

# A LINGUAGEM ALÉM DA METAFÍSICA: UMA QUESTÃO DE INSTINTO E ESTILO EM NIETZSCHE

Gabriel Herkenhoff Coelho Moura

Doutor em Filosofia pela UFPR

**Resumo:** Ao longo de sua trajetória intelectual, Nietzsche apresenta um persistente interesse pelo problema da linguagem, abordando sua origem terrena e sua dimensão *demasiado humana*, sua ligação ao âmbito instintivo de uma espécie animal e seu caráter artificial e plástico. O objetivo deste artigo é sugerir que tal tema relaciona-se à tentativa nietzschiana de superação da metafísica, em duas frentes. Negativamente, no reconhecimento dos limites da linguagem e da influência de certas seduções gramaticais em nossas concepções do que seria a estrutura fundamental do mundo. Positivamente, na elaboração de uma *sintomatologia* e de sua *arte do estilo*, elementos importantes de sua crítica da cultura e postura filosófica. Pretendemos, assim, indicar que a tematização e uso nietzschiano da linguagem possui papel central na elaboração de sua tarefa filosófica de intervenção cultural.

**Palavras-chave:** Metafísica, linguagem, sujeito, sintomatologia, arte do estilo.

**Abstract:** Throughout his intellectual trajectory, Nietzsche shows a continuous interest on the issue of language, addressing its earthly origin and *all-too-human* dimension, its connection with the instinctive realm of an animal species and its artificial and plastic character. The aim of this paper is to suggest that such a theme is related to Nietzsche's attempt to overcome metaphysics, on two fronts. Negatively, it implies the acknowledgement of the limits of language and the influence of some grammatical seductions on our conceptions of the fundamental structure of the world. Positively, it is linked to the elaboration of a *symptomatology* and his *art of style*, important elements of his critique of culture and his philosophical stance. We intend, thus, to indicate that Nietzsche's thematization and use of language plays a central role in his philosophical task of cultural intervention.

**Keywords:** Metaphysics, language, subject, symptomatology, art of style.

## Introdução

Num longo aforismo do Livro V (1887) de *A gaia ciência*, Friedrich Nietzsche reflete sobre o devir da *linguagem* a partir da suposição de que a *consciência* se desenvolveu sob a pressão da *necessidade de comunicação*, como uma rede de comunicação entre seres humanos. Ele resume sua ideia do seguinte modo: “Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado” (GC, 354). Para além da apresentação de uma concepção

alargada de razão – segundo a qual a vida sustenta-se sobre uma organização espontânea e pré-reflexiva de sentido, que mereceria uma discussão à parte –, interessa a este artigo a suposição de que a linguagem e a consciência formaram-se conjuntamente na trajetória mundana do ser humano, estando relacionadas à sobrevivência de um animal gregário. O propósito do trabalho é investigar *como* se estabelece tal relação entre linguagem e consciência e as *implicações* dessa compreensão no fazer filosófico de Nietzsche, sobretudo, em sua *crítica* e tentativa de *superação da metafísica*<sup>1</sup>. A hipótese é: tal traço de sua compreensão da linguagem não leva Nietzsche a estabelecer uma relação de exterioridade; é *com* a linguagem disponível, em sua dimensão intersubjetiva, que seu empreendimento filosófico se realiza.

Importa-me, particularmente, Nietzsche realizar sua crítica e buscar abrir caminhos para a filosofia e a cultura através de um cuidado com a linguagem (com sua estilística) e da colocação da figura do autor em sua obra – algo levado ao paroxismo com o uso da primeira pessoa do singular e com a *autoencenação* de um *Nietzsche* nos textos publicados entre 1886 e 1888<sup>2</sup>. Há, portanto, uma ambivalência no pensamento nietzschiano: seu movimento *negativo*, de apontar limites, é complementado por um gesto afirmativo<sup>3</sup>, patente nos empregos que ele faz da linguagem em sua análise e intervenção cultural. Feitas essas observações, o presente artigo abordará o tema da linguagem no percurso intelectual de Nietzsche<sup>4</sup>, com acento em seus aspectos

<sup>1</sup> É importante ressaltar, de antemão, que este não é um trabalho com as fontes de Nietzsche a respeito da linguagem, porém da articulação de um percurso a partir do que ele escreveu sobre o tema. No que concerne às fontes, vale lembrar do seminal trabalho de Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language* (1988), que trata das influências nietzschianas na cunhagem de uma *teoria da linguagem*, dedicando capítulos à relação de Nietzsche com Eduard von Hartmann, Schopenhauer, Friedrich Lange e Gustav Gerber. Sobre a influência particular de Gerber é importante mencionar os valiosos trabalhos de Meijers e Stingelin no volume 17 da *Nietzsche-Studien* (1988). Em relação à existência de um percurso articulado em Nietzsche no que tange ao problema da linguagem, Adam Schifft já chamara atenção para tal aspecto cf. SCHRIFT, 1985, p. 372.

<sup>2</sup> A interpretação da autoencenação como um aspecto importante nos escritos tardios de Nietzsche já foi explorado na Pesquisa Nietzsche. Sobre o tema da autoencenação e a colocação nietzschiana de si como figura de pensamento cf. VIESENTEINER, 2014; PASCHOAL, 2015; e MÜLLER, 2015. Encontramos o tema de modo indireto em NEHAMAS, 1985; e STEGMAIER, 2013 – especificamente o artigo “A crítica de Nietzsche da razão da sua vida – para uma interpretação de *O Anticristo* e *Ecce Homo*”, p. 65-90.

<sup>3</sup> A ideia de que a crítica nietzschiana da linguagem é acompanhada por uma dimensão propositiva está bem consolidada na literatura secundária, tendo sido apontada em SCHRIFT, 1985, p. 392s; e CRAWFORD, 1988, p. xiii-xv; e explorada recentemente em CONSTÂNCIO & BRANCO, 2012; MARQUES, 2014; e MARTON, 2014.

<sup>4</sup> Note-se que o propósito do trabalho não é discutir os pormenores do problema da consciência em Nietzsche; o ponto central aqui abordado é a linguagem, sendo as questões ligadas à consciência discutidas de modo simplificado, apenas nos aspectos gerais que interessam a este artigo, isto é, sem a profundidade que tem caracterizado algumas abordagens da Pesquisa Nietzsche atual. Para discussões

intersubjetivo e plástico, tomando como referências escritos de sua juventude e textos publicados em que ele elabora reflexões mais detidas sobre tal questão.

Ao longo deste artigo, os seguintes aspectos serão observados: a dimensão mundana, instintiva, da linguagem; a orientação crítica do filósofo sobre a linguagem e sua articulação com a tematização da consciência; a compreensão da influência de *seduções da linguagem* na conformação do pensamento metafísico; e os usos da linguagem em sua obra, em seu diagnóstico e intervenção cultural, com a elaboração de uma *sintomatologia* e de uma *arte do estilo*. Para tanto, o trabalho divide-se em três partes: na primeira, serão apresentadas as reflexões iniciais de Nietzsche acerca da linguagem, nas quais emerge uma concepção naturalizada e metafórica (não-correspondencial) desta; na segunda, será demarcada a confluência do problema da linguagem com o da consciência e da intersubjetividade; e, por fim, na terceira, indicar-se-á os papéis positivos da linguagem em seu empreendimento filosófico.

## 1. O surgimento da linguagem nas reflexões iniciais de Nietzsche

A perenidade do interesse nietzschiano pelo tema da linguagem pode, de um ponto de vista biográfico, ser remetida à sua formação como filólogo ou mesmo à sua atividade musical e poética (cf. LLINARES, 2015, p. 48-49). Contudo, se esses elementos ajudam a indicar *o que* o levou a refletir sobre a linguagem, eles dizem pouco acerca do *como* isso veio a se dar em seu pensamento. Esse ‘pouco’, porém, serve como ponto de partida para notar-se uma peculiaridade da tematização nietzschiana da linguagem: seu caráter ambivalente. Por um lado, em seu ímpeto filológico, Nietzsche demonstra a preocupação com a elaboração de uma *crítica* da linguagem – como apreciação de possibilidades e limites – e sua tomada como conjunto de signos providos de história, convencionados e colocados em uso por certa comunidade. Por outro, em seu interesse artístico, ele reconhece o caráter plástico da linguagem, a flexibilidade que, apesar da consolidação de convenções, deixa abertura às apropriações *criativas*.

