

ALEXANDER GONÇALVES

**TRANSFORMAÇÕES DA LINGUAGEM:
CRÍTICA E AFIRMAÇÃO NO DISCURSO DE NIETZSCHE**

TOLEDO
2010

ALEXANDER GONÇALVES

**TRANSFORMAÇÕES DA LINGUAGEM:
CRÍTICA E AFIRMAÇÃO NO DISCURSO DE NIETZSCHE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

TOLEDO
2010

ALEXANDER GONÇALVES

**TRANSFORMAÇÕES DA LINGUAGEM:
CRÍTICA E AFIRMAÇÃO NO DISCURSO DE NIETZSCHE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior -
Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Rogério Antonio Lopes - Membro
Universidade Federal de Minas Gerais

Toledo, ____ de _____ de ____.

Ao Francisco.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Wilson Antônio Frezzati, meu orientador, pelos valiosos ensinamentos, pela dedicada orientação, pelo exemplo de vida docente e intelectual, e também pela amizade e compreensão. Espero profundamente que possamos continuar essa discussão.

Ao professor Dr. Alberto Marcos Onate, sou grato pelos valiosos ensinamentos dentro e fora de sala de aula, pela disposição em participar como membro da banca de qualificação e defesa deste trabalho. Também agradeço pela amizade e pela atenção com a qual me recebeu em Toledo.

Ao professor Dr. Marcelo Pena-Forte, pela disposição em participar da banca de qualificação deste trabalho.

Ao professor Dr. Eládio Pablo Constantino Craia, Dr. César Augusto Batisti e Dr. Ames, agradeço pelas frutíferas aulas e valiosos ensinamentos.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UNIOESTE que cordialmente me receberam nesta casa.

Ao professor Dr. Rogério Antonio Lopes (UFMG), agradeço a boa vontade com que aceitou o convite para atuar como banca de defesa deste trabalho.

À professora Dra. Scarlett Marton e ao GEN – USP, pelas valiosas discussões que em muito contribuíram para a realização deste trabalho.

À Natália Lulu e à Maria Danke, pela exemplar disposição e atenção.

Aos colegas de Mestrado, especialmente ao Leonardo Catafesta e ao José Fernando, amigos memoráveis com quem iniciei meus estudos nietzschianos.

À Capes, pelo suporte financeiro decisivo para a realização desta pesquisa.

Ao meu pai e minha mãe (Carlos e Marlene), pelo respeito e apoio incondicional às minhas escolhas e decisões. Enfim, por tudo!

Aos meus irmãos (Vera Lúcia, Carlos, Anna Carolina, Julliano), por todo apoio, respeito e consideração.

À minha namorada, ao “amigo” e minha sogra (Michelle, Guga e Cledir), pelo apoio, respeito e compreensão.

Por fim, ao Francisco, meu filho, para o qual me faltam as palavras!

Encontro algo – como a linguagem – imaterial,
mas terreno, terrestre, algo circular, que volta a si
mesmo sobre os dois pólos até – alegremente –
cruzar os trópicos –: encontro... um *Meridiano*.

(Paul Celan, *O meridiano*)

Não se sabia, antes de mim, o que se pode fazer
com a língua alemã – o que se pode conseguir
com a linguagem em geral.

(Nietzsche, EH/EH Porque escrevo livros tão
bons, §4)

GONÇALVES, Alexander. *Transformações da linguagem: crítica e afirmação no discurso de Nietzsche*. 2010. 163 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

RESUMO

Num âmbito específico, o escopo do presente trabalho consiste em demonstrar e defender a hipótese de que, demolição e criação, ou seja, crítica e afirmação são aspectos antagônicos e, ao mesmo tempo, complementares no discurso de Nietzsche, logo fundamentais para a constituição de um projeto filosófico afirmativo inclinado ao “tornar-se o que se é”. Num âmbito geral, nosso objetivo será analisar a questão da linguagem na obra de Nietzsche sob a ótica das “três transformações do espírito”, defendendo a idéia de que, no que tange à questão da linguagem, não podemos encontrar nos textos nietzschianos qualquer indício de uma “teoria nietzschiana da linguagem”, assim, o que temos são transformações da linguagem. Para Nietzsche, a constituição de uma metafísica da linguagem foi um passo decisivo para que o animal homem pudesse construir um “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*), e com ele um “mundo aparente” (*scheinbare Welt*), em contradição (*Widerspruch*) com o “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*). Neste sentido, a crítica nietzschiana da linguagem – primeiramente sob uma ótica retórica, e, posteriormente, nos domínios de sua psico-fisiologia – procurou desarticular os pressupostos metafísicos que desde a origem do pensamento ocidental deram suporte às narrativas de “mundos verdadeiros” e “aparentes”. No entanto, após a demolição da metafísica da linguagem nos deparamos com a seguinte questão, como ainda é possível filosofar? De fato, a abordagem crítica dos primeiros escritos por se encontrar estritamente no âmbito da negação parece não dar conta de escapar a esse questionamento, para o qual foi necessário ultrapassá-la rumo à elaboração de uma filosofia afirmativa. Neste sentido, a linguagem é tomada por Nietzsche como um organismo responsável por comunicar o “si-mesmo”, ao mesmo tempo em que é vislumbrada como uma terapêutica, uma vez que, sendo expressão de um estado interior, ela não exige do leitor a postura altruísta de perda de “si-mesmo” e acolhimento do próximo na escrita – o que indicaria, segundo o filósofo, a degenerescência da vida. Pelo contrário, ela pretende realizar no leitor um saudável egoísmo, uma vigorosa liberdade necessária à sua perene busca de si mesmo. Por fim, constatamos que, quando avaliado sob o critério da transformação, a questão nietzschiana da linguagem revela o antagonismo necessário entre a vertente crítica e afirmativa de sua filosofia, sem a qual certamente seria impossível escrever “livros tão bons”.

Palavras-chave: Metafísica. Linguagem. Transformação. Crítica. Afirmação.

GONÇALVES, Alexander. *Transformations of language: critique and affirmation in discourse of Nietzsche*. 2010. 163 p. Dissertation (Master's Degree) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

ABSTRACT

In a specific scope, this dissertation intends to demonstrate and defend the hypothesis that demolition and creation, i.e, critique and affirmation are antagonistic aspects and, at the same time, complementary in Nietzsche's discourse, therefore fundamental to the formation of an affirmative philosophical project so inclined to "become what one is." In a general context, our goal is to analyze the issue of language in Nietzsche's work from the perspective of the "three transformations of the spirit", defending the idea that, regarding the question of language, we can not find any evidence in the writings of Nietzsche of a "Nietzschean theory of language", since what we have are transformations of language. For Nietzsche, the establishment of a metaphysics of language was a crucial step for that the animal man could build a "real world" (wahre Welt), and with it an "apparent world" (Welt scheinbare), in contradiction (Widerspruch) with the "actual world" (Welt wirklichen). In this sense, the Nietzschean critique of language - first under a rhetoric perspective, then later in areas of its psycho-physiology - "sought to dismantle the metaphysical assumptions that since the rise of Western thought gave support to the narratives of "real worlds" and "apparent worlds". However, after the demolition of the metaphysics of language we face the following question: is it still possible to philosophize? In fact, the critical approach to early writings, due to be strictly in the context of denial, seems to us to escape this question, which was necessary to cross towards the elaboration of an affirmative philosophy. In this sense, language is taken by Nietzsche as an organism responsible for reporting the "itself", while it is envisioned as a therapy, since, as an expression of an inner state, it does not require the reader the altruistic attitude of losing "his/herself" and acceptance of others in writing - which would indicate, according to the philosopher, the degeneration of life. Rather, it intends to implement in the reader a healthy egoism, a vigorous freedom necessary for his/her continuing search for him/herself. Finally, we find that when assessed under the criterion of transformation, the Nietzschean question of language reveals the antagonism between the necessary and critical part of his affirmative philosophy, without which it would certainly be impossible to write "so good books."

Keywords: Metaphysics. Language. Transformation. Critique. Affirmation.

Adotamos, para a citação das obras de Nietzsche, a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das *Obras Completas* do filósofo. Às siglas em alemão acompanharão respectivamente as siglas em português com o intuito de facilitar a leitura das seguintes referências:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1871

PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)* - 1873

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

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência)* – 1881/82 e 86

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zarathustra)* – 1883/85

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)* – 1885/86

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Para a genealogia da moral)* - 1887

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)* - 1888

EH/EH – *Ecce homo* – 1888

WA/CW – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)* – 1888

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* – 1888

Para os textos de Nietzsche referentes aos escritos juvenis sobre retórica (1872-73) utilizaremos a sigla CR seguida do nome do curso e da seção que será indicada por um algarismo arábico. Ex.: (CR, curso sobre a retórica, 3).

Na seleção dos textos pré-socráticos seguiremos a notação Diels-Kranz (*Die Fragmente Vorsokratiker*, Berlin 1903, reelaborada posteriormente por W. Kranz, Berlin, várias edições de 1934 a 1954; Dublin-Zurich, 1972), sempre que o texto selecionado apareça nesta obra. Caso contrário se fará somente referência ao autor e obra da citação.

Utilizaremos a paginação Stephanus para a citação dos textos de Platão, que se origina da edição bilingüe (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus.

Para a citação de textos de Aristóteles adotamos a paginação Immanuel Bekker.

Para a *Crítica da razão pura* de Kant, seguimos a numeração original (*KrV*), na tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, feita para a Fundação Calouste Gulbenkian.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O CAMELO	25
1.1 O “ERRO” DE PARMÊNIDES.....	30
1.2 A “SELEÇÃO” DE PLATÃO.....	40
1.3 O “DEVER” DE ARISTÓTELES.....	51
2 O LEÃO	61
2.1 A CRÍTICA RETÓRICA DA LINGUAGEM.....	65
2.2 O MUNDO COMO “VONTADE DE POTÊNCIA E NADA MAIS!”.....	82
2.3 A CRÍTICA PSICO-FISIOLÓGICA DA LINGUAGEM.....	92
3 A CRIANÇA	105
3.1 COMO DIZER O QUE SE É: LINGUAGEM E AFIRMAÇÃO NOS LIMITES DE UMA TERAPÊUTICA.....	108
3.2 A QUEM DIZER O QUE SE É: SOLIDÃO E SILÊNCIO NA AURORA DE UM FILOSOFAR.....	127
CONCLUSÃO	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	151

INTRODUÇÃO

À primeira vista, a questão da linguagem na obra de Friedrich Nietzsche nos deixa diante de um duplo paradoxo, um paradoxo *da* linguagem e um paradoxo *na* linguagem. O primeiro se encontra no âmbito de uma crítica da linguagem, e pode ser expresso na seguinte sentença: Nietzsche utiliza a linguagem para demolir ela mesma, a própria linguagem. Ora, o que pensava o filósofo sobre a linguagem para condená-la com tamanha veemência, por exemplo, quando considera a escrita, sobretudo, a sua, como algo tão ofensivo¹? Por outro lado, com que meios senão pela linguagem o filósofo pôde “escrever livros tão bons”²? O segundo paradoxo decorre imediatamente do primeiro e diz respeito ao âmbito afirmativo da filosofia de Nietzsche, podendo ser elaborado nos seguintes termos: após a demolição da metafísica da linguagem, como ainda é possível pensar um discurso filosófico? Como é possível filosofar? Ao término dessas reflexões, portanto, veremos que avaliados sob a perspectiva da psico-fisiologia nietzschiana tais paradoxos se revelam apenas enquanto aparentes paradoxos, uma vez que o próprio conceito de paradoxo cede lugar à noção de antagonismo (*Gegensatz*). Desse modo, podemos afirmar que, no que concerne ao filosofar de Nietzsche, crítica e afirmação não são elementos paradoxais, mas antagônicos e complementares ao seu discurso.

Desde os textos de juventude, datados do início da década de setenta, até os textos maduros, que marcam a aurora de uma filosofia afirmativa, assistimos a uma vigorosa crítica ao modo como os “metafísicos de todos os tempos” conduziram a questão da linguagem, em outros termos, ao encaminhamento referencialista e essencialista aferido pela tradição ao qual à linguagem caberia o feito de dizer *o* mundo revelando seu sentido no discurso da verdade. Na reflexão nietzschiana, a linguagem é deslocada para junto dos acontecimentos do mundo fisiológico, revelando, no limite, a necessária vontade humana do erro e da ilusão, enfim, sua “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*). Com efeito, ao dar o referido tratamento à questão em foco, o pensador alemão dá início a um projeto inédito de demolição do sustentáculo

¹ A esse propósito Cf. (FW/GC, §93) “Eu me irrito ou me envergonho do ato de escrever; escrever é para mim uma necessidade imperiosa – falar disso, mesmo por imagens é algo que me desgosta. B: Mas porque você escreve então? A: Cá entre nós, meu caro, eu não descobri ainda outra maneira de *me livrar* de meus pensamentos. B: E por que você quer se livrar deles? A: Por que eu quero? E eu quero? Eu preciso. – B: Basta! Basta!”.

² Alusão ao capítulo *Warum ich so gute Bücher schreibe* (Por que escrevo livros tão bons) de *Ecce Homo*.

metafísico da linguagem propondo-a sob um novo registro, o da criação. Mas como pensar essa demolição criadora?

Num âmbito específico, o escopo do presente trabalho consiste em demonstrar e defender a hipótese de que, no discurso nietzschiano, demolição e criação, ou seja, crítica e afirmação são aspectos antagônicos e complementares, e, portanto, fundamentais para a constituição de um projeto filosófico afirmativo inclinado ao “tornar-se o que se é”. Para tanto, optamos por apresentá-la a partir de três questões condutoras: a) em que consiste uma metafísica da linguagem para Nietzsche? b) como o filósofo opera a demolição desta metafísica da linguagem? c) o que se obtém com a demolição, isto é, qual o estatuto da linguagem para Nietzsche? Vale salientarmos que a decisão pelo tríptico questionamento acima é de ordem estrutural e revela nossa intenção em captar e avaliar, não o desenvolvimento, mas as “transformações” (*Verwandlungen*) inerentes à questão da linguagem na obra de Friedrich Nietzsche, o que doravante consistirá em nosso objetivo geral.

Neste sentido, apresentamos aqui essas três etapas da presente reflexão associadas às três imagens-conceito de *Assim falava Zaratustra*: o Camelo, o Leão e a Criança (Cf.: Za/ZA Das Três Transformações). Com efeito, ao tratar a questão da linguagem em Nietzsche sob a ótica da “transformação” (*Verwandlung*), tomamos uma decisão não apenas metodológica, mas principalmente teórica, que visa a eximir a filosofia de Nietzsche, bem como esta reflexão, de qualquer encaminhamento progressivo, dialético, ou teleológico, uma vez que a relação entre tais formas do espírito não ocorre por meio de oposições absolutas, mas de modo antagônico. Em suma, com as três etapas desta reflexão, buscaremos revelar, em última análise, o complexo estatuto da própria linguagem que, tal como o espírito, é ao mesmo tempo “conservação”, “demolição” e “criação”.

Nietzsche entende que a filosofia, desde os eleatas a Hegel, esteve sempre subsidiada por uma série de erros e ilusões que pela força do esquecimento, do uso e do hábito, vieram a se tornar os princípios basilares do pensamento e do discurso ocidental. Ciladas gramaticais fizeram não poucos filósofos se embrenharem em especulações vazias até se encontrarem estarecidos diante de uma suposta verdade última sobre o mundo e a existência. Noções como “Ser”, “Deus”, “Eu”, que tiveram sempre lugar cativo na tradição metafísica passam a ser designados por Nietzsche como mero vapor e ilusão. Os textos nietzschianos não deixam dúvidas de que a questão da linguagem aparece não só como uma importante temática a ser tratada, mas,

sobretudo, como condição necessária para a realização de seu filosofar, quer seja em sua postura crítica e desconstrucionista, quer seja na vertente afirmativa e construtiva de sua escrita madura.

Sob a insígnia do antagonismo – elemento até então degradado e exilado do discurso metafísico da verdade –, a linguagem revela seu íntimo trágico, sendo, portanto, um tema imprescindível à empresa filosófica nietzschiana, já que esta pretende superar a noção de “mundo verdadeiro” entendido como unidade e identidade para instituir, pela via de um discurso anti-metafísico, múltiplas “perspectivas” e “interpretações” de mundos. Doravante, abrigando o antagonismo e o vir-a-ser, o texto nietzschiano tende a desconstruir os princípios tutelares da tradição metafísica identitária, desviando o discurso do âmbito da subjetividade para os domínios do “si-mesmo” (*Selbst*). À luz destas considerações, podemos deduzir que por meio de uma operação genealógica³, a crítica nietzschiana da linguagem cria as condições necessárias para o advento de uma filosofia afirmativa, enfim, de um discurso criador.

Se considerarmos a assertiva heideggeriana de que “a relação entre pensar e ser movimenta toda reflexão ocidental sobre o sentido” (HEIDEGGER, 2006, p. 206), parece legítimo constatar que o projeto filosófico nietzschiano visa a, entre outras coisas, demonstrar a possibilidade da linguagem e, assim, da própria filosofia subsistirem num registro além dos claustros dessa relação ontológica identitária. Não é fortuita a escolha do filósofo pelas metáforas, metonímias, enfim, por elementos lingüísticos imagéticos que conclamam um retorno a uma escritura originária, anterior às sistematizações metafísicas, tal como é invocada nos cantos míticos pré-filosóficos. Enfim, “situações de risco” quando avaliadas sob os critérios da tradição discursiva metafísica. É nesse sentido que justificamos o objetivo deste trabalho que pretende, em última instância, vislumbrar a condição antagônica e ao mesmo tempo fundamental de uma linguagem que extrai da crítica, ou melhor, da demolição *do* sentido a “força” necessária para a criação de sentidos.

Não obstante, quando afirmamos que com Nietzsche assistimos uma demolição da linguagem a partir dela mesma, nos referimos à demolição dos princípios lógicos, ontológicos e metafísicos que desde sempre tutelaram o discurso filosófico ocidental e, de modo especial, o

³ Em *Nietzsche e a Filosofia*, Gilles Deleuze afirma: “genealogia quer dizer simultaneamente valor de origem e origem dos valores. Genealogia opõe-se ao caráter absoluto assim como ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores donde emana o seu próprio valor” (DELEUZE, S.d., p. 7). Sendo assim, podemos afirmar que, ao demolir os princípios metafísicos da linguagem, Nietzsche acaba por destruir seu caráter absoluto, restituindo sua origem no antagonismo e na diferença. Doravante, a problemática da linguagem passa a ser conduzida pelo seu método genealógico.

Princípio de Não-Contradição⁴ (*Satz der Widerspruchs*) que, em última análise, mascara o caráter antagônico da efetividade (*Wirklichkeit*) induzindo a crença nas aparentes contradições (*Widersprüche*) lógicas, bem como na crença de que o acesso *ao* sentido e à verdade estaria na interdição de tais contradições.

Nietzsche reconhecia na ilusão da ausência constante de contradições a marca fundamental da metafísica, isto é, a condição *sine qua non* para o estabelecimento de uma presença absoluta (ser, *eidos*, substância, átomo, Deus) no discurso capaz de criar sobre o fluxo antagônico as ilusões de fixação e estabilidade. É justo então proferir que toda metafísica da linguagem desde suas origens mais remotas esteve de uma forma ou de outra de mãos dadas a este princípio basilar do pensamento metafísico, ou, para utilizarmos uma expressão aristotélica, a este princípio dos princípios, vigilante atento da ordem do discurso. Entretanto, na concepção nietzschiana, o ser⁵ é tido como uma ficção vazia, um conceito fantasmagórico que através da linguagem falseia a existência de coisas no mundo e, neste sentido, o postulado da não-contradição, para Nietzsche, não passa de um erro favorável à vida.

Desprovido de um fundamento ontológico e identitário, o texto nietzschiano, no que concerne ao seu estilo (*Stil*), pode se abrir às aparentes contradições e paradoxos promovendo um abalo intencional no leitor já habituado à ilusória estabilidade do discurso identitário. Neste sentido, a contradição, bem como a não-contradição, atuam apenas enquanto recursos estilísticos da escrita de Nietzsche, jamais como imperativos lógicos absolutos. É, portanto, através da noção de estilo que teremos uma maior compreensão do antagonismo (criar/destruir) inerente à escritura nietzschiana.

No entanto, convém lembrar que, atribuir “um” estilo ao texto nietzschiano – e devemos ter sempre em vista que na filosofia de Nietzsche a questão da estética e do estilo discursivo são

⁴ O Princípio de Não-Contradição aparece inicialmente como princípio ontológico no *Da Natureza* de Parmênides, mas é somente no século III a.C, com o desenvolvimento da lógica aristotélica que tal princípio receberá seu acabamento lógico-formal - embora alguns autores considerem que é somente no século XVIII que este princípio se define no campo lógico. Aristóteles (*Metafísica*, IV, 3) toma-o como o fundamento da própria metafísica, ou, o princípio dos silogismos, servindo não somente para delimitar o objeto desta “ciência do filósofo”, mas também para abstrair o seu objeto, o ser como tal, de todas as coisas. Em linhas gerais, o princípio indica a interdição da contradição, isto é, a impossibilidade de que “a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (*Metafísica*, IV, 3. 1005b 20). Este princípio, do modo como Aristóteles o propõe, atravessará com vigor todos os períodos filosóficos, continuando a ser o fundamento e a condição não só da metafísica clássica, mas, sobretudo, dos sistemas metafísicos medievais e modernos.

⁵ A este propósito, Cf. GD/CI, a “razão” na filosofia, §5: “nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas: ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos”.

questões de primeira ordem – parece de certo modo não corresponder ao próprio modo de filosofar do pensador alemão que busca através de sua escritura abalar a unidade subjetiva do leitor. Em seu discurso nunca estamos inteiramente certos se aquele que diz é o músico, o profeta, o poeta, o pensador, e, por que não, o louco. Essa ausência de unidade estilística, unidade perdida na proliferação dos mais diversos modos da escrita e das mais estranhas vozes que compõem o seu texto, se impõe como um dos traços mais marcantes de seu *corpus* filosófico. Com efeito, é no solo incerto dessa escrita que suas principais questões são germinadas e tomam corpo, daí o modo fragmentário e enigmático com que seu discurso se apresenta; daí a indissociável relação entre destruição e criação na obra deste instigante pensador⁶.

Ao trazermos à baila algumas questões nietzschianas acerca da constituição da linguagem e de suas imbricadas relações com o desenvolvimento do discurso filosófico no Ocidente, vimos como necessária uma prévia visualização do campo temático em que esta reflexão será construída, bem como o lugar que esta questão ocupa na história da filosofia. Aqui, assumiremos a posição de que a crítica à metafísica, associada à construção de um pensar anti-metafísico, constitua talvez um dos campos temáticos de maior abrangência e fertilidade na obra de Nietzsche, uma vez que vislumbra tanto a face crítica quanto a afirmativa de seu filosofar.

Foi decididamente a partir da leitura que autores como M. Heidegger, K. Jaspers, e posteriormente os franceses como Foucault, Deleuze e Derrida, entre outros, fizeram do texto nietzschiano, que esta filosofia pôde irromper no século XX com a força e o ímpeto de algo que já não podia esperar. Desta rica multiplicidade de interpretações e possibilidades, em que cada uma delas responde a partir de suas exigências, decidimos balizar nossa questão entre dois vetores: de um lado, a polêmica interpretação heideggeriana dos escritos de Nietzsche, proferida na primeira metade do século XX; de outro lado, a recepção desta filosofia por parte de alguns teóricos franceses do pós-guerra, especificamente Gilles Deleuze e Jacques Derrida, que não mediram esforços para desviá-la da órbita ontológica que Heidegger a havia conduzido.

⁶ Kossovitch (2004 p.30) explica que, “o estilo” nietzschiano é um convite a uma nova modalidade de leitura: a ativa. Assim, o estilo-convite deve funcionar também como critério seletivo na medida em que com ele Nietzsche pretende dividir os leitores em dois grupos: de um lado os reativos, isto é, aqueles excluídos e *impotentes* de ler o texto nietzschiano; do outro lado os seus leitores, ou seja, os que *podem* interpretar ativamente o texto, enfim, os que sofrem o *pathos* – visto que o modelo aforismático deve suscitar estados estéticos no leitor. Para Kossovitch: “escrita é poder: uma linguagem ativa aplica e pressupõe uma noção nova, a de força” (KOSSOVITCH, 2004, p.31). Em suma, o estilo nietzschiano indica, sobretudo, a *força* da sua escrita.

A tomada de posição heideggeriana frente ao arsenal anti-metafísico de Nietzsche tem início no momento em que o autor de *Ser e Tempo* confere ao pensamento nietzschiano da vontade de potência o papel de “acabamento”⁷, ou seja, acme da tradição metafísica. Em seu *Nietzsche*⁸, Heidegger escreve:

Nietzsche antecipa no pensamento da vontade de potência o fundamento metafísico do acabamento da modernidade. No pensamento da vontade de potência, o pensar metafísico alcança previamente o seu acabamento. Nietzsche, o pensador do pensamento da vontade de potência, é o *último metafísico* do Ocidente. A época cujo acabamento se vê desdobrado em seu pensamento, a modernidade, é a época final. (HEIDEGGER, 2007, p. 373).

Com efeito, Heidegger argumenta que os incansáveis esforços realizados por Nietzsche na elaboração de um pensar anti-metafísico teriam findado justamente no seu oposto, em outras palavras, acabara por conduzir a metafísica à sua realização suprema, o que decididamente não significava ainda sua superação. Com acuidade Heidegger demonstra que a gênese deste movimento de consumação da metafísica está na instituição do conceito de vontade de potência que, na acepção heideggeriana, representa o núcleo da metafísica nietzschiana, a unidade última, ou utilizando de sua terminologia, a essência do ser do ente. Destarte, para o pensador da floresta negra, este pretenso golpe de Nietzsche contra a metafísica teria se voltado contra o próprio pensador. Heidegger é peremptório em afirmar que Nietzsche teria, com a associação entre a noção de vontade de potência e a de eterno retorno “ontificado” o ser, o que automaticamente

⁷ É certo que, por “acabamento” Heidegger não entendia o ocaso da metafísica, mas pelo contrário, sua realização inédita e suprema, nas palavras do filósofo, significa “o desdobramento irrestrito de todos os poderes ônticos essenciais há muito acumulados em direção ao que esses poderes requisitam na totalidade”. O acabamento metafísico de uma época não é o mero término de algo há muito já conhecido. É o estabelecimento pela primeira vez incondicionado e de antemão completo do inesperado e do que nunca pode ser esperado. Ante o que se deu até aqui, o acabamento é algo novo. Por isso, nunca é visto e concebido por aqueles que não sabem senão calcular retroativamente” (HEIDEGGER, 2007, p. 373).

⁸ O *Nietzsche* de Heidegger vem à luz na Alemanha dos anos 30. A obra consiste em uma coletânea organizada a partir da reunião dos escritos utilizados em suas preleções na Universidade de Freiburg em Brisgal, entre 1936 e 1940. Sua abordagem tinha o escopo de re-apresentar o filósofo do eterno retorno ao pensamento ocidental. Heidegger entendia que era preciso salvar Nietzsche das interpretações correntes e distorcidas de sua época, dentre elas: a nacional-socialista de Bäumler, que valorizava a vontade de potência e se esquecia do eterno retorno; a do vitalismo, que tinha como ponto de partida a irracionalidade da vida; e os biografismos, que desviavam a reflexão do pensamento de Nietzsche para o “homem” Nietzsche. Posicionando-se contra essas interpretações que povoavam a Alemanha da primeira metade do século XX, o autor de *Ser e tempo* insistirá na racionalidade inerente ao pensamento radical da vontade de potência, bem como na íntima relação e unificação entre este pensamento e o pensamento do eterno retorno, unificação análoga à unificação estabelecida entre essência e existência.

desloca o filosofar nietzschiano para o panteão da tradição metafísica. Entretanto, embora a investida de Heidegger sobre o mote nietzschiano se apresente por um lado profundamente instigante e sedutora, por outro, ela se mostra arbitrária. É explícita a manobra heideggeriana de se apropriar dos motivos nietzschianos, atraindo-os para um campo de batalha onde estes se encontrem absolutamente vulneráveis, já que a leitura é operada no interior da própria ontologia de Heidegger.

Em desacordo com a leitura de Heidegger, Wolfgang Müller-Lauter (1997, p. 53) propõe uma leitura de Nietzsche sob outro registro. Conhecedor dos motivos heideggerianos, Müller-Lauter acredita que, se desconsiderarmos que a metafísica atacada por Nietzsche é especificamente a metafísica dos opostos qualitativos elaborada, sobretudo, por Sócrates e Platão, então devemos concordar com Heidegger e considerar que o projeto nietzschiano de demolição da metafísica acabou gerando efeitos contrários aos seus propósitos, pois não há dúvida de que, ao postular princípios como a doutrina do eterno retorno, Nietzsche certamente teria assegurado o seu lugar junto à tradição metafísica. Por outro lado, argumenta Müller-Lauter, se considerarmos a distância dos horizontes metafísicos de onde fala Nietzsche e de onde fala Heidegger, devemos então devolver à reflexão nietzschiana o seu tão caro martelo demolidor.

Afirmando a constituição múltipla da noção de força e vontade de potência em Nietzsche, Müller-Lauter sustenta a impossibilidade de se “ontificar”, como Heidegger havia feito, tais noções em Nietzsche. O autor alemão afirma:

O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de potência. Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, da *unidade*. Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de potência dominantes (MÜLLER-LAUTER, 1997. p. 75).

Portanto, quando Nietzsche afirma a força como uma unidade, esta só pode ser pensada em termos de organização, isto é, a partir de uma “unidade de formações de domínio, nas quais está inserida uma multiplicidade de quanta de força” (MÜLLER-LAUTER, 1997. p. 75), portanto, para Nietzsche, a unidade “significa” um, mas não “é” um. Assumir tal posição diante das considerações de Heidegger sobre o filosofar de Nietzsche, faz de Müller-Lauter o expoente

de uma forte corrente exegética eminentemente anti-heideggeriana que deixou marcas profundas, sobretudo, na França do pós-guerra. Nosso segundo vetor aponta para este sentido.

Talvez o filósofo Gilles Deleuze tenha sido o adversário de maior peso da interpretação heideggeriana de Nietzsche. A peculiar análise desenvolvida pelo filósofo francês acerca dos motivos nietzschianos propõe que, diante deste jogo de forças ou de vontades percebemos bem distribuídas de um lado as forças ativas – consideradas primárias: de conquista e subjugação –, e de outro as forças reativas – consideradas secundárias: de adaptação e de regulação. Deleuze argumenta:

O conceito de força é portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com uma outra força: sob este aspecto, a força chama-se vontade. A vontade (vontade de potência) é o elemento diferencial da força. Resulta daí uma nova concepção de filosofia da vontade; porque a vontade não se exerce misteriosamente sobre os músculos ou sobre os nervos, ainda menos sobre uma matéria em geral, mas exerce-se necessariamente sobre uma outra vontade. (DELEUZE, s.d., p.13)

Opondo-se às considerações de Heidegger acerca da vontade de potência enquanto unidade ontológica, Deleuze propõe a interpretação deste conceito a partir de uma nova chave. Para o filósofo francês, a vontade de potência se apresenta como elemento diferencial e revelador do caráter múltiplo da força, isto é, como sendo o próprio diferir da força que, em sua essência é multiplicidade e diferença, o que faz da noção de ser ou de ente, ficções vazias. Ora, se assim for, não incorreríamos em contradição ao afirmar a noção de força como uma unidade múltipla? Talvez a transgressão lógica expressa aqui fizesse algum sentido se, como pretendemos mostrar neste trabalho, a crítica nietzschiana não incidisse diretamente na demolição da “velha e enganadora razão na linguagem” visando a libertá-la de seu cárcere metafísico. Como já afirmamos, em Nietzsche a contradição (*Widerspruch*) lógica é apenas uma hipóstase oriunda do obscurecimento do devir trágico e antagônico da existência. Com efeito, a análise deleuziana da noção de vontade de potência parece se desviar da visada ontológica heideggeriana, mas tal como em Heidegger, embora vislumbrando outros fins, o conceito de força nietzschiano também sofre, com Deleuze, a mesma apropriação exegética tornando-o subserviente aos fins e propósitos de sua teoria da diferença.

Na ótica desconstrutiva⁹ de Jacques Derrida, Nietzsche teria (em detrimento do postulado heideggeriano) escapado à metafísica utilizando-se do mesmo instrumento que a instituiu: a escrita. Segundo Derrida, Nietzsche é o filósofo que demoliu os princípios onto-teológicos e metafísicos da linguagem libertando-a de sua relação necessária a um conceito conexo de verdade ou de significado primeiro. Sendo assim, Nietzsche opera uma demolição na onto-teologia metafísica ao conceber que a escritura, particularmente a sua, não está originariamente sujeita ao *logos* e à verdade. Derrida argumenta:

A leitura e portanto a escritura, o texto, seriam para Nietzsche operações originárias com respeito a um sentido que elas não teriam de transcrever ou de descobrir inicialmente, que portanto não seriam uma verdade significada no elemento original e na presença do *logos* como *topos noetós*¹⁰, entendimento divino ou estrutura de necessidade apriorística. (DERRIDA, 2006, p.23).

Determinar a ausência de um “significado” transcendental para a escrita implica em concebê-la como um vir-a-ser, um devir ativo e criador, como sendo o próprio antagonismo do mundo na linguagem. Portanto, para Derrida, não é através de incursões ontológicas menos ingênuas ou mais profundas, aquelas que vislumbram uma verdade originária ou um fundamento oculto sob aparência de um texto metafísico, o caminho para salvar Nietzsche de uma interpretação do tipo heideggeriana. Pelo contrário, “deve-se *acusar* a ingenuidade de um arrombamento” (DERRIDA, 2006, p. 23) que não poderia demolir radicalmente a metafísica senão utilizando em um determinado texto, ou estilo de texto, proposições “ingênuas” e signos incoerentes de pertença absoluta. Neste sentido, para o filósofo argelino, não é preciso arrancar Nietzsche à leitura heideggeriana, pelo contrário, talvez seja necessário subscrevê-lo totalmente neste registro, que, segundo o filósofo da desconstrução, “*veio-a-ser* no decorrer de uma época cujo sentido nos será necessário desconstruir” (DERRIDA, 2006, p. 23).

⁹ Chamou-se de desconstrução o encaminhamento teórico desenvolvido pelo filósofo francês Jacques Derrida na segunda metade do século XX que tem por objetivo descobrir e criticar os pressupostos fundamentais dos conceitos filosóficos. Em linhas gerais e resumidamente, a teoria da desconstrução visa a desconstruir o texto a partir do modo como este foi inicialmente constituído pelo autor, objetivando, assim, abrir o texto para múltiplas significações, ao invés de, como afirmam muitos, apenas destruí-lo. A desconstrução derridiana intenta, em última análise, abrir o texto ao múltiplo, furtando-se à idéia de um sentido único ou verdade absoluta subjacente à interpretação.

¹⁰ *Topos*, do grego: lugar. *Noetós*, do grego: cognoscível, apreensível pelo intelecto.

Como se afirmou de início, para atingir os objetivos propostos estruturamos o presente trabalho em três momentos decisivos da questão nietzschiana da linguagem: conservação, demolição e criação. Por questões metodológicas, mas também teóricas, tais momentos serão tratados analogamente às “três transformações” (*drei Verwandlungen*) do espírito, conforme apresentadas por Nietzsche no discurso inicial de Zaratustra.

Em linhas gerais, podemos afirmar que as três transformações do espírito revelam o modo como o espírito se torna Camelo, como o Camelo se torna Leão, e, por fim, como o Leão se torna Criança. Na forma do Camelo, Nietzsche pretende invocar a imagem do animal resignado em carregar e assumir os valores ditos superiores à vida. O Camelo, afirma Deleuze, possui dois defeitos: “o seu Não é um falso não, um ‘não’ do ressentimento. E ainda mais o seu Sim é um falso sim. Julga que afirmar significa *carregar, assumir*” (DELEUZE, 1994, p. 35). Já o Leão, por sua vez, simboliza a revolta do espírito que diz “Não”, entretanto este já não é o “Não” do niilismo, mas um sagrado “Não”, um dispositivo que aciona o processo de demolição dos valores assumidos, tanto os divinos quanto os humanos. Sendo assim, cabe ao Leão conquistar a liberdade necessária para que o espírito avance do “sagrado Não” à potência afirmativa criadora, isto é, ao “Sim” da Criança. Essa última transformação prevê que, após ter destruído todos os valores niilistas, resta ao Leão ultrapassar a si mesmo e criar todas as condições para o surgimento da Criança, enfim, para o “tornar-se o que se é”. Em suma, a Criança é o espírito criador que se supera incessantemente na afirmação¹¹.

No entanto, é preciso ter em conta que a utilização metodológica da noção nietzschiana de “transformação” (*Verwandlung*) deve prescindir de qualquer caráter teleológico. O equívoco maior que se comete ao se historicizar ou dialetizar as “três transformações” de Zaratustra consiste no grave problema da interrupção da própria dinâmica da transformação na qual estas imagens originariamente surgem, o que implica na perda do ímpeto simbólico destas metáforas e na inibição da força com a qual se apresentam quando lançadas ao fluxo antagônico do vir-a-ser. Acreditamos que o mesmo prejuízo ocorre no que tange à questão nietzschiana da linguagem

¹¹ Acerca desta última transformação, Deleuze escreve: “É esta a única maneira de as forças reativas se *tornarem ativas*. Com efeito, e mais ainda: eis que a negação, fazendo-se negação das próprias forças reativas, não é apenas ativa, mas *transformada*. Exprime a afirmação, exprime o devir-ativo como poder de afirmar [...] Pelo e no eterno retorno, a negação como qualidade da vontade de potência transforma-se em afirmação, torna-se uma afirmação da própria negação, torna-se um poder de afirmar, uma potência afirmativa. É isso que Nietzsche apresenta como a cura de Zaratustra, e também como o segredo de Dionísio: ‘O niilismo vencido por ele próprio’ graças ao eterno retorno” (DELEUZE, S.d., p. 107).

quando, na ocasião de sua análise, desprezamos a conjuntura e co-pertencimento de suas etapas. Compreendidas como entidades isoladas e opostas, as referidas etapas perdem sua dimensão múltipla e antagonica, condições imprescindíveis ao filosofar de Nietzsche. Em suma, ao submeter a questão da linguagem à noção nietzschiana de “transformação”, esperamos contemplá-la sob a mesma dinâmica do antagonismo e da superação inerentes às metáforas de Zaratustra. Esperamos assim ter justificado a razão pela qual decidimos dispor analogamente os capítulos que compõem o presente trabalho de acordo com as três transformações do espírito.

No primeiro capítulo (o Camelo), buscaremos, através de um tratamento histórico apresentar em linhas gerais o processo de constituição de uma metafísica da linguagem. Para tanto, seguiremos no rastro do princípio tutelar do discurso ocidental, o Princípio de Não-Contradição, desde sua gênese intuitiva à maturidade lógico-formal. Neste capítulo analisaremos a assunção da metafísica da linguagem sob a perspectiva dos três pensadores da tradição filosófica que, segundo nossa análise, promoveram consecutivamente a gênese, o desenvolvimento teórico e a formalização do princípio fundamental do discurso metafísico, o Princípio de Não-Contradição: Parmênides de Eléia, Platão e Aristóteles.

Para Nietzsche, o embrião do discurso metafísico, seja na sua modalidade lógica, ontológica ou epistemológica, já estava no pensamento eleata, Parmênides o anunciara no fragmento 3 do Poema, no momento mesmo em que propõe a plena identidade entre ser e pensar, identidade garantida às custas do expurgo do antagonismo e da diferença intuídas nas especulações lógicas e ontológicas do eleata. Tais especulações deixaram marcas profundas no pensamento ocidental como um todo, e, de modo particular, podemos constatar-las nas ulteriores incursões platônicas pelo mundo do *eidos*, com o qual o *logos* respaldou-se numa presença absoluta.

Mas, embora Platão tenha se preocupado em fundamentar metafisicamente o discurso filosófico ao dar-lhe o suporte “eidético”, seus diálogos ainda moviam-se muito freqüentemente no interior das metafóricas e fabulosas narrativas míticas. O trabalho de depuração do discurso filosófico e a eliminação dos resíduos míticos da linguagem científica acontecerá definitivamente com a obra de seu discípulo Aristóteles. Foi na formalização lógica do Princípio de Não-Contradição que o estagirita instituiu as leis gerais para o discurso da episteme (*ie* □πιστήμη). Com os pressupostos lógicos de Aristóteles, a escrita filosófica ascende ao estatuto de escrita científica, fato que determinou os rumos do discurso no Ocidente. É exatamente sobre esta

positividade inerente ao discurso da metafísica que a crítica leonina insurgirá, procurando na demolição dos seus pressupostos a abertura para um novo horizonte filosófico.

Neste sentido, a segunda parte (o Leão) é dedicada à crítica demolidora operada por Nietzsche sobre as bases metafísicas da linguagem detectadas no primeiro capítulo deste trabalho. Deslocada das concepções tradicionais, a questão da linguagem em Nietzsche, atuará em diferentes domínios: o da retórica, relativo aos escritos de juventude; e o da psico-fisiologia, desenvolvido nos escritos da maturidade. No que concerne ao primeiro, o domínio retórico da linguagem, podemos afirmar que o contato que o jovem filólogo de Basileia teve com as fontes de sua época, principalmente as teorias lingüísticas de Volkmann e Gerber, foi determinante para a constituição de sua crítica retórica da linguagem, fundada no pressuposto de que a retórica é o lugar onde se dá o desvelar daquilo que até então estava oculto na linguagem, seu inconsciente, em suma, sua essência artística. Assim, ao propor o polêmico argumento acerca da constituição trópica da palavra, a crítica nietzschiana procura demolir o modelo discursivo representacional que desde o pensamento grego identifica linguagem e episteme. Embora a argumentação acerca da natureza retórica da linguagem constitua um dos momentos centrais dos primeiros escritos, nos textos de maturidade este argumento será abandonado, dando lugar a uma argumentação mais radical e original construída em torno da noção de vontade de potência (*Wille zur Macht*)¹².

Em linhas gerais, tomar o mundo “como vontade de potência, e nada mais”, é conceber a efetividade (*Wirklichkeit*) a partir de um antagonismo de forças que se encontram em constante luta pelo acréscimo de potência. Nesta perspectiva, a linguagem é desprovida de todo seu aparato qualitativo metafísico para ser avaliada no âmbito fisiológico¹³, ou seja, é despojada de sua

¹² Utilizaremos a expressão “vontade de potência” como correspondente em nosso vernáculo para o termo alemão *Wille zur Macht*. Por questões teóricas, no caso de citações diretas de textos de tradutores ou comentadores, brasileiros ou estrangeiros, que optem por outra possibilidade de tradução do termo alemão (como, por exemplo, vontade de poder) manteremos o emprego do termo “vontade de potência”.

¹³ Cf. Acerca da utilização nietzschiana do termo fisiologia: MÜLLER-LAUTER, 1999a, p. 21-22: “*Em primeiro lugar*, Nietzsche segue o uso da palavra ‘fisiologia’ feito pelas ciências de sua época. Ele familiarizou-se bastante com a literatura, de diferentes níveis a esse respeito. [...] *Em segundo lugar*, para Nietzsche o fisiológico é o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens. Está na base, em sua respectiva auto-compreensão, dos ocultamentos ‘ideais’ taticamente já dados. O conceito remete, com frequência, às funções orgânicas ou ao afetivo no sentido do imediato corpóreo. Posso observar apenas que as próprias experiências de Nietzsche relativas ao corpo trazem essa compreensão de ‘fisiologia’ e que, levados por elas, tanto acolheu muitos de seus estudos das ciências da natureza quanto elaborou alguns conceitos filosóficos fundamentais. Estes últimos levam à *terceira determinação* de ‘fisiologia’ em Nietzsche. Ele chega a interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que ‘interpretam’. Ao descrever a complexidade de toda simplicidade, apenas aparente, dos dados últimos, escapa tanto dos esquemas de pensamento mecanicistas das discussões científicas de sua época quanto dos teleológicos. A partir do confronto dos *quanta* de potência determinam-se suas respectivas força e fraqueza [...]”.

segurança identitária e lançada ao complexo das perspectivas e interpretações antagônicas. Dito de outro modo e resumidamente, com Nietzsche a linguagem abandona a ontologia metafísica para ser entendida como apenas mais um dos acontecimentos do mundo orgânico¹⁴: ficções lógicas úteis à vida. Talvez este seja o primeiro golpe, todavia, o mais incisivo para a constituição de uma linguagem nos domínios da psico-fisiologia nietzschiana. Desse modo, ao demolir os pressupostos metafísicos da linguagem, a crítica leonina parece se desembaraçar da subjetividade criando a liberdade necessária para a criação, enfim, para o advento do discurso afirmativo do “si-mesmo” (*Selbst*).

Na terceira e última parte (a Criança), discutiremos a proposta nietzschiana de uma filosofia afirmativa desenvolvida a partir das novas perspectivas abertas pela crítica, isto é, pelo Leão. Após a demolição da metafísica da linguagem, é preciso perguntar: como dizer o que se é? Para em seguida questionar: a quem dizer o que se é? Desse modo, a questão da linguagem será avaliada a partir de uma perspectiva que a contemple na própria inocência criadora/destruidora do vir-a-ser. Doravante, sob a ótica da filosofia madura de Nietzsche, a questão da linguagem deve superar o gesto exclusivamente negador da crítica leonina, buscando na criação e na afirmação os elementos essenciais para a constituição de um discurso anti-metafísico. Com efeito, o velho discurso metafísico já não suporta a “força” de pensamentos tão radicais como a vontade de potência, o eterno retorno do mesmo, além-do-homem (*Übermensch*) e o *Amor fati*.

Como então dizer esta afirmação? É preciso superar a velha linguagem. Para tanto, a linguagem deixa de ser entendida como um instrumento do instinto gregário para assumir o compromisso de comunicar o “si-mesmo”, fato que também lhe coloca nos limites de uma terapêutica uma vez que ela realiza no leitor um saudável egoísmo e uma vigorosa liberdade, atributos necessários à busca de si no processo de tornar-se o que se é. Nietzsche afirma que, quando deixamos de buscar fora da vida um sentido primordial ou fundamental, e passamos a extrair dela mesma suas próprias justificativas, quando assumirmos o que Nietzsche chamou de “comédia da existência”, a suprema inocência e tolice da vida, quando aliarmos o riso à

Temos que a utilização do termo fisiologia na obra de Nietzsche pode assumir sentidos diversos, sendo empregado ora no sentido usual da ciência de sua época, ora em sentido bastante inerente à filosofia nietzschiana indicando a luta das forças por mais potência. Ao empregarmos aqui o termo fisiologia, corroboramos com este último sentido. Sendo assim, ao conceber a linguagem como um processo fisiológico Nietzsche procura defini-la a partir de um jogo de forças antagônicas que lutam por domínio e potência.

¹⁴ O termo orgânico não faz referência a organismo biológico, mas afirma a atuação das forças que se organizam na incessante busca por mais potência.

sabedoria, “talvez haja apenas gaia ciência” (FW/GC § 1). Transpondo esta visão para o plano da linguagem, ao se desligar dos grilhões metafísicos, a Criança já não diz *o* mundo, pois, no dizer, ela o cria e o destrói.

