracterizam a política grega, estão arraigadas em um jogo que funciona tendo como núcleo o *agón* grego: “toda aparição pública do indivíduo era uma competição” (ER § 4). O uso da palavra para persuadir, dissuadir ou convencer, tão fortemente fomentado pelos gregos, proporcionava uma técnica de debate que permitia ao grego atacar e defender-se com eficácia e precisão numa batalha com palavras em vez de espadas. Para isso, como uma exigência de um povo agonal, não bastavam apenas armas robustas, mas também brilhantes, não apenas armas adequadas, mas belas, não bastava apenas vencer, mas vencer com elegância (cf. ER § 4). Como oradores ou estilistas, os gregos foram capazes de perceber os efeitos do discurso sobre o homem e o poder de controlar a “opinião sobre as coisas”, desde que fossem previamente educados na arte da retórica³⁰³.

³⁰⁰ Cf. Guervós, 2000, p. 179. A paginação refere-se à tradução espanhola do curso *História da eloquência grega*.

³⁰¹ Cf. Guervós, 2000, p. 179.

³⁰² Cf. Guervós, 2000, p. 180 (Tradução do curso *História da eloquência grega*).

³⁰³ Cf. Guervós, 2000, p. 180.

Por sua vez, o autor observa que a retórica é também associada por Nietzsche à arte, ressaltando a natural disposição dos gregos para com todas as artes como uma manifestação de um certo “instinto” característico de todos os povos com consciência linguística. Ora, se a língua grega é destinada naturalmente à retórica, à arte, é porque os gregos são, naturalmente, “um povo de artistas”³⁰⁴, que soube explorar uma possibilidade natural de sua própria língua, a de ser uma arte. Todos esses aspectos, de acordo com Lacoue-Labarthe, conduzem Nietzsche à conclusão de que a eloquência é a arte grega por excelência, pois ela revela a natureza própria da linguagem, que é a de ser uma arte, uma arte retórica³⁰⁵.

Ao analisar a investigação que Nietzsche faz da história do conceito de retórica, Lacoue-Labarthe (1971, p. 62) compreende que ela conduz o filósofo a uma perda do próprio conceito de retórica, o que o forçará a recorrer ao conceito de inconsciente para redefinir a retórica. Essa não é uma novidade no trabalho do filósofo, diz o autor, visto que ele também recorre ao conceito de inconsciente no texto “Sobre a origem da linguagem”, de 1869, para explicar a origem da linguagem. Ele observa que, naquele texto, Nietzsche desvenda o enigma da origem da linguagem de uma maneira radical, suprimindo-o, ao afirmar que ele “não é para ser pensado”³⁰⁶. Desse modo, para Lacoue-Labarthe, quase tudo o que o “desvio” pela retórica possibilitará, já estava em germe nesse texto: “se a retórica é a origem da linguagem, é porque a linguagem é produto de um instinto (artístico) inconsciente”³⁰⁷. Para demonstrar essa ideia, o autor recupera o percurso feito por Nietzsche no curso *Exposição*. Embora já tenhamos trabalhado esse curso no terceiro capítulo, o que explica a retomada de algumas ideias, achamos necessário apresentar a linha de raciocínio adotada pelo autor no trabalho com os textos de Nietzsche a fim de compreendermos a estrutura argumentativa para a defesa da tese de um “desvio episódico”. De antemão, já percebemos a intenção do autor em mostrar que os escritos sobre retórica não apresentam grandes novidades em relação aos textos anteriores, principalmente

³⁰⁴ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 61.

³⁰⁵ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 62

³⁰⁶ Trabalhamos essa questão no capítulo terceiro.

³⁰⁷ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 63.

se comparados ao *O nascimento da tragédia*, o que, como veremos, será um forte argumento utilizado pelo autor para demonstrar o interesse episódico de Nietzsche pela retórica.

Lacoue-Labarthe observa, ainda, que a própria compreensão da linguagem como um impulso artístico, o produto de um instinto, não é algo novo nas reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, só não é feita uma relação com a retórica. Esse instinto é uma força artística, ou, desde Aristóteles³⁰⁸, uma força (*Kraft*) retórica, isto é, uma força destinada a persuadir. Nietzsche se apropria da concepção aristotélica de retórica como um poder particular do discurso, deslocando-o para a definição essencial da linguagem, como ele mesmo expressa no terceiro parágrafo do curso *Exposição*: “A força que Aristóteles chama retórica, que é a força de desvendar e fazer valer, para cada coisa, aquilo que produz efeito e impressiona, esta força é, ao mesmo tempo, a essência da linguagem” (ER § 3).

A essência da linguagem é ser essa força artística, que não é a força da verdade, mas a força da transposição (*Übertragung*) de uma apreensão subjetiva³⁰⁹. A formação das palavras se dá a partir de um processo de transposição em que se recorre a imagens para expressar a experiência perceptiva. Sendo assim, a linguagem “não captura coisas ou eventos, mas excitações”, ela “não restitui sensações [*Empfindung*], mas cópia das sensações”, as quais são figuradas exteriormente por outra imagem, a imagem sonora (ER § 3). Desse modo, a linguagem se funda numa lacuna originária, irreduzível, que força a identificar o não idêntico por meio de analogias, imitação³¹⁰. Ela enuncia, portanto, uma relação subjetiva com as coisas, visto que não traduz a essência das coisas, mas a maneira como nos relacionamos com elas, ao modo como somos afetados por elas, ou seja, aquilo das coisas

³⁰⁸ Como abordamos no capítulo anterior, Nietzsche se apropria da definição de retórica de Aristóteles, retendo os termos *Pithanon* (πιθανός), que se referem ao persuasivo em geral, e *dynamis* (δυναμικ), a força, para definir a essência da linguagem. Ele faz um deslocamento de sentido, um uso metafórico da palavra retórica.

³⁰⁹ Lacoue-Labarthe, 1971, p. 63.

³¹⁰ Cf. FP 19 [236] Verão de 1872 – Começo de 1873. Ver também do mesmo período: 19[78, 79, 107, 179, 217, 226, 227, 228, 236]. Phb. 131, 144, 148, etc.

que nos persuade, o *Phitanon* (poder de persuasão)³¹¹. A transposição (*Übertragung*) originária, portanto, é a figura, o tropo, a palavra figurada. Como indicamos no capítulo anterior, Nietzsche, a exemplo de Aristóteles, utiliza o termo grego *Übertragung* (transposição)³¹² para o termo grego *Metaphora*, entendendo a metáfora como transposição.

A linguagem é originariamente figurada, trópica, isto é, originariamente metafórica. Disso decorre que a metáfora é a própria força artística, a força mimética que transpõe, mas sem reduzir, o abismo representativo³¹³. Essas ideias são sistematizadas no ensaio de 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, numa de suas passagens bem conhecidas, já citada por nós no terceiro capítulo: “De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente” (WL/VM § 1).

Embora a compreensão de linguagem como um instinto artístico já estivesse presente nas reflexões anteriores do filósofo, Lacoue-Labarthe (1971, p. 66) analisa que os escritos do período “do desvio pela retórica” se opõem às expectativas da primeira obra, isto é, vão de encontro aos fundamentos metafísicos de uma teoria da arte que localizava na tragédia o âmbito privilegiado de desvelamento da genuína essência do real. E a primeira desarticulação será, segundo o autor, da teoria da linguagem ali presente. O autor observa que, em todos os trabalhos sobre a tragédia, mesmo que já estivesse em curso um afastamento de Schopenhauer, que se torna mais evidente entre 1871 e 1872, entre *A visão dionisíaca de mundo* e a última redação preparatória da primeira obra³¹⁴, a linguagem será sempre pensada a partir de sua essência musical e a

³¹¹ Cf. ER § 3.

³¹² Cf. ER § 3.

³¹³ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 64.

³¹⁴ FP 12 [1] Primavera de 1871. Como já indicamos anteriormente, esse fragmento do período de elaboração do *O nascimento da tragédia* indica textualmente o afastamento de Nietzsche em relação a algumas ideias de Schopenhauer. Citamos um trecho que indica isso: “Até mesmo o conjunto da vida pulsional, o jogo dos sentimentos, sensações, afetos, atos volitivos, é conhecido por nós – como tenho que intercalar aqui, contra Schopenhauer –, de acordo com o mais preciso autoexame, apenas como representação, não segundo sua essência: e nós bem podemos dizer

análise da música, por sua vez, será sempre direcionada pelo sonho da proximidade e da imediatez da presença³¹⁵. Do mesmo modo, nesse contexto, a linguagem, enquanto símbolo linguístico, será sempre pensada como inadequada, abstrata, superficial e sem relação com a essência das coisas³¹⁶: a palavra simboliza representações, nunca a essência das coisas³¹⁷. Disso decorre um impasse: por um lado, a música não precisa do conceito para designar o universal e o primordial, aquilo que compartilhamos com o espírito dionisíaco; por outro, ela só pode ser comunicável, compreensível, por meio de símbolos, que, por sua vez, não dão conta de expressar a universalidade musical.

Pois bem, para Lacoue-Labarthe, esse impasse somente será resolvido, ou pelos menos Nietzsche tentará resolver, com a passagem pela retórica, quando a música será substituída pela retórica como modelo de explicação da linguagem: “Assim que se introduz, a retórica tende a eliminar a música e a tomar o seu lugar” (cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 67)³¹⁸. Com a retórica, liquidam-se os últimos vestígios de musicalidade que restavam na linguagem através dos tons, sua essência sonora, aquilo que, no exercício da palavra, retinha sua força originária e lhe dava o poder de expressão. De certo modo, observa Lacoue-Labarthe (1971, p. 68), a parte retórica da linguagem poderia coexistir com a parte musical, não a substituir, já que, em sua originalidade trópica, a linguagem também exprime e restitui um conteúdo emotivo: “O homem que forma a linguagem não captura coisas ou eventos, mas excitações [*Reiz*]; ele não restitui sensações [*Empfindung*], mas somente cópia das sensações” (ER § 3). Poderíamos supor, diz o autor (1971, p. 68), que o simbolismo musical da linguagem seria exatamente a mesma coisa que o fenômeno da figuração, ou

também que até mesmo a ‘vontade’ de Schopenhauer nada mais é que a forma mais universal da aparência de algo para nós, de resto, completamente indecifrável” (Trad. Giacoia, *Discurso*, n. 37, 2007, p. 169-181).

³¹⁵ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 58.

³¹⁶ Ibidem, p. 53.

³¹⁷ Cf. FP 12 [1] Primavera de 1871.

³¹⁸ Lacoue-Labarthe (1971, p. 72) observa que a última alusão à problemática da música aparece no fragmento 19[143] Verão de 1872 – Começo de 1873: “A música como suplemento da linguagem”. A versão utilizada pelo autor na época da produção do artigo foi a tradução de Kremer-Marietti desses fragmentos sob o nome *Le Livre du philosophe*, publicado pela editora Aubier-Flammarion em 1969.

que o simbolismo geral da primeira obra é ao menos a pré-história do futuro tropos.

No entanto, ele observa que já não há, nos últimos textos da época de *O nascimento da tragédia*, uma adequação possível entre a linguagem e a essência das coisas, mesmo na parte subterrânea da sonoridade. A própria música, e a maior parte dos conceitos necessários à sua determinação, estão ligados a uma ambiguidade que se mantém³¹⁹. O conceito de símbolo, por exemplo, é designado, por Nietzsche, por dois termos: *Symbol* e *Gleichnis*. A palavra *Gleichnis* tem o sentido geral de semelhança ou de imagem (à imagem de...), mas também pode designar a comparação e, conseqüentemente, o símbolo, a alegoria, a parábola³²⁰. *Symbol*, por sua vez, na retórica designa a própria figura, ou mesmo a metáfora em si, tendo o mesmo valor de transposição atribuído à figura ou metáfora no sentido amplo (*Übertragung*). Nos textos sobre retórica, como o símbolo é colocado em relação à imagem, ele é tomado como uma imagem (*Abbild*) incompleta e fragmentária, um “signo alusivo” sobre o qual o entendimento deve se adequar. Tal como aparece na seção quatro de *A visão dionisíaca de mundo*³²¹, na qual se organiza toda uma análise da relação entre a linguagem e o sentimento.

Lacoue-Labarthe entende que Nietzsche já estaria utilizando, nesses textos sobre retórica, uma linguagem semelhante à dos fragmentos para o projetado “Livro do filósofo”, como pode ser evidenciado pelo FP 12[1] Primavera de 1871: “A multiplicidade de línguas anuncia imediatamente o fato de que palavra e coisa não se recobrem completa e necessariamente, mas que a palavra é um símbolo”. Há, porém, uma diferença bem clara, diz o autor, ao contrário da metáfora que transpõe de uma vez por todas e, por assim dizer, tem sempre as coisas em igual distância da linguagem, o símbolo é, em si, mais ou menos adequado, ou seja, é bem da ordem da representação, no sentido schopenhaueriano do termo. Não há símbolo senão o símbolo linguístico: “Somente o símbolo que foi retido e gravado na memória, ou seja, o símbolo que

³¹⁹ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 68.

³²⁰ Ibidem, p. 55.

³²¹ Ibidem, p. 68.

já perdeu toda a sua força simbólica, pertence à linguagem e é, em última instância, um conceito”³²². Assim, conclui Lacoue-Labarthe, mesmo quando a ideia de uma representação original e intransponível tiver sido reforçada, ou simplesmente afirmada, a ideia de uma possível redução da distância simbólica continuará a dominar todas as análises da linguagem³²³.

Isso não quer dizer, segundo Lacoue-Labarthe (1971, p. 70), que, ao substituir a música pela retórica na essência da linguagem, Nietzsche deixará de reconhecer uma parte musical da linguagem; ele procurará conciliar essas duas naturezas da linguagem por um longo tempo. Porém, com a atenção dada à retórica, a parte musical da linguagem será reduzida ao ritmo, em detrimento da melodia e da harmonia. Se nos voltarmos ao contexto de *O nascimento da tragédia*, a música era essencialmente melodia, a qual buscava ser imitada pela linguagem da poesia³²⁴. Por sua vez, nos cursos de retórica, a poesia será desvalorizada em relação à eloquência, cujo poder de sedução está ligado ao ritmo, ao “extraordinário desenvolvimento do sentido rítmico com os gregos e os romanos, para quem escutar a palavra viva era uma ocasião de um formidável exercício contínuo” (ER § 3). Ora, na primeira obra, o ritmo era compreendido como o elemento menos musical da música, quando comparado à melodia e à harmonia; ele era a versão apolínea, a parte visível ou plástica da música, articulado, na aparência, como a linguagem dos gestos que o constitui; não pertencendo, portanto, à essência verdadeira e autêntica da música. Por isso, será a retórica, esse “ser intermediário”, que não é do reino (plástico) da aparência nem do reino (musical) da presença, e do qual só se pode falar por metáforas quase impossíveis, que perturbará *O nascimento da tragédia* e mesmo a história de seu nascimento³²⁵.

³²² Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 69.

³²³ Ibidem, p. 69.

³²⁴ Cf. GT/NT § 6. Referindo-se, aqui, à poesia da canção popular, Nietzsche observa que a linguagem está empenhada, ao máximo, em imitar a música, assinalando, assim, a única relação possível entre poesia e música, palavra e som: “a palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga à música e sofrem agora em si mesmos o poder da música”. A canção popular, em contraposição à poesia épica [epos], totalmente apolínea, é o vestígio perpétuo de uma união do apolíneo e o dionisíaco, do duplo impulso da natureza.

³²⁵ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 71.

Consequentemente, Lacoue-Labarthe (1971, p. 71) compreende que a introdução da retórica afetará menos a teoria da linguagem do que a própria concepção de arte, que agora deve ser pensada a partir da linguagem, isto é, a partir da estrutura transpositiva, que orienta toda a expressão. Quanto mais se acentua a ideia de uma transposição originária, mais se confirma a ideia de que a transposição é a essência da arte e que a linguagem lhe oferece o modelo, e mais: a ambiguidade da presença tende a desaparecer. No entanto, ele observa que a transposição não é um elemento novo nas reflexões de Nietzsche sobre a arte. Como podemos ver no parágrafo 16 de *O nascimento da tragédia*, a arte já era uma transposição: “A alegria metafísica com o trágico é uma transposição [Übersetzung] da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens” (GT/NT § 16). A acentuação definitiva da lacuna originária, da distância representativa, que aparece nos fragmentos da época, não abala fundamentalmente a mimética aí instalada: definir a relação estética como uma transposição alusiva, uma tradução balbuciante em uma língua absolutamente estrangeira, pode dissipar aparentemente uma incerteza, mas não modifica a estrutura da transposição (WL/VM § 1).

Podemos então perguntar, com Lacoue-Labarthe, afinal, o que muda com a entrada da retórica, já que a arte em si já era uma transposição? Segundo o autor (1971, p. 72), a retórica inverte a ordem natural da transposição do *O nascimento da tragédia*: o jogo da transposição, que aí dava conta da gênese da poesia, conduzia da imagem do Uno-originário como música (dionisíaco) ao seu reflexo (apolíneo), de tal modo que uma experiência dionisíaca sempre precedia e fundamentava a representação apolínea. Com a retórica, ocorre o inverso, a transposição conduz da excitação sensorial a uma imagem e, desta, a uma imagem sonora: cabe agora a Apolo, enquanto imagem, preceder e determinar Dioniso (som, música). Disso resulta que a retórica, nas palavras do autor, é uma “monstruosidade”, pois a linguagem se engendra contra a natureza: “Apolo é anterior, o filho vem antes do pai”; o filho (Apolo/imagem) poderia engendrar o

pai (Dioniso/som)³²⁶. Uma inversão semelhante à indicada por Nietzsche no fragmento conhecido como “Música e palavra”, de 1871, quando ele critica a intenção de ilustrar uma poesia por meio da música, com o objetivo de direcionar a música a uma linguagem conceitual. Diz Nietzsche: “que mundo invertido! Um empreendimento que se afigura como se um filho quisesse gerar seu próprio pai!” (FP 12[1] Primavera de 1871)³²⁷. Como poderia a figura, a representação, a linguagem, produzir música? A música poderia engendrar imagens, mas o inverso não é possível.