Embora a discussão sobre linguagem seja tema reconhecível em *O nascimento da tragédia* (1872) – com a distinção em torno das possibilidades expressivas da palavra e da música (cf. CAVALCANTI, 2005; CRAWFORD, 1988, p. xi-xii; GUERVÓS, 2000), aspecto que não abordarei aqui –, é em anotações e textos privados que nos deparamos com uma elaboração mais detida e evidente sobre tal problema. Além de *Sobre verdade e mentira no sentido*

---

recentes mais alongadas sobre o problema da consciência em Nietzsche cf. KATSAFANAS, 2005 e CONSTÂNCIO, 2012.

*extramoral* (1873), reconhecido marco de amadurecimento das reflexões nietzschianas acerca da linguagem (cf. KOFMAN, 1972; SCHRIFT, 1985), em duas anotações de cursos preparados no período em que ele ainda era professor da Universidade da Basileia, o jovem filólogo debruça-se especificamente sobre o tema da linguagem. Mais importante, em tais textos encontram-se as primeiras elaborações de questões que continuarão caras até os últimos anos de produção intelectual de Nietzsche.

O primeiro deles, conhecido como *Preleções sobre gramática latina* (1869-1870), porta em sua introdução “*Da origem da linguagem*” algumas brevíssimas reflexões que antecipam posições nietzschianas sobre o tema. Em primeiro lugar, após discutir brevemente interpretações advindas da tradição sobre o surgimento da linguagem (especialmente, o debate do *Crátilo* de Platão acerca do caráter convencionalizado ou natural das palavras e a disputa acerca da linguagem como criação do indivíduo ou da massa durante o século XVIII<sup>5</sup>), Nietzsche lança a hipótese da linguagem como fruto de um *instinto*. Essa compreensão é importante para o futuro de seu pensamento por dois motivos principalmente: por indicar a inexistência de anterioridade da consciência (entendida como aquele *tomar-consciência-de-si da razão*<sup>6</sup>) em relação à linguagem; e por relacionar a origem da linguagem à animalidade humana – como parte das condições de vida de um animal gregário. Se o pensar consciente tem um nexó fundamental com a linguagem, ele anota: “O que resta então é apenas

<sup>5</sup> Em uma rápida interpretação do *Crátilo*, afirma Nietzsche – recusando a polaridade do texto platônico: “pela comparação das línguas, esclareceu-se que não se prova o surgimento da linguagem a partir da natureza das coisas. A arbitrária doação de nomes (...) pressupõe precisamente uma linguagem antes da linguagem” (PGL, 1). Também a alternativa entre a linguagem como criação do indivíduo ou da massa seria insuficiente, pois “[p]ara o trabalho de um indivíduo, ela é demasiado complicada, para o da massa, demasiado uniforme” (PGL, 1).

<sup>6</sup> Aqui, apesar de insuficiente, cabe uma breve consideração sobre o problema da consciência. Esse *tomar-consciência-de-si da razão* não parece implicar, como argumentou Constâncio (2012, p. 207ss), uma identificação entre a consciência e a autoconsciência de um ‘eu’. O ponto nietzschiano, inclusive ao reconhecer o aspecto instintivo da linguagem já nesse período, é outro: a consciência é um fenômeno, de partida, comunitário; ou seja, a consciência possui uma dimensão intersubjetiva que não é secundária em relação à autoconsciência – aliás, segundo Nietzsche, mesmo em Kant a consciência de si seria fenômeno derivado, de função sintética (cf. BM, 54). Observando-se bem esse *tomar-consciência-de-si* é da *razão*, isto é, daquela capacidade de apreender um sentido pré-reflexivamente (cf. NF 1885, 40[17]) que, posteriormente, torna-se sentido refletido que carrega, em potência, a remissão a um ‘eu’. Por isso mesmo, Nietzsche pode escrever: “O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais” (GC, 354). Malgrado tenda a concordar com Constâncio de que consciência não é exatamente o mesmo que consciência de si no 354, uma vez que o “tomar-consciência-de-si da razão” parece ser anterior à compreensão de si como consciência – isto é, da tematização de nossos estados mentais enquanto tais –, cabe ressaltar que Riccardi diverge nesse ponto, ressaltando que, ao se referir a consciência ali, Nietzsche pensa sobretudo a autoconsciência (cf. RICCARDI, 2018, p. 97s).

interpretar a linguagem como produto do instinto, como nas abelhas – no formigueiro etc.” (PGL, 1).

No segundo curso, intitulado *Apresentação da Retórica Antiga* [*Darstellung der antiken Rhetorik*]<sup>7</sup> (1872), não é propriamente a origem da linguagem que será tema de reflexão, mas a retórica e o desprezo a ela suscitado por um pensamento que atribui à pureza da linguagem a possibilidade de se chegar à verdade sobre o existente. De sua leitura da *Retórica* de Aristóteles, Nietzsche conclui que a linguagem retórica, a princípio, não seria *epístème*, nem *téchne* para o estagirita, mas uma *dynamis* que pode ser elevada a *téchne* (cf. ARA, 1). A retórica seria, de fato, a *dynamis* [*faculdade, potência*] “de descobrir o que é adequado em cada caso com o fim de persuadir” (*Retórica*, II, 1356a). Embora não se aprofunde a esse respeito como o faz em “*Da origem da linguagem*”, Nietzsche vê na ideia da retórica como *dynamis* a confirmação do caráter inconsciente-instintivo<sup>8</sup> da linguagem, ressaltando que o elemento ‘retórico’ não adere secundariamente, mas é algo que já se encontra atuando no tornar-se da linguagem, como “meio de uma arte inconsciente” (ARA, 3). Tal *dynamis* retórica seria, assim, intrínseca à relação de tal animal com o mundo e com seus congêneres e aspecto do próprio devir da linguagem. A pretensão de discurso verdadeiro – com a aspiração de ‘pureza’ ou ‘neutralidade’ das palavras – é entendida, nesse contexto, como consequência tardia e brotada da capacidade humana “de descobrir e fazer valer o que em cada coisa é eficiente e impressiona”, de modo que, a rigor, a “força que Aristóteles chama Retórica, é também a essência da linguagem” (ARA, 3).

Tal recurso à definição aristotélica é importante porque encaminha para uma compreensão *não-correspondencial* da linguagem e mostra-a como parte da capacidade de *criar e fazer valer* relações entre coisas e palavras, ou melhor, da capacidade de transpor em sons os traços perceptivos lacunares advindos de estímulos nervosos. Isto é, a linguagem prolongaria o caráter inventivo, tropológico, da própria formação de imagens no intelecto. Não haveria, então,

<sup>7</sup> Embora haja dúvidas sobre a datação de tais anotações de curso, já que na edição crítica das obras completas de Nietzsche realizada por Colli e Montinari e na edição de Kröner e Musarion sugere-se que sejam 1874, já nos anos setenta foi sugerida a maior probabilidade de elas serem do final de 1872. Tal datação foi apresentada por Lacoue-Labarthe em texto de 1971 e sustentada por Meijers e Stingelin em seus artigos de 1988 para a *Nietzsche-Studien*, sendo hoje bem aceita na literatura secundária. Sobre as controvérsias em torno da data da *Apresentação da retórica antiga* e a licitude de se admitir o final de 1872 como data provável cf. BORNMANN, 1997, p. 499s; CRAWFORD, 1988, p. 199s; FONSECA, 1999, p. 23; e GUERVÓS, 2000, p. 12; MEIJERS, 1988, p. 384; STINGELIN, 1988, p. 342.