Por fim, os escritos nietzschianos revelam de maneira peremptória que a questão da linguagem aparece não só como uma importante temática a ser tratada, mas, sobretudo, como condição necessária para a realização de sua grande empresa filosófica: a demolição da metafísica dos opostos, bem como a construção de um filosofar anti-metafísico, portanto, um golpe crucial de seu martelo. Nietzsche se demonstra bastante consciente disso, como também o estava do pioneirismo de sua visada, como podemos constatar na epígrafe deste trabalho.

Em suma, no âmbito de perseguir os objetivos que propomos, este trabalho deverá recorrer à produção filosófica nietzschiana abordando-a em sua totalidade, isto é, de maneira não periódica. No entanto, na apresentação das noções capitais da filosofia de Nietzsche, respeitar-se-á mesmo que tacitamente o contexto em que eles se revelam. As principais obras de Nietzsche serão: *A filosofia na época trágica dos gregos*, *Curso de Retórica*, *Verdade e Mentira no sentido extra moral*, *Gaia Ciência*, *Assim Falava Zarathustra*, *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da moral*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce Homo* e *Nietzsche Contra Wagner*; porém, outros textos de Nietzsche, incluindo os *Fragmentos póstumos*, poderão aparecer como complementação teórica¹⁵.

¹⁵ Por questões teóricas e metodológicas, a presente pesquisa privilegiou a obra publicada. Considerando que a noção nietzschiana de estilo (*Stil*)¹⁵ é um dos pontos centrais dessa discussão, temos motivos para acreditar que numa escrita em que a finalidade seja a publicação a vontade de comunicar (*mitzuteilen*) seja mais potente do que numa escrita que não se pretende à publicação.

1 O CAMELO

“No princípio existia o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele; e sem ele nada foi feito”

(João 1:1-3).

“O que há de pesado?” Assim pergunta o espírito resistente, que se ajoelha, tal como o camelo, e quer ser bem carregado”

(Za/ZA Das Três Transformações).

A reflexão que aqui nos propomos a realizar tem por escopo questionar o postulado metafísico que assegura a existência de um princípio transcendente fundador de uma ontologia da linguagem, e, do mesmo modo, de uma linguagem da ontologia. Para tanto, partiremos da constatação nietzschiana de que o surgimento de tal princípio no pensamento ocidental só foi possível a partir da tutela de uma “metafísica da linguagem”. Amparados na crítica nietzschiana da linguagem, partiremos da idéia de que somente através da constituição de uma metafísica da linguagem foi possível erguer um “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*) em contradição (*Widerspruch*) com o “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*). Em *O crepúsculo dos ídolos*, o filósofo estabelece uma distinção entre “mundo efetivo”, “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*) e, por fim, “mundo aparente” (*scheinbare Welt*):

as características dadas ao “verdadeiro ser” das coisas são as características do não-ser, do *nada* – construiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição [*Widerspruch*] ao mundo efetivo: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão *ótico-moral* [*moralisch-optische Täuschung*] (GD/CI, A “razão” na filosofia § 6).

Neste movimento genealógico, ao demonstrar a origem caótica do “mundo verdadeiro”, o filósofo menciona também o plano moral sobre o qual se sustenta a verdade. *Grosso modo*, diante

da luta e do antagonismo (*Gegensätz*) inerentes à efetividade (*Wirklichkeit*)¹⁶ tornou-se necessário para a vida humana o “erro” (*Irrthum*)¹⁷; em outros termos, foi por vontade de erro e de ilusão (*Täuschung*), critérios intrínsecos à conservação e à sobrevivência, que o animal homem precisou criar sobre este fundo trágico um outro mundo, um “mundo verdadeiro” e seguro, fato que, para Nietzsche, torna explícita a fraqueza e a pequenez do homem: “Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’” (GD/CI, A “razão” na filosofia § 6).

Porém, enquanto “erro” e “ilusão ótico-moral”, o “mundo verdadeiro” traz consigo o “mundo aparente”. Com efeito, o que está em jogo aqui é a relação entre os conceitos de efetividade, verdade (*Wahrheit*) e aparência (*Schein*), e, embora estes conceitos sejam comuns à tradição filosófica, quando avaliados sob a perspectiva da psico-fisiologia nietzschiana eles adquirem um significado peculiar. Destarte, enquanto o primeiro incorpora o mundo em sua nudez caótica e agonística, os dois últimos expressam a vontade de clareza e distinção, sintomas que, para Nietzsche, denunciam a fraqueza do homem, bem como a decadência do pensamento ocidental: “Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina...*” (GD/CI, A “razão” na filosofia § 6).

Ora, o que o filósofo parece vislumbrar neste escrito é o fato de que, no pretense ímpeto por uma verdade para além da efetividade, uma verdade metafísica, fundou-se ao mesmo tempo na linguagem e pela linguagem um “outro” “mundo verdadeiro” e com ele um “mundo aparente”. É fundamental assinalarmos a simultaneidade deste duplo movimento que é ao mesmo tempo

¹⁶ Nietzsche trabalha com a idéia de realidade em dois níveis, ora como *Wirklichkeit*, ora como *Realität*. O primeiro conceito, também traduzido em língua portuguesa por *efetividade*, está impregnado pela psico-fisiologia nietzschiana e refere-se às condições da vida, isto é, ao antagonismo, à luta e ao jogo que compõem a complexidade do “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*). Já o segundo carrega o peso da tradição metafísica no que diz respeito à identificação do real como racionalidade e verdade absoluta, componentes fundamentais do “mundo verdadeiro” (*wahren Welt*). Por questões metodológicas, no decorrer deste trabalho utilizaremos para o conceito de *Wirklichkeit* o termo correspondente em nosso vernáculo a “efetividade”. E para o conceito de *Realität* o termo “realidade”.

¹⁷ O termo “erro” (*Irrthum*) empregado aqui não pretende assumir uma conotação metafísica indicando uma oposição a qualquer noção de certeza ou verdade absoluta, mas antes, avaliado num âmbito fisiológico, representa a noção nietzschiana de “aparência” (*Schein*) ou “ilusão” (*Täuschung*), artifícios vitais que, segundo o filósofo, visam à conservação do vivente. Haar afirma que “é a incerteza da vida, sua necessidade de tatear, de errar, que faz finalmente sua potência” (HAAR, 1998, p. 17). Sendo assim, diante da multiplicidade das forças exteriores, a vida deve necessariamente criar mecanismos de simplificação, tais como a filosofia, a arte, a religião e a ciência, reduções que a vida dissimula.

gerador e legitimador da verdade, isto é, ao mesmo tempo em que gera a oposição entre verdade e efetividade, a linguagem legitima esta verdade fomentando a crença fundamental dos metafísicos, *a crença na oposição dos valores*”, em suma, na oposição de mundos. Mas de que modo o impulso à verdade, através da metafísica da linguagem realiza esta cisão dos mundos? Para avançarmos em nossa reflexão, devemos analisar primeiramente em que registro Nietzsche descreve sua noção de verdade.

Para Nietzsche, o esquecimento¹⁸ (*Vergesslichkeit*) da origem antagonica da verdade parece ter sido fundamental para o surgimento da crença metafísica na oposição de valores. Instalado no horizonte do “mundo verdadeiro”, o metafísico deverá julgar o “mundo efetivo” para, por fim, condená-lo em seu antagonismo (*Gegensatz*) primordial. Pois como poderia a verdade ter sido originada do ignoto e do transitório? Certeza e verdade não são compatíveis com tal corrupção, sendo assim, “não podiam proceder do mundo empírico – todo o mundo empírico as contradiz” (GD/CI A “razão” na filosofia § 5). Destarte, o modo de julgar da metafísica implica necessariamente em que

[...] as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do

¹⁸ Nietzsche, em *Genealogia da Moral*, caracteriza o esquecimento (*Vergesslichkeit*) como uma força inibidora e ativa, que nos fecha temporariamente as janelas da consciência interditando o nosso acesso ao submundo belicoso de forças que regem a vida, proporcionando-nos momentos de paz, segurança e conforto, enfim, “presente”. A propósito deste conceito o filósofo escreve: “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar ‘assimilação psíquica’), do que todo o multifórmio processo da nossa nutrição corporal ou ‘assimilação física’” (GM/GM, II §1). Ocorre que, para o filósofo, a tendência da tradição metafísica sempre foi tentar substituir esta faculdade por uma oposta: a memória (*Gedächtniss*): “Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer” (GM/GM, II §1). No entanto, como afirma Nietzsche, esta memória não significa uma impotência do esquecimento, um “não-poder-livrar-se” (*Nicht-wieder-los-werden-können*) das impressões, mas um ativo “não-querer-livrar-se” (*Nicht-wieder-los-werden-wollen*) delas, “um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade* [*Gedächtniss des Willens*]: de modo que entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer” (GM/GM, II §1). Avaliado nesta perspectiva, o esquecimento é, num primeiro momento, aquilo que nos distancia do antagonismo (*Gegensatz*) e do vir-a-ser da vida, proporcionando-nos, como já afirmamos, clarões de “presente”. No entanto, o surgimento de um “mundo verdadeiro” e “aparente”, enfim, o surgimento deste mundo das oposições metafísicas, se dá no “querer” prorrogar este “presente”, no “querer o já querido” que, em última análise, consiste na suspensão do esquecimento através daquilo que Nietzsche denominou “memória da vontade” (*Gedächtniss des Willens*).

intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” – nisso e em nada mais deve estar a sua causa. (JGB/BM §2).

Em última análise, é no esquecimento e na negação da origem antagonica da efetividade que, segundo Nietzsche, se sustenta a crença em um fundamento absoluto, oculto e intransitório sobre o qual se ergueram todas as oposições metafísicas, e, dentre elas, a oposição que inaugura o próprio pensamento metafísico: a oposição entre “Ser” e “Não-ser”.

Para o filósofo alemão, esta oposição é responsável pela profusão de “aparentes antagonismos”, as contradições (*Widersprüche*) lógicas¹⁹, ilusões que, em última análise, obscurecem a real condição antagonica do efetivo. É neste sentido que Müller-Lauter escreve:

Assim, Nietzsche defende o antagonismo contra a pretensão da lógica, pois ele o vê como inerente à efetividade mesma. No entanto, ele percebe que o postulado lógico da não-contradição [*Widerspruchlosigkeit*] dá origem a um antagonismo [*Gegensätzlichkeit*] apenas aparente que obscurece o caráter antagonico [*Gegensatzcharakter*] da vida” (MÜLLER-LAUTER, 1999b, p. 9).

Doravante, despojado de todo antagonismo, o “mundo verdadeiro” se ergue como uma realidade (*Realität*) ontológica estabilizada pelo recurso lógico da não-contradição (*Widerspruchlosigkeit*).

Nietzsche percebe que a condição para a verdade metafísica está na ausência constante de contradições lógicas. É evidente, para o filósofo da vontade de potência, que desde sua gênese a tradição metafísica esteve amparada por um ímpeto de não-contradição, elemento estruturante e estabilizador de toda discursividade ontológica, lógica e epistemológica, enfim, edificador do “mundo verdadeiro”. Destarte, o Princípio de Não-Contradição representa a própria presença da “razão na linguagem” (*Die „Vernunft“ in der Sprache*), e, neste sentido, ele é o fundamento primeiro da própria metafísica da linguagem. Nietzsche escreve:

¹⁹ Aristóteles (*Analíticos posteriores*, I, 2, 72 a 12 -14) define a contradição como uma “oposição que, por si só, exclui o caminho do meio”. O estagirita explica tal relação como relação entre proposição universal negativa e particular afirmativa, universal afirmativa e particular negativa, exemplo: Todo homem é mortal e Sócrates não é mortal; ou, nenhum deus é mortal e Dionísio é mortal. O discurso nietzschiano parece usar este elemento, a contradição, como um artifício de linguagem capaz de promover um abalo na certeza e na segurança do leitor. Podemos constatar seus efeitos, por exemplo, na unidade múltipla com a qual o filósofo define o conceito de vontade de potência, bem como o de mundo; ou ainda, na morte do Deus que sobrevive na gramática. Em ambos os casos, lá está a contradição como marca fundante da diferença. Tudo isso nos leva a crer que, para Nietzsche, a contradição não somente é aceitável como crucial para que seja levada a termo a demolição dos princípios metafísicos que regem o discurso ocidental, em especial, o Princípio de Não-Contradição (*Satz der Widerspruchs*).

Penetramos um âmbito do cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É isso que em toda parte vê agente e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser; no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa” (GD/CI “a razão” na filosofia §5).

Portanto, através da metafísica da linguagem nos mantemos forçados ao erro ²⁰ metafísico fundamental de crermos na existência de dois mundos, um “verdadeiro” e um “aparente”, equívoco que, segundo Nietzsche, desde a filosofia pré-socrática continua a ser reproduzido por toda tradição identitária. Mas que relação podemos estabelecer entre este tema e a imagem-conceito do Camelo, conforme é apresentada em *Assim Falava Zaratustra*?

O Camelo é o animal que se encontra carregado por valores ditos superiores à vida, em suma, ele conserva os valores tradicionais, aqueles que buscam para além da vida um sentido para a mesma. Ora, ao instituir e perpetuar os valores metafísicos, não seria a própria tradição filosófica o Camelo por excelência? Ao erigir e conservar, através da “metafísica da linguagem”, o “mundo verdadeiro”, eterno e imutável em detrimento do efêmero e antagônico “mundo efetivo”, não estariam os metafísicos de todos os tempos, cada qual ao seu modo, carregando em suas corcovas o peso herdado da tradição, isto é, o peso da “‘razão’ na linguagem” (Cf.: GD/CI “a razão” na filosofia §5)? Enfim, não estaria o próprio pensamento ocidental, tal como o Camelo, ajoelhado diante do “grande dragão”, o “Tu deves” (Cf.: *Za/ZA Das Três Transformações*)? Iniciaremos nossa reflexão buscando com Nietzsche as origens pré-socráticas da “metafísica da linguagem” a partir de seu fundamento primeiro, a não-contradição, conforme postulada em sua forma primária e ainda intuitiva no poema *Da Natureza*²¹ de Parmênides de Eléia²².

²⁰ A propósito do “erro” eleata, cf. GD/CI *a razão na filosofia* §5: “nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulada pelos eleatas”.

²¹ O poema *Da Natureza*, reza a tradição, consiste na única obra escrita por Parmênides.

²² Parmênides era natural de Eléia, uma colônia grega no sul da Itália. Conta-se que era de família nobre e que, em seu país natal, o filósofo teria auxiliado profundamente na instituição das leis. Sua cronologia é incerta, segundo Barnes (1997, p. 149), os cronistas helenos situam seu nascimento em 540 a.C., todavia, em uma passagem de Platão o ateniense sugere que tenha nascido por volta de 515 a.C. De Parmênides nos restaram apenas fragmentos de um suposto livro que, seguindo o hábito dos pré-socráticos, chamou-se *Da Natureza*. Por ter sido escrito originariamente em versos, o livro ganhou da tradição a alcunha de “Poema de Parmênides”.

1.1 O “erro”²³ de Parmênides

Nietzsche, em *O Crepúsculo dos Ídolos*, constatará que “nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulada pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos!” (GD/CI A “razão” na filosofia §5). Aquilo que o filósofo constata, em última análise, será a presença da “‘razão’ na linguagem”, uma “velha e enganadora senhora” que no exercício da gramática nos induz a “falsificarmos o testemunho dos sentidos” (GD/CI A “razão” na filosofia §2), permitindo-nos “estipular unidade, identidade, duração, substância, causa materialidade, ser” (GD/CI A “razão” na filosofia §5), enfim, um “mundo verdadeiro”. A presença da razão na linguagem é a presença do ser na linguagem. Ora, tomando que o ser é, em seu fundamento, ausência constante de contradições, como parece postular o *Poema* de Parmênides, resta-nos concluir que a não-contradição (*Widerspruchlosigkeit*) é condição para o discurso da verdade, haja vista que sua gênese é comum ao nascimento da metafísica da linguagem. Em suma, com essa reflexão pretendemos mostrar que o monismo ontológico de Parmênides, pedra fundamental de toda tradição discursiva identitária, não é de forma alguma uma intuição arbitrária, mas um desdobramento de um proto-princípio de não-contradição forte. Será este o ingênuo “erro” de Parmênides?

O diálogo com a filosofia pré-socrática é recorrente na obra de Friedrich Nietzsche e, ainda que por vezes não venha a compor a superfície do seu texto, nele habita em suas camadas mais profundas, marcando de modo significativo o seu filosofar. Entretanto, diante da pluralidade de escolas e filósofos que constitui este período, tornou-se bastante comum associar os escritos de Nietzsche à figura de Heráclito²⁴, não só pelas incontáveis e explícitas manifestações de apreço tecidas pelo filósofo alemão acerca do enigmático efésio, mas principalmente pela proximidade

²³ Estendendo a noção nietzschiana de “erro” a Parmênides, constatamos que, ao intuir os princípios fundamentais da lógica, como o Princípio de Não-Contradição, de Identidade e do Terceiro Excluído, o eleata não teria feito outra coisa senão produzido tais simplificações, ou seja, criado “erros” e ficções lógicas úteis à vida (Cf. nota 18).

²⁴ Heráclito era natural de Éfeso, situada na Ásia Menor. Segundo dados históricos, nasceu por volta de 500 a.C. e pertencia a uma família eminente. A dificuldade de seus escritos fez com que se tornasse um notório pensador, embora também lhe rendesse o título de “o obscuro” ou “o enigmático”. Conta a tradição que o único livro de sua autoria - do qual hoje só nos restam poucos fragmentos e alguns ainda duvidosos - teria sido depositado no templo de Ártemis para que os poderosos pudessem ter acesso aos seus escritos.

estilística evidente entre seus escritos²⁵. Não obstante o tempo que se impõe entre os dois filósofos, Nietzsche parece ter realmente encontrado em Heráclito o companheiro necessário para sua empresa demolidora, pois foi à concepção do fluxo perene – concepção postulada a partir da unidade contraditória permanente e anunciada incansavelmente nos fragmentos obscuros do filósofo de Éfeso – que Nietzsche se aliou para atacar a metafísica dos opostos qualitativos em suas bases e princípios. Em suma, para Nietzsche, Heráclito encarna a própria *hybris*²⁶ transbordante que se revela no conflito belicoso que constitui a vida em seu pleno devir e superação. Seu elemento: o fogo.

Heráclito, conhecido também como “o obscuro”, será uma das raras figuras a ser poupada pelo martelo demolidor nietzschiano, e talvez isto se deva exclusivamente ao fato de sua vida e obra comportar tudo que há de mais enigmático, todo antagonismo, em suma, por dizer sim a tudo o que há de trágico e incerto na existência. Todavia, se foi a obscuridade profícua dos escritos heraclitianos que cativou o jovem Nietzsche, outro pré-socrático contemporâneo do efésio, embora oriundo de terras distantes, despertará sua atenção por razões absolutamente adversas uma vez que sua reflexão visa expurgar toda multiplicidade e transitoriedade para perseguir o clarão da verdade una e idêntica: este filósofo é Parmênides de Eléia. Em oposição a Heráclito, cujos escritos aludem a um viver em plena abundância híbrida, Parmênides é para Nietzsche o filósofo que se lançou “no banho frio das abstrações terríveis” (PHG/FT § 10), da verdade “inteiramente exangue e de todo subtraída a qualquer realidade” (PHG/FT § 9). Dito de outro modo, enquanto Heráclito afirma a vida em seu pleno devir e contradição, isto é, em sua existência trágica, Parmênides parece decidir trilhar por uma via em tudo oposta, a “via do ser”. Esta decisão é crucial para que Nietzsche o conceba como o menos trágico de todos os gregos antigos. As abstrações terríveis de que nos fala o filósofo da tragédia são certamente os princípios ontológicos ser e não-ser. Como Parmênides atingiu tal nível de abstração é o que passaremos a tratar agora.

Se, para Heráclito, o mundo se apresentava como um puro e homogêneo devir em que todas as coisas se penetram e se transformam umas nas outras – idéia que exercerá forte influência na filosofia nietzschiana –, o olhar frio de Parmênides vislumbrará em meio ao fluxo

²⁵ Nos referimos aqui ao estilo aforismático e poético comum à escrita de ambos.

²⁶ Por *Hybris*, o *Dicionário mítico-etimológico* de Junito Brandão entende tudo quanto ultrapassa a medida, a desmesura, o excessivo, é a ultrapassagem do *métron*.

perene algo que fica, e, por ser estável, não é susceptível ao tempo e às transformações. Portanto, é legítimo acreditarmos que, com o discurso de Parmênides, a tradição filosófica deu seu primeiro passo em direção ao “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao “mundo efetivo” que nos fala Nietzsche (Cf.: GD/CI A razão na filosofia §6). Em outras palavras, o pensador eleata parece ter lançado sobre a efetividade, isto é, sobre a unidade trágica e antagônica primordial, uma contradição, a saber: se o real for transitório ele não é real, ele não é verdadeiro, pois aquilo que é não pode não ser e ser ao mesmo tempo, logo só há uma via para o pensamento: a via do ser. O que emerge no momento mesmo desta decisão é a proto-enunciação do princípio lógico condutor do pensamento e do discurso ocidental, o Princípio de Não-Contradição²⁷.

Mascarando o antagonismo e a multiplicidade da vida, Parmênides atinge enfim a “paz cadavérica e rígida do conceito mais frio e menos expressivo de todos, o ser” (PHG/FT § 10). As conseqüências deste gesto são reconhecidamente determinantes para a história do pensamento ocidental, já que neste único lance o filósofo parece trazer à luz o tema da ontologia, da lógica e de toda epistemologia vindouras. Para entendermos como o pensador eleata chega a esta abstração fundamental, perseguiremos com Nietzsche os três passos fundamentais de seu trajeto: 1) abstração do real e redução de toda multiplicidade do mundo a duas vias, ser (positivo) e não-ser (negativo); 2) exclusão da via negativa; 3) a constatação da identidade entre ser, dizer e pensar.

Com efeito, a pedra fundamental do pensamento parmenidiano consiste na redução da realidade a dois princípios qualitativos heterogêneos, duas rubricas, como relata Nietzsche no trecho a seguir:

Quando ele, por exemplo, comparava o claro com o escuro, a segunda dessas qualidades era visivelmente a negação da primeira; e, assim, ele distinguia qualidades positivas e qualidades negativas, e esforçava-se muito por reencontrar e por assinalar esse contraste fundamental em todo o domínio da natureza. O seu método era o seguinte: pegava num grupo de contrários, por exemplo, o leve e o pesado, o sutil e o denso, o ativo e o passivo, e comparava-os com a oposição exemplar do claro e do escuro; o que correspondia ao claro era a qualidade positiva, o que correspondia ao escuro era a qualidade negativa. (PHG/FT § 9)

²⁷ Demonstraremos adiante de que forma a intuição eleata da não-contradição encontrou seu acabamento lógico-formal com o pensamento sistemático de Aristóteles.

Nietzsche constata que a distinção primeva entre as qualidades de claro e escuro consiste na matriz pela qual Parmênides operará toda a divisão e qualificação do real, o que, em última análise, prevê a cisão do mundo empírico em duas esferas separadas: de um lado enxerga as qualidades positivas, referentes à plenitude e presença; de outro as qualidades negativas, as quais exprimem a ausência e a carência.

Para o filósofo alemão, ao propor como pura ausência, carência e negação qualidades empíricas tão evidentes como o escuro e o pesado, o método de Parmênides apresenta sua profunda aptidão ao procedimento lógico-abstrato e, simultaneamente, promove uma total rejeição às denotações dos sentidos. Metáforas como “exangue”, “gelo”, “cadavérico” serão empregadas por Nietzsche na tentativa de expressar a ausência de vida constatada no maquinário lógico desenvolvido por Parmênides. Neste sentido, o eleata parece erguer sobre o mundo empírico dois princípios qualitativos opostos, positivo e negativo, substituindo-os logo em seguida pelos termos “ser” e “não ser”, abstrações fatais em que “o sangue coagula gradualmente quando se lhes toca” (PHG/FT § 10). São estas as duas únicas vias proclamadas pela deusa ao jovem viajante já no fragmento 2 do Poema, convencionalmente chamado de “a via da verdade”²⁸:

Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste – quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar:
um que é, que não é para não ser,
é o caminho de confiança (pois acompanha a realidade);
o outro que não é, que tem de não ser,
esse te indico ser caminho em tudo ignoto,
pois não poderás conhecer o não ser, não é possível,
nem indicá-lo (DK 28 B 2:1-8).

O seguinte trecho nos dá a pensar que, para Parmênides, de início somente dois caminhos serão possíveis para o pensamento: a via daquilo “que é”, via da afirmação, e a via daquilo que “não é”, via da negação. Em oposição à proposta de Heráclito, que defende a conservação de uma

²⁸ Em *Da Natureza*, Parmênides narra a viagem de um jovem cuja carruagem é transportado por corcéis e conduzida pelas “filhas do sol” pelo interior da noite, terminando no portal que separa a Noite do Dia, a escuridão e a claridade. Ao chegar neste ponto, onde as trevas dão lugar à luz, o jovem é acolhido pela Deusa, que lhe cumprimenta por ter se embrenhado em trilhos tão distantes do resto dos homens, ou seja, na via do saber. Em seguida a Deusa anunciará ao jovem os únicos caminhos a se seguir, o do ser e do não-ser. Aqui se inicia o fragmento 2 do Poema, início da “via da verdade” ou “via do ser”.

unidade subjacente à aparente distância entre os contrários²⁹, Nietzsche percebe no eleata o esforço lógico pela dissociação de uma unidade antagônica primordial claramente representado nos princípios ontológicos de ser e de não-ser. Dessa forma, Parmênides parece ter dado o primeiro passo para aquilo que o filósofo alemão constatou como sendo a crença fundamental dos metafísicos de todos os tempos: “a crença na oposição dos valores” (JGB/BM § 2).

Em *A Gaia Ciência* o filósofo escreve: “os pensadores de exceção, tais como os eleatas, que apesar de tudo estabeleceram e se ativeram aos opostos dos erros naturais, acreditavam ser possível também *viver* o que era oposto” (FW/GC § 110). Porém não bastou ao filósofo de Eléia somente erigir tais abstrações sobre o mundo empírico para atingir o seu propósito; Parmênides precisava dar um segundo passo rumo à exclusão da “via negativa”.

Retomando brevemente o primeiro passo desta reflexão, constatamos que inicialmente, a partir das noções empíricas de claro e escuro, o filósofo eleata teria dividido a realidade em dois princípios qualitativos abstratos, a saber, o positivo e o negativo. Em seguida, transpôs estes conceitos para os termos ser e não-ser, proporcionando um grau ainda maior de abstração e distanciamento do mundo empírico para sua teoria. Mas para Parmênides, a verdade parecia ainda oculta naquilo que restava de indeterminado e inapreensível em sua teoria: o não-ser. Em *Filosofia Na Idade Trágica Dos Gregos*, o filósofo chegará à seguinte constatação: tanto “Parmênides, como Heráclito, ambos contemplam o devir universal e a instabilidade e só podem compreender a destruição imputando-a ao não ser” (PHG/FT § 9). Todavia, o desacordo teórico entre os dois pré-socráticos surge na decisão de acatar ou não o devir e com ele a contradição. Enquanto Heráclito dá as boas vindas ao devir antagônico, Parmênides, desconfiado, decide interrogá-lo: como dizer aquilo que não é? Como sequer pensá-lo? Em seguida, regido por um forte impulso à “verdade” e à não-contradição, Parmênides logo perceberá a inconsistência lógica do princípio negativo, do não-ser, não restando outra alternativa ao pensador senão expurgá-lo do discurso verdadeiro, conforme é decretado no Poema em B 2. 6-8.

As características essenciais do *logos* parmenidiano são certamente a identidade e unidade³⁰, características fundamentais para sua doutrina do ser. Todavia, Nietzsche demonstra

²⁹ Num determinado fragmento de Heráclito (DK 57) encontramos bem definida esta concepção ao propor que os opostos, ser e não ser, são um e o mesmo (Cf. HERÁCLITO, 1985). Entretanto, em outros fragmentos, podemos encontrar sentenças que apontem para o oposto disso.

³⁰ Para Nietzsche, Parmênides teria chegado à constatação da unidade e identidade do ser no momento mesmo da exclusão da via negativa, isto é, da impossibilidade do não ser. Para o filósofo alemão, o eleata teria constatado primeiramente que o ser teria de consistir em uma presença absoluta, pois “aquilo que é verdadeiramente deve existir

que, para chegar a tal doutrina, o filósofo teve necessariamente que experimentar os dois opostos (ser e não-ser) em ação conjunta. O filósofo alemão argumenta que Parmênides teria observado primeiramente o movimento e a multiplicidade, elementos oriundos da oposição primordial para em seguida seguir rumo à via da verdade. Assim, através das profundas incursões lógicas e da constatação da impossibilidade da via do não-ser, o eleata se voltará contra a contradição:

Será que uma coisa que não é pode ser uma propriedade? Ou, perguntando de um modo mais principal: será que uma coisa que não é pode ser? Mas a única forma de conhecimento que nos inspira imediatamente uma confiança absoluta e cuja negação equivale a uma aberração mental, é a tautologia $A = A$. (PHG/FT § 10).

Para Nietzsche, é precisamente nesta descoberta tautológica, formalizada posteriormente no princípio lógico de identidade, que Parmênides teria fundamentado a máxima de seu pensamento: “o que não é, não é! O que é, é!” (PHG/FT § 10)³¹. Ter relacionado o ser exclusivamente consigo mesmo fez com que Parmênides encontrasse um oásis em meio ao deserto do indeterminado e das contradições insolúveis. Em outras palavras, a intuição da não-contradição anunciada pelo pensador eleata deve afirmar a via do ser como a única via possível para a verdade, o que automaticamente implica na eliminação da via negativa, a via do não-ser que, para Parmênides, é o caminho em tudo ignoto. Enfim, a única opção para o pensamento – e por ser única é também necessária –, é a matriz tautológica: o ser é. Mas o que é o ser?

Primeiramente, sabemos que se trata de um verbo (*einai*), mas imediatamente sobrevêm a questão: como um verbo pode receber um atributo, mesmo que este atributo seja ele mesmo?³²

numa eterna presença, dele não se pode dizer ‘era’ ou ‘será’” (PHG/FT § 10), e aquilo que era ou será, evidentemente não é. Ora, seria logicamente impossível dizer que o ser não é. Se o ser é, ele é indivisível e imóvel, “pois onde estaria um segundo poder que o dividisse? É imóvel, pois para onde se poderia mover?” (PHG/FT § 10), pois o movimento requer o espaço, e, se considerarmos essa possibilidade, já incidiríamos na existência de um segundo ser, hipótese já refutada, visto que a possibilidade de um segundo ser acarretaria na existência necessária de uma alteridade, um não-ser do ser, o que fere o monismo ontológico parmenidiano. “Assim permanece suspenso, limitado, completo, imóvel, em todo o lado em equilíbrio, igualmente perfeito em todos os pontos, como uma esfera, mas não num espaço” (PHG/FT § 10), por motivos já esclarecidos.

³¹ Segundo Santos (2002, p.71), embora em seu discurso a deusa não nos dê evidências claras sobre aquilo que se afirma ou se nega, temos razões suficientes para acreditar que “o” que é, e “o” que não é, sejam respectivamente o ser e o não ser, daí a proposição: “‘o [ser] é’ e ‘o [não-ser] não é’”.

³² Santos (2002, p.71) explica que, com “é”, apresenta-se uma possível tradução do verbo grego *einai*, sendo que “neste verbo acham-se fundidas e confundidas, três, ou quatro, acepções de ‘ser’: a predicativa (como em ‘A Sofia é bonita’); a identitativa (como em ‘a beleza é bela’); e a existencial (como em ‘os deuses são: *eisin*=existem’), além de outra, que afeta apenas o discurso, a veritativa.” (SANTOS, 2002, p.71). Segundo este autor, as duas primeiras acepções, por serem uma um caso particular da outra, estão cobertas pela tradução proposta: “é”. O problema se

Para Santos (2002, p. 73), esta façanha é possível pelo fato de que, dentre as diversas formas em que a deusa utiliza o verbo *einai*, uma delas em especial recai no particípio substantivado *to eon*, forma que imputaria ao verbo, cuja função é expressar ação, o papel de sujeito. Santos explica:

Tanto “é” como “ser” evidenciam a atribuição de um predicado a um sujeito: a identidade consigo próprio, um predicado potencial, ou real – a existência: “x é x”, “x é y”, “x existe”. Por seu lado, “o ser” (*to eon*) desempenha preferentemente a função de sujeito, presente ou ausente, de “é”, decorrendo daí a forma perifrástica: “aquilo que é”. (SANTOS, 2002, p. 73).

Portanto, da substantivação do verbo *einai*, resultaria uma particular ambigüidade do grego clássico, em que o “ser”, “aquilo que é” designa ao mesmo tempo o nome daquilo que é – realizando uma função denotativa –, bem como o atributo pelo qual “aquilo que é” é – realizando uma função descritiva³³. À primeira vista, a inovação parmenidiana parece se encerrar numa simples articulação gramatical, mas um olhar mais atento nos revela a magnitude deste feito que num só lance instituiria os cânones do pensamento e do discurso metafísico ocidental. A Parmênides o ocidente deve a proto-enunciação dos três princípios tutelares ao conhecimento: 1) princípio de identidade ($A=A$)³⁴; 2) princípio de contradição ($A \neq \sim A$), 3) princípio do terceiro excluído ($AV \sim A$). Mas nossa indagação sobre uma possível definição do “ser” parmenidiano parece não se esgotar aqui. Faz-se necessário perguntarmos ainda como Parmênides chegou a tal conceito. Tais questionamentos nos impelem a dar o terceiro e último passo, agora em direção à constatação da suposta identidade entre pensar, dizer e ser.

O ponto de partida de Parmênides é sem dúvida o pensar que, em suma, realiza duas funções, afirmar e negar. Como argumenta Santos (2002, p. 75), o momento da afirmação é o momento em que se diz “é” e “o” que é aquilo que é, o que, segundo o autor, não nos remete a grandes problemas. Mas a seguir, em B2. 6-8 a Deusa intervém sobre o caminho da negação, que em tudo é “ignoto”, isto é, incognoscível. Ora, se a via da negação é incognoscível e indizível,

daria na terceira acepção, a existencial, pois neste sentido o verbo não se reduz a nenhum dos primeiros. Para Santos, a melhor tradução seria aquela capaz de revelar os motivos das três acepções citadas.

³³ Santos retoma com muita pertinência a expressão “monstruosidade lógica” utilizada por Aristóteles na sua *Metafísica* quando este se depara com a arrebatadora e ambígua noção de “ser”, como foi proposta por Parmênides, exatamente por este poder ser encarado “quer como o nome individual da classe das ‘coisas que são’, quer como o predicado universal pela posse do qual se diz que todas e cada uma das coisas ‘são’ (SANTOS, 2002, p. 74).

³⁴ Pela força com que este princípio se impôs à constituição do pensamento metafísico, analisaremos mais adiante sua relação com a constituição do sentido no discurso.

logo também é necessariamente impossível. Em síntese, é da impossibilidade de se pensar o não ser que salta aos olhos a plena identidade entre pensar e ser, conforme anunciado no fragmento 3 de *Da Natureza*: “[...] pois o mesmo é pensar e ser.” (DK 28 B 3) ³⁵. No excerto seguinte, o jovem Nietzsche comenta acerca das ressonâncias da sentença parmenidiana:

Assim realizou a primeira crítica ao aparelho do conhecimento – crítica extremamente importante, embora insuficiente e nefasta nas suas conseqüências: ao dissociar brutalmente os sentidos da capacidade de pensar abstrações, portanto, da razão, como se fossem duas faculdades completamente separadas, destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão inteiramente errônea entre “espírito” e “corpo” que, sobretudo, desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia. (PHG/FT § 10).

Na perspectiva do jovem filólogo, a identidade entre o pensar e o ser reduz todo antagonismo e exuberância da efetividade àquilo que é pensável, ou seja, ao lógico e racional, fato determinante para toda a metafísica do conhecimento³⁶.

³⁵ Para pensadores como Martin Heidegger, este é o ponto de partida e a pedra fundamental da metafísica ocidental. Heidegger afirma que a “relação de pensar e ser movimenta toda reflexão ocidental sobre o sentido” (HEIDEGGER, 2006, p. 205). O autor de *Ser e Tempo* argumenta que a expressão “o mesmo” (*tò autó*) anunciada no fragmento 3 do Poema, não pretende proclamar que “ser” e “pensar” estão marcados por uma relação de igualdade, também não é certo concluir que um termo se encerre nos limites do outro. Diferente de tudo isso, a expressão pretende afirmar que estes termos são essencialmente idênticos, isto é, se co-pertencem. Este co-pertencimento se mostra crucial para a constituição de toda discursividade metafísica vindoura instituída como teoria do conhecimento.

³⁶ Na interpretação de Heidegger (2007, p. 410), Nietzsche entende o conhecimento como a captação e retenção do “verdadeiro”, sendo que a “verdade” bem como sua captação é uma “condição de vida”, isto é, pertence ao registro do fisiológico. Conhecer é, neste sentido, apreender e, segundo o pensador da floresta negra, “o apreendido em tal apreensão é o ente, e possui o caráter daquilo que dizemos: ele é. E ao inverso, o ente como tal só se abre a uma tal apreensão” (HEIDEGGER, 2007, p. 410). Entretanto, a apreensão do ente se desdobra necessariamente no pensamento, e este por sua vez se expressa em enunciado (*logos*). Este é, em última instância, o co-pertencimento implícito que se revela na dialética eleata, nele “o ente não é como ente algo que é, ou seja, presente, sem a apreensão. Todavia, mesmo a apreensão não consegue se concretizar onde não há um ente, onde o ente não tem a possibilidade de ganhar o cerne do aberto” (HEIDEGGER, 2007, p. 410). Para Heidegger (2007, p. 412), é desta “mútua pertença” entre “pensar”, isto é, apreender, e “ser” que se desprende a primazia da razão como o traço fundamental de toda a metafísica ocidental cuja essência é a lógica. Heidegger afirma: “A metafísica ocidental, isto é, a meditação sobre o ente como tal na totalidade, determina o ente de antemão e para toda a sua história como aquilo que pode ser concebido e definido segundo os aspectos da razão e do pensamento. Na medida em que todo pensamento habitual sempre se funda a cada vez em uma figura da metafísica, o pensamento cotidiano e o metafísico repousam sobre a ‘confiança’ nessa relação, sobre o fato de o ente como tal se mostrar no pensamento intrínseco à razão e às suas categorias, isto é, sobre o fato de o verdadeiro e a verdade serem captados e assegurados na razão” (HEIDEGGER, 2007, p. 412). Portanto, o fundamento sobre o qual se encontram edificadas as principais posições e diretrizes correspondentes aos diversos estágios da metafísica ocidental pode ser expresso, segundo Heidegger (2007, p. 413), na sentença parmenidiana que identifica “ser” e “pensar”. Desde então, afirma o filósofo, todos os pensadores ocidentais, inclusive Nietzsche, revisitaram esta sentença, cada um à sua maneira e de modo único, mas sem jamais conseguir exaurir sua profundidade. Heidegger argumenta: “somente o que o pensamento racional representa e assegura pode requisitar a sanção de ser um ente *que é*. A razão é o único e supremo tribunal em cujo campo de visão e de fala se decide o que se mostra como sendo e o que como não-sendo. Junto à razão tem lugar a

Constata-se daí que “o monismo ontológico de Parmênides não é primário, mas derivado de um Princípio de Não-Contradição forte” (SOUZA, 2006, p. 26). Em outras palavras, a identidade pela qual reconhecemos a unidade do “ser” parmenidiano só se tornou possível a partir da ausência da contradição. Neste sentido, Souza (2006) afirma:

Assim, a ausência de contradição, marca da filosofia de Parmênides, leva à transformação da linguagem em enunciados de identidade. Nesta perspectiva, o único sentido de *é* é *é idêntico a*. E, como isto indica ausência de relação entre as coisas que são, a única afirmação possível é *A é (idêntico) A* e a única negação possível é *A não é (idêntico a) B*, ambas tautológicas. (SOUZA, 2006, p. 18)

Com efeito, o princípio eleata da discursividade do “ser” salva a determinabilidade do sentido ao mesmo tempo em que garante a objetividade do que é dito. Desse modo, esquivando-se da contradição o discurso remete a um ser idêntico a si mesmo. Concebido dessa forma, “o ser” parmenidiano

[...] é único domínio em que a afirmação, a realidade e a verdade coincidem. “O ser” é tudo aquilo que se pode chegar a partir do pensar. Logo se percebe que é o único pensamento possível: *todo pensamento*, o único lugar onde o discurso e a realidade se encontram: a verdade (tal como na afirmação “é”, coincidem a predicação, a existência e a verdade) (SANTOS, 2002, p. 76)

Verdade e sentido – termos que aqui se equivalem – se afirmam a partir da identidade entre discurso e realidade³⁷, destarte, o conhecimento só é possível enquanto pensamento

mais extrema pré-decisão quanto ao que significa ser” (HEIDEGGER, 2007, p. 413). Destarte, a identidade necessária entre o “ser” e o “pensar”, ou em outros termos, “ser” e “racionalidade”, expressa no enunciado de Parmênides, surge como condição para a “verdade” e o sentido, para tanto, a contradição tem de ser constantemente negada, evitando assim a interdição do discurso “verdadeiro”. Embora estejamos de pleno acordo com Heidegger acerca da capital importância da dialética da não-contradição na constituição do pensamento ocidental, entendemos que o seu veredito acerca do lugar ocupado pelo pensamento de Nietzsche na tradição metafísica seja equivocado. Ao submeter o pensamento da vontade de potência à sua visada ontológica Heidegger suplanta o elemento trágico do argumento nietzschiano, o que o leva a desconsiderar o fato de que a noção vontade de potência não consiste num princípio fundador, mas apenas em um nome designado ao incaptável fluxo da efetividade. Invocadora do antagonismo (*Gegensatz*), a vontade de potência desconhece tanto a contradição (*Widerspruch*) quanto a não-contradição e, sendo assim, o pensamento de Nietzsche não se filia à tradição metafísica identitária a qual Heidegger o designou.

³⁷ Santos (2002) recorrerá ao termo “realidade” para traduzir o correspondente grego *aletheia*, alegando que realidade incorpora mais a idéia original de “desocultação” do que o conceito “verdade”. Este último estaria mais relacionado com a dupla concordância daquilo que é consigo mesmo e com o discurso enunciado.

enunciativo. O discurso diz necessariamente o que “é”, sendo que aquilo que “é” o é por “ser” pensamento e razão.

Para Souza (2006, p. 19), ainda no plano discursivo, nota-se que a identidade deve operar de modo que o “ser” e o discurso estejam “colados”, o que implica na indistinção entre sentido e “verdade” do enunciado, como já afirmado anteriormente. Assim, concluímos que o discurso (*logos*) é o “lugar” ao qual o “ser” se dá a conhecer; em termos nietzschianos, é o “mundo verdadeiro” por excelência, pois é somente no dizer que o “ser” e o “pensar” – termos co-pertinentes – podem desocultar-se em realidade (*aletheia*) e sentido. Esta afirmação encontra-se imediatamente respaldada em B 6.1 de *Da Natureza*: “É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois podem ser” (DK 28 B 6:1).

Sob esta perspectiva, o discurso de Parmênides parece encarnar a própria representação daquilo que Nietzsche chamou de “razão na linguagem”. Na concepção nietzschiana a linguagem “pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia” (GD/CI A razão na filosofia §5), logo um lugar longínquo onde ainda é muito tênue os limites entre ontologia e linguagem. Destarte, por estar na origem, é intrínseco à linguagem tanto a criação como legitimação do “mundo verdadeiro”, do “ser”, cujo fundamento prescinde do “mundo efetivo”.

Em suma, com o *Da Natureza* assistimos a um primeiro passo em direção à superação do *mythos*³⁸ pelo *logos*, traço comum à tradição cosmológica pré-socrática. Todavia, se é correto afirmarmos a distância abissal entre o discurso de Parmênides e a mitopoética de Hesíodo e de Homero, também o é afirmarmos o abismo que o separa desses investigadores da natureza (*physikoi*). A pretensão de dizer “o ser” para além (*meta*) da *physis* fez com que o eleata, guiado pela intuição de um Princípio de Não-Contradição forte, conduzisse o discurso filosófico para o âmbito da metafísica e da ontologia. Sendo assim, a Parmênides devemos a proto-enunciação dos princípios lógicos tutelares ao pensamento ocidental e com eles o advento de uma inédita teoria do conhecimento cujo discurso se articula segundo as leis da sua dialética da não-contradição. Nietzsche reconhece a força de persuasão do “ingênuo engano” eleata ao vê-lo aflorar em toda metafísica vindoura: seja ela na elaboração do mundo ideal platônico, na noção aristotélica de substância, na constituição do *cogito* cartesiano, nas mônadas de Leibniz ou mesmo na dialética hegeliana. Cada sistema ao seu modo proporá através da metafísica da linguagem um “mundo

³⁸ O fato de que os versos que compõem o *Da Natureza* estejam repletos de elementos inerentes à mitopoética grega não o inclui nesta tradição. Para Santos (2002), Parmênides parece ter buscado nesta estilística uma espécie de selo de autenticidade para o seu saber.

verdadeiro” em oposição ao caótico e antagônico “mundo efetivo”, retomando assim o “erro” eleata; daí o receio nietzschiano de não nos livrarmos de Deus enquanto ainda crermos na gramática.

Por fim, a decisão de Parmênides pela “via da verdade” talvez seja o primeiro passo e a intuição primeva para uma metafísica dos opostos. Entretanto, somente com Platão esta doutrina encontrará o acabamento teórico necessário para se projetar como um dos sistemas filosóficos de maior influência na cultura ocidental: a “teoria das Formas”.

1.2 A “seleção” de Platão

Ainda que seja indiscutível a relação entre o pensamento platônico e o encaminhamento teórico deixados por Parmênides, sua ruptura com este pensamento é tida com certa clareza pelos comentadores, especialmente a partir do surgimento dos diálogos críticos e, com efeito, no *Sofista*. Neste diálogo o ateniense aponta os limites do monismo ontológico do eleata, bem como suas conseqüências no campo da linguagem. Platão denuncia a inconsistência lógica dos principais postulados parmenidianos, e de modo particular o Princípio de Não-Contradição forte e o princípio da discursividade do ser, isto é, a identidade plena entre ser e dizer. Em relação ao primeiro, o limite advém da inteligibilidade e inefabilidade do não-ser, conforme é determinado por Parmênides. A adoção de tais axiomas torna logicamente impossível a negação, o que, para Platão, se encerra numa contradição evidente. O segundo, o co-pertencimento entre ser e dizer, pressupõe que o discurso e o ser estejam imbricados de tal modo que desaparece a possibilidade de distinguir entre sentido e verdade do enunciado, ora, se não há verdade, também não há falsidade. A principal conseqüência desse argumento é segundo Platão, a interdição da alteridade interlocutiva uma vez que se torna impossível dois interlocutores se contradizerem.