Disso decorre, segundo Lacoue-Labarthe, que essa inversão da relação de fundamentação entre arte e linguagem, que, por sua vez, fundamenta a retórica, destrói, justamente, a articulação mais decisiva e mais frágil do *O nascimento da tragédia*, ou, pelo menos, o que esta distinção ainda contém de oposição e contradição: a distinção entre dionisíaco e apolíneo³²⁸. Com a retórica, Dioniso praticamente desapareceu, ele se tornou Apolo, como forma, como linguagem. “Apolo é o nome de Dioniso (metáfora originária)”³²⁹; Dioniso não pode mais aparecer, Apolo lhe precede e, com isso, mascara definitivamente sua face, eliminando qualquer esperança de que um dia sua face (a face da verdade) possa se revelar como tal³³⁰. Portanto, não é na tragédia que deus morre, mas na retórica: “sem manifestação, sem epifania, Dioniso é sem identidade. Ele não é, nem corre o risco, de ser um deus da presença”³³¹.

³²⁶ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 72. De acordo com Derrida, Pai/Père, é núcleo de um sistema metafórico presente no discurso platônico, utilizado para acentuar a origem do *logos*, da escrita fonética, que teria na presença do autor (pai) um ser sempre a defender seu filho-texto, a protegê-lo e a velar pela sua verdade. Pai, Deus, rei, sol, capital, bem, chefe, são metáforas que marcam o valor, a hierarquia, a força, a violência e o domínio da “verdade” presente no discurso por aquele que o cria, o assiste e responde por ele. A escritura, letra morta, grafada em monumento, fria e ausente, se dá como um discurso parricida: assassina seu pai, escapa de seu controle, significa em sua ausência. Este ato de força lhe concede autonomia, liberdade para inseminar-se e disseminar-se, longe do olhar paterno e de sua voz. O parricídio é a especificidade mesma da escritura, a afirmação do filho. “Trata-se realmente de um trabalho, de um parto, de uma geração lenta do poeta pelo poema do qual é o pai” (cf. *A Escritura e a diferença*, p. 55).

³²⁷ “Se, de algum modo, caracterizamos corretamente o apolíneo em oposição ao dionisíaco, então, o pensamento que atribuísse à figura, ao conceito, à aparência, a força de produzir o tom a partir de si, tem de nos parecer apenas aventureiro” (cf. FP 12[1] Primavera de 1871).

³²⁸ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 72.

³²⁹ Ibidem, p. 73.

³³⁰ Ibidem, p. 73.

³³¹ Ibidem, p. 73.

O autor observa, seguindo as reflexões de Derrida, que a forma do “como” caracteriza o discurso filosófico, inclusive e sobretudo no que ela esconde sob a metáfora. Para Derrida (1991, p. 251), cada conceito metafísico esconde uma figura sensível, uma espécie de figura transparente, equivalente a um sentido próprio, que foi apagada, quando colocada em circulação, pelo discurso filosófico, isto é, quando tornada metáfora. Esquece-se, então, esse primeiro sentido e o primeiro deslocamento e passa-se a tomar a metáfora pelo sentido próprio, que ele caracteriza como processo de *usura*³³². Portanto, a filosofia se esforça para esconder a figura sensível por meio dos conceitos metafísicos. Dioniso, como figura originária, desaparece no processo de metaforização: ele aparece como Apolo, ele é representado por Apolo. Portanto, o que mata Dioniso não é que ele seja visto sob a máscara de outro, mas, por ele só ser “visível” quando encenado sob a máscara de Apolo, ou seja, como Apolo. Por isso, sua morte não está ligada à ordem do aparecimento, ou de qualquer necessidade de fenomenalidade, de desvelamento, “sua morte é um fato da linguagem”³³³. Ele não morre por ser pronunciado, “que a linguagem seja a morte de deus ou a morte de deus seja o nascimento da linguagem”, pois, para isso, seria preciso imaginar uma morte sem desaparecimento, um tipo de antítese que explicasse que um deus morto continuasse a habitar a linguagem (a gramática) que o fez morrer, arruinando sua segurança, sua força e sua crença³³⁴.

Portanto, há uma veracidade orientando o trabalho de “desconstrução” de Nietzsche em suas reflexões sobre retórica e metáfora, diz Lacoue-Labarthe (1971, p. 65), pois ainda se trata de recuperar um esquecimento, de revelar um inconsciente, de tomar o caminho de uma espécie de “reminiscência”. Ele concorda que não se pode negar que a concepção de linguagem, como originariamente figurada, traria como consequência a impossibilidade de se recorrer a uma linguagem verdadeira, a menos que se esqueça, desconheça ou dissimule sua própria origem. E isso coloca em xeque a pretensão de verdade

³³² Derrida chama esse processo de apagamento de “Mitologia branca”, a mitologia que reúne e reflete a cultura do Ocidente: “a metafísica apagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece, todavia, ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto” (1991, p. 254).

³³³ Ibidem, p. 73

³³⁴ Ibidem, p. 74

do discurso filosófico, de seu desejo de uma pura e simples literalidade, de seu querer ser mais próprio. No entanto, toda essa mobilização da retórica conceitual, a redução da retórica ao trópico e do trópico ao metafórico, o pensamento da diferença ou da lacuna original, ainda apontaria, segundo o autor, para um inequívoco pertencimento de Nietzsche à metafísica da identidade e da presença – mesmo que sob o pretexto da sua “inversão” (*renversement*). Fazer um uso metafórico do próprio conceito de metáfora, como o filósofo faz em *Sobre verdade e mentira*, diz Lacoue-Labarthe (1971, p. 65), não foi suficiente para arrancar a metáfora de seu solo de origem, de sua relação com uma verdade, incorrendo ainda no perigo de uma regressão infinita. Nesse sentido, diz o autor, um uso metafórico da linguagem só é possível porque se admite a possibilidade de seu oposto, isto é, de que há um uso próprio ou literal da linguagem. Além disso, é preciso que a acusação de impropriedade da linguagem supostamente adequada do conceito não seja feita em nome de “outra” literalidade (Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 65).

Lacoue-Labarthe (1971, p. 65) chega a sugerir que uma possível solução para esse impasse aparece em *Sobre verdade e mentira*: a ideia de uma força originária ou arte de dissimulação (*Verstellung*) pela qual o homem compensaria sua fragilidade, sua brevidade, sua finitude. A dissimulação se define como uma força de ilusão, mas de tal modo que é capaz de iludir a si mesma e ser tomada pela própria força da “verdade”. No entanto, diz o autor, ela nada mais é que o inconsciente, o instinto artístico, mas agora pensado como o esquecimento originário, que comporta uma resposta estética ao terror, à negação da arte, essa tensão negativa e essa falta de aprovação que já é niilismo, e onde começa todo o processo de *usura*³³⁵, em que se toma a mentira pela verdade, a metáfora pelo conceito, o mito pela ciência. Resta saber, diz o autor, a partir de qual verdade se poderia tomar a verdade como uma mentira? Seria suficiente falar “num

³³⁵ O conceito de “usura” é trabalhado por Derrida em “*La Mythologie blanche*” em que analisa o uso da metáfora no discurso filosófico: “a metáfora parece envolver na sua totalidade o uso da língua filosófica, nada menos do que o uso da língua natural no discurso filosófico, até mesmo a língua natural como língua filosófica”. As noções abstratas escondem sempre uma figura sensível, a qual se acolhe e que se usa, até passar despercebida, em cada conceito metafísico. E a história da língua metafísica confundir-se-ia com o apagamento da sua eficácia e a usura da sua efígie.

sentido extra-moral”, tendo em vista que todo discurso pode transgredir a ordem filosófica do conceito, da demonstração?³³⁶ Portanto, o autor entende que, ao invocar a dissimulação (ficção), Nietzsche ainda estaria recorrendo a uma linguagem da verdade, visto que a ficção só pode ser sustentada, afirmada, com referência a uma verdade³³⁷. Ou seja, segundo o autor, Nietzsche ainda estaria buscando reabilitar uma verdade originária, mesmo que seja a não verdade (cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 73).

Nessas reflexões, Lacoue-Labarthe se mostra bastante devedor das análises de Derrida, de modo especial à crítica que este faz, em “*La Mythologie blanche*”, a todo discurso filosófico da tradição ocidental. Derrida (1971, p. 49) afirma que o sonho de toda filosofia é reduzir as diversas metáforas a apenas uma metáfora possível, a uma metáfora “fundamental”, que asseguraria sua própria legitimidade. No entanto, diz Derrida, “metáforas” é uma palavra que se escreve apenas no plural, pois, se tivesse apenas uma metáfora “central”, “fundamental”, não haveria mais verdadeira metáfora, apenas uma “metáfora verdadeira que asseguraria a legitimidade do próprio” (DERRIDA, 1971, p. 49-50). Podemos encontrar outra coisa que não o retorno do mesmo quando se busca a metáfora, isto é, a semelhança, pergunta Derrida?³³⁸ Não se encontra, por destino, “o mesmo sentido (sentido do ser como presença, ou, o que vem dar no mesmo, como presença/ausência), o mesmo círculo, o mesmo fogo, da mesma luz, mostrando-se/escondendo-se, o mesmo giro do sol?”³³⁹ Portanto, o discurso filosófico enquanto tal, diz Derrida (1971, p. 51), compreende a metáfora como uma perda provisória de sentido, um desvio certamente inevitável, mas também como uma história que busca a reapropriação circular do sentido próprio, isto é, da manifestação de uma verdade, da sua produção como presença, sem véu, como pura nomeação. Sendo assim, a história de uma metáfora não teria essencialmente o caminho de um deslocamento, com rupturas, reinscrições num sistema heterogêneo, mutações, desvios sem origem, como defende Nietzsche, mas o de uma erosão progressiva, de uma

³³⁶ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 64-65

³³⁷ Ibidem, p. 14.

³³⁸ DERRIDA, 1971, p. 48.

³³⁹ Ibidem, p. 307.

perda semântica regular, de um esgotamento ininterrupto do sentido primitivo (cf. Derrida, 1991, p. 255).

Lacoue-Labarthe (1971, p. 74) conclui que a retórica é o elemento paradoxal que deveria poder tudo confirmar, mas, uma vez introduzido, começa a destruir tudo e conduz ao abandono de tudo. Ora, se todas as palavras são tropos, isto é, só importam na medida em que se integram na relação com as figuras que compõem as imagens e os sons articulados, não há como seguir sustentando que uma experiência dionisíaca precede e fundamenta as representações apolíneas. A retórica dissipa qualquer pretensão de se superar o discurso da filosofia através do mito, pois revela que todo “retorno ao mito”, ou seja, todo recurso à linguagem primordial dos mitos, assim como a fundamentação da linguagem na música, é um retorno à alegoria, isto é, à utilização e interpretação filosóficas dos mitos. Diferente de *O nascimento da tragédia*³⁴⁰, em que o mito se origina da música e não pode se objetivar adequadamente na palavra falada, na retórica, o mito é retórico e, como tal, está preso à duplicidade dóxica da linguagem, pela qual a linguagem não diz nenhuma verdade, mas acredita ser a linguagem da verdade.

Assim, conclui o autor, utilizada como recurso para consumir e aperfeiçoar o modelo de linguagem anterior, a retórica acabará por destruí-lo, uma vez que destrói a própria possibilidade de ainda manter a linguagem de *O nascimento da tragédia*, isto é, uma certa “retórica”, um uso da linguagem que não cessa de suspeitar da própria linguagem, mas que supõe que seja possível exceder, na linguagem, os limites da linguagem (cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 74). Consequentemente, diz o autor, a fronteira que separa a filosofia de seu “outro” começa a se romper, a se misturar. A passagem pela retórica conduziu ao ponto de não mais ser possível retornar contra a filosofia, desde seu puro exterior (*dehors*), ou, dialeticamente falando, desde sua mais pura intimidade, qualquer oginarietà musical, mítica. “A retórica contaminou toda uma crença”³⁴¹. A passagem pela retórica conduz, assim, à indistinção entre filosofia

³⁴⁰ Cf. GT/NT 17.

³⁴¹ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 74.

e literatura, visto que não há mais oposição entre o metafórico e o próprio (conceito), ou entre filosofia e mito.

Lacoue-Labarthe não aprofunda a relação entre filosofia e literatura no texto “*Le détour*”, mas o faz num texto anterior, de 1970, “*La Fable (Littérature et philosophie)*”³⁴². Neste, ele reconhece que, desde Nietzsche, a luta contra a metafísica tem sido acompanhada de um esforço literário, ou mesmo numa identificação com a literatura³⁴³. Nietzsche chama de ficção a mentira que é a verdade e questiona a divisão metafísica, essencialmente platônica, entre aparência e realidade e todo o sistema de oposições que ela engendra e com a qual é acompanhada: opinião/ciência, devir/eternidade, etc.³⁴⁴ A esse respeito, o autor afirma em “*La fable*”: “Nietzsche é a inversão do platonismo e, portanto, ainda um platonismo, e, finalmente, a culminação da própria metafísica”³⁴⁵. A filosofia, ou metafísica, como discurso da tradição, sempre se compreendeu como um discurso capaz de dizer a “verdade”, de “dizer o ser”; e se construiu dando primazia ao discurso do logos, rejeitando os outros discursos de representação, *mythos*, ficção, literatura, tidos como o seu “outro”. Disso decorre, diz o autor, a instauração, na tradição, de uma dicotomia entre literatura e filosofia, tomadas como mutuamente excludentes: de um lado, a filosofia/metafísica se apresenta como um discurso da verdade; de outro, a literatura é tomada como ficção³⁴⁶. A suspeita do autor, reconhecida por ele mesmo como devedora do pensamento de Derrida e de Nietzsche, é a de que a metafísica não seja o discurso da verdade, como se autodeclara, mas também uma linguagem fictícia³⁴⁷. Como estratégia, o autor busca retornar contra a

³⁴² Doravante “*La fable*”. O livro *Le sujet de la Philosophie (Typographies 1)*, publicado em 1979, reúne uma série de textos de Lacoue-Labarthe escritos entre 1969 e 1976, entre eles os dois textos aqui referidos, “*Le détour*” (1971) e “*La Fable (Littérature et philosophie)*” (1970). Como o próprio autor indica na apresentação do livro (1979, p. 5), o texto *La Fable* toma como referência Nietzsche, o caminho traçado pela *Gramatologia*, de Jacques Derrida e, à margem, também, a interrogação heideggeriana sobre a relação do pensamento com a poesia (Cf. Lacoue-Labarthe. “*La fable (Littérature et Philosophie)*”. In: *Le sujet de la Philosophie. Typographies I*. Paris: Aubier Flammarion, 1979).

³⁴³ Cf. Lacoue-Labarthe, 1979, p. 9-10.

³⁴⁴ Cf. Lacoue-Labarthe, *La Fable*, 1979, p. 15.

³⁴⁵ Cf. Lacoue-Labarthe, *La Fable*, 1979, p. 15.

³⁴⁶ Cf. Lacoue-Labarthe, 1979, p. 15.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 11.

metafísica, na metafísica, a acusação que ela mesma sempre fez contra qualquer outro discurso que não fosse o seu, enquanto um “discurso do ser como presença”, isto é, orientado pela lógica da identidade e da presença. Ele tem como objetivo romper a barreira que separa simbolicamente a literatura e a filosofia, mostrando que o próprio discurso da metafísica não é radicalmente diferente daquele utilizado pela literatura, isto é, o que a metafísica designa como ser, em última análise, o próprio pensamento, não passa de ficção³⁴⁸. Portanto, o discurso da verdade, o *logos*, não é nada mais que o seu outro, o mito, a ficção, isto é, ele é aquilo contra o qual ele sempre lutou para se constituir enquanto tal. No final das contas, diz o autor ainda em *La fable*, a oposição entre a aparência (ficção) e a realidade (verdade) é a mesma que entre mitos e logos³⁴⁹.

No entanto, o autor adverte, em “*La Fable*”, que não se pode falar de uma inversão pura e simples enquanto não tiver claro o que Nietzsche entende por ficção³⁵⁰. Pensar a ficção não é opor a aparência à realidade, pois a aparência não é outra coisa senão o produto da realidade. Pensar a ficção é, justamente, pensar sem recorrer a certa oposição. Segundo o autor, este é, sem dúvida, o “salto decisivo” que Nietzsche tentou: “abolir a aparência é permitir que a própria aparência seja abolida, é renunciar à presença, recusando-se a repatriá-la na aparência, tomando esta como o âmbito de seu aparecimento ou de sua epifania”³⁵¹. Portanto, segundo o autor, Nietzsche não intentava fazer uma mera inversão do platonismo, mas buscou uma desestruturação dos princípios metafísicos, que se baseavam fundamentalmente num referente, ou significado extralinguístico, enfim, que ainda estavam presos ao esquema clássico das oposições³⁵². Nesse sentido, o dizer não seria mais um dizer verdadeiro (o que

³⁴⁸ Ibidem, p. 14.

³⁴⁹ Ibidem, p. 17.

³⁵⁰ Ibidem, p. 19

³⁵¹ Cf. Lacoue-Labarthe, 1979, p. 19.

³⁵² A leitura desconstrutora marca a filosofia ocidental como determinada por contradições: inteligível/sensível, presença/ausência, dentro/fora, fala/escritura... Essas contradições são hierarquizadas, isto é, um polo da contradição é valorizado e o outro é recalcado. A leitura desconstrutora objetiva não só identificar esses pressupostos, conceitos, que estruturam a filosofia, mas denunciar aquilo que é valorizado e em nome de quê, ou seja, o alicerce logo-fono-etno-cêntrico da filosofia/metafísica ocidental. Mas é preciso um outro movimento, além da inversão, para que a desconstrução, o descentramento se complete, a transgressão. Há,

é real, o que é) que se oporia a um dizer fictício (que não é real, que não é)³⁵³, mas é simplesmente um dizer³⁵⁴. Com isso, a antiga oposição entre *mythos* e *logos*, como modelo de verdade, desapareceria e, com ela, as demais oposições que sustentam o pensar metafísico: verdadeiro/falso, *logos*/ficção, originário/não originário, verdade/mentira. Sendo assim, a separação da filosofia da mitologia, a repressão da mitologia e todas as divisões que a acompanham não teriam mais significado. Não é por acaso, diz o autor, que a introdução de *Sobre verdade e mentira* comece com a história de uma fábula, e não é por acaso que ela não termine (1971, p. 54).