<sup>8</sup> A relação entre a ideia de retórica como proveniente de uma *dynamis* humana, entendida como força inconsciente, e o destaque nietzschiano da dimensão instintiva da linguagem foi notada em CRAWFORD, 1988, p. 202ss; FONSECA, 1999, p. 63; GUERVÓS, 2000, p. 27.

uma linguagem ‘pura’ e outra ‘retórica’; segundo Nietzsche, as próprias línguas formam-se a partir dos tropos linguísticos<sup>9</sup> – das sinédoques, metáforas, metonímias, etc. –, de maneira que as palavras apenas “expõem uma imagem sonora” que “nunca expressa algo perfeitamente, mas apenas acentua marcas que se destacam para ela” (ARA, 3). Existe, portanto, uma diferença incontornável entre as palavras e as coisas: a linguagem não diz respeito à adequação essencial, porém ao destaque de um perfil que acaba por ser fixado como se fosse a própria coisa. Indo mais longe, ele ressalta: “em si e desde o início todas as palavras, em relação ao seu significado, são tropos” (ARA, 3). Portanto, contra a ideia de correspondência, Nietzsche enfatiza a dimensão retórica, tropológica, e a finalidade comunicativa da linguagem – ligando-a à *dynamis* humana de fazer valer e transmitir relações entre imagens mentais e sonoras.

Não é mera coincidência quatro depois das *Preleções* e menos de um ano depois da *Apresentação* a origem *instintiva*, o caráter *não-correspondencial* e a função de *comunicação* da linguagem estarem entre os temas abordados em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873). O escrito caracteriza-se pela apresentação de uma concepção modesta do intelecto e da linguagem, tomando-os em sua vinculação à existência terrena do ser humano. A abertura do texto é marcante:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza, congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza (...). Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela boia no ar com esse *pathos* e sente em si o centro voante deste mundo (VM 1).

---

<sup>9</sup> Nietzsche fornece alguns exemplos para sustentar sua hipótese, dentre eles: o da palavra *serpente*, uma vez que *Schlange* é derivada do verbo *schlingen* [torcer, enroscar], caso de surgimento ligado à sinédoque; e dos termos ‘pé’ e ‘garganta’ para referir-se a elementos das montanhas, caso de uso de metáfora.

A narrativa inicia-se com uma fábula acerca da ‘invenção do conhecimento’ por certos ‘animais inteligentes’, apontando para a mundanidade do conhecimento – em vez de tomá-lo como sinal da existência de *outro mundo*, superior. Após isso, é lançada a possibilidade da extinção de tais animais, o que revelaria a fragilidade do intelecto e mostraria sua importância apenas como *coisa deste mundo*. A história encerra-se com uma comparação entre o ser humano e a mosca, sugerindo que cada forma de vida organiza o mundo de tal maneira que possa dar vazão à sua existência – o que estimularia o sentimento de ser parâmetro do centro do universo. Dessa forma, Nietzsche indica, de partida, a compreensão do intelecto como vinculado às condições de vida de certo animal e ponto de sustentação da determinação do sentido do mundo. Isso é importante porque o intelecto humano, enquanto faculdade com papel ativo no aparecimento de ‘mundo’ e base da invenção do conhecimento, parece despontar em sua relação com as dimensões instintiva e tropológica da linguagem. Por que dizer isso? Pois essa dupla dimensão vige numa hipótese cara a *Sobre verdade e mentira*: a de que o ser humano, como animal “desprovido de presas ou chifres”, precisava entrar em acordo com seus semelhantes para sobreviver, evitando “a guerra de todos contra todos” (VM 1), o que o levou a convencionar aquilo que seria *verdadeiro*. Tal *impulso à verdade* é parte da vida instintiva de uma espécie gregária, um mecanismo animal inconsciente que é condição de possibilidade da criação do conhecimento. Por essa via, aponta-se para o nexos do intelecto com a linguagem, já que a estruturação pré-reflexiva de ‘mundo’ fornece a base da articulação linguística num segundo nível.

A convenção de algo como verdadeiro, baseada em um *impulso* e central para a *invenção* do conhecimento, estaria ligada às condições de vida de um animal que recorre à fixação de palavras para referir-se ao mundo a fim de comunicar-se com seus pares. Por um lado, isso implica que a expressão linguística tem um fundo coletivo – algo já sugerido em “*Da origem da linguagem*” com a ideia de que ela é produto de instinto, não do indivíduo consciente. Por outro, a linguagem revela-se como algo que não recobre essencialmente as coisas, porém concerne a *relações humanas* – como ele notara em *Apresentação da retórica antiga*. Com esse segundo aspecto, Nietzsche aponta novamente para a existência de uma descontinuidade entre as palavras e as coisas: a relação entre ambas é entre níveis distintos, o que obstrui a ideia de correspondência ou de uma semântica essencial (cf. CROWFORD, 1988, p. x; MARQUES, 2014, p. 144; SCHRIFT, 1985, p. 376). Em *Sobre verdade e mentira*,

para sustentar sua interpretação, ele recorre à ideia de *metáfora*<sup>10</sup> – a um tropo – , concebendo a expressão linguística como resultado de uma dupla *transposição*: “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” (VM, 1). Esse processo duplamente metafórico implica que, se há um referente, há também uma diferença de nível que faz com que tenhamos na palavra apenas “metáforas das coisas” e não as “entidades de origem” (VM, 1), tratando-se de *analogia* a partir de uma imagem e não de *correspondência*.

Mas o que conduz à ideia de adequação? O argumento explorado por Nietzsche é: para nos entendermos, entramos em acordo e fixamos metáforas, ou seja, em situações similares, usamos as mesmas palavras com vistas a tonar o particular generalizável. Como isso é possível? Na ‘primeira metáfora’, os perfis percebidos através de estímulos nervosos transpõem-se em imagem mental por meio de esquemas contingentemente constituídos, processo de generalização do particular que fornece o solo para a ‘segunda metáfora’, a partir da qual, por sua vez, emerge a possibilidade de se convencionar “conceitos e signos linguísticos” (CONSTÂNCIO, 2012, p. 219). A ideia de *adequação* decorre do esquecimento dessa atividade metafórica que sustenta a convenção, fazendo surgir a crença de que a ‘igualdade’ suposta pelos conceitos é proveniente de uma origem em *outro mundo* – superior, inteligível – onde reside *a verdade*. Em contrapartida, Nietzsche nota: a verdade é “[u]m batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, (...) são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível” (VM, 1). A emergência da concepção da *verdade como adequação* relaciona-se, portanto, ao esquecimento daquela dupla transposição, esquecimento esse que permite que a dimensão inventiva da representação humana do mundo, seu ‘mentir’, cristalice-se em verdades pretensamente objetivas e universais. Isto é, na medida em que concordamos em usar as mesmas palavras para nos referirmos a coisas semelhantes, perdemos aquela origem metafórica e cremos nas palavras como

<sup>10</sup> Além de uma proximidade entre o argumento do curso *Apresentação da retórica antiga* e o de *Sobre verdade e mentira*, há, nesse ponto, uma diferença notável: Nietzsche deixa de recorrer a ‘tropos linguísticos’ em geral e usa especificamente *metáfora*. Uma possível explicação para tal escolha encontra-se naquele curso mesmo. Numa breve passagem, ele observa a existência de um vínculo entre ‘transposição’, ‘metáfora’ e ‘tropos’ na língua grega: “Para designar a ‘transposição’ os gregos utilizaram primeiro (por exemplo, Isócrates) a palavra *metáphora*; também Aristóteles. Hermógenes diz que entre os gramáticos se chama *metáphora* o que os retóricos chamam de *tropos*” (ARA, 7). Ressalte-se que Claudia Crawford enfatiza que a ideia nietzschiana de que um processo duplamente metafórico estaria na base da expressão linguística seria parte da influência exercida pelo livro de Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst* cf. CRAWFORD, 1988, p. x, e, com mais detalhes, o capítulo XIV.



descrição da essência das coisas. Assim, elas não mais são vistas em sua ligação a relações humanas, desaparecendo ainda seu nexos com a sobrevivência animal. Em outras palavras, “o homem se esquece de si mesmo como sujeito e, por certo, como sujeito artisticamente criador” (VM, 1).