Contudo, para o ateniense, a conseqüência mais desastrosa do monismo ontológico eleata está na sua impossibilidade predicativa. Ora, se há apenas o ser, e se o ser é dizer – como postula o princípio da discursividade do ser –, como conciliar a multiplicidade do *logos* com a unidade do ser? Em outras palavras: como de uma coisa dizer várias outras? E é exatamente na trama argumentativa do diálogo *Sofista* que o Estrangeiro de Eléia propõe como possibilidade de se

desvencilhar das armadilhas da lógica eleata uma aliança entre esta lógica e a proposta da relatividade encontrada na teoria sofística. Tal aliança consiste na manutenção do princípio da discursividade do ser, bem como do Princípio de Não-Contradição de Parmênides, mas relativizando-os³⁹. Desse modo, o ateniense julga eliminar as aporias da lógica eleata sem perder a determinabilidade objetiva do discurso, o que daria à dialética da não-contradição um novo fôlego.

Para iniciar nossa reflexão acerca dos problemas relativos à metafísica da linguagem e a constituição ontológica do “mundo verdadeiro” a partir do pensamento de Nietzsche, partiremos deste excerto de juventude em que o filósofo, aludindo à teoria platônica escreve:

[...] agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira. (WL/VM § 1).

O fragmento acima parece revelar algo importante acerca das referidas noções de verdade e mentira, a saber, que tais noções não derivam de entidades eternas e supra-sensíveis, mas do próprio *modus vivendi* daquele que sucumbe ao instinto gregário de rebanho do qual a linguagem é um sintoma. Ora, é evidente que o tratamento fisiológico da verdade e da mentira acaba por encerrá-las no âmbito da vida e da finitude, contudo, o que ficou sacralizado com a tradição filosófica é justamente o oposto disso, isto é, o êxito da interpretação metafísica que, segundo Nietzsche, se deve justamente ao esquecimento e ao distanciamento dessa ordem fisiológica, enfim, do antagonismo trágico que rege a vida. Este parece ser o ponto central do antiplatonismo nietzschiano: emancipada da vida, passamos a tomar a verdade por ela mesma, como princípio autônomo e regulador da efetividade, e, em termos platônicos, a tomamos como *eidos*.

Ao nos referimos à “seleção de Platão”, intentamos justamente captar o modo, ou, se quiser, o método com o qual o ateniense seleciona aquilo que é verdadeiro e expurga o que segundo seus critérios é tido por falso. Destarte, se a verdade é *escolhida* por representar imediatamente o modelo, aquele que é, a falsidade deve ser refutada pelo motivo oposto, isto é,

³⁹ Para maiores esclarecimentos sobre esta questão, cf. SOUZA, 2006.

por ser o que não é, em suma, por invocar a contradição. Assim, como em Parmênides, a essência do “mundo verdadeiro” platônico é a ausência constante de contradições. Não obstante, sua distinção entre verdadeiro e aparente também não é arbitrária, mas derivada de um Princípio de Não-Contradição, não mais forte, como o era para a dialética eleata, mas relativo, designado a orientar e fundamentar a decisão ontológica entre as “cópias” que “são” e os simulacros que “não são”, enfim, entre o ser e o não-ser. Aqui a sentença de Nietzsche continua a ressoar: Platão, através da metafísica da linguagem construiu um “mundo verdadeiro” e um “mundo aparente” em contradição com o “mundo efetivo”. Demonstrar de que modo o discurso platônico realiza este feito constitui o escopo deste tópico.

Num primeiro olhar, podemos afirmar que o Platão de Nietzsche parece ter aderido firmemente à dialética eleata da não-contradição erguendo sobre a efetividade (*Wirklichkeit*) um “mundo verdadeiro” – a representação do *eidos* – e um “mundo aparente” – o mundo empírico –, para logo em seguida praticar a mesma distinção que o pensador eleata fizera acerca do ser e do não-ser, ou seja, salvaguardar o primeiro em detrimento do segundo. Tal como Parmênides, Platão manteve pouco respeito em relação à *aisthesis*, indicando-a, ao modo do eleata, como a via da opinião e da falsidade, ao contrário da “Forma” que semelhantemente ao ser de Parmênides nos conduz a um tipo de via da verdade. Neste trecho de *A Gaia Ciência*, Nietzsche descreve o gesto platônico:

Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e verdadeiro sentimento que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo?*... (FW/GC § 344).

O “outro mundo” citado acima refere-se ao que Nietzsche entende por “mundo verdadeiro”, termo que traz imediatamente consigo outro: o “mundo aparente”; o primeiro representa o mundo das “Formas” inteligíveis e o segundo das opiniões (*doxa*) sensíveis. Para Nietzsche, estas abstrações foram sobrepostas ao “*nosso mundo*”, ou seja, o “mundo efetivo”.

Com efeito, o modo pelo qual Platão institui na história da filosofia tais abstrações (verdade e aparência) parece estar diretamente relacionado com sua astúcia em eliminar do pensamento e da vida todo antagonismo (*Gegensatz*) desestabilizador. Neste sentido, ao desconsiderar a condição trágica da existência, sua teoria reduziu o múltiplo da efetividade em

duas vias, a da verdade e a da aparência, a do ser e a do não-ser. No entanto, diferente do mestre eleata, Platão não opta pela exclusão da via negativa, o que de certa forma lhe salva de enfrentar os problemas lógicos oriundos de uma concepção ontológica monista. Porém, embora conserve o dualismo ontológico ser e não-ser, sua teoria sempre privilegiará a positividade. Na leitura de Heidegger, é neste registro que Nietzsche parece ter entendido o “mundo verdadeiro”, isto é, a “verdade” de Platão, a saber, a partir daquilo que é compreendido no conhecimento, e aquilo que é compreendido no conhecimento é o que é, em suma, a “Forma”⁴⁰.

Para Heidegger, ser um ente que é implica em ser algo que “a qualquer momento e de antemão encontra-se como já sendo por si subsistente [...] a entidade do ente, isso significa: *presença constante*” (HEIDEGGER, 2007, p. 421). Em suma, o ente é aquele que se mantém idêntico a si mesmo, que não se contradiz, e por isso pode ser captado pelo conhecimento. Sobre esta questão Heidegger escreve:

Ainda que Nietzsche não penetre expressamente com a sua concepção da essência do ente no âmbito da interpretação dada e não chegue a medir a sua amplitude – do mesmo modo que os outros metafísicos antes dele –, ele pensa o “ente”, o “verdadeiro”, na direção designada do que permanece e subsiste de maneira estável. (HEIDEGGER, 2007, p. 421).

Ora, ainda que a interpretação heideggeriana de Nietzsche esteja profundamente imantada de seu próprio esquema ontológico, estamos de pleno acordo com essa leitura no que tange especificamente à identificação que o filósofo do eterno retorno propõe entre verdade metafísica

⁴⁰ Na interpretação de Heidegger, a oposição platônica entre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”, conforme apontada por Nietzsche aparece no momento em que Platão imputa uma distinção entre os entes, desse modo, o ateniense teria designado de um lado o “‘ente’ que é em seu sendo”, e de outro lado “‘o ente’ que não deveria ser chamado assim” (HEIDEGGER, 2007, p. 420). O “ente que é em seu sendo”, isto é, aquele que propriamente “é” de acordo com a essência do “ser” é o *eidos*, também denominado por “Idéia” ou “Forma”. Esta simboliza “o aspecto, aquilo em que algo mostra a sua face” [...] “aquilo que algo é, sua *quiddidade*” (HEIDEGGER, 2007, p. 420). Por outro lado, o outro ente, o que não deveria ser e se chamar assim, segundo Heidegger, também é sendo, podendo até mostrar uma face e um *eidos*, todavia, “sua face é distorcida e deformada, o aspecto e a visão são turvos e enevoados” (HEIDEGGER, 2007, p. 420). Este último, denominado *eidolo*, representa uma imagem, isto é, um reflexo do *eidos*. Assim, tudo que encontramos no mundo empírico, isto é, todos objetos que se apresentam aos sentidos, assumem o aspecto do *eidos* e freqüentemente se parecem com ele, no entanto, são coisas “cujo aspecto é *prejudicado* de tal e tal forma porque esse aspecto precisa se mostrar a cada vez na cunhagem de uma matéria sensível” (HEIDEGGER, 2007, p. 421). O que faz com que uma coisa seja ela mesma, isto é, o que faz com que uma casa seja uma casa, explicará Heidegger, é a presença do ente propriamente dito nela, logo, sua participação na “Idéia” (*eidos*) de casa. Quanto mais a cópia (*mimese*), o *eidolo*, representar, isto é, tornar presente o *eidos*, mais verdadeira e melhor é a representação.

e estabilidade. Desse modo, a verdade platônica, ou seja, seu “mundo verdadeiro” das idéias é avaliado por Nietzsche a partir da sua constância, destarte, só o que é constante é idêntico a si mesmo, e só o que possui unidade e identidade é cognoscível. Já o “mundo aparente”, pelo contrário, deve se fundar a partir do inconstante, enfim, do que não é idêntico a si mesmo, condições intrínsecas ao mundo empírico. Segundo Nietzsche, é neste emudecimento dos sentidos previsto pela filosofia idealista que podemos encontrar a gênese do discurso. Nietzsche escreve:

Esses velhos filósofos não tinham coração [...] Não vêem o espetáculo que aí se desenrola, o constante *empalidecimento* – a dessensualização interpretada de forma cada vez mais idealista? Não pressentem, ao fundo, como que uma sanguessuga há muito tempo escondida, que começa por atacar os sentidos e enfim lhe restam – ela deixa – apenas ossos e ruídos? Quero dizer, fórmulas, *palavras* [...] (FW/GC § 344).

Pioneira, a teoria platônica da linguagem se apresenta com uma certa distância em relação aos seus opositores, os sofistas, bem como em relação aos precursores pré-socráticos, uma distância que como veremos mais adiante será repensada pelo ateniense no decorrer de sua reflexão.

Segundo Neves (2005, p. 47), o uso dialético do discurso em detrimento do uso retórico, como era praticado pela sofística, anuncia uma nova função para a palavra, que de mero instrumento persuasivo passa a ser condutora suprema da verdade. Destarte, “posta a verdade na relação entre a linguagem e as coisas, fica implicada uma dissociação que permitirá que seja colocada a linguagem como objeto de investigação” (NEVES, 2005, p. 47-8). Doravante, a dissociação entre ser e dizer, isto é, entre verdade e discurso parece ser necessária para se libertar o discurso do claustro tautológico da ontologia monista de Parmênides instituindo-os a partir de uma nova abordagem, a representacional, o que tornou possível uma inédita filosofia da linguagem no ocidente.

Na perspectiva platônica, verdade e discurso já não se co-pertencem, isto é, não são idênticos, destarte, assim como o ser, o não-ser, para Platão, não só é dizível como é necessário ao discurso. Mas se assim for, de que modo a linguagem, na teoria platônica, se apossa da

verdade? É através da reminiscência, cujo instrumento é a dialética⁴¹ que, segundo Platão, contemplamos a verdade na “Forma”. Santos afirma:

A reminiscência propriamente dita consiste então no procedimento pelo qual a alma busca recuperar a perfeição da forma inteligível, captada pelo conceito através do exercício da dialética. Para tal é mister reconhecer que o acesso ao saber infalível das formas é proporcionada mais pela linguagem que pela observação da realidade exterior. (SANTOS, 2008, p. 18).

Grosso modo, a teoria platônica da reminiscência, ou “anamnese”, prevê que a imutabilidade e a perfeição dos conceitos captados pelo pensamento sejam motivos suficientes para se afirmar sua origem inteligível, haja vista que, do caráter corrupto e imperfeito do mundo empírico não seria possível extrair tais qualidades. É exatamente neste sentido que se dirige a crítica de Nietzsche à metafísica da linguagem. O filósofo alemão argumenta:

Muito tempo depois, num mundo mil vezes mais esclarecido, chegou à consciência dos filósofos, com surpresa, a *segurança*, a subjetiva *certeza* no manejo das categorias da razão (metafísica da linguagem): eles concluíram que estas não podiam proceder do mundo empírico – todo o mundo empírico as contradiz. *De onde procedem, então?* – E na Índia, como na Grécia, foi cometido o mesmo erro: “Devemos já ter habitado um mundo mais elevado (– em vez de um *bem mais baixo*: o que teria sido a verdade!), devemos ter sido divinos, *pois* temos a razão!”... (GD/CI A razão na filosofia §5)

Portanto, se, para Nietzsche, a verdade platônica consiste na retenção da “Forma” pelo conhecimento, o lugar propriamente dito em que esta retenção do saber ocorrerá é no discurso, ou seja, na linguagem. Para Platão, a linguagem não é o ser, como outrora Parmênides postulou, mas é sua “representação” no *logos*.

Na perspectiva do referencialismo platônico, compreende-se que, para qualquer termo que represente qualquer natureza existente, há uma “Forma” referente, ou seja, um sentido – em termos lingüísticos isso quer dizer: para todo “significante” verdadeiro há um “significado”

⁴¹ Segundo Santos (2008), por “dialética” entende-se a “disciplina que culmina o movimento ascendente da alma, através da diversidade das operações cognitivas e da aprendizagem das disciplinas propedêuticas a elas associadas, começando pela observação das imagens sensíveis e culminando na contemplação das formas inteligíveis” (SANTOS, 2008, p.17)

correspondente. O acesso ao mundo inteligível da “Forma” ocorre através do questionamento acerca da natureza deste ente, o que é bem mais simples do que se imagina. Por exemplo, se este ente é uma cadeira, o acesso à sua “Forma” inteligível deve ser feito através da questão habitual: o que é uma cadeira? Santos (2008, p. 18) explica que, no momento em que um nome comum recai sobre uma pluralidade de seres ou de ações, abre-se uma porta para o inteligível, “e esta poderá ser franqueada se cada tentativa de resposta à pergunta ‘O que é?’ por meio de um *logos*, uma ‘definição’ – formalmente, uma proposição, materialmente, uma opinião –, puder ser integrada num argumento coerente e consistente.” (SANTOS, 2008, p. 18).

Em suma, no questionamento que pergunta pelo “o que é” da coisa já se pressupõe a revelação da “Forma” com a qual a coisa participa⁴², se assemelha, enfim, se identifica. Na avaliação de Nietzsche, para a tradição, a linguagem se encontra num plano estritamente abstrato do uno e do idêntico, tal como um duplo oposto erguido sobre o múltiplo e inconstante “mundo efetivo”:

Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial. (WL/VM, §1)

O trecho citado acima revela de maneira incisiva a investida nietzschiana sobre a metafísica da linguagem conforme concebida pelo referencialismo lingüístico. Para Nietzsche, a unidade e a identidade conceitual conquistada pela teoria platônica revela o sacrifício da multiplicidade e do antagonismo inerentes à efetividade. Ao propor a oposição entre a verdadeira identidade inteligível e a falsa aparência ignota, Platão permite vibrar em sua teoria da linguagem ressonâncias da antiga lógica eleata, o que certamente deixa o ateniense diante de uma série de paradoxos que, segundo a tradição, o motivaram a compor os diálogos críticos. Em suma, ao

⁴² Referente ao conceito de “participação” (*Sumplokê*).

encontrar o “pai” do *logos*⁴³, o discurso platônico toma posse de um sentido absoluto, o significante ganha um significado, e o discurso pode enfim dizer a verdade.

Sendo assim, o valor de verdade ou falsidade do enunciado, seja ele afirmativo ou negativo, vai depender de sua capacidade de representação da realidade. Doravante, podemos afirmar que, com Platão, assistimos à instituição da verdade, bem como da aparência, isto é, da mentira no plano da linguagem. Este importante movimento não passaria despercebido aos olhos do jovem Nietzsche:

O mentiroso usa as designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo; ele diz, por exemplo: “sou rico”, quando para seu estado seria precisamente “pobre” a designação correta. Ele faz mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversões dos nomes. (WL/VM § 1).

Logo é na linguagem que residem verdade e aparência já que é nela que se dá as relações entre as coisas que as palavras representam. No entanto, a linguagem não é a representação imediata do *eidos*, mas um mediador entre ele e a imagem. O discurso (*logos*), segundo Platão, “é como a imagem do pensamento na palavra” (Teeteto 208c). É lícito então concluir que o conhecimento advém da relação necessária entre as três instâncias seguintes: a Forma (significado), a Imagem (referente material) e a linguagem (significante). Se isso é correto, podemos concluir que há conhecimento verdadeiro quando o *logos* representa o ser (o *eidos*), e há conhecimento aparente ou falso quando o *logos* representa o não-ser. Em suma, de um lado temos as “cópias”, que trazem a marca da verdade, a palavra verdadeira, e de outro, a palavra degradada, a cópia sem “Forma”, o “simulacro”, “o que assim simula a ‘cópia’, mas de forma alguma o é” (Sofista 235d). De maneira geral e resumidamente, contemplamos as questões fundamentais que permeiam a teoria do discurso platônico, o que nos permite então avançar nossa reflexão em direção a este conceito de “simulacro” em Platão.

Contrapondo-se a Heidegger, que acredita que a inversão nietzschiana do platonismo serviu apenas para se enredar ainda mais no objeto da inversão⁴⁴, Deleuze (2007, p. 262) constata

⁴³ Em sua obra *A Farmácia de Platão* Jacques Derrida utiliza a expressão “pai” para designar a presença absoluta daquilo “que é” no discurso (*logos*).

⁴⁴ Em sua obra *Nietzsche*, Heidegger conclui que, em sua tentativa de superação do platonismo, Nietzsche ao invés de desconstruir o argumento platônico teria se envolvido ainda mais nele, aprofundando-o até suas últimas

que, para Nietzsche, a tarefa de reverter o platonismo não significaria propor o seu avesso, ou seja, abolir o “mundo verdadeiro” e com ele o “mundo aparente”. Para o filósofo francês, tal projeto estaria mais próximo dos anseios filosóficos de Hegel e principalmente de Kant. A visada nietzschiana deveria antes passar por uma profunda análise do estatuto do simulacro tal qual Platão teria postulado no diálogo crítico *Sofista*. Segundo Deleuze, o motivo platônico consiste primeiramente em “distinguir a essência e a aparência, o inteligível e o sensível, a Idéia e a imagem, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” (DELEUZE, 2007, p. 262), o que não quer dizer que essas expressões tenham o mesmo significado. Deleuze explica:

A distinção se desloca entre duas espécies de imagens. As *cópias* são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os *simulacros* são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essenciais. É neste sentido que Platão divide em dois o domínio das imagens-ídolos: de um lado, as *cópias-ícones*, de outro os *simulacros-fantasmas*. (DELEUZE, 2007, p. 262)

O simulacro, portanto, possui uma divergência de natureza em relação à cópia, isto quer dizer que enquanto a cópia consiste numa imagem dotada de proximidade e semelhança, o simulacro, por outro lado, representa uma cópia marcada pela dessemelhança. Para Deleuze (2007, p. 263), a disparidade e a diferença são elementos constituintes do simulacro, ao qual é intrínseca a própria dissimilitude: “eis porque não podemos nem mesmo defini-lo com relação ao modelo que se impõe às cópias, modelo do Mesmo do qual deriva a semelhança das cópias” (DELEUZE, 2007, p. 263). O modelo do simulacro é o “outro” e não o “mesmo”; é o “não-ser”, daí sua dessemelhança interiorizada.

Para o filósofo francês, é a partir deste critério de distinção e “seleção” que Platão fundará o seu “mundo verdadeiro”, fundando todo domínio discursivo que a filosofia se apropriará: o “domínio da representação preenchido pelas “cópias-ícones” e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento” (DELEUZE, 2007, p. 263). Este parece ser o motivo fulcral da maldição lançada aos poetas da cidade ideal, bem como o da eleição do “filósofo rei”. Enquanto o último contempla a verdade e a representa

em conceitos através da dialética, os primeiros, por estarem infinitamente distantes da verdade, se enveredam nas imitações do efêmero, do não-ser, criando o desconforto nos ouvintes através dos simulacros vazios, enfim, das imitações (*mimese*) sem modelos, “filhos” sem “pai”. No livro X da República, tratando analogamente a questão da pintura-simulacro e da poesia, Sócrates argumenta:

Sócrates: Assim, pois, estabeleceremos como princípio que todos os poetas, a começar por Homero, são simples imitadores das aparências da virtude e dos outros temas que tratam, mas que, quanto à verdade, não chegam a atingi-la: semelhantes, nisso, ao pintor de que falamos há pouco, o qual desenhara uma aparência de sapateiro, sem nada entender de sapataria, para pessoas que, não entendendo mais do que ele, julgam as coisas segundo a cor e o desenho! (República X 600e-601a).

Jacques Derrida (1997, p. 88), em *A Farmácia de Platão* comenta este polêmico episódio do texto de Platão:

Lembre-mos, com efeito, do famoso requisitório contra a mimética pictural na *República* (X, 597). Trata-se primeiramente de banir a poesia da cidade, e desta vez, diferentemente do que se passa nos Livros II e III, por razões que dizem respeito essencialmente a sua natureza mimética. Os poetas trágicos, quando praticam a imitação, levam ao desconforto o entendimento daqueles que os escutam (*tês tôn akauónton dianoías*) se estes últimos não dispõem de um antídoto (*phármakon*, 595 a). E este contraveneno é “o conhecimento do que as coisas são realmente” (*to eidénai autá hóia tunkhánei ónta*). (DERRIDA, 1997, p. 88)

A partir da leitura dos excertos acima, podemos afirmar que o *logos* do filósofo, por manter uma relação paternal com a verdade, se oferece como uma boa cópia, uma “cópia-ícone”, diferentemente do discurso do poeta, que desprovido de “pai” produz apenas imitações das imitações, ou seja, simulacros. O antídoto para a imitação poética: a episteme.

Por fim, com Platão a questão da linguagem ganha pela primeira vez na história da filosofia o estatuto de questão filosófica. “Descolado” do ser, o discurso pode fazer referência a si mesmo, ou seja, pode falar de si mesmo. Neste sentido, o filósofo de Atenas é responsável por inaugurar um inédito referencialismo lingüístico que doravante deverá zelar pelo bom discurso – o que diz a verdade – , bem como eliminar o mau discurso – o que diz a aparência, ou seja, a

mentira. Tal referencialismo, como pôde constatar, é o ponto central da crítica da linguagem do jovem Nietzsche que vê na igualação do não igual, ou seja, na redução do múltiplo ao conceitual, o ponto de partida de toda uma metafísica da linguagem e, com ela, da sobreposição do “mundo verdadeiro” e do “aparente” sobre o antagônico “mundo efetivo”.

Enquanto representação da “Forma” no *logos* – o que ocorre com a utilização do método dialético – a verdade platônica se define como unidade e identidade, o que quer dizer, em última análise, estabilidade. Sendo assim, dizer a verdade é dizer o que é, é invocar o ser, dizer a mentira é dizer o que não é, a aparência, enfim, o não-ser. Conclui-se, portanto, que, mesmo que o discurso de Platão inove dando voz ao não-ser, a todo instante ele ordena que este se cale. Por isso os poetas devem ser banidos da cidade ideal. Operando neste sentido, a “seleção de Platão” consistirá definitivamente em salvar através de uma metafísica da linguagem a verdade da aparência, as cópias boas dos simulacros. Por invocar o que não é, a mentira e o simulacro são repudiados do “mundo verdadeiro” de Platão e condenados ao silêncio, tal é o novo estatuto da dialética da não-contradição promovida pelo ateniense. Destarte, ainda que reformulando a intuição eleata, a concepção platônica de linguagem encontra-se embebida dos seus princípios uma vez que, do mesmo modo que Parmênides, a essência do “mundo verdadeiro” platônico consiste na ausência constante de contradições.

Em suma, a seleção entre verdadeiro e aparente no discurso platônico também não se constitui de maneira arbitrária, pois é derivada da crença em um Princípio de Não-Contradição relativo que orienta e fundamenta a decisão entre as cópias que são e os simulacros que não são, enfim, entre o ser e o não-ser. Mas, embora Platão tenha dado um passo à frente em relação a Parmênides, relativizando o Princípio de Não-Contradição e adequando-o a uma nova proposta discursiva, este ainda não passava de uma intuição lógica. Caberá ao seu discípulo Aristóteles dar-lhe o acabamento lógico-formal pelo qual ainda hoje o princípio é reconhecido.

1.3 O “dever” de Aristóteles

Chegamos à última etapa de nossa reflexão acerca da relevância da dialética da não-contradição e, doravante, do Princípio de Não-Contradição na estruturação daquilo que Nietzsche

chamou de metafísica da linguagem. Devemos levar em conta que, embora este imperativo tenha suportado o discurso metafísico desde Parmênides até Platão, é ponto comum entre os estudiosos o fato de que estes pensadores precursores o tenham concebido ainda sob a forma de uma lógica ainda intuitiva e incipiente, isto é, ainda não formalizada. Somente com Aristóteles o Princípio receberá o acabamento lógico-formal necessário para ser instituído como lei fundamental do pensamento⁴⁵, o que nos permite nesta etapa de nosso percurso abordá-lo como tal. Trataremos neste tópico final de analisar este princípio lógico a partir da *Metafísica* de Aristóteles, especificamente do Livro Γ⁴⁶, já que é nele que pela primeira vez o Princípio de Não-Contradição aparece na história da filosofia como o princípio dos princípios, ou, o axioma dos axiomas. Considerando a importância do filósofo estagirita para a constituição, formalização e manutenção da tradição metafísica, analisaremos, com Nietzsche, a contribuição aristotélica para a construção de um “mundo verdadeiro” a partir da ausência de contradições. Para tanto, partiremos da hipótese de que, para Aristóteles, a dialética da não-contradição agora orientada pelo princípio de todos os princípios assume a forma de um “dever”, um posicionar-se diante da coisa de modo a garantir sua substância e sua essência, enfim, sua unidade e identidade, vias únicas para o conhecimento. Nosso ponto de partida incide no seguinte trecho da *Metafísica*:

Com efeito, o princípio que deve necessariamente ser possuído por quem quer conhecer qualquer coisa não pode ser uma pura hipótese, e o que deve conhecer necessariamente quem queira conhecer qualquer coisa já deve ser possuído antes que se aprenda qualquer coisa. É evidente, portanto, que esse princípio é o mais seguro de todos. (*Metafísica* IV, 1005b 10-20)

Para Aristóteles, o Princípio de Não-Contradição é tido como um atributo necessário à demonstração, logo uma lei e um dever irrefutável ao homem do conhecimento. Mas o que diz essa lei e quais constatações e pressupostos podemos tirar desse imperativo?

⁴⁵ Seguindo Bocheński (1957, p. 15) “não se conhece nenhum princípio lógico correto estabelecido e examinado por sua própria sorte antes de Aristóteles”. Para o autor, os princípios lógicos encontrados no período anterior a Aristóteles são considerados apenas como regras apagógicas, ou intuitivas, não formalizadas, ou seja, não como as de uma lógica proposicional ou de predicados.

⁴⁶ Sabemos da possibilidade de que outros textos de Aristóteles possam sugerir dados que fomentem a interpretação paraconsistente da lógica aristotélica, ou seja, de uma lógica que prescindia do Princípio de Não-Contradição, por isso deixamos claro que nossos pressupostos se guiam a partir das afirmações anunciadas no Livro IV da *Metafísica*.

Aristóteles reitera com o Princípio de Não-Contradição o pressuposto metafísico da constância e sua estreita relação com a verdade, entretanto, afirmando a relação entre estabilidade e verdade, o filósofo reitera também a relação entre a contradição e a mentira. A expressão lógica deste princípio foi universalmente configurada na fórmula: $A \neq \sim A$, que, em termos descritivos pretende dizer: “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (*Metafísica* IV, 1005 b 15-20), e ainda, “é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como segundo alguns, teria dito Heráclito” (*Metafísica* IV, 1005 b 20-25); e por fim: “todos os que demonstram alguma coisa remetem-se a esta noção última porque, por sua natureza, constitui o princípio de todos os outros axiomas” (*Metafísica* IV, 1005 b 30-35). As respectivas sentenças só vêm a coadunar com a nossa tese de que, embora formalizado pelo gênio lógico aristotélico, o expurgo da aparência e da contradição ainda é a garantia do “mundo verdadeiro”, pois, para Aristóteles, a essência do “ser” é ausência permanente de contradições.

Como vimos, para Heidegger (2007, p. 468), de acordo com o pensamento grego a essência do ser é a presença constante. Neste caso, afirma o pensador da floresta negra, quando Aristóteles postula a “impossibilidade” de uma mesma coisa ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, isso representa, em última análise, que o “ser não consegue algo” (HEIDEGGER, 2007, p.464), enfim, que o ser está impotente de algum feito. Heidegger (2007, p. 465) explica que este “impossível” é interpretado por Nietzsche como uma “incapacidade”; para tanto, o autor de *Ser e Tempo* busca subsídios num fragmento póstumo do outono de 1887, no qual o filósofo da vontade de potência afirma: “Não somos capazes de afirmar e negar uma e mesma coisa: esse é um princípio empírico subjetivo, nele não se expressa nenhuma ‘necessidade’, mas apenas uma incapacidade” (NIETZSCHE, apud HEIDEGGER, 2007, p. 463)⁴⁷. Mas o que é, e, de onde advém esta incapacidade?

Para Heidegger (2007, p. 462) essa discussão não pode simplesmente se encerrar na simples constatação de que verdade, razão e não-contradição são designações subjetivas e, como tal, compulsões biológicas. De acordo com o filósofo, é preciso dar um passo além dos fatos e procurar além do limitado pensar científico – para o qual a metafísica não passa de quimeras desnecessárias –, tentando mergulhar na profundidade ambígua e original dessa “incapacidade”.

⁴⁷ O fragmento citado corresponde ao fragmento póstumo 9 [97] do outono 1887. No entanto, Heidegger o extrai do livro póstumo *Vontade de Potência* onde o fragmento aparece com a notação “n.516”.

Em suma, é preciso “estabelecer o modo de pensar biológico de Nietzsche em todos seus aspectos” (HEIDEGGER, 2007, p. 462).

A leitura heideggeriana deste fragmento aponta curiosamente para o horizonte da liberdade em detrimento de uma simples compulsão biológica⁴⁸. Para Heidegger, não somos necessariamente impelidos à não-contradição, mas somos incapazes de contradizer, o que em última análise quer dizer que somos incapazes de representar ou de fixar uma coisa como sendo e não sendo ao mesmo tempo. A sentença nietzschiana afirma: o fato de sermos incapazes de pensar a contradição decorre dos limites impostos por nossa constituição subjetiva, e não por uma inadmissão oriunda do próprio objeto, em outros termos, a não-contradição não é uma exigência da coisa pensada, mas do próprio pensamento. Destarte, em sua constituição essencial, o sujeito se revela em contradição com a contradição, sua essência é fundamentalmente presença, logo ele é constitutivamente incapaz de contradizer. *Grosso modo*, o Princípio de Não-Contradição, segundo Nietzsche, parece cumprir um dever do pensamento, e não uma necessidade imperiosa. Na continuação do referido fragmento, encontramos uma menção explícita a Aristóteles e ao Princípio:

Se, segundo Aristóteles, o *princípio de não-contradição* é o mais certo de todos os princípios, se ele é o último e o mais básico ao qual todos os procedimentos demonstrativos reconduzem, se nesse princípio reside o princípio de todos os outros axiomas: tanto mais rigorosamente se deveria levar em conta que afirmações já são aqui, no fundo, pressupostas. Ou bem se afirma com ele algo em relação ao real⁴⁹, ao ente, como se alguém já conhecesse esse ente a partir de uma outra fonte; ou seja, como se predicados opostos não *pudessem* ser atribuídos a ele. Ou bem o princípio quer dizer: que os predicados opostos não *devem* ser atribuídos ao ente. Nesse caso, a lógica seria um imperativo, *não* para o conhecimento do verdadeiro, mas para o posicionamento e o arranjo de um mundo *que deveria ser chamado por nós de verdadeiro*. (NIETZSCHE, apud HEIDEGGER, 2007, p. 466)⁵⁰.

⁴⁸ Embora Heidegger reconheça a finalidade vital do conhecimento, da verdade e do Princípio de Não-Contradição para a filosofia nietzschiana, o filósofo alega que não é possível penetrar na essência do pensamento de Nietzsche nos acomodando nesta chave da compulsão biológica e não entendendo porquê o conhecimento, a verdade e o Princípio são essenciais para a manutenção da vida.

⁴⁹ O termo real empregado nesta tradução não advém do termo alemão *Realität*, mas de *Wirklichen* o que indica que Nietzsche não estava se referindo a realidade enquanto algo fixo, como substância, mas ao contrário, pretendia enunciá-la como fluxo e vir-a-ser.

⁵⁰ Reproduziremos aqui o fragmento no vernáculo original conforme a edição crítica de Colli e Montinari: “Wenn, nach Aristoteles der Satz vom Widerspruch der gewisseste aller Grundsätze ist, wenn er der letzte und unterste ist, auf den alle Beweisführungen zurückgehn, wenn in ihm das Princip aller anderen Axiome liegt: um so strenger sollte

Com efeito, o que o princípio aristotélico põe em xeque não é capacidade do ente receber ou não predicados opostos, mas a decisão do pensamento em atribuí-los ou não ao ente. Atribuí-los seria o mesmo que se atirar no inessencial do ser: a ausência e a inconstância; é caminhar para a morte *do* significado. Por isso, a decisão de não atribuí-los é definitivamente um dever, um gesto fundamental para a assunção do “mundo verdadeiro” aristotélico.

Para Heidegger, a busca pelos pressupostos subjacentes ao Princípio de Não-Contradição faz com que Nietzsche perceba algo essencial, isto é, que o princípio diz algo sobre o ente, a saber: que “*a essência do ente consiste na ausência constante de contradições*” (HEIDEGGER, 2007, p. 462). Resumidamente, a interdição lógica da ausência e da inconstância a partir do dever da não-contradição são garantia da estabilidade e presença do ser, isto é, sua “substância” e “essência”, condição imprescindível para a constituição da unidade e identidade *do* significado.

Aristóteles é categórico: “[...] de fato, tínhamos estabelecido que um só devia ser o significado e que este deveria exprimir a substância da coisa. E a substância de uma coisa significa que a essência dela não pode ser diferente” (*Metafísica* IV, 1007 a 20-25). Em suma, o dever de Aristóteles, de acordo com a posição nietzschiana, consiste em manter a unidade e identidade do ente, impedindo, pela aplicação do Princípio de Não-Contradição, a profusão infinita de significados, o que, segundo o estagirita, seria o mesmo que matar *o* significado. Para Aristóteles, aí reside a única possibilidade para o conhecimento e para a comunicação, como é expresso na seguinte passagem da *Metafísica*:

[...] Mas se o adversário não admitisse isso e dissesse que as palavras têm infinitos significados, é evidente que não mais seria possível nenhum discurso. Com efeito, não ter um significado determinado equivale a não ter nenhum significado; e se as palavras não têm nenhum significado, tornam-se impossíveis o discurso e a comunicação recíproca e, na verdade, até mesmo um discurso consigo mesmo. De fato, não se pode pensar nada se não se pensa algo determinado; mas se é impossível pensar algo, então pode-se também dar um nome preciso a esse determinado objeto que é pensado. (*Metafísica* IV, 1006 b 5-10).

man erwägen, was er im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt. Entweder wird mit ihm etwas in Betreff des Wirklichen, Seienden behauptet, wie als ob er dasselbe anderswoher bereits enntete: nämlich daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden können. Oder der Satz will sagen: daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden sollen? Dann wäre Logik ein Imperativ, nicht zur Erkenntniß des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, die uns wahr heißen soll”.

Logo percebemos que este “mundo verdadeiro” não consiste em uma representação mimetizante (cópia) de um ser que subsiste em si, como vimos na metafísica platônica, mas antes de um “dever-ser” do pensamento que garante a unidade do significado, garantindo assim a substância e a essência da própria coisa. Daí a contribuição aristotélica para a instituição de uma “metafísica da linguagem” e, por conseguinte, para uma “simplificação” do mundo. Imbuída do dever (não-contradição), a linguagem, para Aristóteles, traduz simbolicamente a substância e a essência da coisa, em suma, seu significado. Mas qual a natureza da linguagem para Aristóteles? Para Derrida (2006, p.13), Aristóteles teria denominado os sons emitidos pela voz (*phoné*) como os símbolos dos estados da alma – isso porque o estagirita concebia a fala numa relação de proximidade essencial e imediata com a alma – e as palavras escritas como os símbolos das palavras emitidas pela voz. Derrida escreve:

Produtora do primeiro significante, ela não é mero significante entre outros. Ela significa o “estado da alma” que, por sua vez, reflete ou reflexiona as coisas por semelhança natural. Entre o ser e a alma, as coisas e as afecções, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *logos*, uma relação de simbolização convencional. E a *primeira* convenção, a que se referiria imediatamente à ordem da significação natural e universal, produzir-se-ia como linguagem falada. A linguagem escrita fixaria convenções, que ligariam entre si outras convenções. (DERRIDA, 2006, p. 13).

Com efeito, ao exprimir naturalmente as coisas no *logos*, as afecções da alma constituem uma espécie de linguagem universal e transparente, um significado absoluto do qual a voz é o que mais se aproxima. Desta união indissolúvel da voz à alma derivaria todos significantes, mas em primeiro lugar, o significante escrito, este sempre técnico e representativo sendo originariamente desprovido de um sentido constituinte⁵¹. Derivaria também a própria noção de significante e com ela a célebre oposição metafísica entre significante e significado, bem como o rebaixamento do segundo em relação ao primeiro, fato que na interpretação do filósofo argelino pertence de maneira profunda e explícita à história da metafísica em sua totalidade. Em suma, para

⁵¹ Jacques Derrida (2006, p. 13) entende que a tradição “logocêntrico-teológica” da linguagem, ao conceber a escritura enquanto “significante exterior”, considerou-a como um momento secundário em relação ao significado, uma vez que este se mantém imediatamente relacionado com a essência e com a substância da coisa.

Aristóteles, uma “boa” escritura consiste naquela que, enquanto significante, reproduzisse mais fielmente o significado. Para uma melhor compreensão da noção aristotélica de “boa” escritura, faz-se necessário doravante analisar o modo como o filósofo grego desenvolveu sua própria escrita.

Segundo Franco (1989, p. 119), o estilo do discurso aristotélico procura desunir prosa e poesia, para tanto, Aristóteles procura manter-se afastado dos recursos poéticos visando com isso a submeter o literário e metafórico ao lógico e racional. Dessa forma, o estagirita elege uma escrita clara, neutra e distinta, que tem por finalidade dizer a verdade. Para a constituição desta “boa” escrita, Aristóteles recorre ao emprego de alguns recursos intralingüísticos, tais como o uso vigiado de metáforas, a recusa de representações figurativas, e também a predominância de certos grupos verbais no presente de modo a garantir, através da presença verbal, os significados conceituais. Neste sentido, a estética do discurso aristotélico tem muito a nos dizer sobre sua concepção de linguagem, uma vez que, se nele as metáforas e as representações figurativas são evitadas, isso não ocorre fortuitamente, mas pela razão destes artifícios de linguagem induzirem o pensamento à ausência e à inconstância, isto é, ao inessencial do ser: a contradição.

Entretanto, para Franco (1989, p. 121), a presentificação do ser, ou seja, sua permanência no tempo através da sua captura pelo *logos* permite com que ele seja conhecido isolando o “agora” onde as relações constantes podem ser colhidas. A autora afirma:

Nesse enquadramento, a textura dos verbos no presente como que “amarra” as outras formas na cadeia de enunciados, de sorte que cada novo signo, ao ligar-se aos demais, aumenta a conexão entre eles, resultando num todo sólido e estável. O mundo assim manifesto – uma teia semântica posta num plano nivelado e contínuo – fixa a base imprescindível ao procedimento classificatório que ponteia e divide essas linhas, nelas estabelecendo identidades e diferenças⁵².(FRANCO, 1989, p. 121).

Tratando-se da constituição do discurso em Aristóteles, a problemática da significação ganha consistência somente quando submetida à problemática do ser. A autora argumenta que,

⁵² Segundo a autora, este acento liga-se à ampliação absoluta de certas premissas e métodos de Aristóteles, sendo discerníveis dois focos irradiadores de tais posições: a) “o procedimento de distinguir, no limiar de todo debate, os vários sentidos comportados pelo termo em jogo, conduta cujo horizonte é o ‘ser significa’”, e b) “a incorporação desse método à dialética, conjugando-a à doutrina das categorias, campo onde é esmiuçado a pluralidade dos aspectos simultâneos atribuídos aos entes” (FRANCO, 1989, p.119).

“levando esta perspectiva ao limite, seríamos tentados a dizer que em Aristóteles as palavras só têm sentido quando referidas à problemática categorial e às estruturas lógico-ônticas que ela supõe” (FRANCO, 1989, p.119). Destarte, o propósito maior da utilização do Princípio de Não-Contradição por Aristóteles parece consistir no desnudamento do sentido, isto é, na depuração do discurso filosófico eliminando os resíduos míticos que desde os poetas épicos até Platão turvavam a linguagem e obscureciam a ciência. Franco afirma:

Certamente, a prosa de Aristóteles não favorece o paralelo com filósofos e oradores “artistas”, que jogam com a originalidade na construção gramatical, atentos à ordem e à morfologia das palavras, às suas ressonâncias, coloridos, polissemias e sonoridades, voltados para a invenção. Muito pelo contrário, Aristóteles afasta-se deliberadamente desses recursos poéticos individualizadores, para eleger uma escrita científica neutra, clara, distinta (FRANCO, 1989, p. 119).

Nietzsche percebeu que essa escrita clara e distinta só se tornou possível pelo fato de que o Princípio se impôs na forma de um “dever” rigoroso do pensamento de se esquivar da contradição revelando enfim a unidade e identidade do significado através da presença constante do ser afirmando a substância e a essência do ente. Portanto, na concepção aristotélica, e, como vimos no decorrer deste capítulo, na metafísica em geral, todo o discurso que pretenda dizer *a* verdade deve cumprir antecipadamente este dever de interditar a contradição.

Neste sentido, o estagirita, mesmo que a seu modo e guardadas as devidas particularidades, parece continuar a carregar o peso da tradição afirmando, através da “metafísica da linguagem”, um “mundo verdadeiro” em contradição com o “mundo efetivo”. Desse modo, o discurso aristotélico buscou, através da atuação sistemática do Princípio de Não-Contradição, a interdição do vir-a-ser na linguagem, imprimindo um novo estilo e uma nova temporalidade na escrita filosófica. Desvencilhando-se do estilo poético, obscuro e atemporal que desde os primórdios míticos até Platão constituía a escrita filosófica, Aristóteles procurou na clareza e no rigor da lógica os caminhos para a sistematização e edificação de um discurso puramente científico, o discurso da episteme. No entanto, na perspectiva de Nietzsche, todo aparato lógico que ampara o discurso da episteme não passa de abstrações metafísicas advindas da vontade humana de erro e de falsificação. Tais abstrações denunciam, em última análise, o declínio da potência e o instinto de decadência que rondam a história do pensamento ocidental, uma história

de negação e simplificação da trágica efetividade: “*O sancta simplicitas!* [Ó santa simplicidade!] Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem!” (JGB/BM § 24).

Por fim, a análise da sentença nietzschiana, a qual afirma que, através da metafísica da linguagem, construiu-se um “mundo verdadeiro” em contradição (*Widerspruch*) com o “mundo efetivo”, nos revelou a gênese identitária sobre a qual a tradição discursiva ocidental se ergueu. A decisão de Parmênides pela “via da verdade”, isto é, pela dialética da não-contradição (*Widerspruchlosigkeit*), impõe de forma contundente ao discurso filosófico a incumbência de dizer a verdade, seja ela na forma do ser eleata, do *eidos* platônico ou da substância aristotélica. Desse modo, o eleata parece ter sido responsável por instituir no discurso ocidental aquilo que Nietzsche chamou de “razão na linguagem”, ou seja, a presença do ser no discurso da verdade, presença garantida, sobretudo, pela interdição do vir-a-ser na linguagem.

Como constata Heidegger, “com o princípio de não-contradição afirma-se algo sobre o ente como tal, e, em verdade, nada menos que: *a essência do ente consiste na ausência constante de contradições* (HEIDEGGER, 2007, p. 469). No entanto, para Nietzsche, a contradição (*Widerspruch*) e, por conseguinte, a não-contradição, existem apenas enquanto abstrações decorrentes vontade de erro (*Irrthum*) e ilusão (*Täuschung*), uma vez que decorrem da crença na oposição metafísica entre os princípios ontológicos ser e não-ser. Em síntese, na perspectiva nietzschiana, para criar a ilusão da estabilidade, o animal homem precisou mascarar o antagônico vir-a-ser, ou seja, “simplificar” a efetividade reduzindo-a a tais contradições (*Widersprüche*), criando por fim um “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*), seguro e calculável sobre o trágico “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*). O esquecimento (*Vergesslichkeit*) desse fundo trágico da existência foi decisivo para que tais princípios fossem tomados como fundamentos ontológicos absolutos, tornando possível forjar tanto a contradição quanto seu oposto, a identidade, entendida como a crença na plena identificação entre o pensar e o ser, certidão de nascimento de toda lógica e teoria do conhecimento no ocidente.

Doravante, a oposição entre identidade e contradição é entendida por Nietzsche no âmbito psico-fisiológico, que contrapõe à concepção lógica tradicional de verdade absoluta uma interpretação da verdade como “perspectiva”, isto é, como condição de vida. Destarte, se a verdade é uma condição de vida, e se a vida é, como vimos, devir e antagonismo, qual a origem do “mundo verdadeiro”? “De onde surgiu a lógica na mente humana? – Pergunta Nietzsche – Certamente do ilógico [...] a tendência predominante de tratar o semelhante como igual – uma

tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica” (FW/GC § 111).

Avaliado nesta perspectiva, o Princípio de Não-Contradição, longe de se impor como um princípio de todos os princípios, como um imperativo absoluto para todos aqueles que desejam conhecer a verdade, é tido por Nietzsche como um princípio meramente subjetivo que, em última instância, revela os próprios limites da subjetividade uma vez que deixa à mostra a incapacidade do sujeito dizer ou pensar a contradição. Figurando como sustentáculo da razão, o Princípio simboliza, para Nietzsche, o declínio da potência e o pensamento decadente que, tal como o Camelo, não “pode” suportar a vida em seu antagonismo trágico e por isso aceita sobre suas corcovas o “mundo verdadeiro” e, com ele, o “aparente” que lhe é imposto.

Cada vez que se traz “à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*” (GD/CI A razão na filosofia § 5), retoma-se o erro eleata, “afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos!” (GD/CI A razão na filosofia § 5). Dito de outro modo, através da metafísica da linguagem nos mantemos forçados ao erro metafísico fundamental que pressupõe a existência de um “mundo verdadeiro” e um “aparente”, equívoco que, segundo Nietzsche, desde a tradição ontológica pré-socrática continua a ser reproduzido por toda história da escrita filosófica que, em última análise, é a escrita da não-contradição. Ora, ao instituir e perpetuar os valores metafísicos, não seria a própria tradição filosófica o Camelo nietzschiano por excelência? Ao erigir e conservar, através da “metafísica da linguagem” o “mundo verdadeiro”, eterno e imutável, em detrimento do efêmero e caótico “mundo efetivo”, não estaria os “metafísicos de todos os tempos”, cada qual ao seu modo, aceitando resignadamente sobre suas corcovas toda bagagem herdada da tradição?