No entanto, diz Lacoue-Labarthe (1971, p. 54), Nietzsche deixou essa tarefa em suspenso. O autor entende que o uso feito, por Nietzsche, dos diferentes recursos da retórica, ainda teria como objetivo reabilitar uma verdade originária, mesmo que fosse a não verdade (cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 73). Mas é preciso, diz Lacoue-Labarthe, realizar a “retórica”, aceitar a eloquente dissolução do mito, a linguagem da paródia e do riso (que não ensina mais), ou seja, não mais alimentar esperanças acerca da linguagem (cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 76). Talvez seja apenas uma questão de confessar o impossível, diz ele em “*La fable*”, “que não é nem fala, nem silêncio, nem conhecimento, nem

portanto, dois movimentos na operação de desconstrução: “*Renversement*” (inversão, reversão) e “transgressão”. Por meio do primeiro (*renversement*), busca-se desrecalcar o dissimulado e inverter a hierarquia das oposições. Mas apenas com esse movimento permanece-se no campo que se quer desconstruir, assegura-se o domínio das contradições, ainda mantém um centro, mesmo que invertido. Ou seja, o *renversement* não elimina o centramento. Daí a necessidade de um outro movimento, a “transgressão”, que se caracteriza como uma desconstrução por deslocamento positivo: para que haja a transgressão dos limites do fechamento da metafísica ocidental, é necessário o surgimento de “conceitos” que não se deixem compreender pelo sistema desconstruído. (cf. *Positions*, p. 81). Em *A escritura e a diferença* (1967), Derrida (1995, p. 243) acentua que a passagem para além da Filosofia não consiste em virar a página da Filosofia (o que finalmente acaba sendo filosofar mal), mas em continuar a ler de uma certa maneira os filósofos. Não se descentra um discurso criando uma outra linguagem. Desconstruir é trabalhar com os próprios conceitos filosóficos (da filosofia clássica), questionando os preconceitos do fono-logo-etnocentrismo. “O logofonocentrismo não é um erro filosófico ou histórico no qual se teria acidentalmente, patologicamente, precipitado a história da filosofia do Ocidente, ou melhor, do mundo, mas sim um movimento e uma estrutura necessários e necessariamente finitos: história da possibilidade simbólica em geral (antes da distinção entre o homem e o animal e mesmo entre vivo e não vivo); história da diferencia (*Différance*), história como diferencia; que encontra na filosofia como episteme, na forma europeia do projeto metafísico ou onto-teológico a manifestação privilegiada, mundialmente senhora da dissimulação, da censura em geral do texto em geral” (p. 180).

³⁵³ Cf. Lacoue-Labarthe, 1979, p. 14.

³⁵⁴ Ibidem, p. 20.

ignorância, nem força e nem impotência, do qual não podemos dizer senão com um murmúrio infinito, infinitamente desconexo, mas infinitamente recomeçado” (1979, p. 28). Talvez, diz o autor, ao deixar essa tarefa em suspenso, o que de certa forma também faz parte de um programa da “modernidade”, Nietzsche já tenha começado a desfazer, quase silenciosamente, a longa inversão da filosofia contra si mesma.

Poderíamos então concluir, a partir da reflexão de Lacoue-Labarthe, que a filosofia encontra sua primeira limitação na literatura? Ora, segundo o autor, pensar assim já implicaria reintroduzir uma dicotomia metafísica, que toma a literatura e a filosofia como discursos mutuamente excludentes. Ainda em “*La fable*”, o autor defende que o movimento de desconstrução consiste no reconhecimento da literatura na filosofia, sem que isso implique acrescentar ao pensamento filosófico uma nova propriedade³⁵⁵, ou recuperar um aspecto esquecido e rejeitado, que deveria ser incluído a partir de agora. Ou seja, a desconstrução não pretende conceber uma filosofia que supere sua compreensão anterior a partir de uma nova configuração, mas sim questionar as delimitações com as quais a filosofia se determinou excluindo a literatura³⁵⁶. Talvez, diz o autor no mesmo texto (1979, p. 22), haja uma maneira de arrancar a literatura do domínio da metafísica e romper o círculo em que estávamos no início.

Segundo o autor (1979, p. 10), o gesto desconstrutivo não está em querer refundar a metafísica, mas em permanecer dentro dela, destacando seu caráter literário. É preciso considerar a filosofia, ou a metafísica, como literatura, desde o seu interior, não a partir de um suposto exterior, levando-a ao seu limite interno, que é a própria literatura. Mas não a literatura no sentido banal, pejorativo,

³⁵⁵ Podemos recorrer aqui ao conceito de “complemento” e “suplemento” de Derrida. O “complemento” está ligado ao pensamento da metafísica ocidental, à lógica da identidade e da “presença”, e pressupõe que há um outro, ausente e exterior, que venha a acrescentar a um *mesmo* pleno, original e presente. Ao “complemento”, Derrida opõe o “suplemento”, em que o outro é sempre o mesmo diferido, que se inscreve em sua margem, como *différance*. A margem não é um além, nem um fora, nem um dentro, é o transbordamento de um limite; o limite é violentado, rasura-se, perde-se; o próprio e outro jogam o mesmo jogo Cf. *Positions* (1972); *Margens da filosofia* (1972); *A escritura e a diferença* (1971). Conferir também: *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

³⁵⁶ Cf. Lacoue-Labarthe, 1979, p. 10.

tomada como uma ficção, e sim entendida como escritura (*Écriture*). A escritura é um texto que não se fecha em si mesmo, mas permanece essencialmente aberto à leitura, à interpretação³⁵⁷. Portanto, a literatura, enquanto figuração da verdade ou do ser, o gesto inaugural e constituidor da metafísica, deve assumir sua incapacidade em dizer o verdadeiro, de “dizer o que é”, ou seja, deve assumir a impossibilidade de realizar a identidade entre ser e pensar, de superar a diferença ontológica entre linguagem e mundo. É justamente o caráter literário da metafísica enquanto escritura que permite retirar de seu discurso a pretensão de ser “a verdade do ser”. Por isso, para o autor, a questão colocada é também a do “culminar” da metafísica, a partir de sua dificuldade ou mesmo sua impossibilidade inevitável³⁵⁸.

Pretendemos destacar alguns aspectos do texto de Lacoue-Labarthe que julgamos importantes para a compreensão da nossa questão. Como dizemos acima, o texto de Casares “O ‘giro retórico’ de Nietzsche” orientou nossa leitura do texto “*Le détour*”, assim como também a análise que faremos agora. Observamos, no entanto, que a compreensão do texto do filósofo francês nos exigiu, além das ricas indicações de Casares, o trabalho com outros textos seus, principalmente o “*La fable*”, no qual a questão da relação entre literatura e filosofia é de fato abordada, assim como do texto de Derrida, “*La Mythologie blanche*”, que orienta grande parte da reflexão de Lacoue-Labarthe sobre a questão da metáfora e da retórica.

Em relação ao interesse ocasional de Nietzsche pela retórica, Lacoue-Labarthe defende que este seria decorrente das leituras do filósofo para a preparação dos cursos sobre retórica que estavam previstos para acontecerem na Universidade da Basileia, no semestre de inverno de 1872-73 e nos demais semestres até o ano de 1879. Dentre essas leituras, ele destaca os livros de Richard Volkmann e de Gustav Gerber, que parecem ser as bases preparatórias para as aulas dos cursos. A respeito disso, como trabalhamos no terceiro

³⁵⁷ Cf. Lacoue-Labarthe 1979, p. 10).

³⁵⁸ Cf. Lacoue-Labarthe, 1979, p. 11.

capítulo, Nietzsche consultou várias fontes para a preparação de seus cursos e, sem dúvida, elas contribuíram para as suas reflexões e para a utilização do vocabulário trópico da retórica.

No entanto, paralelo ao cumprimento de suas obrigações acadêmicas, é perceptível que já está em curso, em suas reflexões, uma preocupação com a linguagem, que é anterior ao seu envolvimento com a retórica. Isso é atestado por uma série de anotações dispersas, datadas no ano de 1869, e por um escrito sistemático sobre a linguagem, escrito como introdução ao curso sobre gramática latina de 1869, cujo título é “Sobre a origem da linguagem”. Como tratamos no primeiro capítulo, esse texto teve uma forte influência da *Filosofia do inconsciente*, de Eduard von Hartmann, de modo especial a relação entre pensamento e linguagem e a tese da linguagem como produto do instinto. Também encontramos, nos anos seguintes, 1870 a 1874, diversos fragmentos que tratam da linguagem, alguns preparatórios para a sua primeira obra e outros que antecipam algumas teses de sua análise retórica. Com isso, podemos concluir que as reflexões sobre a retórica se inserem no âmbito de uma reflexão mais ampla do filósofo sobre a linguagem, talvez até como uma consequência desta, que, por sua vez, é anterior ao seu envolvimento com a retórica.

Um segundo aspecto, destacado por Lacoue-Labarthe, é que o interesse de Nietzsche pela retórica se caracterizaria enquanto expressão de uma tendência antirromântica, decorrente do distanciamento de sua primeira “metafísica de artista”. No que se refere à tendência antirromântica, concordamos com Casares (2002, p. 14) quando este diz que a utilização que Nietzsche faz da obra de Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst (Linguagem como arte)*, obra que figura na esteira da filosofia linguística romântica, o religaria, de certa forma, à tradição romântica. Como bem mostrou o trabalho de Meijers e Stingelin sobre a relação Nietzsche-Gerber, grande parte dos exemplos utilizados, por Nietzsche, para ilustrar os diferentes tipos de tropos, tanto no terceiro capítulo do curso sobre retórica antiga como no ensaio *Sobre*

verdade e mentira, são retirados da obra de Gerber³⁵⁹. Nietzsche também compartilha, com Gerber, algumas teses: que a linguagem é uma forma de arte inconsciente e que a retórica é um prosseguimento consciente dos artifícios já presentes na origem da linguagem; que a linguagem é fundamentalmente metafórica, figurativa, isto é, que desde sua origem as palavras são tropos, metáforas, transposições, visto que não se referem às próprias coisas, mas ao modo como nos relacionamos com as coisas. E, uma vez que o conhecimento é estruturado com base na linguagem, não é possível alcançar a objetividade pretendida pela filosofia metafísica. Por isso, já em Gerber a concepção de linguagem é utilizada como uma crítica à metafísica.

Não podemos negar também, de acordo com Casares, que as primeiras reflexões de Nietzsche sobre a linguagem são elaboradas num contexto ainda dominado pela doutrina schopenhaueriana do mundo como vontade e representação, que se alternam entre fórmulas de caráter dualista e outras que anunciam a crise iminente da “metafísica de artista”. A ideia de Uno-primordial, por exemplo, que aparece nos escritos preparatórios ao *O nascimento da tragédia*, pode ser tanto correlacionada à vontade schopenhaueriana, enquanto um fundamento separado do mundo da aparência, como à tese de Hartmann sobre um instinto inconsciente criador da linguagem e à tese de Schelling de um âmbito prévio à consciência em que a linguagem acha seu fundamento³⁶⁰.

A própria oposição entre música e palavra é um outro lastro metafísico e romântico da primeira obra, “o autêntico e último lastro metafísico”, segundo

³⁵⁹ Cf. A. Meijers. “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, p. 369-390; M. Stingelin. “Nietzsches wortspiel als reflexion auf Poet(olog)ische verfahren”. In: *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, p. 336-349. Sobre a influência de Gerber nas reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, conforme trabalhamos no capítulo anterior, Claudia Crawford, em *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language* (1988, p. 16), se opõe a Meijers e Stingelin, demonstrando que as principais teses de *Sobre verdade e mentira* já haviam sido elaboradas pelo filósofo no outono de 1871, ou seja, antes da leitura de Gerber. A autora sugere que *Sobre a verdade e mentira* é um desenvolvimento genealógico adicional de ideias que Nietzsche já havia formado com base nas influências de Kant, Schopenhauer, Lange e Hartmann antes de entrar em contato com o modelo retórico da linguagem de Gerber. Para a autora, Gerber ofereceu a Nietzsche uma nova metáfora, a da retórica, para um conjunto de ideias sobre a linguagem que Nietzsche já possuía em 1871 (cf. Crawford, 1988, p. 9). Também trabalhamos, no capítulo anterior, a advertência que Emden (2005, p. 69-70) faz sobre o cuidado em não reduzir os argumentos de Nietzsche aos de Gerber e concluir que ele simplesmente assumiu as posições mais importantes da filosofia da linguagem de Gerber.

³⁶⁰ Cf. Casares, 2002, p. 11-12.

Casares (2002, p. 12), que o próprio filósofo reconhecerá mais tarde no seu ensaio de autocrítica. Como observa Lynch (1993, p. 105), nessa primeira aproximação da música e da linguagem, fortemente imbuída das inspirações românticas, a música e tudo o que está vinculado a ela, tanto no plano da execução como na composição ou recepção auditiva, parece ser a chave para entender o que acontece no mundo das palavras. Enquanto a música nasce dos sentimentos e deve ser executada desde eles, a linguagem, que não serve para comunicar sentimentos, deve suscitá-los, isto é, representá-los. Há, segundo o autor, uma espécie de hiato ontológico entre a arte da palavra, que comunica ideias e sensações somente na medida em que as traduz em outra esfera, e a arte da música, que é a expressão imediata e adequada do em-si do mundo, “o discurso dionisíaco originário”. No parágrafo 6 de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche indica que o parentesco que vincula a música e a linguagem a uma mesma raiz sonora é evidente na poesia da canção popular, em que “vemos a linguagem fazer um supremo esforço para imitar a música” (GT/NT § 6). Assim, pode-se pensar um discurso para a música, porém, não se pode produzir música a partir do discurso³⁶¹.

No entanto, observa Casares (2002, p. 9), a reflexão sobre a índole artística de toda linguagem, que procede do contexto daquela primeira filosofia romântica, será também o que contribuirá para a despedida de Nietzsche das principais hipotecas românticas tardias herdadas de Wagner e Schopenhauer. Uma das consequências mais diretas da concepção da retoricidade intransponível da linguagem é a liquidação dos fundamentos metafísicos de uma teoria da arte que localizava na tragédia o âmbito privilegiado de desvelamento da essência genuína do real, de modo especial a tese mais schopenhaueriana, da música como verdadeira linguagem, como língua originária e expressão direta da vontade³⁶². Por sua vez, a compreensão que a atividade do intelecto que confere sentido e ordem ao mundo é produto de um impulso artístico do ser humano não implica remetê-la a um fundamento bem determinado do real, equiparável à vontade schopenhaueriana. Diferente do

³⁶¹ Cf. Lynch, 1993, p. 110.

³⁶² Cf. Casares, 2002, p. 21.

primeiro romantismo, que tomava o mito como uma base inquebrantável de descrição do mundo, o originário acontecer fundante do mundo, o lugar da verdade primigênia pura e não contaminada, Nietzsche entende o mito como mais um resultado do instinto que impulsiona à formação de metáforas, com toda a contaminação de artifícios retóricos, que desde o princípio estão presentes na linguagem³⁶³.

Chegamos agora a uma das conclusões de Lacoue-Labarthe que mais nos interessam aqui: o autor conclui que a pretensa crítica de Nietzsche à metafísica, possibilitada pela concepção retórica de linguagem que desenvolve nesses textos, resultaria numa inversão do esquema platônico, indicando que o filósofo ainda estaria assujeitado a um aparelho conceitual metafísico³⁶⁴. Segundo o autor, embora Nietzsche tenha cumprido com a tarefa de mostrar que a linguagem da filosofia é constituída de figuras, metáforas, mito, literatura, ou seja, é constituída dos mesmos elementos contra os quais ela lutou para se erigir enquanto tal, ele ainda depositaria na linguagem uma força de verdade. Com base nisso, o autor vai afirmar que a passagem pela retórica não trouxe mudanças significativas para a compreensão de linguagem do filósofo, caracterizando-a como um “desvio episódico”.

Intentamos mostrar que a concepção da natureza essencialmente retórica da linguagem justamente comporta uma objeção à pretensão metafísica de um dizer epistêmico separado do discurso persuasivo da doxa, desqualificando, assim, qualquer pretensão de uma apreensão da “verdadeira” essência das coisas. Com isso, defendemos que, com a concepção retórica de linguagem, iniciada nos cursos sobre retórica e aprofundada no ensaio *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche faz o que assumimos aqui, em acordo com Casares, um giro retórico em sua filosofia. Portanto, a retomada da retórica por Nietzsche parece exigir um novo sentido para a retórica, liberto das oposições dualistas que fundamentara a compreensão tradicional de retórica. Acreditamos que o novo sentido atribuído pelo filósofo à retórica e à metáfora seja a chave para compreendermos a relação entre retórica e linguagem que orienta a sua

³⁶³ Cf. Casares, 2002, p. 21.

³⁶⁴ Cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 53-54.

concepção de linguagem desse período. No entanto, antes disso, trabalharemos o texto de De Man, que apresenta uma outra perspectiva acerca da importância da retórica para a obra de Nietzsche.

4.2 Paul De Man: Retórica de Tropos e Retórica da Persuasão

De Man se propõe a fazer uma “leitura retórica” de alguns textos (no caso de Nietzsche, alguns textos relacionados à retórica), desvelando o esquema de figuralidade sob o qual eles estão estruturados. O que emerge é um processo de leitura em que a questão da retórica se apresenta como um “entrelaçamento perturbador de tropo com persuasão ou – o que não é exatamente a mesma coisa – de linguagem cognitiva com performativa” (De Man, 1996, p. 12). A função crítica de sua leitura “desconstrutora”, nesse sentido tributária de Derrida, é identificar a força da figuração linguística, referencial e significativa, na medida em que transforma diferenças em oposições, analogias, inversões, cruzamentos e muitas outras das relações que articulam o campo textual dos tropos e do discurso. Desse modo, a leitura que faz dos textos de Nietzsche, terá dois tópicos principais: “Retórica de Tropos” e “Retórica de Persuasão”.

O autor concentra sua interpretação da retórica nietzschiana no interesse de Nietzsche sobre as implicações filosóficas da linguagem figurativa. Para De Man (1996, p. 105), Nietzsche concede prioridade às figuras de linguagem subordinando o fenômeno da eloquência e da persuasão a uma suposta teoria dos tropos, como sua forma específica de aplicação. Com base no funcionamento dos tropos, De Man defende, em contraste com Lacoue-Labarthe, a continuidade do paradigma retórico nos textos de maturidade do filósofo. Nesse sentido, seu trabalho foi determinante para a compreensão da relação entre retórica e linguagem em Nietzsche, tendo influenciado grande parte das interpretações da retórica nietzschiana.