A posição crítica de Nietzsche acerca da ideia de semântica essencial, com a demarcação de sua origem no ocultamento da atividade humana na formação e expressão de sentido, deixa no horizonte o caráter plástico – *metafórico, tropológico* – do intelecto humano e da linguagem. Esse elemento é crucial para o pensamento nietzschiano a partir de então, já que o reconhecimento do caráter mundano e artificial da linguagem, como indicarei na próxima seção, é importante em sua *crítica à metafísica* e, como veremos mais a frente, está no pano de fundo das ideias de *sintomatologia* e *arte do estilo*.

## 2. Hipostasiação da palavra e do sujeito gramatical na metafísica

Após o não publicado *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche não volta mais a dedicar nenhum escrito inteiramente ao problema da linguagem. Entretanto, tal questão mantém-se como elemento importante de seu pensamento, compondo sua *crítica* e tentativa de *superação da metafísica*. Embora breves, suas reflexões sobre a linguagem nesse contexto são significativas, tanto por reformularem questões prévias quanto por avançarem sobre novas problemáticas. Já em *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche retoma a recusa de que os conceitos exprimiriam *aeternae veritates*, notando que tal crença sustenta a ideia de que as palavras exprimem “o supremo saber sobre as coisas”, propagando “um erro monstruoso” (HH, I, 11): a postulação de um *mundo verdadeiro* de coisas eternas e iguais apartado do *mundo aparente* que mostra devir e diferenças. Essa mesma crença, ele ressalta, permanece na seara da lógica, que “se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos no tempo” (HH, I, 11). A lógica alimenta, assim, preconceitos que contaminam nossa concepção da estrutura do existente.

A ideia de ‘identidade’ em ‘diferentes pontos do tempo’ retira as coisas da mudança própria do fluxo temporal e condena o vir-a-ser à *aparência*. Desse modo, se lemos na primeira aparição do *princípio de não-contradição* em Aristóteles – no qual está embutido o *princípio de identidade* – que “[é] impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa” e, logo, “é impossível a quem quer que seja acreditar que uma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito” (Metafísica IV,

1005b[20-25]), pode-se dizer que Nietzsche aproxima-se justamente da concepção heraclíteia. “Descemos e não descemos nos mesmos rios; somos e não somos” (Heráclito, Fr. 49a) pode ser lido como uma formulação do *panta rei* [tudo flui], mas significa também o reconhecimento de que os ‘rios’ só aparecem como ‘mesmos’ já em devir, isto é, de que a identidade só aparece como tal *diacronicamente*. Ademais, a afirmação nietzschiana de que a lógica pressupõe a ‘igualdade’ é uma crítica – aceitando-se a distinção da lógica moderna entre sintaxe e semântica – no âmbito semântico (cf. HALES, 1996, p. 826). Ainda que a lógica clássica volte-se aos aspectos formais do pensamento, ela faz uso de signos que pressupõem a existência de entes existentes e supõe, para coisas de mesmo nome, uma identidade de essência, um fundo sobre o qual aderem as diferenças acidentais<sup>11</sup>.

*Identidade no tempo e igualdade entre coisas* constitui-se, portanto, para Nietzsche, como um par fundamental na sustentação daquilo que ele entende como a base do pensamento metafísico: a cisão do mundo em verdadeiro e aparente. Porém, há ainda outro elemento que colabora para tanto e alimenta as concepções de ‘identidade’ e ‘igualdade’: a unidade das palavras. O fato de usarmos as mesmas palavras para nos referirmos a coisas que carregam diferenças e a uma mesma coisa ao longo do tempo é fundamental para a emergência da crença num mundo essencialmente estável. Deduzir, todavia, a essência do real de características da linguagem é um deslocamento indevido de níveis. É precisamente isso que aponta Nietzsche ao asseverar que “a unidade da palavra não garante a unidade da coisa” (HH, I, 14). Atribuir à essência do mundo a unidade da palavra – como fundamento, substância, *coisa em si* – implica obscurecer o fato de sob *uma* palavra haver coisas múltiplas. O exemplo de Nietzsche são os *sentimentos* religiosos, morais e estéticos, que apesar de portarem uma dinâmica complexa, de fluxos e refluxos, são tomados como unidades e atribuídos a um sujeito nuclear, o indivíduo consciente de seu sentir, que é identificado como fundamento dessa unidade.

O aparecimento da relação entre linguagem e consciência em *Aurora* (1881) ajuda a esclarecer o argumento de Nietzsche. “[O]s preconceitos em que se baseia a linguagem”, escreve ele, “nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de só haver palavras para graus superlativos desses processos e impulsos” (A, 115). A ideia

---

<sup>11</sup> Logo no começo de *Categorias*, primeiro livro do *Organon*, lemos: “Chamam-se sinônimos quando simultaneamente têm o mesmo nome e esse nome significa comunidade de nome e identidade de essência” (*Organon*, I, 1). Apesar de, nesse ponto, Aristóteles estar tratando apenas dos ‘termos’, ‘nomes’, e não analisando as regras do pensamento, essas delimitações preparam para a pesquisa sobre as proposições.

é semelhante à de *Humano*: a unidade existente nas palavras utilizadas para expressar sentimentos esconde a multiplicidade que os conforma, reduz a complexidade e, com isso, deixa escapar os *graus mais suaves*. Poder-se-ia perguntar: por que damos *unidade à complexidade* e encontramos palavras para *graus superlativos*? A pista para tal resposta é fornecida, ainda em *Aurora*, com a demarcação de que a palavra, pintura e música são “reprodução da reprodução de sentimentos” (A, 142). O ser humano, devido à sua fragilidade, necessitava da rápida compreensão de seus semelhantes, de comunicar seus sentimentos de maneira breve, reproduzindo-os em *linguagem* e ligando-os a um *eu*. A consciência, no entanto, está impregnada de certa opacidade, sendo atravessada por impulsos que escapam, constituindo-se como superfície. Pode-se, portanto, dizer que termos palavras para os ‘graus superlativos’ é fruto justamente do caráter gregário do ser humano, que precisa comunicar suas *necessidades* para não sucumbir e, assim, simplificar a complexidade dos impulsos que o perpassam, identificando o objeto de seu temor ou desejo e utilizando os mesmos signos para se fazer entender em situações similares.

Esse é o pano de fundo da mencionada hipótese nietzschiana, apresentada mais tarde no livro V (1887) de *A gaia ciência*, de que a consciência surgiu sob a pressão da *necessidade de comunicação* (cf. GC, 354). A origem tanto do sujeito como fundamento do predicado – como um *eu* que *sente, quer, pensa* –, quanto da distinção ingênua entre *sujeito* e *objeto* estariam, então, nas *condições de existência* do animal humano. Nietzsche segue tal direção ao refletir sobre a origem dos princípios lógicos já no livro III (1882) de *A gaia ciência: ver igualdade* nas semelhanças e *identidade* no fluxo temporal é parte das condições de sobrevivência animal.

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis (...) tinha menos probabilidade de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo “em fluxo” (GC, 111).

Ainda que em tal aforismo, Nietzsche mantenha-se na primeira parte daquele duplo processo metafórico descrito em *Sobre verdade e mentira*, isto é, na passagem dos estímulos nervosos às imagens mentais, esse é o passo inicial para a criação das metáforas verbais que estruturam a linguagem. Com tal

reflexão de *A gaia ciência* encaminha-se um aspecto importante: as críticas de Nietzsche à lógica e à linguagem em geral não resultam em rejeição (cf. CONSTÂNCIO & BRANCO, 2012, p. 3). Ele é explícito sobre isso num aforismo de *Além de bem e mal* (1886). “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele”, assevera para, em seguida, completar, “sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver” (BM, 4). Gostaria de notar dois pontos. Primeiro, Nietzsche não objeta a lógica ou a linguagem – o que significaria negar uma condição de existência humana –, mas indica que elas dizem respeito a uma *perspectiva* e não ao fundamento do mundo. Segundo, falar de *ficções* não implica preservar um mundo ‘puro’, não-ficcionado, porém acentuar justamente que toda percepção e expressão faz-se em certa perspectiva, que não é indiferente, objetiva, passível de ser transformada em *visão de lugar nenhum*<sup>12</sup>. Trata-se de uma perspectiva que *deveio neste mundo* e não pode ser desvinculada de uma existência contingente. Logo, Nietzsche busca problematizar aquilo que a crença na linguagem transformou em dado: a existência de um mundo de coisas unitárias, fixas, iguais que se daria integralmente, como *objeto*, à consciência de um *sujeito nuclear*.