Neste capítulo pudemos constatar a gênese dessa tradição discursiva no “‘erro’ de Parmênides”, seu desenvolvimento na “‘seleção’ de Platão” e, por fim, seu acabamento lógico-formal expresso no “‘dever’ de Aristóteles”, o que nos permite afirmar com Nietzsche que “a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (FW/GC § 110), enfim, no poder da crença na não-contradição que impõe os limites fundadores de uma metafísica da linguagem e, por conseguinte, de um discurso estruturado a partir de oposições qualitativas.

Sendo assim, o projeto nietzschiano de realizar uma crítica à metafísica dos opostos deve necessariamente contemplar uma crítica radical à metafísica da linguagem. Dito de outro modo, é

preciso “dizer Não” aos princípios ontológicos e lógicos que desde suas origens gregas a filosofia transporta no seu discurso da verdade. Em suma, é necessário que ocorra uma segunda “transformação do espírito”: é preciso que o Camelo se torne Leão: “Para criar liberdade para si e dizer um sagrado ‘Não’ mesmo ao dever, para tanto, meus irmãos, é necessário o leão” (Za/ZA Das Três Transformações).

2 O LEÃO

“E conceber uma linguagem é conceber uma forma de vida”

(L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*).

“Mas no mais ermo dos desertos, ocorre a segunda transformação: aí, o espírito transforma-se em leão, quer apoderar-se de sua liberdade e ser amo e senhor do seu próprio deserto”

(Za/ZA Das Três Transformações).

A questão do “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*) e do “mundo aparente” (*scheinbare Welt*)⁵³ em Nietzsche parece estar diretamente relacionada com os problemas capitais de sua inquietante reflexão sobre a linguagem, isto porque a linguagem, como vimos no capítulo anterior, é um instrumento decisivo para a gênese e constituição do pensamento metafísico, o que significa dizer do próprio discurso filosófico, uma vez que, para o filósofo da vontade de potência, “os mais profundos conhecimentos filosóficos repousam já prontos na linguagem” (CR, Da origem da linguagem, 1). O ímpeto de erigir um “mundo verdadeiro” sob alicerces rígidos que aspiram à unidade e identidade consiste, segundo o pensador alemão, no grande mister da filosofia: “ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de potência, de ‘criação de mundo’, de *causa prima* [causa primeira]” (JGB/BM § 9). Em outras palavras e resumidamente, para Nietzsche, a filosofia através da metafísica da linguagem se revela como um sofisticado instrumento de criação de mundo a partir da simplificação do efetivo (*Wirklich*).

No afã de desenvolvermos estas questões – não propriamente de respondê-las –, partiremos neste capítulo da hipótese de que, com a crítica da linguagem, associada ao pensamento radical da vontade de potência, as noções de “mundo verdadeiro” e “aparente”,

⁵³ Cf. o primeiro capítulo deste trabalho, onde nos ocupamos da distinção que Nietzsche opera entre “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*), “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*) e “mundo aparente” (*scheinbare Welt*) conforme é desenvolvido em *Crepúsculo dos ídolos*. (Cf. GD/CI, A “razão” na filosofia, 6).

conforme é concebido pela ontologia metafísica sofrem um significativo abalo, o que nos permite afirmar que, para Nietzsche, o mundo enquanto coisa simples, seja ele verdadeiro ou aparente, não é, ou seja, não há o mundo, como podemos constatar no seguinte fragmento póstumo: “a forma extrema do niilismo seria: que toda crença, todo ter-por-verdadeiro é necessariamente falso: porque um mundo verdadeiro absolutamente não existe” (9[41] do outono de 1887). Em oposição à idéia de um fundamento absoluto, enfim, de um “mundo verdadeiro”, Nietzsche propõe a noção de interpretação e perspectiva, afirmando a efetividade como uma complexa e incessante produção de *mundos*. “Contra o positivismo, que permanece nos fenômenos, ‘há apenas fatos’, eu objetaria: não, justamente não há fatos, somente interpretações” (7[60] do fim de 1886/primavera de 1887)⁵⁴. Em suma, a noção nietzschiana de “mundo” não se reduz a um composto de fatos, mas a um jogo de perspectivas e interpretações que lutam por domínio e mais potência.

Neste sentido, se num primeiro momento acompanhamos o processo de constituição ontológica do “mundo verdadeiro” a partir gênese da metafísica da linguagem, neste capítulo caminharemos no sentido inverso, isto é, trataremos da desconstrução das noções de “mundo verdadeiro” e “aparente” através da demolição dos princípios ontológicos e metafísicos da linguagem. É neste sentido que identificamos o movimento crítico-demolidor da filosofia nietzschiana com o conceito-imagem do Leão, metáfora que nos remete à rebeldia do espírito que diz não⁵⁵ ao atavismo resignado do Camelo, instituindo o “Eu quero” em detrimento do “Tu deves”: “Qual é o grande dragão, a quem o espírito já não gosta de chamar seu senhor e seu deus? ‘Tu deves’, chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz ‘Eu quero’”. (Za/ZA Das Três Transformações).

Doravante, sob a enigmática máscara do Leão, a linguagem se distancia dos domínios da verdade, bem como da segurança dos princípios metafísicos assumidos pela tradição para se

⁵⁴ Também contra o positivismo, em *Genealogia da Moral* Nietzsche escreve: “Aquele *querer* deter-se diante do fatual, do *factum brutum*, aquele fatalismo dos ‘*petits faits*’ (*ce petit fatalisme*, como eu o chamo), em que a ciência francesa procura agora uma espécie de prioridade moral sobre a alemã, aquela renúncia à interpretação em geral (ao violentar, ajustar, encurtar, deixar de lado, inflar, ficcionar, falsear e tudo o mais que pertence à *essência* de todo interpretar)” (GM/GM, III, 24).

⁵⁵ Vale, portanto, retomarmos que a metáfora do Leão simboliza a revolta do espírito que diz “não”, embora esta negação não deva ser confundida com a negação do metafísico niilista, aquele que refuta a condição trágica da vida. Ao contrário, como afirma Deleuze (1994, p.35), a negação do leão representa o “não” sagrado da demolição dos valores, imprescindível para que o espírito se torne livre e avance em direção à potência afirmativa criadora, enfim, ao sim da Criança.

apresentar como Esfinge. Posicionando-se contra o pretensioso modelo discursivo da tradição, a crítica nietzschiana da linguagem parece se encontrar diante de um primeiro paradoxo, um paradoxo *da* linguagem: como demolir a “metafísica da linguagem” utilizando-se dela mesma, ou seja, da própria linguagem metafísica? Não estaríamos a instituindo em cada vez que a negamos? Em suma, é possível se desvencilhar da metafísica?

Ainda que num primeiro momento a reflexão nietzschiana sobre a linguagem esteja profundamente ligada às concepções lingüísticas vigentes de seu tempo – precisamente àquelas que postulavam a idéia de uma gênese retórica da linguagem – parece bem provável que a constatação de que a crítica da metafísica deveria começar pela crítica da linguagem já se encontrava bem delineada no pensamento jovem filólogo de Basiléia. De fato, o desprezo pelas pretensões da epistemologia dogmática despertou no jovem filólogo o espírito crítico sobre o qual fundou toda sua “filosofia do futuro”. Postulando a gênese metafórica do conceito, os escritos de juventude têm como propósito principal desconstruir os princípios racionais e dogmáticos do discurso filosófico a partir das concepções românticas acerca da essência artística e retórica da linguagem. Tal empreendimento visa a despertar no discurso sua essência poética primitiva, há tempos suplantada e esquecida pelo discurso da verdade. No entanto, conforme os desdobramentos da filosofia nietzschiana, o tema da retórica foi abandonado deixando lugar a uma nova abordagem de âmbito naturalista apoiada em argumentos fisiológicos que confluíam num dos pensamentos mais radicais da filosofia de Nietzsche, a vontade de potência (*Wille zur Macht*).

Entendido como “vontade de potência, e nada mais”, o mundo é concebido como um incessante jogo de impulsos que lutam por mais potência. Os fundamentos ontológicos metafísicos que imprimiam ao mundo unidade e identidade são aqui substituídos por uma complexa multiplicidade de forças que se organizam e se hierarquizam em instituições temporais de sentido. Sendo assim, “mundo verdadeiro” e “mundo aparente” aparecem como meras configurações temporais do “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*)⁵⁶, que em última análise é

⁵⁶ O quarto capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos*, capítulo que não fortuitamente leva o título: *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente uma fábula*, traz uma seqüência de aforismos que anunciam o movimento de assunção e declínio de “mundos verdadeiros” a partir da sucessão dos principais sistemas filosóficos e de seus respectivos pensadores. Nietzsche nos convida a contemplar na história da filosofia o próprio vir-a-ser de supostas verdades que no limite se reduzem a instituições discursivas temporais. Assim, para o pensador alemão, noções filosóficas consagradas como o *eidos* platônico, o Deus cristão, ou a razão instrumental positivista, princípios que

vontade de potência, e nada mais. Transfigurada em “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*)⁵⁷, a vontade de potência pelo artifício da linguagem se afirma como o impulso fundador de mundos por excelência. Neste trecho de *Além do Bem e do Mal*, o filósofo constata:

O afã e a sutileza, quase diria: a astúcia, com que em toda parte da Europa é hoje abordado o problema do “mundo efetivo” [*wirklichen Welt*] e do “mundo aparente” [*scheinbare Welt*], leva a pensar e a espreitar; e quem aqui nada ouve no fundo, a não ser uma “vontade de verdade” [*Wille zur Wahrheit*], certamente não goza da melhor audição. Em certos casos, raros e isolados, pode ser que intervenha uma tal vontade de verdade, algum ânimo excessivo e aventureiro, uma ambição metafísica de manter um posto perdido, que afinal preferirá sempre um punhado de “certeza” a toda uma carroça de belas possibilidades (JGB/BM § 10).

A história da filosofia tomada enquanto história da escrita filosófica é, para Nietzsche, atuação de forças por domínio, um vir a ser de mundos que, inclinados à verdade⁵⁸, se instituem temporalmente enquanto sistemas filosóficos, bem como suas conseqüentes interpretações. Entretanto, como já foi dito, o advento do “mundo verdadeiro” traz imediatamente consigo o “mundo aparente”, ao qual o primeiro se encontra como o duplo oposto. Sendo assim, a oposição entre verdade e aparência perde o estatuto ontológico que lhe fora aferido pela tradição desde Platão para ser entendida como uma mera ilusão de procedência lingüística forjada pela própria vida, ou seja, pela vontade de potência. Daí a constatação do filósofo de que “com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (GD/CI Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente uma fábula § 6).

serviram de fundamentos para a constituição de “mundos verdadeiros”, sob o ataque de seu martelo, se revelam como erros e ilusões provocados, sobretudo, pela gramática, a velha “razão na linguagem”.

⁵⁷ Nietzsche apresenta o conceito de vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) como um dos modos de ser da vontade de potência, ou seja, um impulso por domínio e conservação. No entanto, ao visar à conservação através da instituição de uma verdade absoluta este impulso se revela como fraco e decadente.

⁵⁸ A “verdade” nietzschiana, afirma Heidegger, “não consiste em outra coisa senão no caráter avaliável de uma utilidade capaz de ser alcançada” (HEIDEGGER, 2007, p.414). Todavia, útil aqui não se reduz ao sentido grosseiro de utilidades cotidianas, pragmáticas. Segundo o autor de *Ser e Tempo*, Nietzsche atribuía ao termo útil a qualidade de pertencer às condições da vida. Assim, Heidegger entende que a “doutrina dos dois mundos”, que estabelece a oposição entre “verdadeiro” e “efetivo”, é deslocada por Nietzsche para o âmbito fisiológico que propõe, frente à concepção tradicional da verdade como adequação, a interpretação da verdade como condição de vida, isto é, como “avaliação”. Em outras palavras, postular uma “verdade” ou uma crença num “mundo verdadeiro” seria, para Nietzsche, uma condição necessária da vida. Neste sentido, afirma Heidegger (2007, p. 414), o importante não é que algo *seja* verdadeiro, mas sim que esse algo *precise* ser tomado por verdadeiro.

Por fim, ao conceber a linguagem como inerente a uma teoria de desenvolvimento da vontade de potência, o pensador alemão tende a deslocá-la do âmbito das identidades metafísicas entendendo-a como antagonismo e a diferença. Em outras palavras, a questão da linguagem é retirada dos domínios da tradição ontológica para ser avaliada no âmbito fisiológico, como mais um dos acontecimentos do mundo orgânico, logo enquanto ficções lógicas úteis à vida. O dismantelamento do sustentáculo metafísico do mundo verdadeiro e do mundo aparente – que em última análise representa o desmoronamento da própria metafísica da linguagem – revela o olhar corrosivo lançado por Nietzsche sobre a tradição discursiva ocidental, bem como o importante papel que uma profunda crítica à linguagem teria no que concerne à realização de sua empresa maior, a crítica à metafísica.

Nossa discussão terá como ponto de partida a questão da linguagem tal como é formulada no contexto de *Nascimento da Tragédia* (1872), passando em seguida pelo movimento que ficou conhecido como o “giro retórico” nos textos nietzschianos de juventude – especificamente nos *Escritos sobre retórica* (1872-73) e *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* (1873) – com o objetivo primeiro de investigar de que modo se inicia a complexa e incessante imbricação entre filosofia e linguagem no pensamento de Nietzsche. Tal análise buscará por fim apontar o alcance e os limites dessa argumentação acerca da natureza estética da linguagem, bem como a relevância que estas reflexões juvenis tiveram para a composição de suas idéias maduras. Num segundo momento, analisaremos o momento da virada fisiológica no pensamento nietzschiano tomando a noção de vontade de potência como ponto de partida para avaliar a questão da linguagem. Para tanto, buscaremos nos textos maduros – *Para além de bem e mal*, *Gaia Ciência*, *Crepúsculo dos ídolos*, etc. – os desdobramentos desta empresa desconstrutiva da metafísica da linguagem que, como veremos, parece desembocar na plena identificação entre vontade de potência e interpretação, momento decisivo para a crítica nietzschiana da verdade, ou seja, momento de consumação do espírito leonino.

2.1 A crítica retórica da linguagem

É prática comum em grande parte dos comentadores de Nietzsche o recurso à divisão já quase consensual entre o pensamento do jovem filólogo de Basileia, dos textos do início da década de setenta⁵⁹, e o pensador maduro, filósofo da vontade de potência e anunciador do eterno retorno, fato que ocorre em parte por motivos teóricos, em parte por motivos de ordem prática e metodológica. Menos usual, porém mais polêmica, é a divisão – ou se quiser a subdivisão – que veio a ser praticada a partir da intervenção de alguns leitores de Nietzsche no século XX, operada no interior desse primeiro período comumente chamado de preparatório ou juvenil, cujo ponto de inflexão seria a questão da linguagem, mais especificamente da retórica; daí a expressão bastante conhecida: o “giro retórico” ou a “virada retórica”. Um dos pioneiros desta chave de leitura iniciada a partir da segunda metade do século XX foi o pesquisador francês Philippe Lacoue-Labarthe.

Em *Le détour (Nietzsche et la rhétorique)*, artigo escrito em 1971 para a renomada revista francesa *Poétique*, Lacoue-Labarthe identifica entre os anos de 1872 e 1875 uma mudança radical de perspectiva nos escritos nietzschianos, revelando, em última análise, o crescente interesse pela questão da retórica em detrimento de sua primeira teoria trágica da arte. O deslocamento das preocupações do filósofo alemão é evidenciado, segundo Lacoue-Labarthe, pelo decisivo abandono das fontes românticas, sobretudo as wagnerianas, que subsidiavam toda aquela “metafísica de artista” consumada em *Nascimento da tragédia*. No entanto, estamos de acordo com a opinião de Manuel B. Casares (2002, p.10) de que Lacoue-Labarthe teria se precipitado em afirmar que, após a liquidação dos pressupostos metafísicos de sua tese sobre a tragédia grega, Nietzsche abandona de vez o tema da retórica para se dedicar a uma abordagem naturalista orientada por argumentos fisiológicos. Se assim for, afirma Casares (2002, p.14), o “giro retórico” limitar-se-ia apenas a uma manobra pontual realizada por Nietzsche na ocasião específica do abandono de suas teses e fontes românticas, ou, em termos coloquiais, uma “cartada” ocasional contra o romantismo, o que em nosso entender não procede.

No entanto, quer seja no âmbito de uma “metafísica de artista”, quer seja no âmbito de uma abordagem retórica, a crítica nietzschiana da linguagem já traz desde os primeiros escritos a meta clara de demolir a metafísica da linguagem, ou seja, o referencialismo lingüístico que induz à crença ontológica de que a linguagem pode dizer o ser, o mundo, enfim, a verdade. Doravante,

⁵⁹ Dessa época datam textos como *Nascimento da Tragédia* (1872), os escritos sobre retórica (1872/73), *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (1873) e *Sobre a Verdade e Mentira No Sentido Extra Moral* (1873).

passaremos a uma breve análise dos pontos capitais da primeira versão da crítica da linguagem apresentada por Nietzsche em *Nascimento da tragédia* buscando com isso compreender a dimensão dessa “virada” ou desse “giro retórico”, bem como as implicações desse movimento para o filosofar nietzschiano. Por fim, buscaremos avaliar a radicalidade da argumentação nietzschiana no que tange a seu compromisso de romper com certa tradição lingüística fundamentada em pressupostos ontológicos e referencialistas.

Com efeito, o tema da linguagem aparece já no início da produção intelectual de Nietzsche, na qual obteve lugar de destaque até o seu ocaso. Segundo Casares (2002, p.10-11), o interesse do jovem filólogo por um tratamento filosófico da questão da linguagem remonta aos anos de 1868, quando já é possível encontrar algumas considerações dispersas e antecipatórias acerca do caráter figurativo da linguagem. Em 1869/70, estas preocupações adquiriram características mais sistemáticas conforme é apresentado na introdução ao curso de gramática latina, *Vom Ursprung der Sprache*, em que Nietzsche, fortemente influenciado pela *Filosofia do inconsciente* (1869) de Eduard Hartmann, já apresenta uma abordagem naturalista para a questão da origem da linguagem, concebendo-a como produto do instinto humano. É através de Hartmann, explica Casares, que Nietzsche entra em contato com o pensamento de Schelling⁶⁰ no tocante a sua concepção de que os fundamentos da linguagem pertencem a um registro anterior à razão, isto é, a um fundo desconhecido a partir do qual todo pensamento consciente é possível. Dito de outro modo e resumidamente, Nietzsche admite uma idéia que doravante lhe será bastante cara: a idéia de que não existe consciência sem linguagem. Se acrescentarmos a esta idéia o elemento musical schopenhaueriano de *O mundo como vontade e representação*, teremos delineado o suporte filosófico sobre o qual se aportam as oposições categoriais (música/linguagem, verdade/aparência, etc.) empregadas em *Nascimento da Tragédia*, cujo núcleo consiste em uma oposição entre impulsos primordiais associados pelo filósofo às entidades gregas Apolo e Dioniso.

O argumento central deste livro de juventude, em linhas gerais, é a de que a partir do fundo irracional e inconsciente, ao qual o filósofo denominou “Uno Primordial”, irrompem dois impulsos artísticos essencialmente opostos: de um lado o impulso dionisíaco, representado pela

⁶⁰ Sobre este tema, C.f. CASARES, 2002, p. 7-36.

arte musical que, tal como em Schopenhauer⁶¹, consiste na expressão imediata e desmedida do em-si do mundo; de outro lado, o impulso apolíneo, princípio de individuação (*principium individuationis*) que somente mediado pela arte da palavra pode comunicar as idéias e os afetos, isto é, significar o mundo. Sobre tais impulsos Nietzsche escreve:

Vejo Apolo diante de mim como o gênio transfigurador do *principium individuationis*, único através do qual se pode alcançar de verdade a redenção na aparência, ao passo que, sob o grito de júbilo místico de Dionísio, é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas (GT/NT §16).

Neste sentido, conclui Nietzsche, o caráter helênico foi desde sempre dominado pelos elementos artísticos dionisiaco e apolíneo, como vemos representados na tragédia ática pela música e pela poesia. Não entraremos no mérito do desenvolvimento da complexa relação que Nietzsche estabelece entre as nuances da tragédia grega e a decadência cultural do ocidente, o que nos interessa nesse ponto é reter este hiato ontológico que se abre entre a música, marcada pela embriaguez dionisiaca e o esquecimento de si, e a linguagem, arte que revela a lucidez racional apolínea: enquanto a primeira é a expressão imediata do “em-si” do mundo, a última, mediada pela palavra, se revela somente enquanto representação e aparência.

A linguagem é, para o jovem Nietzsche, um desdobramento do impulso apolíneo, enfim, do *principium individuationis*. Destarte, a crítica nietzschiana denuncia a pobreza e a secundariedade do discurso racional em contraste com a exuberante riqueza da música: enquanto nessa se manifesta o incondicional apelo de Dioniso, que capta o “em-si” da vida em toda sua complexidade, a primeira, paralisada pelos esquemas abstratos da razão, mostra-se falha e incapaz na tarefa de apreendê-la. Tendo reconstruído, ainda que em linhas gerais, o panorama metafísico de *Nascimento da tragédia*, podemos visualizar melhor aquilo que Lacoue-Labarthe

⁶¹ Nota-se que, a seguinte passagem na qual o filósofo nos apresenta sua tese, também nos revela o quanto a mesma é explicitamente devedora dos ensinamentos de Schopenhauer, e, indiretamente e implicitamente, dos de Kant: “Essa imensa oposição que se abre abismal entre a arte plástica, como arte apolínea, e a música, como arte dionisiaca, se tornou manifesta a apenas um dos grandes pensadores, na medida em que ele, mesmo sem esse guia do simbolismo dos deuses helênicos, reconheceu à música um caráter e uma origem diversos dos de todas as outras artes, porque ela não é, como todas as demais, reflexo [*Abbild*] do fenômeno, porém reflexo imediato da vontade mesma e, portanto, representa, para *tudo que é físico no mundo, o metafísico*, e para todo o fenômeno, a coisa em si (Schopenhauer, *O mundo como vontade de representação*, I, p.310)” (GT/NT §16).

identificou como uma revolução no pensamento do filósofo alemão na primeira metade da década de setenta, revolução marcada especialmente pela questão da retórica.

Se em *Nascimento da Tragédia* ressoa a “metafísica de artista”, construída a partir de fórmulas kantianas, schopenhauerianas e wagnerianas, nos textos que se seguem teremos um movimento de subversão deste propósito, bem como o afastamento gradativo dessas fontes. Neles saem de cena os motivos gregos, apolíneos e dionisiacos, ao mesmo tempo em que se opera um distanciamento do ideal clássico da natureza a partir do qual a arte e a estética adquirem uma nova dimensão. Em seu curso sobre a retórica, preparado para ser ministrado no inverno de 1872/73 na Universidade da Basileia, o pensador alemão parece já desacreditar no potencial desvelador da música e também na simplória e rasa constituição racional da linguagem. Tal oposição, que assumia lugar de destaque em *Nascimento da tragédia*, dá lugar a um novo procedimento filosófico doravante centrado na argumentação acerca da constituição retórica da linguagem. Todavia, o que fica deste primeiro livro é o fundamental: a desconfiança nietzschiana em relação à pretensão da epistemologia moderna de dizer, através do discurso claro e distinto, o sentido último do mundo.

À guisa de introdução à tradução espanhola para os escritos sobre retórica, Luis Enrique de S. Guervós (2000, p. 16) afirma que o contato do jovem filólogo com determinadas fontes de sua época, associada à sua capacidade singular de apropriação e “ruminação” de textos, foram fatores decisivos para a nova guinada filosófica impulsionada principalmente pela polêmica asserção de que toda a linguagem é retórica. Guervós divide as fontes em dois grupos: um ligado à tradição da filologia clássica, integrado por Richard Volkmann, A. Westermann, L. Spengel e F. Blass; o outro ligado à tradição filológico-lingüística, reunindo autores como G. Gerber e, através dele, a lingüística e a filosofia da linguagem do século XIX – como já havíamos citado Hartmann e Schelling. Igualmente relevante, nota Guervós, foram as leituras científicas do jovem filólogo, delas destacamos *A natureza dos cometas* (1871) de J.C.F. Zöllner.

Dentre as fontes citadas, *Die Sprache als Kunst* - de Gustav Gerber -, merece lugar de destaque, primeiramente, por ser uma das referências capitais na ocasião da preparação do *Curso de retórica* de Nietzsche. Mas não apenas por isso, pois outros livros, como *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Uebersicht dargestellt* de Richard Volkmann, também foram utilizados para a elaboração do *Curso*. O fato da obra de Gerber figurar em primeiro plano, afirma Guervós, justifica-se por se tratar de um sério “estudo da natureza e dos procedimentos

artísticos da linguagem, que recorre e interpreta as categorias da retórica antiga a partir da idéia da origem retórica e poética da linguagem” (GUERVÓS, 2002, p.17), argumento que corroborava diretamente com os anseios filosóficos do jovem filólogo de Basiléia. Apoiado, por um lado, nas idéias de autores como Herder, Humboldt, Grimm, Jean Paul, Hegel, etc., e de outro, pelo romantismo alemão, particularmente, os escritos de Schlegel, Gustav Gerber desenvolveu a tese capital de seu livro, a saber, *A linguagem como arte*. Guervós explica:

No fundo o que Gerber começa já a questionar é que a linguagem seja *essencialmente* um meio de comunicação; seu caráter original, agora esquecido pelo homem, é ser uma “obra de arte”. Desde aqui, se pode deduzir que, quando se fala de tropos e figuras na linguagem, não se podem considerar como algo acidental ou como um mero *ornatus*, mas que constitui realmente a *essência da linguagem*. Agora bem, se entre os tropos sobressai de modo especial a metáfora, se poderá concluir que *a linguagem é essencialmente metafórica* entendendo este princípio constitutivo num sentido bem mais amplo (GUERVÓS, 2002, p. 17).

Neste sentido, concordamos com Casares (2002, p.14), contra os valiosos apontamentos de Lacoue-Labarthe, que o afastamento de Nietzsche de sua “metafísica de artista” através do argumento retórico não pode ser assumido como um simples estratagema ocasional com o propósito de se desligar de suas influências românticas, uma vez que a apropriação das idéias de Gerber o remeteria indiretamente a esta mesma tradição.

O acesso aos pressupostos lingüísticos apresentados por Volkmann e, especialmente, Gerber – em seu *Die Sprache als Kunst* – parece ter sido peremptório na opção nietzschiana por trazer o tema da retórica para o primeiro plano das questões filosóficas, pois, para estes autores, é no discurso retórico que se dá o desvelar daquilo que até então estava oculto na linguagem, seu inconsciente, sua essência artística e metafórica. O reflexo destas teorias no pensamento do jovem Nietzsche pode ser facilmente constatado em passagem como a seguinte:

Mas não é difícil provar, à luz clara do entendimento, que o que se chama “retórica”, para designar os meios de uma arte consciente, estava já em ato, como meios de uma arte inconsciente, na linguagem e no seu devir, e mesmo que *a retórica é um aperfeiçoamento (Fortbildung) dos artifícios já presentes na linguagem*. Não existe de maneira nenhuma a “naturalidade” não retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a

linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas (CR, Curso sobre a retórica, 3).

Aperfeiçoar aquilo que já está presente na linguagem consiste, em outras palavras, em dar voz aos tropos, designações impróprias que, segundo Nietzsche, são “os mais importantes artificios da retórica” (CR, Curso sobre a retórica, 3). Porém, para o filósofo, “todas as palavras são em si e desde o começo, quanto à sua significação, tropos” (CR, Curso sobre a retórica, 3). Ora, afirmar a gênese retórica da linguagem, assim como a essência tropica da palavra, é o mesmo que atestar que, desde a sua origem, a linguagem carece de essência e de verdade. A crítica nietzschiana incide com o intuito de solapar o modelo discursivo representacional que, desde Platão e Aristóteles, tendem a identificar linguagem e episteme. Para o filósofo alemão, a linguagem está longe de captar a essência plena da coisa, haja vista que “não são as coisas que penetram na consciência⁶², mas a maneira como nos relacionamos com elas, o *pithanón*” (CR, Curso sobre a retórica, 3), destarte, à linguagem cabe apenas “uma percepção parcial” (CR, Curso sobre a retórica, 3) da coisa, uma perspectiva. Ainda que imantado dos motivos românticos e kantianos – que como vimos lhe chegaram através de Gerber e outras fontes –, percebemos aqui o embrião daquilo que mais tarde veio a ser um dos núcleos da filosofia de Friedrich Nietzsche: o perspectivismo.

Sendo assim, só temos acesso a imagens indecifráveis, ou seja, todo conhecimento que supomos produzir sobre o mundo se reduz, segundo Nietzsche, a uma coleção de metáforas e, neste sentido, “a linguagem é retórica, porque apenas quer transmitir uma *doxa*, e não uma *epistêmê*” (CR, Curso sobre a retórica, 3). Dito de outra maneira, ao mesmo tempo em que se opera uma desconstrução⁶³ sobre o caráter verdadeiro na linguagem, habilitamos novamente sua essência retórica, isto é, a pluralidade e a diferença do discurso da *doxa* em detrimento da unidade e a identidade do discurso epistêmico. Anti-platônico por excelência, ao emancipar a palavra de qualquer pretensão ao absoluto, Nietzsche deu à metáfora um lugar de destaque em sua reflexão juvenil, pretendendo com isso inaugurar, a partir de uma radical concepção de

⁶² Devemos ter em conta que, para Nietzsche, a consciência não é um *a priori*, mas como mostramos na nota anterior, um constructo, um artifício necessário ao animal homem.

⁶³ Jacques Derrida toma esta guinada retórica como um artifício nietzschiano utilizado para desconstruir desde seu interior a onto-teologia metafísica. Como veremos adiante, o filósofo argelino afirma que, ao liberar o signo de sua dependência para com a verdade, Nietzsche promove uma total inversão no plano da linguagem. Sobre este tema cf. DERRIDA, 2006.

linguagem, uma nova possibilidade para a escrita filosófica, logo, uma nova possibilidade para o próprio filosofar, como afirma Guervós neste comentário:

Com a generalização da metáfora se pretende reconduzir o pensamento até um novo modelo de filosofia mais vivo e natural, menos abstrato e conceitual, mais próximo da vida e dos sentimentos, pois, ao elevar a linguagem metafórica ao nível de linguagem filosófica por excelência, parece como se se permitisse ao filósofo filosofar em certa medida desde “fora da” própria filosofia, entendida como sistema, ao mesmo tempo que possibilita ao pensamento pensar fora do que se entendeu sempre por pensamento. (GUERVÓS, 2002, 34).

Com efeito, a metáfora, para Nietzsche, não consiste num mero ornamento literário ou simples instrumento estilístico a serviço do escritor. Ela também não é, como ocorre em Aristóteles, o *outro* do conceito, um elemento lingüístico desprovido de valor cognoscitivo e por isso destinado a composição da elocução poética.

Na *Poética* de Aristóteles, encontramos a definição de metáfora que acabaria por servir de modelo para toda tradição discursiva ocidental, esta se apresenta nos seguintes termos: “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 6-9). Nietzsche, em seus escritos sobre retórica, se apropria da idéia aristotélica de metáfora como “transposição” (*epiphora*), e, junto com ela a idéia implícita de *dynamis*, que o filósofo alemão acabará interpretando por força:

A força [*Kraft*] que Aristóteles chama retórica, que é a força de deslindar e de fazer valer, para cada coisa, o que é eficaz e impressiona, essa força é ao mesmo tempo a essência da linguagem: esta reporta-se tão pouco como a retórica ao verdadeiro, à essência das coisas; não quer instruir [*belehren*], mas transmitir a outrem [*auf Andere übertragen*] uma emoção e uma apreensão subjetivas. O homem que forma a linguagem [*der sprachbildende Mensch*] não apreende coisas ou processos, mas *excitações* [*Reize*]: não restitui sensações [*Empfindung*] mas somente cópias [*Abbildung*] das sensações (CR, Curso sobre a retórica, 3).

A retórica é, portanto, entendida como uma força da linguagem que se efetiva como transposição de uma sensação suscitada por uma excitação nervosa em uma imagem. No entanto, como nota Guervós, a definição aristotélica, ao se basear em gênero, espécies, definindo-os em

relação à sua essência, não poderia ser compatível com os propósitos nietzschianos, já que pressupõe uma definição de metáfora como uma imagem imprópria do mundo dos objetos, desprovido de valor cognoscitivo: “quanto a palavras estrangeiras, metáforas e outras espécies de nomes raros, ver-se-á que dizemos a verdade, se as substituirmos por palavras de uso comum” (*Poética*, 1458b 5-31). Filiado à tradição romântica, particularmente pelos escritos de Gerber, Nietzsche opera uma desconstrução na dicotomia metáfora/conceito ao propor que todo conceito é, em sua origem, uma metáfora. Deste modo, a tradicional epistemologia fundada no conhecimento conceitual é substituída por uma teoria do conhecimento que se baseia, como vimos, na transposição metafórica de percepções sensoriais.

Jacques Derrida (2006, p. 23) é um dos primeiros comentadores a reconhecer a potência desta crítica ao afirmar que, com a filosofia de Nietzsche, inaugura-se uma profunda inversão de valores no âmbito da linguagem. Ao distanciar-se da tradição discursiva metafísica, afirma Derrida, Nietzsche contribui poderosamente para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com referência ao *logos* (entendido como *topos noetós*) e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro. Para Derrida, Nietzsche opera uma demolição na onto-teologia metafísica ao conceber que a escritura, primeiramente a sua, não está originariamente sujeita ao *logos* e à verdade. Ao determinar a ausência de um significado absoluto transcendente, Nietzsche concebe a escrita como um devir ativo, enfim, como produção originária e incessante de sentidos⁶⁴.

A linguagem, para Nietzsche, é essencialmente metafórica, uma vez que o conceito é apenas uma metáfora usual, o que significa, em última análise, que os problemas filosóficos são, por excelência, problemas retóricos e poéticos. Isso não quer dizer que na acepção nietzschiana a filosofia se torne poesia, argumento que frequentemente é utilizado contra o pensador alemão, pois, se assim fosse, ainda estaríamos nos movendo segundo o esquema dicotômico aristotélico: metáfora/conceito, poesia/filosofia, física/metafísica etc. A intervenção nietzschiana, num âmbito geral, atua de modo a desconstruir tais dicotomias demonstrando que os limites entre estas esferas não são substanciais, mas circunstanciais. Neste sentido, o discurso filosófico conceitual não

⁶⁴ Neste sentido, vale retomarmos aqui a citação já utilizada na introdução deste trabalho em que o filósofo da desconstrução argumenta: “A leitura e, portanto, a escritura, o texto, seriam para Nietzsche operações originárias com respeito a um sentido que elas não teriam de transcrever ou de descobrir inicialmente, que, portanto, não seriam uma verdade significada no elemento original e na presença do *logos* como *topos noetós*, entendimento divino ou estrutura de necessidade apriorística” (DERRIDA, 2006, p. 23).

difere qualitativamente do discurso poético na medida em que os conceitos são, em sua origem, metáforas⁶⁵ que se esqueceram que o são. Esse hiato mnemônico entre o conceito e a metáfora receberá um novo estatuto a partir das reflexões desenvolvidas num breve, porém significativo, escrito de 1873: *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.

Pressupondo o conhecimento como o resultado de um enigmático impulso à verdade, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* nos proporciona, obviamente de forma incipiente e ainda muito próxima ao idealismo transcendental kantiano, uma apresentação mais sistemática do argumento retórico nietzschiano agora fortemente centrado no elemento metafórico, como podemos ler neste conhecido trecho que se segue:

As diferentes línguas, colocadas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas. A “coisa em si” (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas. (WL/VM, §1).

Já expomos, no contexto dos escritos sobre retórica, o modo como Nietzsche se apropria dos motivos kantianos no tocante à impossibilidade humana de acesso à coisa-em-si. Fato que faz com que a linguagem, para Nietzsche, represente a expressão – e nunca a apreensão – da relação afetiva entre o indivíduo e o mundo: “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova”. (WL/VM, §1).

Sendo assim, ao nos dispor apenas um “X”, que para nós é “inapreensível e indefinível” (WL/VM, §1), a natureza aparece ao indivíduo do conhecimento como um enigma persistente sobre o qual, por questões pragmáticas, é acrescentado o nome, isto é, a metáfora. Entretanto, no lugar das idéias românticas presentes nos escritos sobre retórica, que concebia a metáfora como um inconsciente artístico adormecido na linguagem, porém despertado e aperfeiçoado pela

⁶⁵ Embora esta questão saia de cena nos escritos que se seguem à segunda metade da década de setenta, temos motivos suficientes para acreditar que ela marcou de modo significativo toda produção ulterior do filósofo, em que a redação de *Assim falava Zaratustra* talvez seja a máxima realização deste propósito.

retórica, *Verdade e mentira no sentido extramoral* apresenta linguagem e metáfora sob uma nova ótica agora pensada a partir de motivos histórico-naturalistas no contexto da luta pela conservação e sobrevivência⁶⁶.

Destarte, a obra também almeja se distanciar do referencialismo e do essencialismo da tradição ao aproximar a linguagem de um contexto histórico-naturalista⁶⁷ ao qual o conhecimento não é algo a se buscar “fora” da vida, numa esfera transcendente, mas algo que emerge da própria relação de luta do indivíduo pela sobrevivência. Assim, o impulso à conservação, o instinto de rebanho – revelado na necessidade do outro, sobretudo, da paz do outro –, desenvolveu no frágil animal homem, segundo o jovem filósofo, habilidades e competências lingüísticas e comunicacionais com as quais ele acreditou ser possível a realização daquele “enigmático impulso à verdade”⁶⁸ (WL/VM, §1) e para as quais, como vimos, ele criou “as mais audaciosas metáforas” (WL/VM, §1). Sobre este encaminhamento metafórico da verdade, Nietzsche afirma:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (WL/VM, §1).

Neste contexto, ao criar o erro e a ilusão da verdade, a linguagem aparece ao homem como um instrumento necessário às condições da vida. Para viver, o animal homem precisa errar, precisa falsear a efetividade (*Wirklichkeit*) criando o “mundo verdadeiro” e o “aparente” como

⁶⁶ Embora as noções de conservação e de sobrevivência apareçam na tradição naturalista moderna como sendo a finalidade de todo ser vivo, para Nietzsche, tais noções serão entendidas nos textos maduros como modos de atuação da vontade de potência, e nada mais. Neste sentido, Nietzsche proporrá um antagonismo entre o conservar (gesto típico do organismo decadente) e o superar (modo de atuação do organismo sadio).

⁶⁷ Ao utilizar o termo “naturalismo”, não pretendemos identificar o pensamento juvenil de Nietzsche com o pensamento naturalista moderno, aproximação inadequada, uma vez que o próprio ensaio *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* consiste numa crítica contundente ao pensamento metafísico moderno, sobretudo, à noção de verdade absoluta, determinante para toda epistemologia moderna e, destarte, para todo pensamento naturalista. Avaliada na perspectiva nietzschiana, a verdade é uma “condição de vida”. Neste sentido, por naturalismo entendemos as relações que se estabelecem no âmbito da vida, e não fora dela. No entanto, o conceito de vida também recebe de Nietzsche um estatuto peculiar, pois, para o filósofo alemão, vida é jogo de forças, enfim, é antagonismo e superação.

⁶⁸ Nesta noção de “impulso à verdade” já temos a proto-enunciação daquilo que mais tarde o pensador alemão definirá por “vontade de verdade”.

coisa idêntica, fixa, ao qual, segundo Nietzsche, a legislação da linguagem impõe também as leis da verdade ao revelar o contraste entre verdade e mentira (Cf. WL/VM, §1).

Diz a verdade aquele que não transgride as convenções lingüísticas e representa o real tal como ele é, gerando segurança ao rebanho e, conseqüentemente, a confiança do mesmo, que muito provavelmente deverá lhe retribuir com o mesmo gesto. Assim, a verdade é necessária por criar um ambiente favorável à vida, à sua manutenção. Por outro lado, mente aquele que faz mal uso de tais convenções e se apropria da linguagem para fazer o irreal passar por real⁶⁹. Rompendo com o pacto social, o mentiroso instaura a desconfiança de todos contra todos e a constante ameaça da guerra, o que em nada contribui à manutenção da vida. Em termos platônicos, o mentiroso é o sofista, o mestre retórico que violenta o *logos* fazendo aquilo que não é parecer ser através do uso abusivo da linguagem⁷⁰. A referência a Platão é evidenciada no seguinte trecho:

No entanto, sabemos que, para Nietzsche, a linguagem está longe de representar esferas transcendentais, como o *eidōs*, Deus, ou mesmo a coisa-em-si, já que esta, afirma o filósofo, não é captável sequer pelo inventor das palavras.

Assim, como a desconstrução do “mundo verdadeiro” acarreta a desconstrução imediata do “mundo aparente”, a desconstrução da verdade acarreta a imediata desconstrução da mentira enquanto seu oposto qualitativo, destarte, a *doxa*, para Nietzsche, diferente de Platão, não representa o outro da *epistēmē*, seu oposto qualitativo, assim como a metáfora não representa o outro do conceito – função que desempenha o simulacro no *Sofista* de Platão. O anti-platonismo nietzschiano parece ir além da mera inversão do platonismo, como propôs Heidegger, e, assim, não se reduz à simples inversão de pólos qualitativos, (retórica/dialética, *doxa/epistēmē*, metáfora/conceito), mas se mostra como uma complexa transvaloração por meio de procedimentos genealógicos. Isto quer dizer que, num primeiro momento, a crítica de Nietzsche

⁶⁹ A guisa de esclarecimentos, vale revermos aqui a seguinte passagem: “O mentiroso usa as designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo; ele diz, por exemplo: ‘sou rico’, quando para o seu estado seria precisamente ‘pobre’ a designação correta. Ele faz mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversão de nomes. Ele o faz de maneira egoísta e de resto prejudicial, a sociedade não confiará mais nele e com isso o excluirá de si (WL/VM, §1).

⁷⁰ Sobre esta afirmação, o esclarecimento de Rogério Lopes em seu livro *Elementos de retórica em Nietzsche* é salutar: “Sócrates foi o primeiro filósofo a se interessar quase que exclusivamente pela questão do *logos*, ou seja, do discurso. É este interesse que o coloca na companhia dos sofistas e o distancia dos filósofos da natureza. Sócrates está interessado pelo discurso porque está interessado pela vida dos homens na Polis. Se por um lado isso o aproxima dos sofistas, as exigências que ele coloca para o discurso tendem, contudo, a afastá-lo dos seus precursores. Sócrates percebeu uma certa violência no uso que os sofistas faziam do *logos*, que era ao mesmo tempo uma violência ao próprio *logos*. Por isso ele se decidiu a substituir a retórica pela dialética, a prática dos grandes discursos pela prática do diálogo, pela disputa dialogada” (LOPES, 2006, p. 156).

não se limita à simples valorização da metáfora em detrimento do conceito, mas opera de modo a desconstruir o conceito trazendo à superfície sua origem metafórica. Doravante, o conhecimento, ao contrário do que foi postulado pela epistemologia representacional, é o resultado de uma série de convenções lingüísticas fundadas sobre o equívoco de que no mundo há coisas fixas; ilusão provocada, sobretudo, pela crença na unidade e identidade do conceito. Em suma, como já afirmamos anteriormente, para Nietzsche, o conhecimento só é possível *na* linguagem e *pela* linguagem, e, como tal, também é erro e ilusão.

Em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, as marteladas demolidoras de Nietzsche incidirão justamente sobre a ilusão deste caráter uno e idêntico do conceito, ilusão que, segundo o filósofo alemão, só se tornou possível através de um processo natural de “esquecimento”⁷¹ da diferença⁷². Para Nietzsche, o conceito representa a simplificação da complexidade do efetivo (*Wirklichen*), bem como a redução da diferença metafórica em unidades idênticas e significativas; nele se dá a universalização de nossas intuições e impressões e sua trama deve se eleger principalmente enquanto convenção social. Somente assim se tornou possível impor à condição hobbesiana da “guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*) uma ordenação da existência, a partir de leis, limites, hierarquias, privilégios inteiramente assegurados pelos valores absolutos retirados de conceitos absolutos como de Bem, Justo, Verdade.

A linguagem conceitual, através do emudecimento das metáforas, torna possível a lógica, possibilitando então ao animal homem o desenvolvimento da consciência de si, isto é, seu auto-reconhecimento como sujeito e com ele a ilusão de que há um “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*) cognoscível, plenamente captável por essa consciência. É neste sentido que Sarah Kofman afirma:

Assim, é ao nível do conceito que a atividade metafórica, a mais dissimulada, torna-se por ela mesma a mais perigosa: graças ao conceito, o homem organiza o universo inteiro nas bem ordenadas rubricas lógicas, sem saber que ele continua então a mais arcaica atividade metafórica.

⁷¹ Cf. nota 18.

⁷² Cf. WL/VM, §1: “Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial”.

Com efeito, o conceito não é nem uma idéia *a priori* nem um modelo como ele pretende ser (KOFMAN, 1972, p. 55).

Para a autora de *Nietzsche et la métaphore*, o filósofo alemão visualiza o conceito como “uma passagem do análogo ao idêntico, do diverso à unidade” (KOFMAN, 1972, p. 59), o que leva Kofman a concluir que “o conceito, abstração cristalizada e geral, é um condensado de metáforas e metonímias múltiplas” (KOFMAN, 1972, p. 64) que, no ambiente teórico de *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, é organizado e instituído a partir de um impulso natural de sobrevivência e conservação, jamais por uma faculdade intelectual *a priori* e abstrata, como a postulada pela Analítica kantiana.

Segundo Kant, a capacidade de síntese do intelecto, ou seja, a capacidade de conferir unidade à multiplicidade das representações sensíveis é condição para o conhecimento. No entanto, tal unidade só é alcançada pela síntese dos conceitos que, resumidamente, consiste no ato de percorrer, receber e ligar a multiplicidade das representações recebidas na intuição de modo que elas possam se unificar convertendo-se então no conhecimento. Kant explica:

O que primeiro tem de nos ser dado para efeito do conhecimento de todos os objetos *a priori* é o diverso da intuição pura; a *síntese* desse diverso pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento. Os conceitos, que conferem unidade a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são o terceiro passo para o conhecimento de um dado objeto e assentam no entendimento” (*KrV* B 104).

Ao conceber a síntese e a unidade como condições necessárias para sua Lógica Transcendental, Kant deu ao conceito um papel fundamental na constituição lógica do conhecimento verdadeiro, fato que justifica a insistente crítica nietzschiana acerca do tema da unicidade conceitual conforme é apresentada nos textos marcados pelo argumento retórico, especialmente em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, em que, como vimos acima, tal unidade é apresentada como decorrência de um imperativo histórico-naturalista marcado pelas noções de guerra e pela conservação.