De Man (1996, p. 127) identifica, a partir da leitura das notas de Nietzsche para o curso de retórica de 1872/73, duas posições antagônicas em relação à retórica: Nietzsche distingue o estudo da retórica do das técnicas de eloquência e persuasão (*Beredsamkeit*), dando prioridade ao estudo das figuras de

linguagem ou tropos, uma epistemologia dos tropos, e subordina o fenômeno da eloquência e da persuasão a essa suposta teoria dos tropos, como sua forma específica de aplicação. “Eloquência e estilo seriam uma forma aplicada que deriva da teoria das figuras” (De Man, 1996, p. 127). Ambas as formas aparecem nos textos de Nietzsche, mas, enquanto a retórica dos tropos aparece nos textos mais analíticos de Nietzsche, que o autor considera os fragmentos póstumos, a retórica da persuasão estaria presente nos textos publicados.

O autor compreende que o modelo retórico do tropo não só constituiria a chave para o estudo crítico da metafísica empreendido por Nietzsche³⁶⁵ nos textos da maturidade, mas, principalmente, aquilo que impediria de tomá-lo como uma mera inversão do platonismo. Ele diz: “Podemos, portanto, afirmar legitimamente que a chave para o estudo crítico da metafísica empreendido por Nietzsche – que já foi, de forma talvez enganosa, descrito como mera reversão da metafísica ou de Platão – se encontra no modelo retórico do tropo ou, se preferirmos chamá-la assim, na literatura, como a linguagem explicitamente fundamentada na retórica” (DE MAN, 1996, p. 132). O estudo crítico sistemático que Nietzsche faz das principais categorias metafísicas em suas últimas obras (causalidade, sujeito, verdade, identidade) ocorre dentro de um padrão desconstrutivista que corresponde à descrição feita da estrutura dos principais tropos retóricos desses textos de juventude. Tanto a linguagem conceitual como o conhecimento se fundamentam em inversões substitutivas, tal como acontece nas figuras retóricas, nos tropos. Essas inversões representam, ao mesmo tempo, uma desestruturação dos princípios metafísicos, fundamentados numa referência ou num significado extralinguístico. Para demonstrar isso, ele recorre a um fragmento póstumo de 1888, da coletânea conhecida como *A Vontade de Potência*³⁶⁶, intitulado “O fenomenalismo do mundo interior”, caracterizado como uma tendência a descrever os eventos mentais em termos derivados da experiência do mundo dos fenômenos.

³⁶⁵ Cf. De Man, 1996, p. 132.

³⁶⁶ Cf. KSA, XIII, 15 (90), 1888. Como observa Itaparica (1998, p. 72), quando de Man escreveu seu livro, alguns fragmentos ainda não haviam sido publicados na edição crítica de Colli e Montinari, por isso a referência ao questionável texto de *A vontade de potência*. No caso de alguns fragmentos, ele teve acesso a textos da edição crítica, alguns ainda inéditos na época.

A *inversão cronológica* faz com que a causa atinja a consciência depois que o efeito. – Vimos como a dor é projetada numa parte do corpo sem ter a sua origem ali; vimos que as percepções que ingenuamente consideramos como determinadas pelo mundo exterior são muito mais determinadas a partir do interior; que o real impacto do mundo externo nunca é *consciente*... O fragmento do mundo exterior do qual temos consciência é um correlativo do efeito que nos atingiu a partir de fora e que então é projetado, *a posteriori*, como sua ‘causa’³⁶⁷.

O argumento parte da suposição metafísica de que o exterior determina o interior, assim como a causa determina o efeito, similar à descrição que Nietzsche faz da metonímia nos primeiros textos. No entanto, o conjunto de polaridades, interior/exterior e causa/efeito, dicotomias clássicas que sustentam a filosofia tradicional, podem ser livremente invertidos e substituídos um pelo outro, num sistema arbitrário aberto, desconstruindo o esquema clássico de oposições: o que se presumia ser a causa objetiva e externa é o resultado de um efeito interno; o que era considerado como causa é, de fato, o efeito de um efeito, e o que era considerado um efeito pode parecer a causa de sua própria causa³⁶⁸.

Assim, a prioridade lógica é deduzida acriticamente a partir de uma prioridade temporal contingente, ou seja, aparelhamos as polaridades exterior/interior com causa/efeito sobre a base de uma polaridade temporal antes/depois que não é submetida à reflexão³⁶⁹. Toda a noção de uma experiência interna só entra em nossa consciência depois de encontrar uma linguagem que o indivíduo entenda, ou seja, que lhe permita expressar algo antigo e familiar. Disso decorre, segundo De Man (1996, p. 131), que todo processo de substituição e inversão seja concebido por Nietzsche como um evento linguístico. E o que ele chama de linguagem é o meio dentro do qual ocorre um jogo de inversões e substituições de polaridades binárias, sem que se leve em conta o valor de verdade dessas estruturas. O autor observa que Nietzsche se utiliza dessa mesma definição para caracterizar a figura retórica no curso sobre retórica³⁷⁰.

³⁶⁷ Cf. KSA, XIII, 15 (90), 1888, *apud* De Man, 1996, p. 129.

³⁶⁸ De Man, 1996, p. 131.

³⁶⁹ Cf. De Man, 1996, p. 131.

³⁷⁰ Cf. De Man, 1996, p. 131.

Por sua vez, observa De Man (1996, p. 131), esse paradigma retórico, esse jogo de inversões ou permuta de propriedades, é constitutivamente acoplado por Nietzsche à ideia de erro. A natureza retórica da linguagem suspende radicalmente a lógica e abre vertiginosas possibilidades de aberração referencial, conduzindo a uma interpretação errônea da realidade que marca toda a tradição filosófica. Nesses termos, o que possibilita ao pensamento lógico categorizar, objetivar ou generalizar é um processo de simplificação que deduz de uma observação parcial a essência completa das coisas, ou seja, ocorre um processo de substituição em que a parte é tomada pelo todo, tal como ocorre na sinédoque; do mesmo modo os processos abstrativos que invertem a ordem de causa e efeito são processos metonímicos³⁷¹.

Num fragmento da época, Nietzsche afirma que a substituição metonímica é essencial para o processo de abstração e formação dos conceitos, tendo como primeira manifestação a confusão entre causa e efeito: “todo conceito é uma metonímia e é pelos conceitos que se procede o conhecimento” (FP 7, 19[204] Verão de 1872 – começo de 1873). No Parágrafo sete do curso de retórica, *Exposição da retórica antiga*, ao tratar da metonímia, Nietzsche escreve: “Os substantivos abstratos são propriedades dentro e fora de nós, porém são arrancados de seu suporte e considerados como entidades autônomas. [...]. Tais conceitos, que devem sua existência apenas aos nossos sentimentos, são pressupostos como se fossem a essência íntima das coisas: atribuímos aos eventos uma causa que é apenas um efeito. As abstrações criam a ilusão de que elas são a essência, quer dizer, a causa das propriedades, ao passo que só a consequência dessas propriedades recebe de nós uma existência figurada” (ER § 7).

Disso decorre que, para De Man (1996, p. 128), a afirmação de que a estrutura paradigmática da linguagem tem natureza retórica em vez de representativa, capaz de expressar um significado próprio, referencial, marca uma inversão total das prioridades estabelecidas que enraízam a autoridade da linguagem em sua adequação a um referente ou significado extralinguísticos. A

³⁷¹ De Man, 1996, p. 131.

desconstrução crítica demonstra que modelos filosóficos, tais como o “fenomenalismo da consciência”, são na verdade aberrações, erros cumulativos, cuja recorrência sistemática se estende a todo conjunto da metafísica clássica. De Man (1996, p. 131) conclui que, embora Nietzsche não utilize o vocabulário da retórica no fragmento indicado (15[90] de 1888), ambas as críticas repousam sobre um mesmo fundamento linguístico: no curso de 1872 a metonímia é definida como a substituição de causa e efeito e tomada como protótipo de toda linguagem figurada; em 1888, um construto metafísico, “Fenomenalismo da consciência” é descrito como suscetível de ser desconstruído tão logo se perceba a estrutura linguística, retórica.

No entanto, De Man (1996, p. 132) questiona se ter consciência da retoricidade da linguagem é suficiente para que se evite fazer substituições retóricas e até desfazer as polaridades permutadas. Ele questiona ainda: se a interpretação errônea da realidade se baseia na estrutura retórica da linguagem, não podemos ter a esperança de escapar dela mediante um saneamento igualmente sistemático dessa linguagem, que a livre de todas as suas sedutoras propriedades figurativas? A grande questão que ele coloca é: seria possível criar uma linguagem que escapasse das ciladas da retórica e que fosse epistemologicamente mais confiável que a linguagem retórica da literatura?³⁷²

Ele acredita que Nietzsche tentou fazer isso em *Sobre verdade e mentira*, ou seja, o filósofo tentou fugir das ciladas da retórica pela consciência da retoricidade da linguagem. De Man (1996, p. 133) considera que a consciência da figuratividade de toda linguagem, da qualidade retórica, simbólica, da linguagem é, de fato, o primeiro passo da desconstrução nietzschiana: O que é verdade? pergunta Nietzsche, “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, aparecem como sólidas, canônicas e obrigatórias” (WL/VM § 1).

Como vimos anteriormente, para Nietzsche, é o esquecimento da metaforicidade de toda linguagem que faz com que passemos a utilizar as

³⁷² Ibidem, p. 132

palavras em sentido literal, num sentido próprio, limitando a linguagem à sua função representativa, ou seja, como expressão adequada da realidade. O autor observa que a degradação da metáfora, reduzida a significado literal, não é condenada por Nietzsche por ser o esquecimento de uma verdade, mas muito mais por esquecer a inverdade, a mentira que a metáfora era em primeiro lugar. Acreditamos que as palavras correspondam a uma entidade metafísica exterior, uma crença ingênua no significado próprio da metáfora, que recebe seu sentido de um outro que é próprio, sem consciência da natureza problemática de seu fundamento factual, referencial (cf. De Man, 1996, p. 133-134).

Mas será que *Sobre verdade e mentira* escapa do erro que denuncia, de uma interpretação retórica/errônea da realidade, pergunta De Man? Para o autor (1996, p. 136), embora o ensaio se apresente legitimamente como uma desmistificação da retórica literária, ele é ainda um texto literário, retórico, ilusório. O processo de desconstrução presente no texto ainda se baseia no mesmo tipo de inversão de propriedades que aparece no curso de retórica e nos fragmentos póstumos sobre vontade de potência, ou seja, repete a mesma estrutura retórica.

O exemplo que De Man (1996, p. 134) apresenta é a desconstrução do eu como metáfora: a ideia de individuação é uma metáfora por meio da qual o homem se protege de sua insignificância diante do universo, por meio do qual ele deixa de ser um mero acidente na ordem cósmica e passa a ocupar um lugar de relevância, impondo sua própria interpretação de mundo. Transforma-se a linguagem que nega o eu a um centro que o resgata linguisticamente, evitando a aniquilação do eu, ao mesmo tempo em que afirma a sua insignificância como mera figura de linguagem. Há uma permuta dos atributos de centralidade e do eu no campo da linguagem: “O eu, que no início era o centro da linguagem como seu referente empírico, agora se transforma na linguagem do centro como ficção, como metáfora do eu” (De Man, 1996, p. 134). Ele só pode persistir como eu se for deslocado para o interior do texto que o nega. Assim, o que era um texto referencial se transforma no texto de um texto, na figura de uma figura.

Por sua vez, De Man entende que, enquanto um texto que anuncia a aniquilação do eu, *Sobre verdade e mentira*, não é consumido, pois se coloca como o centro que produz a afirmação: os atributos da centralidade e do eu estão

permutados no campo da linguagem. Sendo assim, conclui De Man (1996, p. 135), a desconstrução do eu como metáfora não termina na rigorosa separação das duas categorias (eu e figura), mas numa permuta de propriedades que permite sua persistência mútua em detrimento da verdade literal. Um processo similar ao descrito por Nietzsche como “mentira” exemplar da linguagem, em que o mentiroso faz uso de designações válidas para fazer com que o irreal apareça real³⁷³. Ou seja, o “mentiroso” utiliza, de forma indevida, as convenções linguisticamente estabelecidas através de substituições arbitrárias ou até inversões de nomes³⁷⁴. Classificando o sujeito como um texto, o texto se classifica, até certo ponto, como sujeito. Portanto, diz De Man (1996, p. 135), afirmar no modo da verdade que o eu é uma mentira não nos faz escapar da ilusão, apenas inverte-se o esquema usual que deriva a verdade da convergência entre o eu e o outro, demonstrando que a ficção de uma tal convergência é usada para permitir que se origine a ilusão do eu.

De Man (1996, p. 135) recorre ainda a um outro exemplo para mostrar como a inversão de polaridades não conduz à restauração de uma verdade literal, mas contribui para as complicações da ilusão retórica: a inversão das categorias de bom e mau, que se combinam com as de verdade e mentira. No esquema tradicional, o bom deriva da verdade e o mau da falsidade. No entanto, Nietzsche conta a história num padrão inverso: para sobreviver em sociedade, o homem começou mentindo, isto é, para ser veraz, ele seguiu a obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada. No entanto, ele se esquece desse ato inicial, de uma “mentira” que foi tomada como “verdade”, e passa a desenvolver um senso de verdade (cf. WL/VM § 1). Dessa inversão de polaridades, diz De Man (1996, p. 135), resulta que a virtude moral se origina de mentiras, o que justifica a moralidade do logro. Se acreditarmos na moralidade do logro, também teremos que acreditar que a verdade é má, e já que a sociedade se mantém agrupada por meio do logro, a afirmação explícita desse fato também destruirá a ordem moral. Isso leva o autor a concluir que *Sobre*

³⁷³ Cf. De Man, 1996, p. 134.

³⁷⁴ Ibidem, p. 135.

verdade e mentira não é um texto social ou moralmente edificante, mas produtor de mais ilusões retóricas³⁷⁵.

Todas as estruturas retóricas, quer as chamemos de metáfora, metonímia, quiasmo, metalepse, estão baseadas em inversões substitutivas e parece improvável que mais uma dessas inversões, feita sobre e acima daquelas que já ocorreram seria suficiente para devolver as coisas à sua ordem própria. Ou seja, “mais uma ‘virada’, ou tropo, acrescidos a uma série de inversões anteriores não evitará a virada na direção do erro” (cf. De Man, 1996, p. 136). O próprio modo de desconstrução que funciona nesse texto é ainda uma inversão desse tipo, que repete a mesma estrutura retórica. Podemos ter mudado o modo retórico, diz o autor, mas certamente não escapamos da retórica³⁷⁶.

Disso decorre, para De Man (1996, p. 136), que, embora o processo de desconstrução presente em *Sobre verdade e mentira* tenha conduzido à descoberta da natureza retórica e literária da reivindicação filosófica à verdade, já que a literatura se revelou como o principal tópico da filosofia e modelo para o tipo de verdade aspirada por esta, e assim se apresenta legitimamente como uma desmistificação da retórica literária, ele mesmo permanece totalmente literário, retórico, ilusório: “uma narrativa alegórica que repete a potencial confusão entre afirmação referencial e figurada” (cf. De Man, 1996, p. 136). Com base nisso, De Man (1996, p. 139) caracteriza *Sobre verdade e mentira*, assim como todo discurso filosófico, como uma alegoria irônica, no sentido da ironia romântica de Schlegel: uma reflexão que, por tomar a si mesma como objeto, se estabelece como uma tarefa infinita, pois revela a necessidade e a impossibilidade de comunicação total. Não é porque o texto assevera suas próprias propriedades enganosas, a liberdade e leveza de suas combinações figurativas, que tanto nos seduzem, diz o autor, que ele seja menos enganoso que os trabalhosos construtos de conceitos³⁷⁷.

Por um lado, diz De Man (1996, p. 139), certos textos, a partir de *Sobre verdade e mentira*, podem ser considerados epistemologicamente destrutivos, já

³⁷⁵ Cf. De Man, 1996, p. 135.

³⁷⁶ Ibidem, p. 135.

³⁷⁷ Cf. De Man, 1996, p. 138.

que desconstruem os conceitos da tradição, mostrando seus pressupostos linguísticos; mas, por outro lado, quando esses textos são apresentados como uma superação da suposta mistificação dos textos anteriores, no intuito de superar o abismo entre as considerações metalinguísticas e a própria prática discursiva, a “história” da obra de Nietzsche como um todo permanece a de uma narrativa que se move do falso para o verdadeiro, da cegueira para o discernimento. Para o autor, a conclusão do ensaio *Sobre verdade e mentira* ilustra bem esse impasse: a infundável reflexão da filosofia sobre sua própria destruição nas mãos da literatura³⁷⁸. Tal reflexão, porém, que é em si mesma um modo retórico, não consegue jamais escapar do logro retórico que denuncia: “um texto referencial, não-repetitivo, narra a história de um evento literalmente destrutivo, mas que não é um evento trágico, mas uma alegoria irônica” (cf. De Man, 1996, p. 139).

Portanto, conclui De Man, Nietzsche não extrai um projeto de purificação da linguagem dessa crítica que faz aos limites da linguagem ordinária. Sua filosofia permanece na ambiguidade de, ao mesmo tempo, acusar a retórica como responsável pelos erros petrificados na linguagem, e se utilizar dessa linguagem retórica como meio para expressar sua crítica³⁷⁹. Ele conclui: “O desprezo filosófico de Nietzsche pela oratória encontra uma confirmação impressionante no rigor de sua epistemologia; no entanto, como sabe qualquer leitor de *O nascimento da tragédia*, da *Genealogia da moral* ou daquele irrepreensível orador Zaratustra, é difícil encontrar um truque do ramo da oratória que Nietzsche não esteja disposto a explorar ao máximo” (cf. De Man, 1996, p. 155).

Segundo De Man (1996, p. 143), há uma indissociabilidade entre o discurso filosófico e o literário na obra de Nietzsche, na medida em que a crítica do filósofo aos principais conceitos da metafísica ocidental é feita por meio de pragmáticas e demagógicas oposições de valores, fazendo uso de termos valorizados tão arbitrariamente, tais como fraqueza e força, doença e saúde, que seria difícil levá-los a sério. Para demonstrar essa indissociabilidade, De Man

³⁷⁸ De Man, 1996, p. 139.

³⁷⁹ Ibidem, p. 139.

recorre a um fragmento do outono de 1887, no qual Nietzsche aborda o princípio da não contradição. Nele, o filósofo diz: “Não somos capazes de afirmar e negar uma única e mesma coisa: essa é uma lei empírica subjetiva, não a expressão de uma ‘necessidade’ qualquer, *mas apenas de uma inabilidade*”³⁸⁰.