Imersos naquilo que em *O andarilho e sua sombra* (1880) Nietzsche chamara uma “mitologia filosófica escondida na linguagem” (AS, 11), os filósofos assumem ‘preconceitos populares’ em seus pensamentos, projetando-os na essência da realidade. Numa sequência de aforismos de *Além de bem e mal*, Nietzsche aponta como preconceitos derivados da linguagem seduziram parte da filosofia moderna. Seus alvos são Descartes e Schopenhauer, cujas ‘certezas imediatas’ seriam ‘superstições’ linguísticas, pois hipostasiam a *unidade da palavra* e o *sujeito gramatical*. O *cogito* cartesiano seria produto da passagem da certeza de um estado de dúvida para a certeza de que, enquanto há dúvida, há um *eu* que *pensa e existe*, conclusão retirada da transposição da estrutura gramatical sujeito-predicado para a estrutura do existente (cf. BM, 16, 17). Na filosofia schopenhaueriana, a *vontade una* seria resultado da crença irrefletida na unidade da *palavra* ‘vontade’ e do *sujeito* como fundamento da ação de querer (cf. BM, 19). Contudo, ‘pensar’ e ‘querer’ não são atributos de um sujeito nuclear, o próprio *sujeito* que *quer e pensa* é composto por uma economia pulsional simplificada em ‘pensamento’ e ‘vontade’ (cf. GIACOIA, 2001, p.

<sup>12</sup> Tomamos a expressão de Thomas Nagel, que inclusive observa, em *The View from Nowhere* (1986), que foi Nietzsche quem atentou para o perigo da “falsa objetificação”, isto é, da cristalização de certa visão do mundo como algo *em si*, o que dificultaria o aprimoramento do conhecimento (NAGEL, 1986, p. 4-5).

59). Importante ressaltar que a comparação entre aquelas *certezas imediatas* não é fortuita; pelo contrário, ela é complementada por uma reflexão acerca do papel da linguagem no pensamento filosófico:

Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo (BM, 20).

Na própria linguagem vigem estruturas que encaminham o pensamento em determinada direção, no caso, à crença em unidades substanciais e no sujeito unitário subjacente a toda ação. Ênfase esses dois aspectos pelo fato de ambos se ligarem à ideia do *fundamento uno* e por Nietzsche dar atenção especial a eles em suas discussões sobre a linguagem. A orientação a esses aspectos faz-se presente também em *Crepúsculo dos ídolos* (1888), com o acento na *hipostasiação do sujeito* como uma ‘sedução da linguagem’ crucial na história da metafísica. Um dos ‘erros’ do pensamento seria o estabelecimento da ideia de *ser como fundamento*, algo decorrente de uma ‘antiga psicologia’ ligada à busca de comunicar temores e vontades, de dizer um *eu* que origina a ação: “[o ser humano] extraiu, em primeiro lugar, o conceito Ser a partir do conceito de Eu, estabeleceu as ‘coisas’ como existentes segundo sua imagem, seu conceito de Eu como causa” (CI, “Erros”, 3). Na gênese da metafísica estaria, então, a concepção do *sujeito como princípio causal*, base sobre a qual se erigiu um mundo formado por relações de causalidade e a crença no *ser uno*. Novamente, os prejuízos acerca da constituição essencial da realidade encontram-se preparados na linguagem e estão vinculados à *necessidade de comunicação*. Ainda em *Crepúsculo*, no conhecido aforismo 5 de “A ‘razão’ na filosofia”, a linguagem é ligada a um *fetice grosseiro* que encontra sempre “agentes e ações; crê na vontade como causa em geral; crê no ‘Eu’, no Eu como Ser, no Eu como substância, e *projeta* sobre todas as coisas a crença no Eu-substância” (CI, “Razão”, 5). Com tal percepção, além de remontar à hipótese sobre o desenvolvimento conjunto da linguagem e da consciência – isto é, da consolidação de um *eu* e de *unidades* interiores ou exteriores passíveis de serem comunicadas e compreendidas –, Nietzsche aponta para a *metafísica da linguagem* que teria condicionado a tradição filosófica.

A conversão de uma psicologia rudimentar, ligada às necessidades comunicativas de uma espécie gregária, em dado da realidade teria levado à consolidação de aspectos derivados de uma *perspectiva em preconceito da razão*.

Por isso, após denunciar o “fetiche grosseiro” que subjaz à ideia de *en-substância*, Nietzsche nota que “[u]nidade, duração, substância, causa, coisidade, ser” foram tomados como elementos da constituição fundamental do mundo, como categorias que “não poderiam derivar da empiria” (CI, “Razão”, 5), já que a experiência mostra mudança e multiplicidade. A consequência desse abismo entre as *categorias da razão* e a *empiria* é a busca por uma explicação sobre a proveniência daquelas categorias, eis que, ele sugere, “na Índia como na Grécia cometeu-se o mesmo erro: ‘tínhamos que alguma vez já ter habitado um mundo mais elevado (– ao invés de *um mundo muito mais inferior*: o que teria sido verdade!), tínhamos de ter sido divinos, pois possuímos razão!’” (CI, “Razão”, 5). Ora, como a consciência indica permanência de coisas fixas unitárias (*eu* e algo *lá fora*) e a empiria mudança em relações complexas, é possível que a razão (na acepção tradicional, de faculdade superior do sujeito consciente) derive de *outro mundo* de coisas estáveis, de substâncias sempre idênticas a si mesmas que funcionam por baixo *deste* do devir. Daí a conhecida conclusão nietzschiana: “Temo que não nos livraremos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...” (CI, “Razão”, 5). Ele acentua, dessa maneira, o salto brusco da linguagem para a determinação da estrutura do mundo que sustenta o pensamento metafísico.

A crítica de Nietzsche demarca, pois, ingenuidades vigentes na crença na correspondência entre linguagem e mundo, base da orientação tradicional à unidade e à fixidez, que se mostra agora fruto de preconceitos e seduções gramaticais. Contudo, esse movimento negativo não se desdobra em rejeição da linguagem disponível. Pelo contrário, por um prisma positivo, ele mantém-se no propósito de comunicar algo, operando nos limites demarcados para avançar em sua tarefa filosófica de intervenção cultural. A hipótese da proveniência mundana da linguagem (ligada à animalidade humana, aos instintos) e a acentuação de sua dimensão plástica (tropológica ou metafórica) abrem caminho para papéis positivos da linguagem em seu pensamento. Isso, como indicarei a seguir, mostra-se tanto no desenvolvimento de uma *sintomatologia* quanto na atenção à sua *arte do estilo* – concepções que se alimentam de suas reflexões sobre a interação entre consciência e linguagem.

### 3. Crítica da cultura através da linguagem: sintomatologia e arte do estilo

Se os fundamentos da metafísica decorrem de uma ‘psicologia rudimentar’ cristalizada na gramática e ligada à necessidade de comunicação de um animal gregário, é também no interior dessa problemática que Nietzsche

encontra papéis para a linguagem em seu pensamento. Como mencionado anteriormente, a hipótese nietzschiana do *desenvolvimento conjunto da linguagem e da consciência* liga-se à ideia da *necessidade de comunicação* humana. A consciência, segundo tal hipótese, “não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária” (GC, 354). O argumento de Nietzsche é: aquilo que chega à consciência seriam as experiências ‘médias’, as passíveis de serem *tornadas comuns*, isto é, comunicadas e compreendidas por outros, e não as mais raras. O tornar-se consciente é concebido, assim, como parte de um *processo de abreviação* que envolve a linguagem e é condição de possibilidade da intersubjetividade, sendo a consciência uma “rede de ligação entre as pessoas” (GC, 354). A compreensão do processo de abreviação ligado ao desenvolvimento da consciência e da linguagem para fins de comunicação não implica, porém, o abandono ao incomunicável. Com efeito, a percepção dessa dimensão intersubjetiva da existência humana, porta aspectos positivos e produtivos para Nietzsche.

