

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RODRIGO FRANCISCO BARBOSA**

**NIETZSCHE E A LINGUAGEM PERFORMATIVA**

**CURITIBA  
2013**

**RODRIGO FRANCISCO BARBOSA**

**NIETZSCHE E A LINGUAGEM PERFORMATIVA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Área de concentração: Ontologia e Epistemologia, da Pontifícia  
Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção  
do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

**CURITIBA  
2013**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

B238n      Barbosa, Rodrigo Francisco  
2013      Nietzsche e a linguagem performativa / Rodrigo Francisco Barbosa ;  
orientador, Jorge Luiz Viesenteiner.-- 2013.  
134 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2013.

Bibliografia: f. 129-134

1. Filosofia. 2. Linguagem e línguas. 3. Crítica textual. 4. Nietzsche, Friedrich  
Wilhelm, 1844-1900. 5. Cassin, Barbara. I. Viesenteiner, Jorge Luiz.  
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Escola de Educação e Humanidades

**PUCPR**  
GRUPO MARISTA

## ATA Nº. 107/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e um dias do mês de junho de dois mil e treze, às quinze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Rodrigo Francisco Barbosa** intitulada: NIETZSCHE E A LINGUAGEM PERFORMATIVA. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jorge Luiz Viesenteiner, Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Dr. Rogério Antônio Lopes. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jorge Luiz Viesenteiner, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca conferido ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 20 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA	
Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner		9,5	
Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal		9,5	
Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes		9,5	
MÉDIA FINAL	9,5	CONCEITO	A

CIENTE

Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Dedico este trabalho aos homens que  
sucumbiram e se transformaram em porcos de  
Circe.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço de forma imensamente carinhosa aos meus pais sem os quais todo esse trabalho seria impossível de ser realizado.

Aos amigos/as que de alguma forma contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa no exercício inestimável do “kharin lógos”.

A meu orientador prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner pela dedicada leitura dos textos e passeios peripatéticos pelos arredores do bloco amarelo da PUCPR nas devolutivas das correções, fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa.

Ao grupo de estudos Nietzsche da PUCPR e pelos professores doutores que passaram por lá contribuindo de forma especial para este trabalho.

Ao prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal pela oportunidade de iniciação na pesquisa da graduação e, conseqüentemente, a contribuição e aprendizado na pesquisa junto aos debates do GT-Nietzsche da PUCPR.

A Lisa Corrêa por me ensinar que um simples chá de alho me permite respirar melhor.

É um mau gosto querer concordar com muitos.  
No fundo, para mim, já basta meu amigo Satis:  
vós sabeis quem ele é? Satis sunt mihi pauci,  
satis est unus, satis est nullus.

(KSA 11, 37[1], págs. 575-6)

## RESUMO

“Como fazer coisas com as palavras” é o que o filósofo John Austin, em seu texto-conferência de 1962, apresenta ao século XX. Nessa esteira do surgimento de consciência dos “poderes mágicos” da linguagem, numa espécie de “defensor e teórico do performativo avant-la-lettre” identificamos o filósofo alemão Friedrich Nietzsche como um “Austin antes de Austin” como diz Barbara Cassin em relação a Górgias. Este nosso esforço interpretativo de querer identificar Nietzsche como “teórico” do performativo é o ponto nevrálgico em que consiste nossa aposta simples esboçada na forma da seguinte hipótese: aquilo pelo qual o século XX denomina como “performativo” aparece de maneira embrionária no pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche a partir de sua “teoria” e “prática” com a linguagem. A essa hipótese ramificam-se uma série de outras hipóteses-intuições menores com as quais mobilizamos determinados elementos ligados a esta consciência performática de que a linguagem é, em todas as suas esferas, produtora de ações efetivas no mundo para além da mera função descritiva. Neste sentido, nos é oferecido a possibilidade de enquadrar essa performatividade embrionária do pensamento de Nietzsche a elementos precisos que permitem discutir uma esfera inteiramente atual na discussão que coloca em diálogo linguística e filosofia, ou seja, ao ligarmos, mesmo que em conjectura o pensamento embrionário do performativo em Nietzsche como uma espécie de “Gesto Sofista” podemos, de alguma maneira, juntamente à interpretação de Barbara Cassin, abrir um canteiro em direção à investigação do “estatuto sofisticado da linguagem” que tem a noção de performativo, mais especificamente, uma espécie de performativo extensivo, como elemento central. Dividida em dois capítulos, a presente argumentação coloca em destaque uma série de elementos e procedimentos textuais do pensamento do filósofo alemão para trazer a tona suas semelhanças para com a discursividade sofisticada que seria o “paradigma do performativo”. Deste modo, os recursos interpretativos mobilizados nesta exposição consistem em investigar os textos publicados de Nietzsche e seus apontamentos póstumos adjacentes contextualmente, junto a um diálogo e assimilação que fazemos da interpretação “logológica” de Cassin. Toda essa instrumentalização que realizamos tem como objetivo interpretar os procedimentos comumente inseridos no interior do uso “retórico” e “literário” em Nietzsche de modo a retirar a carga pejorativa da qual a herança Aristotélico-platônica derivou através da “regulação ontológica do discurso”. Dito de outro modo, nossa mais radical e, portanto, arriscada aposta, é aquela sob a qual buscamos encontrar no pensamento de Nietzsche a mesma façanha propriamente sofisticada de compreensão de que “o ser é nada mais do que um efeito do dizer” e assim, salientar a “desmistificação ontológica” promovida por Nietzsche. Portanto, o trabalho que se segue é uma tentativa de apresentar essa problemática no pensamento de Nietzsche e todas as suas falhas, próprias do procedimento experimental, devem ser levadas em consideração. Caso tudo isso não possa ser reconhecido ou considerado minimamente, a única coisa a fazer é “donner sa langue au chat”, ou seja, dar nossa língua ao gato no tapete.

**Palavras-chave:** Performativo. Linguagem. Nietzsche. Barbara Cassin.

## ABSTRACT

“How to do things with words” is what philosopher John Austin, in his text-conference 1962, describe for XX century. On this context of emergence of consciousness of “magical powers” of language, a kind of “advocate and theorist of performative avant-la-lettre” we identified the German philosopher Friedrich Nietzsche as “Austin before Austin” Barbara Cassin says as compared to Gorgias. Our effort interpretive want to identify Nietzsche as “theoretical” of the performative is the fundamental point what can be described by simple following hypothesis: what by which the twentieth century calls of “performative” appears so embryonic in the philosopher's thinking German Friedrich Nietzsche from his "theory" and "practice" with the language. At this hypothesis branch out a number of other hypotheses with smaller hypotheses-intuitions which we mobilized certain elements related to this performative awareness that language is, in all its spheres, producing effective action in the world beyond the mere descriptive function. In this sense, we are offered the possibility to connect this performaticidade embryo of Nietzsche's thought the precise elements that allow discuss a sphere fully present in the discussion that puts into dialogue linguistics and philosophy, ie, when we connect, even conjecture in thinking embryonic the performative in Nietzsche as a kind of "gesture Sophist" we, somehow, along with the interpretation of Barbara Cassin, open a bed towards the investigation of the "status sophistical language" that has the notion of performative, more specifically, a kind of performative extensive, as a central element. Divided into two chapters, presents the argument places highlighted a number of textual elements and procedures of the German philosopher's thought to bring out their similarities to Sophistical discursivity that would be the "paradigm of performative". Thus, the interpretive resources mobilized in this exhibition consist of investigating texts published Nietzsche and his posthumous notes contextually adjacent, next to a dialogue and assimilation we do interpretation "logológica" Cassin. All this instrumentation we do aims to interpret the procedures commonly inserted into the use of "rhetorical" and "literary" in Nietzsche in order to remove the pejorative connotation which the Platonic-Aristotelian heritage derived through "regulation ontological discourse". In other words, our most radical and therefore risky bet, is the one under which we seek to find in Nietzsche's thought exactly the same feat of sophistical understanding that "being is nothing more than an effect of saying" and so, highlighting the "ontological demystify" promoted by Nietzsche. Therefore, the work that follows is an attempt to present this problematic in Nietzsche's thought and all its flaws, own the experimental procedure, should be taken into consideration. If all this can not be recognized or considered minimally, the only thing to do is "donner the langue au chat", ie give our tongue to the cat on the mat.

**Key-words:** Performative. Language. Nietzsche. Barbara Cassin.

## LISTA DE ABREVIATURAS

O texto utilizado como referência para nossa pesquisa é a edição crítica das obras de Nietzsche – *Kritische Studienausgabe* –, organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Em relação às traduções das obras publicadas por Nietzsche e disponíveis em português, optamos por utilizar os textos traduzidos por Paulo César de Souza.

**KSA** – *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1980.*

**KSB** – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. Hrsg. Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1986.*

**KGB** – *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975-.*

**NT** – *O Nascimento da Tragédia.*

**HH** – *Humano, demasiado Humano.*

**HH II, MS** – *Humano, demasiado Humano (vol. 2): Miscelânea de Opiniões e Sentenças.*

**HH II, AS** – *Humano, demasiado Humano (vol. 2): O Andarilho e sua Sombra .*

**A** – *Aurora.*

**GC** – *A Gaia Ciência.*

**Za** – *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.*

**ABM** – *Além do bem e do mal.*

**GM** – *Genealogia da moral.*

**CW** – *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1999.*

**CI** – *Crepúsculo dos ídolos.*

**EH** – *Ecce Homo.*

**AC** – *O Anticristo.*

**DD** – *Ditirambos de Dionísio.*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>CAPITULO I - EM DIREÇÃO AO PERFORMATIVO DA LINGUAGEM NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE.....</b>	<b>16</b>
1.1 INTRODUÇÃO .....	16
1.2 LOCALIZAÇÃO DO PROBLEMA: DA “ESQUIVA À METAFÍSICA” PARA A “VIRADA RETÓRICA”.....	18
<b>1.2.1 Esquiva à metafísica.....</b>	<b>18</b>
<b>1.2.2 “Mimesis retórica”: O que a retórica não é.....</b>	<b>27</b>
<b>1.2.3 A “virada retórica”.....</b>	<b>32</b>
1.3 A RETÓRICA COMO “ESSÊNCIA” DA LINGUAGEM.....	37
<b>1.3.1 Contexto e Fontes.....</b>	<b>37</b>
<b>1.3.2 A legitimidade da distinção entre linguagem própria (natural) e linguagem imprópria (retórica).....</b>	<b>39</b>
1.3.3 O ceticismo como suspensão do juízo: da crítica à linguagem ao problema da compreensibilidade.....	48
1.3.3.1 Definição.....	48
1.3.3.2 Ceticismo no Jovem Nietzsche no contexto da “virada retórica”.....	52
1.3.3.3 Ceticismo no contexto de Assim Falou Zarathustra: rumo ao “problema da compreensibilidade”.....	57
1.4 O PROBLEMA DA COMPREENSIBILIDADE.....	60
<b>1.4.1 Contexto e definição.....</b>	<b>60</b>
<b>1.4.2 A experimentação de uma linguagem individual.....</b>	<b>65</b>
1.5 AS CONSEQUÊNCIAS DA “VIRADA RETÓRICA” E DO “PROBLEMA DA COMPREENSIBILIDADE” PARA A COMPREENSÃO DA LINGUAGEM.....	68
<b>1.5.1 Os âmbitos de discussão sobre a linguagem: epistêmico, gramatical, performático e o suporte antropológico.....</b>	<b>68</b>
<b>1.5.2 Crítica completa da linguagem .....</b>	<b>70</b>
<b>CAPITULO 2 – A LINGUAGEM PERFORMATIVA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE .....</b>	<b>74</b>
2.1 INTRODUÇÃO.....	74
2.2 O CONCEITO DE PERFORMATIVO .....	76
<b>2.2.1 Contexto e definição.....</b>	<b>76</b>
<b>2.2.2 Problematização de Cassin: performativo ou performance?.....</b>	<b>80</b>

2.3 O PERFORMATIVO EM NIETZSCHE .....	85
<b>2.3.1 O performativo como efeito epidítico.....</b>	<b>85</b>
<b>2.3.2 O performativo como efeito criador de mundo.....</b>	<b>90</b>
2.3.2.1 Introdução.....	90
2.3.2.2 Mimesis retórica: a performance mimética no discurso.....	91
2.3.2.2.1 O Símile da mulher e a figura de Circe.....	95
2.3.2.2.2 Mimesis retórica: As falas com o coração.....	107
2.3.2.2.3 Performativos explícitos e a fala do martelo.....	111
2.4 O GESTO SOFISTA.....	120
<b>2.4.1 O “poema de nossa invenção” como sofisticada.....</b>	<b>123</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>126</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>129</b>

## INTRODUÇÃO

*Eu declaro iniciada esta dissertação!*<sup>1</sup>

A hipótese fundamental deste trabalho é a de que aquilo pelo qual o século XX denomina como “performativo” aparece de maneira embrionária no pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche a partir de sua “teoria” e “prática” com a linguagem. A essa hipótese ramificam-se uma série de outras *hipóteses-intuições menores* com as quais mobilizamos determinados elementos ligados a esta *consciência performática* de que a linguagem é, em todas as suas esferas, *produtora de ações* efetivas no mundo para além da mera função descritiva. Neste sentido, nos é oferecido a possibilidade de enquadrar essa performatividade embrionária do pensamento de Nietzsche a elementos precisos que permitem discutir uma esfera inteiramente atual na discussão que coloca em diálogo a linguística e a filosofia, ou seja, ao ligarmos, mesmo que em *conjectura* o pensamento embrionário do performativo em Nietzsche como uma espécie de “Gesto Sofista” podemos, de alguma maneira, juntamente à interpretação de Barbara Cassin, abrir um canteiro em direção à investigação do *“estatuto sofisticado da linguagem”* que tem a noção de performativo, mais especificamente, um *performativo extensivo*, como elemento central. É sob essa pretensão que gostaríamos que o leitor reconhecesse o esforço de nosso desdobramento argumentativo em dois capítulos distribuídos da seguinte forma:

No primeiro capítulo no *item* inicial “1.2 *Localização do problema: da 'esquiva à metafísica' para a 'virada retórica'*” tratamos de apresentar a *problemática* que é identificada a partir de um recuo temporal que visa situar o problema fundamental no Ocidente de “regulação ontológica do discurso” por meio de Platão e Aristóteles, pelo qual *limitou*, de certa forma, a legitimidade de reconhecimento do aspecto performativo da linguagem, eminentemente, presente na figura de Górgias e no discurso da Sofística que aqueles combateram. Sob o sintagma “1.2.1 *Esquiva à metafísica*”, uma alusão a Cassin, que demarca o título do primeiro subitem procuramos inserir a *problemática* da “regulação do discurso” sob a rubrica de uma suposta “esquiva” efetuada posteriormente por Nietzsche em seu tratamento com a linguagem. Neste sentido, esse “tratamento com a linguagem” é simultaneamente identificado no subitem posterior “1.2.2 *Mimesis retórica: O que a retórica não é*” cuja alusão a “esquiva à metafísica” e, portanto, à “regulação ontológica do discurso”, é realizada a partir da identificação que fazemos àquilo que seria uma *instrumentalização material da linguagem* enfatizada na faceta “mimesis retórica”.

<sup>1</sup> Como ressalta em nota Austin: “Emitir uma enunciação performativa é, por exemplo, fazer uma aposta”: “To issue a performative utterance is, for example, to make a bet.” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, nota 2, p. 06. *Tradução nossa*.

No segundo item “1.3. A RETÓRICA COMO “ESSÊNCIA” DA LINGUAGEM”, após apresentar o tema e situar a problemática, apresentamos *um primeiro argumento* pelo qual permite identificar já no jovem Nietzsche, um enfrentamento sistemático da linguagem e sua problematização via assimilação da “retórica” como um *modus operandi*. Esta *problematização da linguagem* e de seu estatuto aparece de forma marcante no subitem “1.3.2 A legitimidade da distinção entre linguagem própria (natural) e linguagem imprópria (retórica)” e, de forma especial, em seus prolongamentos no subitem seguinte “1.3.3 Ceticismo como suspensão do juízo: da crítica à linguagem ao problema da compreensibilidade” em que o fundamental desta problematização que Nietzsche realiza da linguagem junto à retórica é estabelecida por uma “tensão” que caracteriza certa “ambiguidade” em relação à linguagem ao longo de toda sua obra. Por este motivo a caracterização inicial que realizamos da *problematização da linguagem* junto à retórica e ao “ceticismo linguístico” do jovem Nietzsche, permite-nos identificar o surgimento e a manutenção dessa “tensão” que desemboca no chamado “problema da compreensibilidade”.

Neste sentido, no passo seguinte que inclui o item “1.4 O PROBLEMA DA COMPREENSIBILIDADE” tentamos caracterizar como a manutenção daquela “tensão” do “ceticismo linguístico” é direcionada a um problema radical de “compreensibilidade da linguagem” que só pôde ser vislumbrado sob a *exploração dos limites da linguagem* e sua *experimentação material*: a obra *Assim Falou Zaratustra* parece ser a resultante desse empreendimento no interior do “problema da compreensibilidade”.

Para finalizar o primeiro capítulo, realizamos no item “1.5 AS CONSEQUÊNCIAS DA ‘VIRADA RETÓRICA’ E DO ‘PROBLEMA DA COMPREENSIBILIDADE’”, uma espécie de *balanço* dos argumentos desdobrados anteriormente, isto é, discutimos ali, quais seriam os “âmbitos” da linguagem vislumbrados pela *problematização* que Nietzsche realiza em relação à linguagem (“1.5.1. Os âmbitos de discussão sobre a linguagem: epistêmico, gramatical, performático e o suporte antropológico”) e que direção teríamos acerca da efetiva “crítica da linguagem” e a *ênfase na materialidade da linguagem* que o enfrentamento como tal possibilitaria (“1.5.2. Crítica completa à linguagem e ênfase na materialidade da linguagem”). Todo o desdobramento dessa argumentação do primeiro capítulo consiste em tentar explicitar de que forma todas essas nuances, em especial a assimilação da “retórica” que Nietzsche realiza, direcionam o pensamento do filósofo alemão e sua *instrumentalização material da linguagem* para uma espécie de esboço da noção de *performativo*.

É exatamente desse ponto que parte o segundo capítulo: uma vez que explicitamos como o tratamento de Nietzsche com a linguagem promove um direcionamento ao performativo, então, tratamos de investigar essa noção de performativo propriamente dita e como ela poderia ou não ser

enquadrada na *discursividade* de Nietzsche.

Deste modo, no primeiro item do segundo capítulo buscamos apresentar o conceito de performativo junto ao contexto em que ele surge uma vez que esta noção, conforme indicamos, é posterior ao pensamento de Nietzsche e identificada pelo filósofo inglês John Austin. Algumas partes importantes desse capítulo receberam uma atenção especial na forma de introdução para melhor situar o leitor dentre a possível complexidade temática. Assim, os primeiros esforços após localizar, definir e contextualizar a noção de performativo é *problematizá-la* (“2.1.2 *Problematização: performativo ou performance?*”) na medida em que esta problematização, via interpretação de Barbara Cassin, oferece-nos o ponto chave de interpretação desse complexo fenômeno linguístico no texto de Nietzsche.

Após essa problematização que permite *expandir* a própria noção de performativo para além do *cronograma institucional* de Austin, realizamos uma dupla caracterização na tentativa de enquadrar os modos de funcionamento desse fenômeno no texto do filósofo alemão: primeiramente, compreendemos o performativo em Nietzsche como performativo epidítico intimamente relacionado à dimensão *perlocucionária* de “sedução” e produção intencional de efeitos no leitor-audiência; por fim, em segundo lugar, e com maior ênfase, temos o performativo enquanto *efeito criador de mundo* que é tomado sob o sintagma “mimesis retórica” para compreendermos o procedimento de *instrumentalização material da linguagem* em Nietzsche como fenômeno que, para além do aspecto “retórico” de sedução estética, tem como objetivo a *produção efetiva de efeitos concretos no mundo*. Este último modo pelo qual compreendemos o performativo em Nietzsche deve ser lido sob assimilação que fazemos da tese “logológica” de Cassin que leva o nome de “efeito-mundo”.

Consequentemente, o item final “2.4 *O GESTO SOFISTA*” reconhecido no âmbito da *conjectura* e também tendo seu argumento ligado à interpretação de Cassin acerca da *discursividade sofisticada*, tem como objetivo associar alguns *pontos de inflexão* entre aspectos desta *discursividade sofisticada* e da *discursividade* em Nietzsche. Assim, a essa possibilidade assertiva de associar ambas as discursividades, ou quiçá alguns de seus elementos, demos o nome de *Gesto Sofista*, ou seja, trata-se do desejo de inserir *Nietzsche num Gesto Sofista*, para além de um quadro comparativo histórico de pensamentos e escolas filosóficas. Neste sentido, o núcleo central, seja desta atribuição, seja da hipótese mais geral que perseguimos desde o início de compreender também em Nietzsche a possibilidade de assimilar “o ser como efeito do dizer” - que é a tese central de Cassin -, é desenvolvido nesse último ponto pelo qual analisamos um aforismo do livro *A Gaia Ciência* e um trecho do livro terceiro de *Assim Falou Zaratustra*. Em relação ao desdobramento desse argumento conjectural, se formos otimistas, podemos aceitar o fato de que há, todavia, esta

*tese* também no pensamento de Nietzsche; por outro lado, sendo mais pessimistas, teremos o fato de que seria um exagero esse tipo de conjectura. No entanto, como aceitamos com Nietzsche o argumento pelo qual toda filosofia que se baseia em critérios como “otimismo” e “pessimismo” é uma *filosofia superficial*, temos que, na cautela que nos é própria, reconhecer nossas próprias limitações.

Portanto, o leitor notará uma ênfase de nossa parte à noção de “mimesis retórica” como um procedimento central daquilo que denominamos *instrumentalização material da linguagem* em Nietzsche. Isto se dá devido a nossa tentativa de abordagem diferenciada ao tema da linguagem e do “estilo” no pensamento do filósofo, ou seja, as ênfases poderiam ser concedidas a diversos procedimentos no texto de Nietzsche, nossa opção pela ênfase na “mimesis retórica” no reconhecimento do performativo é, nesse sentido, apenas *uma aposta* que fazemos ante as possibilidades de alinhar nossa argumentação e legitimar nossas hipóteses. Por outro lado, isso confere ao tratamento inusitado que damos ao procedimento um caráter inteiramente *novo* no que se refere a interpretação do texto nietzscheano. Todavia, a consequência direta dessa mobilização acaba sendo o enfrentamento de desafios também novos e uma série de delicadas nuances que, conforme entendemos, insere o pensamento de Nietzsche numa complexidade *intertextual* que lhe parece devida.

Ademais, reconhecemos o *déficit* acerca daquilo que poderíamos chamar de *conceitos duros* e nos exemplos utilizados na análise do performativo como *efeito criador de mundo*. Neste sentido, a própria opção pela ênfase na noção de “mimesis retórica” alinhou estes exemplos e a carência de precisão se deve justamente ao *caráter experimental* da interpretação e das próprias limitações deste tipo de trabalho. Toda a discussão realizada nesse sentido, tem sob si mesma a prerrogativa de “conjectura”, ou seja, ali, onde se inscreve essa palavrinha há demasiada experimentação e uma gama de convicções provisórias que lançamos mão como manobra de possibilidade interpretativa. Deste modo, alertamos o leitor que nesse terreno da conjectura que consiste a assimilação do *performativo como efeito criador de mundo*, são plantadas intuições que no momento preciso serão *irrigadas e espreitadas* para colheita. Caso o clima e intempéries dificulte o amadurecimento destas intuições, tanto melhor.

## CAPÍTULO I - EM DIREÇÃO AO PERFORMATIVO DA LINGUAGEM NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

### 1.1 INTRODUÇÃO

a retórica põe também em evidência a função performativa da linguagem<sup>2</sup>

Poderíamos, se fosse o caso, iniciar todo o nosso trabalho<sup>3</sup> assumindo a hipótese de Linda Simonis de que Nietzsche é um “defensor e teórico do performativo *avant-la-lettre*”<sup>4</sup>. No entanto, esse aspecto não é tão auto evidente como possa parecer. Por este motivo retrocedemos a um percurso inicial que busca apresentar os argumentos para que seja possível legitimar, não só essa hipótese, mas demonstrar como a “retórica” *joga um jogo* importante no direcionamento ao performativo em Nietzsche. É neste sentido que o presente capítulo está distribuído da seguinte maneira: primeiro, tratamos de apresentar a temática desenvolvida neste trabalho a partir daquilo que chamamos “localização do problema: da ‘esquiva à metafísica’ para a “virada retórica” que é a apresentação de nossa *hipótese problema*; o segundo ponto, denominado “a retórica como essência da linguagem” é um primeiro *argumento* que discute tanto o *estatuto da linguagem* quanto o papel da “retomada da retórica” realizada por Nietzsche nesse primeiro momento de “enfrentamento sistemático da linguagem”; o terceiro ponto nomeado de “o problema da compreensibilidade” consiste num segundo *argumento* que permite pensar a “incorporação de elementos retóricos” no pensamento de Nietzsche como uma *experimentação material da linguagem* que tangencia a “exigência de compreensão unívoca” da linguagem da tradição; este terceiro ponto é alicerçado pela discussão do ceticismo de Nietzsche em relação ao contexto dos *dois argumentos* que permite identificar o modo *estratégico* como o filósofo compreende a linguagem. Por fim, “as consequências da ‘virada retórica’ e do problema da compreensibilidade” é uma espécie de *balanço teórico* sobre os dois argumentos acerca daquela abertura ao performativo. Todo o esforço deste capítulo é uma tentativa de reconhecer a “retórica” como meio pelo qual o empreendimento filosófico-literário de Nietzsche abre espaço para o que poderia ser o performativo na linguagem. Não sabemos dizer até que ponto nossa argumentação é ou não filosófica e isso exige o

2 Prefácio de Tito Cardoso Cunha In: NIETZSCHE, F. *Da retórica*. 2ª Edição. Editora: Passagens, 1999, p. 21(Doravante RE).

3 Ao longo dessa dissertação seguiremos a seguinte sistematização para os elementos de destaque do texto: As aspas indicam principalmente citação ou paráfrase de outros autores; para o destaque de nomes, termos ou expressões que queremos enfatizar, usaremos o itálico como forma de destaque. Para as referências longas como teses ou links com endereços eletrônicos, usaremos o esquema AUTOR, DATA.

4 “Verfechter und Theoretiker des Performativen *avant-la-lettre*” SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, 2002, p. 58.

reconhecimento de que algumas “implicações” de uma realização como esta não nos são “inteiramente transparentes” bem como, possivelmente para o leitor<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> “Argumentar filosoficamente é tentar a inserção polêmica no interior de uma tradição cujas implicações nunca são inteiramente transparentes ao filósofo e ao seu intérprete.” (LOPES, 2008, p. 18).

## 1.2 LOCALIZAÇÃO DO PROBLEMA: DA “ESQUIVA À METAFÍSICA” PARA A “VIRADA RETÓRICA”

### 1.2.1 Esquiva à metafísica

...é de dentro de sua competência, e não a partir de um fora ético-filosófico, que a retórica é normatizada<sup>6</sup>.

A hipótese fundamental deste item é a de que a “esquiva à metafísica”<sup>7</sup> efetuada por Nietzsche, vislumbrada especialmente por meio de sua *instrumentalização material da linguagem*, só pôde ser realizada a preço de uma abertura para o reconhecimento da “terceira dimensão da linguagem”<sup>8</sup> suprimida até então pela *domesticação ontológica do discurso*. Esta “terceira dimensão da linguagem” deve ser entendida aqui como *uma* das dimensões do *performativo* no sentido de tratar-se de uma *realização da linguagem* e não de uma mera *representação* linguística de uma ação: trata-se de “fazer coisas com a linguagem” no sentido austiniano<sup>9</sup>. Isto significa que tentaremos explicitar de que maneira a “retórica” *entra em cena* no pensamento de Nietzsche e qual será sua importância para compreender a noção de “efeito” em relação ao aspecto *performativo* da linguagem. Conforme veremos, a *instrumentalização material da linguagem* é realizada por meio de uma incorporação de elementos retóricos no texto filosófico<sup>10</sup>. A importância do reconhecimento

6 CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 165.

7 Tomamos essa expressão de empréstimo de Barbara Cassin para designarmos aqui a problematização de Nietzsche em relação à metafísica tal como é perceptível em algumas interpretações: “Die Sprache der metaphysischen Tradition, von der Nietzsche **sich verabschiedet**, ist dem Verständnis Nietzsches genauso unerlässlich wie inadäquat.” (HOFF, 2012, p. 56. *Grifo nosso*) bem como “Nietzsche behandelt die S.(prache) vor allem im Zusammenhang einer **Kritik der europäischen Metaphysik**” (RITTER; GRUNDER, 1995, p. 1485. *Grifo nosso*) e, sobre a qual parece ser identificada sob a rubrica de “um trabalho de desconstrução dos lugares-comuns da argumentação filosófica tradicional, seja ao revelar o caráter tropológico das contraposições, as inversões de prioridade, a confusão entre causa e efeito, a hipostasiação de categorias linguísticas em categorias metafísicas, seja ao expor a natureza postulatória dos princípios que instauram determinados discursos filosóficos” LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 62. No entanto, há toda uma controvérsia em torno do tema da “metafísica” em Nietzsche que não discutiremos neste trabalho. A expressão que tomamos de Cassin é mais uma *provocação* que poderia ser, sem dúvida, substituída por algo como “A *regulação do discurso (leia-se retórica) como um problema filosófico*”. Trata-se de compreender como a *experimentação material da linguagem* realizada por Nietzsche oferece não apenas RECONHECER o problema da “regulação ontológica do discurso”, mas efetivamente, iniciar uma investigação sobre o “estatuto” desse discurso confiscado na tradição filosófica. Neste sentido, a ideia da “esquiva” faria sentido como provocação na medida em que aceitamos o argumento pelo qual “Nietzsche jamais regride a uma concepção pré-crítica do problema da metafísica” (LOPES, 2008, nota 322, p. 389).

8 Ou seja, um lugar entre o “locucionário” e o “ilocucionário”: “Para Austin, o terceiro termo é a retórica, que aparece como que de imprevisto, mas para quem ele tenta garantir um lugar entre o ilocucionário, que ele “inventa”, e o locucionário, que ele circunscreve. A filosofia grega e Austin não compartilham as mesmas evidências, mas são ambos confrontados com uma terceira dimensão da linguagem” “CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto” In: Revista Letras, Curitiba, Editora UFPR, n. 82, set./dez., 2010, p. 14.

9 Sendo uma das condições para compreender o performativo: “the uttering of the sentence is, or is a part of, the **doing of an action**” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 05. *Grifo nosso*.

10 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 39.

desta *instrumentalização retórica* efetuada por Nietzsche reside no fato de que, enquanto procedimento, *operacional*, essa *instrumentalização* reflete uma implicação nas consequências “semânticas” do pensamento<sup>11</sup>. Dito de outra maneira, a intensificação “retórica” da “forma”, o uso da função “expressiva da linguagem”<sup>12</sup> terá ressonâncias importantes no “conteúdo” que permitirá a Nietzsche sua “esquiva à metafísica” e, tal como veremos, um *deslocamento* em relação ao *problema da compreensibilidade*<sup>13</sup>. Sob a rubrica de *instrumentalização retórica* podemos compreender os procedimentos *recomendados* e efetuados por Nietzsche, independente do “*programa*” crítico-argumentativo em que a obra se inscreve, pelos quais os múltiplos procedimentos retóricos são incorporados: seja na preocupação *atômica* de cada frase, a partir da escolha das “sílabas ritmicamente decisivas” e “vogais e ditongos”<sup>14</sup>, seja na preocupação com o “período”, o “tempo” e o “ritmo”, seja na atenção e ênfase dada ao discurso oral e seus efeitos na elaboração do texto escrito<sup>15</sup>, seja na inserção e proliferação de gêneros literários como *aforismo*, *poemas*, *diálogos*, *dissertação*, etc, ou ainda no reconhecimento de que a forma de transmissão da sabedoria de sua principal personagem, Zaratustra, é o “falar” (*sprechen*) que caminha em direção ao “cantar” (*singen*) numa ênfase aos elementos do discurso que promovem efeito no “ouvido do leitor”<sup>16</sup>. Todos esses e outros elementos fazem parte de um complexo de “deveres e exigências”

11 É preciso fazer uma diferenciação aqui em relação ao uso que fazemos das expressões “instrumentalização material da linguagem” (e seus sinônimos “instrumentalização retórica”, “experimentação material da linguagem” etc) e “materialidade da linguagem” em Nietzsche para compreender os graus de interação e *interdependência* entre ambas. A “instrumentalização material da linguagem” corresponde ao *uso* do material verbal da linguagem e seus aspectos relacionados às regras de convenções da linguagem: âmbito sintático, semântico (fixação de sentido e referência) e âmbito pragmático. Aqui podemos incluir todos os recursos e estratégias de organização formal da linguagem. Neste sentido, a dimensão da “materialidade da linguagem” se apresenta como uma resultante daquela *experimentação* material dos elementos materiais da linguagem. Sendo assim, a dimensão da “materialidade da linguagem”, para além dos limites da linguagem convencional, corresponde a esse *material bruto*, pré-conceitual e que é, basicamente, ligado a *expressividade* (*Estilo*), a *musicalidade* e a *fisiologia*. Essa caracterização é apenas didática e provisória e não temos como estabelecê-la de modo definitivo. Apenas no interesse de cumprir determinados objetivos deste trabalho nos guiamos pela “dimensão perlocucionária” que possibilita inserir aquilo que atribuímos como *instrumentalização retórica* (*instrumentalização material da linguagem*) junto à sua resultante *bruta* (a materialidade da linguagem) no âmbito daquilo que escapa às regras convencionais de sentido e uso da linguagem. Nossa tendência a misturar as esferas e destacar a *interdependência* entre elas é proposital e balizada pela problematização de Cassin acerca do conceito de performativo ligado ao perlocucionário conforme veremos no capítulo seguinte no item “2.2.2 *Problematização: performativo ou performance?*”. O modo como nos utilizamos da noção provisória de “mimesis retórica” é exatamente uma tentativa de convergir estas duas esferas aparentemente distintas: a mimesis como procedimento *palimpsestico* é sempre inserida no conjunto de “regras de convenções da linguagem” que caracteriza o que assimilamos por “instrumentalização material da linguagem”; no entanto, os efeitos extraídos desse procedimento são puramente da ordem da “materialidade da linguagem”, isto é, da ordem da *expressividade*, da *musicalidade* e da *fisiologia*. Agradeço de forma especial ao professor Dr. Rogério Lopes por nos atentar para o detalhe acerca dessa diferenciação.

12 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 99.

13 “Nietzsche ousou, e isto nos permite pensar um estreito diálogo entre material privado e público, conceber uma linguagem que suprimisse a pedra de toque de todo comunicar tradicional em filosofia” (GARCIA, 2011, p. 53). Trataremos detalhadamente deste aspecto no item “1.4 O ‘*problema da compreensibilidade*’” deste capítulo.

14 Especialmente ABM, 246.

15 “As leis do estilo escrito eram então as mesmas que as do estilo falado” e “Um período é, na concepção dos antigos, antes de tudo um todo fisiológico” ABM, 247 e “A língua não é acentuada e por esta razão é desprovida de um extraordinário meio de suscitar a compreensão. Deve-se, portanto esforçar-se por suprir essa falta” RE, 1999, p. 103.

16 Basta lembrar que as primeiras aparições da personagem se dão por meio dos “discursos”: “Die Reden Zaratustra’s” e ao final da III parte na seção “Sete selos” termina-se com um *canto*, um apelo ao *canto* “-todas as palavras não foram

que compõe “tamanha arte e intenção na linguagem” que poderíamos chamar, sem o aspecto pejorativo, de retórica<sup>17</sup> não no sentido de uma “epistêmê nem de uma téchnê”, mas, no sentido de uma *Dynamis*, isto é, uma “força”<sup>18</sup>. Nesse ínterim, é importante destacar que nossa hipótese de trabalho caminha em direção a um terceiro *termo* dentre as propostas de análise da retórica no pensamento de Nietzsche: de um lado temos os intérpretes que deram maior ênfase à “dimensão expressiva” da linguagem examinando as implicações puramente estéticas ou persuasivas no pensamento do filósofo<sup>19</sup>; por outro lado, temos os intérpretes que atribuíram maior importância em suas análises à dimensão argumentativa da retórica relacionada aos “meios de prova no discurso filosófico”<sup>20</sup>; como um terceiro *termo* ante esses dois posicionamentos, pretendemos enfatizar a *função expressiva da linguagem* na retórica que remete ao performativo<sup>21</sup>, no entanto, não nos restringindo apenas a função “behaviorista” da linguagem entendida no sentido de *sedução*, *persuasão* e *efeito estético* que *atua* sobre o leitor na ausência de um objeto que a palavra *eliciária*<sup>22</sup>, mas, efetivamente, enfatizando a dimensão “logológica” da linguagem<sup>23</sup> que compreende a linguagem como *criadora de mundo*, isto é, “uma atividade constitutiva criadora de efeitos concretos, como o da reorganização da experiência, a constituição de elementos inovadores, a instituição de gêneros literários” e que, portanto, assume que “o poder do discurso” *molda e ordena* “nossa percepção da realidade através da simples elocução”<sup>24</sup>. Assim, a investigação da reconhecida

---

feitas para os seres pesados? Não mentem as palavras todas para aquele que é leve? Canta! Não fales mais!” ZA, “Die sieben Siegel”, 7.

17 ABM, 246. Esses elementos parecem estar decisivamente ligados à retórica e a tradição retórica. Um dos exemplos que podemos identificar entre uma dessas “exigências” de Nietzsche e a retórica Antiga pode ser vislumbrado pela ênfase da *visibilidade* dos elementos – no caso anterior os verbos “färben e umfärben” (colorir, recolorir) em relação às vogais e ditongos –, muito semelhante à compreensão do uso da *Doxa* no florescimento da retórica antiga que visava trabalhar com o “visível das coisas” e criar, sobretudo, “belas armas” de acordo com a análise de Nietzsche: RE, 5, 1999, p. 59. Outro exemplo é o da imagem de um “leitor ideal” que, semelhante ao leitor da Antiguidade, percorre várias obras de Nietzsche; Cf.: A, (Pref., 5); GC, 381; ZA, I, 7; ABM, 267-7; GM, (Pref., 8); EH, 5.

18 Retórica em Aristóteles como uma “dynamis”, ou seja, uma “potência” que vai ser importante para a interpretação de Nietzsche: RE, 5, 1999, p. 34 e “A força (Kraft) que Aristóteles chama retórica” p. 45.

19 *Dimensão expressiva* “relacionada ao ‘estilo’” LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 99. Dentre estes intérpretes temos Lacoue-Labarthe e Nehamas.

20 Mesmo reconhecendo a importância da “dimensão expressiva” da linguagem, LOPES reitera a interpretação de Chaim Perelman (Cf.: nota 1 Capítulo IV): *Ibid.*, p. 153.

21 No sentido de compreender este aspecto como uma “valência positiva” da linguagem: “eine positive Valenz” SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2002, p. 60.

22 Ou seja, a ideia de que a palavra seria o “estímulo substitutivo” como Mourelatos enfatiza em sua interpretação do *Elogio de Helena* de Górgias (p. 54). Tal como veremos este “efeito retórico sobre o comportamento do ouvinte” é “apenas um dos efeitos possíveis da linguagem” e esse modo de REDUZIR todo efeito da linguagem a um *efeito “retórico”, de sedução*, é apenas uma das consequências da REGULAÇÃO do DISCURSO realizada pela filosofia; “trata-se não de um efeito ‘retórico’ sobre o ouvinte (*behaviorismo* pavloviano dos filósofos sobre os quais as palavras só agem por meio de domesticação e na falta das coisas), mas de um efeito-mundo” em que “são as palavras e somente elas que constituem toda a objetividade do objeto” CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 56. Retomaremos essa discussão adiante.

23 “Logologia: o discurso faz ser, o ser é efeito de dizer” *Ibid.*, p. 63.

24 Respectivamente, (GONÇALVES, 2012, p. 01 e 03).

“virada retórica”<sup>25</sup> que acontece no pensamento de Nietzsche, nos permitirá compreender essa *instrumentalização* como um direcionamento ao performativo<sup>26</sup> e a noção de “efeito” tal como indicamos. Este processo parece ganhar efetivamente mais força na medida em que se legitima a possibilidade de compreender o “sentido” como *abertura* e “fluidez” a partir do constante deslocamento e criação de *sentido* que o trabalho com os “signos” permite<sup>27</sup>. Portanto, a noção de “efeito” e, mais especificamente, a *produção de efeito* por meio da linguagem deve ser entendida sob a dupla dimensão de *efeito epidítico (Persuasão)* e *efeito criador de mundo (Força)*, conforme explicitaremos.

O “falar de” parece ter sido sempre a tarefa fundamental da filosofia<sup>28</sup>. “Falar de” enquanto função “constativa” da linguagem no sentido de “transmitir”<sup>29</sup> ou “representar” uma compreensão “verdadeira” ou “falsa” sobre o mundo, isto é, a velha ambição filosófica de “dizer” algo “do” mundo ao assimilar que existe *correspondência* entre um “objeto” e sua designação linguística na forma de “conceito”. A dimensão filosófica do “falar de”, a função efetivamente *constativa* da linguagem, parece ter sido sancionada e percorre sem muitos problemas toda história da filosofia em exemplos óbvios na tradição metafísica. O problema central é quando essa dimensão da linguagem outorga-se a única possível no direcionamento à “verdade” e, então, a seu serviço, *domestica-se ontologicamente o discurso*. É o que acontece no Ocidente desde a “invenção da

---

25 Ver especialmente o primeiro capítulo “Le tour rhétorique” In: KREMER-MARIETTI, Angèle. *Nietzsche et la rhétorique*. Presses Universitaires de France, 1992.

26 Ou o que poderíamos denominar de uma *intenção performativa* devido ao reconhecimento das limitações em relação ao aspecto de performativo de Nietzsche tal como veremos adiante.

27 Essa *desconstrução* da univocidade do sentido deve ser compreendida no âmbito de “uma filosofia da interpretação e do signo” que tem como ponto central a incorporação de “paradoxos” e “diferenciações” que impossibilitam a pretensão de *sentido universal* “O uso do paradoxo torna fluido todo sentido, desde que se considere, como Nietzsche o fez, que também “o pensamento é, da mesma forma que a palavra, **apenas um signo**, de que não pode estar em questão qualquer correspondência do pensamento com o real”. Sob o signo da fluidez, o sentido de um conceito tem sua *Spielraum* ampliada, de modo que ele pode continuamente se modificar e deslocar, sempre que estiver sendo empregado sob outras condições de vida e, além disso, que seja também compreendido apenas como “um signo”” (VIESENTEINER, 2009, p. 244-5).

28 “Acredito que podemos aceitar sem muito dano a equivalência entre “locucionário” ou “constativo” austiniano e o “falar sobre” ou “apofântico” aristotélico. Nos dois casos, ocorre o regime normal do discurso, esse que a filosofia pensa e pratica, ligado, ao menos na antiguidade, à ontologia e à fenomenologia, que se pode designar por redução como “ilusão descritiva” e que Austin considera em princípio como aquele a que os filósofos dedicaram atenção exclusiva”. CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto” In: Revista Letras, Curitiba, Editora UFPR, n. 82, set./dez., 2010, p. 22-3.

29 “une expression est appelée constative si elle ne tend qu'à décrire un événement” DUCROT; OSWALD; TODOROV;. *Dictionnaire encyclopedique des Sciences du langage*. Editions du Seuil, Paris, 1972, p. 427-8. ROBINSON, Douglas. *Performative Linguistics Speaking and translating as doing things with words*. Taylor & Francis e-Library, 2004, p. 23.

retórica” efetuada por Platão<sup>30</sup> e o procedimento *lógico-ontológico* instituído por Aristóteles<sup>31</sup> apenas para citar dois exemplos decisivos. Desta difícil pressão da hegemonia *aristotélico-platônico*, há quem diga que ainda não escapamos<sup>32</sup>. Deste modo, antes mesmo de circunscrever a retórica no pensamento de Nietzsche, vejamos como acontece esse processo de “domesticação da linguagem” em detrimento da pretensão genuinamente filosófica do “regime normal do discurso”<sup>33</sup>.

Em relação ao primeiro ponto ligado a “invenção da retórica” realizada por Platão, é preciso destacar que quando se fala de “retórica” e, mais especificamente, de “retórica sofística”, deve-se reconhecer o fato de se estar situado num ambiente platônico ou mesmo que se “paga tributo ao platonismo”<sup>34</sup>. Ao perseguir a proveniência da noção de “retórica” torna-se indispensável reconhecer o que Górgias poderia nos ensinar quando diz que “não é por falta de testemunhas que algo deixou de acontecer”, isto é, de que não se prova algo por ausência. Neste sentido, queremos dizer que a ausência documental existe, e isto significa que não há “aparição ‘pré-socrática’ do termo “retórica”<sup>35</sup> nos textos antigos, com exceção da expressão “rhetor” como “agente” em *Trasímaco*, sendo a designação para aqueles que “falam diante da assembleia”<sup>36</sup>. Assim, o fato de “rhetor” aludir nesse contexto ao “discurso”, a “discursividade”, num sentido de ter “por atividade o logos”, e não a noção *pejorativa* de “retórica”, isso destaca certa distinção da noção de “retórica” *inventada* então por Platão a partir de interesses específicos. Ademais, se compreende que se trata de “retórica sofística” na medida em que se pergunta “**quem fala** de retórica sofística?”<sup>37</sup>. Tal espécie de *artimanha* platônica pode ser vislumbrada se reconhecermos que “uma parte do poder retórico do *Górgias* de Platão consiste em persuadir o leitor de que o referente objetivo de *rhetorique* já existe há um certo tempo”<sup>38</sup>. Conforme é possível notar, existe uma “equação” que

---

30 CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 150. Vale lembrar que o diálogo com Platão realizado por Nietzsche especialmente na leitura do Fedro é fundamental para compreender o aspecto de “sedução da linguagem” que remete ao performativo. Poderíamos obter os mesmos resultados da presente argumentação através deste caminho, no entanto, optamos por uma abordagem que dialoga com outros autores, especialmente Barbara Cassin, no intuito de reconhecer, para além da *letra* nietzscheana, o “estatuto sofisticado da linguagem” pelo qual o performativo é um componente fundamental de investigação. Gostaríamos que o leitor tivesse ciência da dimensão de *experimentação* com a qual tentamos construir a argumentação da presente dissertação.

31 *Ibid.*, p. 08.

32 “(...) essa reabilitação, e todas as reabilitações desse tipo, ainda me parecem inteiramente tributárias da condenação platônico-aristotélica. Acusar a sofística de retórica e excluí-la do campo da filosofia são procedimentos equiparáveis a tal julgamento” *Ibid.*, p. 14.

33 “CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto” In: Revista Letras, Curitiba, Editora UFPR, n. 82, set./dez., 2010, p. 22.

34 CASSIN, *op. cit.*, p. 145.

35 Este fato é curiosamente notado por Nietzsche em sua classificação das obras sobre retórica na Antiguidade: a “*Rhetorica ad Alexandrum*” atribuída segundo Nietzsche a “Anaxímenes”, “é puramente consagrada ao uso prático... nenhuma definição de retórica, e nem sequer uma vez o nome *rhêtoriké*” (RE, 1999, p. 33).

36 CASSIN, *op. cit.*, p. 145.

37 Inclusive referindo-se a uma citação do próprio Nietzsche que não identificamos. Cf.: *Ibid.*, p. 146.

38 SHIAPPA II, p. 9. Apud: *Ibid.*, p. 146.

tenta assinalar “sofística = retórica” e tal procedimento parece indicar um duplo interesse estratégico de Platão: “o primeiro, explorado em todo o *Górgias*, consiste em excluir o sofista-orador da filosofia e da sua história”, já o segundo, seria “*estratégico*” propriamente dito na medida em que é pensado como tomada de posição na própria retórica<sup>39</sup>.

Todo esse procedimento evidencia uma tomada de posição singular de Platão em relação à antiga controvérsia dos papéis da retórica e da filosofia na Antiguidade<sup>40</sup>: aqueles que possuem as “chaves da retórica” são apenas os filósofos, e por meio desta *artimanha* é que é possível falar numa “autêntica” retórica<sup>41</sup>. Este acontecimento de “invenção filosófica da retórica”<sup>42</sup> tem como consequência fundamental a “invenção da ontologia para domesticar – para especializar – o tempo no discurso”, como um “organismo” que se estende no espaço, o discurso é restringido numa mera espacialização que vai do “fio sequencial e da captura do *kairos*” para o “topos”, os “lugares do bem falar”<sup>43</sup>. Mas porque isso é importante frente ao problema da instituição do “falar de” como único caminho para a “verdade”, enquanto *representação* por meio da linguagem da realidade das coisas? O reconhecimento dessa estratégia filosófica realizada por Platão de *invenção e captura* da retórica<sup>44</sup>, como estratégia “invejosa” de domínio sobre seu potencial<sup>45</sup>, permite-nos caracterizar, de modo especial, como tal “artimanha ontológica” sobre a retórica encerra o fechamento ou o cerceamento das possibilidades dinâmicas do discurso enquanto *prática*, isto é, enquanto um *dizer* que *afeta* o mundo *criando-o*. Consequentemente, este *aprisionamento da linguagem* é o ponto central a ser aqui destacado: acreditamos ser preciso ressaltá-lo para demonstrar como a “esquiva à metafísica” efetuada por Nietzsche, passa pelo reconhecimento da *capacidade multiplicadora da linguagem* e seu aspecto *demiúrgico*, a partir da exploração desse potencial por meio da

---

39 Ibid., p. 147.

40 Cf.: PERELMAN, Chain. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 177.

41 “é evidente que, também desde Platão, só o filósofo detém as chaves da retórica, enfim, do que se pode com ele chamar de a ‘autêntica’ retórica”. CASSIN, op. cit., p. 148.

42 Inaugura-se em Platão, junto ao nascimento da retórica, seu caráter ambíguo: “De tal modo que, a partir de Platão, o diagnóstico completo se torna, segundo a severa equação dois igual a zero: não há uma, mas duas retóricas, quer dizer, não há retórica de modo algum, já que, ao invés da retórica encontra-se ou a sofística ou a filosofia. É necessário, portanto, dizer que se assiste, em Platão, simultaneamente à invenção da retórica e à sua eliminação.” Ibid., p. 150.

43 Ibid., p. 148.

44 “Platão exige que a retórica esteja sob o monitoramento constante da dialética. A retórica deve se responsabilizar por uma correta introdução dos conceitos – obtidos dialeticamente – no decorrer da exposição.” LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 46.

45 Esta provocação é sugerida a partir de um *apontamento póstumo* de Nietzsche do verão de 1875 (KSA 8, 6[17] p. 104. *Tradução nossa*) que diz o seguinte: “Que significa compreender a guerra de Platão contra a Retórica? Ele inveja sua influência.” O contexto do apontamento além de identificar a função de Rethor como invenção grega, destaca a seguinte tarefa de Nietzsche em relação ao relacionamento entre vida, arte e filosofia: “Minha missão: mostrar como vida, filosofia e arte tem uma profunda relação e parentesco entre si, sem que a filosofia seja rasa e a vida do filósofo uma mentira.”: “(...)Der Rhetor ist eine griechische Erfindung!(...)Wie ist der Kampf Plato’s gegen die Rhetorik zu verstehen? Er beneidet ihren Einfluss.(...)Meine allgemeine Aufgabe: zu zeigen, wie Leben Philosophie und Kunst ein tieferes und verwandtschaftliches Verhältniss zu einander haben können, ohne dass die Philosophie flach ist und das Leben des Philosophen lügenhaft wird.”

*instrumentalização material da linguagem*<sup>46</sup>.