Destacado do idealismo transcendental kantiano, o conhecimento deixa de ser concebido como uma dedução metafísica transcendental operada no seio de uma faculdade *a priori*, para ser entendido como um constructo, um momento singular da história do animal homem que, frente

aos obstáculos da vida, teve de inventá-lo. Doravante, se a Analítica kantiana prevê um hiato intransponível entre a natureza do intelecto e a natureza das coisas, enfim, entre teoria (*a priori*) e prática (*a posteriori*), o esforço de Nietzsche consistirá em erguer uma ponte revelando a inexorável ligação entre essas duas esferas: essa ponte é a linguagem. No entanto, embora o jovem filólogo tenha buscado superar a epistemologia tradicional a partir da subversão da oposição qualitativa entre teoria e prática, bem como entre linguagem e mundo, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* parece não realizar satisfatoriamente este propósito permanecendo ainda ligado a um referencialismo lingüístico proveniente, sobretudo, de sua complexa e ambígua relação com o idealismo transcendental.

Em nossa análise, entendemos que a crítica nietzschiana da linguagem referente ao período juvenil ainda não se encontra pronta para romper de modo radical e decisivo com essa tradição na medida em que não é capaz de se emancipar plenamente de suas fontes, fato que justifica, em todas as circunstâncias analisadas, tomar a linguagem como algo que de certo modo “se refere” ao mundo, quer ele seja tido como “Uno Primordial” – sobre o qual as palavras correspondem ainda que de modo pobre se comparada à exuberante riqueza da referência musical –, quer seja ele projetado como um enigma irracional ou uma coisa-em-si, enfim, um “X” para nós “inapreensível e indefinível” (WL/VM, §1). Sobre esta questão, analisemos o seguinte apontamento de Maudemarie Clark:

Eu defendo que Nietzsche rejeita a existência da verdade metafísica – correspondência com a coisa-em-si – mas não a verdade mesma. Isso permite a Nietzsche apresentar como verdades o tipo de afirmação sobre a história, a filosofia, o ideal ascético e a afirmação da vida (CLARK, 1994, p. 21).

A autora defende a tese geral de que Nietzsche, nos primeiros escritos, haveria refutado apenas a noção metafísica da verdade como correspondência e adequação, porém não a verdade em si. Assim, Clark constata que o filósofo alemão haveria incorrido em inconsistências lógico-filosóficas, uma vez que pretende sustentar a negação radical do conhecimento verdadeiro a partir de princípios próprios do conhecimento, como é o caso de *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, texto que defende o caráter efetivo e incognoscível da coisa-em-si, tal qual foi postulado pelo idealismo kantiano. Para a comentadora, é uma contradição afirmar a existência da coisa-em-si ao mesmo tempo em que se nega qualquer tipo de verdade. Em outros termos,

ainda que tomando o mundo como coisa-em-si, Nietzsche não pôde deixar de tomá-lo por “verdadeiro”.

Com efeito, sentenças como as seguintes, que afirmam que: “não são as coisas que penetram na consciência, mas a maneira como nos relacionamos com elas, o *pithanón*” (CR, Curso sobre a retórica §3), ou então, que a “coisa-em-si” é algo inteiramente incaptável e destituído de valor para um suposto “formador da linguagem”, pois este deve apenas se ocupar em designar “as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas” (WL/VM, §1), revelam um discurso ainda demasiado dependente de dicotomias epistemológicas e ontológicas como teoria/prática, linguagem/mundo (coisa-em-si). Ainda que em tais sentenças seja evidente o desprezo do filósofo pela idéia metafísica de “acesso” a um sentido absoluto, assim como da produção de conhecimento verdadeiro, ele ainda não se mostra capaz de rechaçar a ilusão capital de que o mundo exista enquanto coisa, bem como a crença fundamental de que no mundo existam coisas, mesmo que essas coisas não se encontrem ao alcance do intelecto humano: “Tenho a suspeita de que as coisas e o pensamento não se correspondem. Na lógica domina de fato o princípio de contradição, que *talvez* não vale para as coisas, que *são* o diferente, o contraposto” (*Fragmento póstumo* 7[110] do final de 1870 – abril de 1871)⁷³. Em suma, tais assertivas revelam o compromisso ontológico que Nietzsche, influenciado principalmente por Kant, acabou assumindo nestes escritos de juventude.

Por fim, entendemos que, se por um lado a crítica da linguagem se apresenta de modos distintos nesta aurora do pensamento nietzschiano – considerando que nestes textos juvenis a linguagem ora aparece como *principium individuationis*, ora como retórica –, por outro lado ela

⁷³ O problema acima mencionado por Nietzsche, problema referente à possibilidade de correspondência ou adequação entre o pensamento e as coisas, o pensamento e o mundo, é um problema herdado da tradição, especificamente da Crítica kantiana e pode ser constatado no fragmento seguinte, em que o filósofo de Königsberg expõe as dificuldades enfrentadas pelo entendimento de unificar no conceito os múltiplos dados recolhidos pela sensibilidade: “As categorias do entendimento, pelo contrário, de modo algum apresentam as condições em que os objetos nos são dados na intuição; por conseguinte, podem-nos sem dúvida aparecer objetos que se não relacionem necessariamente com as funções do entendimento e dos quais este, portanto, não contenha as condições *a priori*. Eis por que se nos depara aqui uma dificuldade, que não encontramos no campo da sensibilidade e que é a seguinte: como poderão ter *validade objetiva* as *condições subjetivas do pensamento*, isto é, como poderão proporcionar as condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos? Pois não há dúvida que podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento” (*KrV* B 122). No entanto, a retomada nietzschiana do problema da adequação em textos como *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* não só toma caminhos diversos, mas parece ter o escopo preciso de demolir os pressupostos da Analítica Transcendental de Kant, embora permaneça paradoxalmente ligado a dela. Sobre este tema Cf. MARQUES, 2003.

se apresenta constantemente ligada a um elemento crucial, a saber, a crítica da verdade – que aqui operou como crítica ao referencialismo lingüístico. Vimos que, para Nietzsche, o impulso à verdade gerou no animal homem a necessidade do erro e da ilusão, isto é, a necessidade do conhecimento (consciência de si e do mundo). Destarte, sobre o “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*), fluido e não acessível, ergueu-se um “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*), tal qual uma arquitetura de conceitos, fixos, cognoscíveis, referenciáveis e comunicáveis.

Operando nesta chave, o jovem Nietzsche desloca a questão da verdade do âmbito da metafísica dogmática (do conhecimento em si do mundo) para terrenos insólitos: primeiramente, para sua metafísica de artista apresentada em *Nascimento da tragédia*; em seguida, para sua concepção retórica de bases românticas, tal qual exposta nos escritos juvenis sobre retórica; e por fim, para o campo das relações naturais do indivíduo que luta pela sobrevivência, consumada em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, marco da transição entre os escritos de juventude, e os textos posteriores. No entanto, embora este trajeto tenha sido fundamental para a maturação da questão da linguagem no interior da filosofia de Nietzsche, e conseqüentemente para o desenvolvimento de seu pensamento, os escritos juvenis ainda trazem a marca da tradição metafísica. Era preciso dar um passo a mais para de uma vez por todas romper com os resíduos ontológicos, lógicos e epistemológicos dos “metafísicos de todos os tempos”, era preciso ver o mundo como “‘vontade de potência’, e nada mais” (JGB/BM § 36).

2.2 O mundo como “vontade de potência e nada mais!”

A proposta de solapar o que já denominamos aqui de metafísica da linguagem, isto é, um referencialismo lingüístico predominante no discurso ocidental desde a filosofia platônica, compõe a reflexão nietzschiana desde os textos de juventude, a despeito dos prováveis equívocos e contradições que, como demonstrou nossa análise, vieram a comprometer a realização dessa proposta. Neste primeiro momento da crítica nietzschiana, constatamos que, se por um lado o argumento da retórica tenha se mostrado eficiente, tanto no que diz respeito ao rompimento com as antigas posições afirmadas em *Nascimento da Tragédia*, mas de modo geral, contra toda uma tradição da epistemologia moderna que partilhava da crença metafísica na correspondência entre

linguagem e mundo, por outro lado, mostrou-se ineficaz em relação à desconstrução da noção verdade absoluta, uma vez que seu *modus operandi* ainda se realizava segundo princípios dessa mesma epistemologia. Isso implica que, ainda que não se trate de uma relação de identidade entre a linguagem e o mundo, ainda assim, sobra a idéia da relação e com ela a de distanciamento, ou seja, a idéia de que, ainda que retoricamente, a linguagem diz o mundo.

A ruptura radical de Nietzsche com o referencialismo na linguagem só ocorrerá no contexto da virada fisiológica⁷⁴ de seu pensamento, momento em que o filósofo desvia sua atenção do argumento retórico para se ocupar de um conceito que lhe será bastante caro: o de vontade de potência (*Wille zur Macht*). Tomando distância do idealismo transcendental kantiano, Nietzsche agora apresenta o mundo como vontade de potência, conceito paradoxalmente descrito como *um* complexo de forças (*Kraft*) que interagem numa incessante luta por potência. Todavia, a relação entre essas forças não implica na relação entre coisas, entidades, mas deve ser entendida como uma relação da vontade de potência com ela mesma. Nesse contexto, entendida como força, a linguagem não está distante do mundo, isto é, ela não diz o mundo, ela é o mundo uma vez que é vontade de potência⁷⁵.

Para Nietzsche, a linguagem é algo que produzimos a partir de uma “interpretação”, ou se quiser de uma “perspectiva” do mundo. Porém, devemos ter cautela ao lidar com esses termos que à primeira vista nos soam familiares, mas que, quando abordados no contexto da filosofia nietzschiana, adquirem aspectos singulares. Primeiramente, devemos estar alertas para o fato de que, em Nietzsche, a idéia de interpretar o mundo deve necessariamente prescindir das categorias metafísicas de sujeito e de objeto, já que a distinção entre a interpretação e o mundo não é de natureza qualitativa, mas simplesmente nominal: mundo e interpretação são denominações distintas da vontade de potência. Em suma, a interpretação, e com ela a linguagem, não se realiza enquanto resultado de uma operação reflexiva de um sujeito que experimenta um objeto, à maneira de uma teoria que paira sobre uma prática. Em detrimento desse esquema metafísico dicotômico (teoria/prática), o pensamento da vontade de potência traz com ele o pensamento

⁷⁴ Cf. nota 13.

⁷⁵ Todavia, devemos desde já salientar que o ataque ao referencialismo na linguagem não institui e legitima a idéia de que a linguagem tomada como vontade de potência é auto-referencial. Como veremos adiante, a idéia de referência ou auto-referência esteve desde sempre sustentada em crenças gramaticais, como, por exemplo, a de que todo predicado pertença necessariamente a um sujeito, o que em última análise consiste na crença da cópula.

radical de que no mundo só há ação, doravante, interpretação e linguagem não existem senão enquanto formas de domínio.

No entanto, ao deslocar o discurso filosófico de seu alicerce metafísico para entendê-lo como vontade de potência, não estaria o filósofo cometendo o mesmo equívoco de que constatamos nos textos juvenis? Devemos concordar com aqueles que, como Heidegger, vêem no pensamento radical da vontade de potência apenas uma nova proposta de fundamento para efetividade? Um novo princípio constitutivo para um “mundo verdadeiro” e “aparente”? Para responder tais questionamentos, devemos antes nos debruçar sobre este pensamento.

É fato que o jovem Nietzsche teria não só se encantado, mas também se embebido e mesmo se apropriado, ainda que em ocasiões pontuais⁷⁶, do pensamento de Schopenhauer. Com efeito, a noção nietzschiana de “vontade de potência”, apesar de tomar distância de Schopenhauer associando o termo *Macht* (potência) ao termo *Wille* (vontade), talvez não viesse à luz não fosse o contato que o jovem filólogo tivera no ano de 1865 com a obra *O mundo como Vontade e Representação*, como afirma Onate: “Seja assimilando-as, ou rechaçando-as, em ambos os casos com veemência, Nietzsche retorna, do começo ao fim de sua intensa reflexão, declarada ou tacitamente, às teses expostas em *O mundo como Vontade e Representação*” (ONATE, 2003, p. 263). Ao propor a vontade como princípio fundamental do mundo, a tese schopenhaueriana havia abalado os pilares da filosofia conforme era concebida pelo racionalismo moderno, precisamente, o de Hegel. O ato volitivo, ao contrário da razão, não conduz ao aquietamento e ao conforto, mas à insaciabilidade. Esse ataque à racionalidade parece ter alimentado grandes esperanças no jovem Nietzsche, contudo, é justamente na concepção de vontade entendida como fundamento metafísico que encontraremos o núcleo das divergências entre Nietzsche e Schopenhauer.

Em *O mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer afirma que, “sendo a vontade a *coisa-em-si*, e a *idéia* a objetividade imediata desta vontade em um grau determinado, atinamos com a coisa-em-si de Kant e a *idéia* de Platão” (SCHOPENHAUER, 2000, p.22). Neste sentido, ao postular a “*objetividade da vontade*, quer dizer: a vontade tornada objeto, isto é, representação” (SCHOPENHAUER, 2000, p.21), Schopenhauer nitidamente se filia à tradição metafísica com a qual Nietzsche desde cedo declarara guerra. Segundo Onate: “amálgama de componentes platônicos, kantianos, hinduístas e estóicos, este livro (*O mundo como Vontade e*

⁷⁶ Tal influência pode ser constatada em sua primeira obra publicada, *Nascimento da Tragédia*, como ele mesmo afirmará anos depois em *Ecce Homo*: “[...] tem um cheiro escandalosamente hegeliano e só em algumas fórmulas está empestada pelo perfume do gato-pingado de Schopenhauer” (EH/EH, O Nascimento da Tragédia, § 1).

Representação) é arquitetado em torno à noção de vontade una, indivisível, oniabrangente e onipotente” (ONATE, 2003, p. 263), fato que revela o abismo de incongruências que separa a concepção schopenhaueriana da nietzschiana no que tange ao conceito de vontade, como podemos constatar neste fragmento extraído de *Além de Bem e Mal*:

Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade (JGB/BM §19).

Se, para Schopenhauer, vontade é, em última análise, a velha e conhecida vontade de vida, para Nietzsche, a vida consiste apenas num dos modos de vir a ser da vontade de potência⁷⁷. Sob a inspeção nietzschiana, a objetivação da vontade promovida por Schopenhauer revela o antigo desejo de simplificação da natureza negando-a como vir-a-ser. Neste sentido, ao propô-la (a vontade) como vontade de potência, este conceito assume uma nova dimensão, complexa e não mais simples; múltipla e não una; caótica e não ordenada ou ordenadora. Neste sentido, conceber o mundo como vontade de potência e nada mais é concebê-lo como totalidade caótica⁷⁸. É propor o “anti-fundamento” do mundo, o “anti-ponto arquimediano” ao qual a efetividade (*Wirklichkeit*) deve se apresentar, não como unidade e identidade, mas como pluralidade e antagonismo (*Gegensatz*). Contudo, do ponto de vista da leitura de Heidegger, com o pensamento radical da vontade de potência, Nietzsche não teria levado a metafísica ao seu ocaso, pelo contrário, teria levado ao seu acme.

⁷⁷ Em seu artigo *Vida e Totalidade Natural*, Michel Haar (1998, p. 17) argumenta sobre a abrangência da vontade de potência que incorpora a totalidade natural, inclusive o elemento inorgânico, o que justificaria as leis que regem os fenômenos inanimados, como por exemplo, a formação dos cristais. Parafraseando Nietzsche, o comentador francês afirma: “a vida não é senão um caso particular da Vontade de Potência”, e continua, “esta última estende seu domínio bem além do vivente. A natureza inteira é Vontade de Potência. Donde uma reabilitação da natureza inorgânica face à vida” (HAAR, 1998, p.16).

⁷⁸ Haar entende que na acepção nietzschiana o mundo não consiste numa totalidade ordenada, regida pela lógica do vivente, mas, ao contrário, numa totalidade caótica, desprovida de finalidade racional ou moral. Haar argumenta: “Positivamente, o caos designaria todas as forças brutas da natureza, animadas ou inanimadas, tomadas nelas mesmas tais como se oferecem à ação de esquematização da Vontade de Potência. Quando Nietzsche diz: ‘A Vontade de Potência é esquematização de um caos’, ele implica que o caos ‘sobrevive’ a esta imposição de uma ordem ou de formas” (HAAR, 1998, p.25). Entretanto, enquanto totalidade caótica, o mundo “tem um curso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada potência tira a cada instante suas últimas consequências” (JGB/BM §22).

Em seu *Nietzsche*⁷⁹, Heidegger (2007, p. 373) aborda a noção nietzschiana de vontade de potência como o momento revelador do “acabamento” da história da metafísica da subjetividade, isto é, o ponto culminante das possibilidades do pensamento metafísico moderno no momento mesmo em que se projeta como caráter fundamental de todos os entes. Assim, para o pensador da floresta negra, Nietzsche seria o “*último metafísico do ocidente*” (HEIDEGGER, 2007, p. 373). Porém, ao submeter o pensamento nietzschiano à sua implacável ontologia, Heidegger parece forçá-lo a uma convergência que lhe é deveras favorável, submetendo-o à sua hipótese central em torno da história do esquecimento do ser, o que leva Heidegger a concluir que “no pensamento único da vontade de potência, Nietzsche pensa o caráter fundamental do ente na totalidade. A sentença de sua metafísica, isto é, a sentença própria à determinação do ente na totalidade, diz: *a vida é vontade de potência*” (HEIDEGGER, 2007, p. 383). Com esta sentença, afirma Heidegger, a metafísica ocidental encontrara seu acabamento, o que não quer dizer sua superação.

Ora, se assim for, os incansáveis esforços realizados por Nietzsche na elaboração de um pensar fora da metafísica teriam findado justamente no seu oposto, isto é, teria conduzido a metafísica à sua realização suprema. Em outras palavras, para Heidegger, o pensamento da vontade de potência representaria uma proposta de um novo e último fundamento metafísico para a totalidade dos entes, isto é, um princípio unitário, determinante de toda efetividade, em suma, fundador de mundo. Heidegger escreve:

A sentença nietzschiana “o ente na totalidade é vontade de potência” enuncia sobre o ente na totalidade aquilo que no começo do pensamento ocidental está predeterminado como possibilidade e que se tornou de maneira incontornável um declínio inevitável desse começo. Essa sentença não expressa uma visão particular do indivíduo Nietzsche. O pensador e o enunciador dessa sentença é “um destino”. Isso quer dizer: o ser pensador desse pensador e de todo pensador essencial do Ocidente consiste na fidelidade quase *inumana* em relação à história velada do Ocidente. Essa história, porém, é a luta poética e pensante em torno da palavra para o ente na totalidade (HEIDEGGER, 2007, p. 383).

Alocar o filósofo alemão em meio aos pensadores essenciais do Ocidente pode à primeira vista ser interpretado como um tributo com o qual Heidegger cordialmente faz concessão ao mestre do eterno retorno. Todavia, sendo Heidegger também um pensador, devemos ser

⁷⁹ Cf. nota 8.

cautelosos em reduzir a um mero cerimonial tal assertiva. Mesuras à parte, ao inserir Nietzsche em meio à tradição de pensadores essenciais, Heidegger pretende encerrar o filósofo e seu pensamento último, a vontade de potência, no lugar ao qual desde sempre ele procurou escapar: a tradição metafísica. Assim, o que parecia um gesto lisonjeiro se revela como um ferino ataque – embora talvez seja justamente no declarar guerra que resida a mais profunda manifestação de respeito de um pensador para com o outro.

Em *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, Muller-Lauter propõe uma leitura do conceito nuclear nietzschiano sob um novo registro: o do antagonismo. Diante da unidade múltipla que é a vontade de potência, afirma Muller-Lauter, tende a desfazer qualquer pretensão à ontificação ou substancialização deste princípio, distanciando-o, enfim, da vontade schopenhaueriana e libertando-o da coerção ontológica exercida pela leitura de Heidegger. Para o comentador alemão, a tomada de distância de Schopenhauer se torna abissal quando percebemos a vontade de potência não como uma vontade particular do querer – como acontece em Schopenhauer quando afirma ser a pontual vontade de vida a forma fundamental da vontade – mas como o próprio querer da vontade. A objetivação da vontade, conforme vimos, é vista por Nietzsche como puro devaneio e abstração, logo não há factualmente “uma vontade ‘em si’ ou ‘como tal’” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54). Em síntese, a noção vontade de potência conclama o múltiplo e a diferença ao entender o mundo como um jogo de forças que lutam por domínio e potência.

Avaliado sob a insígnia do antagonismo e da pluralidade, o mundo para Nietzsche não consiste apenas no conjunto da totalidade dos entes, como afirmara Heidegger. Nietzsche rejeita veementemente a idéia do mundo como organismo vivo, isto é, enquanto unidade teleológica: “o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda eternidade” (FW/GC, § 109), afirma o filósofo. Destarte, mundo, para Nietzsche, só se constitui como unidade enquanto palavra. Müller-Lauter escreve: “Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75). Neste sentido, quando Nietzsche afirma o mundo como uma unidade, este só pode ser pensada em termos de organização, não teleológica, mas como uma “unidade de formações de domínio, nas quais está inserida uma multiplicidade de *quanta* de força” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75). Por fim, Muller-Lauter conclui que, para Nietzsche, a unidade do mundo significa um, porém, não é um.

Com efeito, o mundo, para Nietzsche, é o mundo das forças, onde cada uma delas projeta para si um mundo próprio.

Na análise de Deleuze (1994, p.17), por mundo Nietzsche certamente se referia a uma multiplicidade de forças que se relacionam, onde a filosofia, ao interpretar e avaliar um fenômeno, não está a fazer nada mais que determinar nesta relação de forças as que agem e as que reagem, organizando-se num complexo hierárquico. É dessa forma que, para Deleuze (1994, p.21), Nietzsche interpretava o sentido⁸⁰ dos fenômenos. A peculiar análise desenvolvida pelo filósofo francês acerca dos motivos nietzschianos propõe que, diante deste jogo de forças ou de vontades, percebemos bem distribuídas de um lado as forças ativas – consideradas primárias: de conquista e subjugação –, e de outro as forças reativas – consideradas secundárias: de adaptação e de regulação. Entendida assim, a vontade de potência é a própria efetivação da força, seu elemento diferencial, bem como aquilo que emana da relação necessária de uma força com outra força. Deleuze argumenta:

O conceito de força é portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com uma outra força: sob este aspecto, a força chama-se vontade. A vontade (vontade de potência) é o elemento diferencial da força. Resulta daí uma nova concepção de filosofia da vontade; porque a vontade não se exerce misteriosamente sobre os músculos ou sobre os nervos, ainda menos sobre uma matéria em geral, mas exerce-se necessariamente sobre uma outra vontade. (DELEUZE, S.d., p. 13)

Em suma, na ótica deleuziana, vontade de potência é ao mesmo tempo a diferença criadora e a identidade reacionária: dela há de provir todo sim e todo não. Os vários equívocos cometidos acerca do pensamento da vontade de potência, bem como suas particulares interpretações e utilizações políticas, devem sempre nos prevenir à interpretação arbitrária do respectivo conceito. Primeiramente, para o autor de *Nietzsche e a filosofia*, este princípio não significa de modo algum que a vontade queira a potência ou o poder, haja vista a dimensão subjetiva implícita nesta leitura. Para o filósofo francês, uma interpretação deste tipo poderia nos

⁸⁰ A noção de sentido nietzschiana toma considerável distância do modo como é entendida pela tradição metafísica. Quando Nietzsche fala em sentido, não está de modo algum a se referir a uma instância metafísica reguladora, uma verdade absoluta, ao modo do *eidos* platônico, do Deus cristão, ou do *cogito* cartesiano. Sentido, para Nietzsche, é aquilo que resulta da interpretação do fenômeno, isto é, de um jogo de forças que lutam por domínio e potência. Na leitura deleuziana, “o sentido consiste precisamente numa relação de forças, segundo a qual algumas *agem* e outras *reagem* num conjunto complexo e hierarquizado.

desviar completamente do escopo nietzschiano. Deleuze explica: “deste modo, ficamos sem conhecer a natureza da vontade de potência como princípio plástico de todas as nossas avaliações, como princípio escondido para a criação de novos valores não reconhecidos” (DELEUZE, 1994, p.22). Portanto, seria improfícuo reduzir a vontade de potência a um mero cobiçar ou apenas num tomar posse “de”, pois perderíamos de vista o que lhe é mais essencial: o criar. Enfim, perderíamos de vista sua capacidade interpretativa e geradora de perspectivas.

Deslocado de seu suporte metafísico para o âmbito psico-fisiológico, o conhecimento passa a representar a transfiguração da vontade de potência em vontade de verdade, não obstante, toda história do conhecimento passa a ser avaliada como uma sequência de sobreposições de verdades ou “mundos verdadeiros” e simultaneamente de “mundos aparentes”, resumidamente, um emaranhado de ficções úteis à vida e a conservação. Em *A Gaia Ciência* lê-se:

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidade de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo o fundamento para a lógica. (FW/GC § 111).

Com efeito, a função capital do aparelho cognitivo consiste em reduzir a multiplicidade da vida à ilusão unitária, imperativo necessário à conservação. Deter o fluxo e tudo que há de mutável nas coisas, estancar o antagonismo (*Gegensatz*) e o vir-a-ser, eis a habilidade suprema que outorgava vantagens àqueles que a possuissem. É neste sentido que o jovem filólogo professa acerca do conhecimento, afirmando que “foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história mundial’” (WL/VM §1). Atuar e criar máscaras, falsear a vida simplificando-a, inventando, enfim, mentindo, daí a “necessidade” da lógica.

Imantada de um peculiar pragmatismo, a questão do conhecimento é apresentada pela reflexão nietzschiana sob um novo ângulo. Para Michel Haar, “é a incerteza da vida, sua necessidade de tatear, de errar, que faz finalmente sua potência. A vida é obrigada a inventar a astúcia” (HAAR, 1998, p.17), ou seja, diante da multiplicidade das forças exteriores, cabe à vida errar, criar simplificações e ilusões espontâneas para dissimular. Assim, desprovidas de qualquer resíduo moral, verdade e mentira encontram subsídios apenas no próprio impulso conservador do

vivente que imperiosamente abstrai e reduz para viver⁸¹, isto é, interpreta. Acerca da noção nietzschiana de interpretação, Haar afirma: “Nietzsche concebe a interpretação, a faculdade de escolher unilateralmente segundo seu ponto de vista, como a essência da vida contínua” (HAAR, 1998, p.18). Sob a ótica de nietzschiana, verdade e mentira passam a serem entendidas como perspectivismo⁸² e interpretação, ou seja, passam a ser avaliadas “num sentido extramoral”.

Ora, se o mundo, para Nietzsche, é um devir contínuo realizado como vontade de potência e nada mais, ocorre daí que somente como fluxo interpretativo podemos concebê-lo. Atravessada sempre pelo desejo de domínio, a vontade de potência se afirma, sobretudo, como interpretação e, desse modo, enquanto unidade significativa a interpretação é a resultante da concorrência de forças antagônicas na luta por mais potência. É a partir desse jogo que Nietzsche pensará a unidade: como hierarquização e organização de uma multiplicidade de forças antagônicas. Erguidas deste fundo antagônico e imersas neste complexo jogo de forças que é o mundo, as perspectivas só se permitem enquanto domínio temporário, diretamente relacionado ao acréscimo ou decréscimo de *quantas* de potência. Assim, as interpretações fortes resultam de organizações bem hierarquizadas ao passo que as fracas decorrem de organizações débeis.

⁸¹ Como observa Frezzatti, a questão do viver, para Nietzsche, não consiste em um esforço seletivo natural, como prevê a doutrina darwiniana, mas faz referência a um constante superar. O autor argumenta: “o que o filósofo está propondo é que as transformações dos seres vivos não ocorrem por meio da seleção natural, mas através de impulsos internos criadores. Esses impulsos, em luta uns com os outros por dominação, como já sabemos, buscam sempre se intensificar e se superar” (FREZZATTI, 2001, p. 104).

⁸² Embora a formalização da idéia de perspectivismo só venha a compor os textos tardios de Nietzsche, a crítica ao realismo epistemológico, ao caráter referencialista e essencialista do discurso filosófico, bem como a univocidade da verdade são temas caros à sua filosofia desde os textos da década de setenta, os chamados textos de juventude ou preparatórios. Dentre os textos que marcam este período, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) parece ser o exemplo mais radical e também mais original desta crítica. Radical porque desvia o foco da reflexão, antes preocupada em justificar o mundo a partir de uma “metafísica de artista”, para a questão da verdade e do conhecimento, ou seja, para o empreendimento de uma crítica contundente à noção de verdade e do conhecimento conforme o tratamento dado pela epistemologia tradicional. É original porque é a partir deste momento que o jovem filólogo começa a dar contorno ao seu próprio pensamento, tomando distância dos motivos wagnerianos, schopenhauerianos e kantianos que orientaram textos como *Nascimento da Tragédia* (1872) e *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (1873). Entretanto, se por um lado a ruptura com estes mestres aparece de maneira decisiva na referida obra, por outro, ela parece dar continuidade a um movimento destrutivo inerente ao próprio projeto moderno cujo acme encontra-se no pensamento crítico de Kant. Sendo assim, o perspectivismo de Nietzsche, ao mesmo tempo em que deve ser tomado como um movimento particular de sua filosofia, não pode de modo algum ser compreendido e avaliado destacado da atmosfera anti-dogmática própria da filosofia crítica do século XVIII. Neste ponto, assumimos com Antônio Marques (2003, p.111) a posição de que Nietzsche teria boas razões para aderir e radicalizar esta corrente demolidora instalada nos subterrâneos do iluminismo progressista e que consumia gradativamente suas bases, expressa, sobretudo, pelos pensamentos de Hume e Kant. É nesta complexa cena moderna que Nietzsche, ainda embebido de motivos kantianos, dará os primeiros passos em direção a uma noção própria de perspectivismo. Cf. a esse propósito: MARQUES, 2003.

Na psico-fisiologia nietzschiana, interpretar é criar sentido, isto é, criar mundo – não significa simplesmente acessá-lo em uma esfera transcendente, como afere o referencialismo metafísico – o que nos leva a concluir que o mundo não é, o mundo significa. Neste sentido, interpretação e conhecimento são inseparáveis, duas faces de um mesmo impulso que é a vontade de potência. Em *Alem de Bem e Mal*, o filósofo escreve:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de potência, como é *minha tese* -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como vontade de potência. (JGB/BM § 22).

Com efeito, na avaliação de Nietzsche, a interpretação se inscreve como perspectivismo, ou seja, ação com a qual se sintetiza o múltiplo e mascara o antagonismo instituindo o erro⁸³, isto é, ilusões de estabilidade, unidade e identidade, elementos precários à vida, contudo, necessários ao instinto decadente.

Interpretar o mundo, portanto, não é revelar seu significado. A exegese não deve aspirar ao desocultamento (*alethéia*) da verdade ou do sentido do mundo, antes, ela representa a própria atuação da vontade de potência: “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’ e nada mais” (JGB/BM § 22). A interpretação entendida como força e vontade de potência; força e vontade de potência entendidas como interpretação, eis o paradoxal hermetismo proposto pela hermenêutica nietzschiana: “acontecendo de também isso (vontade de potência) ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (JGB/BM § 22).

⁸³ Em *A Gaia Ciência*, o filósofo traz uma genealogia do conhecimento, em que afirma: “Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole”. (FW/GC §110). Tais erros ou “artigos de fé”, foram desde tempos remotos incorporados à vida, uma vez que através do uso e do hábito estas artimanhas assumiram o caráter de estrutura e regra do pensamento, fundamentos irrefutáveis ao saber e à conservação da vida, como, por exemplo: “que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si” (FW/GC §110). Cf. nota 17.

Por fim, contra as determinações da tradição ontológica identitária que, segundo Nietzsche, instituiu um “mundo verdadeiro” e um “aparente” em contradição com o “mundo efetivo”, o filósofo alemão nos apresenta o pensamento radical da vontade de potência, argumento psico-fisiológico com o qual desconstrói os fundamentos metafísicos mantenedores do discurso ocidental. Entendido como vontade de potência e nada mais, o mundo, para Nietzsche, consiste num jogo de forças antagônicas que lutam incessantemente por mais potência, não atingindo jamais a estabilidade previsível e calculável que o pensamento metafísico desde sua origem eleata buscara. Tomado como unidade múltipla de perspectivas, o mundo não é, o mundo significa; doravante, verdade e mentira se revelam como erro e ilusão, perspectivas necessárias ao decadente. Nesta ótica genealógica, a história da filosofia avaliada como história da vontade de verdade se mostra como a história da decadência do pensamento ocidental, enfim, como a história de um erro que de tão antigo passou a ser tomado por verdade irrefutável.

Com efeito, os saberes enraizados, quanto mais antigos, com maior força se revelam. Não é de sua veracidade, diz Nietzsche, que um conhecimento retira sua potência, mas de sua durabilidade no tempo. Resumidamente, o vigor com que o erro se impõe como verdade depende, em última análise, de seu grau de antiguidade. É através do preconceito da razão, isto é, da linguagem, que falseamos a natureza “ao estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade” (GD/CI, A razão na filosofia, §5).

Em suma, através de uma metafísica da linguagem nos mantemos enredados e forçados ao erro na medida em que o postulamos em cada frase que falamos ou pensamos. Pensar em algo, ter consciência de alguma coisa, já é trazer à superfície o preconceito e professar o erro, pois o “pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior” (FW/GC, §354), já que é o pensamento decaído na palavra, na língua, no universal e igualitário. Para que a crítica à metafísica seja levada às últimas conseqüências, faz-se necessário lançar um novo olhar sobre a questão da linguagem. Neste sentido, a escrita, para Nietzsche, se liberta dos domínios da ontologia metafísica revelando sua gênese fisiológica na dinâmica das forças. Sendo assim, consciência e linguagem passam a serem entendidos como momentos resultantes do incessante jogo das forças que lutam por domínio e mais potência, não obstante, devem ser observadas sob a perspectiva de uma teoria do desenvolvimento da vontade de potência (*Entwicklungslehre des Willens zur Macht*), logo no âmbito de uma psico-fisiologia.

2.3 A crítica psico-fisiológica da linguagem

Iniciaremos essa discussão partindo do seguinte ponto: a partir da noção fundamental de vontade de potência investigaremos a questão da linguagem com o objetivo de encontrar os motivos psico-fisiológicos inerentes ao surgimento, desenvolvimento e sustentação do discurso metafísico da identidade. Em outros termos, pretendemos através de uma genealogia do discurso ocidental fazer saltar a diferença que está na origem antagônica do “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*). Tal antagonismo (*Gegensätz*) representa, para Nietzsche, a própria manifestação do “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*), este transfigurado em toda estrutura de seu texto, uma vez que, para o filósofo alemão, a vida não se separa da escrita.

Entender o mundo, a totalidade, “como vontade de potência e nada mais” é conceber o efetivo (*Wirklichen*) a partir de um jogo de forças que se encontram em constante luta pelo acréscimo de potência. Dito de outro modo e resumidamente, é a partir deste estado belicoso que Nietzsche entenderá a efetividade (*Wirklichkeit*), como um múltiplo de forças que se estruturam e se hierarquizam, que se destroem e se conservam, numa agonizante condição de luta e ímpeto por domínio e mais potência. Ora, conceber a linguagem como inerente a uma teoria de desenvolvimento da vontade de potência é desprovê-la de todo seu aparato qualitativo metafísico, bem como de toda sua segurança identitária para, enfim, entregá-la ao transitório vir-a-ser. É neste sentido que propomos que, tal como o Leão, Nietzsche se rebela contra o peso de uma velha metafísica da linguagem ao “dizer não” aos fundamentos ontológicos e lógicos que, segundo essa tradição, suportavam o discurso da verdade. Talvez este seja o primeiro golpe, todavia, o mais incisivo para a constituição de uma linguagem nos domínios da psico-fisiologia nietzschiana.

Todo universo conceitual em que trabalha o homem da verdade não pôde ter outra origem senão nessa manifestação primordial e antagônica de forças que é vontade de potência. Para Nietzsche, não há acesso privilegiado a um “sentido primeiro” como o ser ou Deus e, em sua origem, a palavra já não goza de pleno sentido e identidade, ao contrário disso, sofre da carência e a ausência de um sentido primordial. Na avaliação nietzschiana, o signo representa em si mesmo uma fonte originária de significados, ou, se quiser, um processo contínuo de aparições de uma multiplicidade de sentidos, múltiplos também em si mesmos. Este movimento, como

veremos mais adiante, anuncia o dismantelamento daquilo que se encontra na mais íntima relação com a fundação histórica da metafísica: a oposição entre significante e significado. Basta por enquanto percebermos que, assentado nesta condição agonística originária, todo significado entendido como unidade de sentido absoluto é absurda. O um não é. O mundo é multiplicidade, jogo e movimento, é devir ativo e, como vimos no tópico anterior, só enquanto fluxo interpretativo pode ser avaliado.

É nesta perspectiva que assumimos a posição de que, quando Nietzsche afirma que o mundo é vontade de potência e nada mais, não foi a um princípio ontológico absoluto, como interpretou Heidegger, que ele nos entregou, mas em meio a um trágico antagonismo (*Gegensatz*) é que fomos abandonados. Vista deste prisma, a linguagem, longe de ser a suprema representação do ser no *logos*, aparece como um sintoma de oposição a esta angústia primeira, uma pura manifestação da vontade de potência enquanto instinto de rebanho e necessidade de conservação⁸⁴. Necessitamos da linguagem, dirá Nietzsche, porque necessitamos do outro; e, se atingimos a alteridade, só o fazemos através de signos de comunicação. Na sua origem, a linguagem é a denúncia da fraqueza, da carência e da indigência humanas; é a queda por excelência. Ela revela o nosso limite, já que Nietzsche não a concebe sem conceber antes a prévia consciência de si. Entretanto, este mesmo gesto que marca o limite da consciência do “Eu sou” também o abre no infinito interpretativo por vir. Esta ausência que está desde sempre instalada na linguagem pode talvez se revelar como sua própria condição. Nietzsche aponta para o fato de que

a consciência [*Bewußtsein*] desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece,

⁸⁴ O tratamento fisiológico da linguagem aparece de modo incipiente já nos textos preparatórios, particularmente, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), no qual o filósofo afirma: “enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para representação (*Vorstellung*): mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo. Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade (*Wahrheitstriebes*). Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser a verdade, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também a primeiras leis da verdade” (WL/VM § 1). Com efeito, a abordagem fisiológica desconstrói genealogicamente a idéia de um significado apriorístico e universal, como era tradicionalmente dado ao conceito, o que acabaria por problematizar a própria noção de verdade unívoca. Tal empreita, embora revolucionária, apresenta problemas fundamentais à tese do jovem filólogo, haja vista o solo schopenhaueriano e, sobretudo, kantiano em que subjaz esta argumentação. Mais tarde Nietzsche tomará consciência dos problemas decorrentes desta filiação, e, em seus ataques posteriores à metafísica da verdade, virá a rejeitar veementemente estes motivos precursores. Sobre este tema, cf. CLARK, 2002.

em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. (FW/GC § 354).

Para o filósofo, foi exatamente daqui, “desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça” (JGB/BM 1 § 2), que aflorou a consciência (*Bewußtsein*) de si. Não foi como causa de uma unidade ontológica absoluta à maneira platônica, ou providência de um Deus onipotente e onipresente, como conceberiam os medievais, tampouco da reflexão isolada do sujeito cristalino cartesiano, que chegaríamos à consciência do que somos, mas do próprio jogo de forças que compõe a luta pela vida. *Grosso modo*, a consciência enquanto força constitui-se como parte de um mecanismo gregário que, por meio da comunicação, visa a reter o que é útil e descartar o inútil com o propósito de conservar-se⁸⁵. Para se comunicar, o animal homem necessitava “saber” o que sentia e o que precisava; o que lhe afligia e o que pensava; enfim, necessitava de consciência de si para tornar compreensível seu pensamento, tanto para si

⁸⁵ Richard Rorty, em sua coletânea *Ensaios sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*, propõe uma aproximação entre a filosofia de Nietzsche e o pragmatismo norte-americano. O filósofo americano escreve: “Eu vejo Nietzsche como a figura que fez o máximo para convencer os intelectuais europeus das doutrinas que foram oferecidas aos americanos por James e Dewey. Muito do que Nietzsche tinha a dizer pode ser visto como derivando de sua afirmação de que ‘conhecimento em si mesmo’ é um conceito tão inadmissível como o de ‘coisa em si’, bem como de sua sugestão de que ‘[as categorias da razão] não representam nada mais do que os expedientes de uma certa raça e espécie – somente sua utilidade é sua verdade’. Sua famosa descrição de ‘Como o Mundo Verdadeiro Tornou-se uma Fábula’ presente em *O Crepúsculo dos Ídolos*, é em muito similar à visão que Dewey tinha do progresso intelectual da Europa (diferença está apenas no escárnio de Nietzsche frente à cristandade)” (RORTY, 2002, p.14). É evidente, para Rorty, que o caráter instrumental da linguagem tanto em Nietzsche quanto em James ou Dewey decorre imediatamente da herança darwinista comum a estes filósofos. Entretanto, parece-nos que a diferença entre o pragmatismo de Nietzsche e dos norte-americanos ultrapassa o argumento sobre a postura destes filósofos frente ao cristianismo. Diante deste fato é necessário fazer aqui algumas ressalvas. Se em sua análise Rorty buscasse entender o pragmatismo nietzschiano num âmbito específico da filosofia de Nietzsche, ou seja, avaliando o conceito de “utilidade” a partir do universo terminológico próprio desta filosofia, talvez o filósofo norte-americano não cometesse o equívoco de integrar o texto nietzschiano a um pragmatismo científico e biologicista bastante comum a um período histórico ao qual, segundo Rorty, o pensamento de Dewey e James parecem corresponder. No entanto, ao derivar o pragmatismo nietzschiano desta esfera científico-darwinista, e ao propô-lo como característica fundamental da filosofia de Nietzsche, Rorty parece desconsiderar não só a distância entre estes universos conceituais, mas também a distância abissal entre o pensamento complexo da vontade de potência e a finalidade objetiva da *conservação* darwiniana. Embora a linguagem, para Nietzsche, se constitua num âmbito instrumental sempre a serviço da conservação da vida, esta de modo algum é um fim para o vivente. Consoante ao que afirmaremos adiante, Nietzsche parece dar um passo a frente do meramente pragmático quando postula que, para além da manutenção da vida, o vivente visa ao domínio e aumento de potência. Neste sentido, nos aproximamos mais das considerações heideggerianas acerca da questão da utilidade em Nietzsche. Heidegger escreve: “do mesmo modo que não podemos tomar a terminologia biológica nietzschiana em um sentido simplesmente biologicista, também não podemos tomar a idéia de uso e de utilidade em Nietzsche nesse sentido grosseiro e cotidiano (pragmático). A afirmação de que algo é útil não significa aqui senão: ele pertence às condições da ‘vida’. E no que concerne à determinação essencial dessas condições, dos tipos de seu condicionamento e do caráter de seu condicionamento, tudo depende do modo como a própria ‘vida’ é determinada em sua essência” (HEIDEGGER, 2007, 414).

mesmo como para outrem. Contudo, Nietzsche admite que toda consciência seja sempre pensamento, mas nem todo pensamento é consciente, ao contrário, para o filósofo iconoclasta, o pensamento que se torna consciente é o mais superficial e pior,

[...], pois apenas esse pensar consciente ocorre em *palavras e em signos da comunicação* com o que se revela a origem da própria consciência [*Bewußtsein*]. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar consciência de si da razão) andam lado a lado (FW/GC §354).

Na contramão da tradição metafísica, a consciência para Nietzsche é simplesmente mais um dos artifícios da vontade de potência em seu incessante querer, artifício que visa acima de tudo a conservar-se⁸⁶. Em suma, foi do campo de batalha que é a vida, este jogo de forças antagônicas, que a linguagem emergiu selando um acordo de paz entre os homens. Presume-se que ela foi desde sempre um dos seus principais meios de conservação, mas, além disso, constituiu-se também um poderoso instrumento de domínio, já que na linguagem a realidade (*Realität*) é adequada consoante suas leis internas: as regras gramaticais. Entretanto, como entender a gramática, “esta metafísica do povo”, no âmbito de uma fisio-psicologia?

Na gramática, afirma Nietzsche, encontramos a fonte da grande ilusão de que existem realmente coisas no mundo. Somos encantados pelas funções gramaticais, todavia, este encanto “é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos” (JGB/BM § 20). O olhar corrosivo de Nietzsche revela que os conceitos mais caros à tradição metafísica, como os conceitos de ser, Deus, e até mesmo o moderno “Eu sou” cartesiano, foram desde sempre garantidos por antigas e consagradas convenções gramaticais. Nietzsche (JGB/BM § 20) conclui que toda familiaridade entre discursos como o filosofar indiano, grego e alemão, possa ser explicado não só pelo parentesco lingüístico, mas também “graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais -, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos” (JGB/BM § 20).

⁸⁶ Todavia, como observa Frezzatti (2001, p. 65), Nietzsche, cuja interpretação das teorias darwinianas considera a conservação como *télos* da luta pela existência, argumenta que “a conservação é apenas uma consequência da busca por maior potência pelas forças do organismo” (FREZZATTI, 2001, p. 65) que quer dar livre vazão à sua força. Portanto, o conservar-se, para o filósofo alemão, consiste numa mera consequência deste movimento de luta por mais potência.

Submetendo o *cogito* cartesiano ao tratamento genealógico, o filósofo alemão constata que o sistema filosófico de Descartes consiste em um exemplo bastante visível da coerção que a gramática exerce sobre o pensamento. Assim, a admirável descoberta ontológica de Descartes, o *cogito*, fundado, como já analisamos, a partir da profunda identidade entre pensar e ser, é na realidade uma consequência lógica de regras referentes ao princípio da atribuição predicativa. A consequência mais radical desta afirmação é a sugestão de que o ponto arquimediano no qual se fundou toda modernidade filosófica já não seria o ponto de partida, mas sim o de chegada de um movimento reflexivo disparado e garantido pela lei gramatical de que para todo predicado (*cogito*) deve haver necessariamente um sujeito (*ergo sum*). Após séculos de uso, as normas acabam por adquirir o estatuto de leis gerais e critério fundamental do pensamento. Um guia cego, portanto, mesmo para o notável filósofo francês⁸⁷.