Não por acaso, no mesmo aforismo de *A gaia ciência* em que o filósofo realiza o movimento ‘negativo’ de apontar a vulgarização implicada pela linguagem, ele observa:

(...) onde a necessidade, a indignação, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje (– os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que vêm no final de uma longa cadeia, “frutos tardios”, na melhor acepção do termo, e como foi dito, por natureza *esbanjadores*) (GC, 354).

Apesar de asseverar que a linguagem *torna comum*, vulgariza, ele ressalta haver certos *esbanjadores da arte da comunicação* capazes de manejar melhor a linguagem na expressão de *necessidades* – embora não se ocupem da sobrevivência em sua dimensão mais imediata. Os artistas e escritores (bem como oradores e pregadores) são vistos, então, como herdeiros de uma fortuna acumulada de habilidade de comunicar. Tal percepção é relevante por poder ser relacionada ao procedimento nietzschiano de analisar figuras proeminentes na realização de sua crítica da cultura. Em outro aforismo do livro V de *A gaia ciência*, Nietzsche sintetiza esse tipo de análise por ele realizada ao apresentar o método de “*inferência regressiva*”, a distinção entre “a fome ou a abundância” nas expressões culturais, baseada no olhar para as

*necessidades* que condicionam os “valores artísticos todos” (GC, 370). Essa abordagem é bem nítida na análise de artistas, escritores e filósofos realizadas em alguns de seus escritos de 1888, por exemplo, *O caso Wagner e Crepúsculo dos ídolos*. Nesse contexto, por meio de suas obras, Goethe e Bizet, por um lado, são compreendidos como sinais da possibilidade de uma cultura abundante, ascendente (cf. CW, 1, 2; CI, Incursões, 49, 50, 51); e Sócrates e Wagner, por outro, como sintomas da fome, da *décadence* em que está imersa parte da cultura ocidental (cf. CW, 3, 5, 7; CI, Sócrates)<sup>13</sup>. Todos esses herdeiros do acúmulo da arte da comunicação descobrem e tocam, em alguma medida, necessidades de comunidades humanas. Assim, essas figuras emergem como possibilidade de observação de certas condições coletivas no interior da cultura. Numa seção de *Ecce homo* (1888) em que Nietzsche explica o acirramento de suas críticas a Wagner, lemos: “sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável” (EH, Sábio, 7). A pessoa, note-se, é menos uma biografia do que suas *obras*, isto é, as expressões que denotam aquele esbanjamento da arte de comunicar.

Tal procedimento vincula-se intrinsecamente à ideia nietzschiana de uma *sintomatologia*, termo empregado em *Crepúsculo dos ídolos* que tomo emprestado para remeter à ideia de que as expressões por signos sinalizam certas condições de vida. Quero dizer: o olhar de Nietzsche para figuras como Goethe e Bizet ou Sócrates e Wagner, através das quais ele distingue expressões de abundância ou fome na cultura, está ligada a uma visão de suas obras como signos que dizem respeito a sintomas. Em *Além de bem e mal* – em meio a uma discussão sobre moralidade –, Nietzsche afirma que o “tornado consciente” é apenas superfície, “que, como toda pele, revela algo, mas, sobretudo, *esconde*” e, por isso, é “sinal e sintoma que exige interpretação” (BM, 32). O mesmo vale para a linguagem em geral: ela sinaliza um *estado de vida* compartilhado. Outro texto de *Bem e mal* sugere precisamente essa direção:

Palavras são sinais sonoros para conceitos, mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. (...) Em todas as almas um mesmo grupo de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente – a história da linguagem é a de um processo de abreviação [*Abkürzung*] –; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem cada vez mais estreitamente. (...) Supondo, então, que desde

<sup>13</sup> A importância da distinção entre abundância e fome foi tratada por mim em outras ocasiões, especialmente, em MOURA, 2019.



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* [*gemein*] (BM, 268).

O vínculo da linguagem com grupos de sensação e necessidades – conjuntos pulsionais – é central para a crítica nietzschiana da cultura. Ao tomar a linguagem como um *processo de abreviação*, de simplificação com vistas a realizar sua função gregária, fica insinuado: quanto mais ampla e rapidamente somos compreendidos, mais estamos no uso corrente da linguagem, de signos capazes de serem compreendidos por ‘qualquer um’, compartilhando o ‘dado’, o mais comum [*gemein*] em certa cultura. Por isso, para Nietzsche, o amplo sucesso de Wagner e a duradoura influência de Sócrates dizem algo sobre a modernidade tardia. Também por isso, o reconhecimento público de Bizet e a relevância de Goethe parecem-lhe sinalizar a permanência da abertura na cultura a outras possibilidades de vida. Mas ainda mais importante para os propósitos deste artigo, talvez isso ajude a entender as peculiaridades estilísticas da linguagem do próprio Nietzsche: elas se vinculam à sua posição no interior da cultura, como expressões de sua tentativa de comunicar uma perspectiva não compartilhada por muitos<sup>14</sup>. Pode-se dizer que esse aspecto de sua filosofia faz parte de sua estratégia de traçar “círculos de cultura” (STEGMAIER, 2013, p. 194). Em seu uso dos signos linguísticos disponíveis, ele busca, a um só tempo, distanciar-se de quem está imerso *acriticamente* na cultura moderna e aproximar-se de quem *compartilha* algo de seu horizonte de sentido.

Entende-se, assim, a afirmação nietzschiana de que “[n]ão queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente não ser compreendidos” (GC, 381). O aforismo em que se encontra tal passagem, “*A questão da compreensibilidade*”, relaciona o *estilo* com a busca de diferenciação no interior da cultura. O “espírito e gosto nobre” é caracterizado como aquele que “quando deseja comunicar-se, escolhe seus ouvintes” e cria barreiras “contra ‘os outros’” (GC, 381), isto é, que acentua sua distinção por meio da linguagem. “Todas as mais sutis leis do estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proibem ‘a entrada’, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido”

---

<sup>14</sup> Essa tentativa de diferenciação de Nietzsche através de seu uso da linguagem já foi notada na literatura secundária brasileira e estrangeira cf., por exemplo, MARTON, 2014; STEGMAIER, 2013, p. 171ss.

(GC, 381), escreve Nietzsche. Proibir a entrada de alguns e abrir a outros por intermédio do estilo diz respeito a uma marcação de diferença em relação à linguagem corrente, que utiliza signos ‘evidentes’ para uma cultura difundida. Assim, a preocupação nietzschiana com a linguagem – na apropriação de seus signos – constitui-se como possibilidade de afastar-se do ‘dado’ em certa cultura e, ao mesmo tempo, operar no seio dela, *comunicar-se*, partilhando algo dela para permitir alguma compreensão. Afirmar, como ele faz em *Além de bem e mal* e *A gaia ciência*, que a história da linguagem é a de um processo de *abreviação* do vivido para fins de comunicação não significa, então, uma objeção. É possível que, dada essa condição, utilize-se a linguagem para comunicar experiências distintas<sup>15</sup>, “outras necessidades” (GC, 381). Não se trata, assim, da descoberta de uma linguagem que supere a superficialização, todavia de encontrar formas expressivas que carreguem diferenças e sejam capazes de aproximar aqueles que *são nuances* dentro de uma conformação cultural. Por isso sua atenção àquilo que chama de sua *arte do estilo*.