O segundo aspecto a ser considerado, ligado ao universo da retórica e seu *cerceamento ontológico*, consiste numa “exigência de sentido” estabelecida a partir de um princípio lógico, o “*principio de não contradição*” de Aristóteles. Sem adentrarmos conceitualmente nos desdobramentos das interpretações desse princípio, o que interessa reconhecer, em linhas gerais, no âmbito de compreender seu poder restritivo sobre a retórica e mais amplamente sobre a linguagem, é o fato dessa *exigência* ser caracterizada como “uma regulação do discurso” na qual “há apenas o enunciado apropriado para cada coisa” no sentido em que “todos os nomes” na medida em que “são dados” à “coisa” ganham a atribuição de “nome ou enunciado verdadeiro” que não pode ser contradito<sup>47</sup>. No bojo da avaliação das inserções das proposições inseridas por Platão e Aristóteles no contexto dessa discussão de Cassin<sup>48</sup>, o *principio* que, aparentemente, parece nucleado pela unidade mínima do enunciado como em Antístenes em sua consideração acerca dos “nomes próprios”<sup>49</sup>, tem como exigência fundamental que o caracteriza à esfera do “sentido”, na medida em que “dizer algo” passa a ter a regulação lógico-filosófica de “significar algo”: “*legein ti, semainein ti*: eis a decisão que Aristóteles exige de todo homem, se ele quer ser um homem”<sup>50</sup>. Temos então, a partir de uma *exigência unívoca* de sentido, um “confisco”<sup>51</sup>, um *tudo ou nada* ante a possibilidade de se filosofar, um ultimato lógico para os caminhos possíveis de se fazer filosofia em que a própria definição de “sentido” hospeda esse *confisco* e essa exigência exclusiva de significação: “o sentido é feito de tal modo que algo ou tem sentido ou não é”<sup>52</sup>. Tal como destaca Cassin, diante dessa herança aristotélica não se pode escapar ao “confisco” sem pagar o preço de assumir formas de “não-filosófico, irracional” ou “inumano”<sup>53</sup>. No caso específico do pensamento de Nietzsche poderíamos acrescentar ainda, sob o *policimento* deste confisco, as formas de filosofia *contraditória e paradoxal*<sup>54</sup>. A ilustração dessa consequência restritiva já pode ser identificada no

46 Não apenas como os intérpretes tem considerado ao assumirem que essa “esquiva” é realizada, essencialmente, por uma desconstrução argumentativa da epistemologia. Cabe aqui o desafio de explicitar como o aspecto “prático”, da execução do discurso, da realização da linguagem é tão importante quando a mera argumentação “constativa” (o “falar de”) para uma desconstrução (ou *problematização*) multiplicadora da epistemologia.

47 Especialmente nota 36: CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 39-40.

48 Veja-se o subitem “*TI PERI TINOS E TI KATA TINOS*” na discussão do item: “AS REGULACÕES FILOSÓFICAS DA LINGUAGEM” Ibid., p. 43-6.

49 “Reencontramos aí, em suma, o mesmo julgamento de Aristóteles sobre Antístenes: Antístenes 'acreditava que nada pode ser dito a não ser por seu próprio enunciado (*methen [...] legesthai plen toi oikeioi logoi*)' (Metaf. Δ, 29, 1024 b32s.)” Ibid., p. 43.

50 Ibid., p. 77.

51 “Confisco do sentido” Ibid., p. 83-7.

52 Ibid., p. 85.

53 “Mas essa é precisamente a problemática de uma nova leitura de *Gama*: compreender aquilo que Aristóteles reduz e anula por seu próprio gesto e que, conseqüentemente, **no ponto ainda aristotélico da modernidade em que estamos**, só é perceptível como **não-filosófico, irracional, inumano.**” Ibid., p. 85. *Grifo nosso*.

54 O exemplo clássico desse tipo de juízo é o efetuado por intérpretes como Walter Kaufmann “Os intérpretes mais tradicionais de Nietzsche, tais como Karl Jasper, Walter Kaufmann e Jean Wahl, são unânimes em admitir que a obra nietzschiana encerra ‘contradições e ambigüidades’ ALMEIDA, Rogério Miranda. *Nietzsche e o paradoxo*. Edições

caso da própria *sanção* de Aristóteles ao dizer que aqueles que não se curvam ao *princípio*, não podem ser considerados homens, mas, “no máximo, plantas que falam” e, sendo assim, teriam que ser “relegados” aos “confins não apenas da filosofia, mas da humanidade”<sup>55</sup>. Se pudermos compreender o pensamento de Nietzsche como um pensamento em que há, do início ao fim, *experimentos* de “diferenciações”<sup>56</sup> que se inscrevem como *elementos paradoxais* que visam um reconhecimento da “fluidez de sentido”<sup>57</sup>, isto é, uma utilização e “interpretação dos signos” que nunca se fecha numa *univocidade de sentido*, então poderíamos, mesmo que na forma de *conjectura*, assumir o fato de que a *experimentação* de Nietzsche<sup>58</sup> resulta numa radical problematização do *estatuto* do *princípio de não-contradição* aristotélico e toda a sua força na tradição ocidental no que se refere às possibilidades de *liberação da linguagem*<sup>59</sup>.

Estes dois elementos descritos, a *artimanha ontológica* de Platão de “especialização do discurso” e a “exigência de sentido” do *princípio de não-contradição* de Aristóteles no âmbito do discurso, destacam o ponto central de “domesticação ontológica” da linguagem a qual, em nosso modo de ver, Nietzsche se contrapõe promovendo uma *esquiva à metafísica* na medida em que, fundamentalmente, *incorpora elementos retóricos* no texto filosófico. Ademais, podemos ainda assumir juntamente com Paul Van Tongeren que essa incorporação pode ser compreendida como um *intento* de alguém que “sempre se importou em romper a *petrificação* que se apropria da forma escrita do pensamento”<sup>60</sup>. Mais do que uma simples esquiva argumentativa à metafísica, a

---

Loyola, São Paulo, 2005, p. 125.

55 Respectivamente, CASSIN, op. cit., p. 85 e “Aristóteles, fazendo equivaler exigência de não-contradição e exigência de significação, chega a marginalizar os refratários e a relega-los, ‘plantas que falam’, aos confins não apenas da filosofia, mas da humanidade” CASSIN, Barbara. *Ensaio sofisticos*. Edições Siciliano, São Paulo, 1990, p. 10. A passagem citada de Aristóteles refere-se ao livro Gama, 1009a 21s.

56 “Através do autoemprego de diferenciações (como verdadeiro e falso, bem e mal, forte e fraco), Nietzsche intencionalmente produziu paradoxos a fim de desconcertar as diferenciações filosóficas fixadas e, com isso, conquistar novas **margens de atuação** (*Spielräume*) para o pensamento” Citando Stegmaier. W. „*Philosophischer Idealismus und die „Musik des Lebens“*“, p. 93. Apud: VIESENTEINER, 2009, p. 241.

57 Ibid., p. 245.

58 As muitas menções que fazemos neste texto relacionadas ao termo “experimentação” deve ser compreendido no âmbito de pensar Nietzsche como um “filósofo experimental” no sentido que muitos intérpretes vem reconhecendo. Paul van Tongeren, por exemplo, destaca que esse modo de atuação “experimental” de Nietzsche tem como pressuposto a tese de que “há apenas uma multiplicidade de interpretações perspectivas” do qual se experimentará “perigosos talvez” e inclusive, se reconhece, que “nós mudamos continuamente” como salienta o autor ao mencionar um trecho de *A Gaia Ciência* (GC, 374): TONGEREN, PAUL V. TONGEREN, Paul v. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Editora Champagnat, Curitiba, 2012, p. 266 e Cf. MAURER, R. “Nietzsche und das Experimentelle”. In: *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. 1: 7-28. Würzburg: M. Djuri, 1984.

59 Esta “radical problematização do *estatuto* do princípio de não-contradição de Aristóteles” realizada por Nietzsche num *apontamento póstumo* específico, se deve às ressalvas feitas pelo filósofo alemão de que *não se deve extrair desse princípio consequências ontológicas* já que se trata de um mero instrumento de organização normativa de nosso pensamento e nossas trocas linguísticas. Gostaríamos de agradecer ao prof. Dr. Rogério Lopes por chamar nossa atenção a esse aspecto e disponibilizar, além do auxílio de sua interpretação, sua tradução do respectivo apontamento de Nietzsche: (KSA 12 (9[97]), p. 389/390).

60 TONGEREN, PAUL V. TONGEREN, Paul v. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Editora Champagnat, Curitiba, 2012, p. 158.

*instrumentalização retórica* efetuada por Nietzsche, parece promover um direcionamento ao performativo que leva em conta a *potência do discurso* até então “domesticada”, ou seja, faz uso de uma *experimentação material* com a linguagem que trás a tona o “fluxo potencialmente potente, ativo e autônomo do ato linguístico”<sup>61</sup>, na mesma medida em que, por meio disso, opera *desestruturando* determinadas pretensões da tradição, bem como engendra um retorno do *universo das paixões* ao palco dos acontecimentos, através de uma das *facetas* principais da retórica antiga<sup>62</sup>. Este fato coloca o desafio de assumir a seguinte suposição que explicitaremos adiante: se pudermos admitir que os primeiros esforços do filósofo alemão de um “enfrentamento teórico” do *problema da linguagem*<sup>63</sup> surge a partir da elaboração de suas aulas sobre retórica e eloquência grega na função de professor de filologia clássica da Universidade da Basileia<sup>64</sup> e que, mesmo de modo sutil, em suas obras posteriores ocorre uma intensiva preocupação com os aspectos centrais envolvidos nos estudos da retórica<sup>65</sup> como problemas “gramaticais, escolhas de palavras, figuras de linguagem e assuntos de composição, estrutura e argumentação”<sup>66</sup>, então poderíamos enquadrar o mesmo *leque* de problematizações de Nietzsche, a partir de um *Gesto* sofista<sup>67</sup>, junto às semelhantes preocupações da tradição sofística que, em última instância, parece indicar as preocupações fundamentais de ambos com a *potência do discurso*<sup>68</sup>. Por isso, acreditamos que a retórica *entra em cena* no

61 “CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto” In: Revista Letras, Curitiba, Editora UFPR, n. 82, set./dez., 2010, p. 15.

62 “Seu principal instrumento são as paixões, pois, como diz Aristóteles, ‘as paixões são as coisas por causa das quais os homens variam seus juízos e elas são seguidas de prazer e de dor’ Retórica II, 1, 1348a19.” PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. São Paulo: editora WMF, Martins Fontes, 2000, p. 56. E ainda em relação ao que Cavell denomina como “enunciação passional” que Cassin explicita: “Certamente, paixão e retórica estão associadas, como bastaria atestar com a frase do *Elogio de Helena* de que partimos.” Ibid., p. 28 nota 39.

63 “É o único momento de sua obra (textos de juventude) em que há uma tentativa de enfrentamento sistemático da questão – envolvendo a relação entre linguagem, retórica, percepção, conhecimento, verdade. Estes temas continuarão presentes ao longo da obra mas não serão mais objeto de um tratamento sistemático” LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 37. Este “problema da linguagem” pode ser identificado em vários apontamentos de Nietzsche desse período inicial bem como em uma série de indicações de interpretes. Ao longo deste capítulo detalharemos algumas destas passagens.

64 OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 162 e 313. Cf.: FRIES, Thomas; MOST, Glenn. *Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 18.

65 A chamada “tour retorique” tal como examinaremos adiante.

66 Respectivamente, de modo especial, as primeiras “distinções dos tipos de discursos e nomes de Protágoras”, as “distinções de palavras (diáresis) consideradas sinônimos de Pródico”, os “efeitos artísticos da prosa de Górgias” que lhe fornece um termo próprio (“gorgianizar”, isto é, falar a maneira de Górgias) além do uso de “eufemismos e metáforas” e, principalmente, “o despertar da consciência retórica” exercida pelos sofistas. Cf. (PREZOTTO, 2009, p. 16).

67 Para utilizar uma expressão do professor Ernani Chaves (“gesto”) mencionada em discussões junto ao GT-Nietzsche da PUCPR sobre a “modernidade” em Nietzsche. Vale lembrar que essa assimilação “Nietzsche num *Gesto* sofista” parece-nos uma leitura eficaz para evitar cair na herança aristotélica de consideração sobre a univocidade do sentido e pensar a questão sob uma outra ótica: “é apenas do ponto de vista do sofista que a própria questão de uma demonstração do princípio (principio de não-contradição), mesmo que refutativa, tem qualquer chance de parecer consistente.” CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 85.

68 Esta é a rubrica que nos motiva a tentar identificar o pensamento de Nietzsche no interior da Sofística: “O discurso sofisticado não é apenas uma performance, no sentido epídítico do termo, é inteiramente um performativo no sentido

pensamento de Nietzsche<sup>69</sup> seja como elemento essencialmente problematizador, seja como elemento ou conjunto de elementos que permite um *experimento* multiplicador com a *potência do discurso*, isto é, o aspecto criador de *efeito* da linguagem que remete ao *performativo*.

## 1.2.2 “Mimesis retórica”: O que a retórica não é

Escrever precisa ser uma imitação<sup>70</sup>.

A principal preocupação deste trabalho em relação ao tema da retórica em Nietzsche consiste em evitar dois problemas específicos: por um lado, de modo algum gostaríamos de *ler* a retórica em Nietzsche no intuito de “agredir a especificidade” de sua “obra filosófica”<sup>71</sup> e, por outro lado, não cabe aqui repetir o mesmo juízo feito pela tradição, “de Platão a Perelman”, de “reduzir a retórica” ao âmbito de uma mera “poética” que estaria encarregada do ornamento do discurso cuja deliberação, em relação ao que *poderia ou não ser dito por ela*, era sempre realizada através da “filosofia”<sup>72</sup>. Se repetirmos essa *redução*, recorreremos novamente àquela “domesticação ontológica do discurso” que *amordaça* a linguagem e nos impede de compreendê-la em sua complexidade. Na medida em que se trata exatamente de, a partir do pensamento de Nietzsche, *trazer a tona um enfrentamento* devido a uma dessas dimensões de complexidade que é o *performativo*, então, é preciso compreender, que a busca por um critério de definição do que seja a retórica é mais uma *posição estratégica* frente a uma *dívida histórica*, do que uma definição específica propriamente dita<sup>73</sup>.

Mencionamos no item anterior, diversas vezes, o termo “retórica” propositalmente, sem

---

austiniano do termo: ‘How to do things with words’” CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 63. Acerca desta correlação veja-se o capítulo seguinte.

69 E efetivamente, de modo com que a linguagem seja reconhecida como um tema de particular interesse: “Nietzsche carried with him, from his earliest writings, a passionate interest in language...” CRAWFORD, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 01; e ainda de forma especial, tal como indicamos em uma nota anterior sobre uma das *facetas* da retórica antiga como *mobilização das paixões* na interdependência “doxa-pathos” que o discurso promovia: PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. São Paulo: editora WMF, Martins Fontes, 2000, p. 56.

70 KSA 10, 1, [109], p. 38, anotações de Tautenburg a Lou Salomé de 1882.

71 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 20-1.

72 “(...) essa reabilitação, e todas as reabilitações desse tipo, ainda me parecem inteiramente tributárias da condenação platônico-aristotélica. Acusar a sofística de retórica e excluí-la do campo da filosofia são procedimentos equiparáveis a tal julgamento” CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 14. Enquanto “juízo” dos “modernos” a que Nietzsche se contrapõe, temos: “Nell’interpretazione moderna l’elemento retorico, riferito soprattutto alla letteratura classica (più che alla Retorica in senso stretto), è **l’artificioso, il non naturale, con inferenza dispregiativa.**” (MOREA, 2004, p. 74. *Grifo nosso*).

73 Trata-se, sobretudo, de liberar a linguagem da *domesticação ontológica* a partir da abordagem inicial do “estatuto sofístico da linguagem”. Cf.: “Capítulo IV – De uma sofística a outra: as boas e más retóricas” CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 143-210.

qualquer devida especificação conceitual. Este emprego de um uso aparentemente *vago* corresponde exatamente às dificuldades encontradas de delimitação de um conceito específico do que seja a retórica. A complexidade que envolve isto a que chamamos “retórica” é o que estabelece essas dificuldades de enfrentamento por parte dos estudiosos. Ademais, “a segunda metade do século XX assistiu a inúmeras retomadas da retórica” sem com que os estudiosos pudessem chegar a um consenso acerca do que eles acreditavam que poderia ser “esta dimensão do fenômeno discursivo”<sup>74</sup>. Assim, atualmente nos são fornecidos vários “modelos concorrentes de análise retórica”<sup>75</sup>, mas, que não necessitam ser mobilizados para os intentos de nossa investigação. Mais do que isso, a busca de uma determinação específica do termo retórica, ou mesmo, a assimilação de um desses “modelos de análise”, deslocaria o propósito central de nossa investigação que corresponde a interpretar sob a rubrica do termo retórica uma série de *procedimentos* e elementos relacionados ao âmbito da linguagem no interior do pensamento de Nietzsche. No entanto, de modo algum isto implicaria trabalhar com um conceito “rígido” de retórica<sup>76</sup> e, menos ainda, operacionalizar “um conjunto acabado de procedimentos discursivos” que determinariam o que tomamos como retórica enquanto uma possível forma “a priori”<sup>77</sup>. Isto se complica ainda mais ao observarmos que no próprio interior da obra de Nietzsche, o termo retórica, por exemplo, é utilizado em diversos contextos e significação diversa: seja como “crítica à linguagem”, seja como discussão “antropológica”, seja, “as vezes”, no sentido pejorativo de “arte do disfarce” que ligaria esta sua última concepção ao juízo excludente de Platão e da Tradição sobre a retórica<sup>78</sup>. Essas e tantas outras variações da compreensão que Nietzsche possui a respeito da retórica parece indicar dois níveis distintos para a entendermos nesta atribuição que fazemos: o primeiro nível, seria a multiplicidade com a qual Nietzsche compreende o termo e como essas variações de ocorrência aparecem em sua obra<sup>79</sup>, e, já o segundo nível, que também parece não ser “rígido” enquanto

74 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 20.

75 Ibid., p. 20.

76 “A linguagem de alguém como Nietzsche que é experimentada e modificada na arte da retórica não pode ser esboçada em simples esquemas ou regras” (“The language of someone like Nietzsche who is experienced and skilled in the art of rhetoric cannot be adumbrated in simple schemes or rules”) TONGEREN, 2000, p. 80. *Tradução nossa*.

77 LOPES, op. cit., p. 20.

78 “Neben dem sprachkritisch und dem anthropologisch gewendetem Begriff von Rhetorik **finden sich auch beim N. (ietzsche) gelegentlich pejorative Bestimmungen als Verstellungskunst** – (...N,6 [447]KSA 9, 314) -, die seit Platons Rhetorik-Kritik eine lange abendländische Tradition haben.” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 315.

79 Apenas destacaremos o levantamento destas ocorrências nas obras críticas de Nietzsche (KSA), deixando claro neste ponto nosso débito em relação a uma discussão pormenorizada destas variações semânticas: Ao todo encontramos o termo “Rhetorik” em 50 ocorrências respectivas a 41 textos dos quais 6 fazem parte de obras publicadas ou textos enviados à publicação por Nietzsche (3 extemporâneas (DS-11, SE-2, WB-9), HH, 218, OS, 139, O caso Wagner (WA-Brief-8), O Anticristo (AC-7) e Sócrates e a tragédia (ST-1) e o restante faz parte do complexo textual denominado *apontamentos póstumos* (KSA 7, 1[6] p. 11); (KSA 7, 1[96] p. 39); (KSA 7,7[127] p. 185); (KSA 7, 8[75] p. 250); (KSA 7, 8[79] p. 251); (KSA 7, 9[9] p. 273); (KSA 7, 9[47] p. 293); (KSA 7, 19[129] p. 460); (KSA 7, 28[4] p. 617); (4 vezes KSA 7, 30[10] p. 734); (KSA 7, 30[12] p. 736); (KSA 7, 30[13] p. 736); (KSA 7, 32[2] p. 753); (KSA 7, 32[12] p. 756); (6 vezes em KSA 7, 32[14] p. 757); Devido a problemas técnicos as seguintes ocorrências estão sem paginação uma vez

determinação de procedimentos, seria um modo *operacional* que diz respeito ao conjunto de elementos e estratégias de uso material da linguagem para exposição do pensamento e produção de efeito. Embora esta separação seja apenas didática e possamos reconhecer as duas dimensões se *retroalimentando*<sup>80</sup>, nesta nossa investigação, não nos interessa tanto o *parecer* de Nietzsche sobre a retórica, mesmo se reconhecemos sua importância<sup>81</sup>, mas, efetivamente a *prática retórica* exercida no âmbito de produção de efeito a partir de seus textos<sup>82</sup>. Como um critério de demarcação, essa *práxis retórica* que priorizamos, curiosamente, é o ponto em comum na compreensão da maioria dos intérpretes de Nietzsche que se dedicaram a esse tema<sup>83</sup>. Portanto, gostaríamos de proceder neste trabalho a partir de uma constante preocupação em não “agredir a especificidade de uma obra filosófica” mesmo que a negligência a “dimensão da prova, da validação e invalidação de teses”<sup>84</sup> possa transparecer uma suposta agressão: conforme veremos, o “problema da compreensibilidade” manifesto em obras publicadas a partir de 1886, somado ao modo *operacional* pelo qual compreendemos a retórica em Nietzsche, permite esse *deslocamento* que nos faz pensar a “produção de efeito” pela linguagem no âmbito do que poderíamos chamar de uma “pragmática” e não a partir de uma discussão “argumentativo-semântica”<sup>85</sup>. Nossa *aposta*, afinal, é em certa medida guiada pela sentença nietzscheana que versa o seguinte: “um pensamento tem seu valor (é provado) a partir do efeito que ele produz”<sup>86</sup>.

Nesta tentativa de identificar o modo como compreenderemos a retórica em Nietzsche,

---

que foram fichadas através da versão online da KSA (KSA 7, 32[52]; NF-1874,33[5]; NF-1875,6[17]; NF-1875,6[17]; NF-1875,11[15]; NF-1875,12[25]; NF-1876,19[101]; NF-1878,27[60]; NF-1878,30[183]; NF-1880,2[30]; NF-1880,4[31]; NF-1880,4[246]; NF-1880,6[233]; NF-1880,7[81]; NF-1885,38[6]; NF-1886,7[23]; NF-1887,11[375]; NF-1888,15[6]; NF-1888,16[77]). Das obras publicadas temos 9 ocorrências com uma predominância relativamente maior no chamado “primeiro período” de 5 ocorrências (Sócrates e a tragédia (ST-1) 1873 e as 3 extemporâneas (DS-11, SE-2(2 ocorrências), WB-9) DATA.). Nos *apontamentos* a situação se modifica e temos 34 ocorrências distribuídas com uma maior frequência nos períodos de 1876 e 1880 (1 ocorrência em 1871 (NF-1871,9[47]), 1 ocorrência em 1872 (NF-1872,19[129]), 4 ocorrências em 1873 (NF-1873,28[4]; NF-1873,30[10]; NF-1873,30[12]; NF-1873,30[13]), 5 ocorrências em 1874 (NF-1874,32[2]; NF-1874,32[10]; NF-1874,32[14]; NF-1874,32[52]; NF-1874,33[5]), 4 ocorrências em 1875 (NF-1875,6[17]; NF-1875,6[17]; NF-1875,11[15]; NF-1875,12[25]), 1 ocorrência em 1876 (NF-1876,19[101]), 2 ocorrências em 1878 (NF-1878,27[60]; NF-1878,30[183]), 5 ocorrências em 1880 (NF-1880,2[30]; NF-1880,4[31]; NF-1880,4[246]; NF-1880,6[233]; NF-1880,7[81]), 1 ocorrência em 1885 (NF-1885,38[6]), 1 ocorrência em 1886 (NF-1886,7[23]), 1 ocorrência em 1887 (NF-1887,11[375]) e 2 ocorrências em 1888 (NF-1888,15[6]; NF-1888,16[77]). NIETZSCHE SOURCE. *Digital Critical Edition (eKGWB)*. Disponível em: <<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB>> acesso em Junho de 2013.

80 O aspecto que permite, sem dúvida, a articulação e mediação entre esses dois âmbitos é a “materialidade da linguagem” identificada e enfatizada por Nietzsche em toda sua obra.

81 “um estudo sobre a retórica em Nietzsche não pode se dar o luxo de ignorar o que o autor disse explicitamente sobre a questão”; Esperamos que o leitor reconheça neste ponto, o nosso débito. Cf. LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 37.

82 Em relação a um dos elementos da *quintupla tarefa do orador*, a “*actio*”, comenta Stingelin: “Nas obras tardias aumenta-se com a intenção de efeito, além disso, a reflexão de Nietzsche sobre o pathos do grande estilo (Pathos des grossen Stils), que agita-se, a saber, também sempre no enquadramento da retórica.” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 314. *Tradução nossa*.

83 Veja-se o detalhado percurso sobre as atribuições de Lacoue-Labarthe, Kremer-Marietti, Paul de Man, Fietz, realizado por Martin Stingelin sobre a retórica em Nietzsche: STINGELIN, Martin. *Die Rhetorik des Menschen Neuerscheinungen von Angèle Kremer-Marietti, Peter Gasser und Rudolf Fietz zum Thema „Nietzsche und die Rhetorik“*. In: Nietzsche-Studien. Band 24, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1995.

utilizamos até agora alguns sinônimos que irão comportar aquilo pelo qual ao mesmo tempo em que caracteriza a retórica no pensamento de Nietzsche, possibilita a assimilação desse procedimento no enquadramento de um *Gesto Sofista*: utilizamos até agora, *instrumentalização material da linguagem*, *instrumentalização retórica* e *práxis retórica*, em que todas essas expressões caracterizam de modo similar o que denominamos, retomando assim o mesmo *gesto* da tradição sofística, “mimesis retórica”<sup>87</sup>. A “mimesis retórica” é uma espécie de “fusão” entre “retórica” e “poética” caracterizada pela **“apropriação, por uma imitação”** que se desenvolve ao longo de todo o curso, nessas escolas em que o diretor era sofista, **de todas as obras da Antiguidade Clássica** e, especialmente, pela capacidade de “produzir o novo, ser inventiva, criativa”<sup>88</sup>. Se considerarmos que as *figuras de linguagem*, os *tropos*, tais como a “metáfora, metonímia, sinédoque, etc”, além de serem “conceitos-chave” no esboço da “teoria da linguagem” de Nietzsche, são, sobretudo, os “principais procedimentos” do “uso retórico da linguagem” que, como um “conjunto de figuras e esquemas da antiga arte retórica” percorrem os escritos de Nietzsche, então, podemos aceitar toda essa *instrumentalização* como uma “mimesis retórica”<sup>89</sup>. Sem querer retomar toda uma discussão da tradição sobre a noção de “mimesis” e suas atribuições históricas<sup>90</sup>, o que nos parece importante destacar é que apropriamo-nos aqui deste sintagma *mimesis retórica*, no âmbito de um *uso filosófico* muito específico na hipótese de compreender a retórica como rubrica ao performativo:

84 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 20-1.

85 “seu enfoque desloca-se de uma discussão de ordem semântica para um consideração que hoje chamaríamos de ‘pragmática’” Ibid., p. 57-58.

86 “ein Gedanke wird durch seine Wirkung bewiesen” (KSA 13, 14[57], p. 244). Trata-se do sintagma “Prova de força” („Beweis der Kraft“) extraído de Lutero. Discutiremos esse ponto no capítulo seguinte.

87 “mimesis rhetorike” CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 212.

88 Ibid., p. 212. Não será o objetivo desta dissertação, demonstrar toda “apropriação” dos textos da Antiguidade Clássica realizada por Nietzsche: isto seria quase que um trabalho hercúleo que devido às condições programáticas de nossa dissertação, não realizaremos. No entanto, destacaremos ao longo da dissertação alguns exemplos que poderiam se enquadrar nessa “mimesis retórica”. Sobretudo, toda a “*quinque officia*” como pressuposto da escrita de Nietzsche, reconhecida pelos intérpretes e que faz parte dos procedimentos da tradição retórica (TONGEREN, 2000, p. 69). Deste modo, um dos exemplos mais singulares e que se enquadraria numa das abordagens dos estudos atuais sobre os textos de Homero, denominado “poética das paixões” (HALLIWELL, 2009), é o que temos nas passagens em que Nietzsche *mimetiza Odisseu em seus diálogos com o coração* – característica também encontrada no herói do Hyperion de Hölderlin – especialmente quando a *mimesis* é realizada por sua personagem principal Zaratustra na qual “o coração fala para si” Veja-se item “2.3.2.2.2 *Mimesis retórica: As falas com o coração*” no segundo capítulo. Ainda em relação à “mimesis” temos os exemplos dos “pronomes” em que podemos observar a posição de um “*encenador*”, um “terceiro olho” que Nietzsche mesmo reconhece como sua “postura” e que assimilamos como um processo de *mimetização* de argumentos, personagens e, de modo particular, da linguagem em sua *unidade material*. (SUARES, Rosana. *Nietzsche e a linguagem*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011, p. 135.) Em relação ao aspecto de “inovação” e “criatividade” das práticas literárias de Nietzsche, o próprio autor nos fornece um exemplo de “autoconsciência” de sua criação: (“jamais alguém pode esbanjar tantos **meios artísticos novos, inauditos**, só então e para isso **criados**.” – (EH, *Por que escrevo livros tão bons*, 4. *Grijo nosso*); bem como o reconhecimento que a personagem Zaratustra faz acerca da linguagem como “criadora” em *Za, Da Redenção*, II que engloba todas as outras facetas da linguagem em outras obras: “linguagem ‘interpretativa’ (ABM, 22) “linguagem inspirada” (EH, *Por que escrevo livros tão bons*, 4).

89 “are not only key concepts from his theory of language, but also the main procedures in his own rhetorical use of language.” e “The whole range of rhetorical figures and schemes from the ancient art of rhetoric can be found in Nietzsche’s writings.” (TONGEREN, 2000, p. 80).

90 Veja-se o Capítulo “V – Descompactar os gêneros” em que as “condições históricas do face-a-face entre a literatura e a filosofia” são investigadas. CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 211-262.

primeiro, a partir da assimilação *retórica em Nietzsche igual a “mimesis retórica”*, conduzimos a identificação da *prática linguística* de Nietzsche como uma abertura ao performativo e, segundo, assimilamos essa “mimesis retórica” como um elemento *operacional* que pode caracterizar o pensamento de Nietzsche junto àquele *Gesto Sofista* do qual mencionamos<sup>91</sup>.

Neste sentido, o critério ou a definição com a qual poderíamos trabalhar provisoriamente a noção de retórica em proveito daquele *deslocamento* é o de que “um elemento discursivo é retórico na medida em que ele visa produzir um certo efeito em determinado auditório”<sup>92</sup>. Esta noção adequa-se aos requisitos das considerações sobre o *performativo na linguagem*<sup>93</sup>, e conforme veremos no capítulo seguinte, na medida em que podemos compreender que “as palavras são uma estratégia de simulação que comportarão, eventualmente, outros fins que as ultrapassam”<sup>94</sup> a implicabilidade da “dimensão de prova, validação e invalidação de teses” torna-se secundária no âmbito mais específico de “performar atos” por meio da linguagem, tal como implica nosso desafio ao *interpretarmos a instrumentalização retórica* no pensamento de Nietzsche. Por fim, vale lembrar que neste recorte *operacional* que fazemos para interpretar a retórica no pensamento de Nietzsche, estamos dispostos a não cometer o equívoco de Paul de Man, indicado por Martin Stingelin, de “reduzir a retórica” pelo fato de não levar em consideração a pluralidade de âmbitos com os quais a dimensão desse “fenômeno linguístico” se insere: ou seja, embora certamente não resolveremos a questão, diferente de Paul de Man levaremos em consideração a especial “tensão entre a forma da linguagem estilística e a antropologia” já descrita nas preleções de 1872-3 e que remonta a um diálogo de Nietzsche com a “psicologia dos afetos” dos séculos XVII e XVIII desembocando, posteriormente, na psicanálise e nos estudos atuais sobre a linguística<sup>95</sup>. Uma vez que a chave de compreensão desta “mimesis retórica” que assimilamos como retórica é a “produção de efeito” podemos aceitar que, embora receba contornos variados, essa *práxis* aparece efetivamente ao longo de toda a obra de Nietzsche<sup>96</sup> e que de modo algum ela deve ser entendida como critério de

91 Retomaremos as discussões acerca da *práxis* da “mimesis retórica” no capítulo seguinte no item “2.1.2.2.2 *Mimesis retórica: a performance mimética no discurso*”.

92 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 21.

93 Embora, tal como veremos no capítulo seguinte, os limites da diferenciação dos três níveis “locucionário, ilocucionário e perlocucionário” não apenas podem, mas serão problematizados por interpretes mais recentes das teses de Austin.

94 FLORES, 2012, p. 09.

95 Respectivamente, „Durch diese Reduktion der Rhetorik vernachlässigen sowohl Lacoue-Labarthe wie de Mann das ihr eigene Spannungsfeld zwischen Sprachform/-stilistik und Anthropologie, in dem Nietzsche sie in seiner Rhetorik-Vorlesung vom Wintersemester 1872/73 erörtert;“, e „Affektenpsychologie des 17. und 18.“. Veja-se, de modo especial, a nota 13 em que Stingelin apresenta uma série de referências sobre a discussão atual acerca desse tema: (STINGELIN, 1995, p. 02).

96 Essa “práxis” tem seu início a partir do que os intérpretes chamam de “virada retórica” ao qual explicitaremos adiante e é unânime o acordo entre eles da importância global dessa “Sprachpraxis”: “Alle Interpreten sind sich darin einig, daß diese neue Sprachpraxis für das Gesamtwerk Nietzsches von größter Bedeutung ist.” (FRIES, Thomas; MOST, Glenn, 1994, p. 16).

resolução de determinadas aporias: como exigência mínima para um “especialista em retórica antiga” tal como Nietzsche<sup>97</sup>, *a retórica aqui será compreendida como uma “mimesis retórica” de produção de efeito no leitor que permite identificar o aspecto performativo da linguagem como simultâneo instrumento de criação de sentido.*

### 1.2.3 A “virada retórica”

a “retórica é a essência da filosofia de Nietzsche”<sup>98</sup>.

Na medida em que problematizamos como a retórica parece um importante *instrumento* de “esquiva à metafísica” e meio pelo qual se redescobre a *potência* da linguagem rumo ao *performativo*, cumpre examinar como acontece essa *retomada da retórica* e o que exatamente significa o que os intérpretes denominam de “tour retorique” no pensamento do filósofo alemão.

A investigação das notas das preleções e textos circunscritos no período de 1869 à 1879<sup>99</sup> nos permite reconhecer o caráter indissociável entre *linguagem* e *retórica* que promove essa “virada retórica” no pensamento de Nietzsche. Isto se torna tão evidente que este período circunscreve exatamente o momento de “renascimento internacional da investigação sobre a retórica” no pensamento de Nietzsche a partir do *Ditum* de Lacoue-Labarthe<sup>100</sup>. Deste modo, é possível identificar “a retórica” permanecendo “insistente no foco de pesquisa de Nietzsche”<sup>101</sup> chegando ao ponto de acontecer um “tour” ou mesmo uma “passagem (ou desvio) para a retórica”<sup>102</sup> em seu pensamento. Esta *modificação* ou “desvio”, indicada pelos intérpretes e reconhecida por Martin Stingelin como uma “viragem” (*Wendung*) no pensamento de Nietzsche “devedora” (*geschult*) da leitura do texto de Gerber<sup>103</sup>, é uma “antecipação” da “retomada da retórica” efetuada por “diferentes movimentos” na

97 “Nietzsche constructed his texts according to well-tried procedures as we may expect from a specialist in ancient rhetoric.” Veja-se a análise que Van Tongeren faz da introdução da Genealogia da Moral a partir de um diagrama mostrando como os procedimentos ali empregados se adequam a práxis retórica contida, por exemplo, em Quintiliano, a chamada “quinque officia”: (TONGEREN, 2000, p. 88).

98 “Hans Blumenberg has even said that 'rhetoric is the essence of Nietzsche's philosophy'” TUUSVUORI, Jarkko S.. *Nietzsche & Nihilism: Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality*. University of Helsinki, 2000, p. 175.

99 OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 162 e 313 e (FRIES, Thomas; MOST, Glenn, 1994, p. 17).

100 “1970/71 – dem Zeitpunkt, zu dem auch Nietzsche von der internationalen Renaissance der Rhetorik-Forschung erfaßt worden ist” (STINGELIN, 1995, p. 01).

101 „Das seit 1871 vielbeachtete Vorlesungsmanuskript (vgl. Lacoue-Labarthe 1971) hat die Rhetorik nachhaltig in den Brennpunkt der Nietzsche-Forschung gerückt“ OTTMAN, op. cit., p. 313.

102 Respectivamente, quando Stingelin em seu comentário do verbete “Retórica” cita Kremer-Marietti e Lacoue-Labarthe: “tour retorique” e “ce passage (ou ce détour) par la rhétorique” Ibid., p. 313.

103 “an Gerber ist die sprachkritische Wendung der Rhetorik geschult” Ibid., p. 313.

segunda metade do século XX<sup>104</sup>. No entanto, é necessário destacar o quão complicado é trabalhar com os textos circunscritos neste período de elaboração das preleções<sup>105</sup>. Há uma significativa controvérsia de difícil resolução em torno do contexto de origem destes textos que, no entanto, não abordaremos aqui<sup>106</sup>.

O que é importante, e que muitos intérpretes têm destacado, é o fato de Nietzsche ter se utilizado livremente de livros de “Friedrich Blass, Gustav Gerber” e “Richard Volkmann”<sup>107</sup>. Essa constatação é interessante para compreender como o conteúdo das preleções e ainda o conteúdo e “exemplos” do texto póstumo *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*<sup>108</sup>, é articulado em estreita relação com essas fontes, de modo especial, Gustav Gerber<sup>109</sup>. Mais do que assumir o possível papel determinante da obra de Gerber nesse “enfrentamento teórico” que Nietzsche realiza, interessa-nos pensar a apropriação que o filósofo alemão faz da problematização do “uso próprio e impróprio da linguagem”, para refletirmos sobre como essa problematização pode direcionar o pensamento de Nietzsche rumo àquela abertura ao performativo. Neste sentido, veremos como essa crítica ao “uso próprio e impróprio” da linguagem assimilada pela leitura do livro de Gerber, conduz o problema em Nietzsche de um âmbito “semântico” para um âmbito “pragmático”. Esta mobilização, contudo, acontece a partir de um “duplo movimento”: 1) a hipótese da origem do uso da linguagem e 2) o esboço de uma teoria da percepção num nível neurofisiológico que analisa o “paradigma tropológico”<sup>110</sup>. Esse quadro modifica a compreensão de Nietzsche sobre a linguagem na medida em que promove o *rompimento* da “distinção entre uso figurado e uso próprio da linguagem” conforme veremos. Tal *rompimento* acontece sob os argumentos de que não possuímos “critérios semânticos satisfatórios” para realizar esta distinção<sup>111</sup>. Frente a essa ruptura promovida

---

104 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 38 e em relação a discussões sobre a linguagem “Before the emergence of Structural Linguistics, Nietzsche is articulating insights that later Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, and Louis Hjelmslev would systematize and clarify.” PETER, Boredal. *A Silente World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2005, p. 25; também “Recently, Nietzsche has been catapulted to the center of discussion in rhetorical theory” (HIKINS, 1999, p. 380) e ainda “an increasing number of scholars have begun to draw inspiration from the writings of another nineteenth-century figure, Friedrich Nietzsche” em relação a *reabilitação dos sofistas* (CONSIGNY, 1994, p. 05).

105 “Die Beschäftigung mit Nietzsches Vorlesungsaufzeichnungen über Rhetorik wird in mehrfacher Hinsicht kompliziert.” (HEINEN, 2012).

106 OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 313.

107 “as scholars have shown, Nietzsche borrowed freely for his account of ancient rhetoric from books by Friedrich Blass, Gustav Gerber, and Richard Volkmann”: “Nietzsche Wortspiel als...” Nietzsche-Studien. 17 (1998). In: Nietzsche and Rhetorik p. 316 e destaque para as análises das fontes de Gustav Gerber e Lichtemberg de Stingelin: Ibid., p. 424-5.

108 Texto no qual o *enfrentamento teórico* entre “linguagem, retórica, percepção, conhecimento, verdade” é o mais intenso de sua obra: LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 37.

109 OTTMAN, op. cit., p. 424-5.

110 LOPES, op. cit., p. 57-9.

111 Ibid., p. 57.

pela “crítica do conhecimento” sob o pano de fundo da assimilação da tese de Gerber e Lichtenberg, Nietzsche parece desenvolver um esboço de “teoria da linguagem” a partir do diálogo com autores como “Hartman, Kant, Lang e Schopenhauer” que, sobretudo a intérprete Crawford tem salientado<sup>112</sup>. Esse esforço de Nietzsche de elaboração de um esboço de uma “teoria da linguagem” tem como pressuposto uma “posição cética” encontrada frente a “indissolubilidade” e “contrariedade mútua” das teorias anteriores sobre a gênese da linguagem desde os gregos<sup>113</sup> e que também pode ser vislumbrada a partir do reconhecimento deste “ceticismo” no contexto de seus primeiros escritos no intento de ruptura com o programa da “inevitabilidade antropológica da metafísica” herdado pela influência de “Kant, Schopenhauer e Lange”<sup>114</sup>. Deste modo, essa impossibilidade *semântica*<sup>115</sup> que tem suporte nas investigações atuais da semântica<sup>116</sup>, gera o deslocamento descrito acima e direciona o pensamento de Nietzsche ao que os intérpretes chamam de “virada retórica”. Sobretudo, um dos aspectos mais interessantes da mobilização que Nietzsche realiza em relação à retórica e que, conforme veremos, remete direta ou indiretamente a uma *intenção performativa*, consiste nos três principais argumentos empregados por Nietzsche na seção “O conceito de Retórica” de seu *Curso de Retórica antiga*<sup>117</sup> para identificar o “extraordinário desenvolvimento” da “retórica entre os gregos” e que serve, conseqüentemente, de *pano de fundo* para a realização da “mimesis retórica”: são eles, a) a “disponibilidade para a fala e a escuta” entre os gregos em detrimento do “desenvolvimento da consciência científica” dos modernos, b) o “agonismo como a disposição especificamente grega para a dimensão da vida pública” e, finalmente, c) “o gosto grego” pela “dimensão da visibilidade” expressa pelo termo grego “doxa” e que opera decisivamente no âmbito da retórica cuja importância “guarda” ao “orador” certa relação com o “ator” sob a compreensão dos “aspectos teatrais e gestuais contidos no proferimento do

112 “Vor diesem erkenntniskritischen Bruch entwickelt sich N(ietzsche)s ‚Sprachtheorie‘ v.a. in der Auseinandersetzung mit Hartmann, Kant, Lange und Schopenhauer, wie Crawford nachgewiesen hat.” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 424-5. Sobre a relação dessas fontes para a elaboração da “Sprachtheorie” de Nietzsche Cf.: CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e alegoria: gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. Annablume, São Paulo, Fapesp, Rio de Janeiro: DAAD, 2005.

113 “Wie hier zum Ausdruck kommt, geht Nietzsche in seiner frühen Beschäftigung mit der Sprachtheorie problematisch vor, indem er die Unauflösbarkeit des Problems in den früheren Theorien sowie deren gegenseitige Widersprüchlichkeit aufzuweisen sucht. **Bei dieser skeptischen Position bleibt (...)**” (BEHLER, 1994, p. 104. *Grifo nosso*).

114 Veja-se de modo especial, a primeira seção do primeiro capítulo da tese de Rogério Lopes intitulada “As conseqüências [sic] céticas da reformulação do programa crítico por Friedrich Albert Lange” (LOPES, 2012, p. 27-40).

115 Também neste sentido é que a “posição cética” de Nietzsche, tal como veremos adiante, aparece de forma fundamental como um “ceticismo epistemológico” promovido por uma “motivação ontológica” (Ibid., p. 20).

116 “se a intenção de Nietzsche é romper com a distinção entre uso figurado e uso próprio da linguagem, alegando que não dispomos de critérios semânticos satisfatórios, sua posição certamente encontra respaldo nas investigações semânticas mais recentes” Id. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 57.

117 “Darstellung der antiken Rhetorik” (KGW II/4, 413-520). Doravante usaremos “Curso”.

discurso”<sup>118</sup>. Todos esses elementos, na investigação que implicava “estudar as cores da retórica”<sup>119</sup>, obviamente a partir de uma adequação própria<sup>120</sup>, irão perpassar toda a obra de Nietzsche como aspectos centrais de um *modo de funcionamento e tática filosófico-discursiva* de seu pensamento e que identificamos como “mimesis retórica”<sup>121</sup>. Portanto, a *retomada da retórica*, a chamada “virada retórica”, enquanto “crítica radical da linguagem”<sup>122</sup>, como “atitude de provocação aos hábitos intelectuais da Modernidade” e, especificamente, a retórica compreendida como “um conjunto de dispositivos que visam uma intervenção efetiva no universo do leitor” é resultado de uma “necessidade interna” do pensamento de Nietzsche, isto é, sobretudo, uma “prova de grandeza” do autor frente à “responsabilidade filosófica”<sup>123</sup>. Se por um lado, é “ingênua” a posição dos filósofos da tradição acerca daquela distinção (*uso figurado e uso próprio*), por outro lado, a descoberta dessa *essência* retórica da linguagem, a partir da instrumentalização do texto de Gerber, permite a Nietzsche uma *crítica radical* às pretensões epistemológicas da tradição filosófica<sup>124</sup> sob o *preço* de orientar seu pensamento, essencialmente, a partir daquela descoberta<sup>125</sup>. Se, como afirma o filósofo,

---

118 Respectivamente, LOPES, op. cit., p. 40, 44, 46. O último elemento “dimensão da visibilidade” relacionado ao termo *doxa*, que é exatamente o que mais nos interessa em termos de pensar o performativo, deve ser destacado como característica fundamental de um modo de *valorar* de um povo transposto no uso e criação de suas palavras: *a linguagem homérica possuía nove verbos para o ato de ver*: “Apenas dois exemplos desta referência tão viva à impressão sensorial: a linguagem homérica tem **nove verbos para a ação de ver**; neles retiveram-se todos os matizes, desde o olhar aberto até ao espiar cauteloso. E que a **riqueza expressiva** desta linguagem nas **palavras que designam o mar...**” LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, p. 83. *Grifo nosso*. Cumpre lembrar que a pantomima do orador presente nos discursos da Antiguidade, pode ser em alguma medida *restaurada* enquanto produção de efeito no leitor: “Isso pode ser preservado em certa medida no discurso escrito, **conforme o autor domine as possibilidades rítmicas da língua**” LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 46. *Grifo nosso*.

119 “he studied the colors of rhetoric” (MILLER, 1993, p. 316).

120 Âmbito filosófico, século XIX de uma cultura livresca.

121 Se considerarmos que uma das formas dos escritos de Nietzsche a partir de 1873 é o “aforismo” e que esta “forma” se mantém até suas últimas obras em 1888, podemos aceitar esta generalização quanto ao *modus operandi* enquanto uma *mimesis retórica*: Paul van Tongeren comenta que Nietzsche “segue ortodoxas técnicas no arranjo de suas composições” seguindo as 5 regras básicas de elaboração de um texto-discurso da tradição retórica da Antiguidade (inventio, dispositivo, elocutio, pronuntiatio, memoria): “he followed orthodox techniques in the arrangement of his compositions as he did in the writing of them. If we follow the path from the first notes Nietzsche wrote along the various stages of rewriting and arranging we can recognize the so called *quinque officia* (five duties or rules) which Cicero formulated as the stages to follow when composing a discourse.” (TONGEREN, 2000, p. 69).

122 „für die sprachkritische Radikalisierung“ OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 424-5.

123 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 38-39.

124 “Nietzsche cultivou ao longo de toda a sua obra um interesse genuíno pela questão puramente epistemológica: devemos conceder ao ceticismo a última palavra em teoria do conhecimento? Estou inclinado a crer que Nietzsche respondeu positivamente a esta pergunta, ainda que esta não tenha sido a questão que orientou prioritariamente suas reflexões filosóficas.” (LOPES, 2012, p. 18).

125 Vale destacar que este aspecto da instrumentalização que Nietzsche faz de alguns teóricos no âmbito de repensar os procedimentos da Filologia, por exemplo, nessa “virada retórica”, é fundamental para compreender a mobilização de Nietzsche em relação à Antiguidade, seja no caso da retórica a partir do *uso* que ele faz de *Gustav Gerber* e *Lichtenberg*, seja pela tentativa de assimilação da tese de *Valentin Rose* do “pironismo histórico” que, em seus estudos (De Nietzsche) sobre *Diógenes Laércio* parece fornecer instrumentos de um ceticismo radical para “ler” a Antiguidade Grega. Veja-se especialmente “Seção 1 – Nietzsche como filólogo cético e como filólogo do ceticismo antigo” In: (Ibid., 2012, p. 187-202).

uma *descoberta* é sempre uma *invenção*<sup>126</sup>, essa descoberta, enquanto direcionamento novo do *modus operandi* do pensamento de Nietzsche, é exatamente o que poderíamos compreender como “virada retórica”.

---

126 “*finden/erfinden*” em ABM, 11 e “*Finden/Erfinden*” substantivados em ABM, 12

## 1.3 A RETÓRICA COMO “ESSÊNCIA” DA LINGUAGEM

### 1.3.1 Contexto e Fontes

Em sua recepção de Gerber, Nietzsche instrumentaliza a retórica como ferramenta de análise da crítica da linguagem<sup>127</sup>.

A “virada retórica”, tal como mencionamos acima, acontece no pensamento de Nietzsche por meio da *descoberta* de que a linguagem possui uma *essência* completamente distinta daquela com a qual a tradição filosófica havia compreendido: a “linguagem” é assimilada como “essencialmente retórica”<sup>128</sup>. Mesmo sendo a descoberta – ou invenção –, da suposta “essência” da linguagem, tal convicção deve ser compreendida como uma *convicção estratégica* que permite ao filósofo exercer uma *desconstrução* epistemológica por meio da linguagem<sup>129</sup>, no sentido em que se pode notar o reconhecimento daquela *impossibilidade semântica*<sup>130</sup> ao mesmo tempo em que permite operacionalizar a partir de então, aquela “mimesis retórica”. No entanto, na medida em que o ponto de articulação desta mobilização é exatamente a “materialidade da linguagem” o reconhecimento desta “essência” da linguagem não nos permite subordinar “as técnicas retóricas à teoria da linguagem dos tropos” como quer Paul de Man<sup>131</sup>. Logo, devido a esta dificuldade introduzimos o *sintagma* “mimesis retórica” para que nos fosse permitido assimilar a retórica em Nietzsche a partir daquilo que para o filósofo caracteriza sua maior potência: *a materialidade da linguagem*.

Assim, o contexto dessa reviravolta é o das preleções em que o filósofo alemão preparava suas aulas na função de professor de filologia clássica da Universidade da Basileia. Este período é circunscrito por volta dos anos de 1869 a 1879 em que Nietzsche anuncia um total de nove cursos a serem lecionados sobre retórica em geral<sup>132</sup>. Estes textos fazem parte dos “estudos filológicos” de

127 “Im Zug seiner Gerber-Rezeption instrumentalisiert N.[ietzsche] die Rhetorik als analytisches Werkzeug der Sprachkritik” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 314. *Tradução nossa*.

128 “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.” RE, 3, 1999, p. 44-45.

129 “As leituras de Nietzsche no final da década de 60 e início da década de 70 nos revelam um autor ocupado intensamente com ciências naturais e teoria do conhecimento” (LOPES, 2012, p. 32). É preciso ser cauteloso em relação ao que tomamos aqui como “desconstrução da epistemologia” uma vez que a questão do conhecimento é deslocada e o conhecimento, ou sua possibilidade, deve ser estrategicamente pensada em Nietzsche como investigação da “produção da verdade”. É assim que a alternativa para dizer que “não existe uma verdade” só pode ser efetivada estrategicamente no âmbito do performativo e seu componente ilocucionário: “If Nietzsche wants to communicate to us that ‘there is no truth,’ he necessarily has to say it. More precisely, in order to make any philosophical claims, he has to engage the illocutionary component of language we call ‘assertion.’” PETER, Boredal. *A Silente World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2005, p. 04.

130 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 57.

131 *Ibid.*, p. 55.