Nietzsche questiona que, se a lei da contradição, de acordo com Aristóteles, é o mais certo de todos os princípios, isto é, o fundamento extremo no qual repousa toda demonstração, ela não pode conter em sua base pressuposições: ou a proposição afirma “que atributos opostos não podem (*können*) ser imputados a ela” e, nesse caso, os axiomas da lógica seriam adequados à realidade, o que implicaria ter um conhecimento prévio das entidades; ou a proposição enuncia que atributos opostos não deveriam (*sollen*) ser imputados a ela. Nesse caso, a lógica seria um imperativo não para que conheçamos a verdade (*erkennen*), mas para que postulemos (*setzen*) e organizemos um mundo que deveria ser verdadeiro para nós³⁸¹. O intuito de Nietzsche é demonstrar que a lei da contradição não contém em si nenhum critério de verdade, mas é um imperativo que diz respeito àquilo que deveríamos considerar verdadeiro³⁸². Sendo assim, para Nietzsche, esse mundo que nos aparece tão logicamente estruturado só o é porque nós mesmos o organizamos previamente, mediante categorias relevantes, como substância, atributo, objeto, sujeito, ação, na intenção de torná-lo mais calculável, mais correto e mais formulável para nós. Assim, o que chamamos de conhecer (*erkennen*) nada mais é senão postular (*setzen*) (cf. De Man, 1996, p. 148).

Como observa De Man (1996, p.147), a desconstrução tenta demonstrar que a força de convencimento do princípio de identidade se deve a uma substituição analógica, metafórica, da sensação das coisas pelo conhecimento das entidades, como no exemplo do “fenomenalismo da consciência”. Por sua vez, a possibilidade de substituições injustificadas pode nos conduzir a reivindicações ontológicas baseadas em sistemas de relações mal interpretados, como substituir a significação pela identidade. Diz ele: “A linguagem da

³⁸⁰ § 516 de VP/KSA, XII, 9 (97). cf. De Man, 1996, p. 144. Grifo do autor.

³⁸¹ Cf. De Man, 1996, p. 144.

³⁸² Cf. De Man, 1996, p. 148.

identidade e da lógica se afirmam no modo imperativo e assim reconhece a sua própria atividade como a postulação de identidades. A lógica consiste em atos de fala postuladores” (De Man, 1996, p. 148).

Portanto, o conhecimento, como um mundo construído pela linguagem, não está estruturado sobre proposições constativas, ou seja, passíveis de um valor de verdade, mas sobre postulações. Assim, esse mundo logicizado não é mais que uma ficção, pois os princípios fundamentais da lógica, o princípio de identidade e o de contradição, não são nenhum tipo de conhecimento, mas artigos de fé regulativos. Como diz Nietzsche, no fragmento acima citado: “os mais primários atos de pensamento, como afirmar e negar, considerar coisas como verdadeiras e não verdadeiras, não somente por hábito, mas pelo direito de fazer isso, estão já dominados pela crença de que *existe para nós algo como o conhecimento e que os julgamentos podem realmente alcançar a verdade*”³⁸³.

No entanto, o que chamamos “conhecimento” não é um cálculo ou uma combinação de termos, que podem ser sempre aperfeiçoados para se obter uma maior precisão, mas é tão somente a vontade de crer como lógico e racional o que é originariamente, por sua própria natureza, intuitivo e ilógico³⁸⁴. Diz Nietzsche no mesmo fragmento: “O banimento conceitual das contradições resulta da crença de que nós podemos formar conceitos, de que o conceito não apenas designa a essência, mas também a encerra”³⁸⁵. Do mesmo modo, a “verdade” da identidade não passa de mais uma ilusão do conhecimento, pois se revela como sempre tendo existido como o passado de sua “postulação” aberratória (cf. De Man, 1996, p. 149).

De Man observa que a própria crítica de Nietzsche, ao negar a veracidade do princípio de não contradição e a identidade das coisas, acaba caindo em contradição, pois não faz o que alega estar autorizado a fazer: “o texto não afirma e nega simultaneamente a identidade, mas nega a afirmação”³⁸⁶. Por um lado, ele desconstrói a autoridade do princípio da contradição, ao mostrar que esse

³⁸³ KGW FP 8[2] outono de 1887 (Grifo do autor). Cf. De Man, 1996, p. 145.

³⁸⁴ Cf. Lynch, 1993, p. 252.

³⁸⁵ KGW FP 8[2] outono de 1887. cf. De Man, 1996, p. 147.

³⁸⁶ Cf. De Man, 1996, p. 149.

princípio é um ato, mas, quando coloca em ação esse ato, ele não consegue desempenhar o feito ao qual o texto deve seu status como ato³⁸⁷. De outro modo, podemos dizer: Nietzsche se utiliza de suposições, hipóteses para se exprimir, no entanto, assim como o princípio de contradição foi descartado no processo desconstrutivo, toda postulação (*setzen*) também foi desacreditada por ser incapaz de controlar o rigor epistemológico de sua própria retórica, incorrendo em substituições injustificáveis, e esse descrédito agora se estende também à negação do princípio de identidade (cf. De Man, 1996, p. 150).

Temos então um jogo de alternância entre uma linguagem constativa e uma performativa, no qual a linguagem performativa não é menos ambivalente em sua função referencial do que a linguagem da constatação (De Man, 1996, p. 152). A diferenciação entre as duas é indecível: “a desconstrução que conduz de um modelo para o outro é irreversível, mas sempre se mantém suspensa, não importa quantas vezes seja repetida”³⁸⁸. Disso decorre, para De Man, que a crítica que Nietzsche faz à metafísica, por exemplo, pode ser descrita como a desconstrução da ilusão de que a linguagem da verdade (*episteme*) poderia ser substituída por uma linguagem de persuasão (*doxa*). Porém, não há simplesmente uma inversão dos polos, com a prioridade de um sobre o outro. A *episteme* não foi restituída intacta à sua glória anterior, mas também não foi definitivamente eliminada, mas apenas deslocada (cf. De Man, 1996, p. 154).

De Man (1996, p. 156) relaciona a aporia entre a linguagem performativa e constativa à aporia entre o tropo e a persuasão, que, ao mesmo tempo, paralisa e gera a retórica e, assim, lhe concede a aparência de uma história. Diante disso, ele questiona se é possível concluir que o processo de desconstrução, conforme realizado por Nietzsche, culminaria na reafirmação da vigorosa função performativa da linguagem, reabilitando a persuasão como o resultado final da desconstrução do discurso das figuras. Nesse caso, poderíamos dizer que Nietzsche assume uma dimensão fundamentalmente performativa da linguagem? (cf. De Man, 1996, p. 155).

³⁸⁷ Ibidem, p. 149.

³⁸⁸ Ibidem, p. 154.

Segundo De Man, há uma ambivalência no tratamento da retórica nas obras de Nietzsche desde o curso de retórica de 1872, quando o filósofo faz uma distinção entre uma retórica como um sistema de tropos e uma retórica como persuasão (cf. De Man, 1996, p. 155). Essa distinção se alternaria em seus textos: Nietzsche se utilizaria de uma retórica dos tropos nos textos mais especulativos (não destinados à publicação, como os fragmentos póstumos), visando uma desconstrução do discurso da metafísica ocidental ao evidenciar seus pressupostos linguísticos, isto é, o lado postulatório e tropológico de suas pretensões. No entanto, nos textos destinados à publicação, Nietzsche faria uso de uma retórica da persuasão, isto é, faria um uso performativo da linguagem, intentando persuadir, seja dissuadindo ou convencendo³⁸⁹.

De Man (1996, p. 151) observa que Nietzsche tomou consciência de que o discurso figurativo, enquanto não referencial e essencialmente performativo, não poderia ter nenhuma pretensão epistêmica legítima; a estratégia mais econômica a se adotar num programa de desconstrução, então, consistiria em revelar os compromissos do discurso rival com esse 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 não consistem em asserções, mas em postulações. A linguagem, sendo vocacionalmente destinada a um uso performativo, operaria sempre no registro da postulação e nunca no da mera constatação, o que impossibilitaria o uso referencial da linguagem e a construção de um discurso verdadeiramente científico. No entanto, na medida em que a noção performativa da linguagem constata as limitações estruturais inerentes à linguagem, ela acaba, segundo De Man, sendo vítima de sua própria desconstrução. Isso ilustra a ambivalência da retórica: considerada como persuasão, a retórica é performativa, mas, quando considerada como um sistema de tropos, ela desconstrói a sua própria performatividade (cf. De Man, 1996, p. 156). Disso decorre, para o autor, que o processo de desconstrução do discurso das figuras resultaria numa reafirmação da vigorosa função performativa da linguagem e numa reabilitação da

³⁸⁹ Cf. De Man, 1996, p. 151. O autor cita *Genealogia da moral* como um livro explicitamente designado como panfleto e destinado a condenar e convencer.

persuasão. Ele observa que esses dois modos de linguagem coexistem em Nietzsche, de tal modo que ele próprio faz uso de recursos retóricos para fazer sua crítica.

Com base nessas considerações podemos afirmar que De Man, em contraste com Lacoue-Labarthe, considera a retórica uma questão pertinente em toda a obra de Nietzsche, constituindo-se numa chave para o estudo crítico da metafísica que Nietzsche fará em seus últimos textos (cf. De Man, 1996, p. 132). O estudo dos principais tropos, feito por Nietzsche, especificamente a identificação do caráter transpositivo de todos os tropos, trouxe como conclusão a impossibilidade constitutiva de um uso referencial da linguagem e, conseqüentemente, de um discurso verdadeiramente científico, já que a linguagem é vocacionalmente performativa, operando sempre no registro da postulação e nunca no da mera constatação. Portanto, a tese da estrutura figurativa da linguagem teria permitido a Nietzsche desvelar as raízes metafóricas da linguagem e, como consequência, dismantelar as ilusões epistemológicas da metafísica³⁹⁰. Por isso, pode ser considerada uma chave de leitura.

Podemos concluir que, por meio dessa operação desconstrutiva, Nietzsche teria realizado um “giro retórico” em sua filosofia? Sua descoberta afetou certamente a filosofia como empresa ou como projeto epistemológico, como programa do saber. A filosofia não poderia seguir sendo um discurso da verdade, nem um discurso que aspira à verdade, como assinala Parmênides, se assume, sem reservas ou compensações, o elemento trópico do signo. O propósito que se busca, por meio da linguagem, não é efetivamente aquele de “dizer a verdade”, mas aquele de impor a própria percepção subjetiva de um fenômeno como “verdadeira”, isto é, como universalmente válida: “A linguagem é retórica, pois pretende transmitir (*übertragen*) unicamente uma *doxa*, não uma *episteme*” (ER § 3). Afirmar que a retórica é necessária não implica, não obstante, afirmar alguma prioridade ontológica ou lógica do conceito sobre a figura, tampouco da figura sobre o conceito. O que chamamos conceito ou figura

³⁹⁰ Cf. Guervós, 2000, p. 32.

não é mais que a possibilidade de uma substituição, seja como transferência ou transposição dentro da linguagem como sistema simbólico, ou assumindo um tropo correspondente quando a representação mediada pela linguagem se faz claramente retórica.

No entanto, De Man vai afirmar que o próprio filósofo teria constatado a impossibilidade de conduzir seu programa de desconstrução até o fim, ao constatar o lado postulatório de todo discurso, contentando-se com uma postura irônica e alegórica diante das impossibilidades do discurso filosófico (cf. De Man, 1996, p. 156). Portanto, para o autor, a desconstrução da metafísica, ou da “filosofia”, na mesma medida em que é “literária”, ou seja, retórica, é uma impossibilidade.

Chamamos atenção para uma questão. De Man parece subestimar a importância da persuasão nas análises de Nietzsche. Segundo ele, é na utilização da retórica enquanto tropos que o filósofo faria o seu trabalho de desconstrução do discurso da metafísica ocidental, evidenciando o aspecto postulatório de seus pressupostos linguísticos. E isso não estaria visível nos textos publicados. Ou seja, o autor considera que o verdadeiro trabalho de desconstrução do filósofo estaria em seus escritos não publicados. Conforme já mostramos no terceiro capítulo, é evidente que figuras e tropos desempenham um papel importante na compreensão de retórica de Nietzsche, mas eles não precedem o conceito de persuasão. Como observa Emden (2005, p. 52), a compreensão de retórica de Nietzsche combina a dimensão prática da persuasão e a dimensão epistemológica dos tropos e figuras³⁹¹. Ora, o sentido que Nietzsche compreende a retórica como sendo a essência da linguagem não é porque a linguagem tem uma estrutura tropológica, mas, principalmente, porque ela é uma força. Uma força persuasiva, no sentido aristotélico: “A força [*Kraft*] de saber encontrar e fazer valer a propósito de cada coisa aquilo que suscita um efeito e causa impressão” (ER § 3).

Portanto, o uso retórico da linguagem feito por Nietzsche, ilustrado por meio dos diferentes tipos de tropos, não objetiva uma classificação teórica dos

³⁹¹ Conforme já mostramos no capítulo terceiro.

tropos, mas, antes, recuperar o sentido da retórica enquanto uma força criativa inerente a toda linguagem, reafirmando o caráter criativo e transpositivo que marca todo uso linguístico. Devemos lembrar, também, que o tropo não é, para Nietzsche, uma forma marginal ou aberrante da linguagem, mas o paradigma linguístico por excelência. A estrutura figurativa não é um modo linguístico entre outros, senão o que caracteriza a linguagem enquanto tal. A linguagem entendida como força é capaz de criar novos sentidos, novos significados para as palavras, para o mundo (cf. Lynch, 1993, p. 250).

Para De Man (1996, p. 156), se a crítica da metafísica está estruturada como uma aporia entre linguagem performativa e constativa (tal como entre tropo e persuasão), podemos dizer que ela está estruturada como retórica, na medida em que como um *texto* ela autoriza dois pontos de vistas incompatíveis e mutuamente autodestrutivos, colocando, assim, um obstáculo intransponível no caminho de qualquer leitura ou entendimento. Portanto, para o autor, a desconstrução da metafísica, ou da “filosofia”, é uma impossibilidade, na mesma medida em que é “literária”, ou seja, retórica. Nietzsche teria constatado a impossibilidade de conduzir seu programa de desconstrução até o fim, contentando-se com uma postura irônica e alegórica diante das impossibilidades do discurso filosófico (cf. De Man, 1996, p. 156).

Portanto, embora De Man considere que a retórica dos tropos seja uma chave para compreender as críticas de Nietzsche ao discurso da tradição, justamente porque evidencia o caráter figurativo desse discurso, por outro lado, Nietzsche continuaria a se utilizar dos mesmos recursos para fazer suas críticas, ou seja, ele só faria novas inversões substitutivas. Para o autor, a crítica de Nietzsche à metafísica, consistiria num mero deslocamento e não numa superação, uma vez que ela pode ser descrita como a “desconstrução da ilusão de que a linguagem da verdade (*episteme*) poderia ser substituída por uma linguagem de persuasão (*doxa*)” (cf. De Man, 1996, p. 154). Ou seja, embora a *episteme* tenha sido destituída de sua posição anterior, de prioridade do discurso, ela também não foi eliminada, mantendo-se como uma possibilidade.

Para De Man, Nietzsche faz sim uma “virada”, mas não no sentido de mudar de direção, de ruptura, mas de repetir as mesmas inversões substitutivas, quer as chame de metáforas, metonímias. “Mais uma ‘virada’ [*tour*] ou tropo

acrescidos a uma série de inversões anteriores não evitará a virada na direção do erro” (DE MAN, 1996, p. 136). A conclusão do autor é de que a filosofia é uma infindável reflexão sobre sua própria destruição nas mãos da literatura.

4.3 Do giro retórico em Nietzsche?

A partir das considerações acima, buscaremos responder à questão que nos propomos: Poderíamos dizer que há um “giro retórico” na filosofia do jovem Nietzsche a partir da sua concepção retórica de linguagem?

Um primeiro aspecto que devemos levar em consideração na retomada que Nietzsche faz da retórica é o novo sentido que ele atribui à retórica e, com ela, ao termo metáfora, tanto no curso sobre retórica *Exposição da retórica antiga*, de 1872, como no ensaio póstumo *Sobre verdade e mentira*. A retórica não é somente a arte do “bem dizer”, a arte da eloquência persuasiva, que se distinguiria essencialmente de uma linguagem comum, ou filosófica; a metáfora não se reduz ao estatuto de uma figura de estilo ornamental, de uma comparação abreviada, cujo sentido é dado em relação a um termo e sentido próprio preexistente³⁹².

Podemos nos perguntar o que significa dizer que a linguagem é uma arte e uma arte retórica? Será que Nietzsche está fazendo uso do conceito de retórica da tradição, que a caracteriza como um uso particular da linguagem que recorre a uma série de artifícios visando persuadir o ouvinte? Nesse sentido, a grande virtude do povo grego teria sido saber explorar a qualidade artística natural de sua língua, a ponto de convertê-la em uma técnica, na eloquência. Mas parece que não é somente nesse sentido que Nietzsche compreende a retórica, tanto que no primeiro parágrafo do curso *Exposição*, ao tratar do conceito de retórica,

³⁹² Cf. C. DENAT, 2013, p. 46. Em seu texto “Parler par images”: le statut de la rhétorique et des métaphores dans le “nouveau langage”, de Nietzsche, a autora aborda a proposta do filósofo de uma “nova linguagem”, de um novo uso da linguagem a partir desse novo sentido atribuído aos termos retórica e metáfora.

ele indica o desenvolvimento da retórica como uma grande diferença entre os antigos e modernos³⁹³.

No primeiro parágrafo do curso *Exposição*, quando Nietzsche faz uma recuperação histórica do conceito de retórica, ele revela que se trata de uma história de desprezo e exclusão, fundamentada em oposições dualistas que contrapõem filosofia e retórica: enquanto a retórica era tomada como a arte do bem falar que recorre a uma série de artifícios, portanto uma arte da eloquência destinada a seduzir tanto em favor do falso como do verdadeiro, a filosofia, oposta a ela, se constitui numa atividade destinada a buscar e dizer exatamente a verdade, portanto, uma linguagem natural, apropriada. Com isso ele busca denunciar, nesses textos, as oposições dualistas que fundamentam a compreensão de retórica: oposição entre conceito e imagem, a sedução das paixões e o saber intelectual, o conhecimento e a arte, o próprio e o impróprio, a natural e a artificial/figurada. Nesse contexto, o uso retórico e impróprio só tem lugar a partir de um uso primeiro e próprio da linguagem. Cabe então questionar como surgem essas oposições, como a distinção entre uma linguagem “própria” ou “natural” e uma linguagem retórica “artificial” ou “figurada”.