Uma cegueira causada por uma “velha enganadora senhora”: a razão. A gramática, para Nietzsche, antes de representar a manifestação da razão na linguagem, afirma a razão enquanto linguagem, distinção fundamental que invoca a própria dimensão grega do termo *logos* ao mesmo tempo em que nos dá uma direção daquilo que o filósofo entende por metafísica. A sentença de Nietzsche nos atenta justamente para a retomada desta proximidade fundamental entre metafísica e gramática, entre razão e linguagem. Ora, se entendermos que o advento da metafísica ocidental como uma *força* de emergência de um “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*) sobre um “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*), como o filósofo parece expor em *Crepúsculo dos Ídolos* (Cf. capítulo 1 deste trabalho), devemos então considerar que o lugar por excelência deste “mundo verdadeiro” é a linguagem. Isso não quer dizer que a linguagem não seja possível fora dos grilhões metafísicos, tal proposição afirma justamente o contrário, que é a metafísica que não tem lugar fora do domínio lingüístico. Sendo assim, é somente nos limites da linguagem, atuando como lógica, matemática, enfim, como gramática, que a metafísica é possível, daí o receio de “que não

⁸⁷ Observamos aqui o singular posicionamento de Nietzsche frente à própria noção de história da filosofia, apontando para uma compreensão bastante diversa daquela tradicionalmente entendida como uma história linear de continuidades e rupturas de idéias. Para o filósofo alemão, o que houve, desde a Grécia socrática até os seus dias, foi exclusivamente a “história de um erro” (Cf. GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula), em outros termos, uma história da decadência do pensamento e da vida enquanto expressão da vontade de potência. No interior dessa peculiar concepção histórica, que é a história da vontade de potência, a filosofia cartesiana representa apenas uma interpretação em meio a tantas outras, como por exemplo, a neo-platônica, a aristotélico-tomista etc., não representando, de modo algum, uma ruptura com essa cadeia de *interpretações* decadentes, como comumente é afirmado pelo historiador tradicional das idéias. Entender este olhar peculiar sobre a história da filosofia pode ser fundamental para balizar, no interior dessa própria história da filosofia, o que o filósofo entendia por metafísica, passo fundamental para compreender o alcance de seu projeto filosófico.

nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (GD/CI A “razão” na filosofia §5). Como lugar da verdade, a linguagem se faz razão: “Penetramos no âmbito do cru fetichismo ao trazermos à consciência pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*” (GD/CI A “razão” na filosofia §5). Com efeito, a idéia de metafísica, para Nietzsche, não corresponde a uma transcendência, a um lugar fora do âmbito da vida, tampouco a noção de razão corresponde à essência ou substância imanente ao humano. Tais conceitos são, portanto, definitivamente históricos, isto quer dizer que vieram a ser no desenrolar de uma história das interpretações, que, em última análise significa a história do desenvolvimento da vontade de potência. Assim avaliados, só podem ser considerados a partir da ordem do vivente, no lugar específico da linguagem. Destarte, se é pela metafísica da linguagem que criamos a ilusão do “mundo verdadeiro”, é pela mesma metafísica da linguagem que medimos, comparamos e afirmamos a ilusão de sua veracidade ou falsidade:

[...] é justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro. Não é diferente do que sucede com o movimento do grande astro: no caso deles, o erro tem o nosso olho como permanente advogado, e aqui, tem nossa *linguagem* (GD/CI A “razão” na filosofia §5).

Com efeito, ao esquecer-se de que é erro e ilusão, o discurso filosófico tornou-se autômato dos desígnios gramaticais inerentes à metafísica da linguagem. Doravante, toda filosofia e toda ciência que aspira ao domínio através da fé no conhecimento e da busca pela verdade serão sempre dela tributários. A gramática, portanto, é a própria vontade de potência atuando como vontade de verdade sob a forma da linguagem, enfim, da razão. Destarte, não há como separá-la daquilo que Nietzsche entende por metafísica ou “mundo verdadeiro”, do mesmo modo, não há como separar o advento deste “mundo verdadeiro” dos princípios lógicos e leis gramaticais que regem o pensamento consciente, haja vista que ele é feito não só de palavras, mas, sobretudo, por palavras, por signos da comunicação (Cf. FW/GC § 354).

Desse modo, a vontade de potência se apresenta ao nível da consciência como vontade de verdade, ou seja, como uma multiplicidade de impulsos que aspira ao conhecimento. Em linhas gerais, conhecer é tornar idêntico a si, o que significa, em última instância, extrair calculabilidade

e previsibilidade de uma efetividade cujo traço principal, segundo Nietzsche, é o caos. De posse do conhecimento, o vivente julga ter afastado de si os riscos da existência. Tornando o efetivo (*wirklich*) familiar e reconhecível através do impulso para a verdade, a razão acredita ter dominado e cessado o antagonismo e o fluxo contínuo imanentes a essa efetividade (*Wirklichkeit*). Para Nietzsche, toda história da metafísica, seja ela trajada de filosofia ou de ciência, se encontra nesse registro identitário do pensamento que, estruturado pelos princípios lógico-gramaticais, estipula no mundo unidades e identidades conhecíveis e reconhecíveis. A crítica nietzschiana sobre a linguagem incide precisamente sobre este pretensioso ímpeto metafísico de encontrar unidades e identidades no mundo com as quais ascenderia a um julgamento último sobre a vida. Foi por essa força que veio à luz o *eidos* platônico, o Deus cristão, a coisa-em-si kantiana, a razão positivista, enfim, todos os “mundos verdadeiros” que compõem a história da metafísica (Cf. *Crepúsculo dos ídolos: Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula*). Em poucas palavras, foi do interior de uma efetividade entendida como antagonismo (*Gegensatz*) permanente e caótico que a verdade, como linguagem, se fez clara e distinta.

Para ilustrar este paradoxo, lembremo-nos da passagem em *Para Além do Bem e do Mal* em que, sob a máscara do “metafísico de todos os tempos”, o filósofo em tom jocoso afirma que as coisas de valor elevado advém do intransitório, não do efêmero “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*) regido pelo jogo e vir-a-ser perpétuos. Tal preconceito metafísico quer afirmar primeiramente o jogo e o antagonismo – elementos que compõem aquilo que Nietzsche entende por efetividade (*Wirklichkeit*) – como um desvio, como algo que turva o sentido primordial e interdita o acesso à verdade absoluta. O filósofo escreve:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa! (JGB/BM § 2).

Neste excerto o filósofo nos dá a pensar o próprio modo como operou a metafísica de todos os tempos. Uma crença ou um preconceito comum haveria de fundamentar o todo desse

conjunto de avaliações: a crença na oposição de valores. Ora, não é possível pensar a oposição de valores sem antes pensar a unidade e identidade do valor, isto é, aquilo que o permite ser aquilo que é, para em seguida se opor àquilo que não é. “Como poderia nascer algo de seu oposto?” (JGB/BM § 2), pergunta ironicamente o filósofo com a máscara do metafísico. Como acreditar em algo que não derive de seu idêntico? E no mesmo tom responde: “semelhante gênese é impossível [...] as coisas de valor mais elevado devem ter origem que seja outra, *própria*” (JGB/BM § 2). Outro aforismo de *Crepúsculo dos ídolos* afirma que “todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, tem de ser *causa sui*” (GD/CI A “razão” na filosofia §4), pois somente como causa de si mesmo o conceito é pleno de unidade e identidade, de sentido.

O que aqui se revela é a possibilidade da própria identidade surgir enquanto o preconceito que subsidiou a metafísica de todos os tempos. Na Antiguidade ele aparece, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, no *Poema* de Parmênides, nos paradoxos de Zenão e na noção platônica de *eidos*. Aristóteles deu-lhe consistência sistemática na consagrada formulação do Princípio de Não Contradição (*Satz der Widerspruchs*) – modo pelo qual se atinge o idêntico (a substância) banindo uma aparente contradição (*Widerspruch*) lógica. Do conceito de Deus dos medievais ao *cogito* ou a mônada de Leibniz, foi o impulso à identidade o norte da filosofia, impulso atingido à custa do esquecimento da natureza antagônica da efetividade (*Wirklichkeit*). A não-identidade multiplica, difere. A identidade unifica e iguala, ou seja, estabelece. Pela identidade deve-se banir e esquecer o transitório, o não idêntico, enfim, o caótico: este parece ser o grande preconceito de toda tradição metafísica, que, segundo Nietzsche, recebeu da linguagem, e, como já vimos, da gramática, todo suporte para suas asserções. Retomando este momento capital de *Crepúsculo dos Ídolos*, em que filósofo constata que “na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos!” (GD/CI A “razão” na filosofia § 5). E ainda:

É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção

“Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser” (GD/CI A “razão” na filosofia § 5).

Nietzsche percebeu que a razão como linguagem produziu o embrião do pensamento metafísico quando substantivou o verbo ser. Tornando-se substantivo, o verbo, indicador de movimento, fez-se conceito, unidade idêntica em si mesma, portanto, estável. Além disso, o conceito de ser tornou-se também possibilidade de conceitualização, o que, como vimos, tem como consequência o próprio advento da ontologia (Cf. capítulo 1: *O erro de Parmênides*).

Em função dessa metafísica da linguagem, isto é, da razão na linguagem, o discurso filosófico de um modo ou de outro se viu amparado por “um” sentido e “uma” verdade unívoca. A gramática, como analisamos, apresenta-se como o sustentáculo maior desta crença na unidade e identidade do discurso ao suplantando continuamente o pensamento pelas leis e princípios lógico-gramaticais, razão suficiente para Nietzsche argumentar que todo “filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem” (JGB/BM § 20). Desde sempre os filósofos não fizeram mais do que “preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis* [...] alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela sistemática e relação inata entre os conceitos” (JGB/BM § 20), relação que, como vimos, confere um ar de familiaridade e identificação entre discursos de povos estranhos uns aos outros, mas que participam genealogicamente de uma mesma matriz lingüística. Contudo, é sempre no âmbito de uma psico-fisiologia que podemos compreender estas noções.

Operando uma genealogia da linguagem, o filósofo alemão chegará aos motivos inerentes à gênese, desenvolvimento e sustentação da tradição discursiva identitária, constatando que é a partir da condição antagônica da efetividade (*Wirklichkeit*), que podemos pensar a constituição *fabulosa*⁸⁸ do “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*).

Ao manifestar seu descrédito pela linguagem, sempre tacanha e ineficaz frente ao fluxo contínuo do efetivo, Nietzsche acena para o fato de que é justamente no âmbito deste antagonismo (*Gegensatz*) que podemos conceber os limites desta velha enganadora senhora: a metafísica da linguagem. Acerca dos limites da linguagem, Müller-Lauter comenta:

⁸⁸ Cf. GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula (*Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*).

Nietzsche está convencido de que a linguagem nos engana quando tomamos a palavra ao pé da letra, isto é, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos (*Sachverhalte*) que não são absorvidos nela (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 76).

Por conceber os limites da linguagem desta forma, a filosofia de Nietzsche precisou dizer este antagonismo, precisou escrever o vir-a-ser, pois, só assim abrir-se-ia ao eterno devir interpretativo – talvez por este motivo o pensador alemão mencione em sua *tentativa de autocrítica* ao *Nascimento da Tragédia* a necessidade de reescrever sua obra poeticamente: “É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo!” (GT/NT, *Tentativa de autocrítica* § 3). Talvez Nietzsche tenha encontrado na escritura poética, bem como na aforismática, o lugar próprio do vir-a-ser. Talvez por isso que a questão do estilo seja tão cara à sua escrita. Talvez por todos estes motivos seu discurso tenha se mostrado sempre disposto a hospedar tão perigosos “talvezes”.

Com efeito, ao avaliar psico-fisiologicamente a linguagem Nietzsche pôde pensá-la com sendo uma ponte para a alteridade – todavia, uma ponte erguida sobre o abismo –, haja vista que somente enquanto necessidade do outro e tomada de consciência de si ela foi possível. O filósofo escreve: “o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social ele aprendeu tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais” (FW/GC § 354). Se assim for, sustenta-se aqui a tese proposta no início deste trabalho que parte da idéia de que os limites incondicionais da linguagem, sua margem, é também, e ao mesmo tempo, sua condição de abertura e possibilidades. Mas, de que forma se dá o desdobramento deste antagonismo necessário à linguagem e ao discurso em seu âmbito psico-fisiológico?

Começamos por estabelecer a seguinte reflexão: se for certo, como foi visto, que a condição da comunicação é a consciência, então podemos perguntar: como ter consciência de si, se o ímpeto do conhecer-se a si mesmo esteve, como já afirmamos, desde sempre marcado pela natureza gregária e decaída da palavra? Da mesma forma, estaria a linguagem apta a comunicar um sentimento qualquer, uma ipseidade se, em sua gênese, ela já pertence ao registro do consensual, portanto, do universal? Para Nietzsche, a comunicação – ao menos enquanto comunhão de sentido – está interdita; a natureza gregária da consciência e o registro universal

de uma linguagem metafísica não lhe concedem lugar senão enquanto ficções lógicas úteis à vida, o que leva Nietzsche a entender o discurso da verdade como falseamento e simplificação do mundo, ou seja, assaltando-lhe o devir, a linguagem concebe o mundo como um ente. Por esquecermos desta condição antagônica, deste fluxo contínuo que consiste o “mundo efetivo”, tomamos as palavras como verdades e o mundo como algo fixo e acabado, como “mundo verdadeiro”.

No entanto, como vimos, esse “esquecimento” foi necessário ao homem no que tange seu ímpeto de conservação e domínio. Portanto, resta-nos afirmar que foi justamente por esse fundo sem fundo do discurso, pela ausência de paternidade do signo, e pelo profundo antagonismo de onde emergem as palavras, que a linguagem pôde surgir, não como uma representação do ser, de Deus ou do “Eu sou”, mas como eternidade e vir-a-ser, como fonte originária de sentidos e possibilidades infinitas de interpretação.

Por fim, o tema da linguagem se mostra como um dos momentos capitais da abrangente e demolidora crítica nietzschiana à metafísica e, se pretendemos conceber a dimensão deste projeto desconstrutivo, não podemos nos furtar de desenvolver tal temática. Associando a dimensão crítica da filosofia nietzschiana, particularmente a crítica da linguagem, ao espírito do Leão, esperamos ter demonstrado a “transformação” capital ocorrida no campo da linguagem no momento em que o filósofo do eterno retorno se “nega” a transportar – como faz o Camelo – o peso dos valores herdados, ou seja, “diz Não” a toda uma tradição metafísica da linguagem abrindo novos horizontes para a escrita filosófica.

No desenrolar desta reflexão observamos que, ao desconstruir as bases metafísicas do discurso e do pensamento ocidental deslocando-a das concepções ontológicas e teológicas que antes sustentavam o discurso filosófico, Nietzsche pôde dar à questão da linguagem um novo fôlego. Num primeiro momento, sua crítica buscou através de uma concepção retórica da linguagem, abalar a segurança do discurso epistêmico sustentando a origem metafórica das palavras e dos conceitos, bem como sua natureza gregária e simplificadora. Em seguida, vislumbrando a questão da linguagem sob a perspectiva de uma teoria do desenvolvimento da vontade de potência, isto é, no âmbito psico-fisiológico, a crítica nietzschiana constata que não só a linguagem está impregnada de metafísica, mas também que a própria metafísica foi impregnada pelos ditames da linguagem, como apontamos na questão da gramática, a velha e enganadora razão enquanto linguagem, que, sobre o imenso fluxo antagônico de forças que é a vontade de

potência, se ergueu como algo fixo e estável, criando a falsa ilusão de que no “mundo efetivo” existem coisas.

Imbuído do espírito rebelde do Leão, Nietzsche revelou este antagonismo, este vir-a-ser que se move sob o rígido discurso da verdade, mostrando que, longe de se impor como unidade e identidade, a palavra, o conceito, a linguagem e o discurso estão marcados por esta condição trágica e antagônica da efetividade da qual foram forjados. Neste sentido, por se encontrar para além do ser e do não ser, isto é, por prescindir dos princípios fundamentais da ontologia, a crítica nietzschiana desloca a questão da linguagem para o âmbito psico-fisiológico e, destarte, o texto nietzschiano não assume nenhum compromisso irrefutável com a dialética da não contradição (*Widerspruchlosigkeit*). Neste discurso, o “princípio dos princípios”, o “axioma dos axiomas” da tradição metafísica, o Princípio de Não- Contradição, não exercerá mais o papel de lei fundamental, mas aparecerá como um mero recurso entre outros tantos recursos estilísticos empregado pelo filósofo, recurso utilizado ou descartado conforme aquilo que deverá ser dito.

Em suma, esperamos ter demonstrado que, ao desconstruir os fundamentos ontológicos e metafísicos do discurso ocidental, propondo sua origem no antagonismo e no vir-a-ser do “mundo efetivo”, a crítica nietzschiana da linguagem não visa a entregar o discurso filosófico a um ceticismo radical. Concebendo a linguagem como vontade de potência, e nada mais, o discurso filosófico, para Nietzsche, já não é o lugar da verdade absoluta ou do ponto arquimediano, como postularam os “metafísicos de todos os tempos”, mas é uma fonte ininterrupta de perspectivas e interpretações. A linguagem como eternidade e vir-a-ser: talvez este seja o “nosso novo infinito” (FW/GC § 374).

Mas, como pensar a linguagem sem metafísica? Como pensar um discurso fora da tradição dialética da não-contradição? Enfim, como dizer a eternidade e o vir-a-ser? Ao demolir a metafísica da linguagem, a crítica nietzschiana pôde interditar o discurso da subjetividade. No entanto, o espírito crítico do Leão não é suficiente para “criar” um novo discurso. É necessário que ocorra ainda uma “última transformação”, é preciso que o Leão se torne Criança: “Mas digei-me, meus irmãos, que consegue ainda a criança, de que até o leão não fosse capaz? Porque tem ainda o leão rapinante que tornar-se numa criança?” (Za/ZA Das Três Transformações).

3 A CRIANÇA

“Eu fico com a pureza da resposta das crianças. É a vida. É bonita [...]”

(Gonzaguinha).

“‘Ó Zaratustra’, disse-me a criança, ‘olha-te ao espelho!’”

(Za/ZA A Criança no Espelho).

“Ver como o belo o necessário nas coisas” (FW/GC § 276), tal é a recomendação que Nietzsche faz a si mesmo diante do novo ano (*neuen Jahre*) que lhe chega. O olhar inocente, o fatalismo expresso no descompromisso para com a vida, descompromisso por não querer entendê-la, justificá-la ou descrevê-la, mas por simplesmente aceitá-la e, sobretudo, amá-la tal como ela é, em sua sagrada necessidade. Enfim, ver o mundo como o vê a criança; ver a vida como se vê a arte: eis os ensinamentos revelados na exortação nietzschiana; eis a indicação para um dia “ser-aquele-que-diz-sim! (*ein Ja-sagender sein!*)” (FW/GC § 276).

É deveras notório que a postura afirmativa assumida por Nietzsche neste momento de sua reflexão – por volta de 1882, ocasião do término da redação do IV livro de *A Gaia Ciência*⁸⁹ e início do seu *Zaratustra* – em muito se afasta do caráter ácido e negador dos escritos anteriores, que, a rigor, se encontram bastante comprometidos com a crítica da verdade. Aqui, estamos no limiar de um pensamento positivo, na aurora de uma filosofia que busca na constante superação (*Überwindung*) de si, de tudo que é “humano, demasiado humano” em si mesmo, o caminho para “tornar-se o que se é”⁹⁰. No entanto, a tarefa de levar a cabo esta nova proposta exigiu do filósofo

⁸⁹ Cf. a esse propósito: SALAQUARDA, 1999, p.75-93.

⁹⁰ *Wie man wird, was man ist* (Como tornar-se o que se é) é uma conhecida máxima de Píndaro (*Pítias*, II, 72), que inspirou tanto os poetas Goethe e Hölderlin, quanto o próprio Nietzsche, servindo-lhe como subtítulo para a sua autobiografia *Ecce Homo*. É interessante notarmos as variações que a máxima sofre na obra nietzschiana, como em *A Gaia Ciência* – “*Du sollst der werden, der du bist*” (Deves tornar-te aquilo que és) (FW/GC § 270); e no § 335 – “*Wir aber wollen Die werden, die wir sind*” (mas nós queremos nos tornar aquilo que somos) (FW/GC § 335), bem como, em *Assim falava Zaratustra* nas seções “O Convalescente” – “*wer du bist und werden musst*.” (quem tu és e quem deves tornar-te) (Za/ZA O Convalescente); “A Sanguessuga” – “*ich bin, der ich sein muss*” (eu sou quem devo

um novo posicionamento diante das principais questões de sua filosofia e, de modo particular, a questão da linguagem, considerando que após a desconstrução dos pressupostos metafísicos do discurso promovido pelo Leão faz-se necessário questionarmos a possibilidade da linguagem comunicar (*mitzutheilen*) esta afirmação.

Como vimos no capítulo anterior, a crítica nietzschiana da linguagem provocou o desassossego no campo da teoria da comunicação ao desarticular os pressupostos metafísicos que desde a origem do pensamento ocidental deram suporte aos “mundos verdadeiros” e “aparentes”⁹¹ narrados desde o início da tradição filosófica. No entanto, ao revelar, a partir do argumento fisiológico, a condição gregária da linguagem, Nietzsche parece se encontrar diante de um segundo paradoxo, um paradoxo *na* linguagem: Como é possível, após a crítica demolidora, comunicar pensamentos únicos, afetos e disposições pessoais *na* linguagem? Enfim, como pensar em um discurso filosófico? De fato, a abordagem crítica, por se encontrar estritamente no âmbito da negação leonina, parece não dar conta de escapar a esse questionamento para o qual foi necessário então ultrapassá-la rumo a uma postura afirmativa: “Criar novos valores – isso até mesmo o leão ainda não consegue; mas criar para si a liberdade necessária a uma nova criação – isso consegue a força do leão” (Za/ZA Das Três Transformações).

Sendo assim, após se desembaraçar da ilusão metafísica da intersubjetividade – para a qual o signo, tal como o Camelo, deveria apenas cumprir o labor de transportar o significado, transmitir *o* sentido a outrem –, Nietzsche se deparou com a necessidade de elaborar um novo tipo de discurso, algo que estivesse à altura dos novos problemas enfrentados por sua “própria” filosofia: “*Em que acredita você?* – Nisto: que os pesos de todas as coisas precisam ser novamente determinados” (FW/GC § 269). Ora, esse movimento de “transvaloração de todos os valores” tem por pressuposto a plena afirmação da vida e de “si-mesmo” (*Selbst*). Daí a preocupação nos últimos escritos com a questão do “tornar-se o que se é”, para a qual toda questão da linguagem – e fundamentalmente da constituição de um modelo discursivo fora dos domínios da dialética da não-contradição – deveria necessariamente convergir. Doravante, após a

ser) (Za/ZA A Sanguessuga); “O Sacrifício do mel”, da quarta parte de *Assim falava Zaratustra* – “*Werde, der du bist!*” (torna-te quem és!) (Za/ZA O Sacrifício do mel).

⁹¹ Cf. nota 56.

insurreição do Leão, foi necessário elevar a linguagem e com ela a comunicação ao estatuto afirmador e criador da Criança⁹².

Em suma, enquanto os primeiros escritos conduzem a questão da linguagem para os domínios da crítica demolidora, destinada a abolir o “mundo verdadeiro” e com ele o “aparente”, os últimos escritos, além da própria crítica, trazem também aquilo que foi alcançado pela crítica, a saber, o potencial criativo e terapêutico⁹³ da linguagem. Avaliada nesse contexto, a questão da linguagem na filosofia nietzschiana parece ampliar de modo significativo sua potência agonística, uma vez que agora ela não se “opõe” unicamente à tradição metafísica, mas “opõe-se” também a si mesma no momento em que dá um passo além da crítica negadora, transformando o “dizer Não” do Leão no “dizer Sim” da Criança, consumando, portanto, na linguagem e pela linguagem a última transformação do espírito.

Com a sentença “como o mundo verdadeiro se tornou finalmente fábula”, o filósofo nos dá ao mesmo tempo pistas e enigmas: primeiramente, o que tal sentença afirma é que, com a crítica, algo de afirmativo é criado, a saber, uma fábula. No entanto, ficam as questões: o que é exatamente isso que se criou na demolição e que é denominado pelo filósofo como “fábula”? E o que esse fabular tem a ver com “dizer sim” da Criança? Este último capítulo tem por escopo perseguir estes questionamentos, buscando avaliar a dimensão dessa última postura afirmativa e terapêutica da escritura nietzschiana com a qual identificamos a última “forma do espírito”: a Criança. Para tanto, dividiremos este capítulo em dois questionamentos complementares.

De início, perseguiremos esta afirmação nos movendo em torno da questão: “como dizer o que se é”? Dito de outro modo, como pensar a linguagem e, por conseguinte, a própria filosofia

⁹² Para Michel Haar, com o abandono da via crítica e negativa, a reflexão nietzschiana, e com ela sua escrita, teriam se encaminhado para uma via afirmativa. Haar afirma: “Parece que em todo caso que a escritura de Nietzsche, à medida que evolui se liberta ainda mais do caráter ainda ‘servil’ da análise crítica para tornar-se pura atividade afirmativa, sendo suficiente a ela mesma, como o mundo ou os corpos próprios individuais da qual ela se torna análoga” (HAAR, 1993, p. 120). Nesse sentido, para o comentador francês, o discurso nietzschiano tende a migrar cada vez mais da negatividade implícita à avaliação crítica da tradição para uma postura afirmativa expressa na construção das noções basilares de seu pensamento maduro. No que diz respeito especificamente a esse posicionamento de Haar, acreditamos que, embora a escrita nietzschiana tome o rumo da afirmação, ela não abandona de modo algum sua dimensão destrutiva e negativa, já que a inocência da criança consiste justamente na substituição da contradição (*Widerspruch*): criação (positivo) X destruição (negativo) pelo antagonismo (*Gegensatz*): criar/destruir. Neste sentido, antes de ser abandonada, a crítica deixa de ser um momento isolado de sua filosofia para se fundir à dimensão afirmativa dos últimos escritos – lembrando que esta afirmação não invoca, de modo algum, critérios ontológicos, epistemológicos ou lógicos da tradição.

⁹³ Afirmar linguagem como uma terapêutica consiste em avaliar o *potencial* profilático e revigorante da mesma. Nietzsche acredita que a escrita, particularmente a sua escrita, *pode* proporcionar o convalescimento de organismos cuja força esteja em declínio. Desenvolveremos este tema adiante.

após a radical crítica demolidora? Tal questionamento, portanto, nos conduz necessariamente ao segundo momento dessa reflexão uma vez que nos põe diante da seguinte questão: “a ‘quem’, aquele-que-diz-sim (*Ja-sagender*), diz o que se é”?

3.1 Como dizer o que se é: linguagem e afirmação no limite de uma terapêutica

Com vistas à elaboração e aprimoramento da crítica da verdade, o estilo (*Stil*) dissertativo empregado nas primeiras obras soçobra frente à riqueza e originalidade dos novos pensamentos. Noções tão singulares como a vontade de potência, o eterno retorno do mesmo e toda atmosfera filosófica em torno dessas noções reivindicavam, para serem comunicadas, um discurso também singular. Para tanto, Nietzsche haveria de se reinventar na busca do seu próprio estilo. O filósofo escreve:

Já agora, vou dizer ainda umas palavras em geral acerca da minha *arte do estilo* [*Kunst des Stil*]. *Comunicar* [*mitzuteilen*] um estado [*Zustand*] emocional, uma tensão interior, por meio de sinais, incluindo o ritmo desses sinais, tal é o sentido de todo e qualquer estilo; (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, § 4).

O aprimoramento estético e estilístico de uma obra, para Nietzsche, não consiste na busca de um belo em si ou de uma forma estética ideal, mas sim na manifestação de força ou decadência da vontade de potência artística: um “estilo bom (*Guter Stil*) *em si* é uma *pura tolice*, mero ‘idealismo’, qualquer coisa como o ‘belo *em si*’, como o ‘bem *em si*’, como a ‘coisa *em si*’...” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, § 4). Doravante, o estilo deixa de ser um fenômeno estético para ser entendido como um acontecimento de ordem fisiológica. Na avaliação nietzschiana, “*Bom* é todo estilo que realmente comunica (*mittheilt*) um estado interior, que não se equivoca quanto aos sinais, quanto aos *gestos* – pois todas as leis do período são arte dos gestos” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, § 4). Por outro lado, não bom é todo estilo que

não atinge tal finalidade, isto é, que não seja capaz de comunicar (*mitzuteilen*) tais estados. Faz-se então necessário interrogar pelo estatuto dessa comunicação.

De imediato, devemos levar em conta a distância entre Nietzsche e a tradição lingüística no tocante à própria noção de comunicação. De certo modo, para ambos, comunicar consiste em partilhar algo com outrem, um pensamento ou um afeto, enfim, um estado (*Zustand*) interior. Porém, examinando com atenção, percebemos que a noção nietzschiana de comunicação rompe radicalmente com a tradição metafísica ao dissolver o núcleo dessa teoria comunicacional, a saber, o “sujeito”.

Em sua vertente metafísica – bastante incorporada pelo senso comum –, a comunicação é entendida como um médio entre dois “sujeitos” (o emissor e o receptor), daí o termo mídia. Ela marca o encontro entre duas subjetividades que, por meio da linguagem, efetivam a intersubjetividade. Com efeito, o sistema comunicacional apresentado aqui se encontra plenamente inserido nos domínios da noção cartesiana do sujeito auto-afirmador, na qual se pressupõe que o pensamento que se pensa, que se “re-presenta”⁹⁴, dê origem a uma subjetividade transcendente, o “Eu”, ponto de partida de toda comunicação. *Grosso modo*, é como se, após ter tomado conhecimento de si – ter se representado para si – o “Eu”, sob a chancela da razão e da verdade, estivesse apto a comunicar, isto é, representar sua ipseidade a outro igual, a outro “Eu”. E aqui temos uma distinção fundamental, já que, para Nietzsche, comunicação não é sinônimo de igualação ou mediação, mas de luta e de antagonismo. Ela não é de modo algum um acordo de paz, mas um declarar guerra, uma batalha entre perspectivas que querem a todo custo se impor e dominar. Isso porque o comunicar não ocorre no domínio representacional da subjetividade, mas

⁹⁴ Sobre o estatuto dessa “representação” (*Vorstellung*), a análise de Heidegger é salutar. Para o pensador alemão, o verbo *cogitare* indica apossar-se de algo, apoderar-se de uma coisa, mas, além disso, indica um certo “apresentar-para-si”, “apresentar-diante-de-si”, enfim, “re-presentar”. “Re-presentação” traz, segundo Heidegger, tanto o sentido de um representar como o de *algo representado*, ou seja, indica uma co-pertinência entre as duas coisas. O filósofo da “floresta negra” explica: “O *cogitare* é um apresentar *para* si aquilo que é re-presentável. Nesse “apresentar-se para” reside algo de determinante, isto é, a necessidade de uma caracterização para o fato de o re-presentado não estar apenas efetivamente dado de antemão, mas ser apresentado para nós como disponível. Portanto, algo só é apresentado para o sujeito, representado – *cogitatum* – para o homem, quando é fixado e assegurado para ele como aquilo sobre o que ele pode ser senhor a partir de si a qualquer momento e de maneira inequívoca, sem hesitação e dúvida, na esfera *de seu* dispor”. (HEIDEGGER, 2007, p. 112). Uma inspeção atenta sobre estas relações essenciais que afloram a partir do *cogito* cartesiano, segundo Heidegger (2007), nos revela, a partir da noção de *cogitare*, o papel fundamental do re-presentar para a constituição dessa filosofia. Representar seria o mesmo que estar lançado na base, isto é, ser *subiectum*. Para o pensador alemão, o papel essencial do “re-presentar”, isto é, da *cogitatio*, foi exposto explicitamente por Descartes em sua sentença que é a sentença das sentenças, a sentença da modernidade, a saber: *ego cogito, ergo sum*.

no âmbito fisiológico do si-mesmo e, a rigor, ela não é a representação de uma consciência (*Bewußtsein*) cristalina, mas de um corpo que é multiplicidade e antagonismo (*Gegensatz*)⁹⁵. Num fragmento póstumo de 1885, Nietzsche escreve:

Ponto de partida no *corpo* e na fisiologia: por quê? – obtemos a representação [*Vorstellung*] correta do modo [*Art*] de nossa unidade-de-sujeito, a saber, como regentes no topo de uma comunidade de seres, não como “almas” ou “forças vitais” [*Lebenskräfte*], da mesma maneira que os regentes dependem dos regidos e as condições da hierarquia e divisão do trabalho são possibilitadoras simultâneas aos indivíduos e ao todo (40 [21] de agosto-setembro de 1885)⁹⁶.

Numa conhecida passagem de *Assim falava Zaratustra*, o filósofo descreve o corpo como sendo “uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Za/ZA I Dos Desprezadores do Corpo). Não obstante, é o corpo e não a representação subjetiva do “Eu”, o ponto de partida de todo ato comunicacional – uma vez que é no corpo que habita o “Eu”. Por trás de todo saber consciente, isto é, de todo “Eu sou”, diz Zaratustra, repousa ainda uma “grande razão”: o corpo. É nele que a consciência reside, e é na sua manutenção e satisfação que esta encontra o seu fim. Sendo assim, temos que a consciência não é um fim em si mesmo, mas somente um meio pelo qual o “si-mesmo” (*Selbst*), que é o corpo, atinge o seu fim: “Por detrás dos teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, encontra-se

⁹⁵ Sobre essa afirmação, lê-se em *Além do bem e do mal*: “se decompinho o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar” (JGB/BM §16). Afirmando um elenco de pressupostos “temerários” que, segundo a crítica nietzschiana, estariam por trás da noção cartesiana de *cogito*, o filósofo alemão contesta o estatuto de clareza e distinção que o pensador francês teria aferido ao mesmo. Para Nietzsche, a consciência nada tem de simples, uno ou idêntico, uma vez que ela não existe *em si*, mas somente como um ímpeto do corpo pelas condições confortáveis da vida gregária. Por trás de todo saber consciente, isto é, de todo “Eu sou”, diz Nietzsche, repousa ainda uma “grande razão”: o corpo. Doravante, é nele que a consciência reside, e é na sua manutenção e satisfação que esta encontra o seu fim. Também, num breve aforismo de *A Gaia Ciência*, o filósofo escreve: “O que diz sua consciência? – Torne-se aquilo que você é” (FW/GC § 270). Assim, temos que a consciência não é um fim em si mesmo, mas somente um meio pelo qual o si-mesmo (*Selbst*), o corpo, atinge seu fim: “Por detrás dos teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, encontra-se um poderoso amo, um sábio desconhecido, que se chama “si-mesmo”. É no teu corpo que ele reside, ele é o teu corpo” (Za/ZA I Dos Desprezadores do Corpo).

⁹⁶ Tradução de Vinícius de Andrade.

um poderoso amo, um sábio desconhecido, que se chama si-mesmo. É no teu corpo que ele reside, ele é o teu corpo” (Za/ZA I Dos Desprezadores do Corpo)⁹⁷.

Retomando brevemente a análise crítica acerca do estatuto gregário da consciência, temos que, para Nietzsche, “a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra [...]. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas” (FW/GC §354), e, nesse sentido ela é “má consciência” (*schlechte Gewissen*)⁹⁸. Ora, se assim for, toda metafísica da subjetividade, e, por conseguinte, da intersubjetividade, encontra-se desde já comprometida na medida em que, no processo da tomada de consciência de si, o *cogito*, pensamento que supostamente se pensa (reflete) e se funda, não encontra a si mesmo, mas um outro; o que ele não é; o que pertence à ordem do rebanho. Destarte, se ele não se encontra, ele não se representa e, por fim, não se comunica. Em síntese, definir a comunicação como uma representação do “Eu” para outro “Eu” é, para Nietzsche, um erro, ou, no limite, uma interpretação decadente. Para se comunicar, é preciso dizer o que se é; dizer o si-mesmo (*Selbst*) em toda sua complexidade; mas para tanto é necessário “tornar-se o que se é”.

Entendemos que, para uma correta interpretação do “tornar-se o que se é”, devemos de antemão destituir a sentença de todo e qualquer compromisso ontológico e idealista que possa comprometer a eficácia da proposta afirmativa e terapêutica nela contida. Primeiramente, temos

⁹⁷ Zarathustra ensina: “Aos que desprezam o corpo eu tenho uma palavra a dizer. Por mim, o que eles devem não é mudar de método nem de doutrina, mas, simplesmente, dizer adeus ao seu próprio corpo – e, portanto, emudecerem” (Za/ZA I Dos Desprezadores do Corpo). Neste fragmento destacamos a idéia de que o corpo é a condição do falar, do enunciar, logo prescindir do corpo é prescindir também da linguagem. a consciência não é um fim em si mesmo, mas somente um meio pelo qual o si mesmo (*Selbst*), o corpo, atinge seu fim. Mas de onde fala a consciência? Certamente não é no corpo objetivado de que falam os idealistas e empiristas, isto é, o corpo do qual nos fala Nietzsche nada retém desta unidade estável. Parafraseando Nietzsche, Müller-Lauter (1999a, p. 22) argumenta que “o próprio corpo, porém, é, segundo considerações suas diferenciadas, uma ‘prodigiosa síntese de seres vivos e intelectos’; ‘existem, pois, no homem tantas consciências quanto seres (...) que constituem o seu corpo’” (MÜLLER-LAUTER, 1999a, p. 22). Assim, se pudermos conceber o corpo como unidade, esta pode ser compreendida somente a partir da noção de organismo que, em última instância, simboliza uma estruturação hierárquica promovida a partir de uma multiplicidade de forças concorrentes, donde uma maior organização revela o organismo forte e saudável, e um baixo nível de organização, ou a anarquia dos impulsos, um organismo decadente. Em suma, podemos afirmar que corpo, para Nietzsche, é somente um nome, uma ficção útil à vida, uma síntese desta pluralidade de forças que se expressam por vários meios e formas, não se constituindo nunca como “uma unidade estável, mas reuniões temporárias de muitos” (MÜLLER-LAUTER, 1999a, p. 23).

⁹⁸ Cf. a esse propósito (GM/GM, II § 16): “Vejo a má-consciência (*schlechte Gewissen*) como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”. Sendo assim, má consciência tem haver com instinto de rebanho, ou seja, consiste em um artifício que o organismo débil encontrou para sobreviver em meio ao antagonismo (*Gegensatz*) trágico da efetividade (*Wirklichkeit*).

que o “tornar-se o que se é” em nada se identifica com o processo de autoconhecimento (conhece-te a ti mesmo) proveniente da lógica identitária socrático-platônica. Também não diz respeito a um processo progressivo e teleológico em que o “si próprio” sublima-se no outro, como ocorre, por exemplo, na dialética hegeliana. Num outro sentido, a sentença vislumbra o desenvolvimento da vontade de potência, destarte, ela se exprime como uma recomendação médica, um apelo à necessidade de afirmar-se a si-mesmo, bem como a um não querer ser outro; em poucas palavras, consiste numa pura aceitação do destino:

A minha fórmula para a grandeza no ser humano é *amor fati* (amor pelo destino): consiste em nada pretender ter diferente do que se tem, nem para frente, nem para trás, nem para toda eternidade. Não há somente que suportar o necessário, e sobretudo que não o dissimular – todo idealismo é hipocrisia perante o necessário –, mas há também que o *amar...* (EH/EH, Porque sou tão perspicaz, § 10).

O excerto acima nos dá a entender que “tornar-se o que se é” implica necessariamente em afirmar a si-mesmo, não querendo ser outro, não querendo nada diferente ou além, e, nesse sentido, a sentença expressa um fatalismo terapêutico configurado na expressão latina *amor fati*. Nietzsche escreve: “Chegar a ser o que se é, isso pressupõe que não se tenha a mais leve suspeita de *aquilo* que se é” (EH/EH, Porque sou tão perspicaz, §9). Temos, assim, que o esquecimento de si, de tudo que é “humano, demasiado humano” em si, o não conhecimento de si, o compreender-se mal, enfim, o desembaraçar-se de todo embuste da subjetividade é a recomendação nietzschiana para “tornar-se o que se é”. Segue-se daí que, o Eu que se conhece como finalidade e objetividade (*cogito ergo sum*), e que, como o Camelo, diz não ao que se é, cede lugar à inocência afirmativa do si-mesmo que se ama enquanto destino e fatalidade (*amor fati*) –, uma vez que, para Nietzsche, não basta somente aceitar o destino, é preciso amá-lo. Mas, como conceber um discurso fora dos domínios da subjetividade? Como compreender a linguagem no âmbito afirmativo do corpo e do si-mesmo, e, de que forma ela deve contribuir para a criação de uma filosofia afirmativa⁹⁹? Faz-se necessário doravante se ater com essas questões.

⁹⁹ É preciso ter em conta que o caráter afirmativo aqui mencionado não faz alusão a qualquer objetividade lógica, ontológica ou epistemológica, o que estaria mais próximo do Camelo. Aqui, afirmação tem a ver com criação, ligando-se à inocência do criar/destruir da Criança.

Corpo, para Nietzsche, é uma estrutura hierárquica promovida a partir de uma multiplicidade de forças concorrentes a qual o filósofo chamou de organismo. O organismo forte e saudável é aquele que possui um alto nível de organização, já o organismo fraco, pelo contrário, apresenta um baixo nível de organização, ou seja, a anarquia das forças. Em suma, podemos afirmar que corpo, para Nietzsche, consiste numa pluralidade de forças antagônicas que se expressam por vários meios e formas e, como afirmamos anteriormente, não se constituindo nunca como uma unidade estável, mas uma multiplicidade antagônica. Ora, se por comunicar o filósofo designa o dizer o que se é, dizer o si-mesmo que é o corpo em toda sua complexidade de estados e sentimentos, podemos então constatar a ocorrência de dois tipos de discurso: o do forte, que afirma a si-mesmo, ou seja, que diz o que se é; e o do fraco, que se perde na linguagem do rebanho. Para entendermos tais tipos discursivos, voltaremos à noção de estilo (*Stil*) e, de modo especial, à distinção estabelecida pelo filósofo alemão entre um estilo de *décadence* e um “grande estilo” (*grosse Stil*).

Já mencionamos que a oposição entre bom estilo (*Guter Stil*) e “não bom” não é de natureza ontológica, uma vez que não se manifesta nos domínios da estética idealista, enfim, da idéia do belo em si. A diferença que aqui se põe é de ordem fisiológica, e, como já vimos, reside no fato de que um determinado estilo tenha potência suficiente para cumprir ou não sua função: “Comunicar (*mitzuteilen*) um estado (*Zustand*) emocional, uma tensão interior, por meio de sinais, incluindo o ritmo desses sinais” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, §4). Com efeito, o estilo bom, sendo proveniente de um organismo em ascensão, *pode* atingir tal fim e comunicar tais estados, pois é capaz de comunicar o si-mesmo; de dizer o que se é. De modo antagônico, o estilo não bom, por ser oriundo de um organismo em declínio e impotente, não cumpre o mesmo desígnio, pois perde ou nega o si-mesmo ao se direcionar para o rebanho. Se assim for, podemos afirmar que o antagonismo evidente entre “grande estilo” e estilo de *décadence* é um desdobramento do antagonismo entre egoísmo (*Selbstsucht*) e altruísmo (*Selbstlosigkeit*).

Em síntese, a potência comunicacional é proporcional à capacidade de hierarquização do organismo uma vez que toda essa estrutura hierárquica é estendida também à linguagem, destarte, assim como o corpo saudável, o estilo bom é o que apresenta um alto nível organizacional dos elementos lingüísticos que o compõem, o que Nietzsche chamou de grande estilo (*grosse Stil*). Por outro lado, o estilo não bom, o estilo de *décadence*, é caracterizado pela insubordinação

desses mesmos elementos. Com o objetivo de avaliar o antagonismo entre esses dois modos estilísticos, começaremos por analisar esse último tipo, o estilo de *décadence*.

Segundo Müller-Lauter (1999a, p. 12), a questão da *décadence* aparece cedo no pensamento de Nietzsche, no entanto, é somente no último período de sua produção (1888) que essa palavra se torna um conceito central para sua reflexão e, a esse respeito, o contato com o primeiro volume dos *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883) de Paul Bourget parece ter sido um fator decisivo. Dotado de uma rica análise acerca do fenômeno de “desagregação” presente na literatura contemporânea francesa, o livro de Bourget parece ter despertado de imediato um sentimento de proximidade por parte de Nietzsche que, em contextos diferentes, já havia tratado do mesmo tema. Grosso modo, a idéia de *décadence* apresentada pelo psicólogo francês denuncia o “processo pelo qual se tornam independentes partes subordinadas no interior de um organismo” (MÜLLER-LAUTER, 1999a, p. 12), o que tem por consequência a anarquia. Tanto quanto o corpo, para Nietzsche, a língua também é um organismo, destarte, um estilo literário de *décadence* se define nos seguintes termos: “Com isto: a vida não mais anima o todo. A palavra torna-se soberana e irrompe para fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é mais um todo” (WA/CW § 7).¹⁰⁰ Tal seria, para Nietzsche, a imagem de um estilo de *décadence*, cujos primórdios remontam ao texto de Platão:

Platão, assim me parece, junta confusamente todas as formas de estilo, é o primeiro *décadent* do estilo [...] acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito “bom” como conceito supremo –, que eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão “embuste superior” ou, se soar melhor, idealismo, antes que qualquer palavra. (GD/CI O que devo aos antigos § 2).

¹⁰⁰ Müller-Lauter aponta a semelhança entre a seguinte passagem de *Caso Wagner* e o texto de Bourget, na qual o estilo de *décadence* está descrito nos seguintes termos: “Um estilo de *décadence* é aquele em que a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, em que a página se decompõe para dar lugar à independência da frase e a frase, para dar lugar à independência da palavra. Na literatura atual, multiplicam-se os exemplos que corroboram essa fecunda verdade” (BOURGET apud MÜLLER-LAUTER, 1999a, p. 12). O autor alemão chama a atenção para o debate em torno da suposta “apropriação” que Nietzsche haveria feito do texto de Bourget, ora tida por plágio, como mostra a avaliação de comentadores como J. Kamerbeek; ora, por uma “apropriação” que advém do direito que o gênio tem de pilhar, sobre a qual estamos de pleno acordo. Sobre este tema Cf. MÜLLER-LAUTER, 1999a, p.11-30.

Ora, se a *décadence* do estilo se inscreve no domínio fisiológico e não meramente estético-idealista, podemos então compreendê-la como o desdobramento da *décadence* do próprio artista enquanto organismo em que a potência declina, e, se assim for, Platão é um *décadent* porque sofre de empobrecimento da vida e perda de si mesmo, por isso “refugia-se no ideal” (GD/CI O que devo aos antigos § 2), e é pelo mesmo motivo que seu estilo se apresenta híbrido e confuso.

Acometido do mesmo sintoma, Richard Wagner também é, para Nietzsche, um *décadent* por excelência: “As minhas objeções contra a música de Wagner são objeções fisiológicas: para quê mascará-las primeiro com fórmulas estéticas? A estética até não é mais nada do que uma fisiologia aplicada” (NW/NW Onde faço objeções). Doravante, as considerações nietzschianas sobre a arte de Wagner, bem como sobre o artista Wagner será nosso objeto de análise nessa busca pela compreensão do estilo de *décadence*.

Com acuidade, Müller-Lauter (1999a, p. 14) argumenta que a principal objeção de Nietzsche contra Wagner é justamente a incapacidade que este artista tem para formas orgânicas, ou seja, para criar formas nas quais as forças estejam bem hierarquizadas. Em *Nietzsche contra Wagner*, o filósofo alemão tece suas objeções acerca do caráter pouco agregador da música wagneriana. Mais precisamente, sua intervenção incide sobre o modo como Wagner, através da idéia de “melodia infinita”, prescindiu justamente daquilo que se tratando de música é imprescindível: a temporalidade, isto é, o ritmo. Neste sentido, Nietzsche escreve:

Richard Wagner quis uma outra espécie de movimento – alterou o pressuposto fisiológico da música até então em uso: nadar, pairar, não mais andar, nem dançar... Talvez com isto se tenha dito o essencial. A “melodia infinita” *pretende* justamente quebrar toda a boa proporção de tempo e de energia, por vezes até escarnece dela – a sua riqueza inventiva reside precisamente naquilo que, a um ouvido mais antigo, soa como desconchavo e desaforo rítmicos. De uma imitação, de uma predominância de semelhante gosto, resultaria um imaginar algo maior – a completa degenerescência do sentimento rítmico, o *caos* em lugar do ritmo... (NW/NW O lado perigoso de Wagner).