132 “Die Rhetorik bildet einen wichtigen Schwerpunkt in Nietzsches akademischer Lehrtätigkeit in Basel von 1869 bis

Nietzsche e são “uma série de anotações para um curso a ser ministrado na Basileia” em que o filósofo se utiliza de vários “tratados disponíveis na época sobre retórica e eloquência”<sup>133</sup>. É importante salientar a forma ampla e complexa que a atividade do filólogo do século XIX exigia para com a compreensão da linguagem. Nietzsche não escapa a essa demanda e, inclusive, sua controvérsia junto aos filólogos contemporâneos se dá justamente pela proposta de ampliação a procedimentos multiplicadores dessa “ciência”<sup>134</sup>. Deste modo, não se pode ser ingênuo quanto à totalidade de *perspectivas* e modos de compreender a linguagem que a formação de Nietzsche pressupõe. O reflexo dessa amplitude pode ser identificado na diversidade dos trabalhos realizados no âmbito da filologia pelo filósofo, suas conferências públicas, *apontamentos* póstumos da época, e os cursos por ele preparados, que vão ser fundamentais para sua compreensão da linguagem enquanto elemento material decisivo a ser explorado<sup>135</sup>: seja sua “Contribuição para a crítica da lírica grega” de 1868, sua tese sobre o historiador “Diógenes Laércio” como “fonte” de 1868-9, seu “Tratado Florentino sobre Homero e Hesíodo” de 1870, as conferências sobre “Homero e a filologia Clássica” de 1869 e “O drama musical grego” e “Sócrates e a tragédia” de 1870, os fragmentos póstumos “A Visão dionisíaca do mundo” de 1870 e “Nós filólogos” de 1874-5”, seja, de forma especial, a preleções preparadas pelo filósofo que incluem desde “A lírica grega” de 1869, “Exposição sobre a gramática latina” de 1869-70, “O ritmo grego” de 1870-1, “Estudos sobre os diálogos de Platão” de 1871-2, “Tradução da retórica de Aristóteles” de 1874-5 e o “Curso sobre retórica antiga” de 1874<sup>136</sup>. Neste sentido, em uma das principais preleções, o “Curso de Retórica Antiga”<sup>137</sup>, Nietzsche segue duas tradições: uma orientada pela velha tradição filológica de autores como “Westermann, Spengel, Volkmann, Hirzel e Blass”<sup>138</sup> e a outra da “filosofia da linguagem”

---

1879. Nietzsche kündigte insgesamt neun Lehrveranstaltungen zur antiken Rhetorik im allgemeinen, zur Geschichte der *eloquentia* und zu einzelnen Autoren (Aristoteles, Cicero, Quintilian) an;” (FRIES, Thomas; MOST, Glenn, 1994, p. 01).

133 LOPES, op. cit., p. 37.

134 Cf. Disputa com Willamowitz e texto „Nós filólogos”.

135 Um fragmento, por exemplo, dessa época descreve o seguinte: “A linguagem é a coisa mais cotidiana de todas: é preciso um filósofo para se ocupar dela” RE, Fragmentos sobre a Linguagem, 1999, p. 89.

136 Respectivamente, *Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker. Der Danae Flage* (1868, KGW II/1, 59-74; *De Laertii Diogenis fontibus* (1868/69, KGW II/1, 75-167); *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf* (1870, KGW II/1, 273-337); *Homer und die klassische Philologie* (1869, KGW II/1, 247-69); *Das griechische Musikdrama* (1870, KSA 1, 513-32); *Sokrates und die Tragödie* (1870, KSA 1, 533-49); *Sie dionysische Weltanschauung* (1870, KSA 1, 551-77); *Wir Philologen* (1874/75, KSA 8, 11-130); *Die griechischen Lyriker* (1869, KGW II/2, 105-82); *Vorlesungen über lateinisch Grammatik* (1869/70, KGW II/2, 183-310); *Griechische Rhythmik* (1870-1, KGW II/3, 99-201); *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge* (1871-72, KGW II/4, 1-188); *Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles* (1874-5, KGW II/4, 521-611); *Darstellung der antiken Rhetorik* (1874, KGW II/4, 413-502), etc.

137 “Darstellung der antiken Rhetorik” (KGW II/4, 413-520).

138 „*altphilologische Tradition* (Westermann, Spengel, Volkmann, Hirzel und Blass)“. Respectivamente, „Leonhard Spengel (1803–1880): (1) Über das Studium der Rhetorik bei den Alten, München 1842; (2) Über die Rhetorik des Aristoteles, München 1851; (3) „Die rhetorica (des Anaximenes) ad Alexandrum kein machwerk der spätesten zeit“, In: *Philologus* XVIII (1862), S. 604–646; (4) „Die Definition und Eintheilung der Rhetorik bei den Alten“, In: *Rheinisches*

orientada pela leitura de “Gustav Gerber”<sup>139</sup>. A “viragem”, acima mencionada, acontece no início dos anos 1870 sob a influência de Gerber e tem sua “ampliação” sob a forma de “crítica da linguagem” e *desestruturação* da “confiança” em relação ao “impulso ao conhecimento da linguagem” em Nietzsche pela influência de Georg Christoph Lichtenberg<sup>140</sup>. Especificamente em relação a Lichtenberg, embora expressa de forma sutil, essa influência permite reconhecer as primeiras *mobilizações* de Nietzsche acerca da consideração e instrumentalização posterior que o filósofo irá fazer da *forma aforismática* de suas obras subsequentes<sup>141</sup>. No caso de Gustav Gerber a influência é demarcada temporalmente no dia 28 de setembro de 1871 em que Nietzsche empresta na biblioteca da Basileia o primeiro volume de seu livro intitulado “*A linguagem como Arte*”. Não analisaremos aqui toda a estrutura do *Curso* e suas conexões com o texto de Gerber: seja devido ao fato de Stingelin ter destacado, não apenas que Nietzsche utilizou o texto de Gerber como “base” para a preparação do *Curso* sobre retórica do semestre de inverno de 1872/73, seja especialmente a partir do reconhecimento de que Nietzsche incorpora trechos literais do texto de Gerber, inclusive nos exemplos da “folha” e da “pedra” no póstumo *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*<sup>142</sup>. Interessa-nos explicitar de que modo a compreensão sobre a qual a *retórica é a essência da linguagem* influi no processo de abertura para o performativo. Para tanto, examinemos o modo como a linguagem é assimilada nesse contexto pelo filósofo alemão.

### 1.3.2 A legitimidade da distinção entre linguagem própria (*natural*) e linguagem imprópria (*retórica*)

---

Museum für Philologie XVIII (1863), S. 481–526; Richard Volkmann (1832 1892):(1) Hermagoras oder Elemente der Rhetorik, Stettin 1865; (2) Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht, Berlin 1872; Rudolf Hirzel (1846–1917): Über das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato, Habil., Leipzig 1871; Friedrich Blass (cf. Anm. 24): (1) Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis Augustus, Berlin 1865; (2) Die attische Beredsamkeit, Bd. I: Von Gorgias bis Lysias, Leipzig 1868; (3) Die attische Beredsamkeit, Bd. II: Isokrates und Isaios, Leipzig 1874“ (FRIES, Thomas; MOST, Glenn, 1994, *nota I*, p. 19).

139 „eine *sprachphilosophische Tradition* (Gustav Gerber, [36] via Gerber die Linguistik und Sprachphilosophie des 19. Jahrhunderts“ (Ibid., 1994, p. 04) e “Darstellung der antiken Rhetorik” (KGW II/4, 413-520) OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 167.

140 “An Gerber ist die sprachkritisch Wendung der /Rhetorik geschult, die Nietzsche zu Beginn der 70er Jahre in der Basler Rhetorik-Vorlesung und in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* vollzieht; Lichtenberg verstärkt im Zug der Gerber-Rezeption unmittelbar die sprachkritischen Impulse, die Nietzsches Vertrauen in die Erkenntniskraft der Sprache nachhaltig erschüttern” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 425.

141 “Pascal, os moralistas franceses, Schopenhauer e, especialmente, Lichtenberg são para Nietzsche exemplos do gênero aforismático cujo desenvolvimento ele contibui”: “Pascal, die frz. Moralisten, Schopenhauer und insbes. Lichtenberg sind für N. **Beispiele der Gattung der Aphoristik**, zu deren Entwicklung er beiträgt.” (TONGEREN, 2004, p. 76. *Grifo e tradução nossa*).

142 Respectivamente, “er dient als Vorbereitungsgrundlage für die im Wintersemester 1872/73 gehaltene Vorlesung” e adiante „(KGW II/4, 426, wörtlich bei Gerber 1871, 333, 362 und 363, grösstenteils im Sperrdruck)“ e ainda „(KGW II/4, 427, wörtlich bei Gerber 1871, 384;)“ OTTMAN, op. cit., p. 425.

A discussão sobre a linguagem visa então apresentar as *condições teóricas* precárias que se colocam para a pesquisa da verdade<sup>143</sup>.

A problematização da “legitimidade conceitual da distinção entre um uso literal e um uso figurado da linguagem”, isto é, o reconhecimento feito por Nietzsche daquela “impossibilidade semântica” de assumir a distinção linguagem *literal* (própria) e *figurada* (imprópria), é fruto, clarificado como vimos a partir da instrumentalização do texto de Gerber, das “especulações” de Nietzsche acerca da “origem da linguagem” que tem como base uma “teoria fisiológica de cunho materialista” no âmbito da descrição do “desenvolvimento de uma língua natural” através de um esquema “tropológico”<sup>144</sup>. O ponto central desta problematização é a identificação que Nietzsche faz da noção de “natural” ou “próprio” como sendo “historicamente constituído”<sup>145</sup>, ou seja, na medida em que se observa as transformações da língua a partir de uma abordagem *diacrônica*, da qual descreve as modificações históricas da língua no interior de seus usos levando em conta seu contexto<sup>146</sup>, a noção de “natural” ou “próprio”, como quer Nietzsche, deixa de ter qualquer legitimidade. Em outros termos a crítica de Nietzsche incide em destacar que aquilo que é considerado como “próprio”, como “linguagem própria”, “natural” é nada menos do que uma consideração de “natural” determinada pelo seu “uso”. Na medida em que Nietzsche reconhece esse problema da legitimidade dessa distinção mantida pelos estudiosos desde Aristóteles, como um problema importante a ser considerado para a compreensão da complexidade da linguagem, o filósofo alemão, tal como mencionamos, destaca a impossibilidade de assumir a distinção, a partir de um duplo exercício que caracteriza seu “esboço” de uma “teoria da linguagem”<sup>147</sup>: Primeiro, por meio da elaboração do “esboço de uma teoria fisiológica das figuras” e, segundo, por mais *paradoxal* que seja, através de “uma tentativa de pensar a percepção com base num paradigma tropológico”<sup>148</sup>. Consequentemente, a hipótese de Nietzsche, experimentada através desse duplo exercício consiste num “estudo histórico das línguas” que “permita” identificar nelas “o funcionamento de um impulso metafórico” no sentido de “detectar”, a partir do “modelo metafórico”, “a existência de um trabalho de interpretação operando no nível mais elementar da sensação”<sup>149</sup>.

Acerca do primeiro *exercício* quanto ao esboço de uma “teoria da linguagem”, Nietzsche

143 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 73.

144 Ibid., p. 49.

145 “Nietzsche chama nossa atenção para o fato de que o conceito de ‘natural’ muda historicamente, de que nossa sensibilidade é historicamente constituída e que, portanto, é preciso contextualizar o uso que fazemos deste conceito.” Ibid., p. 53.

146 Termo utilizado no âmbito da linguística por Ferdinand de Saussure.

147 “Sprachtheorie” (BEHLER, 1994).

148 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 55.

149 Ibid., p. 59.

elabora, na seção 3 do *Curso* intitulada “Relação da retórica à linguagem”, uma crítica ao elemento central que promove a distinção entre linguagem “própria e imprópria” mantida pela tradição desde a caracterização realizada por Aristóteles: o conceito de “natural”. Para o filósofo alemão “não existe de maneira alguma a ‘naturalidade’ não retórica da linguagem a qual se pudesse apelar”<sup>150</sup>, ou seja, assimilar e determinar o que seja “natural” na linguagem é demarcar uma espécie de *terreno* pelo qual se autoriza ou não determinadas *designações* que possuam a melhor *correspondência* com uma dada realidade e, sendo assim, o “valor de verdade” dessas designações será a “verdade da correspondência” ou “adequação”<sup>151</sup>. Dito de outro modo, por um lado, será considerada “natural” ou “própria” a designação linguística que se adequar de modo “direto” a uma determinada realidade; já por outro lado, será uma designação “figurada” (retórica) ou “imprópria” aquela que *transpuser*, sob qualquer forma de *tropo*, o significado demarcado pela designação “natural”<sup>152</sup>. Podemos perceber que por traz dessa *outorga designativa* do que seja “natural” ou “artificial” está a herança aristotélica, e de toda a tradição metafísica, de busca pela “essência” das coisas cujo conceito de “natural” nesta distinção é referenciado<sup>153</sup>. Porém, o que Nietzsche enfatiza para dissolver essa distinção baseada no critério de “correspondência” e “adequação”, é que toda *designação linguística* é uma operação retórica (*metafórica*)<sup>154</sup> e que a diferenciação entre “natural/artificial”, “próprio/impróprio”, sob a base sensorial de uma *transposição*, é determinada, sobretudo por uma “imposição cultural” através do “uso”<sup>155</sup>. Isto significa que, a noção de “natural” parece aos olhos de Nietzsche, um modo de sancionar a *subordinação* da metáfora ao *conceito* que é uma das prerrogativas do pensamento metafísico pelo qual Nietzsche apresenta, em contrapartida, em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* a “verdade” como uma “*adequatio intellectus et rei*”, ou seja, “como obrigatória designação da coisa”<sup>156</sup>. Deste modo, no parecer da tradição, ao qual Nietzsche se opõe, a “metáfora” na sua condição de *desvio* e “linguagem imprópria”, não teria a capacidade de dizer o que o mundo é, apenas o “conceito”, a partir de seu rigor lógico e capacidade de generalização, poderia “representar” a realidade tal como num *espelho*. Assim, em concordância com Gerber, a tese assumida por Nietzsche no *Curso* é, opondo-se a esta consideração da tradição, a de que a “linguagem em sua essência resulta de sua gênese retórica e não de uma lei

---

150 RE, 3, 1999, p. 44-46.

151 “The truth value of such language is a truth of correspondence or adequatio.” (MILLER, 1993, p. 316).

152 Ibid., 1993, p. 316.

153 “The complex Aristotelian epistemology connecting the seeing and naming of a thing with access to its essential form lies behind and supports the notion of proper language” (Ibid., 1993, p. 316).

154 “metaphorischen Charakter der Sprache” (BEHLER, 1994, p. 108).

155 “Essenzialmente il senso proprio delle designazioni linguistiche non si dà e soprattutto non ne è all’origine; piuttosto si impone culturalmente attraverso l’uso.” (MOREA, 2004, p.76).

156 “(im Sinne einer adaequatio intellectus rei als verbindliche Bezeichnung der Dinge)” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 330.

lógica”<sup>157</sup>. Aqui, “gênese retórica” significa, sobretudo, a descrição de um desenvolvimento originário da linguagem que não tem efetivamente procedência a partir de uma abstração conceitual que *constata* ou *representa* a coisa em sua “essência” a qual busca designar: a origem da linguagem estaria ligada a um processo “retórico” denominado “metáfora”, termo esse que melhor ilustra, para Nietzsche, a *transposição* original do processo de formação da linguagem. Não há um referencial, uma “linguagem própria”, da qual a “linguagem imprópria”, por exemplo, a metáfora, se produzisse enquanto *desvio*, enquanto *tropo*<sup>158</sup>: há sempre um processo *desreferencializado* ao qual todo procedimento designativo da linguagem seria uma “metáfora da metáfora”<sup>159</sup> e no caso específico da “abstração do conceito”, o nível de *transposição* se acentua, tratando-se assim de uma “metáfora da metáfora de uma metáfora”<sup>160</sup>. Eis o ponto fundamental que interessa a Nietzsche no que chamamos de *sua* “mimesis retórica”<sup>161</sup>: o que se tem na origem da linguagem, ou especificamente, na “origem dos usos da linguagem”<sup>162</sup>, não é de modo algum um procedimento de comunicação, de transmissão de informação, mas a *transposição* de âmbitos perceptivos que situam a linguagem como sendo “vocacionalmente destinada a um uso performativo”<sup>163</sup> na medida em que, sob a base daquela *transposição* sensorial, ela *afeta, produz efeito* no interlocutor e a comunicação, seria apenas, um outro estágio posterior *moralizado* pela *necessidade de conservação*<sup>164</sup>. Neste primeiro exercício de esboço de uma “teoria da linguagem” podemos observar o “enfoque” de Nietzsche de “deslocar-se de uma discussão de ordem semântica” para aquilo que hoje poderíamos chamar de âmbito da “pragmática”, através da ruptura com “a distinção entre uso figurado e uso próprio da linguagem” ao destacar a “impossibilidade semântica” de sustentar essa dicotomia pela falta de “critérios semânticos satisfatórios”<sup>165</sup>.

Em relação ao segundo exercício do esboço de uma “teoria da linguagem” realizado por Nietzsche, temos um procedimento investigativo que pode ser designado como uma “teoria neurofisiológica” efetivada, sobretudo, por meio de um “paradigma tropológico”<sup>166</sup>. Primeiramente,

157 “Nietzsche teilt mit Gerber vorab die These, dass die Sprach in ihrem Wesen und in ihrer Genese rhetorischen und nicht logischen Gesetzen folge“ Ibid., p. 425.

158 “Tropes, it can be seen, are a matter of transference or changing places.” (MILLER, 1993, p. 316).

159 “jedes Wort die Metapher einer Metapher ist.” OTTMAN, op. cit., p. 330.

160 “handelt es sich beim Begriff um Grunde um die Metapher der Metapher einer Metapher.” Ibid., p. 331.

161 Veremos isso com maior atenção no item “2.1.2.2.2 *Mimesis retórica: a performance mimética no discurso*” do próximo capítulo.

162 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 56.

163 PAUL DE MAN Apud: LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 60.

164 Essa questão da moralização da linguagem aparece de modo especial no ensaio inacabado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* em que os âmbitos argumentativos se misturam (discussão que relaciona “linguagem, retórica, percepção, conhecimento, verdade” Ibid., p. 37) e em GC 354, por exemplo, em obras posteriores. Para uma compreensão mais detalhada dessa “moralização da linguagem” veja-se Capítulo II intitulado “Pensando a história da moral a partir do fio condutor da linguagem” de (GARCIA, 2011, p. 125-163).

165 LOPES, op. cit., p. 57-8.

166 Ibid., p. 59.

precisamos ter bem claro que a noção de “tropo” se refere a uma figura de linguagem, das diversas existentes, para a designação de procedimentos linguísticos. Se identificarmos que o “argumento de Nietzsche” no *Curso* é baseado no “significado etimológico do termo metáfora”<sup>167</sup> e que metáfora é exatamente um tropo, então, qual seria a relação ou o critério que possibilita a legitimidade desse argumento? Aqui temos como fundamental o exercício que caracteriza este segundo movimento da “teoria da linguagem” de Nietzsche: a base de uma “neurofisiologia” que a partir de uma espécie de “teoria da percepção” busca identificar os “processos de inferência que ocorrem nos tropos”<sup>168</sup>. A metáfora para Nietzsche é um importante instrumento de exemplificação do processo de “transporte ou deslocamento de sentido” que ocorre no “ato de tradução de uma esfera” perceptiva à “outra”<sup>169</sup> como é possível vislumbrar de forma mais clara, ao analisarmos o ensaio *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*: “um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera”<sup>170</sup>. De acordo com Nietzsche e conforme observamos nessa passagem, os processos de designação, já consequência de uma transposição inicial de imagem em sons, oferecem a ilusão no homem de formar, ainda dois níveis depois da primeira transposição, a noção abstrata de “conceito” que nomearia alguma coisa de essencial da realidade<sup>171</sup>. O deslocamento produzido por Nietzsche a partir desse argumento é o de salientar os processos anteriores e “descontinuidades resultantes de inúmeras traduções de uma esfera a outra”<sup>172</sup> no nível perceptivo do indivíduo que está muito longe de *conhecer* a realidade ou essência das coisas: “a essência plena das coisas nunca é apreendida” como afirma Nietzsche, pois, “o homem que forma a linguagem” de modo algum “apreende coisas ou processos”, mas apenas “*excitações*” o que no fundo só permite a apreensão de uma “marca”<sup>173</sup>. Este é o ponto fundamental para compreender a hipótese de Nietzsche de que é a partir do “estudo histórico das línguas” que se torna possível vislumbrar o “funcionamento de um impulso metafórico” cuja “lógica” de atuação é “similar àquela que comanda nossa apreensão pré-linguística do mundo”<sup>174</sup>. Trata-se de reconhecer nesse nível de apreensão “pré-linguística” “padrões de interpretação” já “determinados”, sobretudo, pelos “tipos

167 LOPES, op. cit., p. 59.

168 Ibid., p. 59.

169 “Nietzsche judges metaphor by means of a distinction between degrees of precise usage, as opposed to the Aristotelian notion of degrees in proper usage” MURRAY, Peter Durno. *Nietzsche's affirmative morality: A Revaluation based in the Dionysian World-View*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999, p. 122. E ainda, Ibid., p. 59.

170 WL, 1.

171 “Toda exigência referencial, além do mais, tem um esquecer por condição e expõe-se por isso como ilusão. Ela é o esquecer da circunstância, porque toda palavra é a metáfora de uma metáfora.” (“Jeder referentielle Anspruch, der darüber hinausgeht, hat ein Vergessen zur Voraussetzung und entlarvt sich deshalb als Illusion. Es ist das Vergessen des Umstands, dass jedes Wort die Metapher einer Metapher ist.”) (*Tradução nossa*) OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 330.

172 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 59.

173 RE, 3, 1999, p. 44-46.

174 LOPES, op. cit., p. 59.

de inferência” que fazemos ao utilizar “figuras de linguagem” ou quando as interpretamos<sup>175</sup>. É assim que, ao descrever esses “primitivos hábitos de inferência”, três figuras de linguagem recebem maior destaque na análise de Nietzsche: a “metáfora”, a “sinédoque” e a “metonímia”<sup>176</sup>. A metáfora tem como característica de funcionamento o “deslocamento” de âmbitos distintos, tal como mencionamos acima no caso das “transferências de estímulos nervosos para as sensações”, das sensações para as “imagens”, das imagens aos “sons” e, por fim, aos “conceitos”<sup>177</sup>. A sinédoque, como característica de descrição da “parte” em detrimento do “todo”, pode ser identificada ao processo de apreensão “parcial da qualidade mais saliente do objeto”<sup>178</sup>. Já a “metonímia” seria caracterizada, efetivamente, pela “permutação entre causa e efeito”<sup>179</sup>.

O que é importante em todo esse esforço de Nietzsche de elaboração de um “esboço de uma teoria da linguagem” que se desdobra, tal como destacamos, num duplo movimento, ou seja, primeiro como uma “hipótese da origem do uso da linguagem” e, segundo, como “esboço de uma teoria da percepção” num nível “neurofisiológico” que analisa o “paradigma tropológico”<sup>180</sup>, é, exatamente, o reconhecimento feito pelo filósofo, e que ele “intensifica ao longo de suas obras”<sup>181</sup>, do “aspecto antropológico” desses *processos de formação* e “uso” da linguagem cuja importância já fora destacada nas preleções de 1873<sup>182</sup>. Esse elemento “antropológico”, em que a “tensão” é estabelecida junto à “forma de escrita” de Nietzsche<sup>183</sup>, além de implicar a possibilidade de *desestabilização da confiança no conhecimento* humano vinculado pela linguagem<sup>184</sup>, e ainda possibilitar o desencadeamento de uma *crítica da moral* a partir de sua “crítica da linguagem”<sup>185</sup>,

175 Ibid., p. 59.

176 É importante salientar como Nietzsche destaca o “potencial” de cada tropo ao descrevê-los: “a vantagem das metáforas é de produzir uma impressão sensível”, “Sinédoque(...). Fenômeno muito poderoso na linguagem” e “também aqui, (Metonímia) fenômeno muito poderoso na linguagem” Respectivamente In: RE, 1999, p. 74, 75 e 76.

177 WL. 1.

178 “A linguagem nunca exprime algo de maneira completa, mas apenas exhibe sempre a marca mais saliente” (RE, 1999, p. 75).

179 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 59-60 e “torcedura da causa e efeito” (KGW II/4, 446) OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 425.

180 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 57-9.

181 “Diese **Frage verschärft sich im Verlauf von Nietzsches Werk** noch, in dem mehr und mehr die Anthropologie in den Vordergrund rückt.” (STINGELIN, 1995, p. 02. *Grifo nosso*).

182 Ibid., 1995, p. 02.

183 Obviamente em relação a discussão sobre a retórica „anthropologischen Aspekt der Rhetorik“ e “Spannungsfeld zwischen Sprachform/-stilistik und Anthropologie“ (Ibid., 1995, p. 02)

184 Conforme vimos a partir da influência de Lichtenberg: “An Gerber ist die sprachkritisch Wendung der /Rhetorik geschult, die Nietzsche zu Beginn der 70er Jahre in der Basler Rhetorik-Vorlesung und in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* vollzieht; Lichtenberg verstärkt im Zug der Gerber-Rezeption unmittelbar die sprachkritischen Impulse, die Nietzsches Vertrauen in die Erkenntniskraft der Sprache nachhaltig erschüttern” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 425.

185 “le langage est porteur de valeurs” WOTLING, Patrick. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Ellipses Édition, Paris, 2001; “na aparente neutralidade da linguagem se escondem valorações (morais), atribuições de valor” PIAZZESI, C. “*Was Alles liebe gerannt wird*”: FW/GC 14, KSA 3.356 como exemplo de exercício pré-genealógico. In: *Cadernos Nietzsche*. 27, 2010, p. 77; Em Nietzsche encontramos esse aspecto de modo contundente WL; e, detalhadamente na interpretação de André Garcia (GARCIA, 2011).

demarca, essencialmente, o reconhecimento de Nietzsche do elemento fundamental a ser explorado na linguagem: *a materialidade da linguagem*. Por sua vez, é neste aspecto que os “tropos”, mais especificamente a “teoria dos tropos”, fornece uma série de recursos para enfatizar uma espécie de *crítica à natureza humana* no âmbito de descrever *a esfera* antropológica da formação dos processos designativos no cerne das “figuras de linguagem”<sup>186</sup>. Dito de outro modo, por exemplo, de acordo com Böhrring a *confusão entre causa e efeito* na linguagem característica presente na “metonímia da linguagem” é “interessante” para Nietzsche, na medida em que possibilita a realização do “desejo” do filósofo “de direcionar toda cosmologia e teologia” para a “antropologia”<sup>187</sup>. Neste mesmo sentido é que esse tipo de “humanização do mundo” que apresenta essa descrição antropológica dos processos de formação da linguagem ao lado do “zig-zag e sedução da linguagem” que Fietz salienta<sup>188</sup>, indicaria uma *abertura* à possibilidade de pensar a linguagem a partir de uma *experimentação* enquanto *ato* que traria a tona, segundo nosso modo de ver, a potência efetiva da linguagem mesma. Consequentemente, este aspecto da materialidade da linguagem a ser explorado é o elemento fundamental que incide as objeções que Nietzsche faz a Aristóteles acerca da retórica<sup>189</sup>. Ademais, essa objeção nos auxilia a entender de que maneira o reconhecimento desse aspecto material da linguagem leva, indubitavelmente, a própria *experimentação* desta materialidade a partir do procedimento que denominamos “mimesis retórica”.

Mesmo Nietzsche reconhecendo a superioridade da análise de Aristóteles em relação as “demais obras da Antiguidade” no tratamento da retórica<sup>190</sup>, a objeção do filósofo alemão consiste em indicar a “insuficiência” no “tratamento formal” dada as dimensões da retórica que, segundo Kastely, tal “formalismo e cognitivismo” de Aristóteles é, sem dúvida, uma “estratégia” de apresentar “uma versão ética e filosoficamente defensável da retórica”<sup>191</sup>. Por fim, a potência linguística identificada como “aspectos filosoficamente escandalosos do fenômeno da persuasão” que indica um “uso erótico” da linguagem é exatamente o que é excluído por Aristóteles e que interessa particularmente a Nietzsche em sua *experimentação da materialidade da linguagem*, no processo ao qual denominamos de “mimesis retórica”. Essa é a objeção formulada por Nietzsche

---

186 “Von einem erkenntniskritischen Instrument zur Analyse der menschlichen Natur im Frühwerk” (STINGELIN, 1995, p.03).

187 “Hannes Böhrringer insists that the ‘metonymia of language’ interested Nietzsche who wished to turn ‘all cosmology and theology to anthropology’” BÖHRINGER Apud: TUUSVUORI, Jarkko S.. *Nietzsche & Nihilism: Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality*. University of Helsinki, 2000. p. 174.

188 (FRIES, Thomas; MOST, Glenn, 1994, p. 16).

189 “O modo como Nietzsche interpreta a definição aristotélica é essencial para a compreensão da sua tentativa de repensar o problema da persuasão com base num conjunto de especulações acerca da origem da linguagem e da **apropriação filosófica da sua dimensão expressiva**” LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 50. *Grifo nosso*.

190 Ibid., p. 50.

191 KASTELY Apud: Ibid., p. 50.

mesmo que “implicitamente” em relação ao tratamento Aristotélico da retórica<sup>192</sup>, sobretudo, através do intento de dissolução da distinção *linguagem literal versus linguagem retórica* instituída pela tradição, e que é o núcleo central da discussão sobre o *estatuto da linguagem* nesse esboço de “teoria da linguagem” realizado por Nietzsche.

Portanto, ao assimilarmos que dentre as consequências do empreendimento de elaboração de um “esboço de uma teoria da linguagem” temos, assim, uma *descompartimentação* das divisões rígidas que ocorre “dentro das áreas de observação da linguagem”<sup>193</sup>, cumpre lembrar a assimilação de nossa parte de algumas críticas feitas por Lopes a Paul de Man, das quais são importantes apontamentos de legitimidade de nosso objetivo de *apropriação* de determinados aspectos de ambas interpretações.

Neste sentido, Rogério Lopes, a partir de uma preocupação com o problema filológico do uso do *Nachlass* das discussões atuais da *Pesquisa Nietzsche*<sup>194</sup>, destaca os problemas suscitados pela interpretação de Paul De Man ao qual sustenta que a descrita “teoria dos tropos” inviabilizaria a possibilidade *referencial da linguagem*, invalidando qualquer possibilidade de elaboração de um “discurso verdadeiramente científico” e, que tal compreensão da linguagem, de que ela seria “destinada a um uso performativo”, atribuiria a posição filosófica de Nietzsche ao “registro da postulação”<sup>195</sup>. Esta compreensão de De Man implica aceitar a “filiação” de Nietzsche a um “programa de desconstrução da metafísica ocidental” na medida em que se compreende que, já que o “discurso” é “não referencial” e “não pode ter nenhuma pretensão epistêmica legítima”, a única maneira de contornar esse impasse seria a partir da efetivação de uma “estratégia” de “desconstrução” que mostrasse que os “procedimentos argumentativos” da metafísica pudessem “ser descritos” em termos de tropos que estariam sempre no nível da “postulação” e jamais no âmbito da “asserção”<sup>196</sup>. Embora a *intuição* de De Man seja interessante por destacar o aspecto

192 “A objeção de Nietzsche, que não chega a ser formulada de modo preciso, e que portanto exige um certo esforço de reconstrução por parte do leitor” Ibid., p. 49.

193 “A conseqüente separação postulada entre a linguagem artística, a reflexão da linguagem e o ensino de línguas e a escrupulosa divisão dentro das áreas da observação da língua são perdidas”: “die konsequent postulierte Trennung von Sprachkunst, Sprachbetrachtung und Sprachlehre und die skrupulöse Unterscheidung der Bereiche innerhalb der Sprachbetrachtung (Grammatik, Semantik, Phonetik usw.) verloren” FRIES, Thomas; MOST, Glenn, 1994, p. 06. *Tradução nossa*.

194 Cf.: STEGMAIER, W. *Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie*. In: Nietzsche-Studien. Band 36, 2007 p. 80-94 e, de modo especial, o “Capítulo Introdutório - Justificação metodológica e contextualização histórico-filosófica do ponto de partida” em que Garcia propõe, para além de uma metodologia filológica do tratamento dos textos “públicos e privados” de Nietzsche, um “uso filosófico do material póstumo” (GARCIA, 2011, p. 23-49).

195 Primeiro, é preciso destacar a tentativa de refutação de Clark, mencionada por Lopes, de que “a tese da inescrutabilidade da referência não impossibilita uma teoria da verdade”. Segundo, que nossa posição tende a confluir elementos tanto de da interpretação de Lopes como alguma *intuição* de De Man para legitimar o modo como compreendemos *provisoriamente*, a linguagem no pensamento de Nietzsche. Mais do que tentar identificar a *constituição* da linguagem como performativa, buscamos compreender em que medida determinados “usos” da linguagem, no caso específico de Nietzsche, traz a tona o *potencial criador da linguagem* ao qual se pode denominar “performativo”.

196 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 61.

performativo como elemento *constitutivo* da linguagem em Nietzsche, a objeção principal realizada por Lopes, com a qual coadunamos, é o problema da “subordinação da persuasão à teoria das figuras” realizada por De Man: o que está em jogo na “retomada nietzschiana da retórica”, contrariamente a essa *subordinação*, é a exploração da “dimensão expressiva da linguagem”<sup>197</sup>. Outro problema indicado por Lopes na argumentação de De Man consiste no *uso* que este faz da edição “Vontade de poder” cuja edição montada com interesses ideológicos pela irmã de Nietzsche, perdeu qualquer legitimidade após a edição crítica das obras (*Kritische Studienausgabe em 14 volumes* - KSA) feita pelos italianos Colli e Montinari<sup>198</sup>. Além de também assentirmos com a crítica de Stingelin que aponta a negligência de De Man ao “aspecto antropológico” no interior deste “esboço de teoria da linguagem” de Nietzsche<sup>199</sup>.

Para finalizar este aspecto da “essência retórica (metafórica)” da linguagem, cumpre destacar um elemento importante que parece nos auxiliar na legitimação da *generalização*<sup>200</sup> que fazemos em relação a compreender essa posição *operacional* da retórica de “mimesis retórica”, entendida naquela *retroalimentação* entre concepção teórica da retórica<sup>201</sup> juntamente com uma *práxis* retórica, como fio condutor de uma *práxis de elaboração* dos escritos de Nietzsche, independente da específica *tática-argumentativa* que recobre determinado texto. O elemento a ser destacado é a identificação de uma *extensão* destes problemas sobre o *estatuto da linguagem* no jovem Nietzsche para suas obras posteriores. Isso pode ser vislumbrado quando identificamos que Nietzsche “aperfeiçoa o resultado desta crítica analítica e conceitual”, na mesma medida, em que “estende ela para a ‘sedução da gramática’”<sup>202</sup>. Este último aspecto de “sedução da gramática”

197 Ibid., p. 61-2. Embora seja possível assumir a indeterminação em relação a prioridade dos âmbitos de investigação “epistemológico, ontológico, antropológico”, por exemplo, na obra de Nietzsche: “Não é incorreto dizer que há em Nietzsche uma hierarquia de problemas, no interior da qual as questões epistemológicas ocupam um lugar de difícil determinação. Nietzsche tende com bastante frequência a subordinar posições epistemológicas seja a intuições ontológicas (ou anti-ontológicas, se quisermos uma maior precisão), seja a uma leitura sintomatológica, que encontra seu sentido último em uma antropologia.” (LOPES, 2008, p. 18).

198 “O privilégio que Paul de Man concede aos fragmentos póstumos é similar ao que encontramos, com a diferença de que o primeiro explicita mais claramente as razões de sua escolha e se encontra em seus aspectos mais negativos. Nos fragmentos póstumos teríamos o Nietzsche sério, ‘concentrado na complexa e filosoficamente desafiadora epistemologia dos tropos’, enquanto nos livros publicados depararíamos com o Nietzsche panfletário, da retórica como persuasão” LOPES, op. cit., p. 60, nota 35.

199 „Durch diese Reduktion der Rhetorik vernachlässigen sowohl Lacoue-Labarthe wie de Mann das ihr eigene Spannungsfeld zwischen Sprachform/-stilistik und Anthropologie, in dem Nietzsche sie in seiner Rhetorik-Vorlesung vom Wintersemester 1872/73 erörtert;“ (STINGELIN, 1995, p. 02).

200 De modo algum essa nossa interpretação pretende REDUZIR a “diversidade e multiplicidade de sentidos que caracterizam a imensa obra” de Nietzsche e a complexidade do fenômeno linguístico que consiste o performativo: LOPES, op. cit., p. 63.

201 Retórica como crítica à linguagem, retórica como crítica antropológica e estatuto da linguagem pelas quais a retórica pode ser compreendida também como “chave metódica para uma genealogia e pragmática da linguagem”: “Eine andere Art der Rhetorik könnte als „ein methodischer Schlüssel zur Genealogie und Pragmatik der Sprache“: “KOPPERSCHMIDT, Josef. *Nietzsche Entdeckung der Rhetorik*. S. p. 54” Apud: (HOFF, 2012, p. 58. *Tradução nossa*).

202 “N.(ietzsche) verfeinert in der Folge diese Kritik analytisch und begrifflich, indem er sie auf die ‘Verführung von Seiten der Grammatik her’ (JGB, Vorr. KSA 5, 11f.) ausdehnt, hält an ihren Prinzipien aber bis ins Spätwerk fest” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 331.

enquanto “sedução da linguagem” é apresentado de modo contundente em *Além do bem e do mal* um texto publicado, aproximadamente, 13 anos após o primeiro “enfrentamento teórico” da linguagem realizado pelo jovem professor de Filologia Clássica. Esta linha que traçamos, e que será a *ponte* para o próximo item, só pode ser entendida a partir do suporte oferecido por um aspecto particularmente importante do pensamento de Nietzsche, o *ceticismo*. Este ceticismo pode ser identificado basicamente como o problema fundamental de que a linguagem enquanto “uma ferramenta não pode criticar sua própria capacidade”<sup>203</sup>. Essa compreensão cética, se intensificada nas “obras tardias” a partir de um “radical ceticismo” na crítica da linguagem, pelo qual recebe o contorno de um “eufórico conceito de linguagem como ferramenta (*Werkzeug*) a serviço da tarefa filosófica frente ao problema da interpretação” como aparece em *Além do Bem e do Mal* no aforismo 230<sup>204</sup>. É assim que identificamos o reconhecimento e experimentação *material da linguagem* em Nietzsche que tem como suporte, tal como veremos, o *ceticismo* frente a complexidade que consiste o fenômeno da linguagem.

### 1.3.3 O ceticismo como suspensão do juízo: da crítica à linguagem ao problema da compreensibilidade

#### 1.3.3.1 Definição

...não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo real!<sup>205</sup>.

Conforme foi dito ao final do item anterior, o presente item sobre o ceticismo, tem como objetivo ligar dois elementos que utilizamos como *argumentos*, mas que se apresentam *contextualmente* distantes: a mobilização da “virada retórica” no jovem Nietzsche ocorrida por volta

203 “ein Werkzeug seine eigene Tauglichkeit kritisieren kann??” (KSA ?, 2[161], p. ??); “dass ein Werkzeug seine eigne Trefflichkeit und Tauglichkeit kritisieren solle?” A, Prólogo 3; “Ein Werkzeug kann nicht seine eigene Tauglichkeit kritisieren” (KSA 12, 2[132], p. 133) este último citado por Stingelin In: (Ibid., p. 331).

204 “Mit dieser Erkenntniskritik geht **eine radikale Skepsis** gegenüber der Sprache...” e “Dieser Skepsis [citando KSA 12, 2[132], p. 133] **steht im Spätwerk gleichzeitig ein euphorischer Begriff von Sprache als Werkzeug** im Dienst der philosophischen Aufgabe gegenüber...” (Ibid., p. 331. *Grifo nosso*). Curiosamente, no aforismo 230 de ABM citado por Stingelin, Nietzsche utiliza a imagem de Odisseu alterando o sentido de um acontecimento pontual da Odisseia. O filósofo diz o seguinte em relação ao problema da interpretação e a “tarefa” de “retraduzir o homem” ao “texto básico *homo natura*”: “fazer com que o futuro do homem se coloque ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência (...) com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos...”. A inversão realizada nesse trecho por Nietzsche se dá ao reconhecer que no episódio das “sereias” do canto XII da Odisseia, Odisseu é único que não tem os ouvidos tapados e consegue ouvir o canto das sereias sem ser *seduzido por elas* uma vez que está amarrado no mastro do barco. Veja-se no capítulo seguinte, acerca da *mimetização das figuras homéricas*, o item: “2.3.2.2.1 O Símile da Mulher e a figura de Circe”.

205 A, 117.

de 1872 e o “problema da compreensibilidade” expresso em obra pública em 1886. Tal como veremos, a eficácia do procedimento cético, no caso específico de alguém como Nietzsche, que investiga a linguagem a partir de um reconhecimento dela como “um meio de pensamentos interessantes”<sup>206</sup>, permite uma espécie de *prudência-experimental* frente às complexidades do fenômeno da linguagem. Essa mesma linguagem que, no pensamento de Nietzsche, carrega a ambiguidade de, por um lado, apresentar-se como *fonte de ilusões e preconceitos*, ao mesmo tempo em que, por outro lado, é *experimentada* de tal modo pelo filósofo no âmbito de extrair desse fenômeno o máximo de seu potencial criativo<sup>207</sup>. Dessa ambiguidade, ao invés de ressaltarmos o aspecto negativo ou limitador da linguagem que nos faria argumentar no sentido de exigir que Nietzsche “calasse a boca”<sup>208</sup> gostaríamos de, na contramão dessa concepção, destacar a possibilidade *criativa* da linguagem, algo daquela “valência positiva”<sup>209</sup> que o enfrentamento filosófico-teórico que Nietzsche circunscreve à linguagem nos oferece<sup>210</sup>. Esse aspecto permite que possamos compreender o *ceticismo linguístico* de Nietzsche de modo fundamental como uma impossibilidade de apreensão linguística do Devir que implode qualquer tentativa de utilização linguística para justificação de princípios e fundamentos que explicam o que é a realidade. Apenas a “criação”, tal como veremos, permite contornar esse *ceticismo linguístico* na medida em que a *criação* é reconhecida como aspecto *constitutivo* da própria linguagem. Vejamos.

Embora tenha sido crescente o estudo do ceticismo nos últimos cinquenta anos<sup>211</sup>, o tema em relação ao pensamento de Nietzsche parece nunca ter recebido uma dedicação exclusiva, por exemplo, em um “trabalho monográfico”. Esta “lacuna” reflete a carga de “irrelevância” que os intérpretes conferiram ao tema que, num primeiro olhar, seria aparentemente justificado<sup>212</sup>. A recente contrapartida a essa posição de “irrelevância” ao tema do ceticismo é o trabalho de Rogério Lopes que, não apenas busca salientar a importância do tema no pensamento de Nietzsche, mas ainda demonstrar a “aguda consciência do caráter complexo e multifacetado da presença do

---

206 RE, 1999, p. 89.

207 Esse elemento “criativo” é o que aparece de forma contundente na obra de Nietzsche através do qual o filósofo situa uma posição que tangencia as aporias abertas sobre o pano de fundo de sua incorporação do ceticismo e que mantenha a “integridade intelectual”: “Nós precisamos ultrapassar este ceticismo, nós precisamos esquecê-lo. Quantas coisas não precisamos esquecer neste mundo!...Não no conhecimento, **na criação repousa nossa salvação!** (KSA, vol. VII, p. 459)” Apud: (LOPES, 2008, p. 167, nota 126. *Grifo nosso*).

208 “Nietzsche! Shut up!” PETER, Boredal. *A Silente World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, 2005, p. 04.

209 “eine positive Valenz” SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, 2002, p. 60.

210 “E eis que agora, nesse espaço filosófico-filológico que Nietzsche abriu para nós, a linguagem surge numa multiplicidade enigmática que precisaria ser dominada.” FOUCAULT. *As palavras e as coisas*, p. 419.

211 Especificamente após a publicação de *História do Ceticismo* por Richard Popkin em 1960 e as inúmeras revisões e ampliações que se seguiram até a atualidade como destaca Lopes (LOPES, 2008, p. 15).

212 “Esta lacuna reflete um consenso implícito dos pesquisadores em torno da irrelevância do tema que à primeira vista

ceticismo na história da filosofia” que o filósofo alemão possui<sup>213</sup>. Não cabe neste *nosso* trabalho uma análise pormenorizada da investigação de Lopes relacionada ao estudo das fontes e os diálogos travados por Nietzsche vinculados ao ceticismo<sup>214</sup>. Ademais, uma das características mais importantes da recepção de Nietzsche ao ceticismo é o reconhecimento implícito em sua *apropriação* dos “compromissos ligados ao ceticismo antigo e moderno” que os “filósofos da segunda metade do século XIX desconheciam”<sup>215</sup>. No entanto, ao utilizarmos a interpretação de Lopes como fonte de diálogo, gostaríamos de identificar dois momentos específicos em que a identificação do ceticismo pode nos fornecer uma *chave de interpretação plausível* para legitimar *nossa* hipótese de trabalho: são esses momentos, o ceticismo no “jovem Nietzsche” e algum ponto do ceticismo relacionado à “recepção do ceticismo moderno” circunscrito no período de 1886 sem, contudo, cometer o equívoco de *reduzir* estes *contextos* a um único tipo de ceticismo ou instrumentalização do ceticismo por parte do filósofo alemão<sup>216</sup>.

Neste sentido, antes de localizarmos algumas problemáticas que apontam a presença do ceticismo em suas diversas facetas na obra de Nietzsche, tratemos de identificar uma provisória definição deste complexo e variado movimento do pensamento filosófico. Assim, gostaríamos de destacar uma possível definição do ceticismo e, conseqüentemente, salientar algumas motivações que parecem estar presentes no pensamento de Nietzsche. De um modo geral, o “ceticismo filosófico” é comumente associado à “tese epistemológica” que compreende uma espécie de impossibilidade de condições para “justificar racionalmente” um argumento seja ele qual for. O que é colocado em questão no ceticismo é a ausência de um “critério de verdade” que possa legitimar, por meio da razão, nossas “pretensões cognitivas”<sup>217</sup>. Como acontece na argumentação do “dogmático” há um *engajamento* de nossa parte através da argumentação de “invalidar uma posição da qual discordamos ou de com o objetivo de demonstrar, ou pelo menos tornar plausível a tese que tomamos por verdadeira”<sup>218</sup>. É neste ponto que aparece a marca distintiva do procedimento cético: ele se apresenta como uma estratégia filosófica que “rompe o modelo tético de argumentação”, isto é, rompe com modelo de argumentação assimilado “como tendo certo modo de realidade”<sup>219</sup> e que implica “invalidar uma posição da qual discordamos” como faz o dogmático<sup>220</sup>. Na medida em que

---

parece mais que justificado.” (Ibid., p. 15).

213 *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. (Tese de Doutorado Disponível em: <<http://pct.capes.gov.br/teses/2008/32001010012P9/TES.pdf>>. Acesso em Fevereiro de 2013) (Ibid., p. 15).

214 Fica aqui o nosso débito em relação a este ponto.

215 Cf.: nota 2 (Ibid., p. 15).

216 Esses dois pontos específicos coincidem com os *contextos* dos dois principais argumentos que utilizamos: a “virada retórica” 1870-2 e o “problema da compreensibilidade” 1886.

217 Ibid., p. 18.

218 Ibid., p. 18.

219 Ibid., p. 19.

220 Ibid., p. 19.

rompe com esse modelo ligado a *posições sobre a realidade*, o ceticismo propõe-se como um “modelo suspensivo” em que seu principal objetivo é “produzir a suspensão do assentimento”. Dito de outro modo, o modelo cético de “suspensão do juízo” não se interessa pelo “estabelecimento da verdade” ou pela instituição da “falsidade” referente a uma tese; obviamente, a falsificação de teses pode ser promovida, mas apenas “como um desvio provisório” no caminho de seu objetivo principal que é “tornar o interlocutor indiferente à questão da verdade ou da falsidade das teses em disputa”<sup>221</sup>.

Esta compreensão do ceticismo que, como movimento histórico pode aparecer disperso, pode ser “motivada” por uma série de elementos inclusive, *incompatíveis entre si*<sup>222</sup> e que no caso específico da análise em Nietzsche, podem ser identificados minimamente para evitar essa dispersão. Portanto, seguindo a caracterização de Lopes gostaríamos de salientar quatro dessas motivações que podem nos auxiliar na medida em que formos identificar os momentos específicos de composição deste “modelo suspensivo” no pensamento de Nietzsche. São estes: a) uma “motivação ontológica para o ceticismo epistemológico”, b) uma motivação do ceticismo de “natureza ética”, c) uma motivação de caráter “terapêutico” e, por fim, d) uma motivação de caráter “metódico”. Em linhas gerais, “a motivação ontológica” que caracteriza um ceticismo de “inspiração metafísica” pode ser identificada a partir da “tese” de que “o Ser é uma categoria fictícia e de que há um primado ontológico da diferença, da variabilidade e da multiplicidade” argumento esse, presente na argumentação cética da tradição que “costuma reivindicar a tese do mobilismo universal de Heráclito”<sup>223</sup>. Também considerado “nihilismo” por alguns ou, “dogmatismo negativo” por outros, sem dúvida, o “ceticismo epistemológico” de Nietzsche pertence a esse tipo de “suspensão do assentimento”<sup>224</sup>. A segunda motivação do ceticismo de “natureza ética” é, por exemplo, em Nietzsche associada à noção de “integridade intelectual” em que no modelo do “sábio estoico” a “*epoché*” como suspensão do assentimento é a “condição” de preservação da “integridade intelectual”<sup>225</sup>. A terceira motivação chamada “terapêutica” é a “motivação da vertente pirrônica do ceticismo antigo” cuja prática da “argumentação suspensiva” é efetuada de modo a proporcionar um estado de “tranquilidade”. O cético aqui em seu cultivo de “uma disposição que o torna indiferente ao fascínio exercido pelas questões metafísicas” e pelas “questões de afeto” tem em vista dois objetivos específicos: 1) “reconciliar-se com a aparência” de modo a evitar as “perplexidades intelectuais” e, 2) eliminar a “possibilidade de fixar um critério” natural do agir humano, evitando assim, os “efeitos negativos da perplexidade do conjunto dos afetos”. Embora

221 Ibid., p. 19.

222 Ibid., p. 20.

223 Ibid., p. 20-1.

224 Ibid., p. 21.

225 Ibid., p. 21.

esta vertente possa ser encontrada em *Humano Demasiado Humano* o ideal de “ataraxia” como modelo deste tipo de suspensão de assentimento parece não “ter sido o ideal de Nietzsche”, mas, sim o “*pathos* heroico” que é insistente em seu pensamento<sup>226</sup> e é, sobretudo, identificado exemplarmente na figura de Odisseu<sup>227</sup>. Por fim, a motivação “metódica” é uma motivação propriamente “moderna” que consiste em recomendar “o exercício da dúvida e a suspensão do juízo” de modo a “recuperar a faculdade de julgar”, mais especificamente, inserindo-se no âmbito de uma incorporação ao “ethos científico moderno”. Essa motivação recorre a um “arsenal de argumentos céticos para substituir uma concepção metafísica de ciência por uma concepção fenomenista e falibilista” e Nietzsche se apresenta como um “herdeiro tardio” dessa motivação<sup>228</sup>. Deste modo, vale destacar que o conflito existente entre essas motivações na recepção da história do ceticismo se deve a diferenças contextuais de caracterização das “ambiguidades do ceticismo antigo” na medida em que são situadas no novo contexto do “início da modernidade”<sup>229</sup>. Sem adentrarmos nessa controvérsia, o que nos interessa aqui é pensar alguns pontos específicos do ceticismo no pensamento de Nietzsche em relação ao tema da linguagem de modo a ligar o “ceticismo epistemológico” do contexto da “virada retórica” junto a seu aprofundamento no “problema da compreensibilidade” que aparece no contexto de 1886 e que reflete uma *estratégia cuidadosa* frente às complexidades do fenômeno da linguagem. Veremos que o ponto central do *ceticismo linguístico* de Nietzsche é uma espécie de ceticismo epistemológico que, como um “modelo suspensivo”, coloca em dúvida a possibilidade de apreensão linguística do Dever, ou seja, a possibilidade de apreensão que a tradição sancionou a partir das ferramentas linguísticas da Metafísica: fórmulas morais, conceitos e “teias da causalidade”<sup>230</sup>. Para tanto, analisemos esses pontos específicos do ceticismo na obra do filósofo alemão.

