

Escrever o que se é: considerações de Nietzsche sobre linguagem e estilo

Writing what one is: Nietzsche's consideration about language and style

Alexander Gonçalves¹

Resumo

O presente trabalho tem por escopo analisar o sentido da “arte de estilo” nietzschiana em sua filosofia tardia. Precisamente, buscamos averiguar em que medida a “arte do estilo” nietzschiana, conforme apresentada em *Ecce Homo*, pretende ultrapassar os limites de uma linguagem ordinária e da comunicação do “eu sou” (*Ich bin*) em direção à comunicação de uma interioridade mais profunda e que diz respeito ao “si mesmo” (*Selbst*). Assim, pretendemos averiguar em que medida Nietzsche pensou a possibilidade de uma comunicação que se dê fora do registro da consciência.

Palavras-chave: Arte de estilo. Consciência. Linguagem. Comunicação.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the sense of Nietzschean “art of style” in its late philosophy. Precisely, we seek to ascertain to what extent the Nietzschean “art of style”, as presented in *Ecce Homo*, intends to surpass the limits of an ordinary language and the communication of the “I am” (*Ich bin*) towards the communication of a deeper interiority that concerns the “self” (*Selbst*). Thus, we intend to ascertain to what extent Nietzsche thought the possibility of a communication occurring outside the register of consciousness.

Keywords: Art of style. Consciousness. Language. Communication.

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

Arte – a alegria de comunicar-se (e de receber de alguém mais rico) – configurar as almas mediante formas. (FP 1884 26[40]).

¹ Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor adjunto do curso de filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná. Jacarezinho, PR, Brasil. E-mail: alexandergoncalves@uenp.edu.br.

No §354 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche relaciona a consciência (*Bewußtsein*), “à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação [...]” (GC 354). Temos então que o pensar que se torna consciente, segundo Nietzsche, consiste na parte mais superficial e pior, já que ocorre em signos de comunicação; na linguagem. É na linguagem e na comunicação, portanto, que devemos procurar a origem da consciência (Cf. GC 354). Ora, uma vez que o pensamento consciente está subsidiado pela linguagem e esta é resultante da nossa necessidade de comunicação, fato que denota a sua natureza convencional e o seu caráter universal, é necessário indagarmos: de que modo a linguagem, que está inscrita no registro do universal, pode comunicar uma singularidade? Como comunicar, na linguagem, pensamentos e sentimentos tão próprios? Em *Ecce Homo*, Nietzsche parece ter indicado o caminho para a superação desta condição precária da linguagem e da comunicação através de sua “arte do estilo”².

1. Linguagem ordinária e estilo obrigatório

A crítica da linguagem, operada por Nietzsche desde os textos de juventude, coloca ao filósofo o problema de comunicar, na linguagem comum e ordinária, pensamentos e sentimentos próprios. Como resultado de um pacto moral entre os homens, de uma convenção, a linguagem ordinária tem por finalidade realizar a comunicação e, para tanto, se utiliza de conceitos universais e abstratos no intuito de erigir um estilo discursivo que seja convencional e “obrigatório”. O surgimento dessa linguagem e desse estilo implica o desenvolvimento da consciência do indivíduo, o que significa o desenvolvimento do seu sentimento de “eu” e, com ele, a ilusão de que através da linguagem ele possa comunicar algo que seja propriamente seu. Neste primeiro momento, pretendemos investigar a noção de comunicação reconstituindo o percurso que vai da constituição da linguagem ordinária e desse estilo obrigatório ao aparecimento da consciência.

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, texto de 1873, o filósofo apresenta esta dimensão contratual acerca da origem da linguagem conceitual nos seguintes termos:

Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para representação (*Vorstellung*): mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade

² Nos referimos a EH Porque escrevo livros tão bons 4.

e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo [...]. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser a verdade, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também a primeiras leis da verdade (VM 1).

É a necessidade de estabelecer entre os homens uma comunicação estável e verdadeira que os impele, a partir do uso constante e habitual das metáforas, ao esquecimento da origem metafórica do conceito. Assim, a linguagem conceitual serve como um suporte sobre o qual se fundam as relações humanas, pois é a partir dela que se confirma o sentimento moral da verdade. Na acepção nietzschiana, o homem precisa da verdade na medida em que necessita moralmente de convenções fixas que lhe promovam previsibilidade e segurança nas ações: “é uma convicção moral da necessidade de uma convenção fixa para que possa existir uma sociedade humana” (FP 1872 19[230]).

O *pathos* da verdade, no homem, indica o momento da constatação de que a verdade é um bem, pois é garantia de segurança e bem estar social. Nisto consiste, segundo Nietzsche, sua gênese moral: “De onde procede o *pathos* da verdade no mundo da mentira? Da moral” (FP 1872 19[219]). A promulgação de uma lei ou a normatização de um costume – que em última análise não é outra coisa senão o que Nietzsche designa por “verdade-convenção” –, é o primeiro passo para cessar o *bellum omnium contra omnes*, ou seja, o hipotético estado de guerra em que se encontraria uma sociedade desprovida das verdades-convenções. O filósofo escreve: “Se o *estado de guerra (Kriegszustand)* deve cessar em qualquer parte, então deve começar com a fixação da verdade, isto é, com uma *designação* válida e vinculante das coisas” (FP 1872 19[230]). Os acordos decorrentes da condição de vida gregária adquirem legitimidade, segundo Nietzsche, a partir da articulação dos signos numa linguagem de caráter uniforme e ordinário, para tanto é imprescindível o conceito.