Ao tratar da relação da retórica com a linguagem, no terceiro parágrafo do curso, Nietzsche chama a atenção para o caráter pejorativo das acepções modernas de retórica, denunciando as oposições dualistas sob as quais se fundamentam: natural/artificial, própria/imprópria, doxa/episteme, retórica/filosófica. Nietzsche diz: “Não é difícil provar que o que se chama 'retórica', para designar os meios de uma arte consciente, já estava ativo na linguagem e em sua formação, como meios de uma arte inconsciente, e que, com efeito, o retórico é um aperfeiçoamento (*Fortbildung*) dos meios artísticos que se encontram na linguagem, à clara luz do entendimento” (ER § 3). Ora, o uso de aspas na palavra “retórica” já dá indícios de que Nietzsche não está de acordo com o conceito de retórica da tradição e da modernidade, que a reduzem a um uso particular da linguagem, um artifício que permite ao discurso exercer um efeito de persuasão sobre o ouvinte, independente de seu valor de verdade.

³⁹³ ER § 1. Trabalhamos essa questão no terceiro capítulo.

É alicerçada nessa concepção que decorre a oposição entre a linguagem retórica e a filosófica: esta, destinada a dizer a “verdade”, recebe o status de linguagem “natural”, “própria”; aquela, destinada a seduzir, enganar, é caracterizada como uma linguagem artificial, figurada, “imprópria”.

Nietzsche também aponta para um fato fundamental, de que tais figuras só são possíveis porque a própria linguagem está profundamente envolvida e imbuída de propósitos e métodos retóricos que atuam de modo inconsciente desde a sua formação. Nietzsche continua no mesmo parágrafo: “Não há absolutamente uma ‘naturalidade’ não retórica da linguagem à qual poderíamos apelar: a própria linguagem é o resultado de artes puramente retóricas”³⁹⁴.

Nietzsche mostra que, de acordo com o contexto histórico, o que aparece como “próprio” ou “natural” em um determinado contexto linguístico e cultural pode aparecer como “impróprio” ou “artificial” em um outro. E o que faz serem tomados assim é um longo processo em que, por costume, determinadas designações, preferências, foram assumidas como “adequadas”, “verdadeiras”, mas que nada mais são que uma criação convencional. De todo modo, ainda se trata de uma criação. A crença em uma linguagem “própria” e sua distinção real como uma linguagem “imprópria” não é mais que um efeito de um esquecimento dessa história, de nossa maneira de preferir certos modos de expressão a outros. Esse questionamento da ideia mesma de uma linguagem própria permite a Nietzsche abolir a distinção entre aquilo que é uma linguagem imprópria ou figurada³⁹⁵.

Mas o filósofo volta um pouco mais nesse processo, ainda antes do uso convencional, e questiona o que designa, com efeito, uma palavra. Em nenhum caso, diz ele, a própria coisa, uma “realidade” existente em si, mas uma imagem das coisas e do mundo, uma imagem que nós temos ou fazemos das coisas, que permanecem em si desconhecidas para nós. No parágrafo terceiro do curso de retórica, ele diz: “O homem que forma a linguagem não conhece coisas ou eventos, mas excitações: ele não restitui sensações, mas somente cópias das

³⁹⁴ ER § 3.

³⁹⁵ ER § 3.

sensações” (ER § 3)³⁹⁶. O formador da linguagem não apreende coisas ou fatos, mas estímulos; o estímulo percebido é, por sua vez, transposto, traduzido em uma imagem; portanto, ele não reproduz sensações, mas uma imagem delas. Essa sensação, tornada imagem, não alcança a coisa enquanto tal, pois somente simboliza a nossa relação com as coisas e não as próprias coisas: “Não são as coisas que penetram na consciência, mas a maneira que nos relacionamos com elas, o *pithanon*. A plena essência das coisas nunca é apreendida” (ER § 3).

Desse modo, toda expressão linguística é suscetível de ser reduzida, em seus elementos essenciais, à sua estrutura retórica inerente: “Este é o primeiro ponto de vista: a linguagem é retórica” (ER § 3). Sendo assim, não é possível uma restituição perfeitamente adequada da imagem sensível, justamente porque a linguagem não é outra coisa senão a imagem sonora de uma imagem, a transposição vocal da imagem que nós formamos da “realidade”. Disso decorre que todas as palavras são, enquanto sua significação, tropos, pois nunca expressam algo de modo completo, ou a própria coisa, mas somente um sinal que lhe parece predominante (cf. ER § 3).

Diferente da tradição retórica, que concebe o tropo como a utilização de uma palavra “desviando” de seu sentido próprio, isto é, empregando-a num sentido figurado, como a metáfora, metonímia, sinédoque, entre outras, Nietzsche entende que a própria palavra já é um tropo, um desvio, um deslocamento, uma transposição, pois é uma imagem de uma sensação experimentada pelo sujeito. É com base nesse processo de deslocamento, transposição, que funda toda palavra, que Nietzsche ampliará a própria noção de metáfora, que não se restringirá ao estatuto de uma figura de linguagem, um tropo entre outros, mas designa, em primeiro lugar, todo deslocamento, toda transferência ou mudança de sentido, todo tropo.

Portanto, para Nietzsche, a metáfora não significa somente uma imagem, uma figura linguística particular, mas o movimento de deslocamento de “uma esfera a outra” que contribui para produzir os modos de expressão da

³⁹⁶ Cf. KGW II, 4, p. 425-426.

linguagem³⁹⁷. É esse mesmo sentido particular que Nietzsche faz do termo metáfora (*Metapher*) em *Sobre verdade e mentira*: não designa uma figura retórica particular, nem mesmo um deslocamento linguístico, mas o processo de deslocamentos sucessivos de uma esfera a outra que são heterogêneas (da excitação nervosa à imagem, da imagem à palavra, da palavra ao conceito)³⁹⁸. É somente nesse sentido singular que podemos dizer que a linguagem é inteiramente metafórica.

Nesse contexto em que a retórica, metáforas e imagens geralmente só fazem sentido sob um fundo de uma linguagem “natural”, “própria” e a título de uso derivado, Nietzsche repensa a linguagem como o resultado de uma força retórica, uma força criativa, e, conseqüentemente, como inteiramente metafórica. “A força [*Kraft*] de saber encontrar e fazer valer a propósito de cada coisa aquilo que suscita um efeito e causa impressão” (ER § 3). Sendo assim, a retórica não se restringe a um uso particular da linguagem, um artifício que permite ao discurso exercer um efeito de persuasão sobre o ouvinte, e que se oporia, nesse sentido, a um uso filosófico da linguagem. Não se trata mais de entender a retórica como uma “arte consciente” que se utiliza de artifícios para o “bem dizer”, mas de entender a retórica como uma força presente na formação da linguagem, como meio de uma arte inconsciente, como um aperfeiçoamento dos artifícios já presentes na linguagem (cf. ER § 3). A retórica é a fonte de toda criação e de todo uso linguístico singular e que dá a todo discurso uma potência de poder exercitar uma maneira singular de pensar.

Isso conduz à renúncia da ideia de uma linguagem adequada, assim como à exigência de um discurso absolutamente verdadeiro. Conceber a linguagem como essencialmente retórica, figurada, trópica, metafórica, aponta para a impossibilidade de se distinguir conceitualmente uma predicação “própria” de uma imprópria, ou figurada. Portanto, não há uma linguagem “própria” (natural) que se oponha a uma linguagem imprópria (artificial), a linguagem é, em sua essência, retórica. A retórica é responsável pela própria formação da linguagem, pois, em seu uso, a linguagem já é figurativa, não podendo ser remetida a um

³⁹⁷ Cf. Denat, 2013, p. 71.

³⁹⁸ *Ibidem*.

referente extralinguístico. “Não há uma diferença entre as regras corretas da eloquência [*Rede*] e as assim chamadas figuras retóricas. Na verdade, tudo o que em geral é chamado de eloquência é linguagem figurada” (ER § 3).

A tese da estrutura figurativa da linguagem permite a Nietzsche desvelar as raízes metafóricas da linguagem e, como consequência, dismantlar as ilusões epistemológicas da metafísica³⁹⁹. A ideia de que a imagem traduz o estímulo percebido numa esfera totalmente distinta traz uma crítica ao modelo de verdade como adequação, à ilusão linguística da metafísica: não há possibilidades de acesso a um “mundo verdadeiro” porque só temos metáforas, imagens das coisas, que não correspondem em absoluto às essências originárias (WL/VM § 1). Isso se relaciona diretamente com a tese da origem metafórica dos conceitos, exposta em *Sobre verdade e mentira*: as coisas se apresentam a nós traduzidas, primeiramente, como estímulos nervosos, depois como imagens e, finalmente, como sons articulados. Por sua vez, num contínuo processo de transposição, deslocamentos, se chega aos conceitos, que nada mais são que resíduos de uma metáfora, que foi esquecida enquanto tal. Todo enunciado é metafórico, de modo que desaparecem as diferenças que nós pensamos existir entre enunciado próprio e figurado. O que significa que não somente nenhum discurso é uma expressão adequada da realidade, mas que não se produz nada mais adequado que uma imagem. A noção de deslocamento metafórico, tal como Nietzsche faz uso aqui, não conduz à posição de algum fundamento último, mas sim a admitir a exclusão e ausência de toda realidade e de todo princípio último. A metáfora não se efetua nem a partir de um sentido próprio, nem a partir de uma realidade que joga o papel de um primeiro princípio ou fundamento absoluto, para o qual poderia se recorrer para escapar da ordem da linguagem figurada e imagens.

Disso decorre que a crítica à pretensão fundamentadora da metafísica não desemboca na mera substituição da episteme de um mundo verdadeiro pela fábula de um mundo aparente, como conclui Lacoue-Labarthe, mas, antes de tudo, no problema da sua indistinção. O desvelamento das ilusões lógico-

³⁹⁹ Cf. Guervós, 2000, p. 32.

gramaticais da metafísica que o filósofo faz ao identificar os componentes ficcionais da razão por meio da crítica à linguagem, do conhecimento e da verdade, nos leva à compreensão de que Nietzsche não pôde, a partir dos pressupostos de sua argumentação, chegar a uma metafísica invertida, senão a um estabelecimento muito mais denso e enriquecedor acerca do nexo entre *doxa* e *episteme*. Como observa Casares (2002, p. 23), a própria “História de um erro” converte-se em algo que deixa de ser contemplado simplesmente como falsidade, na medida em que contribuiu para gerar ‘o que hoje chamamos mundo” (MAI/HHI § 16).

Consequentemente, a conclusão, de Lacoue-Labarthe, de que a dedicação do jovem Nietzsche ao tema das relações entre retórica e linguagem tenha sido puramente ocasional, também pode ser contestada, visto que as reflexões de Nietzsche sobre a retórica influenciaram sua meditação ulterior acerca das relações entre metafísica e linguagem. Foi, em suma, esse giro retórico que permitiu a Nietzsche despedir-se definitivamente de sua metafísica de artista e empreender o caminho até uma crítica genealógica. Mesmo que na obra tardia não haja uma dedicação específica à retórica, como observa Casares (2002, p. 14), assim como o emprego sistemático de um termo central, como a metáfora, não deve obscurecer o fato de que, através da categoria hermenêutica de interpretação, Nietzsche assumiu as consequências do modo de entender a linguagem que expõe tanto no curso sobre retórica *Exposição da retórica antiga*, como no ensaio *Sobre verdade e mentira*.

Em qualquer caso, a tese que afirma a essencialidade da retórica, assim como transcende o quadro da inversão da metafísica platônica, também transcende a oposição entre literatura e filosofia, oposição que, como observa Lynch (1993, p. 254), nunca é resolvida em seus textos. Os textos de Nietzsche se caracterizam por um uso constante de tropos ou figuras de retórica que, à primeira vista, se opõem à linguagem do discurso filosófico, estruturado conceitualmente. Uma vez que a linguagem filosófica se reconhece como necessariamente retórica e figurada, não há sentido em perguntar se os enunciados retóricos que Nietzsche utiliza nos textos jogam um papel ornamental ou filosófico, pois a distinção entre uma linguagem filosófica e uma retórica, entre uma linguagem conceitual e figurada, está ultrapassada.

As afirmações de Nietzsche são filosóficas, embora renunciem a se apresentar como uma linguagem “adequada”. De forma alguma, os enunciados de Nietzsche desempenham um papel meramente ornamental e secundário, destinados a serem retraduzidos em uma linguagem conceitual, mais fundamental que ela própria⁴⁰⁰. Afirmar com Nietzsche que sua linguagem é figurada, retórica, metafórica, não é desvalorizar sua escritura, negando o caráter filosófico, nem dizer que sua linguagem deveria ser reescrita ou traduzida em uma linguagem mais conceitual ou mais rigorosa.

Se, por um lado, a dimensão retórica/figurativa da linguagem indica os limites da linguagem para expressar o fluxo constante de impressões, afetos e sentimentos, pois a palavra é sempre a expressão de uma percepção parcial, de um aspecto percebido do todo, a partir da relação com as coisas, por outro lado, é no reconhecimento desse “limite” da linguagem que o filósofo aponta caminhos para libertar a linguagem desse papel simplificador, reavivar sua força artística e intensificar seu poder significativo. Pensar a linguagem como metafórica, portanto, implica indicar o caráter vivo e mutável da linguagem, formada por uma pluralidade de sentidos, cujo compromisso não é com o dizer o “próprio”, o “adequado”, o “verdadeiro”, mas dizer o mundo. O sujeito, artisticamente criador, no seu ávido desejo de configurar o mundo à sua disposição, pode o fazer por meio de novas transposições, metáforas, metonímias.

⁴⁰⁰ DENAT, 2013, p. 49.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse em trabalhar com a questão da linguagem surgiu, primeiramente, pela percepção da relevância que essa questão assume no projeto filosófico de Nietzsche, mesmo que ela não tenha recebido o status de uma obra ou mesmo constitua uma teoria da linguagem. Suas reflexões sobre a linguagem aparecem em diversos textos e contextos de sua produção filosófica, com variações de temas e estilos, e revelam sua preocupação constante com as possíveis origens e possibilidades da linguagem e sua consciência do papel da linguagem na construção do conhecimento. Isso se revela no seu olhar crítico, quando denuncia o modo como a tradição filosófica se apoderou da linguagem em seu discurso, tomando-a como expressão de um conhecimento verdadeiro, de um discurso capaz de dizer a “verdade”, limitando-a à função de representar o mundo, a serviço da consciência. Mas vemos também um pensador que, incansavelmente, buscou novas formas de expressão, livres das amarras do conhecimento, que pudessem comunicar as percepções mais íntimas, um estado, um *pathos*.

Voltamo-nos para o contexto em que essas primeiras reflexões surgiram, quando o jovem professor de filologia inicia sua carreira docente em 1869. Quando um pequeno escrito, um fragmento, ou um discurso de posse revelam uma profunda reflexão filosófica, uma crítica a um saber academicista, a uma linguagem aprisionada, desvinculados da vida. Quando um pequeno escrito introdutório, que investiga a origem da linguagem, traz consigo uma crítica à linguagem da metafísica. Compreender o contexto em que as reflexões sobre a linguagem surgem é compreender a atividade filosófica que as orienta, é compreender a importância que essas assumem desde cedo na obra do filósofo.

Uma primeira preocupação desta pesquisa foi compreender essas reflexões iniciais do filósofo sobre a linguagem. Para isso, delimitamos o período de 1869 a 1874 e organizamos essas diferentes reflexões em três possíveis concepções de linguagem. Dedicamos, para cada uma, um capítulo correspondente. 1) Natureza instintiva da linguagem: texto “Sobre a origem da linguagem” (1869-1870); 2) Dimensão simbólica da linguagem: contexto de elaboração de *O nascimento da tragédia* (1869-1872); e 3) Concepção retórica

de linguagem: curso *Exposição da retórica antiga* (1872-1873) e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873).

Após a análise dessas possíveis concepções de linguagem, dedicamos o quarto capítulo ao trabalho com a concepção retórica de linguagem, investigando, no âmbito da filosofia do jovem Nietzsche, a relevância dessa concepção para as reflexões posteriores do filósofo. Formulamos a questão assim: “A concepção retórica de linguagem traz mudanças significativas para as reflexões do filósofo sobre a linguagem a ponto de orientar decisivamente suas reflexões posteriores?” e “Poderíamos dizer que há um “giro retórico” na filosofia do jovem Nietzsche a partir da sua concepção retórica de linguagem?”.

Observamos que as anotações de Nietzsche para os cursos sobre retórica foram nosso primeiro desafio. As publicações a que tínhamos acesso eram incompletas, contendo somente os sete primeiros parágrafos dos dezesseis que compõem o curso, problema esse que só foi resolvido com a Edição Crítica das obras de Nietzsche na década de 1990, embora ainda esteja faltando um aparato crítico. Trabalhamos com a edição alemã de 1922 (Musarion); também utilizamos a tradução francesa de J.-L. Nancy & P. Lacoue-Labarthe (1971/2008), incompleta; a tradução espanhola de L. S. Guervós (2000); e a tradução francesa de Anne Merker (2020)⁴⁰¹, ambas completas. Ainda contamos com a discordância entre os intérpretes acerca da cronologia e datação dos cursos, e quais de fato aconteceram⁴⁰².

Constatamos, também, que essas anotações contêm muitos termos gregos e latinos, referências a outros autores e obras, em sua grande parte não identificadas, com “colagens” de partes de outros textos sem indicações, muitas vezes combinadas num mesmo parágrafo. Sem contar todo o vocabulário da retórica. Observamos que o curso sobre retórica *Exposição da retórica antiga*, se constitui apenas de anotações para aulas, materiais para consulta de um

⁴⁰¹ Reitero aqui meus agradecimentos à professora Anne Merker, pela gentileza de me possibilitar o acesso à sua tradução francesa dos escritos sobre retórica de Nietzsche, ainda em fase de publicação, em 2019, por ocasião de meu estágio de Doutorado Sanduíche na Université de Strasbourg (UNISTRA) na França. Sua tradução, repleta de notas e comentários, foi decisiva para que a compreensão desses textos fosse possível. (MERKER, Anne. *Rhétorique*. Paris: Les Belles Lettres, 2021).