### 1.3.3.2 Ceticismo no Jovem Nietzsche no contexto da “virada retórica”

em torno a cada ser há um círculo concêntrico, que lhe é peculiar<sup>231</sup>.

Aquilo que denominamos “esquiva à Metafísica” no primeiro item desse capítulo, parece

226 Ibid., p. 23-4.

227 Veja-se capítulo 2 no item “2.3.2.2.1 O Símile da Mulher e a figura de Circe”.

228 LOPES, op. cit., p. 24.

229 Ibid., p. 25.

230 Em várias ocorrências de obras publicadas Nietzsche utiliza os termos “aranha”, “tarântula” e “teia”, em associação ao processo criado pela tradição metafísica de *aprisionamento* através das “teias conceituais” e “teias da causalidade”. Efetivamente, essa crítica e associação só pode ser compreendida à luz da crítica de Nietzsche à moral: Cf. A, Prólogo 3; GM III, 9; Za, Das tarântulas.

231 A, 117.

compor de algum modo a instrumentalização de argumentos céticos realizada por Nietzsche, num primeiro momento, a partir de alguns “ajustes conceituais do sistema de Schopenhauer”<sup>232</sup>. A instrumentalização cética no âmbito epistêmico aparece nesse momento apenas como um “recuo”, um “segredo de oficina” na medida em que n’*O Nascimento da Tragédia*, este tipo de ceticismo se realiza, como uma “disposição de mobilizar instrumentalmente o resultado da reflexão epistemológica da tradição crítica para preparar o advento de uma nova era trágica” que irá se efetivar, conforme a crença de Nietzsche neste contexto, através do renascimento cultural ligado a música de Richard Wagner<sup>233</sup>. Deixando de lado a controvérsia referente à relação entre Nietzsche e Wagner, o que é importante destacar nesse momento é a ambivalência com a qual o ceticismo aparece nesse contexto se observarmos as *notas e apontamentos póstumos* desse período: é a ambivalência que caracteriza a “tensão” relacionada às formas de *apropriação* que Nietzsche faz do ceticismo ligado ao âmbito da “integridade intelectual” que, como destaca Lopes, também faz parte da mesma “tensão ou contradição” que marca a “recepção do ceticismo na modernidade”<sup>234</sup>. Como resultado de duas tendências incompatíveis operando dentro de um mesmo “programa”, a “inevitável discrepância” entre os textos publicados neste período do início dos anos de 1870 e os *apontamentos póstumos*, delinea exatamente o teor desta *tensão* que marca a *apropriação* do ceticismo por Nietzsche<sup>235</sup>. Uma parte visível deste “segredo de oficina” em relação à linguagem, como resultado de uma “reflexão filosófica cética”, parece ser o “enfrentamento teórico” que esse tema recebe nos *apontamentos póstumos* e, em especial, no texto não publicado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*.

Conforme descrevemos, este primeiro momento do pensamento do jovem Nietzsche é marcado por uma preocupação referente a questões “epistemológicas”<sup>236</sup>. Como elemento central de instrumentalização destas questões encontramos o problema do *estatuto da linguagem* sob a forma de “crítica do conhecimento” pela qual a posição *restritiva* ou mesmo *negativa* da linguagem é não apenas enfatizada, mas radicalizada em “obras tardias”<sup>237</sup>. É nesse mesmo contexto do início dos

---

232 Ibid., p. 154.

233 Ibid., p. 154-5.

234 Ibid., p. 157.

235 “A inegável discrepância (...) deve ser vista como um modo de administrar a tensão resultante da tentativa de implementar o programa de Lange. Suas duas tendências não se deixam harmonizar: as conseqüências mais perturbadoras da reflexão filosófica cética, orientada pelos métodos e resultados das ciências empíricas e da história tendem a permanecer inéditas, como um segredo de oficina, enquanto a metafísica de artista e a visão de mundo que a acompanha vêm a primeiro plano nas intervenções públicas de Nietzsche.” Ibid., p. 158.

236 “Nietzsche cultivou ao longo de toda a sua obra um interesse genuíno pela questão puramente epistemológica: devemos conceder ao ceticismo a última palavra em teoria do conhecimento? Estou inclinado a crer que Nietzsche respondeu positivamente a esta pergunta, ainda que esta não tenha sido a questão que orientou prioritariamente suas reflexões filosóficas.” Ibid., p. 18.

237 Respectivamente, “Mit dieser Erkenntniskritik geht **eine radikale Skepsis** gegenüber der Sprache...” e “Dieser Skepsis **steht im Spätwerk** gleichzeitig **ein euphorischer Begriff von Sprache als Werkzeug**” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 331. *Grifó nosso*.

anos de 1870 que temos o único “enfrentamento sistemático” da questão da linguagem, especialmente, em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*<sup>238</sup>. Não analisaremos novamente o desenvolvimento da investigação de Nietzsche em relação a sua compreensão sobre a origem da linguagem e seus *usos*<sup>239</sup>. No entanto, o que é importante destacar é que desde o início dos anos de 1870 o jovem filólogo a partir de seus “projetos filológicos e trabalhos acadêmicos” já está “familiarizado com as principais fontes do ceticismo”<sup>240</sup>. Essa *familiarização* com o ceticismo pode ser identificada tanto por meio da análise dos “fragmentos póstumos do período de Leipzig”, bem como, por meio da constatação das “leituras contemporâneas de seu método de trabalho no campo da filologia”<sup>241</sup>. A principal característica que Nietzsche incorpora ao ceticismo e que faz esse *procedimento* sair “da posição de um espectador neutro em relação às pretensões edificantes dos diversos sistemas metafísicos” é a associação que o filósofo faz da “suspensão do assentimento” com “uma espécie de imperativo da consciência intelectual em situações de indecidibilidade epistêmica”, ou seja, Nietzsche incorpora o ceticismo à uma “forma de vida” que preserva a “integridade intelectual” em momentos cuja tomada de posição seria identificada como uma *ingenuidade*, devido ao alto grau de incerteza nela implicado<sup>242</sup>.

Deste modo, um elemento que demonstra a “consciência” de Nietzsche das “dificuldades de reivindicar” um significado metafísico para qualquer esfera humana, pode ser encontrado em um *apontamento póstumo* do início de 1873 em que o filósofo escreve: “Não se pode provar nem o significado metafísico, nem ético, nem estético da existência”<sup>243</sup>. Assim, é lícito de nossa parte assentir com a posição de Lopes em sua tentativa de “destacar a centralidade da motivação ontológica no ceticismo epistemológico” e ainda sua argumentação “a favor da tese” que vincula o “ceticismo epistemológico e heraclitismo” em Nietzsche<sup>244</sup>.

Uma das principais contribuições do ceticismo de Nietzsche em relação a linguagem neste período inicial é o de enfatizar, de modo especial no texto póstumo *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, as “condições teóricas precárias que se colocam para a pesquisa da verdade”<sup>245</sup> e, de forma contundente, como a *precariedade* das condições acerca da linguagem *fundamentar a verdade* forma um “equivoco de ordem epistêmica” que, necessariamente, gera um “equivoco de ordem moral”<sup>246</sup>. Por meio de uma “falsificação” promovida pela linguagem, todos os

238 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 37.

239 Cf.: item “1.3.2 A legitimidade da distinção entre linguagem própria (natural) e linguagem imprópria (retórica)”.

240 LOPES, 2008, p. 191.

241 Ibid., p. 191.

242 Ibid., p. 161.

243 Traduzido por Lopes: Ibid., p. 162.

244 Ibid., p. 191.

245 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 72.

246 Ibid., p. 70-1.

outros âmbitos pela qual ela é ferramenta de estruturação são inundados pela mesma “falsificação” que, no âmbito moral gera o pior dos equívocos para Nietzsche: o da *avaliação negativa da vida*<sup>247</sup>. Este parece ser o traço mais *contundente*, e que perpassa grande parte da obra de Nietzsche, que consiste na identificação da *falsificação* inerente aos processos valorativos instituídos pela linguagem da tradição filosófica. Aqui temos o ponto específico, trabalhado de modo inicial em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* que permite consentir com o argumento de Lopes de que “devemos conceder ao ceticismo a última palavra em teoria do conhecimento” no pensamento de Nietzsche<sup>248</sup>. Nesse ceticismo, uma vez que a linguagem operaria como um suporte desses processos de falsificação que trabalha derivando, de uma suposta esfera “epistêmica”, “equívocos de ordem moral”, caberia ao cético, fundamentalmente, deflagrar esses processos no interior da linguagem denunciando sua esfera restritiva e limitadora na pretensão de conhecimento humano: as designações arbitrárias da linguagem, por exemplo, como “*adequatio intellectus et rei*”, ou seja, “como obrigatória designação da coisa”<sup>249</sup>, uma vez reconhecidas como tal, deflagram “a metamorfose do mundo no homem”<sup>250</sup> exatamente o aspecto fundamental que consiste àquela *falsificação* enquanto uma *limitação antropológica* da linguagem<sup>251</sup>.

Uma vez que assimilamos que se trata “de um ceticismo que incide sobre as razões que podemos oferecer para justificar nossos princípios”<sup>252</sup> o modo pelo qual Nietzsche tangencia esses *impasses* e *aporias* parece ressaltar, conseqüentemente, o potencial que confere a linguagem o caráter de soberana e “criadora de atos divinos”, como diria Górgias<sup>253</sup>: isso destaca, em última instância, a capacidade *criadora* (*Schaffen*) da linguagem. Em um de seus embates em *apontamentos póstumos* do período de 1872-3 com o pensamento de Kant em relação ao ceticismo, diz Nietzsche: “Ninguém pode viver neste ceticismo. Nós precisamos ultrapassar este ceticismo, nós precisamos esquecê-lo. (...) Não no conhecimento, na **criação** repousa nossa salvação!”<sup>254</sup>. O

247 Este é o aspecto bem interessante e que parece abarcar o “problema da linguagem” (afora as nuances dos diferentes momentos de argumentação) grande parte da obra de Nietzsche e que, recentemente tem direcionado os intérpretes para esse problema da “moralização da linguagem”. Tal compreensão exigiria que uma “crítica da moral” passasse, necessariamente, pela “crítica da linguagem”. Cf. (GARCIA, 2011).

248 (LOPES, 2008, p. 18).

249 “(im Sinne einer adaequatio intellectus rei als verbindliche Bezeichnung der Dinge)” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 330.

250 “die Metamorphose der Welt in den Menschen” VM, 2.

251 Conforme já mencionamos, a evidente presença do aspecto antropológico no âmbito da “retórica” em Nietzsche (leia-se linguagem e *estatuto da linguagem*) é a principal crítica feita por Stingelin à interpretação de Paul de Man (STINGELIN, 1995, p. 02).

252 Como o ceticismo é atribuído em Pascal no conflito entre “razão” e “crença”: “O conflito se resolve em termos de força, não de direito: a vida nos compele a crer, mesmo quando a razão nos orienta no sentido contrário” (LOPES, 2008, nota 126, p. 167).

253 “O discurso é um grande soberano que, com o menor e mais inaparente dos corpos, performa os atos mais divinos” (*Elogio de Helena* (82 DK 11§8, t. II, p. 290). Tradução de Barbara Cassin em: “CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto” In: Revista Letras, Curitiba, n. 82, set./dez. 2010. Editora UFPR, p. 12.

254 “Nicht im Erkennen, im **Schaffen** liegt unser Heil” (KSA, vol. VII, p. 459) Apud: (LOPES, 2008, nota 126, p. 167).

que se tem de interessante nesse uso preciso do termo *criação* do trecho é se considerarmos a singularidade do significado etimológico de *Schaffen*: seja na “produção da forma de um novo produto”<sup>255</sup>, seja na peculiaridade de poder ser assimilado “como uma imitação e uma expressão da voz humana” onde o termo possui “sentido” apenas enquanto “comando habitual”, seja ao poder ser compreendido como “uma imitação de um rápido e atarefado movimento”<sup>256</sup>, em todas essas nuances o que é mais evidente parece ser o sentido de um direcionamento àquela “valência positiva”<sup>257</sup> a que caracteriza o performativo da linguagem. Ou seja, como uma *realização nova e concreta* no mundo, como a “formação de uma palavra a partir de um som natural”, uma “onomatopeia”<sup>258</sup>, ou mesmo a importante nuance do sentido de uma “imitação de um rápido movimento” tal como as definições do termo *Schaffen* nos indicam. Esta espécie de *desvio*, esta tentativa de “superar” o ceticismo, parece, em *nosso* modo de ver, um interessante indício para a *confirmação* de que a linguagem pensada em sua “valência positiva”, isto é, em sua mais *pura materialidade* a ser explorada, não apenas pode, mas deve ser enfatizada como fenômeno que ainda possibilita uma espécie de “salvação” frente a complexidade enigmática e limitadora de sua própria *natureza*. No entanto, enquanto consequência do balanço do ceticismo no Jovem Nietzsche, temos que deixar claro que esta ideia de “salvação” é apenas aludida como expressão de manutenção de um desafio ético que perpassa a *tarefa* futura do filósofo cético, trazida à tona a partir da seguinte questão: “Há um dever absoluto de dizer a verdade?”<sup>259</sup>. Esta interrogação coloca a questão do ceticismo, nesse momento do pensamento do filósofo alemão, essencialmente no âmbito da “integridade intelectual” que, via de regra, se instaura a partir de aspectos de uma “disposição cética” e “ascética” associada a um “*ethos* heróico” que direciona a atividade do filósofo, no caso específico de nossa abordagem, em relação à linguagem. Para finalizar e, conseqüentemente, pensar como esse debate se estende, obviamente com diversas *nuances* e novos diálogos<sup>260</sup>, aos “escritos intermediários” de Nietzsche pelos quais se enquadram *Humano demasiado Humano* (1878-80), *Aurora* (1881) e *A Gaia Ciência* (1882 e 86), basta identificar juntamente com Marco Brusotti, como o contorno às tensões promovidas pela reflexão cética de Nietzsche é realizado nesse momento pela *aposta* na “arte”: “a paixão do conhecimento exige duplamente a arte” seja pela sua

---

*Grifo nosso*).

255 “...aber doch der Form nach neues Produkt erzeugt”(MEYERS, 2013).

256 Respectivamente: “Als eine Nachahmung und ein Ausdruck der menschlichen Stimme, wo es nur noch in der Bedeutung des Befehlens üblich ist,” e “Als eine Nachahmung einer schnellen geschäftigen Bewegung.” (ADELUNG, 2013).

257 “eine positive Valenz” SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, 2002, p. 60.

258 “onomatopeia” (HOUAISS, 2009).

259 (LOPES, 2008, p. 175).

260 Aqui temos a dupla de autores fundamentais para a *apropriação* e diálogo que Nietzsche realiza em relação ao

possibilidade de fazer eclodir a *paixão* nos moldes da “cristalização” de Stendhal<sup>261</sup>, seja pela capacidade de inspirar o filósofo a sua “entrega com boa consciência ao eterno jogo das aparências”<sup>262</sup> sempre assimilada no âmbito na “preservação da integridade intelectual”. Nisto a linguagem tem um papel importante: seja a partir do exercício de elaboração de “máscaras literárias”<sup>263</sup>, seja pelo *uso* “erótico” da linguagem no âmbito de *desvio* e “sedução” pelo “estilo”<sup>264</sup> ou ainda por meio daquela *experimentação material* da “valência positiva” da linguagem pelo qual, por exemplo, o “aforismo” é tomado como suporte desde 1876: ou seja, todos esses aspectos são explorados de modo a acentuar esse *privilégio da arte* sobre a esfera “moral e o cristianismo” na preservação da “integridade intelectual” que a tensão de assimilação do *ceticismo linguístico* exige de Nietzsche também nesse contexto *intermediário*.

### 1.3.3.3 Ceticismo no contexto de *Assim Falou Zaratustra*: rumo ao “problema da compreensibilidade”

Quando o Diabo muda de pele, não lhe cai também o nome? <sup>265</sup>

Conforme destacado no item anterior, o “aspecto criador” como *privilégio concedido* por Nietzsche à arte parece ser o elemento fundamental que permanece em substituição a “paixão do conhecimento” e outros temas privilegiados no “período intermediário” que davam suporte a “integridade intelectual”. O quadro de apropriação do ceticismo por Nietzsche neste período anterior a 1886 permanece intensamente complexo e se apresenta sob a forma de diálogo com Pascal e outros filósofos modernos<sup>266</sup>. O que interessa neste ponto em relação ao ceticismo, é identificar de que forma essa compreensão cética acerca da linguagem, a que denominamos *ceticismo linguístico*, permanece como *pano de fundo* que se intensificará na busca de Nietzsche por uma “nova” linguagem que, simultaneamente, consegue restituir a “integridade intelectual” do ato de criação filosófica, ao mesmo tempo em que, produz uma interação *autor-leitor* inteiramente distinta no âmbito da recepção dos efeitos produzidos pela *experimentação material da linguagem*.

ceticismo no período intermediário: *Montaigne e Pascal*. Veja-se especialmente seção 4 do capítulo 2 intitulada “Nietzsche leitor do ceticismo moderno”: Ibid., p. 320-420.

261 A cristalização é definida nestes termos por Stendhal: “Chamo de cristalização a operação do espírito que extrai de tudo o que se apresenta a descoberta de que o objeto amado tem novas perfeições” STENDHAL. *Do amor*. Martins Fontes, São Paulo, 1993, p. 06.

262 BRUSOTTI Apud: Ibid., p. 415-6.

263 Ibid., p. 418.

264 SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, 2002, p. 57-74.

265 Za, A sombra, p. 259.

266 “Seção 4: Nietzsche leitor do ceticismo moderno” LOPES, op.cit., p. 320-418.

Dito de outro modo, a *prudência* frente a complexidade da linguagem que o *ceticismo linguístico* possibilita, permite a Nietzsche criar uma “nova” linguagem no interior da filosofia que, além de não exigir mais a “universalidade da compreensibilidade” da Tradição, promove uma abertura para a possibilidade criativa da linguagem e sua produção de efeito no mundo.

Nesse sentido, o passo fundamental a ser salientado é o de que esse ceticismo que identificamos como *ceticismo linguístico* pode ser tomado, essencialmente, como um “ceticismo epistemológico” que tem como pressuposto a tese da *impossibilidade de apreensão linguística do vir-a-ser*. Isso implica assumir que, embora o “ceticismo epistemológico” apareça de forma menos enfática em obras posteriores se compararmos com o enfrentamento que a questão recebe em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*, essa espécie de *faceta* do ceticismo de Nietzsche é, segundo Stingelin, estendida aos textos posteriores na forma de um “ceticismo radical”<sup>267</sup>. Dito de outro modo, ainda acontece em alguns momentos dos textos publicados de Nietzsche os destaques para polemizar as “*condições teóricas precárias que se colocam para a pesquisa da verdade*”<sup>268</sup>. No entanto, no contexto de mobilização de Nietzsche para com os “cenários futuros” de uma cultura pós-metafísica, o filósofo alemão oferece ao leitor o exemplo de sua intensa preocupação com a “necessidade de esboçar cenários futuros” e mesmo antecipar “experimentalmente as condições de uma cultura pós-metafísica” que seria a “nova tarefa filosófica” dos filósofos do *porvir*<sup>269</sup>. Ademais, a partir de textos como *Aurora*, a questão da *precariedade da condições teóricas* ganha contornos novos, mas sempre no âmbito de pensar essa “tarefa” do *filósofo do futuro* em termos de assimilar as motivações do ceticismo ante o problema crucial de “reconciliação com a especulação” que determinadas motivações céticas teriam minado<sup>270</sup>. É exatamente neste ponto que podemos observar em que medida a ambiguidade que encontramos na assimilação que Nietzsche tem acerca da linguagem nos permite compreender o pano de fundo do *ceticismo linguístico* que ampara esse tratamento ambíguo: não se trata agora de pensar se a realidade é linguisticamente apreendida como fora problematizado em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*, mas, tendo ainda essa tese da impossibilidade de apreensão linguística do *vir-a-ser* como pressuposto cético, é no âmbito da problematização do papel do filósofo em relação a seu comprometimento com a “especulação” em relação à “integridade intelectual” que a questão se situa. Já que, como diz o próprio Nietzsche,

267 “Mit dieser Erkenntniskritik geht **eine radikale Skepsis** gegenüber der Sprache...” e “Dieser Skepsis **steht im Spätwerk** gleichzeitig **ein euphorischer Begriff von Sprache als Werkzeug**” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 331. *Grifo nosso*.

268 LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 72.

269 Citando HDH 21: LOPES, 2008, p. 308.

270 Veja-se de modo especial o Item “4.5: A resposta de Nietzsche ao desafio pascaliano” em que Lopes situa essas dificuldades relacionadas a recepção que Nietzsche faz de Pascal, destacando de que forma o filósofo alemão opera uma “retomada da atitude construtiva em torno do debate” a partir de uma “reconciliação com a especulação” LOPES, 2008,

“não há trilhas ou atalhos para o *real*”<sup>271</sup> resta saber de que modo o filósofo realizaria uma “tarefa” *honestamente* nessa *revitalização da especulação* e que tipo de linguagem poderia caracterizar essa honestidade intelectual uma vez que a linguagem da tradição não pôde contornar esse impasse sem retornar aos equívocos da Metafísica.

Essa *tensão* que marca essencialmente o período intermediário das obras de Nietzsche, faz com que o filósofo, em seu diálogo com o ceticismo de Pascal e a “Fisiologia” *literária* de Stendhal, ofereça seu crédito de tentativa de resolução desse, e outros impasses, à arte que, na forma do tratamento com a linguagem recebe o marca distintiva da ambiguidade: ao mesmo tempo que a linguagem é considerada como simples “ferramenta” é, por outro lado, uma *atividade criadora* que, conforme veremos, *cria mundo*. Seja pela busca de “uma linguagem” no contexto de elaboração de *Assim Falou Zaratustra* pelo qual as cartas do período comprovam<sup>272</sup>, seja simultaneamente pela *experimentação material da linguagem* a ponto de criar “máscaras literárias” para apresentar suas “heterodoxias” por meio da boca de *Zaratustra*<sup>273</sup>, em ambos os casos, para além do aspecto limitador e restritivo que a linguagem hospedaria como ferramenta, é efetivamente, através do reconhecimento e, conseqüentemente, da *instrumentalização material da linguagem* como uma potência criadora que é permitido ao filósofo apresentar um dos problemas fundamentais de sua compreensão da linguagem: o “problema da compreensibilidade” que eclode em 1886 e marca a “instauração de um novo ambiente retórico” das obras após *Assim Falou Zaratustra*<sup>274</sup>.

---

p. 388.

271 A, 117.

272 Entre os anos de 1884 à 1886. Ibid., p. 422.

273 É importante destacar que o que marca a característica “integridade intelectual” de Nietzsche a partir do *uso* de “máscaras literárias” no *Zaratustra*, conforme salienta Lopes, nas obras do *último período* essa característica é modificada a preço de Nietzsche “perder” a *moderação estilística* desse “pudor intelectual” (Ibid., p. 418). Em outras palavras, Nietzsche se coloca em uma posição pela qual era vista por ele antes como *tolice* e imoderação na “tensão” do considerado *segundo período*. O que nos parece, mesmo no âmbito da conjectura, é que as “máscaras literárias” são radicalizadas para a figura da primeira pessoa do singular o “eu” da narrativa, ou seja, algo daquele “sr. Nietzsche” de que o próprio filósofo alemão destaca no prólogo de *A Gaia Ciência*: ou seja, as “máscaras literárias” só que agora como *modulação da voz na narrativa*.

274 Ibid., p. 422.

## 1.4 O PROBLEMA DA COMPREENSIBILIDADE

### 1.4.1 Contexto e definição

É preciso, com efeito, haver experimentado bem a vida antes de reconhecer que, segundo as belas palavras de Rafael, compreender é igualar<sup>275</sup>.

Sustentado, em certa medida, pelo *ceticismo* frente à linguagem conforme descrevemos, o tema da compreensibilidade será o elemento central capaz de fazer-nos compreender como se dá a *mobilização* fundamental realizada por Nietzsche em relação à linguagem e sua *instrumentalização material*. Assim, o argumento a ser desdobrado é o de que o “problema da compreensibilidade” parece ser a decisiva *baliza* vislumbrada por Nietzsche em relação as possibilidades da linguagem, seja seu aspecto limitador e simplificador, seja seu potencial de criação e produção de efeitos diversos que o horizonte de sua *instrumentalização* disponibiliza.

Desse modo, o *problema da compreensibilidade* pode ser identificado por meio da intrigante afirmação de Nietzsche que, de algum modo, centraliza e coloca em ênfase uma questão fundamental de seu pensamento: “eu quero por muito tempo não ser compreendido”<sup>276</sup>. Afora, a articulação *cínica* de soberba e arrogância que essa afirmação poderia suscitar, o elemento chave produzido pela afirmação, e que nos interessa especificamente, é o ponto de *deslocamento* que Nietzsche fornece ao apresentar o tema da compreensibilidade. Até então considerada uma questão consensual entre os filósofos da tradição, isto é, aquela espécie de “*consensus sapientium*” pela qual se estima a exigência e o desejo de “compreensibilidade universal e unívoca”, nessa *esteira* de consentimento de um critério de validade universal para a *compreensão*, o tema da compreensibilidade é agora intensivamente interrogado por Nietzsche de modo a ser considerado, então, como um “problema”.

Enquanto *problema* importante que servirá de *paradigma mobilizador do século XIX*, o tema da compreensibilidade, ou mais especificamente o “problema do compreender”, parece ser tão importante que o historiador Herbert Schnädelbach identifica-o como um dos elementos fundamentais da discussão filosófica do século XIX. Ademais, ao descrever a procedência do tema e seus desdobramentos na filosofia alemã, Schnädelbach define a abordagem desse tema em três esferas “paradigmáticas”: 1) “compreender uma linguagem”, 2) “compreender um fenômeno” e, 3) “compreender um gesto, uma afirmação, um texto, etc”<sup>277</sup>. De acordo com esse autor, o

275 BALZAC, H. *Ilusões perdidas*. Editora Abril, São Paulo, 1978, p. 49.

276 KSA 10, 7[155], pág. 293.

277 “Verstehen einer Sprache, Verstehen von Phänomenen und Verstehen von Gesten, Ausserungen, Texten usf.” SCHNÄDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland*. Suhrkamp. Frankfurt, 1989, p. 139.

“compreender uma linguagem” seria uma espécie de compreensão que se realiza *no interior* da linguagem mesma, *dentro* dela, bastando apenas como condição o “conhecimento dessa linguagem” para “compreendê-la”, tratando-se por fim, de um “compreender-sobre-si” conforme salienta utilizando as palavras de Wittgenstein<sup>278</sup>. Por outro lado, o “compreender um fenômeno” estaria ligado, desde a filosofia moderna a uma espécie de “capacidade do entendimento” que, a partir da caracterização realizada pelo filósofo alemão Immanuel Kant de *suas* “categorias” ou mesmo “conceitos do entendimento” é que seria possível “conhecer” um fenômeno, um objeto<sup>279</sup>. Consequentemente, no interior dessa herança kantiana do pensamento pelo qual “apenas aquilo que é feito pelo homem” seria “compreensível”, é que se torna possível pensar a terceira esfera da “compreensão” salientada por Schnädelbach para “compreender um gesto, uma afirmação e um texto” pelo qual a “compreensão dos sentidos” como abertura para uma nova investigação, surgirá posteriormente, enquanto “compreensão hermenêutica”<sup>280</sup>. Ao trazer a tona esses aspectos da argumentação de Schnädelbach, não gostaríamos de adentrar as delicadas nuances da história da filosofia alemã e seus temas do período que recobre os anos de 1831 a 1933 como quer o autor. Mas, especificamente, gostaríamos de salientar de que modo o período do qual Nietzsche está inserido, apresenta uma discussão como pano de fundo que é central para compreendermos a assimilação e *uso* que será realizado pelo filósofo do tema em questão.

No interior das obras de Nietzsche o contexto em que o tema da compreensibilidade aparece em textos publicados é 1886, especificamente, no livro quinto d’*A Gaia Ciência*. Por outro lado, em cartas desde a elaboração do *Zarathustra* a partir de 1884<sup>281</sup> e mesmo numa “empresa crítica” a esse respeito iniciada em 1880<sup>282</sup>, já encontramos uma intensiva preocupação com o tema que irá se configurar radicalmente enquanto problema do “estilo” no período tardio de seu pensamento.

Neste sentido o “problema da compreensibilidade” pode ser entendido como um *empreendimento* experimentado por Nietzsche de “uma filosofia do signo e da interpretação” conforme salienta Stegmaier<sup>283</sup>. Esse *empreendimento*, iniciado já em meados de 1880, consiste num “uso individual dos signos enquanto signos” que enquanto um *procedimento crítico-construtivo novo* pressupõe uma radical modificação no modo de assimilar o que está em

---

278 “,Verstehen einer Sprache’ heisst soviel wie das Verstehen dessen, was **in einer Sprache** geäussert wird, sofern die Kenntnis dieser Sprache zureicht, um es zu verstehen; dieses *Sprachverstehen*, das man mit Wittgenstein als ein ,Sich-verstehen-auf...’ auffassen kann” Ibid., p. 139. *Grifo nosso itálico do autor.*

279 “**Nur durch Kategorien oder Verstandesbegriffe kann** nach Kant ,etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung’ **verstanden werden**, und das ist dasselbe wie ,ein Objekt derselben denken.’” Ibid., p. 139. *Grifo nosso.*

280 “Dieser Gedankens, dem zufolge nur von *Menschen* Gemachtes verständlich ist, spielt dann auch in der Theorie des Gesten-, Äusserungs- und Textverstehens eine wichtige Rolle, in der es wesentlich um Sinnverstehen geht. Sinnverstehen oder *hermeneutisches Verstehen*” Ibid., p. 139.

281 LOPES, 2008, 422.

282 VIESENTEINER, 2009, p. 239.

283 STEGMAIER Apud: Ibid., p. 238.

questão quando se quer *compreender alguma coisa*<sup>284</sup>. Deste modo, há um *enfrentamento*, desde o período mencionado até os últimos escritos de Nietzsche, em especial após os prefácios e textos de 1886, em relação a “compreensão” tal como ela é entendida, segundo Nietzsche, pela tradição. É assim que esse *enfrentamento* passa por duas mobilizações produzidas por Nietzsche que se complementam e que buscaremos decompô-las a seguir para compreender a amplitude do processo: trata-se de a) O reconhecimento feito pelo filósofo alemão de que *compreender é igualar* e, b) o exercício de uma singularização do pensamento rumo à completa *incompreensão*, ou mais especificamente, do completo *mal-entendido*. Vejamos.

O reconhecimento feito por Nietzsche de que “compreender é igualar” passa pela *curiosa* assimilação da expressão francesa de Balzac que o filósofo alemão realiza: “comprendre c’est égalier”<sup>285</sup>. Assim, mesmo se tratando de poucas ocorrências em que a expressão aparece e, mais especificamente, em apontamentos póstumos<sup>286</sup>, a expressão marca decisivamente o ponto nevrálgico da discussão acerca do problema da compreensibilidade. Esse ponto preciso gira em torno da “exigência de compreensão universal” que hospeda o modo pelo qual, segundo Nietzsche, a tradição assimila a noção de “compreensão” como uma “pretensão de meta-compreensibilidade” para além das singularidades que *interpretam* um fenômeno<sup>287</sup>. Por sua vez, essa “exigência de compreensão universal” enquanto “anseio” da Metafísica de uma “des-individualização da argumentação” e, portanto, um “anseio por uma doutrina supra-individual”<sup>288</sup> ao ser sancionada pela tradição requer dois aspectos característicos: se por um lado, o primeiro, é assimilado como um processo de “igualação do não igual”, o segundo, enquanto consequência do primeiro, caracteriza-se por um processo de “vulgarização” das esferas da vida<sup>289</sup>. O processo de “igualação do não igual”, como crítica mordaz realizada por Nietzsche, na exigência de compreensão da tradição é balizada pela pretensão do “conceito” e sua “conceitualidade”. Essa crítica já aparece por exemplo no texto inacabado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral* de 1873 no qual o filósofo alemão salienta essa capacidade *restritiva* do conceito de conceito: “todo conceito nasce da igualação do não igual” na medida em que “a desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito”<sup>290</sup>. Esse procedimento expresso nesse texto de 1873 em relação a “formação do conceito” parece ter sido a característica fundamental, segundo Nietzsche, *acoplada* ao modo pelo qual a

284 Ibid., p. 238.

285 Uma das características marcantes do *uso* que Nietzsche faz de trechos em outras línguas é mantê-los em sua língua original como temos em relação a termos como “nuance”, “decadence”, “amour-plaisur” etc.

286 Nessas passagens a expressão é mantida no original em francês: KSA 12 1[182] p. 50, (Primavera de 1887); KSA 11, 35[76] P. (Maio-julho 1885) p. 542 e KSA 12, 9[76] (Outono de 1887) p. 375.

287 VIESENTEINER, 2009, p. 235.

288 STEGMAIER, Apud: VIESENTEINER, op. cit., p. 236.

289 Ibid., p. 237.

290 VM 1, p. 48.

tradição do Ocidente assimilou o que significa compreender, ou seja, o valor do procedimento *taxonômico do conceito*, de catalogação das coisas a partir de um *achamento e igualação*, parece ter sido tão fundamental na busca pela verdade da tradição metafísica que, de alguma maneira, este procedimento de “igualação” *deveria servir* para o modo como os filósofos pensavam a compreensão da verdade, da essência das coisas<sup>291</sup>. Necessariamente, e este é o ponto ao qual o diagnóstico de Nietzsche nos conduz, a “conceitualidade” nos direciona à “exigência de compreensibilidade” na medida em que *compreender algo* é, portanto, compreender um “conceito” que seja *atemporal* e tenha *validade universal*, independente das possibilidades de interpretação *singular* dos fenômenos. O preço pago por essa *exigência* é “a desconsideração do individual e do efetivo” e é, exatamente nessa direção, de pensar o “individual” e a *diferenciação* em sua complexidade, que caminha o direcionamento da problemática da compreensibilidade quando se desloca a questão para um “uso individual dos signos, sob condições também individuais de comunicação inter-individual”<sup>292</sup>. Dito de outro modo, *compreender é igualar* como *passado* da maneira de assimilar a compreensão, parece ter sido uma maneira *prática e útil – e antropomórfica* – de validar um ponto específico da complexidade dos seres, que já não se pode assentir como exigência: por exemplo, o suposto êxito do conceito “folha” *diz* muito pouco sobre as diferentes folhas individuais do mundo fenomênico a não ser acerca da *necessidade moral* de que a própria invenção “conceito” exista para seus *inventores-intérpretes*. Se não se “compreende” o que “folha” aqui como um conceito significa, talvez seja por estar preso ainda às singularidades das diversas “folhas” existentes e não proceder do modo CORRETO ao processo de *achamento* das singularidades a uma única “forma” compreensível *temporal* e *universalmente* do que seja aquele fenômeno. Neste sentido, a crítica a “vulgarização” é apenas um *aperfeiçoamento* etimológico produzido por Nietzsche a partir de 1886 nesse diagnóstico que consiste em reconhecer o processo de *moralização da linguagem*: *vulgar* e *comum* em alemão, articulados por ele em sua argumentação, exemplificam exatamente o *não individual* ao se tratar de algo “generalizado”, “comum” (*gemein*). Sendo assim, a crítica de Nietzsche, seja em relação a exploração dos “limites da linguagem”, seja em relação a “estar consciente de algo” ou acerca de sua crítica à “moralização da linguagem”<sup>293</sup>, todos esses aspectos estão balizados pela noção de *Gemeinheit* da qual o filósofo

291 “Supondo, então, que desde sempre a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com sinais semelhantes, indicar vivências semelhantes, necessidades semelhantes, daí resulta que em geral, entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ter sido a fácil *comunicabilidade* da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e *vulgares*.” ABM 268, p. 166.

292 VIESENTEINER, 2009, p. 258.

293 Respectivamente, *Ibid.*, p. 259, CG, 354 e, “le langage est porteur de valeurs” WOTLING, Patrick. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Ellipses Édition, Paris, 2001; “na aparente neutralidade da linguagem se escondem valorações (morais), atribuições de valor” PIAZZESI, C. “*Was Alles liebe gerannt wird*”: FW/GC 14, KSA 3.356 como exemplo de exercício

se opõe em sua crítica à *compreensibilidade* em direção a sua *experimentação* “Semiótica”<sup>294</sup>. Portanto, temos a partir do diagnóstico de Nietzsche uma equação que busca identificar os seguintes aspectos: *conceitualidade* = *exigência de compreensibilidade* = *vulgarização*.

Uma vez que o diagnóstico é reconhecido, a pergunta que poderia ser suscitada no leitor é a seguinte: de que maneira o *problema da compreensibilidade* aparece mais diretamente ao âmbito da *compreensão de textos*? Este tipo de questionamento, certamente realizado por Nietzsche em seu pormenor, ocorre em grande parte em sua “discussão privada” de seus textos públicos de “aforismos” em “apontamentos póstumos de junho-julho de 1885” que, de acordo com a KSA “consiste no material preparatório” de *Além do Bem e do Mal*, conforme salienta Garcia<sup>295</sup>. A radicalidade da reflexão de Nietzsche acerca do *problema da compreensibilidade* se apresenta, nesse aspecto, como uma radical *inversão* dos “próprios meios que condicionam não meramente nossa atividade de ler, mas, antes de tudo, de entender o texto”<sup>296</sup>. Um dos exemplos de um procedimento *prático-reflexivo* dessa espécie de *inversão* realizada por Nietzsche, consiste no emprego, em várias de suas obras publicadas, de imagens sensoriais ligadas a recepção da leitura, não mais voltada exclusivamente para a “visão”, mas, para outros sentidos como “tato” e “audição”<sup>297</sup>: *ninguém tem* “mãos e ouvidos para minhas verdades”, diz Nietzsche<sup>298</sup>. Ademais, o “minhas verdades” dessa passagem seria exatamente outro ponto de contato em relação a um procedimento de *inversão* que justamente teria como objetivo fundamental “forçar os limites da compreensibilidade na comunicação”<sup>299</sup> uma vez que em termos de compreensibilidade no sentido da tradição, Nietzsche se apresenta “descrente de uma interação comunicativa com seu leitor”<sup>300</sup>. Podemos observar que a mobilização do filósofo alemão nesse contexto de pensar o *problema da compreensibilidade* consiste exatamente numa *experimentação material da linguagem* que tem como objetivo uma radical problematização dos “pressupostos do que seja, propriamente, *compreender algo*”<sup>301</sup>.

---

*pré-genealógico*. In: *Cadernos Nietzsche*. 27, 2010, p. 77; Em Nietzsche encontramos esse aspecto de modo contundente WL; e, detalhadamente na interpretação de André Garcia (GARCIA, 2011).

294 Veja-se, em especial, nota 78 da tese de Viesenteiner da qual apresenta o comentário de Stingelin acerca da noção de Semiótica em Nietzsche e sua oposição a *Gemeinheit*: STINGELIN, Apud: VIESENTEINER, 2009, p. 251.

295 GARCIA, 2011, p. 33.

296 *Ibid.*, p. 35.

297 Conforme destaca Garcia, com exceção do trabalho de Rudolf Fietz, ainda não se tem um estudo pormenorizado da *função* dessas imagens no texto de Nietzsche, que seria fundamental para compreender o procedimento de *inversão* realizado pelo filósofo: “Em um apontamento póstumo do início de 1884, Nietzsche chama atenção para a primazia do óptico em detrimento dos demais sentidos, com o intuito de destacar justamente a inversão dos próprios fundamentos do saber na Antiguidade.” *Ibid.*, nota 21, p. 35.

298 EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 1.

299 GARCIA, op. cit., p. 37.

300 *Ibid.*, p. 36.

301 *Ibid.*, p. 35.

### 1.4.2 A experimentação de uma linguagem individual

que souberam eles [os poetas] até hoje do fervor dos sons?<sup>302</sup>.

Se por um lado, as esferas de enfrentamento do *problema da compreensibilidade* se apresentam de maneira *operacional*, isto é, de modo a produzir uma reflexão radical por meio de uma *prática* com a própria linguagem, por outro lado, esse procedimento se intensifica de tal modo que culmina numa característica tão singular cujo preço a ser pago por esse empreendimento será o de instaurar espaços para “mal-entendidos” como a designação de linguagem “literária” que a argumentação filosófica de Nietzsche recebe. Afora o prejuízo dessa atribuição pejorativa de *linguagem literária*, o que interessa salientar é de que maneira a *tensão* marcada pelo *problema da compreensibilidade* circunscreve o tratamento de Nietzsche para com a linguagem num âmbito estritamente *experimental e inventivo*. Essa inventividade será exatamente o aspecto que constitui a *oposição* à linguagem da tradição em sua “exigência de compreensibilidade universal” e da *Gemeinheit*, na medida em que restitui o “uso individual dos signos, sob condições também individuais de comunicação inter-individual” que permite a *experimentação* de uma *linguagem individual* como quer Nietzsche.

É neste sentido que a *experimentação* de uma linguagem *engendra*, de alguma maneira, uma “criação” no âmbito da própria linguagem, seja ao criar dentro da noção mais geral de “estilo” uma *linguagem individual*, seja acerca daquilo que tomamos como “criação de mundo” que nada mais é do que essa *capacidade mágica* constitutiva da linguagem de “criar mundo”, conforme veremos<sup>303</sup>. Indubitavelmente, essa “nova” linguagem de Nietzsche é uma linguagem localizada no interior das “regras de convencionalidade” da linguagem, afinal ele não reinventa um alfabeto silábico ou cria novas sintaxes de estruturas particulares da língua, mas *instrumentaliza materialmente* o conjunto de “regras” no âmbito de extrair algo do limite experimentado no interior da linguagem mesma ao mesmo tempo em que conduz certo “pathos” por meio de uma *interação empática* com o leitor. A isso posteriormente chamamos em certa medida de “mimesis retórica” ou mesmo *mimesis palimpsestica*: ou seja, trata-se de uma *instrumentalização material da linguagem* que testa experimentalmente os limites da própria linguagem no âmbito de *produzir efeitos diversos* e trazer à tona o aspecto *bruto* da linguagem ligado à musicalidade e a fisiologia, conforme ainda veremos adiante<sup>304</sup>.

302 Za, Dos poetas, p. 123.

303 Essa discussão acerca da linguagem “criar mundo” será realizada no item “2.4.1 'o poema de nossa invenção' como sofisticada” do capítulo seguinte.

304 Veja-se capítulo seguinte, especificamente item: “2.3.2.2 Mimesis retórica: a performance mimética no discurso”.

Neste sentido, grande parte da atribuição a uma *linguagem individual* em Nietzsche está ligada, essencialmente, a maneira como o próprio filósofo define o que seria o “Estilo” em *Ecce Homo*, na mesma medida em que o *pratica* em suas obras: diz Nietzsche, “*comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluindo o tempo dos signos” e ainda finaliza o mesmo aforismo descrevendo o “ditirambo” como a forma acabada desse procedimento a que chamamos de “linguagem individual”<sup>305</sup>. Toda a argumentação de Nietzsche nesse ponto parece indicar-nos em que medida essa sua “nova” linguagem poderia ser enquadrada perfeitamente no âmbito específico da *linguagem epidítica* que, como destaca Cassin, ao estar ligada ao termo *epideixis*, esta linguagem enquanto “ato perlocucionário” *moveria* “os ouvintes por meio das *pathê*”<sup>306</sup>, isto é, basicamente uma das principais *instrumentalizações* realizadas no texto de Nietzsche que tem como objetivo a produção de um *efeito epidítico*<sup>307</sup>. Poderíamos aqui, catalogar uma série de exemplos dessa *praxis* que melhor exemplifica, de fato, aquilo que caracteriza a invenção de uma *linguagem individual* em Nietzsche. No entanto, gostaríamos apenas que elencar um exemplo ainda não investigado uma vez que Viesenteiner já nos apresenta em sua tese de forma pormenorizada uma série de trechos e textos característicos dessa *inventiva* busca de Nietzsche por uma *linguagem individual*<sup>308</sup>.

Sendo assim, apenas para ilustrar, momentaneamente, o que parece estar em jogo quando falamos em *instrumentalização material da linguagem*, utilizemos aqui, este exemplo muito peculiar presente em *Assim Falou Zaratustra* que é a obra que mais radicalmente *representa* essa experimentação<sup>309</sup>. O trecho nos interessa por dois motivos: 1) promove a observação do uso atômico, silábico, quase mínimo, da experimentação com a linguagem realizado por Nietzsche e, 2) permite a visualização da ênfase conferida pelo autor à *produção intencional de efeitos diversos e deslocamento de sentido*. A passagem em questão aparece inicialmente no aforismo 2 do livro III intitulado “O espírito da gravidade” de *Assim Falou Zaratustra* e, posteriormente, é intensamente utilizado nos diálogos do livro 4<sup>310</sup>: trata-se do advérbio “ja!” modificado pela *grafia onomatopaica* de “I-a”. Esta palavra ao ser traduzida para o português perde todo o potencial conferido ao termo original em alemão em sua qualidade sonora: “ja” que se pronuncia como um “iá”, significa dizer “sim”, concordar. A palavra perde potencial na medida em que, nessa delicada *instrumentalização*

305 EH, Por que escrevo tão bons livros, 4.

306 CASSIN, Barbara. *Sophistique, performance, performatif*. In: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 3 n° 6, 2009, p. 01.

307 Todas essas questões e noções trazidas em menção neste trecho serão desenvolvidas ao longo do capítulo seguinte especialmente nos itens “2.3.1 O performativo como efeito epidítico”.

308 Respectivamente nos itens “3.2.1. A ‘arte do estilo’: comunicação de um pathos” e “3.2.3. A comunicação de Zaratustra através dos ditirambos” VIESENTEINER, 2009, p. 267-276 e p. 291-305.

309 Reconhecemos, não apenas neste ponto, mas em todo o trabalho, a dificuldade de trabalhar a partir de exemplos. No entanto, de modo também experimental, gostamos da ideia de assumir os riscos dessas *apostas*.

310 Mais especificamente em “O despertar” no livro IV.

realizada pelo filósofo, permite simular no original o som de um animal conhecido por suas *dificuldades intelectuais*, ou seja, “I-a” lido no contexto e, com o recurso do traço que pausa em hiato as duas vogais – quiçá a última vogal pronunciada um pouco nasalizada –, permite identificar o mesmo som produzido pelo *relincho* do “asno” (*i-ã!*) que, na atribuição de *desvio de sentido* produzido por Nietzsche, explicitamente dá a entender que, naquele contexto, aquele que diz apenas “sim” se assemelha ao *asno* em sua “ignorância”. Com esse empreendimento simples e absolutamente banal na argumentação, de acordo com nossa compreensão, Nietzsche mobiliza tanto o aspecto *onomatopaico*, nuclear e sonoro da palavra em questão como sua possibilidade de *afetar* o leitor de diferentes maneiras, compondo assim, um quadro de *instrumentalização material* dentro das “regras de convencionalidade da linguagem” que traz à tona algo daquele material “bruto”, “fisiológico”, “musical” da “materialidade da linguagem”. Em outras palavras, nesse exemplo, que é apenas uma radicalização das sutilezas possíveis com a linguagem, Nietzsche não cria uma palavra nova, inventa seu próprio alfabeto ou mesmo formula uma sintaxe ilógica dentro do uso de sua língua materna. Todavia, a *instrumentalização material da linguagem* se dá por um *uso* de *signos em comum* que respeita o âmbito das “regras de convencionalidade da linguagem”, ou seja, qualquer pessoa alfabetizada naquele idioma poderia muito bem *identificar* esses *signos em comum* utilizados pelo filósofo. A novidade em questão que permite assimilarmos esse e outros experimentos com a linguagem pelo sintagma *instrumentalização material da linguagem* é um *uso* da, e *no interior* da linguagem pelo qual além de acentuar os limites *comunicativos* dessa mesma linguagem, permite vislumbrar *aspectos constitutivos* muito além da mera função comunicativa da linguagem. Um importante fenômeno da linguagem dentre esses aspectos que a constitui está o “performativo” que buscamos compreender em que medida ele surge, mesmo que de forma embrionária, através dos *experimentos* realizados por Nietzsche em sua *instrumentalização material da linguagem*.

## 1.5 AS CONSEQUÊNCIAS DA “VIRADA RETÓRICA” E DO “PROBLEMA DA COMPREENSIBILIDADE” PARA A COMPREENSÃO DA LINGUAGEM

### 1.5.1 Os âmbitos de discussão sobre a linguagem: epistêmico, gramatical, performático e o suporte antropológico

Onde se fala, o mundo parece ampliar-se ante mim como um pomar. Como é agradável ouvir palavras e sons! (Za III, convalescente 2).

A crítica fundamental que pode ser aduzida e mobiliza toda e qualquer radicalização da crítica à linguagem no pensamento de Nietzsche é a que se expressa na fórmula pela qual “os meios de expressão da linguagem” seriam “inutilizáveis para exprimir o ‘vir-a-ser’”<sup>311</sup>. Essa sentença além de demarcar o ponto crítico do relacionamento de Nietzsche com a linguagem permite pensar o alcance de seu desdobramento em diversos “âmbitos” possíveis desse enfrentamento<sup>312</sup>: primeiro, um âmbito *epistêmico* que consiste em demarcar a pretensão da tradição em enxergar na linguagem a possibilidade dela *dizer* o que o mundo é<sup>313</sup>; segundo, em um sentido *gramatical* a partir do recorrente intento de desmascarar os mecanismos *internos* da linguagem<sup>314</sup> que legitimam equívocos metafísicos e, por fim, em terceiro lugar, um âmbito *performático* que se apresentaria como uma resultante da intervenção *operacional* no interior da própria linguagem de modo a modificar o olhar sobre a potência mesma desse fenômeno que é a linguagem. Isto tudo sempre orientado por um suporte “antropológico” de crítica a linguagem.

O âmbito a que chamamos *epistêmico* é aquele operado na *esfera* do combate realizado por Nietzsche a partir de sua “crítica da linguagem” às pretensões dos filósofos da tradição em relação à linguagem. Tal como mencionamos, essa “crítica da linguagem” se dá a partir do momento em que Nietzsche relaciona retórica e linguagem para além de uma mera determinação entre “poética” e “filosofia” para, então, *embaralhar as cartas* na pretensa diferenciação entre *linguagem literal e linguagem figurada*<sup>315</sup>. Sem um “critério semântico” que pudesse determinar o que seria a “linguagem literal” e, por sua vez, em oposição a ela, o que seria a “linguagem retórica”, Nietzsche oferece experimentalmente, a chance de *implodir* de dentro da própria linguagem a possibilidade de

---

311 KGW Vol. 8, 2 Apud: Ibid., p. 235.

312 Vale lembrar que a divisão arbitrária realizada aqui é puramente *didática* para melhor compreender a complexidade e a proporção da crítica à linguagem feita por Nietzsche.

313 Veja-se nossa discussão anterior sobre o estatuto da linguagem figurada e da linguagem literal no item “1.3.2 A legitimidade da distinção entre linguagem própria (natural) e linguagem imprópria (retórica)”.

314 Por exemplo a determinação do pensamento a partir de uma unidade estrutural das línguas ocidentais com mesmo parentesco de pensar um SUJEITO gramatical. Cf.: ABM a contraposição argumentativa utilizando o exemplo do Uralo-altaico.