Em suma, o estilo de *décadence* da arte wagneriana se afirma no modo como esse artista pretende impor o caos na música através da desagregação do ritmo, isto é, do tempo, o que certamente interdita o irromper da dança. Tais são os sintomas de degenerescência da vida apresentados por essa arte, para qual Nietzsche é peremptório:

E assim, me pergunto a mim próprio o que *pretende* realmente todo meu corpo da música em geral. *Pois que* não há alma... Creio que o seu *alívio*: como se todas as funções animais devessem ser aceleradas por meio de ritmos ligeiros, ousados, divertidos, seguros de si; como se a vida, de bronze ou de chumbo, devesse perder o seu peso, graças a melodias douradas, ternas, untuosas. A minha melancolia quer repousar nos esconderijos e abismos da *perfeição*: para tanto, preciso de música. Mas Wagner põe-me doente (NW/NW Onde faço objeções).

A música wagneriana é decadente porque é sintoma de um organismo decadente: Wagner. Este, por sua vez, é decadente porque é sintoma de um tempo decadente. Desse modo, a desagregação da temporalidade e do ritmo na música wagneriana é um sintoma que pode ser analisado à luz daquilo que Nietzsche denominou de “*tempo* do seu estilo (*tempo ihres Stils*): o qual tem origem no caráter da raça, ou, falando mais fisiologicamente, no *tempo* médio de seu metabolismo (*Stoffwechsel*)” (JGB/BM § 28). Não obstante, a *décadence* fisiológica se desdobra como *décadence* artística e, com efeito, a desagregação rítmica da música wagneriana se constitui como a expressão imediata de sua temporalidade, enfim, do germanismo intrínseco ao seu vir-a-ser.

Porém aqui, a idéia de tempo do estilo em nada concorda com as vulgares periodizações estilísticas que ilustram e promovem os compêndios de história da arte. Devemos entender por tempo do estilo o “tornar-se o que se é” da obra, destarte, um estilo de *décadence* é caracterizado pela perda de “si-mesmo” (*Selbst*), bem como pelo seu vínculo ao próximo. O artista que perde a “si-mesmo” perde-se no rebanho, na população; como no teatro, arte das massas por excelência: “No teatro, passa-se a ser povo, rebanho, fêmea, fariseu, massa eleitoral ignara, padroeiro, idiota – *wagneriano*: aí até mesmo a consciência mais pessoal sucumbe ao encanto nivelador do grande número, aí reina o próximo, aí *passa-se a ser próximo*” (NW/NW Onde faço objeções).”.

Destarte, se pudéssemos resumir o estilo de *décadence* em uma única palavra esta seria: altruísmo (*Selbstlosigkeit*).

Tal como a noção de egoísmo (*Selbstsucht*), a noção de altruísmo ou não-egoísmo (*Unegoistischen*) expressa por Nietzsche não se encontra nos domínios da subjetividade, mas do si-mesmo. Destarte, ela não representa um movimento dialético, como um *ego* que se desprende de si, voltando-se para alteridade, mas um acontecimento fisiológico marcado pela perda de si-mesmo¹⁰¹. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche escreve: “uma moral ‘altruísta’ (*altruistische Moral*), uma moral em que o egoísmo se *atrofia* – é, em todas circunstâncias, um mal indício. Isto vale para indivíduos, isto vale especialmente para povos. Falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar” (GD/CI Incursões de um extemporâneo § 35). Desse modo, para o filósofo da vontade de potência, o agir por motivo desinteressado, a escolha instintiva por aquilo que é prejudicial a si-mesmo, bem como a subestimação da própria vantagem, são sintomas evidentes da desagregação dos instintos e da negação da vida, logo são fórmulas da *décadence*.

Assim, tal como o Camelo, o artista da *décadence* está apto a agir somente sob dois comandos: negar a si-mesmo e aceitar o próximo. É neste sentido que, ao se referir ao estilo da *décadence*, Nietzsche o define como um estilo preso, carregado e pesado pela moralidade excedente, que, para o filósofo, faz-se notar no estilo alemão: “Tudo que é grave, arrastado, solenemente canhestro, todos os gêneros prolixos e monótonos de estilo se desenvolveram em rica variedade entre os alemães” (JGB/BM § 28). Ora, não é somente Wagner, assim como não é somente a música¹⁰² que padece de altruísmo e desagregação dos instintos, isto é, de *décadence*,

¹⁰¹ Em *Ecce Homo* temos que a tão comum contradição (*Widerspruch*) entre “egoísmo” (*Selbstsucht*) e “não-egoísmo” (*Unegoistischen*) consiste, para Nietzsche, em uma “ingenuidade” que advém do “erro” e da “superior fraude” do *ego*. Assim, para o filósofo alemão, “não há ações egoístas, *nem* não-egoístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons § 5). Ora, se não há *ego* não há agente. Portanto, no que tange o discurso nietzschiano, o emprego de tais termos denota algo para além do erro da subjetividade, e que talvez possa ser melhor compreendido sob a luz da tipologia nietzschiana, isto é, a partir do antagonismo (*Gegensatz*) – e não da contradição (*Widerspruch*) – entre o forte (egoísta) e o fraco (altruísta). Tratando especificamente da noção de altruísmo (*Selbstlosigkeit*), em *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que a origem do “não egoísmo”, isto é, do altruísmo como valor moral reside na má-consciência (*schlechte Gewissen*): “somente a má-consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do “não-egoísmo” (GM/GM, II § 18). Ora, sendo assim, a gênese do altruísmo como valor moral não é reflexiva e transcendente, mas fisiológica, uma vez que provém de uma profunda doença, de um do instinto de vingança contra si-mesmo.

¹⁰² Cf. acerca deste tema FW/GC § 103: “A música alemã é hoje, mais que qualquer outra, a música européia, porque somente nela achou expressão a mudança que a Europa sofreu com a Revolução: apenas os compositores alemães entendem como dar expressão a massas agitadas, com esse enorme barulho artificial que nem mesmo precisa ser muito alto”. Também em NW/NW, Intermédio: “Nunca admitirei que um alemão *possa* saber o que é música. Os

mas a cultura alemã como um todo: “Faça-se um breve cálculo: não é somente palpável que a cultura alemã declina, também não falta razão suficiente para isso. Ninguém, afinal, pode despendar mais do que aquilo que tem” (GD/CI O que falta aos alemães § 4). O que temos aqui, portanto, não é uma análise crítica, mas uma “avaliação” fisiológica, ou seja, é a verificação de um médico que observa os sintomas para então diagnosticar seu paciente, nesta ocasião: o povo alemão. Faz-se agora necessário indagar sobre o que é ser alemão.

Segundo Nietzsche, a pergunta “o que é alemão?” (JGB/BM § 244) é uma pergunta tipicamente alemã, e, como tal, imantada da “profundidade”¹⁰³ do povo alemão: essa “extraordinária mistura e amálgama de raças” (JGB/BM § 244) que jamais abandona o terreno da “indefinição”, da “contradição”, do “inapreensível” e do “desconhecido”. Em síntese, um “‘povo do meio’ em todo sentido” (JGB/BM § 244), estranhos a si mesmos, e por isso, precisa sempre responder para si a questão: o que é alemão? Nietzsche escreve:

A alma alemã tem corredores e veredas em si, no seu interior existem cavernas, esconsos e masmorras; sua desordem tem muito do encanto do mistério; o alemão conhece os caminhos tortuosos para o caos. E como toda coisa ama seu símile, o alemão ama as nuvens e tudo que é turvo, cambiante, crepuscular, úmido e velado: todo tipo de coisa incerta, inacabada, evasiva, em crescimento, ele sente como “profundo”. O alemão mesmo não é, ele *se torna*, se “desenvolve”. O “desenvolvimento” é, por isso, o autêntico achado e acerto alemão no reino das fórmulas filosóficas (JGB/BM § 244).

Através de uma incursão genealógica, o pensador avalia a *décadence* fisiológica alemã apontando a presença do elemento de desagregação já nas origens desse povo. A multiplicidade caótica que compõe essa origem é o que, para Nietzsche, interdita a possibilidade do surgimento de uma arte e de uma filosofia sólida, organizada e coesa. Assim, a escritura alemã, quer na sua modalidade literária, poética ou filosófica, se apresenta no tempo do seu estilo como uma

chamados músicos alemães, sobretudo os maiores, são estrangeiros, eslavos, croatas, italianos, holandeses – ou judeus; noutros casos, alemães de forte tempera, alemães já *extintos*, como Heinrich Schütz, Bach e Handel”.

¹⁰³ Cf. a esse propósito JGB/BM § 244: “Houve um tempo em que se costumava distinguir os alemães como ‘profundos’; agora, em que o tipo de maior êxito do novo germanismo quer distinções inteiramente outras, e talvez sinta a falta de “arrojo” em tudo que é profundo, pode ser atual e patriótico perguntar se não havia ilusão naquele elogio: se a profundidade alemã não seria, no fundo, algo distinto e pior – algo que, graças a Deus, estamos a ponto de nos livrar com sucesso”.

escritura do *desenvolvimento*, isto é, do abandono de si mesmo para tornar-se outro – determinação temporal característica do sistema hegeliano – jamais uma escritura afirmadora de si mesma, que vislumbre o tornar-se o que se é.

O não-egoísmo como moralidade, isto é, a carência de si-mesmo – que é exatamente o que a cultura de *décadence* expressa –, instaura na filosofia e na arte alemãs e na cultura desse povo de modo geral um caos temporal constatado na desagregação do organismo musical e na ausência de um ritmo seguro de *si*: “O alemão é praticamente incapaz do *presto* em sua língua: portanto, pode-se razoavelmente concluir, é também incapaz de muitas nuances mais temerárias e deliciosas do pensamento livre, próprio de espírito livres” (JGB/BM § 28)¹⁰⁴. Assim, o tempo do estilo alemão se mostra grave e pesado, destituído da leveza e da graciosidade jovial, uma vez que nele a vida declina na mesma medida em que a moral altruísta excede¹⁰⁵.

Dito isso, podemos afirmar que quanto mais altruísta e decadente é o organismo (arte, artista, sociedade, etc.) mais confuso e desagregado é sua forma, seu estilo. Ora, se assim for, podemos concluir que o potencial comunicativo de uma linguagem é tanto menor quanto maior for sua pretensão de entendimento e compreensão, isto é, quanto mais ela buscar o próximo. De modo antagônico, quanto mais egoísta e ascendente for o organismo, maior será a potência organizadora de sua linguagem, de seu estilo e, conseqüentemente, de sua comunicação. É o que passaremos a analisar com a noção de “grande estilo” (*grosse Stil*).

Feita a explanação em torno do estilo de *décadence*, nossa empresa doravante consistirá em avaliar a noção nietzschiana de *grosse Stil* (grande estilo), uma vez que acreditamos ter aqui uma chave para tentarmos compreender a linguagem no âmbito do si-mesmo. Para tanto, partiremos do seguinte pressuposto: tal como o estilo de *décadence*, o grande estilo é a expressão de um tipo de organismo; todavia, enquanto o primeiro diz respeito a um organismo que sofre de “empobrecimento” da vida, o último, de maneira antagônica, refere-se a um organismo bem

¹⁰⁴ Em relação à predominância do estilo de *décadence* na arte alemã, Nietzsche por vezes apresenta algumas exceções, como veremos adiante.

¹⁰⁵ A relação que se estabelece entre a arte e a moral surge como um desdobramento do antagonismo existente entre política e cultura. Para Nietzsche, um povo se torna menos cultural quanto mais político ele se torna: “a política devora toda seriedade perante as coisas realmente espirituais” (GD/CI O que falta aos alemães § 1), mas o inverso também é verdadeiro: “Todas as grandes épocas da cultura são tempos de declínio político: o que é grande no sentido cultural é apolítico, mesmo *antipolítico* [...]” (GD/CI O que falta aos alemães § 1). Desse modo, Nietzsche constata que a jovialidade cultural alemã, mas poderia ser de qualquer povo, perde-se na mesma proporção em que o alemão se “imbeciliza” com a aquisição de poder. Ao contrário da arte que é uma atividade solitária, a política é a atividade maior da vida em rebanho, logo exige a perda de “si-mesmo”.

constituído que sofre de “superabundância” de vida¹⁰⁶. Assim, se a anarquia das partes é o traço que identifica a escrita de *décadence* – afirmação que, como vimos, põe Nietzsche no encalço de Bourget –, na escritura ascendente a característica determinante será precisamente o potencial hierárquico entre as partes, isto é, a organização total do caos; princípio que impõe graciosidade e leveza ao tempo do estilo. Para tanto, é necessário o egoísmo (*Selbstsucht*).

Embora o estilo de *décadence* seja predominante na arte e na filosofia alemãs – o que esperamos ter sido suficientemente esclarecido acima – Nietzsche acredita haver alguns raros alemães que fogem à regra, como é o caso de Goethe, esse excepcional “acaso feliz” do homem¹⁰⁷ que, no entender do filósofo alemão: “teria sido, não só para Alemanha, mas para toda Europa, apenas um incidente” (GD/CI Incursões de um extemporâneo §50), o incidente de um organismo “bem constituído” que diante da Revolução fechou seus olhos para o advento da igualdade e do rebanho e abriu seu coração para si-mesmo e para o advento do indivíduo Napoleão. O filósofo alemão argumenta:

Goethe foi, em meio a uma era de propensões irrealis, um convicto realista: ele disse Sim a tudo o que nesse ponto lhe era aparentado – não teve vivência maior do que aquele *ens realissimum* [ente realíssimo] chamado Napoleão. Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas por si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade (GD/CI Incursões de um extemporâneo § 49).

¹⁰⁶ Cf. a esse propósito FW/GC § 370: “Mas existem dois tipos de sofrendores, os que sofem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisiaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura”. Tecendo uma analogia literária, é como se de um lado tivéssemos Aquiles, herói que a todo instante põe sua vida em jogo, pois ele quer a todo custo conquistá-la; e de outro Ulisses, homem que prefere ser o último dos miseráveis em vida do que ser o primeiro dos mortos, pois, ao contrário de Aquiles que joga com a vida, ele se preocupa antes em compreendê-la para conservá-la. Podemos então afirmar que, diante desses dois tipos Nietzsche-Zaratustra prefere Aquiles, pois ele “ama aqueles que não sabem viver, a não ser como quem sucumbe, pois são eles os que atravessam para o outro lado” (Za/ZA, Prólogo).

¹⁰⁷ Em *Genealogia da moral*, Nietzsche postula que na história da humanidade são raros os casos de ascendência e pujança do corpo e da alma, sendo mais fácil instituir nessa história a *décadence* como normalidade: “Se é normal a condição doentia do homem – e não há como contestar essa normalidade –, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes* do homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes. (GM/GM III § 14). Em razão disso, raros também são os exemplos dados pelo filósofo desse tipo ascendente.

Goethe é, neste sentido, o anti-Wagner por excelência, uma vez que, ao contrário do compositor, em nenhum instante ele se divorciou da vida, pelo contrário, se posicionou sempre de modo a afirmá-la. Nietzsche vê no autor de *Fausto* um indivíduo que *se tornou* livre no cultivo do egoísmo e na criação de si mesmo. No entanto, no tocante ao tempo do seu estilo, Goethe não constitui ainda uma exceção¹⁰⁸, pois a “mescla de rigidez e graciosidade” (JGB/BM § 28) de sua prosa tem muito do “gosto alemão” (*deutschen Geschmack*) – ainda que, para Nietzsche, o gosto alemão já seja algo extinto entre seus contemporâneos. Sendo assim, se por um lado a escrita de Goethe representa o anti-wagnerianismo na arte alemã, por outro, ela ainda se produz no tempo do estilo alemão, isto é, a partir do “metabolismo” e do “caráter da raça” alemã.

Não foram poucas as homenagens e reverências que Nietzsche, no percurso de sua obra, rendeu a Goethe. Este, na medida em que correspondia às exigências do tipo forte nietzschiano, se aproximava cada vez mais daquilo que o filósofo nomeou de Dioniso: uma fé na plena na redenção e afirmação de tudo no todo. “*Ele já não nega...*” (GD/CI Incursões de um extemporâneo § 49), escreve o filósofo em relação à “fé” goethiana. Entretanto, como observa Müller-Lauter, “a palavra Dioniso’ significa *mais* para Nietzsche, quando na conclusão do livro mencionado (*Crepúsculo dos ídolos*) recua até as Dionisias gregas” (MÜLLER-LAUTER, 1999a, p. 23), considerando que esse nome compreende de modo incondicional “[...] *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...*” (GD/CI O que devo aos antigos § 5).

Ora, se assim for, é pouco provável que o filósofo do eterno retorno tenha superestimado a crença de Goethe (a fé na afirmação de tudo no todo) ao ponto de associar o nome do romancista alemão ao nome do deus grego, haja vista que é também em *Crepúsculo dos ídolos* que encontramos a acusação decisiva de que “*Goethe não compreendeu os gregos*” (GD/CI O que devo aos antigos § 4) justamente por ter excluído de suas análises sobre o conceito de

¹⁰⁸ Em *Além do bem e do mal* Nietzsche afirma: “Lessing é uma exceção, graças a sua natureza de ator, que muito compreendia e em muita coisa era versado: ele, que não por acaso era tradutor de Bayle, e que de bom grado se refugiava na vizinhança de Diderot e Voltaire, ou mais ainda junto aos criadores da comédia romana: – também no tempo Lessing amava o livre-pensar, a fuga da Alemanha” (JGB/BM § 28). Assim, incorporando o tempo do estilo (*tempo ihres Stils*) de outros povos, como os franceses e os romanos, Lessing empregou em sua escrita mais ritmo e leveza. Isso significa, em última instância, que o seu amor ao “livre-pensar” – o que revela o seu “tornar-se o que se é” uma vez que demonstra sua autonomia em relação ao rebanho – só foi possível fugindo da Alemanha. Em suma, só foi possível na afirmação de seu egoísmo.

“grego” o elemento “orgiástico”, ou seja, o estado dionisiaco no qual o filósofo julga manifestar “o *fato fundamental* do instinto helênico” (GD/CI O que devo aos antigos § 4). Assim, para Nietzsche, nem mesmo Goethe, um excepcional “acaso feliz” do homem, foi capaz de se elevar ao acme da vida ascendente; nem mesmo ele ousou trilhar o “caminho *sagrado*” do dionisiaco pelo qual somente Nietzsche com o seu Zaratustra se enveredou. Como podemos constatar nesta passagem:

A minha concepção de “dionisiaco” tornou-se ali (em *Assim falava Zaratustra*) um *ato supremo*; comparado com ele, todo o resto da atividade humana parece pobre e limitado. Que um Goethe, um Shakespeare não fossem capazes de respirar, um só momento, nessa imensa paixão e elevação, que Dante, posto ao lado de Zaratustra, seja apenas um crente e não alguém que, primeiro, *cria* a verdade, um espírito *que governa o mundo*, um destino, que os poetas *Vedas* sejam sacerdotes e nem sequer dignos de desatar as sandálias de um Zaratustra – tudo isso é o menos e não dá qualquer noção da distância, da *cerúlea* solidão, em que essa obra vive. (EH/EH Assim falava Zaratustra § 6).

Zaratustra, diz Nietzsche, incorpora a plena afirmação daquele “eterno prazer do vir-a-ser”, um “prazer no destruir” que de maneira antagônica realiza o eterno sim criador¹⁰⁹. Neste sentido, ele é também a criança que diante do pensamento abissal do eterno retorno do mesmo não põe qualquer objeção, “pelo contrário, acha uma razão suplementar para *ser ele próprio* o eterno sim a todas as coisas” (EH/EH Assim falava Zaratustra § 6). Mas que linguagem é capaz de dizer essa eternidade afirmadora? De que modo afirmar o perene vir-a-ser na ordem do discurso? Enfim, como dizer o que se é?

Com efeito, “a grande saúde” (*Die grosse Gesundheit*)¹¹⁰, ou a grande potência que ocasionalmente Nietzsche atribui a si, não *pode* adquirir expressão senão “naquilo que tem

¹⁰⁹ Para Michel Haar, é justamente neste paradoxo que reside a complexidade e a inocência da escrita nietzschiana. O comentador francês afirma: “Esses dois aspectos – destruição e afirmação, niilismo e transmutação, linguagem para todos e linguagem para ninguém – podem, aliás, se misturar, se fundir para dar essa mistura de malícia e rejuvenescimento que permite a ‘inocência’ nietzschiana” (HAAR, 1993, p. 120).

¹¹⁰ Cf. a esse propósito FW/GC § 382: “Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse ‘Mediterrâneo’ ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor

grande estilo (grosse Stil)” (GD/CI Incursões de um extemporâneo § 11), e, neste sentido, em oposição (antagonismo) ao estilo de *décadence*, o grande estilo representa a potência estética em ascensão; uma força plástica agregadora e unificadora que, no tocante à linguagem, expressa a incondicional vontade de impor ordem e economia ao caos das palavras – o que Nietzsche confessava ter encontrado com vigor nos romanos:

Aquele mosaico de palavras, em que cada palavra, como som, como lugar, como conceito irradia sua força para a direita, para a esquerda e sobre o conjunto, aquele mínimo em extensão e número de signos, e o máximo que obtém na energia dos signos – tudo isso é romano e, se acreditarem em mim, *nobre* por excelência (GD/CI O que devo aos antigos § 1).

O estilo conciso, sucinto e breve, configurado na sentença e no aforismo¹¹¹ – modalidade segundo a qual Nietzsche tomou a si próprio como um mestre – advém em grande parte de suas leituras latinas, o que indica em última análise que o filósofo alemão teria encontrado no tempo do estilo (*tempo ihres Stils*) romano o ritmo adequado para *se* comunicar, isto é, para *poder* expressar-se enquanto eternidade afirmadora de si-mesmo, pois “o aforismo, a sentença [...] são as formas da ‘eternidade’” (GD/CI Incursões de um extemporâneo § 51). A escrita aforismática é, assim, consagrada como uma pura expressão do organismo egoísta, já que nela se realiza a potência “que repousa *em si mesmo*, fatalista, como uma lei entre as leis: *isso* fala de si na forma do grande estilo” (GD/CI Incursões de um extemporâneo § 11), o que significa, em outros termos, falar de modo simples e categórico¹¹².

e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde*”.

¹¹¹ Segundo Müller-Lauter (2005, p. 62), Nietzsche, tal como os franceses que lhe inspiraram, não distingue o aforismo da sentença. Ao utilizar ambos os termos, afirma o comentador, o filósofo pretende designar um modo de exprimir algo “geral”, uma atmosfera ou um ensinamento filosófico que deve ser dito de modo conciso. A esse respeito Cf. MÜLLER-LAUTER, 2005: “A origem da palavra, do grego “aphorismós”, faz referência a seu significado de frase sucinta, que resume concentradamente um estado de coisas em sua determinação essencial, delimitando-o em relação a outros. Tal frase existe e deve subsistir por si: isso vale tanto para o tratamento dado ao aforismo pelos moralistas franceses do século XVII, quanto para Lichtenberg, Goethe e os primeiros românticos alemães”, dentre os quais o comentador destaca as teses lingüísticas e estilísticas de Schlegel. Nietzsche, segundo Müller-Lauter, foi influenciado por todos no que diz respeito ao estilo.

¹¹² A escrita sentencial e aforismática de Nietzsche é certamente um dos temas mais exauridos pela fortuna crítica, e não incorreríamos em equívoco se afirmássemos que as considerações acerca dos problemas estilísticos acompanha os seus escritos e sua escritura desde o momento da publicação dos mesmos. No entanto, tomando o *corpus*

Para Michel Haar, somente o leitor é responsável por este encadeamento dos horizontes (*horismos*) abertos pelo aforismo: “pois vários encaminhamentos possíveis, mais ou menos dissimulados, ligam os diversos ‘horizontes’” (HAAR, 1993, p. 122). Destarte, de maneira adversa ao discurso referencialista – concepção em que o sentido do texto já está dado de antemão em uma esfera transcendente (*logos, cogito, etc.*), aguardando-se a apreensão do leitor –, a escrita aforismática não se destina à compreensão de um significado absoluto: “quem escreve com seu sangue, por meio de aforismos não quer ser lido, mas sim aprendido de cor” (Za/ZA Do ler e escrever). Ela exige antes a intervenção do leitor no que concerne ao encadeamento dos horizontes possíveis que dela se desprende, buscando a partir do mínimo de signos o máximo de efeito, isto é, de significados: “minha ambição é dizer em dez frases o que qualquer outro diz em um livro – o que qualquer outro *não* diz em um livro...” (GD/CI Incursões de um extemporâneo § 51).

A exigência de uma nova linguagem e de um novo estilo que dessem suporte a pensamentos tão originais trouxe consigo a necessidade de se buscar um novo tipo de leitor, cujo papel ultrapassasse o da mera recepção e o da simples reação. Desde então, o texto nietzschiano aguarda por um tipo de leitura criativa e afirmadora de si mesma, avessa à do leitor de jornais, enfim, dos “ociosos que lêem” (Za/ZA Do ler e escrever). Ora, tal como o escrever deve ser um escrever “com o seu sangue” (Za/ZA Do ler e escrever), a leitura deve também consistir num movimento afirmador de si e da vida rumo ao tornar-se o que se é, jamais um resignado prestar ouvidos a outrem. É neste sentido que, em sua autobiografia, Nietzsche confessa ter sido beneficiado pela doença nos olhos:

nietzschiano em sua totalidade, constatamos que o seu estilo não se esgota nos modos da sentença e do aforismo, pelo contrário, o que percebemos é uma pluralidade estilística bastante singular na tradição filosófica moderna em que a sentença e o aforismo, embora com certo destaque, apenas participam. Basta lembrarmos o modo como o próprio filósofo definiu sua “arte do estilo” (*Kunst des Stil*) – “Comunicar (*mitzuteilen*) um estado (*Zustand*) emocional, uma tensão interior, por meio de sinais, incluindo o ritmo desses sinais, tal é o sentido de todo e qualquer estilo (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, § 4) – para logo constatarmos que se incorre em grande equívoco atribuir ao filósofo que promoveu a dissolução da unidade subjetiva uma unidade estilística: “e tendo em conta que a multiplicidade de estados interiores é em mim, extraordinária, há em mim muitas possibilidades estilísticas – aliás, a mais múltipla arte do estilo de que jamais um ser humano dispôs” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, § 4). A obra de Nietzsche é um mosaico estilístico, um amálgama de vozes no qual transitam profetas, poetas, filósofos, músicos, médicos, entre outros. O fato de privilegiarmos o aforismo e a sentença neste momento de nossa reflexão tem a ver com as próprias considerações nietzschianas acerca desses modos estilísticos, que, em última análise, contribuem para a nossa hipótese de que, com a sentença e o aforismo, Nietzsche refuta o tempo lógico intrínseco ao discurso da tradição metafísica, instituindo a eternidade no discurso filosófico, ou seja, concebendo a escrita como vir-a-ser.

Só os meus olhos puseram termo a toda bibliomania (em alemão, filologia): fiquei liberto do “livro”, nada mais li durante anos – o *maior* benefício que jamais concebi a mim próprio! Aquele eu ínfimo, por assim dizer, soterrado, por assim dizer, silenciado por *ter de* prestar ouvidos a outros eus (e ler significa isso mesmo!), despertou lentamente, tímido e indeciso, mas, por fim, *voltou a falar*. (EH/EH Humano demasiado humano § 4).

Vida é filosofia; sangue é escrita; não há literatura que não seja autobiográfica. Eis a mensagem que ecoa por trás de *Ecce Homo*, cujo subtítulo traz a sentença: *como tornar-se o que se é*. Ora, como já vimos no início deste tópico, ao exortar-nos a tornarmos o que nós somos, Nietzsche não pretende nos encaminhar ao autoconhecimento reflexivo, como, por exemplo, encontramos na dialética socrática e mesmo na hegeliana. Noutro sentido, a sentença parece desdobrar-se como uma prescrição médica: a afirmação de si-mesmo. Com efeito, o discurso filosófico, para Nietzsche, abandona o registro do conhecimento e da ciência, uma vez que aqui ele não se põe como um instrumento a serviço da verdade, destarte, não é um lugar em que a verdade é dita (*topos noetós*). Ao comunicar o si-mesmo, ele se edifica no âmbito fisiológico cuja finalidade está mais próxima de uma terapêutica.

Toda a arte, toda a filosofia podem ser encaradas como remédios e recursos da vida em ascensão ou em declínio: pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas há dois tipos de sofredores, por um lado os que sofrem da *superabundância* de vida, que querem uma arte dionisiaca e, igualmente, uma noção e uma visão trágicas da vida – e, depois, aqueles que sofrem do *empobrecimento* da vida, que querem sossego, silêncio, mar liso, *ou* que, então, exigem da arte e da filosofia a embriaguez, o espasmo, o atordoamento. A vingança contra a própria vida – a mais voluptuosa forma de embriaguez para semelhantes depauperados!... (NW/NW Nós, os antípodas)

De maneira antagônica ao discurso filosófico da tradição – este voltado, segundo Nietzsche, ao leitor adoecido que encontra na filosofia a morfina e o torpor para o sofrimento –, a escrita nietzschiana pretende oferecer ao leitor não um entorpecente, mas um remédio que visa a

contribuir para o convalescimento do organismo, bem como para a manutenção dos organismos convalescidos, e, neste sentido, ela se afirma como profilática e terapêutica.

Destarte, Nietzsche busca o leitor saudável e destemido, aventureiro e descobridor¹¹³ de si-mesmo. Ler um de seus livros é se presentear com “uma das mais raras distinções que alguém pode conceber a si mesmo” (EH/EH Porque escrevo livros tão bons §1), uma vez que por intermédio de sua escrita terapêutica, o pensador alemão acredita proporcionar ao leitor a liberdade, o convalescimento e o privilégio da afirmação: “Os figos caem das árvores. São bons e doces, e, ao caírem, rebenta-lhes a pele vermelha. Eu sou, para os figos maduros, um vento norte” (Za/ZA Nas ilhas afortunadas). Nietzsche quer a leitura fora do horizonte metafísico para o qual a ação de ler é tida como consequência da vontade do leitor, do seu desejo de acesso *ao* sentido e *à* verdade. Ler, para o filósofo alemão, é uma fatalidade terapêutica. Ao ler o leitor deve aceitar-se como destino na leitura. Deve amar aquilo que se é naquilo que se lê, enfim, “ver como o belo o necessário” na leitura, o que significa, em última análise, tornar-se o que se é através de uma escrita, sobretudo, da sua escrita: eis a recomendação de um “médico-escritor” que com seus livros não quer dizer outra coisa senão o que se é.

Concluimos, portanto, que diante dessa fatalidade a questão da linguagem na filosofia madura de Nietzsche tende a superar o âmbito exclusivo da crítica negadora, assumindo doravante o caráter afirmativo desta nova reflexão. Tal afirmação, no entanto, não se sustenta a partir de critérios ontológicos, lógicos ou epistemológicos. Afirmativo aqui quer dizer: dizer sim ao que se é; amar-se como destino; enfim, afirmar a vida em seu trágico e antagônico vir-a-ser. Em poucas palavras, ao praticar a desconstrução dos princípios metafísicos da linguagem através da negação dos mesmos, restava ainda ao espírito leonino uma última superação: tornar a linguagem capaz de dizer e afirmar a eternidade do vir-a-ser em toda sua tragicidade; em suma, restava ainda tornar-se Criança.

¹¹³ Cf. a esse propósito (EH/EH Porque escrevo livros tão bons §3): “Quando imagino a figura de um leitor perfeito, surge-me sempre um monstro de coragem e de curiosidade, que, além disso, é também algo de maleável, astuto e providente, um aventureiro e descobridor nato”.

“Que através dos meus escritos se exprime um *psicólogo* que não tem rival, eis, talvez, a primeira conclusão a que chega um bom leitor – um leitor tal como eu o mereço, que me leia tal como os bons filólogos antigos liam o seu Horácio (EH/EH Porque escrevo livros tão bons §5).

Neste sentido, a linguagem é tomada por Nietzsche como um organismo responsável por comunicar o si-mesmo ao mesmo tempo em que é vislumbrada como uma terapêutica, pois, sendo expressão de um estado interior, ela não exige do leitor uma postura altruísta de perda de si e encontro do próximo na escrita, o que indicaria, segundo o filósofo, a degenerescência da vida. De modo diferente, ela pretende realizar no leitor um saudável egoísmo, uma vigorosa liberdade necessária à sua perene busca e afirmação de si-mesmo.

Sob esta perspectiva, o antagonismo (*Gegensatz*) constatado entre o estilo de *décadence* e o grande estilo (*grosse Stil*) não se opera nos domínios de uma estética idealista, mas no âmbito de uma teoria do desenvolvimento da vontade de potência, isto é, no âmbito de uma psicofisiologia. Em outros termos, grande estilo e estilo decadente não se opõem qualitativamente, haja vista que o que temos em ambos os casos são modos de expressão da potência de uma escritura: um organismo forte e ascendente fala de si-mesmo através do grande estilo. Por outro lado, um organismo débil e impotente tende sempre a buscar o próximo na comunicação, o que se mostra evidente no estilo de *décadence*.

Efetivando-se por meio do grande estilo, a escrita nietzschiana *pôde* superar o modelo discursivo da tradição metafísica na medida em que, no tempo do seu estilo, ela dissolve a lógica da sucessão e com ela a temporalidade linear, características inerentes à escritura teleológica. No entanto, o adversário a ser superado não é somente a tradição discursiva referencialista, uma vez que, ao elaborar uma escritura afirmativa, Nietzsche parece almejar também a superação de si-mesmo ao propor o uso da sentença e do aforismo como alternativa à via demonstrativa constatada nos primeiros escritos. Por meio do aforismo e da sentença, o pensador acreditou imprimir um novo ritmo ao seu texto consumando a escrita como eternidade e vir-a-ser, condição *sine qua non* para o advento de uma linguagem que possa dizer o que se é. Mas a “quem” dizer o que se é?

3.2 A “quem” dizer o que se é: solidão e silêncio na aurora de um filosofar

A versatilidade estilística, que faz com que a escrita nietzschiana transite ora pelo ditirambo, ora pela poesia, ora pelo aforismo e pela sentença, ora pela dissertação e pela paródia, associado ao uso arbitrário e bastante peculiar dos elementos lingüísticos, particularmente de sinais ortográficos tais como aspas, hífen, dois pontos, etc., revelam, como vimos, a potência de uma escrita carregada de disposições pessoais e embebida de “si-mesmo” (*Selbst*), destarte, imune às confusões típicas da praça pública¹¹⁴. Como já salientamos, o filósofo do eterno retorno é peremptório ao afirmar que a condição fundamental para não ser confundido é não se confundir, ou seja, afirmar-se, tornar-se o que se é. É notório, portanto, o aperfeiçoamento dessa busca estilística manifestada já em *Considerações extemporâneas*, mas que se consumaria apenas mais tarde com o seu *Zaratustra*, obra que não fortuitamente anuncia o além-do-homem (*Übermensch*), aquele que reconhece a si-mesmo em suas valorações e avaliações.

Com efeito, com o seu *Zaratustra*, Nietzsche acredita se colocar a uma distância de “seis mil pés para além do homem e do tempo” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, §4). Mas qual é o estatuto dessa distância, e até que ponto sua escrita e o seu estilo contribuíram para esse isolamento que em nada se assemelha ao do douto erudito e menos ainda com o do santo eremita? Afirmamos que esse distanciamento é de ordem fisiológica e profilática¹¹⁵. Em suma, é na solidão e no silêncio que o organismo busca a convalescença de suas incursões no rebanho, medida terapêutica fundamental, mas ainda preparatória para a última transformação. Sob a última forma do espírito, solidão e silêncio abandonam o aspecto negador para se radicalizar e assumir uma postura afirmativa, em outras palavras, solidão e silêncio já não correspondem com o insurreto “dizer não” do Leão, mas com um fatalista “dizer Sim”, momento da última transformação do espírito em que a rebeldia leonina dá lugar à inocência criadora da Criança. Doravante, o espírito deve prescindir do “Eu quero” assumindo o querer de si-mesmo (Cf.: *Za/ZA Das Três Transformações*). Neste sentido, se no tópico anterior nos movemos em torno da questão de “como dizer o que se é”, neste momento faz-se necessário investigarmos o problema:

¹¹⁴ Acerca do uso das aspas, Haar acredita que Nietzsche, através desse recurso tenta comunicar ao leitor a seguinte disposição: “atenção, não vos deixe tomar pelo sentido tradicional da palavra” (1993, p. 120), o que conduz o suposto conceito a uma distância ainda indeterminada, ainda indefinida pela sintaxe, que caberá ao leitor determinar e definir.

¹¹⁵ Sobre o complexo estatuto da “solidão” na filosofia nietzschiana da maturidade, estamos de pleno acordo com a posição de Scarlett Marton no que diz respeito ao caráter profilático deste distanciamento. Num artigo intitulado *Silêncio, solidão*, a autora escreve: “De caráter profilático, a solidão permite a Nietzsche pôr-se à distância do que ocorre à sua volta, afastar-se do desenrolar dos acontecimentos. Com isso, ele adota posição privilegiada para diagnosticar e avaliar a *décadence* em sua época; mais ainda, coloca-se, no seu entender, acima dela. Não é por acaso que julga situar-se Zaratustra a uma distância infinita do homem” (MARTON, 2000, p. 80).

“a ‘quem’ dizer o que se é”. Para tanto, analisaremos a questão da linguagem a partir das noções de solidão e silêncio inerentes à última filosofia de Nietzsche, de modo especial, nas passagens de seu enigmático *Assim Falava Zaratustra*, obra que, segundo o filósofo, “é um ditirambo à solidão” (EH/EH, Porque sou tão sábio, § 8).

Afirmar o caráter profilático da solidão na filosofia nietzschiana da maturidade significa, em linhas gerais, identificá-la como um procedimento essencialmente fisiológico e destituído de qualquer resíduo de subjetividade metafísica. *Grosso modo*, o isolamento, para Nietzsche, pode ser entendido como o resultado de uma repulsa do próprio organismo e tem a ver com aquilo que o filósofo identificou como uma “primeira astúcia”, ou um “instinto de *autodefesa*” denominado também por “gosto” (*Geschmack*):

Não ver muita coisa, não a ouvir, não a deixar aproximar-se de si, eis a primeira astúcia, a primeira prova de que não se é um acaso, mas sim uma necessidade. A palavra corrente para designar esse instinto de autodefesa é *gosto*. O seu imperativo manda não só dizer “não”, quando o “sim” seria um “altruísmo”, mas também dizer “*não*” *tão pouco quanto possível*. Separar-se, isolar-se daquilo em que o “não” seria incessantemente necessário (EH/EH, Porque sou tão perspicaz, § 8).

Tomado como instinto de autodefesa do organismo, entende-se que, num corpo saudável em que as forças estão organizadas e hierarquizadas, o gosto deve ser mais apurado, isto é, mais seletivo¹¹⁶ do que num organismo fraco no qual impera o caos. Num primeiro momento, esse procedimento de separação e isolamento está intimamente relacionado à imagem-conceito do Leão, que tende a dizer “não” a tudo aquilo que possa lhe prejudicar, postura antagônica ao “sim” altruísta do Camelo que tudo aceita e nada diferencia. Resignação e ausência de critérios é, para Nietzsche, a fórmula do mau gosto (*Ungeschmack*).

Um exemplo típico de mau gosto, segundo o filósofo do eterno retorno, está no “gosto alemão” (*deutschen Geschmack*). Nele “se acham lado a lado o que é nobre e o que é vulgar” (JGB/BM § 244), pois ele já não seleciona e, sendo assim, não *pode* distinguir aquilo que lhe mata daquilo que lhe fortalece. Propondo uma analogia musical, enquanto o “horroroso gris-e-cinza nórdico [...] e sem sol” (JGB/BM § 254) panorama da Alemanha deu à luz a decadente

¹¹⁶ Cf. a esse propósito FW/GC § 302: “[...] ter finos sentidos e um gosto apurado; estar habituado às mais seletas e melhores coisas do espírito, como se fossem o alimento simples e adequado; fruir de uma alma forte, ousada, temerária”.

música de Wagner, entre os franceses, povo “que sabem amar no Norte o Sul, e no Sul o Norte – esses mediterrâneos natos” (JGB/BM § 254), surgiu a música de Bizet, “o último gênio a vislumbrar uma nova beleza e sedução – a descobrir um pedaço do *Sul da música*” (JGB/BM § 254). Nesse sentido, Nietzsche escreve:

Ante a música alemã creio que se impõe alguma cautela. Quem amar o Sul como eu o amo, como uma grande escola da convalescença mais espiritual e mais sensual, como uma indomável plenitude e transfiguração solar, que se expande sobre uma existência que é soberana e acredita em si: bem, esse alguém se porá em guarda contra a música alemã, porque ela lhe compromete a saúde, ao lhe corromper o gosto (JGB/BM § 255).

A noção de gosto perde aqui o referencial subjetivista consagrado pela modernidade filosófica para receber um tratamento “artístico-fisiológico”. Destarte, o que está em jogo não é mais a afirmação da autonomia do sujeito, e sim a conservação e o fortalecimento do organismo. Desse ângulo, todos os bens culturais de um povo, que em última análise expressam o “gostar” desse povo, estão inteiramente vulneráveis aos fatores biológicos, geográficos, climáticos, enfim, a tudo aquilo que possa comprometer ou enriquecer a saúde desse povo¹¹⁷. Em suma, um povo saudável tende a desenvolver um “gosto nobre” (*vornehmen Geschmacks*).

Com isso, Nietzsche justifica tanto o seu isolamento diante dos bens culturais de sua pátria quanto a rejeição de grande parte de seus contemporâneos – e de modo particular seus conterrâneos – em relação a seus escritos: “Como *poderia* eu, com *este* sentimento de distância, desejar sequer ser lido pelos ‘modernos’ que conheço!” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, § 1). Compreender seus escritos, argumenta o filósofo, significaria tê-los vivido, o que elevaria o leitor a um nível superior “àquele que os homens ‘modernos’ poderiam alcançar” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, §1). Nietzsche vê essa rejeição tal como um “exílio de leprosos” às avessas, uma vez que não se trata da exclusão do indivíduo doente por uma comunidade saudável, mas da exclusão do indivíduo saudável por uma comunidade de enfermos. Porém, o filósofo não se surpreende com o desprezo que lhe é aferido, pelo contrário, acha-o até razoável:

¹¹⁷ São várias as ocasiões em que Nietzsche apresenta seu estilo, sua escrita ou seu pensamento como um desdobramento de seu estado de saúde, bem como das circunstâncias climáticas e geográficas que lhe envolvem. Mais um indício de que, para Nietzsche, não existe contradição entre vida e filosofia, entre “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*) e “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*). Filosofia é vida, e como tal, é antagonismo e luta.

“Mas estaria em completa contradição comigo próprio, se esperasse, já hoje, ouvidos e *mãos* para receber as minhas verdades: que atualmente, não me escutem, que não saibam, hoje em dia, tirar nada de mim, é não só compreensível, mas até me parece justo” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, § 1). Avaliada nesta perspectiva, também a noção de “justiça” se revela, para Nietzsche, como uma questão de gosto: “*Justiça* – Melhor se deixar roubar do que ter espantalhos ao seu redor – eis o meu gosto. E, em todas as circunstâncias, isso é questão de gosto – e nada mais” (FW/GC § 184).

Nietzsche acredita que na solidão sua escrita *pôde* elevar-se e tornar-se livre, pois é no exílio que ela pode encontrar a si mesma. É justo, portanto, que este filósofo tenha sido rejeitado por seus contemporâneos, haja vista que sua escritura, como afirmamos outrora, já não tem o outro como destinatário. É neste sentido que afirmamos que o gosto pela solidão assume na filosofia nietzschiana da maturidade um caráter profilático e terapêutico que tem o objetivo de revigorar o escritor de suas incursões na vida gregária. Tomemos, por exemplo, Zaratustra, que buscava na solidão e no silêncio de sua caverna o convalescimento necessário após suas perambulações entre os homens. Lá, solitário, ele se colocava acima das confusões da praça pública sem precisar se corromper, isto é, sem precisar se decair na velha comunicação do rebanho: “Onde a solidão cessa, começa a praça pública; e onde começa a praça pública, começa também o alarido dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas [...]” (Za/ZA Das Moscas da Praça Pública). Em suma, o modo de vida gregário, para Nietzsche, promove a corrupção do gosto ao ponto de comprometer a saúde do organismo. Avaliada neste sentido, a escrita destinada à alteridade e, portanto, corrompida, prescinde da potência necessária para comunicar o que se é.

Entretanto, se num primeiro momento o gosto nos impele ao isolamento e a solidão, no momento seguinte ele nos exorta a “dizer ‘*não*’ tão pouco quanto possível” (EH/EH, Porque sou tão perspicaz, § 8), uma vez que o instinto de autodefesa, o “dizer não” intrínseco ao gostar, quando erigido em regra e em hábito, exige um alto dispêndio de energia do organismo ocasionando-lhe um empobrecimento extraordinário. O filósofo escreve:

Os nossos *grandes* dispêndios são os mais freqüentes, os pequenos. O desviar, o não deixar aproximar, constituem um dispêndio – não nos equivoquemos a esse respeito –, uma energia *dissipada* para fins negativos. Podemos, apenas pela constante necessidade da defensiva,

enfraquecer o suficiente para já não nos podermos defender (EH/EH, Porque sou tão perspicaz, § 8).

Frente ao perigo imanente à negação – pois a cada situação de “desgosto” o organismo deve converter-se em “*ouriço*”¹¹⁸ – o filósofo alemão identifica uma segunda astúcia e forma de autodefesa que se revela como uma fatalidade: “reagir *o mais raramente possível* e em esquivar-se a situações e relações, em que se estaria condenado, por assim dizer, a suspender a própria ‘liberdade’ e a própria iniciativa, passando-se a ser um mero reagente” (EH/EH, Porque sou tão perspicaz, § 8). O filósofo recomenda no lugar dos “espinhos”, ter as “mãos abertas” para, enfim, superar o não demolidor pelo sim criador consumando a última transformação: a transformação do Leão em Criança.

Em síntese, avaliado como uma primeira astúcia e instinto de autodefesa do organismo, o gosto se revela como um mecanismo destinado a repelir tudo o que de certa forma pode nos prejudicar: “pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios” (FW/GC § 290). No entanto, essa postura negadora tende a promover a exaustão do organismo até o ponto em que sua potência seletiva venha a sucumbir. Por isso, uma segunda astúcia se faz necessária: superar a negação; abrir as mãos e dizer sim. Se assim for, constatamos que, gostar e criar são disposições essencialmente antagônicas.