Em que sentido? A busca nietzschiana por ‘aparentados pelo ouvido’ dá-se justamente por um particular cuidado estilístico, que se apresenta como aspecto de seu empreendimento de intervenção na cultura. Se já *O nascimento da tragédia* e as *Extemporâneas* são obras marcadas pela linguagem impetuosa, guerreira, características da coragem juvenil (para utilizar caracterização nietzschiana de sua obra de estreia), parece-me ser, sobretudo, a partir de seus escritos aforísticos que sua distinção se revela de maneira evidente. Já foi observado, nessa via, que o recurso ao aforismo é uma forma de evitar os sistemas e dotar o texto de mobilidade de perspectivas, ou “fazer do pensamento uma potência nômade” (DELEUZE, 1985, p. 66), o que marca um distanciamento de parte importante da filosofia moderna. O próprio Nietzsche, ao tratar do aforismo no final de “Prólogo” de *Genealogia da moral* (1887), fala que tal gênero exige uma “arte de interpretação”, um “ruminar”, impossível ao “homem moderno” (GM, Prólogo, 8), o que aponta para a procura de um *círculo de cultura*, de leitores capazes de serem não-inteiramente-modernos. O aforismo, contudo, é apenas um dos gêneros utilizados por Nietzsche em sua obra, não sendo predominante no início e nem ao final de sua trajetória. Como ele diz em *Ecce homo*, sua *arte do estilo* é plural:

---

<sup>15</sup> No aforismo sobre *compreensibilidade*, Nietzsche parece até mesmo assumir para si e insinuar um sentido positivo na *abreviação* [Abkürzung]: “minha brevidade [Kürze] tem ainda outro valor: dadas as questões que me ocupam, tenho de dizer muita coisa brevemente, para que seja ainda mais brevemente ouvida” (GC, 381).

Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o tempo desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoque nos signos, no tempo dos signos, nos gestos (EH, Livros, 4).

Ao mencionar sua multifária *arte do estilo*, Nietzsche pode estar pensando nos diversos recursos estilísticos de que lança mão para se comunicar, dentre outros: o uso de figuras de linguagem como metáforas e hipérboles, a recorrência de suas interrogações e exclamações, o amplo emprego de reticências e travessões no encerramento de passagens. Esses traços dos escritos nietzschianos são um caso à parte – e têm sido abordados na *Pesquisa Nietzsche*. Interessa-me, aqui, essa autointerpretação retomar o vínculo entre *linguagem e estado pulsional* – o que o mantém no enraizamento da linguagem na mundanidade da existência humana –, indicando uma saída que ele teria encontrado *na* linguagem. Como se trata de um processo de abreviação, a questão não é, por meio das palavras, atingir o fundamento da realidade, mas encontrar os estilos que acertem nos signos e gestos para *comunicar* uma *tensão interna*. Talvez tal busca explique a variedade de gêneros de sua produção final, quando Nietzsche escreve: dissertações polêmicas, *Genealogia da moral* e *O anticristo*; um tipo de panfleto, *O caso Wagner*; um livro curto de máximas e seções temáticas divididas em aforismos, *Crepúsculo dos ídolos*; e uma obra que “joga com a forma da autobiografia” (NEHAMAS, 1985, p. 19), *Ecce homo*. Agora, há algo notável: os gêneros variam, porém, um traço estilístico comum do período é a intensificação da primeira pessoa do singular. Dado isso acontecer em compasso com o reconhecimento da transformação da cultura como *sua tarefa* filosófica, sob o signo da *transvaloração de todos os valores* (cf. CI, Prólogo; EH, Inteligente, 9), é lícito admitir que a inserção do autor no texto configura-se como elemento dessa *tarefa*. Num momento de recrudescimento de sua crítica cultural, ele encontra como estratégia argumentativa e estilística incluir em seu texto certo *eu* caracterizado como um *décadent* capaz de cura (cf. CW, Prólogo), que, por ter vivido a doença, conquistou olhos para distinguir ascendência e decadência e, logo, para realizar sua crítica e uma “*transvaloração*” (EH, Sábio, 1). É esse *Nietzsche* que se narra a si mesmo, que critica em primeira pessoa aspectos da cultura, que diz usar seus estilos para comunicar uma “*tensão interna de pathos*”, aquele que se encena como alguém que veio a ser num mundo compartilhado.

Apresentar-se como uma ‘nuance’ no interior da cultura – como ‘sintoma’ da possibilidade de vida ascendente – é elemento que explica seus experimentos estilísticos, mas, mais do que isso, o exigem. Se a linguagem e a consciência sempre tornam *comum*, com sua *arte do estilo*, Nietzsche busca criar fissuras, dotando a linguagem de marcas distintivas enquanto mantém a possibilidade de comunicação e compreensão. Parece-me acertado dizer que a multifária estilística nietzschiana revela-se um recurso filosófico de *contraposição* à tendência à fixidez encontrada na história da filosofia e de formação de um *círculo de cultura*, mas ela também parece dizer respeito à dissolução da expectativa filosófica da pura objetividade e neutralidade. Nesse caso, a pessoalidade encontrada de modo estridente nos escritos de 1888 – em suas *autoencenações* – cumpre uma função particular: enfatizar o aspecto perspectivístico do fazer filosófico, em seus limites e em suas possibilidades intersubjetivas. A crítica nietzschiana à metafísica da linguagem desagua, assim, numa radical tomada de posição e na assunção de sua parcialidade, de modo que ele se compromete com a crítica – arrisca-se e nela se enraíza –, numa peculiar via *pós-metafísica*.

A preocupação de Nietzsche com sua arte do estilo configura-se, por fim, como tentativa de encontrar maneiras de se contrapor à tradição e buscar caminhos próprios *na linguagem* – evitando certos prejuízos, sem ficar preso num quietismo ou na absoluta incompreensão (cf. BRANCO, 2012, p. 233ss). Dito de outro modo: a crítica à linguagem impõe os limites dentro dos quais Nietzsche opera, de modo que sua tentativa não é extrapolar tais limites – como se o uso de um gênero específico ou de metáforas ou de algum recurso estilístico o situasse numa posição privilegiada –, mas assumi-los explicitamente como condição expressiva. Não se trata de inventar *outra* linguagem não-abreviadora capaz de exprimir mais diretamente os impulsos, porém de criar *nesta* compartilhada com outros, porque no interior dela é possível inserir-se como nuance na cultura. Através de sua *arte do estilo*, Nietzsche almeja criar distâncias, escolher ouvintes e realizar uma tarefa, comunicando algo das tensões que carrega, como escreve: “Sempre pressupondo que haja ouvidos – que haja aqueles capazes e dignos de um tal *pathos*” (EH, Livros, 4).

### Considerações finais

No prefácio de *The Beginnings of Nietzsche’s Theory of Language* (1988), Claudia Crawford, após apresentar sua pesquisa sobre os antecedentes da *teoria da linguagem* elaborada por Nietzsche, realiza uma observação geral e aponta

direções possíveis para outras investigações sobre o tema da linguagem no filósofo. A observação geral diz respeito ao reconhecimento, já naquele período, da importância do problema da linguagem no pensamento nietzschiano, algo relevante por conectá-lo à virada linguística do século XX. No que diz respeito aos caminhos de investigação por ela apontados, um em especial concerne a este trabalho: a intensificação da dimensão *performativa* da linguagem nietzschiana nos escritos do final de sua trajetória (CRAWFORD, 1988, p. xv). A performatividade dos últimos escritos de Nietzsche relaciona-se a seu comprometimento com a crítica à metafísica e à modernidade. Nesse sentido, o traço por Crawford reconhecido colabora tanto para a percepção do empenho de Nietzsche em confrontar concepções vigentes no ambiente intelectual – e insustentáveis num cenário pós-crítico – quanto para a hipótese do teor *pós-metafísico* de sua postura.