315 Cf.: detalhadamente a discussão anterior no item “1.3 A RETÓRICA COMO ‘ESSÊNCIA’ DA LINGUAGEM”.

fundamentação epistemológica pretendida pelos filósofos da tradição a partir do uso da linguagem como *ferramenta parcial* de explicação dos fenômenos. Dito de outro modo, existe uma espécie de limitação inerente à linguagem que inviabiliza nossa pretensão de explicar em sua totalidade a complexidade dos fenômenos, isto é, falando a partir das palavras do próprio Nietzsche e que retoma a sentença inicial do item “os meios de expressão da linguagem são inutilizáveis para exprimir o ‘vir-a-ser’”<sup>316</sup>.

Em relação ao âmbito a que chamamos *gramatical*, é importante ressaltar que, a “crítica da linguagem” se estende sempre acompanhada, por sua vez, da crítica *epistêmica*. Isto significa que há um processo de “radicalização da crítica da linguagem”<sup>317</sup> em relação a estrutura interna da linguagem que condiciona *cognitivamente* determinadas visões de mundo e preconceitos consolidados pela estrutura gramatical propriamente dita. O exemplo mais decisivo neste ponto, é a desmistificação realizada por Nietzsche do “Eu” e conceitos como “alma” e “deus”<sup>318</sup>, no âmbito de determinações do sujeito gramatical que implicam *um responsável*, no caso específico da ação moral, a implicação de um “culpado”, ou ainda aquele “efeito eleático” que seria o efeito estrutural da linguagem mais característico da filosofia Ocidental de instituir a noção de “ser” como categoria substancial. As imagens e exemplos salientados por Nietzsche são tão diversos como sutis em sua argumentação: seja a dificuldade do “povo” compreender a suposta causalidade existente entre o “corisco” e “trovão”, seja a *confusão* que a “humanidade” sempre realizou na diferenciação entre a “voz ativa e a passiva” como “eterno erro gramatical”, seja nos “obstáculos” de “exame de processos e impulsos interiores” que a linguagem possibilita ao compor apenas “palavras para graus *superlativos* desses processos e impulsos”, seja na “superstição” de “um tempo imemorial” da noção de “sujeito e do Eu”, seja o *contra-exemplo* do “Uralo-Altaico” em que se identifica o “encanto exercido por determinadas funções gramaticais”, seja o uso da figura da “governanta” para aludir ao “encanto” destas “determinações”, nestas e em muitas outras ocorrências o que parece estar em jogo é o diagnóstico feito por Nietzsche das limitações internas que a linguagem nos oferece<sup>319</sup>.

Neste sentido, o âmbito a que denominamos *performativo* também deve ser assimilado em complementação às *esferas* anteriores. Este *âmbito* é o que coloca diretamente o pensamento de Nietzsche no interior da retórica, para ser mais específico ainda, no âmbito da *retórica-sofística*. Deste modo, o performativo, tal como veremos em detalhe no capítulo seguinte, surge na medida em que se dá o reconhecimento fundamental de que existem *outras funções* que *constituem a*

316 KGW Vol. 8, 2 Apud: LOPES, 2008, p. 235.

317 OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 313.

318 GM I, 13 e ABM Prólogo, 12, 16 e 19.

319 Respectivamente: GM I, 13; A,120; A, 115; ABM Prólogo 1 e 20; CI, Razão na filosofia, 5.

linguagem para além da *função comunicativa*, isto é, o performativo é reconhecido como um *elemento constitutivo da linguagem* ao identificarmos que um enunciado específico aparentemente *descritivo*, não representa meramente a *descrição* de uma ação, a *descrição* de uma ação linguística, mas é reconhecido como a própria *ação* ali enunciada. Dito de outro modo, o performativo é uma espécie de *potencial quase mágico* da linguagem capaz de produzir efeitos diversos no mundo, portanto, é, efetivamente uma *ação*, como os famosos exemplos de Austin sugerem: “eu aceito”, por exemplo, na cerimônia de casamento<sup>320</sup>. No caso específico de Nietzsche essa dimensão aparece de forma embrionária e está diretamente ligada ao elemento *perlocucionário*, ou seja, está relacionado a intenção de *produzir efeito* no leitor-audiência, ligado à *persuasão*, *sedução* e *erotismo* estético-sensorial da linguagem que, por sua vez, trata-se exatamente daquilo que confere mais *singularidade* ao texto de Nietzsche. Esse *empreendimento* está situado como uma das facetas, senão a principal, do procedimento que nomeamos *instrumentalização material da linguagem* que permite trazer à tona a esfera da “materialidade da linguagem” como aspectos de “musicalidade” e “fisiologia” no interior da linguagem mesma.

Portanto, o alcance da compreensão e da crítica da linguagem de Nietzsche se dá de um modo com o qual é possível identificar, simultaneamente, uma “crítica completa da linguagem”<sup>321</sup> pelos quais os âmbitos “epistêmico” e “gramatical” vem acentuar, bem como uma “ênfase na materialidade da linguagem” que o âmbito “performático” vislumbra.

### 1.5.2 Crítica completa da linguagem

A linguagem é a coisa mais cotidiana de todas: é preciso um filósofo para dela se ocupar<sup>322</sup>.

Até agora vimos como a dimensão da crítica de Nietzsche à linguagem abrange âmbitos diversos e a incisiva radicalidade de seu tratamento permite a autores como Martin Stingelin assimilar esse empreendimento crítico como uma “crítica completa da linguagem”. Um dos principais aspectos que parece conduzir Stingelin a realizar essa assertiva é o *reconhecimento* de como Nietzsche compreende a linguagem, especialmente em conexão direta com a “retórica”, amplamente amparada por certo “ceticismo linguístico”. Esse *ceticismo linguístico*, enquanto

320 AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 06.

321 Embora o contexto exemplifique o “criticar completamente”(gänzlich) a linguagem em sua conceitualidade” a ideia de “crítica completa” parece-nos inteiramente aceitável: “**Sprache gänzlich** aus ihrer Begrifflichkeit **heraus zu kritisieren**” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 330 (*Grifão nosso*).

322 RE, 1999, p. 89.

“ceticismo epistemológico”, é o suporte essencial da crítica à “conceitualidade” que permite a efetiva radicalização do reconhecimento da *impossibilidade de apreensão linguística do vir-a-ser* cuja extensão se desdobra até as obras tardias de Nietzsche<sup>323</sup>. Neste sentido, a dimensão da amplitude e totalidade que uma crítica como essa pode oferecer parece ser vislumbrada na medida em que possamos identificar certo *uso* feito por intérpretes posteriores da crítica de Nietzsche da linguagem. Dito de outro modo, talvez ao catalogarmos, mesmo que de modo inicial, algumas das recepções posteriores feitas por filósofos e intérpretes da *linguística, estética, teoria da mente e hermenêutica*, possamos compreender de fato em que medida a assimilação de Stingelin de que Nietzsche realiza, de fato, uma “crítica completa da linguagem” não apenas enquanto crítica à “conceitualidade”, pode ser legitimada. Contudo, essa espécie de levantamento das recepções já foi desenvolvida numa sessão de um trabalho extenso realizado sobre *Nietzsche e o Niilismo* de Jarkkos Tuusvuori. Esboçaremos esse quadro de recepções abaixo, com o auxílio do trabalho de Tuusvuori, no objetivo de verificar a *amplitude* da crítica de Nietzsche através dos diferentes *alvos* que possivelmente sua crítica à linguagem poderia ter atingido.

Uma das primeiras recepções importantes identificadas por Tuusvuori acerca da “radical reflexão sobre a linguagem” exercida por Nietzsche é em relação a Foucault e o destaque que ele dá ao indicar que o filósofo alemão “une a filosofia com a filologia” numa forma de “análise daquilo que é dito na profundidade do discurso”<sup>324</sup>. Esse aspecto, como destaca o autor, é, basicamente, “uma forma de criticismo moderno”<sup>325</sup>. Numa outra recepção da crítica de Nietzsche a linguagem, Tuusvuori detalha como Hannes Böhlinger situa o interesse principal de Nietzsche com a “metonímia da linguagem” como um “desejo” do filósofo alemão de transformar (*turn*) “toda cosmologia e teologia em antropologia”, conforme indicamos anteriormente<sup>326</sup>. Além de identificar a argumentação de Böhlinger de que “toda a filosofia do valor de Nietzsche poderia ser compreendida como etimologia filosófico-especulativo da raiz sanscrita de *ma/man*” para aquele procedimento de direcionamento à antropologia, Tuusvuori destaca, por sua vez, a “conclusão” de Böhlinger de que “toda a filosofia de Nietzsche é um exemplo do potencial filosófico da ciência histórico-filológico do século XIX”<sup>327</sup>. A recepção seguinte salientada por Tuusvuori é a de Daniel Bell que, sob a influência das recepções mencionadas de Foucault e Böhlinger, estaria interessado na

323 Em relação a essa argumentação veja-se o verbete “Rhetorik” e “Sprachphilosophie” do vocabulário de Otman: respectivamente, *Ibid.*, p. 313-315 e p. 330-331.

324 Respectivamente, “radical reflection upon language” e “With Nietzsche, so Foucault, philosophy is united with philology 'as the analysis of what is said in the depths of discourse” TUUSVUORI, Jarkko S.. *Nietzsche & Nihilism: Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality*. University of Helsinki, 2000, p. 174 (*Tradução nossa*).

325 *Ibid.*, p. 174.

326 “wished to turn 'all cosmology and theology to anthropology'.” *Ibid.*, p. 174 (*Tradução nossa*).

327 “Not only his early philosophical work, but Nietzsche’s whole philosophy is an example of the philosophical

“teorização nietzscheana como um filosófico filologista”<sup>328</sup>.

Do ponto de vista de uma recepção e “leitura linguística” de Nietzsche os âmbitos parecem se ampliar e as abordagens mais peculiares podem ser encontradas: seja abordagens da “filosofia da linguagem, hermenêutica, análise do discurso, semiologia/semiótica”, ou mesmo na esfera da “narratologia, investigação intertextual, retórica e desconstrução” conforme indica Tuusvuori<sup>329</sup>. Neste sentido, podemos encontrar, por exemplo, como importantes leituras acerca dos “estudos sobre a natureza da obra filológica de Nietzsche”, tal como indica Tuusvuori, os trabalhos de Hans Blumenberg, Josef Kopperschmidt e André Kremer-Marietti em diferentes ênfases que eles conferem ao *relacionamento* de Nietzsche com a “retórica”: enquanto Blumenberg ressalta que “a retórica é a essência do pensamento de Nietzsche”<sup>330</sup>, Kopperschmidt salienta o aspecto de que a “originalidade” de Nietzsche consiste em se utilizar do exímio “rigor” que a condição de “filólogo clássico” confere, em especial como tradutor da *Retórica* de Aristóteles, para então, realizar “uma crítica da razão impura”<sup>331</sup>; por sua vez, de acordo com Marietti a posição que Nietzsche mantém sobre a “teoria e a prática retórica” aparece como uma “fundamental crítica da linguagem” cujo desdobramento do argumento pode ser estendido ao fato de que a linguagem acarretaria para “todo pensamento” uma espécie de “prisão da sintaxe”<sup>332</sup>. Há também objeções mais recentes a esta concepção de Marietti, por exemplo, atestadas por Harry Redner no sentido de identificar a “compreensão da linguagem de Nietzsche” como “rasa” (*shallow*) e até mesmo “ingênua” (*naive*) na medida em que o filósofo alemão “não pôde ver o processo de transformação da linguagem” e “pensar ele mesmo que seja capaz de recodificar o obsoleto”<sup>333</sup>.

As recepções e “leituras” linguísticas de Nietzsche, tal como salienta Tuusvuori, também estão localizadas no âmbito dos primeiros esforços da investigação “psico-analítica” da linguagem como é possível notar no caso da interpretação de Staten em sua “psicodialética” baseada na “intuição” de que “*as forças libidinais também estão no texto*”<sup>334</sup>. Neste sentido, a análise dos primeiros escritos de Nietzsche faz com que a intérprete Claudia Crawford argumente acerca dos “efeitos da direção do inconsciente” na esfera da linguagem<sup>335</sup>. Ademais, Tuusvuori destaca como o primeiro exemplo de uma “aplicação psicoanaliticamente inspirada” dos escritos de Nietzsche se

---

potential of the nineteenth-century historico-philological science.” BÖRINGER Apud: Ibid., p. 175 (*Tradução nossa*).

328 “Nietzsche’s theorizing as a philosophical philologist” BELL, Apud: Ibid., p. 175 (*Tradução nossa*).

329 Ibid., p. 176.

330 “rhetoric is the essence of Nietzsche’s philosophy” BLUMENBERG, Apud: Ibid., p. 175 (*Tradução nossa*).

331 KOPPERSCHMIDT, Apud: Ibid., p. 175-6.

332 “This critique has been seen to involve sensitivity to the constraints of language on all thinking, the prison of the syntax” Ibid., p. 176.

333 Ibid., p. 176.

334 STATEN, Apud: Ibid., p. 176.

335 CRAWFORD, Apud: Ibid., p. 176.

dá a partir do texto *Amante marine. De Friedrich Nietzsche* publicado em 1980 por Luce Irigaray<sup>336</sup>. Temos ainda uma série de outras recepções descritas por Tuusvuori que destacam as *linhas de extensão* que a crítica da linguagem de Nietzsche parece receber. Seja a partir de Stack ao identificar Nietzsche no interior do “estruturalismo”, seja a partir da “hermenêutica moderna” de Gadamer e Paul Ricour em relação a importância de Nietzsche para noções como “interpretação”, seja a partir da ligação que Alan D. Schrift vê no “perspectivismo” e na “filologia” de Nietzsche como “os chifres’ da hermenêutica moderna” ou a partir da interpretação de Derrida pela qual Nietzsche teria radicalizado “os conceitos de interpretação, perspectiva, valoração e diferença” em todas essas e outras recepções indicadas por Tuusvuori<sup>337</sup>, é possível perceber de que forma a linguagem em Nietzsche, mais especificamente, sua “crítica da linguagem” ganha uma amplitude notória pela qual, para além da mera *crítica epistemológica* da “conceitualidade”, podemos assentir com Stingelin de que Nietzsche em todo seu *experimento* filosófico, de fato, realiza uma “crítica completa da linguagem”.

---

336 Ibid., p. 176.

337 Respectivamente, Ibid., p. 176 e 177.

## CAPITULO 2 – A LINGUAGEM PERFORMATIVA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

### 2.1 INTRODUÇÃO

Este seria o momento crucial de assumir a tese de Linda Simonis, já mencionada no início do capítulo anterior, de que Nietzsche seria um “defensor e teórico do performativo *avant-la-lettre*”<sup>338</sup>? No entanto, se procurarmos no espólio das obras de Nietzsche o termo “performativo”, não o encontraremos. Como então, seria possível assumir, mesmo agora, essa hipótese de Nietzsche como “teórico” de uma *noção* que nem sequer aparece uma única vez em toda sua obra? É exatamente por esse motivo que tentamos legitimar a argumentação do capítulo anterior: o conceito de performativo é posterior a Nietzsche, portanto, assumir o “performativo *avant-la-lettre*” como quer Linda Simonis só pode ser possível na medida em que traçamos todo o desenvolvimento de *procedimentos, atribuições e elementos* que, de alguma forma, remetem ou são uma espécie de abertura àquilo que posteriormente se designou como performativo no século XX: daí o “antes da letra” que insinua Linda Simonis. Isto justifica nosso intento em relação à “retórica”, mais especificamente àquilo que designamos como “mimesis retórica”, no âmbito de compreender esse empreendimento como rubrica ao performativo em Nietzsche. Portanto, mesmo que tenha chegado o momento do reconhecimento do “performativo *avant-la-lettre*” no pensamento de Nietzsche é preciso ressaltar alguns pontos específicos que determinam o direcionamento da exposição deste segundo capítulo: primeiramente, buscamos explicitar o contexto de surgimento do conceito de performativo juntamente com a definição específica atribuída a seu criador, o filósofo inglês J. L. Austin. Em seguida, a partir das reflexões atuais de Barbara Cassin sobre o performativo, tentamos expor os problemas que uma definição rígida do que seja o performativo exige, e as possibilidades de compreendê-lo no âmbito de identificar como essa *abertura* permite caracterizar determinados aspectos interessantes em relação àquilo que compreendemos como *performativo em Nietzsche*. Após esta problematização tentamos estabelecer a distinção entre alguns dos modos de pensar o performativo no âmbito da *produção de efeito*. Deste modo, explicitamos de que maneira podemos pensar o efeito performativo como *efeito epidítico*, isto é, como “efeito behaviorista” de *persuasão e sedução* estética e, por fim, o performativo pensado enquanto *efeito criador de mundo* no sentido de tentar assumir, mesmo que de modo implícito e embrionário, a tese de Cassin de que o “ser é efeito do dizer”, isto é, de que em Nietzsche a linguagem *cria mundo, performa-o*, tem um efeito “demiúrgico” de produção e criação efetiva daquilo que chamamos

---

338 “Verfechter und Theoretiker des Performativen *avant-la-lettre*” SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, 2002, p. 58.

realidade. Consequentemente, toda essa argumentação passa pelo reconhecimento de que essa dimensão performativa da linguagem ao ser redescoberta pelo procedimento *mimético* de Nietzsche com a escrita insere tal procedimento, conforme nossa hipótese, num “Gesto sofista” que hospeda essa mesma dimensão *criadora* da linguagem em seu exemplo mais radical na figura de Górgias. Dito de outro modo, a “mimesis retórica” enquanto *performance mimética do discurso* permite compreender o performativo como “efeito criador de mundo”, especialmente, nos exemplos em que analisamos tal procedimento, seja como “Símile da mulher”, seja como “as falas com o coração” ou ainda, nos “performativos explícitos e a fala do martelo”, isto é, em todos esses casos tentamos explicitar *como* ocorre a *produção* desse efeito no texto de Nietzsche. Sem dúvida, esse intento só pode ser justificado se nos é concedido assumir o risco de enfrentar exatamente aquilo pelo qual alguns intérpretes destacam como sendo *má interpretação* no sentido em que “em Nietzsche cada um possa encontrar o que procura”<sup>339</sup>. Nosso contra-argumento a esse respeito é simples: apenas arriscamos “dispor as coisas de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitem” por fim, “somente **vislumbres em perspectivas**” como quer o próprio Nietzsche<sup>340</sup>.

---

339 KUNNE-IBSCH. Apud: TONGEREN, 2011, p. 36.

340 GC, 299 (*Grifo nosso*).

## 2.2 O CONCEITO DE PERFORMATIVO

### 2.2.1 Contexto e definição

*it is to do it*<sup>341</sup>

Qual seria “a função fundamental da linguagem”? É exatamente a partir desta questão que surge a investigação incipiente no início do século XX da “atividade linguística” no Ocidente que dará origem a noção de performativo da linguagem<sup>342</sup>. Esta questão, que tem como *pano de fundo* saber “para que a linguagem é feita?” e ainda “o que podemos fazer com ela?” é parte integrante do itinerário investigativo dos estudiosos “comparatistas”, especialmente, no final do século XIX e início do século XX<sup>343</sup>. O autor que antecipa as investigações que vão ser utilizadas na caracterização do performativo feitas posteriormente por Austin em 1961, é o psicólogo alemão Karl Bühler, sobretudo, através de seu crescente interesse pelos “problemas da linguagem” no âmbito da psicologia. Bühler é um importante “antecipador dos estudos e resultados da linguística” na medida em que destaca o fato de a linguagem possuir muitas outras “funções” do que a mera função “representativa”<sup>344</sup>. Apenas para destacar tal caracterização, o autor define em 1918 três funções específicas da linguagem das quais ele chamou de “manifestação”, “repercussão” e “representação”<sup>345</sup>. Cada uma dessas funções atuaria de modo “independente” e, mais do que uma mera classificação *taxonômica*, sua teoria implica em assimilar estas funções como “modelo de análise” da “multiplicidade de elementos linguísticos” por ele aplicadas em “vários campos linguísticos”<sup>346</sup>. Mais do que nos deter aos pormenores da “teoria” do psicólogo alemão o que é importante salientar dentro do contexto de *formação* da noção de performativo, é como uma das principais distinções estabelecidas por ele vai ser fundamental para a “origem” da “noção de ilocucionário” realizada por Austin, conforme veremos: a distinção de “ato” e “ato linguístico”<sup>347</sup>.

Neste sentido, no contexto deste tipo de discussão sobre a linguagem é que “os filósofos da

341 AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 06.

342 “l’activité linguistique” DUCROT; OSWALD; TODOROV; *Dictionnaire encyclopedique des Sciences du langage*. Editions du Sevil, Paris, 1972, p. 424.

343 “distinguer ce pourquoi le langage est fait, et ce que l’on peut, en outre, faire avec lui. Cette nécessité de distinguer, dans l’activité linguistique, ce qui est inhérent, et ce qui est extrinsèque au langage, a amené les comparatistes [23] à discuter de la fonction ‘fondamentale’ du langage;” *Ibid.*, p. 424.

344 MORA, J. Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Tomo I (A-D), Editora Loyola, 1994, p. 375.

345 Respectivamente: “Kundgabe”, “Auslösung”, “Darstellung” *Ibid.*, p. 375.

346 MORA, J. Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Tomo I (A-D), Editora Loyola, 1994, 375 (ACRESCENTAR LIVROS DE INTRO...A FILOSOFIA).

347 “a d’autre part conduit K. Bühler à distinguer acte et action linguistiques, et c’est elle enfin qui est à l’origine de la notion d’acte illocutoire, telle que l’a élaborée J. L. Austin.” (*Grifo nosso*) DUCROT; OSWALD; TODOROV; *Dictionnaire encyclopedique des Sciences du langage*. Editions du Sevil, Paris, 1972, p. 424.

escola de Oxford” irão desenvolver, posteriormente, as distinções relacionadas aos “atos” de linguagem e, principalmente, procurar descrever “o que é *realizado* no ato de falar”<sup>348</sup>. O que estes filósofos realizam é “integrar a ação inerente à palavra” para “uma parte muito maior da atividade humana” e é exatamente este o “ponto de partida” das pesquisas de John L. Austin na descoberta e distinção dos “enunciados performativos e constativos” da linguagem<sup>349</sup>. Austin foi, a partir de 1951, um “professor de filosofia moral em Oxford” e é, de modo especial, através destes cursos por ele lecionado que podemos identificar sua *teoria* dos “atos de fala”. Juntamente com Wittgenstein, o filósofo inglês é considerado um dos principais representantes da “análise da linguagem comum”, a também chamada “linguagem ordinária”<sup>350</sup>. Um dos pontos fundamentais de sua teoria é a dedicação “inicial” à “análise dos usos”<sup>351</sup> de determinadas expressões em determinados contextos que, sendo estes “usos comuns e ordinários” a “via de acesso a atividade filosófica”, impediriam qualquer justificação prévia de uma *explicação da realidade* “epistemológica ou metafísica”<sup>352</sup>. Neste sentido as “correções” ou “críticas” são realizadas, não a partir de um fora pelo qual a linguagem é o meio de efetivação destas tarefas. Trata-se, contudo, de uma “correção” ou “crítica” no interior da própria linguagem para evitar os equívocos da tradição filosófica de recaída em fundamentações metafísicas que se apresentam, em última análise, no mínimo problemáticas vista pela ótica da “análise dos usos” da linguagem<sup>353</sup>. Nesse contexto de revisão do *estatuto da linguagem*, que já vinha sendo realizada desde a tese de Saussure<sup>354</sup>, é que surge a principal reflexão, e talvez a mais difundida investigação, de Austin sobre os “atos” da linguagem: o performativo.

O principal *equivoco* dos filósofos apontado por Austin, do qual mencionamos inicialmente em nossa discussão do capítulo anterior<sup>355</sup>, é o “erro” cometido por eles de “tratar a linguagem como se ela fosse inteiramente descritiva”, isto é, pensar a linguagem puramente no âmbito de verdade e falsidade das proposições<sup>356</sup>. Assim, neste seu empreendimento de contraposição a essa visão

348 “déterminer ce que l’on **fait** dans l’**acte** même de parler” Ibid., p. 427. *Grifo nosso*.

349 “Plus loin, car ils intègrent dans cette action inhérente à la parole, une part beaucoup plus étendue de l’activité humaine. Le point de départ de leur recherche est la découverte, par J.-L. Austin, de l’opposition entre énoncés **performatifs** et **constatifs**.” Ibid., p. 427. Grifo do autor.

350 MORA, J. Ferrater. *Diccionatio de Filosofia*. Tomo I (A-D), Editora Loyola, 1994, p. 230.

351 Por exemplo: “Not all true or false statements are descriptions” e “We very often also **use utterances** in ways beyond the scope at least of traditional grammar” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 03. *Grifo nosso*. Seja ao considerar que “nem todas as declarações verdadeiras ou falsas são descrições” ou na consideração de que “uso de elocuições em jeitos além do escopo da gramática tradicional” isto implica compreender a possibilidade de “usos variados” de “declarações” (*statement*) e “elocuições” (*utterances*).

352 MORA, op. cit., p. 230.

353 Ibid., p. 230.

354 Por exemplo, pela distinção entre “fala” e “língua” realizada por F. Saussure.

355 A respeito do “falar de” como descrição “apofântica” da “realidade” realizada pela Tradição: Cf.: item “1.2 *Localização do problema: Da “esquiva à metafísica” para a “virada retórica”*”.

356 “It was for too long the assumption of philosophers that the business of a ‘statement’ can only be to ‘describe’ some state of affairs, or to ‘state some fact’, which it must do either truly or falsely.” e ainda “many traditional philosophical

puramente “descritiva” da linguagem, Austin ao assumir os diversos “usos da linguagem” realiza uma caracterização específica de demarcação do âmbito destes usos: trata-se, num primeiro momento, efetivamente da oposição, conforme sublinhamos acima, entre “enunciados constativos e enunciados performativos”<sup>357</sup>.

No primeiro momento de demarcação do performativo o que é importante notar no empreendimento de Austin de indicar as “condições de satisfação” para a compreensão, especialmente do que ele chama de “milhares de verbos na primeira pessoa do singular do presente do indicativo” é que a “elocução performativa” como, por exemplo, “eu aceito!”<sup>358</sup> dita na cerimonia do casamento, não é apenas a descrição de uma ação como aparentemente indicaria, mas essa elocução é inteiramente uma ação, neste caso, a ação de casar-se<sup>359</sup>. Esse momento de demarcação é realizado logo no início da obra *Como fazer coisas com palavras* publicada em 1962 e que é uma reunião de conferências realizadas por Austin em 1955 na Universidade de Harvard. Como no exemplo descrito, o esforço empreendido por Austin nestas conferências é a distinção de dois tipos de enunciados em busca da elaboração de sua “teoria geral dos atos de fala”: *enunciados constativos e enunciados performativos*<sup>360</sup>. Ao colocar em questão “problemáticas” relacionadas às noções de “significado” e “sentido” no âmbito da “teoria dos atos de fala” Austin instaura um “contraponto” de abordagem junto a “tradição” mais rígida da “filosofia analítica”. É de um “modelo apriorístico da linguagem” que compreende a “afirmação” como unidade lógica capaz de se referir a um estado de coisas e, portanto, ser legitimada como afirmação “verdadeira ou falsa” que Austin se opõe<sup>361</sup>. Sem adentrar nos difíceis pormenores dessa abordagem, o que é importante destacar é que o empreendimento de Austin parece estar ligado ao desenvolvimento inicial daquelas questões destacadas acima que direcionam a investigação da linguagem para o âmbito de pensar seu funcionamento, *suas funções*. Dito de outro modo, o que interessa é investigar a linguagem de um ponto de vista *amplo*, isto é, a partir de uma esfera que abarque seu funcionamento no âmbito cotidiano e que ela seja investigada com o propósito de fornecer alguma explicação para sua “multiplicidade de fenômenos” – já evidente em Bühler –, pensada a partir do eixo central da noção

---

perplexities have arisen through **a mistake**” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 01. *Grifo nosso*. Menção anterior: MORA, J. Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Tomo I (A-D), Editora Loyola, 1994, 230.

357 É interessante notar a cautela de Austin no momento em que ele realiza a “preliminar separação do performativo”: “Everything said in these sections **is provisional, and subject to revision in the light of later sections**” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 04, nota 1. *Grifo nosso*.

358 “‘I do (sc. take this woman to be my lawful wedded wife)’ – as uttered in the course of the marriage ceremony” *Ibid.*, p. 05.

359 “In these examples it seems clear that **to utter the sentence** (in, of course, the appropriate circumstances) is not to describe my doing of what I should be said in so uttering to be doing or to state that I am doing it: **it is to do it.**” *Ibid.*, p. 06. *Grifo nosso*.

360 FLORES, 2012, p. 01.

361 *Ibid.*, p. 01.

de “função”. Esse parece ser o ponto de partida, inclusive das conferências, da oposição de Austin àquela tradição “analítica” na medida em que ele constata que “as afirmações, verdadeiras ou falsas, não são a única modalidade do funcionamento da linguagem”<sup>362</sup> e tal maneira de subsumir todos os modos de funcionamento da linguagem a um único aspecto, o descritivo, Austin identifica como “falácia descritiva”<sup>363</sup>. O que está em jogo aqui é o reconhecimento que o filósofo faz de que “a linguagem não é apenas um sistema simbólico de representação do mundo, expresso pelas afirmações”, mas essa característica é reconhecida como apenas *um dos modos* de funcionamento da linguagem e, sobretudo, que a linguagem “permite a realização de atos que cumprem outras funções”, como é o caso das “elocuições performativas”<sup>364</sup>.

Embora o próprio Austin “previna” o quanto os exemplos da descrição dos enunciados performativos sejam “decepcionantes”<sup>365</sup>, o que é importante nesse exercício é a identificação que ele faz da “característica sólida” que esses exemplos de enunciados possuem: “enunciar a frase não é nem descrever o que faço nem afirmar que o faço, ‘é fazê-lo’, ‘*it is to do it*’”<sup>366</sup>. Obviamente, e o grifo é do próprio Austin, os exemplos seriam plausíveis na medida em que estivessem situados naquilo que o filósofo destaca como “condições apropriadas”<sup>367</sup>. Dentro do *cronograma institucional* que Austin analisa, essas condições se apresentam como a própria *condição de possibilidade* para que haja o reconhecimento do performativo e seu “feliz” funcionamento. A questão que se-nos apresenta e sobressalta aos olhos do leitor é a de pensar em que medida essas “condições” não *falham* ao serem apropriadas para a interpretação de enunciados do texto de Nietzsche: por exemplo, no item adiante do qual analisamos enunciados de Nietzsche como “eu declaro guerra ao cristianismo” cuja “condição apropriada” talvez estivesse ligada ao contexto de um líder de Estado ou governante que teria o *poder institucionalizado* de *declarar* alguma coisa, inclusive *guerra*, e não um filósofo num texto crítico-filosófico como no caso de Nietzsche<sup>368</sup>. O fato é que essa possível objeção de assumir que as “condições apropriadas” dos enunciados exigidas por Austin *falham* no contexto de uso feito por Nietzsche deve ser observada à luz da *problematização de Cassin* pela qual permite-nos *ampliar estas condições* para além do *cronograma institucional* de Austin. Dito de outro modo, a própria *noção de performativo* é ampliada e conduzida a reavaliar esse atributo de “condições apropriadas” uma vez que “a

---

362 Ibid., p. 01.

363 “‘descriptive’ fallacy” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 03.

364 FLORES, op. cit., p. 01.

365 AUSTIN, p. 04. Apud: CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto. In: Revista Letras, Curitiba, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010. Editora UFPR, p. 19.

366 Ibid., p. 19.

367 “appropriate circumstances” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 06.

368 Cf. “2.3.2.2.3 Performativos explícitos e a fala do martelo”.

linguagem” é considerada, a partir da radicalização de Cassin com a qual assentimos, “uma atividade constitutiva criadora de efeitos concretos” com cujas “instâncias” ela “performa, transforma e dá forma ao mundo”<sup>369</sup>. Neste sentido, o passo inicial em relação a compreender a noção de performativo neste ponto é assimilar de que forma Austin define aquilo que chama de “frase performativa”, “enunciação performativa” ou mesmo “performativo”<sup>370</sup> como uma *atividade* que permite a *realização de uma ação*. Esse “termo” que será usado por Austin numa “variedade de jeitos cognatos e construções” indica que a “emissão de uma enunciação está performando uma ação”<sup>371</sup>. Isto significa que aquele enunciado que aparentemente se supunha descrever uma ação, passa a ser reconhecido não mais como a mera *descrição de uma ação*, mas, como uma *atividade*, uma *ação* propriamente dita, mas que ainda não é o “ato de falar”: “*it is to do it*”<sup>372</sup>. Consequentemente, esse aspecto junto à particularidade etimológica da partícula “*per-*” de *performativo* permite-nos compreender que ao se tratar de uma *ação*, “o enunciado”, “no performativo (...) é o ato em si” conforme salienta Cassin<sup>373</sup>.

### 2.2.2 Problematização de Cassin: performativo ou performance?

Tudo mais é literatura<sup>374</sup>

A inserção e mesmo nossa insistência em tentar *ler* Nietzsche sob uma rubrica do *performativo* só se torna efetivamente possível se considerarmos as problemáticas em relação às definições rígidas de conceitos como *performativo*, *constativo*, *locucionário*, *perlocucionário* e *ilocucionário* promovidas atualmente por Barbara Cassin. Por uma medida “arbitrarizada” em decorrência da “passagem” para à “teoria geral dos atos” estabelecida pela “sea-change” de Austin, as diferenciações descritas parecem se tornar impossíveis<sup>375</sup>. Isto significa que a abertura frente às

369 GONÇALVES, 2012, p. 03.

370 “I propose to call it a *performative sentence* or a performative utterance, or for short, 'a performative'.” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 06.

371 “The term 'performative' will be used in a variety of cognate ways and constructions (...)The name is derived, of course, from 'perform', the usual verb with the noun 'action': it indicates that the issuing of the utterance is the performing of an action” Ibid., p. 06 (*Tradução nossa*).

372 Ibid., p. 06. Vale lembrar que essa “atividade” não é a atividade de falar, o “ato de falar”, mas “o ato em que se fala, o ato que se anuncia” como salienta Cassin: CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto. In: Revista Letras, Curitiba, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010. Editora UFPR, p. 19-0.

373 CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto. In: Revista Letras, Curitiba, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010. Editora UFPR, p. 22.

374 CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 211.

375 CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto. In: Revista Letras, Curitiba, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010. Editora UFPR, p. 35.

dificuldades de demarcação destes conceitos, nos permite uma maior *margem de atuação* para compreender determinados procedimentos do texto nietzscheano dentro desta dimensão extremamente complexa que é o performativo da linguagem. Essa dificuldade de *traçar uma linha* bem definida entre essas noções deve ser considerada se buscamos pensar o fenômeno do performativo, neste caso específico no pensamento de Nietzsche, sem cometer *reduções* de sua complexidade apenas para cumprir uma exigência formal de compreensão e clarificação que o procedimento *científico* pressupõe. Uma vez que identificamos, no item anterior o aspecto fundamental que caracteriza a definição de Austin do “performativo” num primeiro momento, examinemos então, a problematização das diferenciações, a partir das mobilizações feitas pelo próprio Austin em direção a tripartição (*locucionário/ilocucionário/perlocucionário*) que, de acordo com Cassin, permite aclarar a própria amplitude do performativo e trazer a tona “a performance antes do performativo”<sup>376</sup>.

Podemos, então, situar o procedimento de Austin e que auxilia a *problematização*, por meio do reconhecimento de dois movimentos que, como quer Cassin, seriam duas mobilizações “taxonômicas”: de início, temos a oposição entre “constativo” e “performativo” a partir do *isolamento* de “enunciações (*utterances*) que são gramaticalmente afirmações (*statements*)” e que sejam tais que “a enunciação” seja a “execução (ou parte dela) de uma ação”<sup>377</sup>. Essa primeira “taxonomia” como *oposição* de enunciados “constativos” e “performativos” tem “um valor operacional fundamental para as descobertas de Austin”, no entanto, será *abandonada* na medida em que ganha “outra dimensão no quadro da generalização da natureza accional da linguagem que Austin acabará por defender na sua teoria geral”<sup>378</sup>. Deste modo, a segunda mobilização, nas conferências finais de “*Como fazer coisas com as palavras*” demarcadas pela chamada “transformação marinha” (*sea-change*)<sup>379</sup>, consiste no abandono de Austin da oposição “constativo/performativo” para ampliar sua concepção a partir de um “repensar o conceito de acção” por meio de uma “teoria geral dos atos de linguagem” no interior de uma nova diferenciação: a tripartição de “actos locutórios, ilocutórios e perlocutórios”<sup>380</sup>. Enquanto a primeira espécie de “ato” consiste no próprio “acto de dizer”, isto é, um ato locutório ou locucionário, seria aquele que conjuga três espécies de atos “fonético, fático e rético” que correspondem

376 Este é exatamente o título do artigo de Cassin: “*A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*”. Ibid., p. 11-46.

377 Ibid., p. 19.

378 FLORES, 2012, p. 04-5.

379 “What will *not* survive the transition, unless perhaps as a marginal limiting case, and hardly surprisingly because it gave trouble from the start, **is the notion of purity of performatives**: this was essentially based upon a belief in the dichotomy of performatives and constatives, **which we see has to be abandoned in favour of more general families of related and overlapping speech acts**, which are just what we have now to attempt to classify” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 149. *Grifo nosso*.

380 FLORES, op. cit., p. 14.

respectivamente ao “ato de enunciar certos ruidos”, “ato de enunciar certos vocábulos ou palavras” e, “ato de usar a enunciação de certo vocabulário ou construção (um “pheme”) com mais ou menos 'sentido' e 'referência' definidos”<sup>381</sup>. Consequentemente, para além da capacidade de catalogação dessa definição de ato locucionário, surgem *diferentes maneiras de se usar um enunciado* e, é exatamente isso, que irá caracterizar o *ato ilocucionário* a partir daquilo que Austin chama de “força ilocucionária”: a possibilidade de investigar essas “numerosas funções ou jeitos em que nós falamos” é, em contrapartida a “performance de um ato *de* dizer alguma coisa (*of saying something*), a “performance de um ato *em* dizer alguma coisa”<sup>382</sup>, isto é, a possibilidade de perscrutar a “força ilocucionária” de produzir efeito do ato de produzir enunciados. Conquanto, o elemento fundamental desta segunda mobilização de Austin e que, de acordo com Cassin, “tem um papel catalizador para a célebre sea-change” pelo qual “permite acesso a teoria geral dos atos do discurso” é o “perlocucionário”<sup>383</sup>. Todavia, o “perlocucionário” nesta segunda mobilização de Austin é a caracterização do “terceiro tipo de ato” e trata-se da principal “invenção” do filósofo de “contar três” e identificar um novo *potencial* da linguagem junto ao contexto de *regulação do discurso* instituído e *policado* pela filosofia<sup>384</sup>. Neste sentido, podemos observar que, de acordo com o “redemoinho terminológico” de Cassin, “enquanto o *per-* de *performativo*, como aquele de *performance*, denota a realização de algo 'até o fim’”, o “*per-* de 'perlocução' denota o meio” isto é, o “‘*by*' de 'by saying’”, quer dizer, é “‘por meio' do dizer (...), que age o perlocucionário”<sup>385</sup>. Dito de outro modo, se por um lado, “no *per-formativo*, o enunciado é o ato em si”, por outro lado, “no *per-locucionário*, o enunciado é o meio de agir e produzir um efeito”, ou seja, o *perlocucionário* “faz alguma coisa *by saying*, 'pelo dizer', ele tem um efeito e produz consequências”<sup>386</sup>.

Esse movimento de Austin de dupla mobilização “taxonômica” articulada pelo “sea-change”, em que de uma oposição dicotômica “constativo/performativo” caminhamos em direção à tripartição “locucionário/ilocucionário/perlocucionário”, abre também as possibilidades de *problematizações* que denotam “instabilidades” de demarcação, inclusive, diferenciações *propensas a criar problema*, como salienta Cassin ao citar Austin<sup>387</sup>. Neste sentido, no movimento de uma mobilização à outra os problemas são apenas *remodelados*, isto é, na medida em que há a “intervenção do perlocucionário” como acréscimo de um “terceiro tipo de ato” na *nova*

381 Veja-se a formulação (A. a), (A. b) e (A. c) feita por Austin na conferência VII: AUSTIN, op. cit., p. 92.

382 “(...) the performance of an 'illocutionary' act, i.e. performance of an act *in* saying something as opposed to performance of an act *of* saying something;” Ibid., p. 99.

383 CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto. In: Revista Letras, Curitiba, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010. Editora UFPR, p. 25.

384 Respectivamente: “let us contrast both the locutionary *and* the illocutionary act with yet a third kind of act” AUSTIN, op. cit., p. 101 e Ibid., p. 17.

385 CASSIN, op. cit., p. 22.

386 Ibid., p. 22.

387 Ibid., p. 33.

“taxonomia”, as dificuldades passam a ser direcionadas à noção de ilocucionário, objeto central de investigação de Austin. A dificuldade fundamental ali inserida é a de diferenciar agora, “ilocucionário” de “perlocucionário” uma vez que o próprio “locucionário” já “não está mais distinto dos demais”, como aponta Cassin<sup>388</sup>. É nesse sentido que “o sea-change” obriga a “abandonar todas as dicotomias” e todas as “raças puras” pelos quais “a noção de pureza dos performativos não sobreviveria”<sup>389</sup>.

Consequentemente, uma das *ampliações* realizadas por Cassin se dá na medida em que a autora destaca de que modo o “perlocucionário” é operacionalizado por Austin na tentativa de superar a dicotomia inicial “constativo/performativo”. Em meio àquela “instabilidade extensiva” que torna os “limites fluidos” da demarcação, a *inserção* do perlocucionário na *tripartição* iria de encontro à “performance logológica do tipo sofisticado” que amplia a compreensão da atuação dos efeitos sobre o próprio “destinatário” no performativo: “não é o destinatário que é seduzido pelo destinador. O destinador, o referente, o sentido não estão menos sujeitos à sedução exercida do que o destinatário”<sup>390</sup>. Neste sentido, a busca pela diferenciação entre ilocucionário e perlocucionário, como aponta Cassin, não resolve os problemas no interior da nova *taxonomia* de Austin, apenas *remodela* as dificuldades que podem ser observadas, por exemplo, a partir da problematização dos *requisitos* que ligam os ilocucionários aos “efeitos”: a) “assegurar-se de ter sido bem compreendido” (*securing of uptake*), b) “tomar efeito” (*taking effect*) e c) “convidar a responder” (*invite to response*)<sup>391</sup>.

Esses itens na argumentação de Cassin são, após explicitados, interpostos com uma frase ou sentença interrogativa que atua como desestabilizador da própria definição exposta: seja no item “a)” em que a “audiência é proibitiva” e “a casuística é considerada muito importante” e a autora se questiona se seria possível “batizar quando estamos mudos, ou em língua estrangeira?”, seja na consideração de que o “arbitrário é reivindicado” na “relação do ato e todas as suas consequências” do segundo *requisito* e Cassin se interroga sobre o *limite* de um efeito sobre o mundo, seja, por fim, no item de “convite à resposta” em que a autora assume que “as sutilezas” a esse respeito são tais que ela *não mais procura* “traçar uma linha entre força e efeito”, em todas essas interrogações há o intento de salientar de que forma a “passagem à teoria geral dos atos de linguagem mina” não apenas a primeira dicotomia “constativo/performativo” e “não somente a diferença entre locucionário, ilocucionário, perlocucionário, mas também a diferença entre locucionário performance e performativo”<sup>392</sup> tratando-se assim, do ponto nevrálgico de nossa possibilidade de

388 Ibid., p. 27.

389 Ibid., p. 32.

390 LYOTARD. Apud: Ibid., p. 32.

391 AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 115.

392 CASSIN, op. cit., p. 35.

interpretação do texto de Nietzsche a partir da *noção ampliada do performativo*. Essa noção ampliada do performativo seria algo como o reconhecimento da *passagem* “para além do performativo, indefinível *stricto sensu*, para alcançar uma performatividade expandida até a performance” em que é possível observar, em última instância, que “todo constativo, em certas circunstâncias que o exemplo sofisticado nos permitirá talvez discernir melhor, é um performativo feliz que se tornou verdadeiro”, isto é, “a diferença entre os enunciados não é uma diferença de natureza, mas uma diferença de uso”, conforme salienta Cassin<sup>393</sup>.

Portanto, nessa amplitude de pensar a noção de performativo nos permitimos o direito de assimilar alguns elementos do texto de Nietzsche como, efetivamente, *performativos* embrionários, se é que possamos assim chamá-los. Neste sentido, para além do aspecto restritivo do processo seguinte, procuramos didaticamente ancorar esses aspectos do texto do filósofo alemão sob duas possibilidades de compreender o performativo e seus efeitos para além das *mobilizações* de Austin: primeiro como *performativo epidítico* por sua vez ligado ao *uso retórico-persuasivo dos enunciados* e, segundo, como *performativo criador de mundo*, este, por outro lado, relacionado ao *uso retórico-sofístico dos enunciados* e do discurso. Vale lembrar que a separação feita aqui é meramente didática e ambos os procedimentos podem ser encontrados simultaneamente num mesmo elemento investigado. Conforme veremos o performativo como *efeito epidítico* é identificado junto a noção de perlocucionário em que a *intenção de produzir efeitos* é, necessariamente reconhecida. Neste sentido, como destaca Cassin, o *perlocucionário*, ao qual sublinhamos pela rubrica de *efeito epidítico*, aparece efetivamente no âmbito da “retórica” e da “persuasão”. Por outro lado, o performativo como *efeito criador de mundo* é assimilado junto a compreensão mais sofisticada de Cassin no âmbito de pensar o “estatuto sofisticado da linguagem” sob a noção particular de “efeito mundo”.

---

393 Ibid., p. 29.

## 2.3 O PERFORMATIVO EM NIETZSCHE

### 2.3.1 O performativo como efeito epidítico

é necessário ao pensamento uma técnica<sup>394</sup>

Num dos cursos realizados por Nietzsche na condição de professor de filologia da universidade da Basileia, o filósofo alemão diz o seguinte ao se remeter ao “leitor ideal” dos tempos de Isócrates: “o modo epidítico... quer agir sobre o leitor”<sup>395</sup>. Essa compreensão parece ser uma espécie de *epígrafe* acerca do pensamento de Nietzsche sobre a linguagem e o “estilo”. Epígrafe no sentido de tratar-se de uma “inscrição” que “serve de tema ao assunto ou para resumir o sentido ou situar a motivação” de uma “obra”<sup>396</sup>. Não especificamente, nesse caso, apenas ao compromisso do estilo epidítico, na Antiguidade, de apresentar-se como gênero literário de elogio de uma causa ou assunto junto à audiência. A ideia de epígrafe pode ser justificada na medida em que encontramos não apenas uma série de passagens em obras publicadas pelos quais esse tipo de *interação* que pressupõe o efeito no leitor acontece, mas efetivamente, pela evidente preocupação que o filósofo possui acerca da produção de efeito seja para efeito de *sedução*, *deslocamento de sentido*, ou *ocultamento* de alguma nuance. Os exemplos poderiam ser catalogados aos montes e não caberiam neste trabalho pontual. Ademais, este modo de produção de efeito é aquele pelo qual os intérpretes dedicaram todas as suas investigações desde os anos de 1970<sup>397</sup>. Nesse sentido, esse tipo de produção de efeito no leitor é reconhecidamente compreendido no sentido tradicional de *epidítico* que, por sua vez, é originado do termo grego ἐπίδειξις – nome pelo qual Platão designa a *performance dos sofistas* – e estritamente ligado à Retórica no sentido tradicional de ornamento do discurso<sup>398</sup>.

Se observarmos a formação da palavra ἐπίδειξις, então, podemos notar que “ἐπι”, por exemplo, é uma partícula que designa basicamente certa disposição de se encontrar “na presença de”<sup>399</sup> e, simultaneamente, a palavra “δειξις” que compõe a formação da palavra composta, corresponde a um “assinalar algo que está presente ante nossos olhos”, isto é, um “*demonstratio ad oculos*”<sup>400</sup>. Sendo assim, poderíamos assumir que, enquanto atribuição da *performance dos sofistas*

394 CI, O que falta aos alemães.

395 RE, 1999, p. 82.

396 (HOUAISS, 2009).

397 Lacoue-Labarthe, Paul de Man, etc.

398 CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto. In: Revista Letras, Curitiba, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010. Editora UFPR, p. 22.

399 “en présence de” CHANTRAINE, 1968, p. 358.

400 CARRETER, 1987, p. 130.

como designa Platão, o termo que origina a palavra *epidítico* corresponderia a um *estar na presença de algo que se apresenta sob nossos olhos*<sup>401</sup>. Deste modo, a designação feita por Platão, de alguma maneira evidencia – mesmo ao carregar posteriormente certo peso pejorativo quando contrastado com o *discurso demonstrativo* – a possibilidade de reconhecer a tarefa do discurso sofista de dispor a audiência diante de uma coisa efetiva e não apenas o “estímulo substitutivo” que a *mera* palavra evocaria<sup>402</sup>. Este é o ponto fundamental que liga a *instrumentalização material da linguagem* realizada por Nietzsche ao âmbito da tradição *retórico-sofista*: trata-se de um reconhecimento do elemento material da linguagem que, seja como *sedução*, *deslocamento* ou *adesão*, permite *intencionalmente* a produção de efeito no *leitor-ouvinte*.

Na medida em que deixa de lado a simples pretensão da “função demonstrativa” da linguagem, o *estilo epidítico*, como um procedimento de produção intencional de efeito no leitor poderia ser tomado de antemão como um *elemento performativo* sem muitos problemas. Como uma imersão ao universo da “doxa”, este tipo de discurso busca “controlar a ‘opinião sobre as coisas’” para, com isso, controlar “o efeito das coisas sobre os homens”: eis a lição mais marcante para o pensamento de Nietzsche que o estudo dos *gregos* proporciona<sup>403</sup>. Essa lição levada a cabo na experiência radical da “multiplicidade de estilo”<sup>404</sup> é exatamente aquilo que salienta Linda Simonis como “um consciente engajar-se e operar na esfera da aparência”<sup>405</sup>. Trata-se daquela “valência positiva”, ou seja, uma espécie de “efeito potencial da linguagem”<sup>406</sup> no âmbito de uma “estrutura cênica da linguagem”, um “comportamento estético”, uma “arte de aderir à cena” da linguagem<sup>407</sup>. É neste sentido que, sob a forma de *Estilo* ou *linguagem epidítica*, podemos reconhecer a *instrumentalização material da linguagem* de Nietzsche, especialmente, em sua forma mais acabada, a partir das obras *Assim Falou Zaratustra* e os *Ditirambos de Dionísio* nos quais a “ilusão descritiva”, isto é, assimilação exclusiva de que a linguagem tem como única característica a “função representativa”, é sobrepujada pelo *experimento* de produção de efeito através de uma linguagem quase musical de *sedução*, *deslocamento de sentido* e *paródia*<sup>408</sup>.

401 A dupla ênfase à “presença” aqui é proposital.

402 Não analisaremos com detalhe este ponto. Cumpre lembrar que o *discurso epidítico* é apenas uma das possibilidades de pensar o efeito performativo da linguagem: “Compreende-se que um desses efeito-mundo possa ser o efeito retórico sobre o comportamento do ouvinte, mas esse é apenas um de seus efeitos possíveis” e ainda “...se podemos emitir a palavra na ausência da coisa, como é necessário para a manipulação retórica, então é porque a palavra não é, pelo menos nem sempre nem necessariamente, uma resposta ao estímulo que a coisa constitui.” CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 61, nota 58. *Grifo nosso*.

403 RE, 1999, p. 80. Com o termo “grego” queremos dizer a tradição greco-romana ligada a retórica e a sofística.

404 Cf. EH, Porque escrevo tão bons livros, 4.

405 SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, 2002, p. 58-9.

406 “ein spezifisches Wirkungspotential von Sprache” Ibid., p. 58.

407 Respectivamente, “inszenatorische Struktur sprachlicher”, “ein ästhetisches Verhalten”, “eine Kunst der schauspielhaften Vorführung” Ibid., p. 58.