Assim, enquanto o primeiro tem a ver com a postura rebelde do Leão, o segundo se identifica com o gesto afirmador da Criança. Porém, afirmar o antagonismo (*Gegensatz*) entre estas disposições não significa dizer que elas se excluam mutuamente, pelo contrário, tal argumento somente reforça a coexistência entre elas. Num aforismo de *A Gaia Ciência* cujo título é justamente “*O que em nós coexiste*”, o filósofo escreve:

Não temos de admitir, nós artistas, que há em nós uma inquietante diferença, que o nosso gosto e a nossa força criadora se acham singularmente separados, permanecem separados e têm cada qual seu

¹¹⁸ Cf. sobre este tema (EH/EH, Porque sou tão perspicaz, § 8): “Suponhamos que eu saía da minha casa e encontrava, em lugar da calma e aristocrática Turim, a típica pequena cidade alemã: o meu instinto teria de se vedar, para repelir tudo o que nele se introduzisse a partir desse universo achatado e timorato. Ou que eu encontrasse a típica grande cidade alemã, esse vício edificado, onde nada cresce, onde todas as coisas, boas e más, são introduzidas à sorrelfa. Não teria eu, perante isso, de converter-me em *ouriço*? Mas ter espinhos é um desperdício, até um duplo luxo, se for possível não ter espinhos, mas sim mãos abertas”.

crescimento – quero dizer, bem diversos graus e *tempi* [andamentos] do que seja velho, jovem, maduro, mole, podre? De modo que um compositor, por exemplo, poderia em sua vida inteira produzir coisas que *contradizem* (*widersprechen*) aquilo que seus exigentes ouvidos e seu coração de ouvinte apreciam, desfrutam, preferem: – ele nem precisa notar essa contradição! (*Widerspruch*) (FW/GC § 369).

Gostar e criar, portanto, coexistem no artista uma vez que sua potência criativa se encontra livre para produzir uma obra absolutamente contraditória ao seu gosto. Dito de outro modo e resumidamente, embora tais disposições estejam separadas e ainda que cada uma delas se realize em seu próprio “andamento”, o que atesta certa autonomia de uma em relação à outra, ainda assim seria equivocado deduzir que uma se encontra inteiramente desligada da outra, mais correto seria afirmar que ambas coexistem de maneira antagônica e complementar.

Podemos concluir, portanto, que é no gosto pela solidão – desprezo do Eu e do próximo – que se atinge a convalescência necessária à criação. No início da segunda parte de *Assim Falava Zaratustra*, após o seu revigorante exílio na montanha¹¹⁹, o protagonista se declara amplo de sabedoria: “A minha agreste sabedoria ficou prenhe em montanhas solitárias e em cima de ásperas pedras pariu a sua cria, a sua cria mais nova” (Za/ZA A Criança no Espelho). Entretanto, após o ato de criação, faz-se necessário ao criador (*Schaffender*), “mãe do homem (*Mutter von Mensch*) no sentido maior da palavra” (FW/GC § 369), o retiro para o convalescimento. Acerca dos dias que sucederam à criação de Zaratustra, seu autor escreve: “[...] tudo o que é grande, uma obra, um feito, volta-se imediatamente, uma vez realizado, *contra* quem o fez. Este, precisamente porque o fez, encontra-se *fraco*” (EH/EH, *Assim Falava Zaratustra*, §5).

O caminho do solitário é, portanto, o “caminho do criador”. Rumo à solidão, o solitário deve encontrar seu pior inimigo, si-mesmo: “Tu estarás à tua espreita em cavernas e bosques” (Za/ZA Do Caminho do Criador). Para si-mesmo, deverá ser “herege e bruxa e adivinho e doido e cético e ímpio e malfeitor [...] Tens de querer queimar-te na tua própria chama: como querias

¹¹⁹ De modo análogo ao prólogo, na segunda parte de *Assim Falava Zaratustra*, após desfrutar da convalescente e criadora solidão, Zaratustra decide novamente regressar aos homens, pois novamente se encontra extravasado de sabedoria. Porém, se na primeira parte o protagonista desce à procura dos homens indistintamente, na segunda parte este se dirige às Ilhas Afortunadas, lugar onde espera encontrar os seus amigos, os discípulos a quem supostamente “poderá” falar. Em ocasiões distintas, as respectivas passagens atestam o caráter terapêutico e também positivo da solidão na filosofia madura de Nietzsche: ela tende a revigorar o corpo de suas incursões pelo rebanho onde Nietzsche/Zaratustra parece sempre retornar na condição de doador.

tornar-te um ser novo, sem te teres, primeiro, reduzido a cinzas?” (Za/ZA Do Caminho do Criador). Na solidão abre-se o caminho para criar a si-mesmo, e, sobretudo, para aprender a amar, pois “também o amor há que ser aprendido” (FW/GC § 334). Preenhe de si mesmo e extravasado de amor, Zaratustra desaprendeu o silêncio e agora quer falar:

O meu amor impaciente transborda em torrentes, que descem em direção ao nascente e ao poente. Brotando de montanhas silenciosas e de trovoadas de sofrimento, a minha alma precipita-se ruidosamente para os vales.

Pertenci, durante demasiado tempo, à solidão, e, assim, desaprendi o silêncio.

Tornei-me boca, totalmente, e rugido de um ribeiro despenhando-se de altas penedias: Vou precipitar para os vales a minha fala (Za/ZA A Criança no Espelho).

Aprende-se a amar no instante em que se desaprende o silêncio, logo o aprendizado do amor, ao menos neste primeiro momento, traz consigo o desejo de falar. Essa nova fala, que é um “rugido de um ribeiro despenhando-se”, necessita de uma nova linguagem: “cansei-me, tal como todos os criadores, das velhas linguagens. O meu espírito não quer andar mais com solas gastas” (Za/ZA A Criança no Espelho). Mais uma vez, atestamos que, para Nietzsche, a escritura não se pretende como ponte para alteridade. Ocorre que, a velha linguagem da praça pública, por se reduzir ao dizer sim e não, se mostra insuficiente para alcançar tamanha distância e atingir tal intempestividade.

Neste contexto, a linguagem se afirma como expressão do antagonismo (*Gegensatz*) entre a capacidade negadora do Leão, que se atina à solidão e ao silêncio terapêuticos, e aquela criadora da Criança – que por amor lança sua fala às “Ilhas afortunadas”, isto é, aos amigos e, entre eles, os inimigos de Zaratustra: “Como um grito e um clamor, vou percorrer vastos mares até encontrar as Ilhas Afortunadas, onde se encontram meus amigos (*meine Freunde*)... E os meus inimigos (*meine Feinde*), entre eles! [...]” (Za/ZA A Criança no Espelho). Com efeito, aprender a amar representa, para Nietzsche, um momento de transformação e superação (*Überwindung*) em que o amante já não distingue o amigo do inimigo acolhendo-os como sendo um só, não por compaixão, obviamente, mas por puro egoísmo (*Selbstsucht*). Faz-se necessário

doravante interrogarmos pelo estatuto desse amor, bem como dessa amizade, para então compreendermos melhor o advento dessa nova linguagem.

Certamente, o amor a que se refere Nietzsche/Zaratustra não é o amor sexual (*Liebe der Geschlechter*) “que se revela mais claramente como ânsia de propriedade [...]” (FW/GC §14); este deseja o ser amado na mesma proporção em que detesta o que não ama. Tampouco é o amor ao próximo (*Nächstenliebe*), uma vez que esse típico amor cristão atestaria o enfraquecimento das forças e a perda de si mesmo, em suma, o altruísmo: “É de vós próprios que vós fugis para o próximo e gostaríeis de fazer disso uma virtude; mas eu ponho a descoberto o vosso “altruísmo” (*Selbstloses*) (Za/ZA Do Amor ao Próximo). O amor aprendido por Zaratustra, num primeiro momento, é o amor por aquele a quem o solitário simplesmente *possa* falar, ou seja, os seus amigos e, entre eles, também seus inimigos. Mas como compreender a amizade neste contexto?

Zaratustra fala: “Eu e Mim estão sempre em conversa demasiado animada; como seria isso suportável, se não houvesse um amigo?” (Za/ZA Do Amigo). O amigo, segundo Nietzsche, é um terceiro; é aquele que impede o eremita de se afundar nos abismos da solidão; é “por isso que ele anseia tanto por um amigo e pela sua elevação” (Za/ZA Do Amigo). Basta lembrarmos que Zaratustra, após se isolar e desaprender o silêncio transbordou-se de amor e se tornou “boca”, ou seja, “desejou” falar aos amigos e, entre eles, aos inimigos também: “Deves ter no teu amigo o teu melhor inimigo. É quando o contrarias que deves estar mais próximo dele com o coração” (Za/ZA Do Amigo). A amizade aparece como continuação do amor até a sua elevação, uma vez que este último, quando gerado no ser solitário (o amante) se transfigura em puro desejo de se chegar ao amigo (o amado) através da fala: “[...] Como eu amo, agora, todo aquele a quem, simplesmente, posso falar! Também os meus amigos fazem parte da minha felicidade” (Za/ZA A Criança no Espelho). De posse de uma nova linguagem, Zaratustra deseja ir ter com seus amigos, as “ilhas afortunadas” entre os homens. Porém, pela segunda vez¹²⁰, a comunicação falha.

¹²⁰ Antes de se dirigir aos seus amigos nas “ilhas afortunadas”, Zaratustra já havia ido ao encontro dos homens, porém, neste primeiro encontro percebeu que a linguagem de todos, a linguagem do rebanho, é a linguagem de ninguém. Dirigindo-se aos “homens superiores”, Zaratustra fala:

“Quanto fui, pela primeira vez, ao encontro dos homens, cometi a loucura própria dos anacoretas, a grande loucura: coloquei-me na praça pública”.

“E, ao falar a todos, não falei à ninguém. À tardinha, porém, os meus companheiros eram saltimbancos e cadáveres; e eu próprio era quase um cadáver”

“Com o novo dia, no entanto, ocorreu-me uma nova verdade; aprendi, então, a dizer: ‘Que me importam a praça pública, mais a população, mais o barulho da gentinha e as orelhas compridas da população?’” (Za/ZA, Do Homem Superior 1).

Observamos, na seguinte passagem, que, ainda que Zaratustra desejasse falar aos amigos, não demorou a perceber que ninguém era capaz de ouvi-lo: “aquilo que disse não alcançou as pessoas. Eu bem fui ter com os homens, mas ainda não cheguei junto deles” (Za/ZA A Hora Mais Silenciosa). Ora, o que impediu Nietzsche/Zaratustra de ir ter com os homens? Certamente sua suposta grandeza e elevação de espírito. Como poderiam os homens compreender a fala de um solitário? Como poderia a “gente miúda” conceber uma linguagem que é apenas de um? O filósofo nos dá a pensar até que ponto a linguagem de um criador é compatível com o “querer” falar que lhe advém do amor pelos seus amigos.

Numa passagem da segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, uma voz silenciosa sussurra a seguinte exortação aos ouvidos do protagonista: “Que importância tens tu, Zaratustra? Diz a tua palavra e despedaça-te!” (Za/ZA A Hora Mais Silenciosa). E Zaratustra responde-a com outra indagação: “Mas a palavra é *minha*?” (Za/ZA A Hora Mais Silenciosa). Neste diálogo entre Zaratustra e o silêncio, Nietzsche nos dá a pensar que é no tomar para si a palavra, ou seja, no criar para si a linguagem, que pode vir a ocorrer a superação necessária para tornar-se o que se é, logo é no silenciamento da subjetividade que prestamos ouvidos a voz da Criança. Ora, ao exortar Zaratustra a tomar para si a palavra, a “hora mais silenciosa” incita-lhe justamente a dizer o que se é para si mesmo, bem como a “não querer” falar a outrem. Enfim, incita-lhe a afirmar e amar a si-mesmo substituindo o Eu quero do Leão pelo *próprio* querer da Criança: “Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso um sagrado dizer que sim; agora, o espírito quer o *seu próprio* querer, aquele que se perdera para o mundo conquista o *seu próprio* mundo” (Za/ZA Das Três Transformações). Mas Zaratustra se mostra ainda imaturo e demonstra ter dúvidas de que a palavra *possa* ser sua.

Resta-lhe, portanto, superar o amor pelos amigos e com ele o desejo de falar que, em última análise, representa o desejo de se perder: “Desejo – só por si, isso significa que me perdi” (Za/ZA Da Bem-aventurança Contra Vontade). Para tanto, é preciso ainda uma última transformação para qual é necessário também uma última solidão:

“Ó Zaratustra, os teus frutos estão maduros, mas tu não estás maduros para os teus frutos!

Portanto, tens de voltar para a solidão, pois ainda deves amolecer” (Za/ZA A Hora Mais Silenciosa).

Madurar, amolecer e despedaçar-se para somente então tornar-se senhor de si mesmo. Zaratustra, ao ouvir o apelo sem voz de sua “temível Senhora”, a “hora mais silenciosa”, decidiu abandonar seus amigos e voltar à solidão e ao silêncio de sua caverna, onde, de posse da “sua palavra”, deverá consumir sua última transformação, tornar-se Criança. Contudo, esta solidão transformadora exige o desapego de si, isto é, de tudo que há de “humano, demasiado humano” em si mesmo, o que pressupõe o ocaso do Eu quero: “Aprender a *desviar de si o olhar* é necessário para se ver *muito*: essa dureza faz falta a todo aquele que sobe montanhas” (Za/ZA O Viandante). De volta a casa, em companhia da solidão e do silêncio, Zaratustra deve mais uma vez aprender a amar, porém de uma maneira inteiramente nova, pois o amor, doravante, deve consistir em um simples “não querer” nada diferente.

Com efeito, a superação do Eu quero traz consigo o aprendizado de um novo de amor, fatalista, desinteressado, que não deseja outrem, pois “não quer” nada diferente do que se é. Num conhecido aforismo de *A Gaia Ciência*, o filósofo escreve:

Quero cada vez mais aprender a ver o belo como o necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero apenas, algum dia, “ser-aquele-que-diz-sim”! (*ein Ja-sagender sein!*)” (FW/GC § 276).

O aprendizado desse fatalismo – que, em última análise consiste em um “não querer” nada diferente – é o indício da superação da postura negadora, a “sabedoria de ouriço”. Dito de outro modo, ele anuncia uma última “transformação do espírito”, a transformação do Leão – aquele que “diz não” – em Criança – aquele-que-diz-sim (*Ja-sagender*).

Desse modo, o amor se revela como um “dizer sim” ao eterno vir-a-ser em sua inocência trágica, o que consiste em acolher a si-mesmo como destino: “o que você ama nos outros? – Minhas esperanças” (FW/GC § 272). E eis aqui um novo estatuto para a solidão, bem como para

o silêncio: desprovida do querer, a Criança já não deseja ir ter com os homens, com a “gente miúda”, tampouco com os seus amigos, as “ilhas afortunadas”, pois ela não deseja nada além de si-mesma. De posse da sua palavra, sua fala não anseia nada além de si-mesma, ou seja, ela “não quer” outra coisa senão dizer o que se é para si-mesma. Porém, aquele que deseja ouvir a si-mesmo deve antes calar-se, pois, só assim *poderá* ouvir-se.

Mas que linguagem é capaz de dizer este sagrado sim? É o próprio filósofo quem pergunta e imediatamente responde: “Que linguagem falará um tal espírito, quando fala consigo só? A linguagem do *ditirambo*¹²¹. Sou o inventor do ditirambo” (EH/EH, Assim Falava Zaratustra § 7). Com efeito, é no silenciar daquilo que há de “humano, demasiado humano” em si mesmo que o criador “pode” entoar o seu ditirambo a si-mesmo. Só esse silêncio pode cantar tal fatalidade. Nietzsche escreve: “Há que ouvir como Zaratustra fala consigo, *antes do nascer do Sol* [*vor Sonnenaufgang*] (III, 18): ainda nenhuma língua, antes de mim, tivera uma tal fortuna esmeraldina, uma tal ternura divina (EH/EH, Assim Falava Zaratustra § 7). Atendendo ao apelo do filósofo, prestemos ouvidos ao canto que Zaratustra entoa a si-mesmo:

Ó céu por cima de mim, puro e profundo! Ó abismo de luz! Ao olhar para ti, estremeço com desejos divinos.

Atirar-me para a tua altura... eis a *minha* profundidade! Ocultar-me na tua pureza... eis a *minha* inocência!

Os deuses são encobertos pela sua beleza; assim escondes tu as tuas estrelas. Tua não falas; *assim* me dás a conhecer a tua sabedoria.

Hoje, surgiste-me mudo sobre o mar rugidor; o teu amor e o teu pudor falam como revelação à minha alma rugidora.

Já que vieste ter comigo, belo, mas encoberto pela tua beleza, já que me falas silenciosamente, manifesto na tua sabedoria... Oh! Como não adivinharia eu tudo o que há de pudico na tua alma? *Antes* do Sol, vieste tu ter comigo, que sou o mais solitário.

¹²¹ No que diz respeito aos primórdios do teatro grego, o ditirambo (do grego *dithýrambos*, pelo latim *dithyrambu*) consiste num canto coral constituído de uma parte narrativa, recitada pelo corifeu, e de outra propriamente coral, executada por personagens travestidos de seres míticos, como faunos e sátiros, considerados companheiros do deus Dioniso, em honra do qual se prestava essa homenagem ritualística. Neste ritual, os “sátiros” executavam instrumentos como tambores, liras e flautas, e também cantavam enquanto dançavam ao redor de uma esfinge de Dioniso.

Somos amigos desde o princípio: temos em comum a mágoa, o temor e o fundo. Até o Sol nós temos em comum.

Não falamos um com o outro, porque sabemos demais; calamo-nos um para o outro, comunicamos o nosso saber um ao outro com um sorriso” (Za/ZA, Antes do Nascer do Sol).

Podemos constatar, nessa enigmática passagem, que o silêncio que paira sobre esse “mar rugidor”, sobre o “dizer não” do Leão, é a própria voz solitária do “si-mesmo”, ou seja, o canto calado da Criança que “diz sim”. Em suma, é na voz do silêncio que entoia cânticos a si mesmo, bem como na solidão fatalista daquele que não ama e “não quer” nada além de si-mesmo, que Nietzsche acredita estar a “potência” necessária para tornar-se o que se é.

Assim, entendemos que a busca pelo estilo próprio, traço determinante dos últimos escritos nietzschianos, representa, antes de tudo, a busca por si-mesmo na incessante jornada do tornar-se o que se é, tarefa que consiste fundamentalmente em aceitar e amar aquilo que se é. Deparamo-nos aqui com o implacável “gosto” (*Geschmack*) pela solidão que subsidia todo o projeto filosófico de Nietzsche: “não ser confundido com ninguém” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, §1); mas, para tanto, o filósofo constata: “é preciso que eu próprio não me confunda” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, §1). Em síntese, é na superação da linguagem do rebanho, bem como na superação de si próprio, de tudo que há de humano em si, que se chega a ser o que se é. Associados num primeiro momento ao espírito do Leão, solidão e silêncio são, para Nietzsche, elementos fundamentais para que o “espírito” realize a sua “última transformação” e se torne Criança. Tal como Zaratustra, que encontrou nas alturas a solidão e o silêncio necessários para dizer o que se é para si-mesmo.

Concluimos, nesta última etapa de nossa reflexão, que a questão da linguagem nos textos da maturidade, assume um caráter afirmativo na medida em que tem em vista a construção de um modelo discursivo que prescindia dos critérios de veracidade e universalidade. Neste sentido, a crítica da linguagem – entendida aqui como o espírito do Leão na linguagem – se mostrou fundamental para a instituição de uma escritura cujo ponto de partida não se encontre na subjetividade, mas no si-mesmo. Com efeito, o irromper de uma escritura própria depende, em última análise, da subversão da ordem do discurso da tradição, e, sendo assim, necessita do “dizer não” do Leão ao peso dos compromissos ontológicos, lógicos e epistemológicos que a filosofia,

transformada em Camelo, assumiu ao encontrar numa linguagem “humana demasiado humana” o caminho para a comunicação. Mas constatamos também que, para atingir uma completa transvaloração da linguagem, o filósofo precisou dar um passo além, enfim, teve de superar o gesto negador do Leão pelo “dizer sim” da Criança, propondo a linguagem, não como o lugar da verdade e do conhecimento, mas como plena afirmação da eternidade trágica e antagônica da existência, isto é, da vontade de potência. Por fim, afirmando o eterno prazer do vir-a-ser em sua inocência criadora/destruidora, a Criança, para Nietzsche, se revela como “aquele-que-diz-sim!” (*Ja-sagender*): calando-se, ela diz a si-mesma o que se é; cantando e dançando, ela se diverte em “fabular” e demolir “mundos verdadeiros”.

CONCLUSÃO

“Indiquei-vos três transformações do espírito:
como o espírito se transformou em camelo, e este
em leão, e o leão, por último, em Criança”

(Za/ZA Das Três Transformações).

A reflexão que aqui se apresenta, tomou como ponto de partida a hipótese de que, para Nietzsche, a constituição de uma metafísica da linguagem foi um passo decisivo para que o animal homem pudesse construir um “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*), e com ele um “mundo aparente” (*scheinbare Welt*), em contradição (*Widerspruch*) com o “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*). Sob a tutela do método genealógico, o filósofo da vontade de potência procurou revelar o fundo antagônico sobre o qual emergem verdade e aparência. Em síntese, em meio ao antagonismo (*Gegensatz*) e ao vir-a-ser, elementos intrínsecos à efetividade (*Wirklichkeit*), o homem necessitou inventar o “erro” (*Irrthum*) e a ilusão (*Täuschung*). Foi por vontade de erro, de ilusão, de hipóstase e fixação, artificios relacionados à conservação e à sobrevivência, que o homem se empenhou em erguer sobre o fluxo antagônico um “outro” mundo, um “mundo verdadeiro” regido pela estabilidade e calculabilidade, em função do qual passou a se determinar. Na avaliação psico-fisiológica de Nietzsche, este gesto apenas evidencia a fraqueza e a pequenez do homem que, num ímpeto de vingança contra a vida, decide “fabular” uma “outra” vida “melhor” (Cf.: GD/CI, A “razão” na filosofia § 6).

A gênese desta metafísica da linguagem, segundo este pensador, remonta à aurora do pensamento grego, mais especificamente ao pensamento de Parmênides de Eléia que, dentre outros feitos, postulou o mais persuasivo e ingênuo dos erros da história do pensamento ocidental, o erro do ser. Nietzsche acredita que este velho erro vem sendo transportado pela linguagem desde os primórdios da tradição metafísica até seus dias, uma vez que ele se reitera a cada palavra e frase que falamos (Cf.: GD/CI, A “razão” na filosofia § 5).

É neste sentido que propomos aqui a identificação entre o discurso da tradição metafísica e a imagem-conceito do Camelo apresentada em *Assim Falava Zaratustra*. Em linhas gerais,

constatamos que, “tal como o camelo, que, carregado, se dirige a toda pressa ao deserto” (Za/ZA Das Três Transformações), a tradição metafísica também atravessou séculos de deserto filosófico transportando este erro em seu discurso, ou, nas palavras do próprio Nietzsche, transportando a “razão na linguagem” (*Die „Vernunft“ in der Sprache*). Com efeito, Nietzsche afirma que a presença da razão no discurso metafísico pode ser constatada na atuação dos pressupostos gramaticais que desde tempos imemoriais conduzem a escrita ocidental. De tão antigos, tais pressupostos ascenderam ao estatuto de leis irrefutáveis da escrita, bem como do pensamento. Por isso, reiteramos aqui o receio do filósofo em não nos livrarmos de Deus enquanto ainda crermos na gramática (*Grammatik*) (Cf.: GD/CI, A “razão” na filosofia § 5).

A presença do ser na linguagem, como constatamos, exige o aniquilamento do seu oposto, o não-ser. Não é possível dizer aquilo que não é, pois, no que tange à ontologia parmenidiana, não podemos perder de vista o princípio da discursividade do ser, dito de outro modo é preciso levar em conta que, para Parmênides, ser e dizer são um e o mesmo. Ao propor tal identidade, Parmênides inaugura na história da filosofia o imperativo que determinaria toda história do discurso ocidental: o postulado da não-contradição (*Widerspruchlosigkeit*) – para pensadores como Heidegger, com esta identificação o eleata teria inaugurado o próprio pensamento ocidental. Destarte, a via da verdade é a via do ser, daquilo que é; doravante, conhecer é dizer o ser, é dizer o que é. Já em *A Filosofia Na Idade Trágica dos Gregos*, o jovem filólogo percebe que, ao “congelar” a efetividade (*Wirklichkeit*) nos princípios ontológico ser e não-ser, Parmênides teria constituído a pedra fundamental de toda ontologia, lógica e epistemologia vindouras, uma vez que desses princípios derivou-se os principais cânones do pensamento ocidental, e, dentre eles, o Princípio da Não-Contradição.

Em suma, para Nietzsche, o eleata foi o primeiro pensador a erguer sobre o antagônico “mundo efetivo” uma contradição (*Widerspruch*), um “mundo verdadeiro”. Para tanto, foi imprescindível que Parmênides eximisse o discurso das contradições (*Widersprüche*) eliminando a via negativa. Instituída como lei do pensamento e, por conseguinte, do discurso, a intuição da não-contradição eleata passou ser desde então a garantia da presença da razão na linguagem, enfim, do discurso da verdade. Reformulada pelo referencialismo platônico, formalizada pelo pensamento sistemático de Aristóteles, a dialética da não-contradição se revela como o instrumento fundador de “mundos verdadeiros” por excelência, quiçá o próprio coração da própria metafísica.

Afirmando-se como instrumento tutelar do conhecimento, o postulado da não-contradição assumirá novos compromissos quando apropriado pela filosofia platônica. Como mostrou nossa reflexão, Platão percebe os limites advindos do monismo ontológico de Parmênides no que concerne ao estatuto forte do seu princípio de não-contradição, bem como os paradoxos derivados do seu princípio da discursividade do ser. Em relação ao primeiro, os limites decorrem da impossibilidade predicativa, uma vez que a sentença “o ser é” transforma a linguagem em enunciados de identidade. Em relação ao segundo, decorrem da impossibilidade de dizer aquilo que não é, ou seja, de mentir, ou de falsear a realidade através da linguagem. Ora, para escapar ao primeiro paradoxo, vimos que o ateniense buscou subterfúgios na noção de relatividade sofística ao propor uma relativização do princípio de não-contradição. Para dar conta do segundo, ao submeter o princípio eleata à sua teoria referencialista, Platão interdita o princípio da discursividade do ser promovendo um “descolamento” entre o ser e o dizer. Com isso, o ateniense inaugura um inédito referencialismo lingüístico no ocidente, e com ele uma inédita teoria da linguagem. No que tange à dialética platônica, o postulado da não-contradição é a garantia da presença do *eidos* no *logos*. Dito de outro modo e resumidamente, é a garantia de que no discurso sejam selecionadas as “cópias-ícones” (representação boa, que remete ao que é) em detrimento dos “simulacros” (representação má, que simula o que é, porém não é).

Embora a dialética da não-contradição passe por uma significativa reformulação com o pensamento platônico, é somente com Aristóteles que encontraremos o seu acabamento lógico formal no Princípio de Não-Contradição. O estagirita, como se constatou aqui, teria conduzido a dialética da não-contradição para os domínios da lógica e da epistemologia, afirmando em sua *Metafísica* o Princípio de Não-Contradição como o “princípio dos princípios”, ou, “axioma dos axiomas”, enfim, como condição *sine qua non* para o discurso da episteme (*ie* $\square$ *πιστήμη*). Com o pensamento aristotélico, afirma Nietzsche, o Princípio de Não-Contradição assume uma forma de “dever” lógico em função do qual a verdade científica deve ser preservada. No que diz respeito ao seu estilo, o estagirita tentou buscar numa escrita objetiva, clara e distinta o modo pelo qual dizer a verdade. Desse modo, o filósofo grego expurgou de sua escrita todos os recursos estilísticos que de alguma forma pudessem obscurecer o discurso da ciência, ou seja, que pudessem invocar a contradição (*Widerspruch*), como as metáforas, as metonímias e figuras de linguagem. Por fim, Aristóteles é o filósofo que determinará os rumos da escrita no Ocidente,

uma vez que através de sua concepção estilística o discurso filosófico assume o estatuto de discurso científico.

Constatamos, portanto, que desde sua origem grega, a metafísica procurou através do expurgo das contradições (*Widersprüche*) construir um “mundo verdadeiro” em oposição ao “mundo efetivo”. No entanto, para Nietzsche, o postulado da não-contradição (*Widerspruchlosigkeit*) nos induz apenas a aparentes contradições, que, em última análise, mascaram o caráter antagônico da vida. Assim, ao opor o “mundo verdadeiro” ao “mundo efetivo”, a metafísica da linguagem induz às ilusões de identidade e contradição, acreditando que o acesso à verdade está na ausência das contradições.

Como afirmamos de início, é fundamental assinalarmos a simultaneidade deste duplo movimento que é ao mesmo tempo gerador e legitimador da verdade, isto é, ao mesmo tempo em que gera a oposição entre verdade e efetividade, a metafísica da linguagem, através da gramática, legitima esta verdade fomentando a já citada crença dos metafísicos, a crença na oposição dos valores (Cf.: JGB/BM 1 § 2). A rigor, este é o próprio limite da linguagem, uma vez que ela não pode se manifestar senão por oposições. Nietzsche escreve:

Pois embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações; embora a arraigada tartufice da moral, que agora pertence de modo insuperável a “nossa carne e nosso sangue”, chegue a nos distorcer as palavras na boca, a nós, homens do saber: de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo simplificado, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ele ama o erro, porque, viva, ama a vida! (Nietzsche, JGB/BM § 24).

Com isso, Nietzsche nos dá a conhecer um dos aspectos mais importantes levantados por sua crítica do conhecimento, a saber, o estatuto ficcional e simplificador da linguagem. Ora, tendo em vista que o núcleo da filosofia nietzschiana consiste na elaboração de um filosofar anti-metafísico, seu projeto não poderia prescindir de uma crítica à metafísica da linguagem. Em outros termos, não poderia deixar de se rebelar contra os compromissos ontológicos, lógicos e epistemológicos que o discurso filosófico, sob a forma de Camelo, carrega desde suas origens gregas. Doravante, através da crítica nietzschiana, a linguagem tornou-se Leão.

Com efeito, a crítica da linguagem mostrou-se como um dos momentos capitais da filosofia de Nietzsche, na medida em que se revelou como uma etapa decisiva de sua crítica à metafísica. Neste sentido, ao investir contra os fundamentos metafísicos da linguagem, ou seja, ao se rebelar contra o peso da tradição metafísica da linguagem, o filósofo abriu novos horizontes para seu discurso, bem como para a escritura filosófica de um modo geral. É neste sentido que identificamos a crítica da linguagem em Nietzsche com a imagem-conceito do Leão, conforme apresentada em *Assim Falava Zaratustra*: “Outrora, ele amava o “Tu deves” como o que havia para si de mais sagrado. Agora, tem que descobrir ilusão e arbitrariedade até mesmo no que há de mais sagrado, a fim de que rapte ao seu amor liberdade para si-próprio. Para tal rapina, é necessário o leão” (Za/ZA Das Três Transformações). Em suma, após séculos de obediência, é preciso insurgir contra os princípios “sagrados” da tradição a fim de conquistar a liberdade necessária para tornar-se o que se é. Para isso é fundamental a crítica da linguagem.

Como pudemos constatar, a crítica nietzschiana da linguagem operou-se em duas frentes: como crítica retórica e psico-fisiológica. No que concerne ao primeiro momento, constatamos que o tratamento retórico da linguagem ocorre inicialmente pelo contato que o jovem Nietzsche teve com as fontes de sua época. Neste sentido, o acesso às teorias lingüísticas apresentada por Volkmann e, especialmente, Gerber, parece ter sido decisivo para que o tema da retórica ascendesse ao primeiro plano das questões filosóficas nietzschianas. Retomando brevemente esta discussão, vimos que para Volkmann e Gerber, o discurso retórico é o lugar onde se dá o desvelar daquilo que até então estava oculto na linguagem, seu inconsciente, em suma, sua essência artística. A influência desse pensamento na produção do jovem Nietzsche pode ser constatada nos apontamentos de seu *Curso de Retórica* (1872-73), onde o jovem professor de Basiléia, convencido acerca dos fundamentos retóricos da linguagem, propõe o polêmico argumento acerca da constituição trópica da palavra. Destarte, afirmando a gênese retórica da linguagem, a crítica nietzschiana procura demolir o modelo discursivo representacional que desde o pensamento grego identifica linguagem e episteme (*ie* □πιστήμη).

Definindo a verdade como um “batalhão de metáforas” – lembremos que o conceito é apenas uma metáfora desgastada pelo hábito –, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) vem a confirmar – de modo mais consistente e original – a afirmação de que os problemas filosóficos são, em última instância, problemas retóricos. No entanto, vale reiterar aqui a advertência de que com isso Nietzsche não intenta de modo algum promover uma identificação

entre o discurso filosófico e o poético, argumento freqüentemente lançado contra seus escritos. Pensar desse modo significa avaliar a filosofia nietzschiana a partir de esquemas dicotômicos (metáfora/conceito, poesia/filosofia, física/metafísica etc.) estranhos ao seu filosofar.

Porém, ainda que o argumento acerca da essência retórica da linguagem seja retomado em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, é preciso ter em conta que isso ocorre de forma bastante distinta e original, uma vez que passa a ser tratada a partir de motivos histórico-naturalistas. Desse modo, o breve ensaio de Nietzsche parece se distanciar da metafísica referencialista ao entender que a linguagem, bem como o conhecimento, não são coisas a se buscar “fora” da vida, mas algo que emerge da própria condição de luta do indivíduo pela sobrevivência. Em suma, ao trazer a questão da linguagem para o âmbito da vida, podemos constatar que *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* já apresenta, ainda que num estado embrionário, a crítica fisiológica da linguagem. Avaliar psico-fisiologicamente a questão da linguagem, significa conduzi-la para o interior de sua teoria do desenvolvimento da vontade de potência (*Wille zur Macht*).

Sob o domínio da psico-fisiologia nietzschiana, o mundo é concebido como um incessante jogo de vontades que lutam por mais potência. Assim, o filósofo alemão pressupõe que os fundamentos metafísicos que geram a ilusão de estabilidade – e, por conseguinte mascaram o antagônico vir-a-ser – sejam substituídos por uma complexa pluralidade de forças que se organizam e se hierarquizam em instituições temporais de potência. Neste sentido, a assunção de “mundos verdadeiros” se revelam como organizações temporais do “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*) que, em última análise, é “vontade de potência, e nada mais!”. A história da filosofia, tomada como história da escrita filosófica é, para Nietzsche, atuação de forças por domínio, um vir-a-ser de verdades que se afirmam e se esfacela no tempo. É desse modo que o filósofo avalia o vir-a-ser dos sistemas filosóficos, bem como das verdades religiosas, das teorias científicas e tendências artísticas, uma vez que sob seu método genealógico a história passa a ser entendida como história do desenvolvimento da vontade de potência. Em suma, transfigurada em vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*), a vontade de potência se afirma como o impulso fundador de verdades por excelência. Entendida assim, a verdade nietzschiana se afasta radicalmente da concepção moderna de verdade como adequação, uma vez que, para o filósofo alemão, a verdade se define como perspectiva e interpretação.

Neste sentido, concluímos que, ao compreender a linguagem em sua teoria de desenvolvimento da vontade de potência, o filósofo acaba por retirá-la do campo da metafísica identitária para concebê-la como antagonismo (*Gegensatz*) e vir-a-ser. Nesta perspectiva, a linguagem aparece como um simples acontecimento do mundo orgânico, portanto, como uma ficção favorável à vida. O dismantelamento do sustentáculo metafísico do mundo verdadeiro e do mundo aparente – que em última análise representa o desmoronamento da própria metafísica da linguagem – revela o olhar corrosivo lançado por Nietzsche sobre a tradição discursiva ocidental, bem como o importante papel que uma profunda crítica à linguagem ocuparia no que concerne à realização de sua empresa maior, a crítica à metafísica.

Ao longo de nossa reflexão pudemos constatar que, tal como o Leão, a abordagem crítica ainda não é capaz de criar novos valores, ou seja, de criar um novo discurso. No entanto, como vimos, sua atuação foi fundamental para que se atingisse a liberdade necessária para a criação, isto é, para o advento da Criança. Assim, ao se desvencilhar do peso metafísico herdado da tradição, quer pela via retórica, quer pela via psico-fisiológica, a crítica da linguagem mostrou-se como uma etapa necessária para o advento de um discurso filosófico marcado pela postura afirmativa. Em suma, ao “dizer Não” o Leão cria as condições para o advento do sagrado sim da Criança: “A criança é inocência e esquecimento, um começar de novo, um jogo, uma roda que gira por si própria, um primeiro movimento, um sagrado dizer que sim” (*Za/ZA Das Três Transformações*).

Avaliada no âmbito da filosofia madura de Nietzsche, a questão da linguagem tende a superar o gesto exclusivamente negador da crítica leonina, visando à criação de um discurso afirmativo consoante ao caráter “construtivo” de seu último projeto filosófico. Com efeito, a velha metafísica da linguagem soçobra diante de pensamentos tão radicais como a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo. Neste sentido, a linguagem deixa de ser entendida como um instrumento do instinto gregário para assumir o compromisso de comunicar o si-mesmo (*Selbst*), fato que também lhe coloca nos limites de uma terapêutica uma vez que ela realiza no leitor um saudável egoísmo e uma vigorosa liberdade, atributos necessários ao tornar-se o que se é.

Desse modo, a escrita egoísta nietzschiana *pôde* superar o discurso decadente da tradição metafísica na medida em que o tempo do seu estilo corrompe a lógica da sucessão e, com ela, a temporalidade linear, características inerentes à escritura teleológica da tradição. Constatamos

também que, além de superar essa “metafísica da linguagem”, Nietzsche busca superar a si mesmo ao propor o uso da sentença e do aforismo como alternativa à via demonstrativa constatada nos primeiros escritos. Pelo aforismo e pela sentença, o pensador acreditou dar um novo ritmo ao seu texto consumando a escrita como eternidade e vir-a-ser. Desse modo, pôde constituir o seu discurso positivo fora do âmbito da dialética da não-contradição.

Com efeito, o advento de uma nova escrita, bem como de uma nova filosofia, exigiu do filósofo um profilático distanciamento da ordem do rebanho. Foi na solidão e no silêncio que o autor buscou o convalescimento de suas incursões no rebanho, medida terapêutica fundamental para que ocorra a última transformação. Sob a última forma do espírito, a insurreição leonina dá lugar à inocência criadora da Criança. Momento em que o espírito do Leão se desvencilha do “Eu quero” assumindo o seu “próprio” querer. Momento em que finalmente se aprende o amor e a amizade como uma incondicional fatalidade, como um sagrado “dizer Sim” ao que se é, para tornar-se o que se é. Enfim, momento em que a Criança dança entoando seu solitário e silencioso canto a Dioniso.

Por fim, como afirmamos de início, a questão nietzschiana da linguagem parece, à primeira vista, desembocar num duplo paradoxo: um paradoxo “da” linguagem e um paradoxo “na” linguagem. Retomando brevemente tais paradoxos, no que concerne ao primeiro, tomando por base sua reflexão crítica, poderíamos desenvolvê-lo nos seguintes termos: como operar uma crítica “da” linguagem utilizando-se “da” própria linguagem? O segundo paradoxo decorre do primeiro e tem a ver com a perspectiva madura de sua filosofia. Podemos colocá-lo do seguinte modo: após a demolição da metafísica da linguagem, como dizer pensamentos únicos, afetos e disposições pessoais “na” linguagem? Enfim, como pensar um discurso filosófico?

Notou-se, ao longo da reflexão empreendida nos capítulos precedentes que, somente o olhar desatento pode enxergar paradoxos onde, na realidade, o que existe são antagonismos. Neste sentido, a questão da linguagem, em Nietzsche, não admite o paradoxo, primeiramente, porque, deslocada para o âmbito da teoria do desenvolvimento da vontade de potência, a própria noção de paradoxo, bem como todo instrumental lógico inerente ao pensamento e ao discurso ocidental, passam a ser entendidos como erro, engano e ficções que, como já afirmamos, foram criadas a partir da atuação de uma “velha e enganadora senhora”, a razão na linguagem.

Constata-se, portanto, que deslocada do âmbito da metafísica da linguagem para os domínios de uma psico-fisiologia, a questão da linguagem ganha um novo estatuto, sobre o qual

se torna insustentável a manutenção dos referidos paradoxos. Em primeiro lugar, o paradoxo “da” linguagem se esfacela na medida em que a crítica da linguagem é conduzida genealogicamente para uma teoria do desenvolvimento da vontade de potência. Destarte, diferente de uma abordagem crítica tradicional, pautada na oposição entre duas teorias ou concepções, o método genealógico, ao revelar o fundo antagônico sobre o qual se levanta a metafísica da linguagem, não propõe um choque entre linguagens, mas sim trazer à superfície o antagonismo inerente à própria linguagem provocando sua “transformação”. Em suma, ao avaliar a linguagem como vontade de potência, Nietzsche não está mais operando no campo das oposições metafísicas, isto é, não está colocando a linguagem em contradição (*Widerspruch*) com ela mesma, mas está denunciando o fundo trágico e antagônico sobre o qual ela se efetiva e se “transforma”.

Em segundo lugar, assim como não é possível sustentar um paradoxo “da” linguagem, também não podemos manter um paradoxo “na” linguagem, uma vez que, entendida como força e potência, a linguagem se livra do compromisso metafísico de comunicar uma verdade ou transportar um sentido a outrem. Doravante, a linguagem abandona a condição gregária e com ela o estatuto de “lugar” da verdade e do conhecimento. Não é possível dizer algo “na” linguagem, pois a linguagem não é um compartimento do ser, da idéia, da verdade etc., mas é pura expressão de força e de potência, condição que lhe permite dizer o que se é. Neste sentido, com a crítica, a linguagem perde seu caráter referencialista, uma vez que é “transformada” em pura potência afirmativa. Noutros termos, o discurso deve se pronunciar enquanto afirmação do si-mesmo, e não de qualquer entidade transcendente.

Assim, ao demolir os princípios metafísicos da linguagem, a crítica nietzschiana efetiva a segunda transformação do espírito, a transformação do Camelo em Leão, transformação marcada pela superação do Sim resignado do Camelo, que aceita docilmente o peso dos valores herdados, pelo sagrado Não do Leão, que se rebela contra os valores assumidos. No entanto, para o filósofo do eterno retorno, à negação leonina ainda não é capaz de realizar-se como plena afirmação, isto é, embora ela crie a liberdade necessária para a criação, por si só ela não é capaz de criar novos valores. No decorrer deste trabalho, pudemos constatar que, para uma total transvaloração de todos os valores, Nietzsche teve de superar também a postura crítica negadora caminhando em direção a um discurso filosófico afirmativo, criador de valores, consumando, assim, a última transformação do espírito, na qual a negação do Leão cede lugar à inocência criadora da Criança. Ora, avaliada nesta perspectiva, a crítica nietzschiana da linguagem, longe de ser algo que

interdita o advento de uma filosofia afirmativa, mostra-se como sua própria condição, uma vez que ela realiza para si a liberdade necessária à criação.

Em síntese, o que se instala entre o Não do Leão e o sagrado Sim da Criança, entre a crítica e a afirmação, não é de modo algum uma contradição (*Widerspruch*) que tem em vista uma solução dialética e teleológica, mas um antagonismo (*Gegensatz*) necessário à transvaloração de todos os valores, enfim, ao tornar-se o que se é. É na solidão e no silêncio do Leão que se pode ouvir a inocente voz da Criança. Do mesmo modo, é no gesto demolidor de um pensamento crítico que podemos assistir a aurora de uma filosofia afirmativa: “As palavras mais silenciosas são aquelas que trazem a tempestade. Os pensamentos, que vêm com pezinhos de pomba, conduzem o mundo” (Za/ZA Da Hora Mais Silenciosa).

Por fim, concluímos no presente trabalho que, avaliada sob a ótica da “transformação”, a questão da linguagem supera o posicionamento crítico revelando sua potência afirmadora. Neste sentido, acreditamos que não só o tema da linguagem, mas a filosofia de Nietzsche como um todo, não se reduz à sua face negativa e demolidora como comumente é afirmado. Seu discurso não é o do não-ser e, tampouco, o da contradição. Escrita com sangue, sua filosofia revela o antagonismo necessário entre o criar e o destruir, mostrando-se ao mesmo tempo crítica e afirmadora. Em suma, talvez tão importante quanto aquilo que o filósofo nos tenha dito sobre a linguagem, seja aquilo que ele fez com a linguagem. Destarte, compreender a questão da linguagem na obra de Nietzsche exige mais do que simplesmente averiguar uma suposta “teoria” nietzschiana da linguagem; exige perceber em seu texto as transformações da linguagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. In: REALE, Giovanni (org.). Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BÍBLIA, N. T. João. Português. Bíblia sagrada. Trad. Pe. Matos Soares. São Paulo: Edições Paulinas, 1982. Cap. 1, vers. 1-3.
- BOCHÉNSKI, Innocentius M. *Ancient formal logic*. Amsterdam: North-Holland, 1957.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etimológico*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CASARES, Manuel Barrios. O ‘giro retórico de Nietzsche’. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 13, p. 7 – 36, 2002.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *A lógica do sentido*. Trad. Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Nietzsche*. Tradução Alberto de Campos. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Antonio M. Magalhães. Porto: Res Editora, [S.d.].
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.

- FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. Linguagem e pensamento conservador: Aristóteles fonte da sociologia. *Revista USP*, São Paulo, v. 3, p. 113 – 142, 1989.
- FREZZATTI JR, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- _____. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. *El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica*. In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre retórica*. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Trotta, 2000.
- HAAR, Michel. Vida e totalidade natural. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 5, p. 13 – 37, 1998.
- _____. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- (Os Pensadores)
- _____. *Ensaio e conferência*. Trad. Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HERÁCLITO. *Fragmentos e Doxografia*. Trad. Wilson Regis e José Cavalcante de Souza. In: *Os pré-socráticos*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 3ª edição, 1985.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972.
- KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPI. Le détour: Nietzsche et la rhétorique. *Poétique*, Paris, v. II, p. 56 – 76, 1971.

LOPES, Rogério A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

MARTON, Scarlett. Silêncio, solidão. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 9, p. 79 – 105, 2000.

_____. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de potência em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 6, p. 11 – 30, 1999a.

_____. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*. Trad. David J. Parent. Urbana: University of Illinois Press, 1999b.

_____. *O desafio Nietzsche*. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

NEVES, Maria Helena de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional*. São Paulo: UNESP, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe, Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1986. 8 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Da retórica*. Trad. Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Passagens, 1999.

- _____. *Escritos sobre retórica*. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Trotta, 2000.
- _____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, [S.d.].
- _____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)
- _____. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. Tradução J.Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Paulo Ozório de Castro. Lisboa: Relógio D'água, 1998.
- _____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Para a genealogia da moral: um escrito polêmico*. Tradução José M. Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.
- _____. *Ecce homo*. Trad. Paulo Ozório de Castro. Lisboa: Relógio D'água, 2000.
- _____. *O caso Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'água, 2000.
- ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si, ou, A questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- PINDARE. *Pythiques*. Paris : Les Belles Lettres, 1966.

- PLATÃO. *O Sofista*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat, João Cruz Costa. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. *Teeteto – Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.
- _____. *A república*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.
- RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- SALAGUARDA, Jörg. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 6, p. 75 – 93, 1999.
- SANTOS, José Trindade dos. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação (III Parte)*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Maria Lúcia Mello, Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores)
- SOUZA, Eliane C. de. Ser e linguagem em Platão. *Ressonâncias filosóficas: entre o pensamento e a ação*. Cascavel, v. 10, p. 13 – 30, 2006.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.