⁴⁰² Trabalhamos essa questão no terceiro capítulo.

jovem professor, ou seja, não tendo sido escritos com a intenção de serem publicados.

No primeiro capítulo, investigamos uma primeira concepção de linguagem a partir do texto “Sobre a origem da linguagem”, de 1869. Nele, Nietzsche compreende a linguagem como uma obra do instinto, cuja origem é impensável e enigmática, visto não se tratar “nem de um trabalho consciente dos indivíduos e nem de uma maioria”. Como observamos, Nietzsche se utilizou da obra *Philosophie des Unbewussten (Filosofia do Inconsciente)*, de Eduard von Hartmann, para a reflexão sobre a linguagem como uma atividade instintiva, assim como a discussão sobre a natureza do instinto. Mas não acompanha Hartmann em relação ao caráter teleológico da obra. Isso fica evidente quando ele recorre ao livro *Geschichte der Sprachwissenschaft (História da Ciência da Linguagem)*, de Theodor Benfey, para fazer uma análise histórica da linguagem nas diferentes teorias antigas e modernas. A diversidade de transformações históricas da linguagem, das quais se sobressai a concepção de linguagem como atividade antropomórfica, desvinculada da natureza das coisas, é contrastada com a concepção de Hartmann da linguagem como uma atividade inconsciente e instintiva, voltada para fins. Outro aspecto que a obra de Benfey lhe permitiu afirmar é que a própria relação entre palavras e coisas formou-se a partir do profundo hábito e familiaridade que nos liga à nossa linguagem, pois o único plano possível de reflexão é o da diversidade, das diferenças culturais e transformações históricas.

Chegamos à seguintes conclusões nesse capítulo. A compreensão da linguagem como um produto do instinto, isto é, anterior à consciência, nos permite entendê-la como aquém de uma intenção (consciente) individual ou coletiva, mas como obra da atividade humana, ou seja, que está atuando tanto na massa como no indivíduo. Ao tomar a linguagem como um produto do instinto, Nietzsche quer romper com essa dualidade já que o instinto está localizado no âmbito da atividade humana.

Outra conclusão é de que Nietzsche compreende que a atividade instintiva inconsciente está presente não só na origem da linguagem, mas se manifesta em todo o seu desenvolvimento. Entendendo que o instinto é o núcleo mais íntimo do ser, a linguagem, como um instinto inconsciente, é o impulso mais

fundamental do ser humano. Disso decorre que, mesmo a linguagem que se torna menos diferenciada através das formas de pensamento consciente ainda é resultado de processos basicamente inconscientes. Ele compreende a linguagem como um organismo associado à vida e, ao mesmo tempo, como uma atividade criadora de conceitos. É justamente essa capacidade da linguagem em produzir conceitos e, a partir deles, uma imagem articulada do mundo, que é compreendida por Nietzsche como uma atividade instintiva, artística, que possibilita e fortalece a vida. Enquanto uma atividade instintiva, a linguagem é mais estruturada e eficaz que a reflexão consciente, o que equivale a reconhecer a autonomia da atividade inconsciente em relação à consciência; por outro lado, diferente de Hartmann, que trabalha com a ideia de conformidade a fins, essas estruturas e formas linguísticas estão desvinculadas de um fundamento último. Enfim, a junção que Nietzsche faz das perspectivas de Hartmann e de Benfey contribui para a formulação de uma concepção da linguagem como elemento ativo de produção de nossas crenças e visões de mundo. Se a relação entre linguagem e realidade, enquanto pressuposto filosófico, é produto do hábito linguístico, então as categorias centrais do pensamento, como causalidade e unidade, podem ser compreendidas inteiramente a partir do horizonte linguístico.

No segundo capítulo, abordamos a segunda concepção de linguagem. Percebe-se de imediato que as reflexões sobre a linguagem, no contexto de *O nascimento da tragédia*, são feitas especialmente a partir da relação entre música e palavra presente na poesia lírica, no drama musical e, depois, na tragédia. Concentramos nossa análise nesse capítulo nos principais textos e fragmentos relacionados à preparação da primeira obra e na própria obra. Esses textos nos permitiram visualizar o movimento que o filósofo faz de analisar a linguagem enquanto um impulso⁴⁰³ artístico, a partir das artes gregas.

De um certo modo, podemos dizer que essa segunda concepção de linguagem complementaria a primeira, visto que a linguagem continua a ser tomada como uma atividade instintiva primordial no contexto da arte grega. No

⁴⁰³ De modo geral, salvo algumas exceções, Nietzsche substituirá o emprego do termo instinto (*Instinkt*), decorrente da influência de Hartmann, pelo termo impulso (*Trieb*). Com isso, ele reforça a ênfase no caráter artístico do impulso, e não a caracterização da atividade instintiva como conforme a fins, típica da reflexão de Hartmann (Cf. CAVALCANTI, 2005, p. 111).

entanto, no contexto da tragédia, a linguagem é associada à arte como expressão ou forma inconsciente de conhecimento e linguagem a partir de sua essência musical. A arte permitiria a vivência e a compreensão de uma dimensão mais profunda que aquela da consciência e do entendimento, nos aproximando da essência íntima das coisas. Disso decorre que a dimensão mais profunda dos estados internos, não apreensível para a consciência e para a linguagem, isto é, intraduzível, poderia ganhar expressão na arte e na música. A íntima relação entre música e linguagem, presente na arte grega, em suas diferentes manifestações, é o motivo de Nietzsche tomá-las como modelo. A música, por ser um reflexo imediato da própria vontade universal, um “puro simbolismo dos impulsos”, é a que permitiria maior aproximação com a dimensão metafísica, possibilitando uma expressividade mais significativa da linguagem. Por sua vez, a palavra, enquanto símbolo linguístico, somente expressa o âmbito puramente fenomênico de nossas representações, sendo impossível, por seu intermédio, o acesso à essência das coisas (cf. GT/NT § 16). Por isso, a linguagem enquanto símbolo linguístico será sempre tomada como inadequada, abstrata, superficial.

Ambas as concepções afirmam a origem instintiva da linguagem, que é inconsciente, diferenciando-a de uma linguagem consciente, isto é, fruto de uma reflexão consciente. Assim compreendida, a linguagem sempre simboliza um processo, seja ele inconsciente ou consciente. No entanto, é preciso observar que, na primeira concepção, Nietzsche, guiando-se pela leitura de Hartmann, reforça o caráter inconsciente e gramaticalmente estruturado da linguagem como base e condição de possibilidade da reflexão consciente. Isso quer dizer que se pressupõe uma perfeita estrutura interna da linguagem que orienta o processo, mesmo que não tenha o caráter de finalidade última. No contexto da tragédia, a atividade inconsciente passa a ser caracterizada como um domínio de forças e impulsos, como um permanente simbolizar, a partir do qual se forma a linguagem e o pensamento.

No terceiro capítulo, abordamos a concepção retórica de linguagem. Como afirmamos acima, trata-se de um capítulo central, pois, além de encerrar a primeira parte da pesquisa, que teve como objetivo trabalhar as três concepções de linguagem identificadas entre os anos de 1869 a 1874, é a partir dele que se realiza a análise do quarto capítulo. Desse modo, apresentamos

brevemente algumas conclusões a que chegamos, pois elas serão retomadas quando abordarmos o quarto capítulo.

Nietzsche afirma, no início do terceiro parágrafo do curso *Exposição da retórica antiga*, a essencialidade retórica da linguagem. Ele faz uma transposição da definição de retórica que Aristóteles apresenta no Livro I da *Retórica*⁴⁰⁴, para caracterizar a essência própria da linguagem: “A força [*Kraft*] que Aristóteles chamou de retórica, a força de descobrir e fazer valer, para cada coisa, aquilo que produz efeito e impressiona é, ao mesmo tempo, a essência da linguagem” (ER § 3). Devemos entender o sentido que Nietzsche está atribuindo à retórica. É enquanto força que ela constitui a essência da linguagem desde a sua formação. Isso traz como consequência que a linguagem, assim como a retórica, não se refere ao verdadeiro, à essência das coisas. A linguagem enquanto força que se radica na transposição é, fundamentalmente, transposição linguística antes de ser referência das coisas, que, por sua vez, passa a ser algo secundário e derivado desse processo.

As percepções não captam as coisas em si mesmas, mas dizem respeito às sensações decorrentes da nossa relação com as coisas. Ou seja, a percepção é menos baseada na realidade externa do que em impulsos nervosos que produzem uma “imagem” (sensações) da realidade. Assim, o caminho da percepção para a linguagem se dá por meio da transposição entre dois domínios de experiência completamente distintos e não relacionados: o estímulo nervoso e o som. Ocorre, portanto, a partir de um salto “metafórico”. É esse sentido amplo de metáfora como transposição (*Übertragung*) que Nietzsche utilizará em *Sobre verdade e mentira*. A metáfora não é em si uma imagem, uma figura linguística particular, mas esse movimento de deslocamento de “uma esfera a outra” que contribui para produzir os modos de expressão da linguagem⁴⁰⁵.

Percebemos, assim, uma mudança em relação às concepções anteriores de linguagem. Não se parte do pressuposto de que haveria um sentido próprio inerente às palavras, que poderia ser revelado por meio de recursos linguísticos.

⁴⁰⁴ Aristóteles, *Retórica*, I, 1355b.

⁴⁰⁵ Cf. Denat, 2013, p. 71.

Esse movimento que faríamos para conseguir isso já indica um processo de transposição, de deslocamento ocorrendo. Sendo assim, as palavras dizem respeito às relações que temos com as coisas, e é dessa relação e a partir dela que dizemos. Isso significa que, por meio das palavras, não temos acesso algum às coisas, elas permanecem incognoscíveis, delas, portanto, só temos metáforas.

No quarto capítulo, retomamos a análise do terceiro capítulo, mas agora à luz da leitura de alguns comentadores com os quais nos propomos a dialogar a partir da questão: “Poderíamos dizer que há um “giro retórico” na filosofia do jovem Nietzsche a partir da sua concepção retórica de linguagem?”.

Dentre essas leituras, encontramos divergências em relação à importância da retórica para as reflexões do filósofo sobre a linguagem, bem como em relação à própria continuidade dessas reflexões em seus escritores posteriores. Enquanto alguns defendem que a retomada que Nietzsche faz da retórica em suas reflexões sobre a linguagem trouxe mudanças significativas para seu pensamento, a ponto de provocarem um “giro retórico” em sua filosofia, outros defendem que o interesse do filósofo pela retórica se consistiu apenas num “desvio episódico”, que não trouxe mudanças significativas e foi abandonado nas suas reflexões posteriores.

Tínhamos como questão investigar se a concepção retórica de linguagem havia trazido mudanças significativas para as reflexões do filósofo a ponto de orientar decisivamente suas reflexões posteriores. Se a resposta fosse afirmativa, poderíamos concordar com alguns intérpretes que a concepção retórica de linguagem provocaria um “giro retórico” na filosofia do jovem Nietzsche. Do contrário, poderíamos concordar com outros intérpretes que o interesse de Nietzsche pela retórica seria uma espécie de “desvio episódico”, sendo abandonado nos escritos posteriores.

O texto de Casares “O ‘giro retórico’ de Nietzsche” foi o nosso ponto de partida para tratar a questão do giro retórico. O autor se contrapõe diretamente a Lacoue-Labarthe no decorrer de todo o texto. Casares defende que a dedicação do jovem Nietzsche à relação entre retórica e linguagem está inserida no contexto das suas reflexões sobre a linguagem e constitui uma chave para o conjunto do seu debate com a metafísica e, em particular, da relação crítica com

a cultura de sua época. Para ele, essa dedicação não foi algo episódico, mas decisivo para a sua filosofia da maturidade. Disso decorre a tese, defendida por Casares, de que a retomada da retórica pelo filósofo teria provocado o que ele caracteriza como um “giro retórico” em sua filosofia. Segundo ele, foi esse “giro retórico” que permitiu a Nietzsche despedir-se definitivamente de sua metafísica de artista e empreender o caminho até uma crítica genealógica. Mesmo que na obra tardia não haja uma dedicação específica à retórica, ou um emprego sistemático de um termo central, como a metáfora (cf. Casares, 2002, p. 14).

Lacoue-Labarthe, no texto “*Le détournement*”, defende que o interesse de Nietzsche pela retórica teria sido ocasional, decorrente das leituras para preparação de seus cursos na época. Ele interpreta a retomada da retórica, por Nietzsche, nos anos de 1872-1875, como um gesto desconstrucionista em relação à pretensão de verdade que orientava tanto a linguagem da filosofia como a da ciência da época. No entanto, segundo o autor, embora Nietzsche tenha cumprido com a tarefa de mostrar que a linguagem da filosofia é constituída de figuras, metáforas, mito, literatura, ou seja, é constituída pelos mesmos elementos da literatura, rompendo, assim, com o limite entre filosofia e literatura, ele ainda depositaria na linguagem uma força de verdade, mesmo que fosse uma não verdade. Nietzsche ainda estaria assujeitado a um aparelho conceitual metafísico (cf. Lacoue-Labarthe, 1971, p. 53).

Paul de Man, em *Alegorias da leitura* (1979), em contraste com Lacoue-Labarthe, considera a retórica uma questão pertinente em toda a obra de Nietzsche e uma chave para o estudo crítico da metafísica que o filósofo fará em seus últimos textos. Segundo ele, o estudo dos principais tropos, feito por Nietzsche, especificamente a identificação do caráter transpositivo de todos os tropos, trouxe como conclusão a impossibilidade constitutiva de um uso referencial da linguagem e, conseqüentemente, de um discurso verdadeiramente científico, já que a linguagem é vocacionalmente performativa, operando sempre no registro da postulação e nunca no da mera constatação. A tese da estrutura figurativa da linguagem permitiria a Nietzsche desvelar as raízes metafóricas da linguagem e, como conseqüência, dismantelar as ilusões epistemológicas da

metafísica⁴⁰⁶. É com base no funcionamento dos tropos que De Man, em contraste com Lacoue-Labarthe, defende a continuidade do paradigma retórico nos textos de maturidade do filósofo. No entanto, para o autor, a crítica de Nietzsche à metafísica, consistiria num mero deslocamento e não numa superação, uma vez que ela pode ser descrita como a “desconstrução da ilusão de que a linguagem da verdade (*episteme*) poderia ser substituída por uma linguagem de persuasão (*doxa*)” (cf. De Man, 1996, p. 132). Nietzsche teria feito uma “virada”, mas no sentido de sempre retornar a novas inversões substitutivas.

Com as considerações acima e as hipóteses que apresentamos na introdução do trabalho, apresentamos nossas cogitações finais:

- Nossa hipótese inicial era que a dedicação do jovem Nietzsche ao tema da relação entre retórica e linguagem não parecia ser algo ocasional ou episódico, como defende Lacoue-Labarthe, mas provocaria mudanças significativas em suas reflexões e teria influenciado decisivamente suas reflexões posteriores;

- Parecia-nos que o aparato conceitual da retórica teria servido ao filósofo como um instrumento crítico às pretensões epistemológicas da tradição filosófica, de tal modo que os conceitos desenvolvidos nesses textos poderiam ser tomados como embrionários para muitas questões da sua filosofia da maturidade, como a crítica ao conhecimento e à linguagem, o estilo, entre outros; e

- Parecia-nos também, que o filósofo teria se apropriado dessa dimensão retórica da linguagem em seus próprios escritos filosóficos, por meio de novas formas de expressão que resgatassem a força artística originária da linguagem.

Compreendemos que a dedicação do jovem Nietzsche ao tema da relação entre retórica e linguagem não foi, de modo algum, ocasional ou episódica, mas influenciou decisivamente suas reflexões posteriores, a ponto de assumirmos aqui a tese de que “ocorreu um “giro retórico” na filosofia do jovem Nietzsche”. Justificamos nossa posição a partir das conclusões a que chegamos nos capítulos anteriores.

⁴⁰⁶ Cf. Guervós, 2000, p. 32.

Ademais, a concepção retórica de linguagem implica uma ruptura em relação às concepções anteriores, de modo especial naquela em vigor no contexto de *O nascimento da tragédia*. A afirmação de Nietzsche de que “toda linguagem é essencialmente retórica” provoca uma radicalização da relação entre pensamento e linguagem, condicionando o conhecimento humano a uma instância retórica que já estaria operando não só na constituição da linguagem, mas em todo o processo perceptivo.

A noção de deslocamento metafórico não conduz à posição de algum fundamento último, mas sim a admitir a exclusão e ausência de toda realidade e de todo princípio último. A metáfora não se efetua nem a partir de um sentido próprio, nem a partir de uma realidade que joga o papel de um primeiro princípio ou fundamento absoluto, para o qual poderia se recorrer para escapar da ordem da linguagem figurada e imagens. Não há possibilidade de acesso a um “mundo verdadeiro” porque só temos metáforas, imagens das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essências originárias.

O aparato conceitual da retórica serve como um instrumento crítico para as críticas do filósofo às pretensões epistemológicas da tradição filosófica. Uma das principais consequências dessa compreensão da linguagem como resultado de meras artes retóricas, de figurações, é o rompimento da ideia de correspondência entre palavras e coisas, da verdade como adequação, enfim, de que a linguagem verbal e lógica seriam os meios capazes de revelar a natureza da realidade metafísica.

Conceber a linguagem como essencialmente retórica, figurada, trópica, metafórica, aponta para a impossibilidade de se distinguir conceitualmente uma predicação “própria” de uma imprópria, ou figurada. Dizer que a palavra não se refere à própria coisa, a uma “realidade” existente em si, mas a uma imagem que nós temos ou fazemos das coisas, que permanecem em si desconhecidas para nós, conduz à renúncia da ideia de uma linguagem adequada, assim como à exigência de um discurso absolutamente verdadeiro.

A tese da estrutura figurativa da linguagem permite a Nietzsche desvelar as raízes metafóricas da linguagem e, como consequência, dismantelar as ilusões epistemológicas da metafísica. O desvelamento das ilusões lógico-gramaticais da metafísica que o filósofo faz ao identificar os componentes

ficcionalis da razão por meio da crítica à linguagem, do conhecimento e da verdade, nos leva à compreensão de que Nietzsche não pode, a partir dos pressupostos mesmos de sua argumentação, chegar a uma metafísica invertida, senão a um estabelecimento muito mais denso e enriquecedor acerca do nexo entre *doxa* e *episteme*.