408 “A linguagem de Nietzsche contém, fundamentalmente, tanto um componente musical quanto um filológico”

Dentre os exemplos desse *experimento sofisticado-filosófico* de Nietzsche, temos de modo fundamental, aquilo que Cavell define como “enunciação passional” e que apenas didaticamente parece poder ser caracterizado no âmbito do *performativo epidítico*, uma vez que traçar uma linha rígida entre *efeito estético do discurso* e *produção de efeito concreto no mundo* é demasiado tênue. No âmbito de pensar o “perlocucionário”, Cavell destaca que a “enunciação passional é um convite ao imprevisto no caos do desejo” no sentido – que nos interessa aqui especificamente – de compreender que “paixão e retórica estão associados” como salienta Cassin ao comentá-lo<sup>409</sup>. Nosso objetivo ao trazer a referência de Cavell não é eleger se o que temos como condição para a “realização dos enunciados performativos” é o critério da “felicidade” ou da “verdade” acerca da distinção “constativo/performativo”<sup>410</sup>, mas, sobretudo, reconhecer em que medida o que é nomeado aqui como “enunciação passional” permite compreender algumas nuances da complexidade da *instrumentalização material da linguagem* realizada por Nietzsche no âmbito da produção de efeito estético que o *estilo epidítico* promove, para então, identificar tal procedimento como uma nuance da *linguagem performativa*.

Consequentemente, a tentativa de assimilar a “enunciação passional” como um elemento de mobilização para compreender a *linguagem epidítica* de Nietzsche, pode ser realizada a partir de um *ajuste interpretativo* simples da sentença de Cavell junto à interpretação que fazemos de alguns procedimentos efetivados pelo filósofo alemão: “um convite ao imprevisto no caos do desejo” apresenta-se sob a mesma condição da produção efetiva de efeito que a “comunicação de uma vivência”<sup>411</sup> tem no âmbito da “nova” linguagem de Nietzsche, isto é, ao “remontar às condições interindividuais da comunicação”<sup>412</sup>, Nietzsche instrumentaliza materialmente a linguagem de modo a fazer com que a produção de efeito no leitor seja algo como “um convite ao imprevisto no caos do desejo” na medida em que, por um lado, “comunica uma vivência” e, por outro lado, possibilita sempre “uma margem de atuação para mal-entendidos”<sup>413</sup>. Em ambos os casos, o que se efetiva como “um convite” parece ser uma espécie de “signo de instabilidade” pelo qual o próprio pensamento de Nietzsche é reconhecido, conforme mencionamos. Mais especificamente, no âmbito de uma abertura “ao imprevisto no caos do desejo” podemos assinalar a ênfase daquilo que denominamos *universo das paixões* e desafia os pensadores em relação à linguagem desde

---

GRITZMANN, G. *Nietzsches Lyrik als Ausdruckskunst*. Apud: VIESENTEINER, 2009, nota 159, p. 271.

409 CAVELL, Stanley. Apud: CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto. In: Revista Letras, Curitiba, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010. Editora UFPR, nota 39, p. 28.

410 Cf. CAVELL, Stanley. Apud: Ibid., nota 39, p. 28.

411 Nietzsche “opera em condições individuais de interpretação e se suspende da necessidade de pôr tudo em fórmulas ou conceitos. Assim ele cria as condições da comunicação de uma vivência, da possibilidade de comunicar o que significa ‘tornar-se o que se é’” VIESENTEINER, 2009, p. 266.

412 Ibid., p. 267.

413 (KSA 12, I[182] p. 50) Apud: Ibid., p. 268.

Aristóteles<sup>414</sup>.

O problema de aceitar o *efeito epidítico* como um velho atributo ornamental da retórica no sentido de um “*peithos rethoricos*”, um “*pharmakon*”, tem como consequência o seguinte impasse: na medida em que, grande parte do vocabulário de Nietzsche utilizado em relação à produção de efeito, poderia ser substituído pelo “idioma behaviorista” sem muita perda ou dano, como faz Mourelatos com o vocabulário de Górgias<sup>415</sup>, não estaríamos, então, correndo o risco de assumir o pensamento de Nietzsche junto aquela tendência de compreender pejorativamente o *potencial do discurso retórico-sofístico* ao qual a “filosofia”, “de Platão à Perelman”, sempre teve sua “última palavra” sancionadora?

Exatamente neste ponto reside nosso desafio: uma compreensão com a qual se identifica que com o “[ritmo] se podia tudo”, isto é, que se conseguia “desafogar a alma de um excesso (do medo, da mania, da compaixão e da sede de vingança)”, e mesmo, a percepção do “quanto pesa uma sílaba, uma palavra” bem como, “até que ponto uma frase golpeia”<sup>416</sup>, parece exatamente a compreensão que permite o reconhecimento da aguda *consciência psicológica* acerca do *poder das palavras* que está em jogo na assimilação da linguagem que Nietzsche possui, e, que, por sua vez, é muito próxima àquela descrita por Górgias<sup>417</sup>. Mesmo se reconhecemos que a centralidade da discussão do trecho citado é a noção de “ritmo” que persegue Nietzsche desde seus estudos na Basileia sobre a “*alogia*” e “*eurythmia*” grega<sup>418</sup>, a semelhança de instrumentalização do vocabulário e da preocupação material, isto é, o cuidado *estrutural e rítmico* com cada elemento material que compõe a frase, é um aspecto significante em relação ao desafio acima elencado. O fato de considerar que o “ritmo” é assimilado por Nietzsche como “aquela força que reordena todos

414 Este ponto é tão delicado em relação a designá-lo como “performativo epidítico” ou “performativo criador de mundo” que optamos por apresentá-lo de modo embrionário e exemplificável, no item seguinte: “2.3.2.2.2 *Mimesis retórica: As falas com o coração*”.

415 MOURELATOS. Apud: CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 54.

416 “was eine Silbe, was ein Wort **wiegt**, inwiefern ein Satz **schlägt**” ABM, 247. Grifo nosso.

417 “Sobrevêm, naqueles que escutam [a poesia], o arrepiamento transido de medo, a piedade que se derrama em lágrimas, o luto que se compraz na dor, e a alma experimenta, diante das felicidades e dos remorsos que advêm de ações e de corpos estranhos, por intermédio do discurso, uma paixão que lhe é própria” GÓRGIAS. Elogio de Helena, 9. Apud: CASSIN, op. cit., p. 54.

418 Nietzsche realiza uma crítica às tentativas de metrificacão dos modernos em relação ao metro grego. Assim, ele contrapõe os regimes musicais diferentes contidos no ritmo grego regido pelo “metro” com o ritmo moderno regido pela “medida” (“*mesure*”) enfatizando o primeiro caracterizando sua estrutura rítmica irregular através do conceito de “alogia”. O intento que parece perseguir Nietzsche e reflete radicalmente em seu tratamento e acuidade com a linguagem é uma espécie de “fisiologia do metro” (“*physiologie et de la métrique*” p. 25) pelo qual o “tempo” como constituição nuclear de uma frase deve ser atentamente transposto no experimento da escrita uma vez que implica o aspecto fisiológico de “modificação da pulsação” (“*modification de la pulsation*” p. 21) como na “alogia” grega que, enquanto metro *dissonante* (mistura de datilo, anapesto, traqueu e iambo) caracteriza-se como uma manifestação da irracionalidade (p. 20): “**le rythme occupe en effect une place centrale dans la pensée de Nietzsche** parce qu’il constitue un domaine privilégié qui permet d’opérer la jonction entre la philologie, la philosophie et la musique” (p. 4). Veja-se o minucioso trabalho de Christoph Corbier em artigo da Nietzsche Studien: CORBIER, Christoph. *Alogia et eurythmie chez Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien. Band 38, Pages 1–38, 2009.

os átomos da frase” e que promove um efeito “fundamental” que “não pode ser inteiramente erradicado”<sup>419</sup>, resulta na possibilidade, mesmo que na forma de conjectura, de reconhecer que frases como esta “eu não sou um homem sou uma dinamite”<sup>420</sup> *afetam* o leitor de tal modo que, faz com que “uma” *única* “palavra” de Nietzsche faça “subir à face todos os instintos ruins” como o próprio filósofo salienta<sup>421</sup>. Isto significa que poderíamos interpretar tal procedimento no âmbito de uma *intenção* do filósofo de produzir efeito no leitor conforme o “velho retrato do sofista como sedutor”, ou seja, de modo a “considerar o discurso como estímulo próprio para induzir no ouvinte uma resposta” semelhante ao “adestramento bem pavloviano de cães que salivam diante do nada” que o behaviorismo hospeda e cujas “palavras” seriam “estímulos substitutivos”<sup>422</sup>. O ponto de intersecção que o problema oferece, neste momento, consiste exatamente no elemento inicial do qual parte nossa interpretação de ler o performativo em Nietzsche *para além do simples efeito epidítico* que dificulta a distinção rígida entre “efeito epidítico” e “efeito criador de mundo”<sup>423</sup>. No entanto, uma vez que aceitamos que o “efeito epidítico” é nada menos que **uma das possibilidades de pensar o performativo**, podemos reconhecer como o exercício desta forma de produção de efeito é realizada por Nietzsche de maneira tal que o que se reconhece como “sedução” a partir do “Estilo” seria algo como a realização de um “vínculo empático” entre “autor e leitor”<sup>424</sup> cuja *efetividade* “estético-sensual” apenas se daria no momento da “execução” tornando assim, o efeito sobre o leitor-receptor possível<sup>425</sup>.

Portanto, o *estilo epidítico* no pensamento de Nietzsche pode ser compreendido como um procedimento paradoxal difuso com o qual a linguagem se nos mostra a partir de sua *experimentação material*. Esse efeito intencional balizado pelo *engajamento estético-sensorial da execução*<sup>426</sup> é um dos modos de *atuar* no leitor de maneira a provocar efeitos diversos de *distanciamento, adesão, sedução*<sup>427</sup> e *erotismo* em que a linguagem não mais se organiza sob os critérios da tradição de “exigência de compreensibilidade universal”, por exemplo<sup>428</sup>, mas, compreende o próprio “estilo apenas como signo”<sup>429</sup>, como uma *enunciação* que “convida”, ao mesmo tempo em que *proibe* o leitor “ao improvisado no caos do desejo” que, em linguagem

---

419 GC, 84.

420 Bem como, muitos outros exemplos ainda mais escandalosos que suscitam uma certa insolência por parte de Nietzsche: EH, Porque sou um destino 1.

421 EH, Por que escrevo tão bons livros, 3.

422 CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 55.

423 Discutiremos este ponto no item posterior juntamente com o auxílio da interpretação de Barbara Cassin.

424 LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 127.

425 SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, 2002, p. 58.

426 Ibid., p. 58.

427 “não será Zaratustra um sedutor?...”: Za, Prologo 4.

428 Cf. item “1.4 O PROBLEMA DA COMPREENSIBILIDADE”.

429 STEGMAIER, W. *Zur Frage der Verständlichkeit*. Apud: VIESENTEINER, 2009, p. 270.

nietzscheana, significa algo como um acesso ou não a “uma tensão interna de *pathos*” que o filósofo busca promover em seu *experimento* no interior da linguagem mesma<sup>430</sup>.

### 2.3.2 O performativo como efeito criador de mundo

#### 2.3.2.1 Introdução

todo ser quer vir a ser palavra, todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar<sup>431</sup>.

Uma vez que reconhecemos o performativo em Nietzsche como *efeito epidítico*, cumpre então, o desafio de experimentar compreender o performativo numa esfera *um passo adiante* e pela qual deslocaria todo o aspecto pejorativo que leva o elemento ornamental do discurso, ao mesmo tempo que discute – mesmo que de modo embrionário – o “estatuto sofisticado do discurso” de modo a tratar seriamente um fenômeno de extrema complexidade. É preciso salientar que nos itens subsequentes, serão apresentados *exemplos* e *imagens* pelos quais gostaríamos de identificar o *efeito performativo criador de mundo*<sup>432</sup>. Neste sentido, esse aspecto só faz sentido se pudermos articular esses *exemplos* a partir da noção fundamental de “mimesis retórica” exposta no item “2.3.2.2 *Mimesis retórica: a performance mimética no discurso*”. Portanto, trata-se de uma *amostragem* prática de *procedimentos* e *instrumentalizações* realizados por Nietzsche no âmbito de produção de efeito performativo e com o qual identificamos como *efeito criador de mundo*. Embora o *aspecto epidítico* em muitos casos também esteja presente, a dimensão de “efeito criador de mundo” torna-se profundamente mais clara na medida em que deixamos de lado a centralidade do *efeito epidítico* para dedicarmos-nos a compreender o pensamento de Nietzsche mais do que meramente “retórico”. Para tanto, tentamos discutir no item “2.4.1 *O ‘poema de nossa invenção’ como sofisticada*” a hipótese de que, em certa medida, também em Nietzsche podemos encontrar a *tese* de que “o ser é efeito do dizer” a partir da análise de um trecho do Zaratustra, ou seja, trata-se, em última instância, de *nosso* maior desafio interpretativo e ponto mais *experimental* de toda nossa investigação de mostrar como o tratamento de Nietzsche da linguagem direciona-o, mesmo que de modo embrionário a uma posição que nos auxilia a compreender que “o ser da ontologia nada mais

430 EH, *Porque escrevo tão bons livros*, 4.

431 Za, O regresso.

432 E, portanto, como exemplos, se encontram abertamente em **possibilidades de incoerências** e até mesmo **reduções** na complexidade que é o fenômeno da linguagem. Trata-se de riscos que tivemos que assumir para concretizar a presente argumentação.

é do que um efeito do dizer”<sup>433</sup>.

### 2.3.2.2 Mimesis retórica: a performance mimética no discurso

ele não apenas fala diferente, mas *é* também diferente...<sup>434</sup>

No início do capítulo anterior explicitamos de que modo buscamos compreender o sintagma “mimesis retórica”<sup>435</sup>. Por sua vez, devido ao fato das nuances dessa *definição* não terem sido totalmente esquadrihadas, gostaríamos neste presente item de dar *um passo adiante* em relação àquela *definição*, complementando-a com alguns elementos que nos parecem imprescindíveis na tentativa de legitimar nossa hipótese. Todavia, a hipótese aqui correlacionada é simples: enquanto uma “mimesis”, isto é, uma “imitação” de procedimentos da tradição, a *práxis linguística* instrumentalizada por Nietzsche traz a tona a própria *performance mimética do discurso* em sua riqueza e complexidade performativa. Neste sentido, a busca por um conceito ou definição específica do que seja a “imitação” em Nietzsche não está nos objetivos de nossa investigação. Antes disso, apenas gostaríamos de *mobilizar* determinados *elementos* para circunscrever uma possível demarcação territorial do que hospedaria a multiplicidade de sentidos que o conceito receberia. Isto implica de certa maneira, assimilar alguma coisa dessa multiplicidade que o conceito hospeda no sentido de compreendê-la como “signo de instabilidade” para o pensamento de Nietzsche<sup>436</sup>. Deste modo, dois são os elementos ou pontos específicos de *mobilização*: primeiramente, o uso específico de *Nachahmung* no contexto de 1882<sup>437</sup> e, em segundo lugar, a análise e correlação com a noção de “mimesis pré-platônica”. Vale ressaltar que, em relação a este último elemento, explicitaremos algumas *nuances* da definição “pré-platônica” de “mimesis” na tentativa de identificar como, a partir da *instrumentalização* que Nietzsche faz de elementos da Tradição homérica, – como *as falas com o coração* e o uso *virtuoso-paródico* das figuras de *Odisseu* e *Circe* que nos servirão de exemplos –, a análise desses elementos pode nos auxiliar a

433 CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 34.

434 EH, Prologo, 4.

435 Veja-se capítulo primeiro item “1.2.2 A Mimesis retórica: O que a retórica não é”.

436 LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, P. 39.

437 Gostaríamos de destacar, antecipadamente, que reconhecemos o “problema” metodológico de estruturar uma argumentação a partir da ocorrência de um termo em um *apontamento póstumo*. Trata-se de um *exercício de interpretação* que não tem como objetivo “corrigir” uma ideia ou interpretação de um texto publicado por meio de um póstumo, mas estabelecer um diálogo entre “textos públicos” e “privados” no âmbito de *trazer a tona* outras nuances do pensamento de Nietzsche para além da disputa “metodológico-filológica”. Veja-se de modo especial “Capítulo Introdutório - Justificação metodológica e contextualização histórico-filosófica do ponto de partida” In: GARCIA, 2011, p. 23-49.

identificar esta *performatividade da linguagem* no pensamento do filósofo alemão<sup>438</sup>.

O primeiro elemento é bem pontual e circunscrito entre o período de julho a agosto 1882. Trata-se de um *apontamento póstumo* do qual Nietzsche esboça algo como uma “Teoria do Estilo” que é endereçado a Lou Salomé<sup>439</sup>. O desenvolvimento do esboço se dá no intuito de explicitar quais os elementos imprescindíveis para a elaboração de um discurso ou texto escrito que implica certo *efeito epidítico*. No terceiro item do *apontamento* Nietzsche descreve o procedimento da *actio* da tradição retórica, finalizando o item com as seguintes palavras: “Escrever deve ser uma imitação”<sup>440</sup>. O contexto do *aforismo-apontamento* é bem definido na medida em que salienta a capacidade mimético-retórica de *representar* algo que se sabe de cor, por *imitação*, frente a uma plateia. Ademais, esse é ponto saliente em destaque da definição tradicional do procedimento da *actio* pela qual além de se apresentar no “enquadramento da retórica”, aparece nas “obras tardias” de Nietzsche como “intenção de efeito” junto a reflexão do “pathos do grande Estilo”<sup>441</sup>. Este aspecto parece fundamental na medida em que permite a identificação da relação entre o *procedimento da escrita*, como quer Nietzsche, e a *performance mimética* que o conceito de “mimesis pré-platônico” oferece, tal como veremos adiante. Por ora, analisemos as possibilidades de pensar o termo *Nachahmung* da ocorrência no *póstumo*.

*Nachahmung*, como *imitação* exigida para a escrita, curiosamente não aparece na forma dicionarizada do alemão de acordo com o Kluge Wörterbuch. A palavra alemã aparece apenas como comentário de algum outro termo sendo que a explicação mais característica que podemos observar é aquela cujo termo é colocado como sinônimo de “ilegítimo”, “falso” para explicar o termo “Plágio”, do alemão “Plagiat”<sup>442</sup>. Isto pode sugerir aparentemente que a noção de imitação aqui deveria ser entendida como uma imitação que se segue de um *modelo original*. Por outro lado, no dicionário dos irmãos *Grimm*, o termo aparece como sinônimo de “*imitatio*” latina, como “ato de imitar”<sup>443</sup>. No caso do dicionário *Meyers*, o termo ainda é assimilado como sinônimo de “*imitatio*”,

438 Para legitimar o intento relacionado ao segundo elemento é preciso assimilar que nos utilizamos como *pano de fundo* a noção de “finalidade hermenêutica”. Nos moldes da análise *comparativa* entre o “ente” do “Poema” de Parmênides e a figura de Odisseu num episódio da Odisseia realizada por Barbara Cassin, a “finalidade hermenêutica”, a qual evocamos neste ponto, não exige a interpretação de dois textos historicamente separados por meio da perspectiva cronológica de causalidade dos textos (da qual, por exemplo, o texto homérico seria “a causa material” dos textos nietzscheanos), mas, ao contrário disso, a “finalidade hermenêutica” será o critério pelo qual a “temática filosófica” é “que vai permitir ler aquilo que da narrativa deve permanecer” e que “fixa traços pertinentes” CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 27, nota 20. Veja-se o *item* completo “O ente, como Ulisses” p. 24-32.

439 KSA 10, 1[109], p. 38.

440 KSA 10, 1[109], p. 38.

441 “Im Spätwerk steigern sich mit der **Wirkungsabsicht** auch N.s Reflexionen zum Pathos des grossen Stils, die sich zwar noch immer im Rahmen der Rhetorik bewegen” OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000, p. 314. *Grifo nosso*.

442 (DF 2 (1942) 545f. Plagiat “Fälschung, unrechtmässige, Nachahmung”).

443 “f. *imitatio*, die handlung des nachahmens und das nachgeahmte vorbild” (DWB, 1971).

porém, com uma ênfase no sentido *musical de imitação* bem próxima ao sentido de *improviso*<sup>444</sup>. No entanto, tal como entendemos, o uso desse termo no contexto em que Nietzsche destaca os procedimentos para a escrita parece indicar duas coisas que se complementam: primeiro, o fato notadamente importante e que nos remete ao procedimento de uma “finalidade hermenêutica” destacado por Cassin, de que a “escrita é sempre um palimpsesto”<sup>445</sup>, ou seja, o fato da escrita se realizar como sobreposições num único texto como é o caso dos manuscritos medievais<sup>446</sup>; em segundo lugar e não menos importante, a suposição de que como algo “ilegítimo”, como *imitação desviante*, o uso do termo *Nachahmung* só pode ser assinalado na medida em que é pensado no sentido de uma *imitação desreferencializada*, exatamente no âmbito de como a “essência da linguagem” é pensada no jovem Nietzsche relacionada à noção de “metáfora”, ou seja, ela não se remete enquanto “desvio”, enquanto “imitação”, a um “modelo original” pré-estabelecido, mas é entendida no âmbito de uma *performance* propriamente dita em que o termo poderia perfeitamente ser substituído pela noção de “mimesis” grega. Neste caso, a etimologia relacionada ao âmbito musical oferece um auxílio à plausibilidade dessa correlação em que *Nachahmung* é também compreendido como “uma repetição de um seguimento de tom sobre outra escala de tom” pelo qual esse último trecho “sobre outra escala de tom” parece assinalar um sentido similar à noção de palimpsesto descrita, porém, no âmbito da potencialidade e fluidez que a linguagem hospeda quando pensada a partir de sua “valência positiva”<sup>447</sup>.

Neste mesmo sentido, a noção de imitação aludida pelo termo *Nachahmung* comporta, por sua vez, perfeitamente um elemento fundamental do pensamento de Nietzsche enquanto um *procedimento mimético*: a paródia. A paródia como um *procedimento mimético* chega a ser definida por S. Gilman como “um dos mais profundos princípios de construção literária na obra de Nietzsche” do qual o filósofo alemão não apenas “enriqueceu o significado do conceito”, mas, sobretudo, se utilizou dela como “um meio de autoinvestigação e autocrítica”<sup>448</sup>. O que nos interessa deste reconhecimento do procedimento da paródia é o *desvio* produzido a partir de uma *práxis de atuação*, ou mais especificamente, como veremos adiante, enquanto uma “dramática re-atuação”, tal como indica a noção de *mimesis* antes do contexto de seu *ajuizamento* por parte de Platão<sup>449</sup>.

444 “in der Musik die an Stelle einfacher Wiederholung das Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit zur Geltung bringende **mehr oder minder freie Umbildung der Motive.**” MEYERS, 1909. *Grifo nosso*.

445 “deve-se acrescentar que toda ‘escrita’ é palimpsestica, e enfatizar que a elaboração dessa prática do palimpsesto, através do motivo da *mimesis* como *mimesis* não de natureza mas [sic] de cultura, é precisamente uma das características da segunda sofística” CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 31.

446 “Suporte donde se fez desaparecer em texto primitivo (por raspagem, lavagem, etc) para nele inscrever um novo texto.” XAVIER, Maria F.; MATEUS, Maria helena (org.). *Dicionário de termos linguísticos*. Vol. 1. Edições Cosmos, Lisboa, 1990, p. 280.

447 “Wiederholung einer Tonfolge auf anderer Tonstufe” (WAHRIG, 2006).

448 S. Gilman (1975) p. 62. Apud: TONGEREN, 2011, p. 172-3.

449 “the primary meaning of mimesis is ‘dramatic re-enactment’” NAGY, Gregory. *Poetry as performance: homer and beyond*. Cambridge, Mass: Cambridge Univ., c1996, p. 4.

Neste sentido, a paródia é uma possibilidade *honest*a de produzir efeito sem qualquer pretensão que colocaria toda a estratégia nietzscheana de crítica a “vontade de verdade” por *água abaixo*. Dito de outro modo, a partir da “linguagem da paródia” é possibilitado a Nietzsche “zombar com o auxílio dessa imitação” como salienta Tongeren<sup>450</sup>. O que o intérprete, todavia, não coloca em questão é o fato de que esse *uso* da parodia enquanto *imitação* no contexto de “interterxualidade” junto aos elementos e figuras do *universo homérico*, coloca a mera paródia de *desvio*, essa *mimesis zombeteira*, no interior de um *ato* que configura o modelo fundamental da “mimesis pré-platônica” de “dramática re-atuação”.

Consequentemente, a “mimesis pré-platônica” aparece-nos como segundo elemento a ser analisado nesta complementação da *noção* de mimesis. Conforme já mencionamos em nota, é Gregory Nagy o autor que de modo mais específico nos auxilia na compreensão do que seria essa *noção primária* de mimesis. Para Nagy “o primeiro significado de mimesis é uma ‘dramática re-atuação’”<sup>451</sup>. Conquanto, esse significado específico, se constitui de modo muito diferente ao “sentido pejorativo de *mimesis* inventado por Platão no livro X da República” em que há o registro de que a mimesis seria “uma imitação ética de um original” como destaca Havelock<sup>452</sup>. Afora a controvérsia relacionada à transformação platônica do conceito e o fato de que essa mesma concepção de mimesis como quer Nagy já reside em Aristóteles, inclusive como atribuição para “algumas obras em prosa”<sup>453</sup>, o que nos interessa, especificamente, é a compreensão dessa “mimesis primária” na medida em que suscita duas *noções* chaves para identificar de que modo isto tudo poderia ser atribuído à algum procedimento no interior dos textos de Nietzsche. Essas duas *noções* chaves, em especial a primeira, é de fundamental importância para compreendermos tanto a assimilação de um certo *pathos Provençal*, quanto aspectos como “fluidez” e “instabilidade” no pensamento de Nietzsche<sup>454</sup>: são estas as *noções* de “*mouvance*” e “*variance*”.

A *noção* de *mouvance* pode ser entendida como uma “recomposição-em-performance”<sup>455</sup>. Isto não significa assumir que o pensamento de Nietzsche e, mais propriamente, sua *linguagem* ou estilo seja efetivada sob esse critério. O que essa *noção* suscita e nos auxilia a pensar o procedimento mimético em Nietzsche é seu ponto específico que possibilita assimilar algo daquilo

450 TONGEREN, op. cit., p. 172-3.

451 “It will be argued at length that the primary meaning of mimesis is ‘dramatic re-enactment’” NAGY, op. cit., p. 4.

452 HAVELOCK, Erick. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas; São Paulo: Papirus, 1996, nota 22, p. 76-7.

453 “Aristotle’s guiding notion of mimesis is implicitly that of enactment: poetry proper (which may **include some works in prose**) does not describe, narrative or offer argument, but **dramatizes and embodies human speech and action**” HALUWELL, 1986, 128. Apud: NAGY, op.cit., p. 4. *Grifo nosso*.

454 Não teremos como detalhar esses pontos devido às limitações do presente trabalho. Esperamos que o leitor reconheça aqui nosso débito. Deixamos de lado também a análise da *noção* de “*variance*” que abriria um leque de problematizações pelos quais não temos como elucidar no momento. Veja-se, de modo especial, o primeiro capítulo de “*Poetry as performance*” Ibid..

455 Ibid., p. 16.

que tomamos anteriormente como *palimpsesto*, especialmente, em relação a compreender a noção de *mouvance* como “um aspecto de intenção de seus sons” como quer Jaufré Rudel<sup>456</sup>. Dito de outro modo, a *mouvance* é nada mais do que uma série de *modificações textuais* que indicam uma espécie de *performance* ligada a um elemento musical presente em determinada “tradição oral” e que, por uma *engenhosidade* própria do escriba-poeta e da própria complexidade da linguagem, consegue se manter no texto escrito, de modo particular, como destaca Nagy, na tradição dos “trovadores provençais”<sup>457</sup>. Não temos instrumentos precisos para afirmar uma possível relação deste procedimento com, por exemplo, a *instrumentalização material da linguagem* realizada em um livro como *A Gaia Ciência* e sua alusão direta aos *trovadores provençais*. No entanto, fica salientado esta possibilidade na forma de *conjectura*, de *nossa* intenção de comparação que, evidentemente, exigiria um rastreamento detalhado das fontes e leituras feitas por Nietzsche para a elaboração desta obra que não faremos aqui.

Todo esse percurso feito em assentimento à compreensão de Nagy tem como objetivo assimilar o *procedimento mimético*, isto é, essa “dramática re-atuação”, essa “re-atuação de sons variados re-soando” no sentido de uma “capacidade de manter continuidade através da variedade”<sup>458</sup> tal como se nos apresenta aquilo pelo qual consiste propriamente a *linguagem* em Nietzsche. Portanto, seja como “imitação”, seja como “paródia”, seja como *mimesis palimpsestica*, a linguagem em Nietzsche parece poder ser atribuída a um sentido muito próximo daquele *universo homérico* pelo qual, por um lado, o “expressionismo” implícito nas palavras” ligadas à *mimesis* “(*mimos, mimeisthai, mimema, mimesis*) resulta num sentido básico de “re-viver”, por outro lado, essas mesmas palavras se aplicarão “a manipulação da voz, gesticulação, vestimenta e ação de maneira geral”<sup>459</sup> que, por fim, acabam por “descrever a mímica real” em que a *narração* “é uma **coisa real**” e não simplesmente uma *representação* de uma coisa ou um modelo ideal<sup>460</sup> tal como a frase inicial de Nietzsche salienta: “escrever deve ser uma imitação”.

### 2.3.2.2.1 O *Símile* da mulher e a figura de *Circe*

Muito me admira que tenhas bebido e do encanto escapado,  
Pois, até hoje, ninguém resistiu ao poder desta droga,

456 Ibid., p. 18.

457 “medieval Provençal chansonniers” Ibid., p. 11.

458 Respectivamente: Ibid., p. 4 e 39 e “Homer’s nightingale is in effect a model for Homer – and even for performers who model their identities on Homer – in her capacity to maintain continuity through variety. In other words, the song of the nightingale is a metaphor for the mimesis of Homer” p. 59.

459 Respectivamente: KOLLER e ELSE. Apud: HAVELOCK, Erick. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas; São Paulo: Papirus, 1996, nota 22, p. 75.

460 “a Homeric narration or [...] not at all representations: they are the real thing” NAGY, op. cit., p. 61.

Inda que aos lábios, acaso, só tenha de leve chegado.  
Trazes no peito, porém, coração resistente aos feitiços<sup>461</sup>.

O argumento que procuramos *desdobrar* neste item, no âmbito de, uma vez mais, compreender a “mimesis retórica” em Nietzsche como uma produção de *efeito criador de mundo*, é o de que a noção de *Símile*, mais especificamente aquilo que denominamos *Símile da mulher*<sup>462</sup>, enquanto *apropriação* de um elemento da tradição literária, está relacionado àquela mimetização discursiva que designamos de “mimesis retórica”. A hipótese é bem simples: ao instrumentalizar esses elementos discursivos Nietzsche *mimetiza* as dinâmicas do *casal de amantes* que melhor exemplifica a relação do filósofo e os perigos junto à “Verdade”, ou seja, de um lado temos o corajoso Odisseu que navega *rumo ao desconhecido* e, de outro lado, temos a “sedutora” Circe que se torna amante por um tempo determinado daquele. Conforme veremos, enquanto Circe é assimilada como personificação da “sedução” da metafísica, e, portanto, da *Moral*, a composição de Odisseu, o *astuto* e “múltiplo em ardis”<sup>463</sup> dono do ideal grego de “manejo variado das palavras”<sup>464</sup> no âmbito da “retórica”, se dá no contexto de pensar uma *relação estratégica do filósofo* em relação ao conhecimento. Tudo isso é mediado pelo *Símile da mulher* que promove uma visão “familiar” ao leitor ante o desafio *cético* do homem do conhecimento e seus perigos. Antes de analisarmos estes usos das personagens da tradição que remontam àquela “mimesis retórica”, tentemos compreender o que, de fato, pode se entender por “Símile” para então assimilar essa “figura” como mediadora dos usos das personagens homéricas.

O *Símile* é um recurso literário caracterizado pela “comparação”. Mais especificamente, como uma “comparação de cauda longa”<sup>465</sup>, o *Símile*, em detrimento de uma simples comparação de “realidades de mesma natureza”, é uma “comparação assimilativa” ou de “qualidade” que compara “seres, objetos e ações de natureza distinta” e assim, pode ser considerado uma “característica” *fundamental* “de Homero”, aspecto tal que lhe dá a nomenclatura tradicional de “símile

461 Fala de Circe para Odisseu Canto X, versos 327-29, HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Nova Fronteira: 2011, p. 204. (*Doravante: HOMERO. Odisseia. Canto, verso e página*).

462 ABM, Prologo, 1.

463 Para a presente análise utilizaremos a edição bilingue grego-português da *Iliada* em dois volumes traduzida por Haroldo de Campos, bem como, a edição da *Odisséia* traduzida por Carlos Alberto Nunes. Para tanto, precisamente em relação a essas duas obras as citações seguirão a seguinte indicação: autor, título, número do canto, número dos versos, volume da edição (no caso da primeira), ano da publicação e número de página. HOMERO. *Iliada*. III 211-24, vol. I, 2001, p. 131.

464 Referimo-nos a análise de Gregory Nagy a respeito da variante do epíteto da voz do rouxinol (nightingale) presente no canto XIX da *Odisséia* (verso 521) na forma de *polydeukēs* (a alternativa de *poluēkhēs*) que, como um componente da metáfora do som do rouxinol para a “mimesis homérica”, seria a “capacidade de manter uma continuidade através da variedade” por meio das diferentes e muitas (polu) ressonâncias do canto (“with many resoundings” p. 39). Cf.: especialmente, os três primeiros capítulos: 1) *The Homeric nightingale and the poetics of variation in the art of a troubadour*; 2) *Mimesis, models of singers, and the meaning of a Homeric epithet* e 3) *Mimesis of Homer and beyond*. In: NAGY, Gregory. *Poetry as performance*. Cambridge University Press, 1996, p. 7-86.

465 PERRAULT, Charles. Apud: (PINHO, 1995, p. 500).

homérico”<sup>466</sup>. Deste modo, no âmbito da poesia épica com a qual é considerada a excelência de “textos” como a *Iliada*, o *Símile* se apresenta como uma “longa comparação que acompanha a narrativa de certos episódios, acções e fenómenos ou a descrição do comportamento das figuras e da aristeia dos heróis”<sup>467</sup>. Trata-se de uma comparação *explícita* em contrapartida à “metáfora” que se impõe de modo *implícito*. Essa característica de se apresentar de forma *explícita*, caracterizando o *Símile* como uma das “glórias da *Iliada*”, é fundamental para “cristalizar, numa esfera mais próxima do entendimento do ouvinte, um espetáculo, som ou estado de espírito” na mesma medida em que “alivia da dureza e monotonia potencial da guerra” que numa espécie de *ruptura* da qual se apresenta uma cena *diferente*, torna a condição mais “pacífica, doméstica mesmo”<sup>468</sup>. A essência do *Símile*, se é que seja possível falar dessa forma, está em intercalar *imagens* com conectivos semelhantes a “assim como” e, por exemplo, um “tal como”<sup>469</sup>. Esse tipo de estrutura possibilita compreender o *verdadeiro Símile* a partir de uma “comparação de uma acção compósita com outra compósita” como salienta Bowra<sup>470</sup>. Deste modo, os exemplos dos *Símiles* nos poemas homéricos são variados e um em especial, cuja sutileza das imagens impressiona, é o que temos nos versos 145-50 do canto VI da *Iliada* pelo qual a condição efêmera da vida humana é comparada às folhas murchas com o tempo<sup>471</sup>.

Por sua vez, diferentemente do modo como o *Símile* se encontra em Homero, em Nietzsche podemos reconhecer que os conectores que acompanham as imagens do *Símile*, se ampliam a uma *fórmula experimental*, neste caso, a fórmula “supondo que...”<sup>472</sup>. É assim que, Paul van Tongeren descreve, de modo pormenorizado, como essa fórmula pode ser compreendida no interior da filosofia de Nietzsche, mais especificamente, em *Além do Bem e do Mal*. Como indício de uma intenção específica no uso deste procedimento, temos o fato de que é de modo especial nessa obra que Nietzsche utiliza a fórmula como característica distintiva de *comparação hipotética* para a apresentação do sintagma “a verdade é (fosse) uma mulher” que compõe aquilo que denominamos de *Símile da Mulher*. Conforme descreve van Tongeren a fórmula “supondo que” se encontra, seja no prefácio ou nos aforismos<sup>473</sup>, numa posição que “codetermina a estrutura do parágrafo”, isto é,

466 Nomenclatura esta, conhecida e utilizada por Nietzsche: “para usar uma imagem homérica (“ein homerisches Gleichniss sagt es deutlicher” no original: ABM 228)”, *Ibid.*, p. 500.

467 PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Cultura grega Vol. 1, 3ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1970, p. 60.

468 KIRK. *The Songs of Homer*. Apud: *Ibid.*, p. 60.

469 Em especial a partícula grega “ὡς”: *Ibid.*, p. 60.

470 BOWRA. *Tradition and Design in the Iliad*. Apud: *Ibid.*, p. 60.

471 “Como as folhas somos;/Que umas o vento as leva emurchecidas;/Outras brotam vernais e as cria a selva:/Tal nasce e tal acaba a gente humana.” HOMERO. *Iliada*. Trad. Odorico Mendes. Cotia, SP: Ateliê Editorial, Campinas SP, 2008.

472 “Vorausgesetzt, dass”.

473 De acordo com Tongeren além do prefácio a fórmula ocorre nos aforismos: 1, 3, 15, 22, 23, 25, 29, 36, 62, 201,

“imediatamente no início ou bem no fim” das seções mencionadas<sup>474</sup>. Ao reconhecer a presença marcante desse elemento no texto do filósofo alemão, podemos afirmar que esta fórmula “supondo que...” pode ser “caracterizada como um elemento estruturante do texto de Nietzsche” sem muitos problemas<sup>475</sup>.

Deste modo, a fórmula “supondo que” pode ser interpretada a partir de dois aspectos importantes que a identificação desse elemento material instrumentalizado por Nietzsche possibilita observar: por um lado, temos a ênfase na característica *hipotética* do procedimento e do pensamento de Nietzsche, que o “classifica” como “esboço perspectivístico”<sup>476</sup> e, por outro lado, a *ampliação* da fórmula experimental de *aproximação* sensorial ao leitor a partir de uma *imagem* que, como veremos, se apresenta comumente como uma “imagem homérica”. A *característica hipotética* do procedimento de inserção da fórmula “supondo que” consiste precisamente numa estratégia de *inauguração* e *elucidação* de “várias e novas perspectivas” que jamais permitiriam fechar o ciclo das possibilidades interpretativas de um evento ou fenômeno. Isto significa que a fórmula “supondo que” na medida em que se caracteriza como “formulação hipotética” restitui o caráter de “mutabilidade da 'filosofia experimental' de Nietzsche” que, enquanto “pensamento hipotético” deixa de lado o que “ele já sabe” para se aventurar em “*nitimur in vetitum*”<sup>477</sup>, ou seja, em “terras ainda não descobertas” em que toda experimentação é bem vinda<sup>478</sup>. Junto a essa *característica hipotética*, podemos encontrar a *aproximação* sensorial ao leitor que Nietzsche proporciona ao instrumentalizar as *imagens* e *formulações* que formam o quadro experimental que a fórmula se insere: o *vinculo empático* autor-leitor é experimentado por meio de uma variedade de contraposições que deslocam, incessantemente, formulações “autoevidentes”<sup>479</sup>.

Portanto, a diferença fundamental entre o uso do *Símile* em Homero em relação ao uso experimental realizado por Nietzsche, vinculado a *fórmula experimental* “supondo que”, parece ser o procedimento de inserir o elemento *hipotético-irônico* que, além de dispor o leitor a um exclusivo experimento interrogativo, situa-o naquela mesma condição “doméstica” peculiar ao *Símile* que retarda o efeito da eminente *guerra argumentativa* com nuances de riso e distanciamento que

210, 227, 228, 231, 255, 264, 269 de ABM: TONGEREN, Paul V. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Editora Champagnat, Curitiba, 2012, p. 158.

474 Ibid., p. 158.

475 Ibid., p. 158.

476 Ibid., p. 159.

477 Veja-se nota de Paulo Cesar de Souza acerca do uso da expressão: “Uma das citações favoritas de Nietzsche, retirada dos Amores de Ovídio. O seu contexto ajuda a entender porque ela o atraía: 'Recentemente vi um cavalo que resistia à brida; sua boca havia rejeitado o freio; ele voava como o raio. Ele parou, tão logo sentiu que afrouxaram suas rédeas, e que elas repousavam sobre sua crina, que tremulava ao vento. Nós nos lançamos ao que é proibido, e ansiamos o que nos é negado” NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*. Companhia das Letras, São Paulo, 2006. Nota 128, p. 219.

478 GC, 382.

479 TONGEREN, Paul V. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Editora Champagnat, Curitiba, 2012, p. p. 159.

compõem, por sua vez, um possível “vínculo empático”: *supondo que a verdade fosse uma mulher, quão canhestros foram até então os filósofos*. Neste sentido, o *Símile* não apenas descreve uma situação, mas oferece ao leitor a própria experiência perceptiva da imagem descrita, aspecto tal que nos possibilita enquadrar todo o *procedimento hipotético* da fórmula “supondo que” no interior de uma “mimesis retórica” de produção de efeitos diversos.

Em termos de pensar propriamente *como* e *quais* “imagens” são instrumentalizadas por Nietzsche nesse enquadramento do *Símile*, temos as imagens de *Odisseu* e *Circe*, ambas personagens de Homero. Concentremo-nos, primeiramente, no papel exercido por *Circe* e o *uso* que o filósofo alemão faz desta personagem em sua argumentação em diferentes obras e apontamentos, para ao longo do texto contrastar os *usos* com a função e os elementos dos episódios nos “textos” homéricos que envolvem tais personagens. Ao todo no espólio das obras de Nietzsche encontramos a palavra *Circe* vinte e seis vezes, sendo que em dois momentos ela se repete duas vezes<sup>480</sup>. Em relação a variações da palavra em consequência de propriedades da língua alemã<sup>481</sup>, encontramos mais duas menções das quais uma, é um *apontamento*<sup>482</sup> circunscrito no contexto e período de elaboração da seção I do *Crepúsculo do Ídolos*<sup>483</sup> em que a mesma variação aparece<sup>484</sup>. A primeira menção nas obras encontra-se na edição um de *Humano demasiado Humano* de 1878<sup>485</sup>. A partir de então, até o aparecimento novamente desta palavra em obras publicadas, como no caso do prólogo de *Aurora* redigido em 1886<sup>486</sup>, Nietzsche elabora uma série de esboços que parecem “preparar”, ou mesmo anunciar, o sentido mais enfático com o qual o filósofo irá utilizar a personificação de *Circe* para fazer sua crítica ao cristianismo, à moral<sup>487</sup> e aos filósofos nos últimos escritos. Referimo-nos ao verbo “preparar” no sentido em que identificamos que tais “esquemas”, como preparações de seções ou capítulos, surgem somente após o prólogo de *Aurora* e a partir de 1887, especialmente em *Ecce homo* que a ofensiva ligada à relação Circe-cristianismo-moral é bem mais presente nas obras

480 ABM, §208 e KSA 12, 9[83] p.377.

481 Vale lembrar que, tanto o sistema de casos do alemão (Nominativo, Acusativo, Dativo, Genitivo) bem como regras de terminações de plural etc, implicam a modificação da terminação final de uma palavra alterando sua função na frase.

482 Intitulado “Máximas de um hiperbóreo”: “Sprüche eines Hiperboreers” (KSA 13, 15[118], p. 477).

483 Primavera de 1888; A coleção de “máximas” do apontamento 15[118] do volume 13 da KSA foi “distribuída” em partes de obras deste período: grande parte em GD/CI, I §1-8, 10-19(do qual está o §17 com a menção a *Circen*), 26-27, 33, 42-43; além disso AC/AC §1; “Fama e eternidade 3” de DD/DD; e “Incursões de um extemporâneo” §48 Cf. KSA 14, p. 766.

484 O interessante desta menção é que, conforme veremos, a variação da menção em relação ao nome *Circe*, não é propriamente uma variação de qualidade gramatical da língua alemã, mas sim um uso intencional de Nietzsche de um signo específico num jogo (talvez por suas semelhanças sonoras e, especialmente, proximidade semântica (circo=feitiço)) de deslocamento de sentido que vai de Circe: personagem homérica à Circo (Zirkus): circo romano (circense) e vice-versa pelo uso da expressão latina de Juvenal (Sátiras, X, 81: “panem et circenses”) em que *Circen* é acrescida do original: “panem et Circen”.

485 “Wahrheit als Circe”, “A verdade como Circe” (MA I/HDH,§519).

486 “a autêntica Circe”, “Circe der Philosophen” (A, §3).

487 Dos quais também se encontram a crítica a “Música” endereçada a Richard Wagner; CW, Nachschrift (KSA=6.40).

publicadas<sup>488</sup>. A este período *in vacui* podemos acrescentar a exceção de duas anotações datadas do verão de 1882 em que Nietzsche explora um sentido de argumentação presente apenas em *O Caso Wagner*: o sentido ligado à castidade<sup>489</sup>. Conquanto, paralelamente nos *apontamentos* os “esquemas” na forma de “Die Circe der Philosophen” aparecem constantemente até 1888<sup>490</sup> sempre aperfeiçoado, tal como veremos, a um sentido mais enfático da crítica a que Nietzsche atribui. Vejamos então, as formas que essa palavra – por exemplo, na forma ou não deste sintagma “Die Circe der...” –, toma nessas passagens do texto de Nietzsche no intuito de relacioná-las com as designações da personagem no texto homérico.

A primeira menção à personagem *Circe* no texto nietzscheano é encontrada no título do aforismo onde se lê “A verdade como Circe”<sup>491</sup>. Neste aforismo a atribuição de “erro” veiculada à pretensa “transformação” do animal em homem é invertida em alusão a *Circe* no sentido de indagar “se” “a verdade” também como um “erro” seria capaz de “tornar a fazer do homem um animal”. Em estreita assimilação ao episódio de *Circe* – do qual retornaremos – Nietzsche parece se perguntar “se” o “engano”<sup>492</sup> assumido como *verdade*, como aquela sedutora “mulher” que *ilude* os estrangeiros no intuito de aprisioná-los, não haveria de inverter o processo de “transformação” reduzindo os homens agora a meros animais. Tal aforismo parece ser muito elucidativo dentro do âmbito geral da obra em que ele se encerra: a crítica à metafísica na imagem de uma *nova* posição frente ao que é indubitavelmente Humano<sup>493</sup>.

Como acima mencionado, até os fins de 1885 e início de 1886 ao qual temos a passagem do prólogo de *Aurora* e menções em *Além do Bem e do Mal*, apenas duas passagens nos *apontamentos póstumos* referem-se especificamente à *Circe*. São estas, passagens bem intrigantes a que o “eco” de sua argumentação só aparecerá nos escritos tardios dos quais Nietzsche critica a posição de Wagner ligada a defesa da castidade de seu *Parsifal*<sup>494</sup>. Sem adentrar na controvérsia ligada à relação entre

488 ABM, § 229; CW, §4 e “Die Musik als Circe” Naschscrift (KSA=’6.40’); EH, “Por que escrevo tão bons livros”, § 5, “Porque sou um destino”, §6 e §7.

489 „Keuschheit“ (KSA 10, 3[1].217, p. 78) e (KSA 10, 12[1] p. 383).

490 10 vezes no total: “als Circe der Philosophen” (KSA 12, 9[83] p. 377); “die Circe der Philosophen” (KSA 12, 9[83] p. 377); “Die Circe der Philosophen” (KSA 12, 9[95] p. 388); “Moral als Circe der Philosophen” (KSA 12, 10[58] p. 490); “Die Circe der Philosophen ” (KSA 12, 11[143] p. 66); “Die Circe der Philosophen” (KSA 12, 11[328] p. 140); “8. 3. Moral als Circe der Philosophen” (KSA 12, 12[2] p. 211); “Moral als Circe der Philosophen” (KSA 12, 14[39] p. 273); “die Circe der Philosophen” (KSA 12, 14[134] p. 317); “der Circe der Philosophen” (KSA 12, 16[40] p. 498).

491 “Wahrheit als Circe”, (MA I/HDH, §519).

492 “Irrthum” (MA I/HDH, §519).

493 É importante destacar que, já neste momento, o *uso* da figura de *Circe* como “verdade” e algo a que padecem os homens sob o julgo de uma ilusão, parece anteciper a crítica a “superstição popular de um tempo imemorial” de *Além do bem e do mal*, ligada à “linguagem” e mais especificamente a “gramática”, e a conseqüente relação de sedução a que se deixaram levar os filósofos da tradição do Ocidente. Não à toa, Nietzsche intitula o prólogo deste livro como “Supondo que a verdade seja uma mulher” que é o núcleo central do *Símile da Mulher*. Trata-se aqui, conforme veremos, de **sobrepor à figura sedutora de Circe a imagem implícita de um Odisseu do conhecimento** cuja resistência aos feitiços daquela, Nietzsche parece salientar.

494 “CW, Wagner como apóstolo da castidade”, §2. Como Nietzsche mesmo destaca a etimologia de *Parsifal* significa “o herói casto”.

ambos, cumpre destacar a incisiva identificação que Nietzsche faz da “castidade” e da “natureza do casto” como atributos dos “porcos de *Circe*”<sup>495</sup>. Nestes aforismos Nietzsche ressalta que “quem por natureza é casto” permite que sua “idolatria” revele “algum motivo a que se deseja” com o qual tais homens “gostam de ser ou terem sido castos”: a isso Nietzsche identifica como uma espécie de submissão ilusória de ser um porco, um *porco de Circe*<sup>496</sup>. Tal “submissão” é talvez assinalada na ideia do apontamento seguinte em que para Nietzsche “o porco de *Circe* adora a castidade”<sup>497</sup>.

Neste sentido, a partir do prólogo de *Aurora* e as seguintes menções, no desenvolvimento global do *uso* da palavra *Circe*, da figura de *Circe* no texto nietzscheano, todas as passagens a partir de 1886 seja nos textos publicados já indicados ou nos esboços dos *apontamentos póstumos*, parece enunciarem-se como uma atribuição à personagem *Circe* no sentido de estar efetivamente ligada à metafísica e seus componentes específicos: a moral, a moral cristã e a filosofia do Ocidente. Não obstante, poderíamos excetuar as passagens específicas de *Além do Bem e do Mal* juntamente com o enigmático “aceno da *Circe* indiana”<sup>498</sup> a que, por um lado, as atribuições à *Circe* parecem meramente ilustrativas, no entanto, por outro lado, salientam ainda mais o aspecto já embutido no contexto de “encanto” que a figura de *Circe* carrega em relação aos filósofos em geral e, mais especificamente, à Schopenhauer. Tal menção parece destacar o distanciamento decisivo operado por Nietzsche em relação à influência do pensamento de Schopenhauer, efetivamente, ligado às fontes do Oriente<sup>499</sup>. O aspecto interessante do *uso* realizado por Nietzsche da figura de *Circe* e seus sutis deslocamentos semânticos no interior dos textos é o fato de que, aos poucos, desde a primeira menção em 1878<sup>500</sup> a atribuição passa de um sentido mais específico para um sentido mais amplo na medida em que parece notar que os vários âmbitos da vida foram contaminados pela poção de

495 Respectivamente “Keuschheit”, “Natur keusch” e “die Schweine der Circe” (KSA 10, 3.[1]217, p. 78 e 12[1] p. 383).

496 “217. Wer von Natur keusch ist, denkt nicht hoch von der Keuschheit, einige Eitelkeits-Narren abgerechnet. Ihre Vergötterter sind die, welche Gründe haben zu wünschen, sie möchten keusch sein oder gewesen sein — die Schweine der Circe.”: “Quem por natura é casto, não tem em tão boa conta a castidade, descontando-se aí alguma tolice de vaidade. Seus idólatras são aqueles que desejam ter fundamentos, eles gostariam de ser castos ou de terem sido castos – os porcos da Circe” (KSA 10, 3[1]217, p. 78. *Tradução nossa*).

497 “Die Schweine der Circe beten die Keuschheit an.”(KSA 10, 12[1], p. 383). Vale destacar que nenhum dos companheiros de Odisseu transformados em porcos por *Circe* “deita-se” com a deusa, apenas Odisseu. Retomaremos nesse ponto adiante: Veja-se HOMERO, X, canto 235-230.