No que diz respeito ao confronto com as compreensões que se revelaram preconceitos de determinada cultura, o gesto nietzschiano de criar fissuras – de tocar ídolos eternos e contemporâneos com martelo – pode, de fato, implicar “recusa de decoro”, já tendo sido relacionado a “excesso” e “loucura” (cf. CRAWFORD, 1988, p. xv; JASPERS, 1963, p. 98). O que parece realmente importante no gesto não apenas de aplicar sua sintomatologia para ‘denunciar’ Sócrates, o cristianismo, o substrato cristão do espírito moderno e Wagner, como de assumir-se um *décadent* moderno curado, é que ele, a um só tempo, pressiona pontos fraturados e caros para a época, e o faz como parte dessa época e cultura. Sua crítica é *imane*nte. Além disso, o aspecto performativo de seu gesto (inclusive no *excesso* e *recusa de decoro*) não resulta em total incompreensão, continuando a estimular o debate, o *uso público da linguagem* – haja vista a significativa e ambígua presença de Nietzsche na cultura contemporânea.

Embora seja preciso voltar ao tema com mais cuidado num trabalho específico<sup>16</sup>, nesse envolvimento e estímulo ao debate, encontramos aspectos do teor pós-metafísico da postura nietzschiana. Ao agravar sua contraposição a aspectos da cultura enquanto se compromete na primeira pessoa do singular, ele aponta para a disposição de intervir em questões colocadas à época sem apelar a um ponto de apoio externo, a verdades de última instância, a um *vocabulário final* (na terminologia rortiana). Pode-se dizer que, também nesse aspecto, sua crítica é imane

---

<sup>16</sup> Abordei tal aspecto da postura nietzschiana, também de maneira incipiente, em MOURA, 2020. Voltarei a ele no decorrer de minha atual pesquisa pós-doutoral.

(em termos wittgensteinianos)<sup>17</sup> e o faz investindo na personalidade e num tom ‘vulgar’. *O caso Wagner* é uma espécie de panfleto com diversos “chistes” a um famoso músico contemporâneo, a partir de um contraste com a audição que Nietzsche faz de Bizet. *O crepúsculo dos ídolos* realiza um ataque a ‘ídolos eternos’ – dentre eles, o doente e feio Sócrates – em primeira pessoa. Em *Ecce homo*, cujo título remete ao momento da crucificação de Jesus, ele narra a formação de sua perspectiva para a crítica e intervenção na cultura – segundo a interpretação acusatória de Heidegger, numa *mis-en-scène* comum na contemporaneidade. Em *O anticristo*, ele utiliza um termo da cristandade popular para identificar-se como o grande inimigo e acusador do cristianismo – apensando ao livro, inclusive, uma jocosa “Lei contra o cristianismo”.

A materialidade de sua linguagem, às vezes, cai como uma pedra nos olhos. Contudo, se retirada desse lugar incômodo, nela vemos inscrita a crise atravessada por uma época que matara Deus, que perdera seus supremos pontos de apoio (sem possibilidade de restaurar os fundamentos), que convertera o mundo verdadeiro em fábula e certezas finais em erros da razão, que descobrira a linguagem como parte das condições de existência de uma espécie animal. Não nos parece se tratar de crer que seus escritos levarão à culminação da crise, mas de admiti-la palpável enquanto assume a contingência de sua perspectiva, em interação com um universo e vocabulário cultural. Enfim, Nietzsche talvez apenas nos lembre que fechar os olhos não fará o incômodo desaparecer – como suas pedras maciças e brilhantes continuam a nos mostrar.

## Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Trad. M. Junior, P. Alberto e A. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

BORNMANN, F. “Zur Chronologie und zum Text der Aufzeichnungen von Nietzsches Rhetorikvorlesungen”. In: *Nietzsche-Studien*, 26, 1997, p. 491-500.

BRANCO, M. “The spinning of masks. Nietzsche’s praise of language”. In: CONSTÂNCIO, J. & BRANCO, M. *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*. Berlin: de Gruyter, 2012, p. 233-253.

---

<sup>17</sup> Sobre a interação de tal modéstia no que diz respeito às possibilidades do vocabulário filosófico no pensamento de Nietzsche e a filosofia da linguagem do ‘segundo Wittgenstein’ cf. GIACOIA, 2017.

CAVALCANTI, A. H. “Do símbolo à metáfora: reflexões sobre arte e linguagem no primeiro Nietzsche”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.1, 2006, p. 29-39.

CONSTÂNCIO, J. “Consciousness, Communication, and Self-Expression. Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche’s *The Gay Science*”. In: CONSTÂNCIO, J. & BRANCO, M. (Eds.) *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*. Berlin: de Gruyter, 2012, p. 197-231.

CRAWFORD, C. *The Beginnings of Nietzsche’s Theory of Language*. Berlin: de Gruyter, 1988.

DELEUZE, G. “Pensamento Nômade”. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

FONSECA, T. L. “Apresentação”. In: NIETZSCHE, F. “Cursos de retórica”. *Cadernos de tradução*, São Paulo, n. 4, 1999, p. 23-27.

GIACOIA, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001.

\_\_\_\_\_. “Semelhanças de família”. In: *Limiar*, Guarulhos, v. 8, n. 4, 2017.

GUERVÓS, L. “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”. In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre retórica*. Trad. e org. Luis E. Guervós. Madrid: Trotta, 2000.

HAAR, M. “Nietzsche and Metaphysical Language”. In: ALLISON, D. (Ed.) *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. New York: Delta Publishing, 1977.

JASPERS, K. *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*. Trad. Emilio Estiu. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

KATSAFANAS, P. “Nietzsche’s Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization”. *European Journal of Philosophy*, v. 13, n. 1, p. 1-31, 2005.

KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972.

LLINARES, J. B. “Filosofia e linguagem no jovem Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 36, n. 1, 2015, p. 45-81.

MARQUES, A. “Reflexão e gramática filosóficas em Nietzsche”. In: LIMA, M. & ITAPARICA, A. (Orgs.). *Verdade e Linguagem em Nietzsche*. Salvador: EDUFBA, 2014.

MARTON, S. “Nietzsche e o problema da linguagem: a crítica enquanto criação”. In: LIMA, M. & ITAPARICA, A. (Orgs.). *Verdade e Linguagem em Nietzsche*. Salvador: EDUFBA, 2014.

MEIJERS, A. “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche: Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, p. 370-390.

MOURA, G. H. C. *Arte humana, demasiado humana: considerações sobre a fisiologia da estética de Nietzsche*. Vitória: Editora da Universidade Federal do Espírito Santo, 2019.

- \_\_\_\_\_. “Aspectos filosóficos da narrativa do *Ecce homo* de Nietzsche: uma perspectiva em autoencenação”. In: *Griot: Revista de Filosofia*, v. 20, n. 3, p. 125-144, 2020.
- MÜLLER, E. “Zwischen Genealogie und Auto-Genealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches”. In: *Sofia*, Vitória, v. 4, n. 1, 2015, p. 17-37.
- NAGEL, T. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”. In: *Obras Incompletas* (Col. “Os Pensadores”). Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Cursos de retórica”. In: *Cadernos de tradução*, São Paulo, n. 4, 1999, p. 29-69.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano I*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Descripción de la retórica antigua”. In: *Escritos sobre retórica*. Trad. e org. Luis E. Guervós. Madrid: Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Preleções sobre gramática latina”. Trad. Roberto Barros. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 1, 2013, p. 114-119.
- PASCHOAL, A. “Autogenealogia: acerca do tornar-se o que se é”. In: *Dissertatio*, Pelotas, 42, 2015, p. 27-44.
- RICCARDI, M. “Nietzsche on the Superficiality of Consciousness”. In: DRIES, M. *Nietzsche on consciousness and the embodied mind*. Berlin: De Gruyter, 2018, p. 93-112.
- SCHRIFT, A. “Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche’s Deconstruction of Epistemology”. In: *Journal of History of Philosophy*, v. 23, n. 3, July 1985, p. 371-395.



STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Org. Jorge Viesenteiner e André Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

STINGELIN, M. “Nietzsche Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren”. In: *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, p. 336-349.

VIESENTEINER, J. “Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos Ídolos”. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 5, n. 2, 2014, p. 189-214.

Email: gabriel.herkenhoff@gmail.com

Recebido: 08/2022

Aprovado: 11/2022