Isso também acarreta uma limitação da linguagem em relação ao conhecimento humano, já que linguagem e verdade estão dissociadas. Não sendo referencial, a função da linguagem não é transmitir um conhecimento efetivo sobre as coisas. Todo nosso conhecimento do mundo não é mais que uma interpretação ou uma imagem do mundo, e toda filosofia não pode pretender nada mais do que criar o mundo à sua imagem, propor uma nova imagem, uma nova interpretação do mundo.

Outra hipótese que levantamos é acerca da apropriação que Nietzsche faz dessa dimensão retórica da linguagem em seus próprios escritos filosóficos, por meios de novas formas de expressão que resgatem a força artística originária da linguagem.

O novo sentido que Nietzsche atribui à retórica e à metáfora é a chave para compreendermos a “nova linguagem” que ele procura utilizar em seus escritos. A retórica não será somente a arte do “bem dizer”, mas, essencialmente, a força que está tanto na formação da linguagem como em todo o seu desenvolvimento. É a retórica enquanto força inconsciente que age como fonte de toda criação e de todo uso linguístico singular, e mais, que dá a todo discurso uma potência de poder exercitar uma maneira singular de pensar.

Do mesmo modo, o novo sentido que Nietzsche atribui à metáfora não a designa somente como uma figura retórica particular, nem mesmo como um deslocamento linguístico, mas a concebe como um processo de deslocamentos sucessivos de uma esfera a outra que são heterogêneas. Pensar a linguagem como metafórica, portanto, implica indicar o caráter vivo e mutável da linguagem, formada por uma pluralidade de sentidos, cujo compromisso não é com o dizer o “próprio”, o “adequado”, o “verdadeiro”, mas dizer o mundo.

Se, por um lado, a dimensão retórica/figurativa da linguagem indica os limites da linguagem para expressar o fluxo constante de impressões, afetos e

sentimentos, pois a palavra é sempre a expressão de uma percepção parcial, de um aspecto percebido do todo, a partir da relação com as coisas, por outro lado, é no reconhecimento desse “limite” da linguagem que o filósofo aponta caminhos para libertá-la desse papel simplificador, reavivar sua força artística e intensificar seu poder significativo. É visível que todo esse vocabulário trópico da retórica influenciou profundamente a qualidade estilística dos escritos do filósofo. Em seus escritos, o filósofo recorre a vários estilos, não visando encontrar um modo de expressão adequado, mas meios que possam traduzir diferentes perspectivas e formas de vida.

Reafirmamos, assim, que essas primeiras reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, a partir de sua retomada da retórica no início da década de 1870, trouxeram consequências importantes para as suas primeiras reflexões sobre a relação entre linguagem e pensamento, assim como influenciaram significativamente suas reflexões posteriores sobre a atividade interpretativa como base para o conhecimento e para a razão. Portanto, a retomada da retórica seria decisiva para as reflexões do filósofo, constituindo-se numa chave de leitura para o seu debate com a metafísica e, em particular, da relação crítica com a cultura de sua época, que será constante ao longo de sua obra. De tal forma que podemos dizer que elas representam um “giro retórico” em sua filosofia.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS

NIETZSCHE, Friedrich W. *Filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Tradução de Luis Enrique de Santiago Guervós. Vol. I. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Paolo D'lorio (Org.). Paris: Nietzsche Source, 2009. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/ekgwb>. Acesso em: 10 mai. 2022.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Rhétorique et langage*. Tradução de Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy. *Poétique, 1971*; Transparence, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Tradução de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A visão dionisíaca do mundo, e outros textos da juventude*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Da retórica*. Tradução de Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Passagens, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Escritos sobre retórica*. Tradução de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. "Curso de Retórica". Tradução de Thelma Lessa da Fonseca. In: *Cadernos de Tradução*. São Paulo, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Epistolário*. Edición dirigida por Jacobo Muñoz. Traducción de Luiz López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). G. Colli und M. Montinari (Hg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich W. Darstellung der antiken Rhetorik (SS 1874). In: Nietzsche Werke. *Kritische Gesamtausgabe* (WS 1871/72-WS 1874/75), II/4. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich W. Werke. *Kritische Gesamtausgabe*. (Ed. Fritz Bornmann & Mario Carpitella), II, II. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich W. "Vom Ursprung der Sprache". In: Nietzsche Werke. *Kritische Gesamtausgabe* (Ed. Fritz Bornmann), II, II. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Apunti Filosofici (1867-1869), Omero e la Filologia Classica*. Adelphi, 1993, p. 190-191.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Kritische Gesamtausgabe Werke (KGW) II2*. Bearbeitet von Fritz Bornmann/ Mario Carpitella. Berlin/New York, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language: with the full text of his lectures on rhetoric published for the first time*. Sander L. Gilman, Carole Blair, David J. Parente (Eds.). New York: Oxford, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & DTV, 1988. 15 vol.

NIETZSCHE, Friedrich W. Werke. *Kritische Gesamtausgabe [KGW] II/2*. Berlin: Walter de Gruyter, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich W. Werke. *Kritische Gesamtausgabe [KGW] II/4*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich W. Werke. *Kritische Gesamtausgabe [KGW] III/1*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich W. Werke. *Kritische Gesamtausgabe [KGW] IV/1*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich W. Werke. *Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Gesammelte Werke I-V*. München: Musarion Verlag, 1922-1923.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Gesammelte Werke. Fünfter Band. Vorlesungen 1872-1876*. München: Musarion Verlag, 1922. v. 5.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção "Os Pensadores").

NIETZSCHE, Friedrich W. *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Org. H. J. Mette e K. Schlechta. Vol. 3, München, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O livro do filósofo*. Tradução de Ana Lobo. Porto: Rés, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Le livre du philosophe*. Tradução de Angèle Kremer Marietti. Paris, Aubier Flammarion, 1969.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Le livre du philosophe: études théorétiques*. Tradução de Angèle Kremer Marietti. Paris: Aubier Flammarion, 1962 (Ed. Bilingue).

Digitale Faksimile Gesamtausgabe (DFGA). P II 12a, P II 12b, P II 13c *Nietzsche Source*: www.nietzschesource.org/DFGA. 23 de jun. 2021.

SECUNDÁRIAS

ABEL, Günter. Consciência-Linguagem-Natureza: a filosofia da mente em Nietzsche. In: MARTON, Scarlett (Ed.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 199-265, 2005 (Coleção Sendas e Veredas).

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Penal. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

BEHLER, Ernest. "Nietzsches Studium der Griechischen Rhetorik nach der KGW", *Nietzsche-Studien*, 27, 1998, p. 2-12.

BEHLER, Ernest. "Nietzsche's Sprachtheorie und der Aussagecharakter Seiner Schriften", *Nietzsche-Studien*, 25, 1996, p. 64-86.

BEHLER, Ernest. "Die Sprachtheorie des frühen Nietzsches". In: BORSCHE, Tilman; GERRATANA, Federico; VENTURELI, Aldo (Eds.). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlín/New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 17-46.

BEHLER, Ernest. "Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und F. Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 12, 1983, p. 335-354.

BEHLER, Ernest. "Nietzsche und die Frühromantische Schule", *Nietzsche-Studien* 7, 1978, p. 59-96.

BENFEY, Theodor. "Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie. In: Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten". München, 1869. In: THÜRING, H. *Beitraege zur Quellenforschung*. Nietzsche Studien 23, 1994.

BENFEY, Theodor. *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie*. In: *Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten*. München: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1869.

BIERL, Anton. "Friedrich Nietzsche: 'Abriss der Geschichte der Beredsamkeit' - A new edition", *Nietzsche-Studien*, 21, 1992, p. 363-389.

BLONDEL, Eric. Nietzsche's style of affirmation: the metaphors of genealogy. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). *Nietzsche as affirmative thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986, p. 132-146.

BONACCINI, Juan Adolfo. "Homero e a filologia clássica". Natal, *Princípios*, v. 13, n. 19-20, jan./dez. 2006, p. 171-177.

BORMANN, Fritz. "Zur Chronologie und zum Text der Aufzeichnungen von Nietzsches Rhetorikvorlesungen", *Nietzsche-Studien*, 26, 1997, p. 490-500.

BORSCHÉ, Tilman; GERRATANA, Federico; VENTURELI, Aldo (Eds.). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.

BURCKHARDT, Jacob. *Historia de La Cultura Griega*. Vols. 2, 3 e 4. Barcelona: Editorial Iberia, 1974 (Col. Obras Maestras).

CASARES, Manuel Barrios. "O 'giro retórico' de Nietzsche". *Cadernos Nietzsche* 13, São Paulo, 2002, p. 7-36.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2005.

CHAVES, E. "Apresentação à edição brasileira". In: *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

CICERO. O orador. In: *Contributos para a definição do orador ideal – estudo e tradução do "orator" de Cícero*. Tradução e notas de Soraia Nascimento Gonçalves, Lisboa, 2017.

CICERO. *De Oratore*. Paris: Les Belles Letres, v. 3, 1967.

CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer (Eds.). *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012.

CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2011.

CORBANEZI, Eder. "Sobre a concepção relacional de linguagem em Nietzsche". *Cadernos Nietzsche* 34, São Paulo, 2014, p. 167-187.

CRAWFORD, Claudia. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. New York: de Walter de Gruyter, 1998.

CRESCENZI, Luca. "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek. In: Basel entliehenen Bücher (1869-1879)", *Nietzsche-Studien*, 23, 1994, p. 369-390.

DE MAN, Paul. *Alegorias da leitura: Linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Tradução de Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

DE MAN, Paul. *Allegories of Reading: Figural Language in: Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1982.

DENAT, Céline. "Parler par images": le statut de la rhétorique et des métaphores dans le "nouveau langage" de Nietzsche. In: DENAT, Céline; WOTLING, Patrick (Ed.). *Nietzsche. Un art nouveau du discours*. Reims: Éditions et presses universitaires de Reims, 2013, p. 45-80.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, Jacques. "La mythologie blanche". *Poétique*, Paris, v. 2, 1971.

GUERVÓS, Luis E. de Santiago. "Informe bibliográfico Nietzsche y el Lenguaje". *Estudios Nietzsche*, n. 4, 2004, p. 137-145.

GUERVÓS, Luis E. de Santiago. "Nos limites da linguagem: Nietzsche e a expressão vital da dança". *Cadernos Nietzsche* 14, 2003, p. 83-104.

GUERVÓS, Luis E. de Santiago. "El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica". In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 9-80.

GUERVÓS, Luis E. de Santiago. "Nietzsche y los límites del lenguaje: la fuerza del instinto", *La actualidad de Nietzsche, Contrastes*, 1994, p. 115-131.

EMDEN, Christian J. *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2005.

FORNARI, Maria Cristina. *Uma aventura de mais de um século: a história das edições de Nietzsche*. São Paulo: UNIFESP, 2019.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GEN, Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. Coleção Sendas & Veredas.

GERBER, Gustav. *Sprache als Kunst*. Bromberg: Mittersche Buchhandlung, 1871.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Música e Palavra. *Discurso*, n. 37, 2007, p. 167-182.

GIRARDOT, Rafael Gutiérrez. *Nietzsche y La filología clásica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966.

HARTMANN, Eduard Von. *Filosofía de lo inconsciente: Selección de textos*. Madri: Alianza, 2022.

HARTMANN, Eduard Von. *Philosophie de l'inconscient: I. Phénoménologie de l'inconscient*. Paris: L'Harmattan, 1877 (Tradução revisada em 2008).

HARTMANN, Eduard Von. *Philosophie des Unbewussten: I. Phänomologie des Unbewussten*. Berlin: Carl Duncker, 1876.

HARTMANN, Eduard Von. *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker, 1869.

HERDER, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987.

IJSSELING, Samuel. *Rhetoric and philosophy in conflict: An Historical Survey*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.

ITAPARICA, André Luís Mota; LIMA, Márcio José Silveira (Ed.). *Verdade e linguagem em Nietzsche*. Salvador: EDUFBA, 2014.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche – Uma biografia*. Tradução de Markus Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. *Critique de la raison pure*. Traduction française avec notes par de A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris: PUF, 1963.

- KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la scène philosophique*. Paris: UGE, 1979.
- KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972
- KOPPERSCHMIDT, Josef ; SCHANZE, Helmut (Eds.). *Nietzsche oder "Die Sprache ist Rhetorik"*. München: Fink, 1994.
- KREMMER-MARIETTI, Angele. *Nietzsche et la rhétorique*. Paris: PUF, 1991.
- KREMMER-MARIETTI, Angele. "Nietzsche sur la vérité et le langage (1872-1875)". In: NIETZSCHE, Friedrich. *Le livre du philosophe*. Tradução de Angèle Kremer-Marietti. Paris: GF-Flammarion, 1991.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. "La Fable". *Le sujet de la philosophie – Typographies I*. Paris: Aubier-Flammarion, 1979.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. "Le détour: Nietzsche et la rhétorique". In: *Poétique; revue de théorie et d'analyse littéraires*. Paris, v. 5, p. 53-76, 1971.
- LLINARES, Joan B. El hombre, arte y lenguaje. Una investigación sobre el joven Nietzsche, Univ. de Valencia, Valencia, 1982.
- LLINARES, Joan B. "La filosofía del lenguaje en Nietzsche". In: *Metafísica y pensamiento actual*. Conocer a Nietzsche. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1996, p. 237-258.
- LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- LYNCH, Enrique. *Dioniso dormido sobre un tigre: a través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Barcelona: Ediciones Destino, 1993.
- MANGION, Claude. A critical commentary on Nietzsche's "on the origin of language". *New Nietzsche Studies*, v. 8, 2011, p. 35-45.
- MARCONDES, Danilo. "Duas Concepções de Análise na Filosofia Analítica". In: *Linguagem e Construção do Pensamento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006, p. 23.
- MARTON, Scarlett. Nietzsche e o problema da linguagem: a crítica enquanto criação. In: ITAPARICA, André Luís Mota; LIMA, Márcio José Silveira (Ed.). *Verdade e linguagem em Nietzsche*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Sendas e Veredas).
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.
- MARTON, Scarlett. "Linguagem e consciência na obra de Nietzsche". In: FAVARETTO, Celso Fernando (Ed.). *Epistemologia das ciências sociais*. São Paulo: Série cadernos PUC, 1984, p. 125-135.

MECA, Diego Sánchez. A evolução del pensamento de Nietzsche em sus escritos de juventud. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Tradução de Joan B. Linares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.

MEIJERS, Anthonie; STINGELIN, Martin. “Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zicacen aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in ‘Über Wahrheit und Lüge im abermoralischen Sinne’”, *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, p. 350-368.

MEIJERS, Anthonie. “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche”, *Nietzsche Studien*, 17, 1988, p. 369-390.

MERKER, Anne. *Rhétorique*. Paris: Les Belles Lettres, 2021.

MOST, Glenn; FRIES, Thomas. “The sources of Nietzsche’s Lectures on Rhetoric”. In: JENSEN, Antony K.; HEIT, Helmut. *Nietzsches as a Scholar of Antiquity*. London/New Delhi/New York/Sidney: Bloomsbury, 2014.

MOST, Glenn; FRIES, Thomas. “Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung”. In: BORSCHKE, Tilman; GERRATANA, Federico; VENTURELI, Aldo (Eds.). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 17-46.

MÜLLER-RICHTER, Klaus; LARCATI, Arturo. *Der Streit und die Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

NASSER, Eduardo. “Os Kollegnachschriften de Nietzsche. Considerações sobre uma lacuna das obras completas”. *Cadernos Nietzsche* 42, São Paulo, abril 2021, p. 89-110.

PLATÃO. *Crátilo*, ou sobre a correção dos nomes. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. Tradução de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU, 1978.

QUINTILIANO, M. Fabio. *Instituições oratórias: escolhidas dos seus XII livros*. Tradução de Jerônimo Soares Barbosa. Coimbra: Imprensa da universidade, 1836. Tomo I e II.

RAHDEN, Wolfert von. “Eduard von Hartmann und Nietzsche: Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns na Nietzsche”. *Nietzsche-Studien*, 13, 1984, p. 481-502.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. 3. ed. Campinas: Unicamp, 2008.

SANTIAGO, Silviano (Ed.). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

SANTINI, Carlotta. "Friedrich Nietzsche e a crítica dos paradigmas culturais nas preleções da Basileia". *Cadernos Nietzsche* 39. São Paulo, set/dez 2018, p. 49-75.

SANTINI, Carlotta. Die Methode der Quellenforschung am Beispiel der Basler Vorlesungen. In: *Nietzscherforschung* 19, 2012.

SANTINI, Carlotta. "Sobre las lecciones de Basilea impartidas por Nietzsche. Perspectivas de la investigación". *Estudios Nietzsche*, n. 14, 2014, p. 171-176.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*. Paris: Aubier, 1945

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Introdução à filosofia da mitologia*. Tradução de S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1945.

SCHLECHTA, Karl, "Nietzsche über den Glauben an die Grammatik", *Nietzsche-Studien*, 1, 1972, p. 353-358.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHRIFT, Alan D. "Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's 'Deconstruction of Epistemology'". *Journal of the History of Philosophy*, v. 23, n. 3, July 1985.

SOMMER, Andreas Urs. "Friedrich Nietzsche als Basler Philosoph". *Philosophie in Basel*. Schwabe Verlag Basel, 2011, p. 36-37.

SONDEREGGER, Stefan. "Friedrich Nietzsche und die Sprache: eine sprachwissenschaftliche Skizze", *Nietzsche-Studien*, 2, 1973, p. 1-30.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Coletânea de artigos: 1985-2009. Tradução de vários tradutores. Petrópolis: Vozes, 2013.

STINGELIN, Martin. "Die Rhetorik des Menschen". *Nietzsche-Studien* 24, 1995, p. 315-353.

STINGELIN, Martin. "Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf Poet(olog)ische Verfahren". *Nietzsche-Studien* 17, 1988, p. 336-349.

THOMAS, Douglas. *Reading Nietzsche Rhetorically*. New York: Guilford Press, 1998.

THÜRING, H. "Beitraege zur Quellenforschung". *Nietzsche-Studien* 23, 1994, p. 480-489.

WOTLING, Patrick. What Language Do Drives Speak? In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria Joao Mayer (Eds.). *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlim e Boston: Walter de Gruyter, 2011, p. 63-79.

ZAVATTA, Benedetta. "Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré". In: *Nietzsche-Studien* 38, p. 269-298. Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 2009.

ZAVATTA, Benedetta. "Zaratustra retórico e sofista". *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 2, p. 97-122, mai./ago., 2018.