498 “auch die Sphinx ist eine Circe” e “auch die Circe war eine Philosophen”ABM, §208 e ainda “ der grossen Circe „Grausamkeit”” (§229); por fim, “ das Nicht, die indische Circe winkt...”. Excetuamos estas passagens devido ao fato de, mesmo que elas ainda se refiram ao problema da metafísica, da crítica a metafísica etc, parecem-nos atribuições “indiretas”.

499 Uma intrigante relação que pode complementar a justificativa deste uso “inesperado” realizado por Nietzsche é a seguinte passagem acerca da “geografia” da Odisseia: “[...] na ilha de Circe, nos encontramos diretamente no Oriente. Ora bem, esta ilha chama-se ‘a que pertence a Eeia’; mas Eeia é aquele longínquo país do Sol que se encontra junto à grande corrente circular do Oceano, e que antes da descoberta do Mar Negro e das notícias acerca da Cólquida, constituiu a meta fabulosa da viagem dos Argonautas” LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, p. 61. Nisto poderíamos supor, em sintonia com as menções excetuadas, do exímio conhecimento de Nietzsche do “universo homérico”, sua “geografia” e a peculiaridade de suas personagens, que a tarefa de Filólogo lhe havia conferido.

500 MA I/HDH, “A verdade como Circe”, §519.

*Circe*: “Verdade-Circe”, “Circe-crueldade”, “Circe-Esfinge”, “Circe-Filósofa”, “Circe-Nada”, “Circe-Música”, “Circe-Humanidade”<sup>501</sup>. Ainda de forma decisiva, na primavera de 1888 um *apontamento póstumo*<sup>502</sup>, aponta como a relação de Nietzsche com a Moral identificada como *Circe* se dá por um *distanciamento autoconsciente* que reconhece os perigos desta “sedutora”: “Eu temo a Moral” diz o filósofo, “ela é sempre a Circe dos filósofos”<sup>503</sup>. A partir do momento em que Nietzsche assimila *Circe* com a Moral no prólogo de *Aurora* podemos compreender as *nuances* decisivas envolvidas no reconhecimento do aspecto “encantatório” dessa última: não foi apenas por “meios de apavoramento” que a Moral conservou-se sem ser objeto de “crítica”, mas sua “segurança” e, portanto, sua *conservação*, se deu exclusivamente por meio de sua “arte do encanto” da qual faz “paralisar a vontade crítica com um único olhar”; ela sempre teve para si o conhecimento de “todas as artes diabólicas da persuasão”, a “mestra da persuasão”, a “autêntica Circe dos filósofos”<sup>504</sup>. Tal “paralisia” parece ser ainda ilustrada posteriormente por meio de um *apontamento póstumo* com os quais se diz que “todo feitiço do espelho de Circe” remonta a um “estremecimento” talvez causado ante o efeito de seu “sobre-brilho” refletido<sup>505</sup>. Neste ponto, o “olhar retrospectivo” com o qual Nietzsche se relaciona com a “tradição” já desde 1887 em que aparece em um de seus póstumos, certo distanciamento *extemporâneo*<sup>506</sup> por meio do recorrente reconhecimento – não apenas em relação à figura de *Circe* –, de que “foi até agora”<sup>507</sup> que tais “equivocos” se estabeleceram sem um olhar mais interrogativamente agudo tal como propõe o filósofo alemão.

Retomando as expressões acima de “mestras da persuasão” e conhecedora de “todas as artes diabólicas da persuasão”, poderíamos nos perguntar como é caracterizada, seja pela *boca* de Homero, seja pelo relato dos estudiosos, a personagem *Circe* na Odisseia?

O episódio principal em que a personagem *Circe* aparece na obra de Homero, na Odisseia, é no canto X a partir do verso 135<sup>508</sup> em que Odisseu dá continuidade a seus relatos em relação ao

501 Respectivamente, MA I/HDH, §519; KSA 12, 2[203] p. 165; ABM, §208; ABM, §208; ABM, §229; CW/§4; KSA 6, CW/Naschscrift, p. 40; EH, Porque sou um destino, §5 e §7.

502 KSA 13, 14[134] p. 317.

503 “Ich fürchte, es ist immer die Circe der Philosophen, die Moral, (...)” (KSA13, 14[134] p. 317).

504 Respectivamente, “Kunst der Bezauberung”, “den kritischen Willen zu lähmen”, “jede Teufelei von Ueberredungskunst”, “die grösste Meisterin der Verführung” e “die eigentliche Circe der Philosophen” M/A, Prologo 3.

505 “ein Zittern und Alfglänzen aller Zauberspiegel der Circe...” (KSA 13, 14[38], p. 299).

506 Veja-se essa relação na abordagem interpretativa da expressão de distanciamento “Da situação, Na situação” de Viesenteiner e da noção de *spielhaum* em Nietzsche também analisada em sua tese (VIESENTEINER, 2010).

507 “was bisher die Circe der Philosophen” (KSA 12, 9[81] p. 377) e especialmente a proporção que essa crítica tem a partir de *Além do bem e do mal* no capítulo primeiro “Dos preconceitos dos filósofos”.

508 “Fomos, depois, aportar à ilha Eeia, onde tinha morada Circe, de tranças bem-feitas, canora e terrível deidade...”. Vale destacar que já no canto IX (220-23) *Circe* aparece cantando um canto que acompanhava o trabalho. Cf.: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Cultura grega Vol. 1, 3ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1970, p. 144.

acontecimento do presente da sacola de couro com os *ventos de Éolo*, as perdas entre os *Lestrigões* e, de modo especial, o episódio do encontro com *Circe*. Etimologicamente, a palavra grega *Circe*, do grego Κίρκη é derivada do termo κίρκος que, além de ter sua origem como uma “onomatopeia”, significa em “Homero, Ésquilo e Aristóteles” uma “variedade de falcão” e, portanto, “o nome de uma ave”<sup>509</sup>. *Circe* é o nome da “filha de Hélio”, o Sol e conforme alguns relatos, sua mãe seria Hécate uma “divindade lunar que preside à magia e aos encantamentos”<sup>510</sup>. A primeira coisa a ser salientada em relação a sua característica como personagem homérica é que *Circe* assume o papel de uma deusa que, diferentemente das outras divindades que possuem “formas claras” e comportamentos semelhantes à de “seres humanos superlativados”, ela é uma *exceção*, tratando-se de “um caso de magia”<sup>511</sup>, sendo ainda, a divindade que pode ser identificada como “a Deusa da Floresta védica”<sup>512</sup>. *Circe* encerra a ambiguidade de, ao mesmo tempo, aparecer de “uma forma Benfazeja” ao contar a Odisseu como ir a salvo ao mundo dos infernos<sup>513</sup> e ser a personagem “que indica os perigos da volta, o caminho das Águas da Morte” que será fundamental para a tomada de conhecimento do herói *Odisseu* da “incerteza do destino humano”<sup>514</sup>. O “local” do episódio, uma “eminência chamada Monte Circeu”<sup>515</sup>, sempre dedicou a fama de “feiticeiros” para seus habitantes<sup>516</sup>. Há também indícios de que os relatos que inspiraram Homero em relação à personagem *Circe*, foram as lendas que inspiraram “a viagem dos Argonautas” em que a magia da deusa é ligada por um traço genealógico: Médeia é sobrinha de *Circe*<sup>517</sup>. Em relação a sua “morada”, existem “leitos suntuosos, colchas de púrpura, mesas de prata”, em suma, tudo pode ser descrito como um ambiente de “luxo e riqueza”<sup>518</sup>. Por fim, *Circe*, e sua caracterização como

509 “variété de faucon (Hom., AEsch., Arist.)...Κίρκη est un nom d'oiseau chez (...) Le nom de la magicienne Κίρκη doit être tiré de κίρκος (...) le mot reposait sur une onomatopée” CHANTRAINE, 1968, p. 534.

510 HACQUARD, Georges. *Dicionário de Mitologia grega e romana*. Edições ASA, Portugal, 1990, p. 79.

511 PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Cultura grega Vol. 1, 3ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1970, p. 87 “as únicas exceções, Medeia e Circe, são sentidas como bárbaras” p. 227.

512 “Toda a viagem ao país de Circe lembra uma tradição sumero-acádica, a de Gilgamesh com a evocação das almas dos companheiros do herói e a concepção pessimista do além túmulo.” AUBRETON, Robert. *Introdução a Homero*. 2ª ed. Editora da USP, 1968, p.153. Esse elemento característico da personagem ligado “as lendas egípcias e orientais”, em confronto com o enigmático “aceno da Circe indiana” no texto nietzschiano (KSA) asseveram nossa ênfase na profunda compreensão que Nietzsche tem do “universo homérico” para o uso estratégico de tais elementos na argumentação retórico-filosófica.

513 Ibid., p.153 e Odisseia, Canto XI.

514 Ibid., p. 154.

515 Em grego “νησος Κίρκης”, Ibid., p. 169.

516 Ibid., p. 169.

517 Ibid., p. 171 ainda “(...) os companheiros de Jasão também chegam à ilha Eéia, à região de Circe, que é uma outra forma de Medéia, a maga.” p. 172, e também “Esses elementos fantásticos de que há pouco falávamos devem provir, em grande parte, de uma velha tradição poética. Estudando o confuso itinerário dos erros de Ulisses, K. MEULI, numa tese que ficou célebre (*Odysee und Argonautika*, Basel, 1921), chegou à conclusão de que o modelo destas aventuras devia procurar-se num antigo poema perdido dos Argonautas, aos quais a figura de Circe estava ligada.” PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Cultura grega Vol. 1, 3ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1970, p. 75.

518 AUBRETON, op. cit., p. 276.

feiticeira, é responsável por ser “a única que conseguiu modificar um pouco o caráter do herói”<sup>519</sup> Odisseu e este ponto, parece fundamental para vislumbrarmos em que medida a relação *Circe-Odisseu* parece-nos muito mais sugestiva no *uso* nietzscheano dessas personagens como a primeira vista isto poderia indicar.

Estas indicações fazem-nos recuar a figura de Odisseu que, como herói estimado na argumentação nietzscheana, aparece no universo homérico estritamente ligado a personagem *Circe* e sua atmosfera de sedução e magia. Conforme vimos, se por um lado a figura de *Circe* aparece no texto nietzscheano como personificação *sedutora-malévola* da metafísica e suas derivações, a figura de Odisseu é utilizada de forma diversa e afirmativamente em oposição a *deusa* ou mesmo no sentido de *aquela que escapa a sua sedução*. Neste sentido, na obra consultada de Nietzsche são encontradas 19 menções a Odisseu sendo precisamente em 9 aforismos aos quais em dois deles acontecem repetições<sup>520</sup>. Não ocorre no texto nietzscheano o uso do termo *Ulysses* latino que também poderia ser utilizado na atribuição ao herói grego. Dessas menções, 11 surgem em passagens dos textos de obras publicadas<sup>521</sup>, 1 em palestra pública proferida na Basileia<sup>522</sup>, e 7 outros esboços de *apontamentos póstumos*<sup>523</sup>. O curioso destas menções, é que basicamente nos textos publicados as atribuições às *qualidades e habilidades* de Odisseu são claramente enfatizadas coisa que quase não acontece nos esboços dos *apontamentos póstumos*. Vejamos:

A primeira aparição da figura de *Odisseu* é encontrada numa das conferências proferidas por Nietzsche em 1º de fevereiro de 1870 na universidade de Basileia para o público em geral<sup>524</sup>. Num ponto específico de sua argumentação, a que assevera suas críticas a Eurípides no novo modo de tratar o “típico heleno” a partir do “drama”, Nietzsche menciona Odisseu como a “autentica imagem típica do heleno”<sup>525</sup> tal como é trabalhada por Ésquilo em contrapartida ao rebaixamento “ao papel de escravo doméstico” realizado por aquele poeta. Esta passagem é muito similar e quase que *preparatória* a passagem que menciona Odisseu na primeira obra publicada de Nietzsche *O Nascimento da Tragédia* dois anos mais tarde: “Odisseu, o heleno típico da arte antiga, vai agora

519 Reproduzo aqui o trecho integral do comentário de Aubreton que elucida o aspecto profundamente encantatório (psicológico-moral) pelo qual *Circe* intervém sobre Odisseu: “Durante a permanência no país de Circe o caráter de Ulisses ainda não concordaria com os sentimentos expressos no resto do poema; êsse argumento parece-nos mais grave. Ao contrário, é um novo traço que nos revela a personalidade do “herói paciente” diante de tôdas as dificuldades possíveis. Circe é uma “feiticeira”. Não foi preciso menos para vencer a constância que dez anos não haviam conseguido abalar. Ela foi a única que conseguiu modificar um pouco o caráter do herói, a ponto de que tenha sido preciso que seus companheiros o chamassem à realidade, pois não haviam provado o amor da deusa.” *Ibid.*, p. 345-6.

520 A, 199 e 562;

521 NT, 11; HDH, 219 E 408; A, 199 duas vezes, 306, 321, 562 duas vezes; ABM 96, 230;

522 “Sócrates e a tragédia grega” (KSA 1, p. 603).

523 KSA 7, 1[5] p. 11; KSA 7, 1[7], p. 12; KSA 7, 20[2], p. 521; KSA 7, 34[45], p. 607; KSA 8, 23[31], p. 404; KSA 10, 3[1].327, p. 93; KSA 12, 10[159], p. 550.

524 Essas conferências, bem como alguns escritos de juventude, foram traduzidas para o português sob o título de *A Visão Dionisiaca do mundo* publicado pela editora Martins Fontes.

525 NIETZSCHE. *A Visão Dionisiaca do Mundo*. Martins Fontes, São Paulo, 2005.

baixando sob as mãos dos novos poetas, até a figura do *graeculus*<sup>526</sup>. Neste mesmo sentido de *uso* da figura do herói como uma espécie de demonstração da transformação ocorrida do interior da tragédia grega, encontramos um *apontamento póstumo* do mesmo contexto de 1872 em que Nietzsche esboça novamente tal transformação já pressuposta: “Odisseu é, pouco a pouco, tornado um escravo esperto (na comédia)”<sup>527</sup>. Já num outro *póstumo* datado de outono de 1869 Nietzsche retoma em esboço o mesmo problema ligado a crítica a Eurípides e o *socratismo* embutido na transformação realizada na Tragédia pelo poeta: “O herói no palco morre de uma superafetação do lógico (...) Odisseu: Prometeu. O escravo”<sup>528</sup>.

Se considerarmos que, de um modo geral, nas ocorrências subsequentes, seja *Humano Demasiado Humano* em que, por exemplo Nietzsche *se iguala a Odisseu*, seja em sua alusão em *Aurora* ao “uso dos inocentes” feito por *Odisseu*, seja em alusão ao “ideal grego” cujo representante era *Odisseu* em *Aurora*, seja em seu “diálogo com o coração”, procedimento este, estritamente ligado à figura de *Odisseu*, seja na alusão em *Além do bem e do mal* de como alguém *deveria se divorciar da vida* semelhante a *Odisseu* ao deixar Nausica<sup>529</sup>, então, qual seria, de fato, a atribuição direta desses *usos* à noção de *Símile da Mulher* que utilizamos, inicialmente, para interpretar essas ocorrências? A resposta a essa pergunta pode ser encontrada na medida em que contrastamos algumas características da personagem Odisseu na composição da obra de Homero para então, compreender a amplitude de nossa correlação.

De modo breve teríamos o seguinte resumo: Entre o singular deslocamento da *Iliada* para a *Odisseia*, *Odisseu* permanece possuidor daqueles “antigos traços essenciais”<sup>530</sup> e “fiel a seu primitivo caráter”<sup>531</sup>. Por sua vez, um dos elementos fundamentais, conforme assumimos para o *uso* desta personagem por Nietzsche é o contraste das características deste herói com as de Aquiles: enquanto temos “uma prudente reflexão” por parte de *Odisseu*, d’outro lado encontramos uma “nobre imoderação” de Aquiles; enquanto *Odisseu* abriga a “capacidade espiritual de conciliação”, Aquiles contempla “uma brusca aspereza”; enquanto *Odisseu* é dono de um “prudente cálculo do procedimento mais oportuno”, Aquiles é aquele que “corre precipitado rumo ao caminho mais curto”<sup>532</sup>. Neste sentido, é curioso notar que em uma passagem específica de *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche utiliza Aquiles como um contra-ideal na medida em que, enquanto “paródia”

526 Respectivamente, “Odysseus, der typische Hellene der ältern Kunst” KSA 1, p. 603, e “Odysseus, der typische Hellene der ältern Kunst” GT/NT, 11.

527 “Odysseus ist allmählich zum schlauen Slaven geworden (in Komödie” aforismo 1, KSA 7.11.

528 “Helden der Bühne, sie sterben in einer Superfötation/des Logischen. Eurípides ist naiv darin. Die Dialektik/erstreckt sich auf den Bau: die Intrigue. Odysseus:/Prometheus. Der Sklave.” Aforismo 7, KSA 7.12.

529 Respectivamente: HH, II 408; A, 199; A, 306; A, 199; ABM 96 e KSA 10, p. 327.

530 LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, p. 60.

531 AUBRETON, 1968, p. 212.

532 LESKY, op. cit., p. 60.

o próprio Zaratustra se considera “invulnerável apenas no calcanhar”<sup>533</sup>, ou seja, o oposto da imagem ligada à Aquiles. Indubitavelmente, dentre todas estas características, a que mais parece importar para os propósitos do filósofo alemão é a intensa capacidade *retórica* de *Odisseu*<sup>534</sup> que, todavia, implica o pressuposto de uma espécie de *prudência* ou, para falar em termos nietzscheanos, de certa “probidade intelectual”<sup>535</sup>.

Consequentemente, se aproximarmos aquelas últimas ocorrências do *uso* da figura de *Odisseu* na obra de Nietzsche junto a estas precisas características da personagem homérica temos uma possibilidade assimilativa que consiste em assumir que, em todas essas passagens o que está em jogo, para além da mera *apropriação literária-argumentativa* e suas *nuances*, parece ser uma *incorporação sutilmente mimética* de enquadramento de Nietzsche a um *universo homérico* do qual o filósofo alemão gostaria de *simular* o contexto de vivências oferecendo-as através de *imagens* e procedimentos linguísticos que produziriam efeitos no leitor. Ademais, esses aspectos relacionados à *habilidade* de *Odisseu* (*tecne*) são elementos constitutivos de uma *práxis retórica* pela qual, segundo nosso modo de ver, Nietzsche faz apelo ao recorrer à figura de *Odisseu* para pensar sua crítica à metafísica e a atribuição ao “homem do conhecimento” que, neste nosso caso específico, seria a atribuição àquilo que denominamos *Odisseu do conhecimento*. Neste sentido, um duplo efeito deste procedimento é ainda reconhecido: de um lado, Nietzsche *mimetiza* elementos da tradição para aludir a uma espécie de *pathos heróico* que tal personagem mimetizado hospedaria; por outro lado, seja pela mimetização da personagem que, consequentemente remonta à sua habilidade com o discurso, ambos os elementos parecem trazer a tona o *potencial criador da linguagem* na medida em que o procedimento da *fórmula experimental* “supondo que”, no caso específico daquela utilizada no prólogo de *Além do bem e do mal* relacionado a *imagem da mulher*, cria o deslocamento específico que caracteriza o “vínculo empático” *autor-leitor*, ao mesmo tempo em que, enquanto “mimesis retórica” *cria mundo*, seja esboçando um *experimento literário*, seja *desmistificando a doação ontológica a partir do ato de dizer alguma coisa*. Neste caso, o *Odisseu do conhecimento* é *vivenciado* como “mimesis retórica” na medida em que lança o leitor à “terras ainda não descobertas” pertencentes ou habitadas *apenas* por mulheres como é o caso em Homero

---

533 Za, *O Canto do sepulcro*, p. 107.

534 “Pode-se notar diferença entre os dois homens na cena da Querela: Ulisses, como Ajax, como Aquiles, está ameaçado por Agamenão: o Rei pretende indenizar-se com as suas partes respectivas. Aquiles reage, Ulisses espera, pois conhece o seu homem; e mais tarde, quando se tratar de enviar uma embaixada ao herói, ainda é Ulisses o escolhido por Agamenão: êle **pode falar melhor do que qualquer outro**” AUBRETON, op. cit., p. 212. *Grifo nosso*.

535 Toda a articulação de nossa hipótese passa pelo pressuposto de que a habilidade retórica de manejo material da linguagem parece extraordinariamente abundante naquele que foi um *experimentado* em coragem, prudência e desconfiança cética em todas as nuances possíveis da existência humana. Neste sentido, cumpre lembrar ao leitor que se trata também de *uma aposta* dentre todas as apostas possíveis que se *pode* fazer no âmbito da *interpretação* de alguma coisa.

do qual Nietzsche *simula* experimentalmente por meio do *Símile da Mulher*<sup>536</sup>.

#### 2.3.2.2.2 Mimesis retórica: As falas com o coração

Suporta-o, meu caro coração! Já suportaste coisas bem piores, como um cão<sup>537</sup>.

O procedimento mimético da “fala com o coração” acontece de forma especial no contexto que encerra a obra de Nietzsche que mais detidamente realiza a *incorporação de alusões fragmentos e referências abertas ou ocultas à tradição literária* que é *Assim Falou Zaratustra*<sup>538</sup>. Essa “intertextualidade” somada a elementos como a “paródia”, são apenas mais um dos elementos da *arquitetura* global dessa obra em que os aspectos chamados “literários” são explorados de forma intensiva pelo filósofo a ponto de receber a qualificação de “poema sinfônico”<sup>539</sup>: se analisarmos o *arranjo* da primeira edição de 1883 percebemos uma estruturação a partir da “lei das partes crescentes”, procedimento comum à tradição “literária” da Antiguidade que, neste caso, oferece uma diferenciação de 16 páginas a mais de um livro ao outro<sup>540</sup>. Conforme já destacamos que se trata do contexto de intensa preocupação com o “problema da compreensibilidade” e, conseqüentemente, com a busca de uma *nova* linguagem que se diferenciasse da “exigência de compreensibilidade universal” da linguagem da tradição filosófica forçando ainda os “limites” dessa linguagem<sup>541</sup>, é possível perceber que, se por um lado, *Assim Falou Zaratustra* é a obra que tem por resultado o máximo do *experimento* de uma “nova linguagem”, por outro lado, essa mesma “nova linguagem” é efetivada a partir de *sobreposições e raspagens da antiga linguagem*, como uma espécie de *palimpsesto*. Embora a imagem do palimpsesto pareça demasiado exagerada e metafórica, parece-nos que é exatamente disso que se trata: a “nova linguagem” tem como principal característica a *intertextualidade mimética* em que elementos e caracteres da tradição são *mimetizados-parodiados* a fim de produzir os mais diversos *efeitos* no leitor, sejam eles, a simples *adesão* do leitor via *sedução epídítico-erótico* da linguagem ou o radical *afastamento e estranhamento* que a experimentação material – *de elementos atômicos como aposiopese a*

536 Na Odisseia, Odisseu tem sempre uma personagem feminina que tem papel fundamental em suas desventuras direcionadas por três elementos a) coragem, b) sedução e c) perigo. Alguns exemplos são: a figura de Atena, Leucoteia e seu véu, Nausica e a despedida, Circe os porcos e o país dos mortos, as Sereias, Atena e o mendigo.

537 Nietzsche no aforismo “*Somos mais nobres*” de *Aurora* cita as palavras de Odisseu (*Odisseia*, XX, 18): A, 199.

538 Veja-se o *Posfácio* do tradutor Paulo Cesar de Souza, In: (NIETZSCHE, 2011, p. 346).

539 Em carta ao amigo Peter Gast Nietzsche diz o seguinte após escrever a primeira parte do *Zaratustra*: “Em que rubrica deve realmente ficar esse Zaratustra?”, “Talvez entre as ‘sinfonias’, respondeu ele próprio (carta de 2 de abril de 1883)” In: (NIETZSCHE, 2011, p. 344).

540 Livro I: 86 páginas; livro II: 102; livro III: 118; livro 4: 134; Citado pelo tradutor Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 2011, p. 345-6).

541 Capítulo primeiro, item “1.4 O PROBLEMA DA COMPREENSIBILIDADE”.

*elementos 'semânticos' mais gerais como a paródia e o riso* – e o *Estilo* suscitam na linguagem de Nietzsche. É neste ponto que se encontra o procedimento da “fala com o coração” cuja eficácia é dupla, ou seja, ao mesmo tempo em que dialoga com a matriz fundamental da tradição literária do Ocidente – leia-se Homero –, o procedimento recobre aspectos de um processo de *singularização do pensamento* direcionados ao âmbito da “vivência” (*Erlebnis*) e da *comunicação* da “tensão interna de um *pathos*”<sup>542</sup>.

O “coração” parece ter um papel fundamental no conjunto de *imagens corporais* no pensamento de Nietzsche que, no entanto, ainda não foi alvo de uma dedicação exclusiva de investigação dos intérpretes. Neste sentido é que gostaríamos de deixar alguma contribuição nesta direção apresentando uma breve caracterização das ocorrências. Sendo assim, podemos observar um uso abundante da *característica mimética*, de modo especial em *Assim Falou Zaratustra*, e a exceção à *mimesis* encontra-se no aforismo 199 do livro *Aurora* em que Nietzsche cita as palavras de *Odisseu* para caracterizar certas *virtudes* da *nobreza*<sup>543</sup>. Enquanto *procedimento mimético* propriamente dito, encontramos os *diálogos com o coração* em todos os “livros” de *Assim Falou Zaratustra*. Ao todo temos 25 ocorrências, sendo 6 no “Prólogo”, uma nos “Discursos”, duas no *segundo livro*, 7 no *livro terceiro* e 11 no *livro quarto*<sup>544</sup> cujas expressões mais recorrentes na forma poética, apesar das nuances, são “Falou para seu coração” e “disse ao seu coração”<sup>545</sup>.

No “Prólogo” as 6 ocorrências encontradas oscilam entre essas duas formas no original e sempre estão ligadas ao contexto em que Zaratustra está *só* e *conversa com seu coração*. A primeira no aforismo 2 acontece logo após Zaratustra encontrar o “Eremita” e se questionar *a seu coração* se o pobre “Eremita” não sabe da “*morte de deus*”<sup>546</sup>. Por outro lado, as próximas duas ocorrências acontecem no mesmo aforismo de número 5, no início em que Zaratustra *fala ao seu coração* após notar o desprezo do “povo” em relação a suas palavras e no final ao confirmar sua experiência de *incompreensão*<sup>547</sup>. A ocorrência seguinte aparece no aforismo 7 pelo qual Zaratustra se encontra *sozinho* na “*madrugada*” com o cadáver do “*equilibrista*” e inicia um *balanço* sobre o ocorrido<sup>548</sup>. Ainda no “Prólogo”, a ocorrência seguinte é encontrada no aforismo de número 9 e seu contexto destaca o *nascimento* da “*descoberta*” de Nietzsche “de uma nova terra dentro do ser humano/onde

542 EH, *Porque escrevo tão bons livros*, 4.

543 A, *Somos mais nobres*, 199.

544 As respectivas passagens em português no decorrer desse item foram retiradas da recente tradução de Paulo César de Souza e serão indicadas pela abreviação padrão exceto quando citado alguma nota do tradutor: NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. Companhia das Letras, São Paulo, 2011.

545 No original “sprach er also zu seinem Herzen” e “sagte zu seinem Herzen” conforme veremos.

546 “Als Zarathustra aber allein war, sprach er also zu seinem Herzen” Za, *Prólogo*, 2.

547 Respectivamente: “„Da stehen sie“, sprach er zu seinem Herzen, „da lachen sie:” e “Zarathustra aber wurde traurig und sagte zu seinem Herzen” Za, *Prólogo*, 5.

548 “Da erhob sich Zarathustra und sagte zu seinem Herzen” Za, *Prólogo*, 7.

a alma transborda” que é *compartilhada com seu coração*<sup>549</sup>. Por fim, a última ocorrência do “Prólogo” pode ser encontrada no aforismo 10 que o finaliza e aquela espécie de *balanço* ou *sumarização* é transmitida a *seu coração*<sup>550</sup>.

Por sua vez, nos “Discursos” há apenas uma ocorrência situada no *discurso* intitulado “Das cátedras da virtude”. Esta menção é interessante pela atribuição inusitada que Nietzsche efetua *para o coração*, para além de uma simples *fala* da personagem Zaratustra com ele: diz o texto, antes mesmo da personagem “falar para seu coração”, “Quando Zaratustra ouviu assim falar o sábio, **riu-se no coração**”, ou seja, Nietzsche além de *mimetizar* o procedimento da fala, atribui uma qualidade inusitada ao coração: *a capacidade de rir*<sup>551</sup>. Essa parece ser apenas uma das articulações que Nietzsche promove no intuito de destacar a noção de “corpo” como aspecto fundamental a ser investigado em detrimento do anseio metafísico da tradição de superioridade da “alma”. Ademais, essa *interpretação* pode ser ainda melhor clarificada na medida em que indicamos a sutileza terminológica de Nietzsche que mobiliza essa atribuição: o termo utilizado pelo filósofo alemão para “coração”, o substantivo alemão “Herz”, é um termo que tem sua “forma” derivada exatamente do termo grego encontrado nos sintagmas relacionados a indicação corporal de “peito” e “coração” na Odisseia que é o termo grego “καρδία”<sup>552</sup> que, “geralmente por razões métricas”, aparece em Homero como “καρδίη”<sup>553</sup>. Ainda aqui, os “sentidos” dos termos para “coração” se assemelham em relação a *nuance* corporal que eles enfatizam<sup>554</sup>. Neste sentido, a novidade de Nietzsche consiste em fazer isso simultaneamente operando discussão argumentativa e procedimentos *práticos* no texto como a *instrumentalização material da linguagem* que na composição poética de *Assim Falou Zaratustra* recebe contornos radicalmente alegóricos, paródicos e literário.

Não realizaremos aqui uma descrição completa do contexto das ocorrências, mas apenas gostaríamos de salientar alguns pontos específicos delas, como os já mencionados, no intuito de mostrar como o *procedimento mimético* é ali *experimentado* e quais são suas consequências<sup>555</sup>. Neste sentido, seja nas ocorrências seguintes em que encontramos, por exemplo, expressões da personagem Zaratustra incitando o “velho coração” com um “adiante!” no aforismo “Da prudência

549 “redete er dann zu seinem Herzen” Za, Prólogo, 9. Cf. nota 16 da página 317 em o tradutor destaca a nota da KSA da qual citamos: NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. Companhia das Letras, São Paulo, 2011, p. 317.

550 “sagte Zarathustra und freute sich von Herzen” Za, Prólogo, 10.

551 “lachte er bei sich im Herzen” e “sprach er zu seinem Herzen” Za, *Das cátedras da virtude*. Grifo nosso.

552 DWB, 2013. Disponível em: <[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=DWB&lemid=GH07257](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&lemid=GH07257)> Acesso em junho de 2013.

553 “mais généralement pour des raisons métriques” CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de La langue grecque. Histoire des mots (α - κ)*. Editions Klincksieck, Paris, 1968, p. 497.

554 Voltaremos a esse ponto adiante uma vez que existem cognatos no uso homérico.

555 Apenas para constar, o fichamento completo das ocorrências é o seguinte: Za, Prólogo 2, 5 (Duas vezes), 7, 9,10; Za, Os discursos de Zaratustra, *Das Cátedras da virtude*; Za, *O menino com o espelho*; Za, *Da prudência humana*; Za, *Da bem-aventurança involuntária*; Za, *Dos apóstatas* 1 e 2; Za, *De velhas e nova tábuas* 28; Za, *Os sete selos*; Za, *A oferenda do mel*; Za, *Conversa com os reis*; Za, *A sanguessuga*; Za, *O feiticeiro*; Za, *Aposentado*; Za, *O mais feio dos homens*; Za, *A sombra*; Za, *No meio dia* (Duas vezes); Za, *A última ceia*; Za, *O sinal*.

humana” no livro 2, seja no aforismo número 2 “Dos apóstatas” em que o “coração” da personagem “torce de rir, querendo explodir”, mas, por fim, “afundando no diafragma” do livro 3, seja em seu “pensar em seu coração” da personagem no aforismo de “O mais feio dos homens”<sup>556</sup> do livro quarto, em todas essas menções o procedimento ali empregado por Nietzsche é o procedimento de uma “mimesis retórica” pois, além de *instrumentalizar materialmente a linguagem* em sua unidade mínima que é a *palavra*, simultaneamente, o filósofo alemão “imita” um procedimento comum de uma de suas personagens mais celebradas do mundo antigo: *Odisseu e suas falas com o coração*.

Antes mesmo de apresentar a correlação entre *as falas do coração*, seja em Nietzsche como em Homero, é importante salientar brevemente algumas nuances sobre os termos e os usos que implicam o sentido da palavra “coração” no interior do texto homérico. Apenas para constar, por exemplo na Odisseia existem duas outras variantes utilizada para significar aquilo que conhecemos por “coração”: além do termo mencionado “κραδίη”, temos tanto o termo “κῆρ” que é uma variante estritamente ligada a formação desta primeira<sup>557</sup>, bem como, temos também o termo “ἦτορ” com cujas traduções para o português na tradução de Carlos Alberto Nunes, não diferem consistentemente, com exceção de quando o contexto fornece algum elemento característico com o qual o tradutor distribui os sentidos ora diretamente para *coração* como descrição do *órgão* humano, ora para “ânimo”, “desejo” etc. No entanto, uma característica etimológica que possibilitaria uma suposta distinção dos termos, embora a validade dessa distinção rígida fosse difícil e, necessariamente dependente do contexto, seria o fato de “ἦτορ” não ser utilizado tanto para a “descrição de uma lesão”<sup>558</sup>, todavia, seja utilizado como “local da vida e sentimentos” exatamente como é, também, uma das possibilidades do sentido de “κραδίη” e, conseqüentemente, “κῆρ” conforme destaca Chantraine<sup>559</sup>. A questão de utilizarmos este breve levantamento etimológico dos termos em sua relação com o termo utilizado por Nietzsche consiste em acentuar a riqueza semântica com a qual o contexto homérico oferece para o filósofo alemão dentro deste quadro de possibilidade de *mimetização* de seus recursos.

No mesmo sentido, se pudermos levar em consideração o fato de que o “coração” em Homero, nuançado pelas diferentes terminologias, permite reconhecer esse elemento do corpo sob as possibilidades de “sustar-se”, “estuar-se”, “abalar-se”, “bramar-se”, “partir-se”, “tomar-se de

556 Respectivamente: “Wohlauf! Altes Herz!” Za, *Da prudência humana*, 2; “das Herz vor Lachen und wollte brechen und wusste nicht, wohin? und sank in’s Zwerchfell” Za, *Dos apóstatas*, 2; e “dachte er in seinem Herzen” Za, *O mais feio dos homens*.

557 CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de La langue grecque. Histoire des mots* (α -κ). Editions Klincksieck, Paris, 1968, p. 497.

558 “coeur’ (Hom., lyr.): le mot désigne le couer de façon assez vague, ne s’emploie pas dans la description d’une blessure, mais est considéré comme **le siège de la vie et des sentiments**” Ibid., p. 418. *Grifo e tradução nossa*.

559 “coeur’, parfois comme siège de la pensée et des sentiments (...) ‘orifice supérieur de l’estomac, estomac’” Ibid., p. 417.

medo”, “faltar coragem”, “esmorecer”, “angustiar-se”, “excruciar-se”, “apertar-se”, “lacerar-se”, “sentir saudade”, “alegrar”<sup>560</sup>, dentre outras ações, todas essas possibilidades retiradas das passagens da Odisseia parecem indicar uma atmosfera com a qual os domínios do corpo estariam numa relação profícua para se pensar *vivências* relacionadas a aspectos como *medo*, *coragem* e *alegria*, de modo a serem instrumentalizados na forma de *apropriação mimética*: ou seja, *mimetizar* o procedimento da *fala com o coração* como Nietzsche realiza a partir de sua personagem Zarathustra parece ser o meio pelo qual essa “atmosfera” é “re-vivida” como uma *produção de efeito estético retórico* muito além do mero efeito ornamental do discurso. A passagem em uma obra pública de Nietzsche que não seja da obra *Assim Falou Zarathustra* ao qual nos auxilia a uma possível legitimidade dessa *apropriação mimética* da *fala com o coração* é o trecho do aforismo 199 de *Aurora* em que Nietzsche cita, *ipsis literis*, o trecho pelo qual Odisseu, num de seus momentos de maior sofrimento, “fala com seu coração” exatamente do mesmo modo com a qual a personagem Zarathustra busca se relacionar *consigo* em momentos de solidão e sofrimento: Zarathustra “fala com seu coração” e, através do discurso, *performa a si mesmo* como *obra de arte*, *zombaria* e *risos ditirâmbicos*.

### 2.3.2.2.3 Performativos explícitos e a fala do martelo

Exegi monumentum aere perennius<sup>561</sup>

Em sua caracterização do performativo da linguagem, mais especificamente no momento da primeira *taxonomia* “constativo/performativo”, Austin destaca que uma das características dos verbos performativos é se apresentar na primeira pessoa do singular<sup>562</sup>. Se deixarmos de lado toda implicação de uma tentativa de “individualização do pensamento” que tal uso linguístico implicaria<sup>563</sup> e, então, nos atermos apenas a *força enunciativa* do uso da primeira pessoa do singular

560 Respectivamente: (“λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ” IV, 703, p. 105); (“κραδίη πόρφυρε” IV, 427, p. 96; IV, 572, p. 101; X, 309, p. 204); (“λύτο...ἦτορ” V, 297, p. 122; “κραδίη μέγα πένθος” XVII, 489, p. 336); (“πλήξας κραδίην” XX, 17, p. 374); (“κατεκλάσθη φίλον ἦτορ” IV, 481, p. 98; IV, 538, p. 100; IX, 256, p. 183; X, 496, p. 209; X, 566, p. 212); (“κατεκλάσθη φίλον ἦτορ” X, 198, p. 200); (“κατεκλάσθη φίλον ἦτορ” XII, 277, p. 242); (“μινύθει...ἦτορ” IV, 467, p. 97); (“τετιμένη ἦτορ” IV, 804, p. 108); (“δαίφρονι δαίεται ἦτορ” I, 47, p. 37); (“ἀκαχήμενοι ἦτορ” IX, 62, p. 177; IX, 106, p. 178; IX, 566, p. 193; X, 77, p. 196; X, 133, p. 198; X, 313, p. 204); (“δεδαῖγμένον ἦτορ” XIII, 320, p. 261); (“φίλον κατατήκομαι ἦτορ” XIX, 136, p. 359); (“γῆθησε δέ μοι φίλον ἦτορ” VII, 269, p. 150), etc. As citações acima se referem ao “texto” *A Odisseia* de Homero e seguem o número dos livros em algarismos romanos, o número do canto e a página da edição traduzida que nos utilizamos: (HOMERO. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2011). A edição original consultada corresponde a da página do projeto *Perseus Page* que está disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0135>>.

561 HORÁCIO. *Odes*, livro III, 30, 1.

562 AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 5.

563 Especialmente na análise de Tongeren dos aforismos no contexto de ABM 268 em que se encontram uma *intensificação* de um processo de “individualização do pensamento” instrumentalizado efetivamente pela narrativa e

no texto de Nietzsche, deste modo, poderíamos observar a complexidade de implicações da simples introdução da posição “eu” na narrativa do texto filosófico no intuito de *performar atos*, mais do que *comunicar* um sistema de “verdades”. Dito de outro modo, tentaremos mostrar de que forma o uso dessa voz na narrativa filosófica de Nietzsche, a partir da análise de alguns exemplos, parece implicar uma *intenção performática* do filósofo em sua compreensão e *instrumentalização* da linguagem para além do mero efeito estético, do mero *efeito epidítico*. Para tanto, analisaremos alguns enunciados ligados a primeira pessoa e a inserção da voz de uma personagem que nos permita assegurar a validade dessa interrogação e, assim, a legitimidade de nossa hipótese: os enunciados são “eu declaro...”, “eu faço...”, “eu condeno...etc”, vinculados ao projeto de “declaração de guerra”; e a inserção da outra voz consiste na atribuição da “fala” à figura do “martelo”, que situa o enunciado “destruir, auscultar ídolos”. Todos os enunciados se inserem, de forma especial, no contexto dos últimos escritos de Nietzsche.

Em termos de performativo, o enunciado “eu faço...” enquanto um exemplo de enunciado que possui “verbo na primeira pessoa do singular” é, bem como “todos os outros”, um “performativo explícito”<sup>564</sup>. Neste caso, o reconhecimento da narrativa escrita com esses verbos já seria plausível para indicar uma espécie de *intenção performativa* no texto de Nietzsche. Outro elemento interessante é a insistente preocupação de Nietzsche em *exigir, inserir e simular* procedimentos corporais na linguagem escrita, como os gestos da pantomima do orador que são fundamentais no *efeito de persuasão*, mas que se perdem no texto escrito a não ser que sejam explorados<sup>565</sup>. Esse aspecto coincide com o fato de reconhecermos que “os performativos podem, muitas vezes, ser totalmente substituídos por gestos”<sup>566</sup>. No entanto, é preciso destacar que não cumprimos toda a abordagem formal que uma investigação linguística implicaria. Em outras palavras, se fossemos seguir passo a passo os critérios de análise do performativo estabelecidos por Austin no texto de Nietzsche, estaríamos talvez, condenados ao fracasso. Seja devido as transformações que Austin mesmo promove pela “sea-change” seja pelas dificuldades de definições rígidas a partir dessa “transformação marinha”<sup>567</sup>. Isto significa que dentre os critérios de validade do “feliz funcionamento do performativo”<sup>568</sup> assimilaremos apenas os necessários para nossa abordagem visto que, de acordo com nossa posição, a *auto-compreensão* de Nietzsche da totalidade

---

pelas “vozes” dos textos: Cf.: TONGEREN, Paul van. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 138. Apud: VIESENTEINER, 2010, nota 57, p. 246.

564 “they are all (Os exemplos utilizados: “I do...”, “I name...”, “I give...”, “I bet...”) ‘explicit’ performatives” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995, p. 05.

565 KSA 10, 1[109], p. 38, anotações de Tautenburg a Lou Salomé de 1882.

566 FLORES, 2012, p. 05.

567 Veja-se de modo especial o item anterior: “2.2.2 *Problematização de Cassin: performativo ou performance?*”.

568 “‘happy’ functioning of a performative” AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press,

do performativo na linguagem parece possuir limitações<sup>569</sup>. Não explicitaremos toda implicação e complexidade dos critérios de validade elencados por Austin. Apenas destacaremos em que sentido o não cumprimento dos dois últimos critérios ligados a uma certa *responsabilidade moral*<sup>570</sup> não altera o efeito fundamental de uma enunciação de *performar* atos e que, parece colocar Nietzsche numa posição efetivamente *Extra-Moral* da qual poderíamos arriscar dizer que corresponderia a uma posição “cética”, a uma posição efetivamente “sofística”<sup>571</sup>.

Os dois critérios que deixaremos de lado e que implicam esse *comprometimento moral* em relação à “sinceridade” são os que se seguem:

(T1) Quando o procedimento - como acontece muitas vezes - supõe naqueles que a ele recorrem determinados pensamentos, quando depois deve provocar um determinado comportamento da parte de um ou outro dos participantes, é preciso que a pessoa que toma parte no procedimento ( e deste modo o invoca) tenha, de facto, estes pensamentos ou sentimentos, e que os participantes tenham a intenção de adoptar o comportamento implicado. Além disso,  
(T2) devem depois, de facto, comportar-se assim”<sup>572</sup>.

Estes dois critérios significam, em última instância, que no ato de falar o locutor se engaja num comprometimento futuro em relação as suas palavras, ou seja, na medida em que digo algo que são pensamentos “sinceros” tenho a intenção de cumprir estas palavras no futuro. Mesmo sabendo que “este fenómeno atravessa todo e qualquer acto de dizer” e que essa seria propriamente “a dimensão performativa da linguagem” no sentido de “o que eu digo” *determinar* “o meu comportamento e o dos meus parceiros, tanto no presente como no futuro”<sup>573</sup>, no caso específico de Nietzsche, bem como, é o caso da *Sofística*, estes dois critérios parecem ser dispensáveis<sup>574</sup>. Esse

---

New York, 1995, p. 15.

569 Obviamente, Nietzsche não utiliza o nome performativo em sua obra que é uma nomeação posterior. Mas, há uma série de indícios que demonstram uma compreensão da linguagem enquanto *ação no mundo*, de modo especial, a linguagem enquanto “sedução”, enquanto *efeito epidítico* que “modifica a opinião das pessoas” por meio da instrumentalização retórica (material) da *doxa*. Esta mesma dimensão é que faz Linda Simonis assumir que Nietzsche é um “defensor e teórico e do performativo avant-la-lettre”: SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, 2002, p. 58.

570 “o último par de condições (as condições T1 e T2), referentes à sinceridade dos pensamentos, sentimentos e intenções do locutor no acto de dizer” FLORES, op. cit., p. 09.

571 Sofística aqui pensada na rubrica da legitimidade conferida por Barbara Cassin à Sofística e sua relação com o performativo da linguagem. Cf.: CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005.

572 AUSTIN, 1975, p. 15. Apud: FLORES, op. cit., p. 06.

573 Ibid., p. 09.

574 Temos aqui, dois pontos de ressalva: primeiro, uma *desconfiança* quanto ao comprometimento de Nietzsche com suas enunciações: “**we cannot always be sure that Nietzsche took his own ideas seriously**, but this would certainly imply that we should regard him as more a literary artiste than a philosopher.” (ENDEN, 2005, p. 05. *Grifo nosso*) e, segundo, em relação à preocupação de Nietzsche para com o *efeito* que a linguagem produz conforme podemos observar em (KSA 13, 14[57], p. 244) e em outras passagens a partir de 1882.

*comprometimento moral* no ato de falar pode ser dispensado, pois, na tarefa de um “imoralista” tal como Nietzsche mesmo se coloca<sup>575</sup>, “as palavras são uma estratégia de simulação que comportarão, eventualmente, outros fins que as ultrapassam”<sup>576</sup>. Essa é exatamente a função da *instrumentalização*, por exemplo, de “diferenciações”<sup>577</sup> e da *brincadeira com os signos* em Nietzsche<sup>578</sup>; da mesma maneira que é para Górgias o reconhecimento da *potência da linguagem* de “performar atos divinos”<sup>579</sup>. Jamais, em relação ao filósofo alemão, isso implicaria tomar a *sinceridade* ou veracidade de *suas* “verdades” e pensamentos como critério para a efetivação do *efeito* que eles se propõem causar. Isso não impede que haja o engajamento do ouvinte-leitor em *crer* na “honestidade” de um “pathos de vivência” transmitido na forma de *signos* como acontece na interação específica que remonta a uma espécie de “vínculo empático” entre “autor” e “leitor”<sup>580</sup>. Mesmo reconhecendo neste ponto a diferença entre “enunciado e verdade”<sup>581</sup>, a posição *cética* de Nietzsche inviabiliza um enquadramento total em relação a dizer se seus enunciados correspondem a uma “mentira pura e simples, onde o que falha é a condição de sinceridade” ou que se trata de um “enunciado” que pode estar “errado” em termos de estar consciente da veracidade do que foi proferido<sup>582</sup>. Ao que tudo indica, a posição de *ceticismo* de Nietzsche coloca esta questão desde um ponto de vista “extra-moral” em que pouco importa a *crença nos próprios pensamentos* proferidos embora haja “probidade intelectual” muitas vezes<sup>583</sup>. É exatamente neste ponto que entraria, por

575 “Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*” EH, *Porque sou um Destino*, 2. Neste mesmo sentido podemos reconhecer o uso do verbo “compromitirte” em passagens que o comprometimento, quando acontece, é meramente estratégico: “Nunca dei um passo em público que não me compromettesse” EH, *Porque sou tão sábio*, 7.

576 FLORES, 2012, p. 09.

577 “Através do autoemprego de diferenciações (como verdadeiro e falso, bem e mal, forte e fraco), Nietzsche intencionalmente produziu paradoxos a fim de desconcertar as diferenciações filosóficas fixadas e, com isso, conquistar novas **margens de atuação** (*Spielräume*) para o pensamento” Citando Stegmaier. W. „*Philosophischer Idealismus und die „Musik des Lebens“*“, p. 93. Apud: VIESENTEINER, 2009, p. 241.

578 Oferecemos apenas um exemplo do que aqui tomamos como “brincadeira com os signos” em Nietzsche: “Se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito”: *wenn ich nicht darüber mich schon bei mir entschieden hätte*. A ligeira ‘agramaticalidade’ da frase em português permite ecoar o jogo de pronomes do original: *ich/ mich/ mir, ‘eu/ me/ comigo’*. Há um *crescendo*, no qual o pronome pessoal reto se transforma em obliquo direto e depois indireto. De modo correspondente à declinação do sujeito na frase alemã: nominativo, acusativo, dativo. E como sempre em Nietzsche, **o jogo formal tem implicações semânticas**: essas modulações do ‘eu’ se dão num contexto onde é questionado a noção de ‘eu’, onde é constatado do declínio do sujeito.” Cf.: nota 45 de Além do Bem e do Mal (NIETZSCHE, 2006, p. 204. *Grifo nosso*). Sem mencionar ainda o “jogo com a seriedade” como destaca Simonis: “Spiel mit dem Ernst” KOSITZKE, Boris. *Rhetorik und Erotik bei Nietzsche*. Apud: SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, 2002, p. 58.

579 “O discurso é um grande soberano que, com o menor e mais inaparente dos corpos, performa os atos mais divinos”. Tradução de Barbara Cassin do *Elogio de Helena* (82 DK 11§8, t. II, p. 290) In: CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto” In: Revista Letras, Curitiba, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010. Editora UFPR.

580 Como uma das nuances do *efeito epidítico*, a comunicação de uma “tensão interna de pathos” (EH, *Porque escrevo tão bons livros*, 4), a “comunicação de uma vivência” no âmbito da “nova” linguagem de Nietzsche (VIESENTEINER, 2009, p. 267), pode, sem muitos problemas, ser assimilada junto à noção de “vínculo empático” LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola. São Paulo, 2006, p. 127.

581 FLORES, 2012, p. 09-10.

582 *Ibid.*, p. 09.

583 Devido as limitações deste trabalho não abordaremos esse tema e gostaríamos que o leitor reconhecesse nosso

exemplo, a questão dos enunciados “Fui compreendido?” nos últimos escritos como um *problema* da “comunicabilidade” e efetividade dos enunciados do qual inclusive Austin deixa em aberto: “Este facto, mais uma vez levanta o problema da rigorosa aplicação destas condições: até que ponto temos de verificar se a nossa mensagem foi bem compreendida para que o acto se realize? Até que ponto, a boa ou má interpretação afecta o sucesso das acções?”<sup>584</sup>. Da mesma forma com a qual o critério acerca da compreensão em relação a caracterização do “ilocucionário”, o “*securing of uptake*”, é problematizado por Cassin de forma a identificar a possibilidade recíproca de consequência de um efeito tanto no leitor-audiência, quanto naquele que *emite o enunciado*<sup>585</sup>. Trata-se antes de *performar atos* por meio da linguagem mais do que o simples desejo de “ser compreendido” no interior de uma pretensão de “universalidade de compreensão” como queriam os filósofos da tradição. No exemplo citado o sintagma na forma interrogativa “Fui compreendido?”<sup>586</sup> já se apresenta quase como uma “palavra de ordem” no sentido de produzir um ato: *compreenda-me vamos!*<sup>587</sup>

Nietzsche parece, como pensador experimental<sup>588</sup> e “cético”<sup>589</sup>, não levar em consideração a possibilidade de assumir os critérios (T1) e (T2) mencionados, mesmo porque, para efeito de *performar atos* de um ponto de vista “extra-moral” essa negligência aos critérios citados “não interferem na realização do ato”<sup>590</sup>. Afinal “o enunciado, pelo facto de ser proferido, dá a entender que eu penso o que ele enuncia, mas não implica que seja verdade”<sup>591</sup>. É neste sentido que gostaríamos de *ler essa força enunciativa* dos “*performativos explícitos*”<sup>592</sup> “eu declaro, eu condeno, etc” junto a noção de “declaração de guerra” (*Kriegserklärung*) e a *fala do martelo* no pensamento de Nietzsche: mesmo antes da “invenção” própria do performativo a hipótese seria de assimilar essa *intenção performativa* de Nietzsche pelo uso linguístico através de enunciações que poderiam ser identificadas no interior daquele complexo linguístico denominado “performativo” pelo qual Cassin rediscute sua amplitude sob a dimensão de um *performativo expandido*.

Neste sentido, Paul van Tongeren em seu vocabulário sobre o pensamento de Nietzsche afirma que há um “uso performático da reflexão na declaração de guerra”<sup>593</sup>. Mesmo aceitando tal

débito a este respeito. Cf. LOPES, 2011.

584 Não abordaremos o aspecto da compreensibilidade neste item, Cf.: item “4.1 O PROBLEMA DA COMPREENSIBILIDADE”. FLORES, 2012, p. 08.

585 Veja-se o item anterior: “2.2.2 Problematização de Cassin: *performativo ou performance?*”.

586 “Hat man mich verstanden?” EH, Por que sou um Destino 7, 8, 9.

587 Em relação à noção de “palavra de ordem” Cf.: “Postulados de linguística” In: DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34, 1995.

588 MAURER, R. “Nietzsche und das Experimentelle”. In: *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. 1: 7-28. Würzburg: M. Djuri, 1984.

589 LOPES, 2012.

590 FLORES, 2012, p. 09.

591 Ibid., p. 09-10.

592 “they are all ‘explicit’ performatives” AUSTIN, 1975, p. 15. Apud: Ibid., p. 05.

593 “performativer Gebrauch von ‚Betrachtung‘ in der Kriegserklärung” TONGEREN, Paul v. *Nietzsche Wörterbuch*.

argumento precisamos caracterizar, por exemplo, quais são os *usos* do enunciado “eu declaro guerra” que está ligado à noção de “declaração de guerra” (*Kriegserklärung*) e qual contexto semântico eles se encontram no texto de Nietzsche para identificar esse “uso performático” do qual van Tongeren descreve. Esse aspecto suscita a seguinte possível objeção já mencionada: enunciados de Nietzsche como “eu declaro guerra ao cristianismo” só teriam sentido para efetivação da realização de seus efeitos, na medida em que a “condição apropriada” correspondesse, de fato, a uma situação com a qual o *emissor* estivesse inserido num quadro institucional que lhe permitisse a realização de algo como uma *declaração de guerra* como, por exemplo, é o caso de um líder de Estado ou governante. Em outras palavras, um filósofo, num texto crítico-filosófico como no caso de Nietzsche, não teria àquelas condições satisfeitas para a efetiva realização “feliz” de uma *enunciação performativa* como um “eu declaro guerra”. O fato é que essa possível objeção de assumir que as “condições apropriadas” dos enunciados exigidas por Austin falham no contexto de uso feito por Nietzsche deve ser observada à luz da problematização de Cassin pela qual permite-nos *ampliar* estas *condições* para além do cronograma institucional de Austin. Dito de outro modo, a própria noção de performativo é ampliada e conduzida a reavaliar esse atributo de “condições apropriadas” uma vez que “a linguagem” é considerada, a partir da radicalização de Cassin com a qual assentimos, “uma atividade constitutiva criadora de efeitos concretos” com cujas “instâncias” ela “performa, transforma e dá forma ao mundo”. Portanto, uma vez *desancorada* essa objeção, cumpre realizarmos uma análise detida sobre as ocorrências das enunciações e do termo faz-se necessário.

A primeira pessoa do singular é a característica mais forte do texto de Nietzsche<sup>594</sup> com exceção apenas quando ele se utiliza da voz de outras personagens: como é o caso do próprio “Sr. Nietzsche” no prólogo da *Gaia Ciência*, da concessão a *fala do martelo* do *Crepúsculo dos Ídolos* que analisaremos adiante, e as diversas instrumentalizações que ele faz de variadas personagens. Este fato além de indicar uma forte *personalização* e *singularização do pensamento*, implica como mencionado acima uma caracterização deste uso linguístico como pertencente aos “verbos performativos”, apenas para vincular tal propriedade àquela primeira taxonomia de Austin. De modo especial, o “eu” como voz discursiva aparece em sua radicalização no texto *Ecce homo* em que o prefácio já indica tal radicalização e força narrativa: “assim **me** conto **minha** vida”<sup>595</sup>.

Bd.1. Berlin: De Gruyter, 2004, p. 307.

594 Apenas para ilustrar, nos textos publicados e autorizados do ano de 1888 temos um total de 208 menções de *Ich* sendo 11 em *Ditirambos de Dioniso*, 13 em *Nietzsche contra Wagner*, 16 em *O caso Wagner*, 38 em *O Anticristo*, 60 em *Crepúsculo dos Ídolos* e 70 em *Ecce Homo*.

595 “Und so erzähle **ich mir mein** Leben.” EH Prólogo. *Grifo nosso*. Vale lembrar que aparece semelhante expressão no livro III do Zaratustra: “Entrementes falo comigo mesmo, como uma pessoa que tem tempo. Ninguém me conta algo novo: assim, conto-me a mim mesmo.” *Za, Das velhas e novas tábuas*, 2.

Os enunciados ligados ao ato de declarar guerra no texto de Nietzsche do contexto de 1888 aparecem de forma diversificada, seja como “eu declaro...”, “eu levanto...”, “eu condeno...” ou “eu faço...” *guerra*, sobretudo, ao cristianismo. De modo especial, esta *violência condenatória* ocorre em *O Anticristo* no aforismo final em que subsequentemente irá ser proclamada a famosa “Lei contra o cristianismo”. Ali no aforismo 62 Nietzsche, respectivamente, “pronuncia” sua sentença, “condena” e “faz” a “mais terrível das acusações”<sup>596</sup>. Vale notar que nessa mesma obra o “eu faço...” já aparece no aforismo 9 como um *fazer guerra ao instinto do teólogo*<sup>597</sup>. Temos nestes dois usos uma variação sutil do verbo *fazer*: enquanto no uso final o “fazer” como realização de “ich erheben...” indica além do sentido físico de elevar<sup>598</sup>, também os sentidos de “elogiar, declamar, pedir, começar”<sup>599</sup>, no verbo “machen” encontrado no aforismo 9 o sentido é mais obvio à realização que implica “fazer, efetuar”<sup>600</sup>. O que parece ser atribuído a esse uso sutil e esporádico dos dois verbos é o fato de que, no início do texto, o embate de Nietzsche contra o cristianismo e seus representantes é realizado enquanto consciência de um “fazer guerra”, isto é, se reconhece desde então que se *está fazendo* naquele exato momento, guerra ao cristianismo, por isso o “a esse instinto de teólogo eu faço guerra”<sup>601</sup>. Já em relação ao “fazer” de *erheben* do final de *O Anticristo* há uma série de conotações e outros verbos relacionados a uma ideia *legisladora* de “levantar, proclamar, declarar” como seria a efetivação de uma nova *tábua de valores*: é assim que, prestes a “inscrever em todos os muros essa perene acusação” e, *gravá-la* “signo por signo em tábuas de bronze” Nietzsche “pronuncia”, “condena” e assim “faz” uma acusação ao cristianismo<sup>602</sup>, ou seja, passa-se da mera fala (*spreche*) ao ato de condenação (*verurtheile*) que tem como efeito uma ação efetiva no mundo (*erheben*)<sup>603</sup>. Se atribuímos ainda, o fato deste livro ser considerado “a transvaloração de todos os valores”, uma espécie de “encarnada declaração de guerra”<sup>604</sup> e reconhecer que todo esse esforço de efetuar uma *guerra* ao cristianismo está ligado ao termo *Kriegserklärung*, temos nas mãos uma evidência extremamente interessante.

596 “Hiermit bin **ich** am Schluss und **spreche** mein Urtheil. **Ich verurtheile** das Christenthum, **ich erhebe** gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat” AC, 62. *Grifo nosso*.

597 “Diesem Theologen-Instinkte **mache ich** den Krieg” AC, 9. *Grifo nosso*.

598 WAHRIG, 2006.

599 De acordo com o Dicionário Digital Wahric “emporheben, loben, geltend machen, in feierl, verlangen e beginnen” WAHRIG, 2006.

600 “facere, efficere. das verbum gehört den westgermanischen sprachen an” (DWB, 2012).

601 “Diesem Theologen-Instinkte mache ich den Krieg” AC, 9.

602 “Hiermit bin **ich** am Schluss und **spreche** mein Urtheil. **Ich verurtheile** das Christenthum, **ich erhebe** gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat” AC, 62. *Grifo nosso*.

603 Lembrando que a “criação” tem como pressuposto “o negar e o destruir” daí a presença também de enunciados como “eu nego o tipo de homem (...) nego a moral vigente” (Ich verneine einmal Typus Mensch (...); ich verneine andererseits eine Art Moral...) EH, *Porque sou um Destino*, 4.

604 AC, 13.

O interessante dessa efetiva “guerra”, seja contra o cristianismo, seja em oposição à tradição filosófica, enquanto uma *intenção performativa*, ela parece estar circunscrita de fato em grande parte das obras do ano de 1888, obviamente com objetos e intenções argumentativas das mais diferenciadas. Interessa-nos para a presente investigação analisar a atribuição da “fala” à figura do “martelo” situada nesse anseio de “*fazer falar em voz alta* exatamente o que gostaria de permanecer em silêncio”<sup>605</sup> no âmbito de *performar atos*.

O livro *O Crepúsculo dos ídolos*, do qual o projeto de um “filosofar com o martelo” se inscreve, é, em seu início, descrito por Nietzsche como “uma grande declaração de guerra”<sup>606</sup>. Tal projeto como a efetivação performática de produção de efeito duradouro pode ser assimilado na medida em que identificamos a intenção de Nietzsche de *realizar* algo tão grandioso como uma *construção* feita em “bronze”. Essa vinculação ao bronze é interessante ao deflagrar uma das referências mais interessantes nesse aspecto que envolve a grandiosidade em termos de *filosofia, literatura e retórica* que é o nome de *Horácio*. Horácio é aquele escritor romano que reconhece que ao realizar sua obra “ergueu algo mais duradouro que o bronze” exatamente como Nietzsche pretende com sua obra. É na esteira dessa *autocompreensão do potencial performativo da linguagem* que Nietzsche se insere: “Exegi monumentum aere perennius”, ou seja, “Ergui um monumento mais duradouro que o bronze”<sup>607</sup> parece ser, ao final, o que o filósofo alemão desejaria dizer. A expressão *aere perennius* em referência a essa frase de Horácio aparece 7 vezes na obra de Nietzsche desde 1878<sup>608</sup>. Na última das ocorrências da expressão, torna-se bem clara a sua intenção de situar seu *Zaratustra* entre as “construções perenes”: “se reconhecerá em mim até o meu Zaratustra uma ambição muito séria pelo estilo *romano*, pelo ‘*aere perennius*’ no estilo”<sup>609</sup>. Ao reconhecer a importância dessa alusão ao bronze podemos compreender a função paradoxal da figura do “martelo” na composição desse quadro de referências: o martelo ao mesmo tempo em que é uma ferramenta de *destruição*, é também um instrumento *médico* para o “diagnóstico da cultura” na medida em que permite “auscultar ídolos”<sup>610</sup>, mas, sobretudo, é um dos principais instrumentos do *escultor* na ambição de (re) construir uma *obra duradoura*. Se pudermos inscrever, nessa amplitude de sentidos associados à figura do martelo, a prerrogativa da figura que, por um lado melhor exemplifica a potência do ato de *destruir* ao passo que, por outro lado, é aquela que recobre as nuances mais significativas da possibilidade criativa – seja na possibilidade de *afinar* um

---

605 CI Prólogo.

606 “eine grosse Kriegserklärung” CI Prólogo.

607 Nota 154 de ABM (NIETZSCHE, 2006, p. 225)

608 HDH, 22; A, 71; ABM, 251; A, 58; CI, *O que devo aos Antigos*, 1; e um apontamento de 1888 24[1].

609 CI, *O que devo aos Antigos*, 1.

610 CI, Prólogo.

instrumento como um “diapasão”<sup>611</sup>, seja pela força distintiva empregada para *talhar* uma escultura como ambição “aere perennius”, ou mesmo como uma referência implícita a *lenda germânica do martelo*, então, poderíamos compreender em que medida essa figura do martelo é instrumentalizada *metafórica e mimeticamente* como central no arsenal do *Crepúsculo dos Ídolos* e, inclusive, colocada *a falar*<sup>612</sup>.

O trecho em que essa concessão à *voz do martelo* é feita trata-se da última seção do *Crepúsculo dos Ídolos*. Ali, como que no intuito de consolidar o *ato de guerra* Nietzsche opera uma modificação das vozes das personagens: o texto da seção é integralmente o aforismo 29 do livro III do *Zaratustra*<sup>613</sup>. Essa manipulação é importante para reconhecer tanto a *brincadeira com os signos* em Nietzsche, como o processo de *mimetização retórica* que trás a tona o performativo da linguagem. Enquanto no *Zaratustra* a força performativa é instituída pela *voz* da personagem *Zaratustra*, no *Crepúsculo dos Ídolos* o martelo é que é convidado a ser a porta-voz dessa produção de efeito no leitor. Por meio do enunciado “tornai-vos duros”<sup>614</sup> (*também presente no Zaratustra*) o leitor é incitado não apenas a reconhecer os *atos de guerra* promovidos no decorrer do *Crepúsculo dos Ídolos*, mas efetivamente, é *afetado* a fazer parte dessa realização *artística*. Ao dar voz ao martelo, ainda com mais força do que a primeira pessoa do singular, a intenção performática aqui, parece ser a potência efetiva da linguagem que produz efeito no mundo, “performa atos divinos”, traz à tona aquilo que “gostaria de permanecer em silêncio”<sup>615</sup> e *modificar* a realidade de milênios.

---

611 CI Prólogo.

612 CI, “Der Hammer redet”.

613 Za, III, Das velhas e novas tábuas, 29.

614 CI, O Martelo fala, “w e r d e t h a r t !”

615 CI Prólogo.

## 2.4 O GESTO SOFISTA

aquela *cultura do mais desassombrado conhecimento do mundo*...que merece ser batizada com o nome de seus mestres, *os sofistas*...<sup>616</sup>

Para além das possibilidades de interpretação comparativa do pensamento de Nietzsche com a Sofística como movimento filosófico, encontra-se o elemento fundamental que mobiliza todo nosso anseio interpretativo neste presente trabalho: o argumento de Cassin de que “o discurso sofisticado é o paradigma de um discurso que faz coisas com as palavras”<sup>617</sup>. Isto significa que o critério utilizado por nós para essa apropriação “*Nietzsche num Gesto sofista*”, para além dos anacronismos e critérios de validade histórica, é o critério, digamos, “performático” do *discurso sofista*. Ao falarmos “discurso sofista” estamos considerando, para eficácia funcional, certos elementos mais gerais dessa *discursividade* que podem ser identificados, particularmente, a partir da noção *estendida de performativo*: tratando-se assim, do fato que, de certa forma, *justifica* o uso que fazemos da interpretação de Barbara Cassin. Isto posto, vejamos quais são os *pontos de inflexão* que marcam as semelhanças dessas *discursividades* supostamente *performativas*.

Seja pelo fato de, junto a Hegel, Nietzsche ser identificado como um dos filósofos que “inicia uma positiva avaliação da contribuição dos sofistas para o meio social intelectual dos gregos antigos”<sup>618</sup>, seja pelo juízo *positivo* emitido pelo próprio filósofo alemão de que os sofistas “tangenciam a moral” ou mesmo pelas passagens da obra de Nietzsche em que ele, além de tecer elogios à *cultura dos sofistas*, identifica o historiador Tucídides como o maior representante dessa cultura<sup>619</sup>, em todos esses aspectos o traço mais característico pelo qual o leitor é sobressaltado, consiste na identificação que podemos fazer de uma espécie de *atenção* importante que Nietzsche concede aos sofistas. Embora a própria Cassin identifique essa *estima* de Nietzsche para com os sofistas como uma “reabilitação” também “tributária da condenação platônico-aristotélica”, é inegável considerarmos, para além dessa objeção mais atual, a consideração de que “o momento sofisticado” foi “um momento de lucidez da filosofia”<sup>620</sup>. Deste modo, essa “atenção” conferida pelo filósofo alemão se torna evidente na medida em que investigamos as ocorrências do termo “sofista” e seus sinônimos no espólio das obras do autor. No entanto, se aqui explicitado, o detalhamento

616 A, 168.

617 “le discours sophistique est le paradigme d'un discours qui fait choses avec des mots” CASSIN, Barbara. *Sophistique, performance, performatif*. In: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 3 nº 6, 2009, p. 02. *Tradução nossa*.

618 “One can find in the writings of Hegel (1914) and Friedrich Nietzsche (...) the beginnings of a more positive assessment of the Sophists contribution to the intellectual milieu of ancient Greece” SCHIAPPA, Edward. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale University, 1999, p. 08. *Tradução nossa*.

619 Em especial: CI, *O que devo aos antigos*, 2.

620 CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 14.

específico destas ocorrências retiraria o foco específico de nossa investigação. Assim, apenas como ressalta, procuramos destacar o fato de que os termos “Sophisten”, “Sophist” e “Sophistik” perpassam em menções diretas ou indiretas, todos os períodos da obra de Nietzsche e este aspecto permite, em certa medida, vislumbrar àquela espécie de *atenção importante* do qual mencionamos acima<sup>621</sup>.

Um ponto de inflexão especial no que se refere à *discursividade* tanto em Nietzsche como na sofística, consiste no elemento fundamental que já fez com que muitos intérpretes “mal interpretassem” o pensamento de Nietzsche: o *paradoxo* e as contradições nele acopladas<sup>622</sup>. Neste sentido, temos duas posições que gostaríamos de alinhar para tentar legitimar nossa conjectura. De um lado temos as considerações de Cassin acerca da sofística e suas nuances. Por outro lado, temos a identificação do paradoxo em Nietzsche como uma espécie de *modus operandi* próprio e intencional, vejamos. Se pudermos assimilar com Cassin que na *discursividade sofística* existe uma espécie de “paradoxologia” do qual “todo argumento se torna seu próprio contrário desde o momento em que é enunciado” como nos “*kataballondes*”, isto é, nos “argumentos-catástrofes” de Protágoras<sup>623</sup>, e, simultaneamente, pudermos reconhecer a partir de Stegmaier que “Nietzsche também produziu paradoxos intencionais de diferenças (como verdadeiro e falso, bem e mal, forte e fraco), a fim de provocar essas diferenças fixadas filosoficamente”<sup>624</sup>, então, temos que, em alguma medida, atribuir para ambos os processos uma espécie de *semelhança*, apesar das nuances específicas, que possibilitaria a configuração do mesmo procedimento sob a nomenclatura daquilo que tomamos por “Gesto sofista”. Em outras palavras se, por um lado, o *emprego de paradoxos* seria a marca distintiva da *discursividade sofística* como quer Cassin, esse mesmo traço distintivo, por outro lado, caracterizaria *um dos movimentos do texto* de Nietzsche mais *instrumentalizado* por ele, identificado e denunciado por intérpretes e defensores do rigorismo lógico: ou seja, podemos

---

621 Devido a problemas e limitações deste trabalho não exporemos aqui o detalhamento das ocorrências dos termos. No entanto gostaríamos de indicar ao leitor para que este tenha acesso às ocorrências no site da *Nietzsche Source* que acompanha os critérios da organização das obras críticas de Nietzsche a KSA (com exceção da paginação), digitando os termos na barra de busca superior à direita e clicando na “seta” para realizar a busca: NIETZSCHE SOURCE. *Digital Critical Edition (eKGWB)*. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>> acesso em Junho de 2013.

622 O exemplo de intérpretes como W. Kaufman que buscam salientar supostas “contradições aparentes” no pensamento de Nietzsche.

623 Este argumento se insere no contexto de especificação de Cassin de algumas “características diferenciais” sobre a tese segundo a qual a “logologia” (isto é, a tese de que “o ser é um efeito do dizer”) “é uma cronologia” em que “o tempo é o princípio efetante e eficaz do discurso”. Dentre essas “características” está o “presente” enquanto “presente da enunciação” pelo qual permite “as contradições, as inversões, em suma: paradoxologia”. Citamos na íntegra o trecho que elucida nossa menção: “De fato, é preciso compreender que não se trata, então, de provar que, dado um argumento, poder-se-á sempre produzir um argumento contrário, como nos *Dissoi Logoi*, mas que todo argumento se torna seu próprio contrário desde o momento em que é enunciado, porque foi (...) seguindo o modelo dos *kataballondes*, os ‘argumentos demolidores’, os ‘argumentos-catástrofes’ cuja invenção se atribui precisamente a Protágoras.” CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 202.

624 Stegmaier. W. „*Philosophischer Idealismus*“ und die „*Musik des Lebens*“, p. 93. Apud: VIESENTEINER, 2009, p. 241.

observar, mesmo que em *conjectura*, *Nietzsche num Gesto Sofista*.

Um outro ponto de inflexão que poderia, correlativamente, ligar a ambiguidade no tratamento de Nietzsche com a linguagem junto ao tratamento de Górgias que legitimaria nossa pretensa identificação de *Gesto Sofista*, seria o reconhecimento mais específico do tratamento dado por Górgias à linguagem que revela essa ambiguidade, porém, em duas obras distintas: “No *Tratado* [do não ser] a linguagem é dada como incapaz de comunicar ao outro as coisas exteriores” ao passo que na obra “Elogio de Helena” “os poderes da palavra são enfaticamente exaltados”<sup>625</sup>. Embora, conforme argumentamos, ocorra uma ambiguidade semelhante no tratamento que Nietzsche confere à linguagem pulverizados em suas obras o segundo aspecto de desvelamento dos mecanismos do *potencial mágico da linguagem* como no *Elogio de Helena* são muito mais sutis em Nietzsche quando não imperceptíveis: nosso desafio interpretativo incide exatamente na possibilidade de identificação desse aspecto.

Ainda nesse sentido, um aspecto importante que complementa esse ponto de correlação, do qual apresentamos apenas como *conjectura* sem o detalhamento necessário, é o modo de conciliação dessa ambiguidade com a linguagem no caso específico de Nietzsche que, aparentemente, ao analisarmos as *primeiras camadas* de seus textos, em especial as do último período, a tendência parece ser a de observar a não conciliação das esferas descritas. No entanto, numa proximidade a Górgias, e mais uma vez interpretando a manutenção da ambiguidade em Nietzsche a partir de um *Gesto Sofista*, um dos modos possíveis de conciliar “incomunicabilidade” de um lado e, “elogio dos poderes da palavra” de outro, parece ser a noção de “construção discursiva” apresentada por Coelho que na análise da posição de Górgias sobre o “estabelecimento das verdades dos enunciados” parece eficaz na tentativa de não reduzir sua posição a um “relativismo” ou “intuicionismo”<sup>626</sup>.

Portanto, dentre outras nuances este outro ponto de inflexão que mobilizamos, com todas as suas ressalvas, para identificar essa espécie de *Gesto Sofista*, consiste na assimilação da seguinte equação: a) “impossibilidade de apreensão linguística do vir-a-ser” [Nietzsche] = “incomunicabilidade das coisas exteriores” [Górgias] e b) *elogio dos poderes da palavra* [Nietzsche]<sup>627</sup> = “elogio dos poderes da palavra” [Górgias]. Deste modo, essa equação compreendida numa espécie de *arte e intenção da linguagem* parece-nos o ponto preciso de identificação, para além das controvérsias conceituais e disputas de anacronismos, de *Nietzsche*

---

625 COELHO, 1997, p. 41.

626 Ibid.

627 No caso específico de Nietzsche esse “potencial da linguagem” a ser elogiado passa pelo aspecto “fisiológico” pelo qual a noção de “ritmo” recebe uma atenção fundamental. Veja-se por exemplo os estudos de Nietzsche sobre o “ritmo grego” CORBIER, Christoph. *Alogia et eurythmie chez Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien. Band 38, Pages 1–38, 2009; GC 84, ABM 28, 188, 246, 247 e EH, Porque escrevo tão bons livros, 4.

*num Gesto Sofista.*

### 2.4.1 O “poema de nossa invenção” como sofisticada

a sofisticada é essa outra espécie de poesia, poesia de gramáticos talvez, que se esforça em desvelar os mecanismos da graça eficaz da linguagem<sup>628</sup>.

No item anterior tentamos explicitar, mesmo que na forma de *conjectura*, alguns *pontos de inflexão* entre a *discursividade sofisticada* e a *discursividade* em Nietzsche de modo a assumir para esse último uma espécie de *Gesto Sofista*. Tudo isso foi mobilizado pela noção mais ampla de *performativo* que interligaria as *discursividades* como ponto de toque. Caso esta hipótese seja plausível estaremos bem próximos de aceitar com maior deliberação a argumentação que se seguirá ainda no âmbito de pensar àquela atribuição de *Gesto Sofista*. Trata-se, em última instância, da hipótese fundamental que fora vislumbrada já no início de nossa exposição, e que aparece sob os seguintes termos: tanto o tratamento *teórico* de Nietzsche, quanto o tratamento *prático* que a linguagem recebe do filósofo alemão parecem revelar, de alguma maneira, a dimensão do aspecto *demiúrgico*, *de criação de mundo da linguagem*, ou seja, as nuances do relacionamento de Nietzsche com a linguagem parecem revelar uma esfera *nova* da linguagem, muito além do mero aspecto *comunicativo* ou *persuasivo* que ela possui. Nos termos da interpretação de Cassin, isto significaria se questionar da seguinte maneira: é possível assumir que esse tratamento da linguagem no pensamento de Nietzsche corrobora com o argumento de que “o ser é um efeito do dizer”? Nada mais faremos adiante do que tentar vislumbrar uma resposta afirmativa a essa questão.

Deste modo, dois são os pontos-chaves que elencamos para realizar esta interpretação: primeiro, através de um diálogo interpretativo com o aforismo 301 de *A Gaia Ciência* e, de modo especial, a partir da interpretação de um trecho do livro terceiro de *Assim Falou Zaratustra*. O primeiro elemento o aforismo intitulado “A ilusão dos contemplativos”<sup>629</sup> do livro quarto de “*A Gaia Ciência*” Nietzsche inicia uma argumentação que consiste em contrapor a “ilusão” que toma o “homem superior” de que ele é um mero “espectador e ouvinte” no “grande espetáculo visual e sonoro que é a vida”. Esta dificuldade se coloca, de acordo com Nietzsche, na medida em que o “homem superior” denomina sua própria natureza como contemplativa e negligencia o fato de que ele possa ser, como assevera Nietzsche, “o verdadeiro e incessante autor da vida”. Desta forma, o filósofo alemão explicita as diferenças entre os “tipos” de *natureza* de certa forma obscurecidos na

628 CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 18.

629 Os trechos abaixo entre aspas fazem parte do aforismo 301 de GC na tradução de Paulo César de Souza: NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Companhia das Letras, São Paulo, 2007, p. 203-4.

avaliação de si que o “homem superior” faz: se deste a Antiguidade tem-se a oposição *vida contemplativa* versus *vida ativa*, o que marca, segundo Nietzsche nesse aforismo, a característica fundamental de distinção entre os “homens superiores” e os “inferiores” é o fato de, como “contemplativos” que são, seria “verem e ouvirem incalculavelmente mais”, ou seja, “verem e ouvirem **pensando**”<sup>630</sup>. Neste sentido, é exatamente este “pensando” que confere a novidade acrescida por Nietzsche à noção de “*vis contemplativa*”, ou seja, a novidade apresentada pelo filósofo é o aspecto da “*vis creativa* [poder criador]” que, para além da mera contemplação *passiva* do mundo, caracteriza a noção de “homens superiores” e *vis contemplativa* que os representa. Dito de outro modo, o que Nietzsche salienta como “ilusão dos contemplativos” é o fato de estes “homens superiores” não considerarem o papel demiúrgico de sua própria condição contemplativa, ou seja, diferente da mera *contemplação passiva* ou do “homem de ação” a *vis contemplativa* expandida à *vis creativa* seria, sobretudo, o que caracterizaria esse “tipo” de “homem superior”. O mais interessante nesse ponto, é o fato de, após essa exposição argumentativa, na metade do aforismo, Nietzsche inserir a *si mesmo* no bojo destas características ao modelar a voz da narrativa do texto para um “nós”. Essa *instrumentalização* sutil na condução do texto é realizada de modo a assegurar sua parte nessa compreensão sobre a realidade que consiste em considerar *pensamento*, *sentido* e *valor* aspectos caracteristicamente *demiúrgicos* no sentido de efetivamente serem os responsáveis pelo “mundo que tem *algum interesse para o ser humano*”: “nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe” sendo o conjunto complexo de “cores”, “perspectivas” e “pesos” o que Nietzsche chama de “poema de nossa invenção”<sup>631</sup>.

O segundo elemento trata-se de uma interpretação mais pontual, e portanto mais *arriscada*, de um trecho de “O regresso” do livro terceiro de *Assim Falou Zaratustra*. O texto como um todo é extenso e o momento do trecho em especial pode ser lido, como faremos, em conexão com o aforismo 3 em que trata da *inspiração* na análise do livro *Zaratustra* realizado em *Ecce Homo*<sup>632</sup>. O trecho é o seguinte: “aqui se abrem para mim as palavras e arcas de palavras de todo o ser: todo o ser quer vir a ser palavra, todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar”<sup>633</sup>. Neste trecho podemos observar que o ponto central das duas partes do período é a noção de “ser” e, posteriormente, a de “vir-a-ser” que no jogo poético construído por Nietzsche permite-nos extrair daí as sutilezas. O termo no original para ser é “*Sein*” substantivado que indica o “Ser” da tradição filosófica. Por outro lado, na segunda parte do período há um *jogo* peculiar com o verbo “*werden*” que após a

630 Grifo nosso.

631 O verbo original utilizado no trecho para “fazer” é “*machen*” GC, 301.

632 EH, Za 3.

633 Da mesma forma que no elemento anterior utilizaremos a tradução em português de Paulo César de Souza. NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. Companhia das Letras, São Paulo, 2011, p. 176.

vírgula aparece de forma substantivada: “alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen”. O que é importante nesse procedimento de *concatenação* poética dos termos é o fato de observarmos que o “Ser” do início da sentença que “quer vir a ser palavra” num sentido tradicional de subsunção do *Ser* como essência apreendida das coisas a uma linguagem que *represente* essa apreensão, é diluído e substituído após a vírgula pelo termo “Werden” substantivado que indica, em conexão com um certo *heraclitismo* do pensamento de Nietzsche, a noção fundamental de “vir-a-ser” como *transformação* constante e inapreensível pela razão humana. Ademais, o próprio verbo “werden” que indica um “tornar-se” palavra do “Ser” pode ter um sentido particular de *significar* o “Ser”. Todo esse empreendimento sutil com os termos de uma sentença, parece revelar-nos de que modo aquele “comigo aprender a falar” em certa medida destaca uma espécie de inversão da *doação ontológica* inicial, ou seja, se há um “Ser” ali *significado* é, ainda, não um “Ser” como essência metafísica da realidade das coisas, mas um “vir-a-ser” transitório *criado e significado pela* linguagem. Em outras palavras o “Ser” inicial é *diluído* a um fluxo pelo qual a própria palavra institui ao *constituir e significar* esse *Devir*: isto quer dizer que, mesmo na forma de conjectura, somos inclinados a assumir que essa *marca discursiva* de Nietzsche além de se situar num *Gesto Sofista*, também indica em certa medida que em Nietzsche, como procuramos mostrar nesse trecho “o ser nada mais é que um efeito do dizer”.

Portanto, podemos afirmar que, se de um lado o *primeiro elemento* traz uma visão mais geral acerca daquela autocompreensão de Nietzsche sobre a esfera demiúrgica do pensamento, por outro lado, o *segundo elemento* nos possibilita vislumbrar em que medida tal compreensão de Nietzsche da *vis criativa* [poder criativo] se volta para o interior da própria linguagem permitindo uma espécie de *desmistificação ontológica do discurso* cuja produção do “ser” é realizada pela linguagem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão é a de saber como a linguagem é interessante, ou qual “em si mesma”, de qual autonomia, se trata<sup>634</sup>.

O número de interrogações produzidos por esta investigação se estende para além de nossas notas de rodapé. No entanto, após todo o desdobramento dos argumentos nos foi possível vislumbrar algumas considerações a respeito do tema da linguagem e do performativo em Nietzsche que de modo algum devem ser encerradas a partir deste presente trabalho. Neste sentido, temos sumariamente que destacar os seguintes pontos a serem considerados afinal.

Acerca dos primeiros elementos apresentados nessa dissertação (*1.2 Localização do problema: da 'esquiva à metafísica' para a 'virada retórica'*) vimos que não apenas os nós específicos apresentados são contundentes (as regulações Platônico-aristotélicas), como eles oferecem uma possibilidade, não apenas a partir do pensamento de Nietzsche, de pensar o “estatuto sofisticado da linguagem”. Se por um lado, o item sobre a “esquiva à metafísica” traz como resultado a nítida provocação a essa “regulação ontológica do discurso”, por outro lado, o ganho que o item sobre a “mimesis retórica” nos oferece é de fundamental importância para localizar uma importante *suposta* distinção no pensamento de Nietzsche e seu tratamento com a linguagem: a diferenciação entre “*instrumentalização material da linguagem*” e “*materialidade da linguagem*”. Mesmo com nossa tendência a misturar as esferas propositalmente e destacar a *interdependência* entre elas ao longo do texto o que é permitido extrair delas é o seguinte: enquanto a “*instrumentalização material da linguagem*” corresponde ao *uso* do material verbal da linguagem e seus aspectos relacionados às *regras de convenções da linguagem*: âmbito sintático, semântico (fixação de sentido e referência) e âmbito pragmático, pelo qual podemos incluir todos os recursos e estratégias de organização formal da linguagem, a dimensão da “*materialidade da linguagem*” se apresenta como uma resultante daquela *experimentação* material dos elementos materiais da linguagem. Sendo assim, a dimensão da “*materialidade da linguagem*”, para além dos limites da linguagem convencional, corresponde a esse *material bruto*, pré-conceitual e que é, basicamente, ligado a *expressividade (Estilo)*, a *musicalidade* e a *fisiologia*. Essa caracterização é apenas didática e provisória e não temos como estabelecê-la de modo definitivo. Ainda nessa primeira parte, o ganho a que a argumentação nos fornece acerca do item sobre a “*virada retórica*” é o fato de compreender uma certa *adesão* de Nietzsche para com a “*retórica*” nessa sua mobilização que se insere aquilo sob o qual chamamos “*instrumentalização material da linguagem*” ou “*mimesis retórica*”.

Em relação ao desdobramento do argumento acerca da “*retórica* como 'essência' da

---

634 CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 263.

linguagem” temos os seguintes resultados: a) o “problema da linguagem” no Jovem Nietzsche é intrinsecamente ligado a sua assimilação da retórica como meio de pensar uma “gênese da linguagem”; b) esta “gênese da linguagem” é pensada por um duplo processo: 1) como “esboço” realizado por Nietzsche de uma “teoria das figuras” e 2) uma “tentativa de pensar a percepção com base num paradigma tropológico”. Neste ponto, encontramos Nietzsche reconhecendo uma “impossibilidade semântica” em determinar as diferenciações entre o que seria a “linguagem literal” e a “linguagem retórica”. Isso conduz o próprio desdobramento de nossa argumentação para uma atenção exclusiva a um “ceticismo linguístico” que modela a ambiguidade que a relação de Nietzsche com a linguagem possui. Assim, este “ceticismo linguístico” sob a forma de “ceticismo epistemológico” é, de certa forma, aquilo que garante a manutenção de uma “tensão” que percorre todo o período intermediário de Nietzsche em sua recepção do ceticismo moderno. Dito de outro modo, aquilo que em última instância caracterizava o primeiro enfrentamento de Nietzsche com a linguagem como desafio *retórico* de esboçar uma “teoria da linguagem”, aos poucos se transforma num “ceticismo linguístico” articulado por uma “tensão” que pode ser observada pela ambiguidade acerca da linguagem, isto é, por um lado, a ênfase e radicalização de Nietzsche do lado limitador e restritivo da linguagem e, por outro lado, a *instrumentalização material da linguagem* realizada por ele que acentua seu *potencial criativo e demiúrgico*. Essa sutil mobilização direciona toda a problemática para um problema que aparece apenas em 1886 como “problema da compreensibilidade”.

Neste sentido, temos a partir daí os seguintes ganhos: 1) o *problema da compreensibilidade* é compreendido como um problema no interior da tradição enquanto “exigência de compreensibilidade universal”; 2) essa exigência é confrontada por Nietzsche de modo a salientar seus processos restritivos: *igualação do não igual*, *mediocrização* e retirada da *singularização do pensamento* em filosofia; 3) por fim, há uma *experimentação dos limites da compreensibilidade* através de uma série de procedimentos e processos no âmbito da *instrumentalização material da linguagem*. Deste modo, os âmbitos abertos pela investigação acerca da linguagem são os seguintes no pensamento de Nietzsche: a) âmbito *epistêmico* que corresponde a um reconhecimento da impossibilidade de apreensão linguística da realidade; b) o âmbito *gramatical* que trata-se da “radicalização da crítica da linguagem” no intuito de demonstrar os preconceitos consolidados pela estrutura gramatical da linguagem; c) o âmbito *performativo* que consiste no reconhecimento de que a linguagem possui outras funções que não a mera função comunicativa e que essas esferas além de constituir a própria linguagem permite pensar a produção efetiva de coisas no mundo por meio da linguagem.

É, neste ponto, que vislumbramos o performativo e os resultados a esse respeito são os que

se seguem: O procedimento de “*instrumentalização material da linguagem*” mobiliza elementos da linguagem que nos permite identificar a *produção de efeito no leitor* e, este aspecto, possibilitaria assimilá-lo como procedimento performativo, isto é, aceitar que, em última instância, determinados elementos do texto de Nietzsche podem ser reconhecidos como performativos. Neste sentido, os performativos podem ser enquadrados sob a rubrica de “performativo epidítico” quando se tratar de *produção de efeitos intencionais, persuasivos, retóricos*, no leitor e, “performativo criador de mundo” quando, para além destes aspectos, o efeito é pensado enquanto “criação de mundo”, ou seja, quando se trata de uma *produção de efeitos concretos* como o da “reorganização da experiência, a constituição de elementos inovadores” bem como a “instituição de gêneros literários”. Ainda a esse respeito, esse reconhecimento possibilita certo enquadramento de Nietzsche e sua *discursividade* naquilo que denominamos *Gesto Sofista*. Este gesto para se efetivar, enquanto, efetivamente *Gesto Sofista*, só pode ser assimilado se pudermos aceitar que, mesmo de modo embrionário, podemos encontrar no pensamento de Nietzsche a *façanha* propriamente *sofística* de compreensão de que “o ser é nada mais do que um efeito do dizer” como quer Cassin. Caso tudo isso não seja possível a única coisa a fazer é “*donner sa langue au chat*”, ou seja, *dar nossa língua ao gato no tapete*.

## BIBLIOGRAFIA

ADELUNG = Johann Christoph Adelung: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen*. Zweyte, vermehrte und verbesserte Ausgabe. Leipzig 1793-1801. Disponível em: <[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_pysigle=Adelung&lemid=DS00716](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_pysigle=Adelung&lemid=DS00716)> Acesso em Junho de 2013).

ALMEIDA, Rogério Miranda. *Nietzsche e o paradoxo*. Edições Loyola, São Paulo, 2005.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford University Press, New York, 1995.

AUBRETON, Robert. *Introdução a Homero*. 2ª ed. Editora da USP, 1968.

BALZAC, H. *Illusions Perdues*. Bruxelles, p.129, 1837. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=aLs5AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>> Acesso em Junho de 2012.

BALZAC, H. *Ilusões perdidas*. Editora Abril, São Paulo, 1978.

BEHLER, Ernst. *II. Sprache, Denken und Musik Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche*. In: BORSCHÉ, T.; GERRATANA, F.; VENTURELLI, A. (Hrsg). ‘Centauren-Geburten’ *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 27. Walter de Gruyter, Berlin, New York, p. 99-111, 1994.

BEHLER, Ernst. *I. Beiträge zu Ehren von Ernst Behler Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW*. In: Nietzsche-Studien. Band 27, Issue 1, Pages 1–12, 1998, DOI: <<http://10.1515/niet.1998.27.1.1>>.

BLINKSTEIN, Izidoro (Org). *Dictionnaire de linguistique*. Librairie Larousse. Editora Pensamento-Cultrix: São Paulo, 2007.

CARRETER, Lázaro F. *Diccionario de Términos filológicos*. Biblioteca Românica Hispánica. Editorial Gredos, Madrid, Espanha, 1987.

CASSIN, Barbara. *A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem*. Trad. Luana de Conto. In: Revista Letras, Curitiba, Editora UFPR, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010.

\_\_\_\_\_. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005.

\_\_\_\_\_. *Ensaio Sofísticos*. Edições Siciliano, São Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_. *Sophistique, performance, performatif*. In: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 3 nº 6, p. 01-29, 2009.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e alegoria: gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. Annablume, São Paulo, Fapesp, Rio de Janeiro: DAAD, 2005.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de La langue greque. Histoire dès mots (α -κ)*. Editions Klincksieck, Paris, 1968.

CRAWFORD, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 19. Walter de Gruyter, Berlin, Boston, 1998.

COELHO, Maria Cecília de Miranda Nogueira. *Górgias: verdade e construção discursiva*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: FFLCH/USP, 1997. Disponível em: <<http://www.caph.ffeilch.usp.br/node/42418>> Acesso em Junho de 2013

CONSIGNY, Scott. *Nietzsche's reading of the sophists*. In: Rhetoric Review, Vol. 13, Iss. 1, p. 05-26, 1994. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/07350199409359172>> Acesso em Junho de 2013.

CORBIER, Christoph. *Alogia et eurythmie chez Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien. Band 38, Pages 1–38, 2009, DOI: <<http://10.1515/9783110208924.1.1>>.

DWB = *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Disponível em: <[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GM00007](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GM00007)> Acesso em Junho de 2013.

DUCROT; OSWALD; TODOROV;. *Dictionnaire encyclopedique des Sciéncias du langage*. Editions du Sevil, Paris, 1972.

EMDEN, Christian J. *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2005.

FLORES, Teresa Mendes. *Agir com Palavras: A Teoria dos Actos de Linguagem de John Austin*. Local, ANO. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/flores-teresa-agir-com-palavras.pdf>> Acesso em Junho de 2013.

FOUCAULT, Michel. *The Order of Things* (New York: Random House, Inc., 1973).

FRIES, Thomas; MOST, Glenn. *Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung*. In: BORSCHKE, T.; GERRATANA, F.; VENTURELLI, A. (Hrsg). 'Centauren-Geburten' *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 27. Walter de Gruyter, Berlin, New York, p. 17-46, 1994.

GARCIA, André Luis Muniz. *Vermoralisierung e Entmoralisierung: Da linguagem da moral ao caráter extra-moral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia*. Campinas, SP: [s. n.], 2011. Tese de Doutorado disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000796319>> Acesso em Junho de 2013.

GONÇALVES, R. T.; BECCARI, A. J. *Retórica e Ciência: O caso da linguística crítica*. Revista LETRAS, Curitiba, Editora UFPE, N. 72, p. 97-113, MAIO/AGO, 2007.

GONÇALVES, Rodrigo Tadeu. *Linguagem, sofística e tradução: atividade performativa e constitutiva na tradução da literatura latina dos séculos III e II a.C.* Conferencia publicada em Centro Multimedial de Educación a Distancia (XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos

Asociación Argentina de Estudios Clásicos Universidad Nacional del Litoral 1 ed (2010)). Disponível em: <<http://www.mendeley.com/research/linguagem-sofstica-e-traduo-atividade-performativa-e-constitativa-da-traduo-na-literatura-latina-dos-sculos-iii-e-ii-ac/#>> Acesso em Junho de 2013.

HACQUARD, Georges. *Dicionário de Mitologia grega e romana*. Edições ASA, Portugal, 1990.

HALLIWELL, Stephen. *Odisseu: a solicitação e a necessidade do canto*. In: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 3 nº 5, 2009. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/2009/HALLIWELL%20traduzido.pdf>> Acesso em Junho de 2013.

HAVELOCK, Erick. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas; São Paulo: Papirus, 1996.

HEINEN, René. *Zum "Spiel auf der Grenze des Ästhetischen und des Moralischen": Nietzsches Vorlesungen über Rhetorik*. Frankfurt/ Main. Nietzscheforschung Band 9, p. 303-323, ANO. Disponível em: <<http://www.gradnet.de/papers/pomo99.papers/Heinen99.htm>> Acesso em Junho de 2013.

HIKINS, James W. *The Seductive Waltz: Rhetoric and Contemporary Interpretations of Nietzsche*. In: Quarterly Journal of Speech. Vol. 85, Iss. 4, p. 380-399, 1999. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/00335639909384270>> Acesso em Junho de 2013.

HOFF, Ansgar Maria. *Das Poetische der Philosophie. Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Bonn, 2000. Disponível em: <<http://d-nb.info/968329624/34>> Acesso em Junho de 2013.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2011.

\_\_\_\_\_. *Iliada*. Versão digital no site do projeto Perseus Page. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0133>> Acesso em junho de 2013.

\_\_\_\_\_. *Iliada*. Versão digital no site do projeto Perseus Page. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0135>> Acesso em Junho de 2013.f

HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0*. Versão monousuário 3.0. Editora Objetiva Ltda, 2009.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Nietzsche et la rhétorique*. Presses Universitaires de France, 1992.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche and Metaphor*. Translated by Duncan Large. California: Stanford University Press. 1993.

LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995.

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte, FAFICH/UFMG, 2008. Tese de Doutorado disponível em:

<<http://pct.capes.gov.br/teses/2008/32001010012P9/TES.pdf>> Acesso em Junho de 2013.

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

MAURER, R. "Nietzsche und das Experimentelle". In: *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. 1: 7-28. Würzburg: M. Djuri, 1984.

MEYERS = Meyers Großes Konversationslexikon. *Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Sechste, gänzlich neubearbeitete und vermehrte Auflage*. Leipzig und Wien 1905-1909. Disponível em: <[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=Meyers&lemid=IS03227](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Meyers&lemid=IS03227)> Acesso em Junho de 2013.

MILLER, J. H. *Nietzsche in Basel: Writing Reading*. p. 311-328. In: *Journal of Advanced Composition*. Volume 13, issue 2, 1993. Disponível em: <<http://www.jaconlinejournal.com/archives/vol13.2/miller-nietzsche.pdf>> Acesso em Junho de 2013.

MORA, J. Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Tomo I (A-D), Editora Loyola, 1994.

MOREA, Donatella. *Genealogia del linguaggio in Nietzsche*. Segni e Comprensione - Rivista Quadrimestrale, ano XVIII n. s., n. 52, 2004. Disponível em: <<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr/article/view/i18285368a18n52p67/4009>> Acesso em Junho de 2013.

MURRAY, Peter Durno. *Nietzsche's affirmative morality: A Revaluation based in the Dionysian World-View*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999.

NAGY, Gregory. *Poetry as performance: homer and beyond*. Cambridge, Mass: Cambridge Univ. c1996.

NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Companhia das Letras, São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Companhia das Letras, São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratrustra*. Companhia das Letras, São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Companhia das Letras, São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Visão Dionisiaca do Mundo*. Martins Fontes, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Da retórica*. 2ª Edição. Editora: Passagens, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Companhia das Letras, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Companhia das Letras, São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo; Ditirambos de Dionísio*. Companhia das Letras, São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche - Os pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE SOURCE. *Digital Critical Edition (eKGWB)*. Disponível em: <<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB>> acesso em Junho de 2013.

OTTMAN, Henning (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler, 2000.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche*. Editora Champagnat, Curitiba, 2005.

PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. São Paulo: editora WMF, Martins Fontes, 2000.

PERELMAN, Chain. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Cultura grega Vol. 1, 3ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1970.

PETER, Børnedal. *A Silente World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, Pages 1–47, 2005, DOI: <<http://10.1515/9783110182620.1>>.

PIAZZESI, C. “Was Alles liebe gerannt wird”: FW/GC 14, KSA 3.356 como exemplo de exercício pré-genealógico. In: *Cadernos Nietzsche*. 27, p. 73-116, 2010.

PINHO, Sebastião Tavares de. *A tradição do símile homérico e o seu lugar na epopéia virgiliana*. In: *Hvmanitas - Vol. XLVII*, p. 499-530, 1995. Disponível em: [http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas47/35\\_Sebastiao\\_Pinho.pdf](http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas47/35_Sebastiao_Pinho.pdf)> Acesso em Junho de 2013.

PREZOTTO, Joseane. *Dissoi Lógoi: Sofística e linguagem*. Curitiba, UFPR, 2009. Dissertação de Mestrado disponível em: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=170961](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=170961)> Acesso em Junho de 2013.

RITTER, Joachim; GRUNDER, Karfried. *Historisches Wörterbuch der philosophie*. Band 9, Se-Sp. Schwabe & Co AG. Verlag. Basel, 1995.

ROBINSON, Douglas. *Performative Linguistics Speaking and translating as doing things with words*. Taylor & Francis e-Library, 2004.

SCHRIFT, Alan D. *Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology*. In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 23, Number 3, p. 371-395, 1985 (Article).

SCHIAPPA, Edward. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale University, 1999.

SIMONIS, Linda. *Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: Nietzsche-Studien. Band 31, Pages 57-74, 2002, DOI: <<http://10.1515/9783110170740.57>>.

STEGMAIER, W. *Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie*. In: Nietzsche-Studien. Band 36, Pages 93–107, 2007, DOI: <<http://10.1515/9783110192827.0.93>>.

STENDHAL. *Do amor*. Martins Fontes, São Paulo, 1993.

STINGELIN, Martin. *Die Rhetorik des Menschen Neuerscheinungen von Angèle Kremer-Marietti, Peter Gasser und Rudolf Fietz zum Thema „Nietzsche und die Rhetorik“* In: Nietzsche-Studien. Band 24, Walter de Gruyter, Berlin, New York, p. ??-??, 1995.

STINGELIN, Martin. *Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren*. In: Nietzsche-Studien. Band ?, Walter de Gruyter, Berlin, New York, p. 336-349, 2012. Retrieved 21 Sep. 2012, from <<http://www.degruyter.com/view/NO/W011362V018>>.

SUARES, Rosana. *Nietzsche e a linguagem*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011.

SCHNÄDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland*. Suhrkamp. Frankfurt, 1989, p. 139.

TONGEREN, Paul v. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Editora Champagnat, Curitiba, 2012.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche Wörterbuch*. Bd.1. Berlin: De Gruyter, 2004.

\_\_\_\_\_. *Reinterpreting modern culture: An introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy*. Purdue University Press e-books OLD, Paper 12, 2000. Disponível em: <[http://docs.lib.purdue.edu/press\\_ebooks/12](http://docs.lib.purdue.edu/press_ebooks/12)> Acesso em Junho de 2013.

TUUSVUORI, Jarkko S.. *Nietzsche & Nihilism: Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality*. University of Helsinki, 2000. (Academic dissertation ISBN 951-45-9135-6 (PDF version)).

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos / Campinas, SP: [s. n.], 2009. Tese de Doutorado disponível em <[http://www.prgp.unicamp.br/teses\\_defesa02.phtml?ra=65163&codcurso=112&nivel=Doutorado&sigla=IFCH%20%20&porpag=-1](http://www.prgp.unicamp.br/teses_defesa02.phtml?ra=65163&codcurso=112&nivel=Doutorado&sigla=IFCH%20%20&porpag=-1)> Acesso em Junho de 2013.*

XAVIER, Maria F.; MATEUS, Maria helena (org.). *Dicionário de termos linguísticos*. Vol. 1. Edições Cosmos, Lisboa, 1990, p. 280.

WAHRIG Digital: *Deutsches Wörterbuch*. Herausgegeben von Renate Wahrig-Burfeind. Wissen Media Verlag GmbH, 2006.

WOTLING, Patrick. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Ellipses Édition, Paris, 2001.