Para Nietzsche, o conceito surge a partir da simplificação da complexidade do efetivo (*Wirklichen*), o que na prática ocorre a partir da redução do caráter plural e diferencial da metáfora em unidades conceituais genéricas e idênticas. Na gênese do conceito, portanto, encontramos um processo natural de esquecimento e desgaste da metáfora. Nietzsche escreve:

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

Para Sarah Kofman, a passagem da metáfora ao conceito ocorre como “uma passagem do análogo ao idêntico, do diverso à unidade” (KOFMAN, 1972, p. 59), pois “o conceito, abstração cristalizada e geral, é um condensado de metáforas e metonímias múltiplas” (KOFMAN, 1972, p. 64). Para a autora de *Nietzsche et la métaphore*, “é ao nível do conceito que a atividade metafórica, a mais dissimulada, torna-se por ela mesma a mais perigosa: graças ao conceito, o homem organiza o universo inteiro nas bem ordenadas rubricas lógicas, sem saber que ele continua então a mais arcaica atividade metafórica” (KOFMAN, 1972, p. 55). Não obstante, a gênese do conceito se dá a partir dos impulsos humanos de sociabilização e conservação, jamais por uma faculdade intelectual *a priori* e abstrata como, propõe a filosofia transcendental kantiana³.

Assim, o homem se utiliza das metáforas usuais, os conceitos, respeitando as designações obrigatórias e as leis gramaticais da linguagem para, ao fim, chegar à firme convicção e ao sentimento moral de ter dito a verdade e com isso conquistar a paz social. O filósofo escreve: “No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como ‘vermelha’, outra como ‘fria’, uma terceira como ‘muda’, desperta uma emoção que se refere moralmente à verdade [...]” (VM 1). Dizer a verdade, nesta perspectiva, é respeitar os acordos sociais referentes às designações linguísticas enquanto se faz um uso correto delas, logo uma exigência moral que desperta no agente o sentimento moral de ter cumprido o bem.

Nesta perspectiva, o homem verdadeiro é aquele que adere e respeita as designações convencionadas mostrando-se sempre previsível e confiável aos seus pares. De modo contrário se comporta o mentiroso que, segundo Nietzsche, “usa as palavras para fazer com que o não-efetivo (*Unwirkliche*) apareça como efetivo (*Wirklich*), isto é, faz um uso impróprio do fundamento sólido” (FP 1872 19[230])⁴. Ao inverter nomes, subverte-se a tradicional relação entre o signo e o seu referente, o mentiroso usa inadequadamente as designações convencionais ao tornar-se imprevisível e, por conseguinte, não confiável: uma ameaça ao pacto social.

Desse modo, é instituído entre os homens um discurso⁵ da verdade, regido pela gramática e por normas estilísticas convencionais e obrigatórias cujo propósito é garantir a

³ Neste sentido, Sarah Kofman afirma: “Com efeito, o conceito não é nem uma ideia *a priori* nem um modelo como ele pretende ser” (KOFMAN, 1972, p. 55).

⁴ Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche já havia proposto esta mesma ideia nos seguintes termos: “O mentiroso usa as designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo; ele diz, por exemplo: ‘sou rico’, quando para seu estado seja precisamente ‘pobre’ a designação correta. Ele faz mau uso das firmes convenções arbitrárias ou mesmo inversões de nomes” (VM 1).

⁵ Por discurso, entendemos “o conjunto de coisas ditas, pensadas e faladas — toda produção textual — vinculadas a um determinado tempo e espaço [...] é uma ligação entre a criação textual e as condições sociais dessa criação. As palavras, os signos, o pensamento são dotados de vínculos sociais; o discurso é a manifestação desses vínculos na comunicação” (MARTINO, 2014, p.125-6).

veracidade daquilo que é comunicado, ou melhor, garantir a comunicação *da* verdade. O cumprimento destas normas imprime no discurso o selo *da* verdade enquanto lhe confere poder: “A ‘verdade’ se converte em um *poder*, quando nós a liberamos primeiro como abstração” (FP 1872 19[204]). Mais adiante, escreve: “Em uma sociedade política é necessário um compromisso firme, este se fundamenta no uso corrente de metáforas” (FP 1872 19[229]). Firme e estável, o conceito é o pressuposto sobre o qual se assentam as relações humanas, logo é o pressuposto para a instituição de uma comunidade política fundamentada no diálogo.

Ora, uma vez que a verdade é uma ilusão antropomórfica que se esqueceu de seu caráter ilusório, dizer a verdade, para Nietzsche, consiste em “mentir em rebanho, em um estilo obrigatório (*verbindlichen Stile*) para todos” (VM 1). A forma do discurso, portanto, o seu estilo, pode conferir ao discurso o caráter de veracidade ou falsidade. O valor do estilo, nesta perspectiva, mostra-se decorrente do compromisso moral que o indivíduo assume com a comunidade em comunicar *a* verdade. Assim, para o homem do conhecimento, o melhor estilo é aquele cuja obscuridade das impressões individuais tenham sido suplantadas pela clareza do discurso racional, em outros termos, é aquele em que a imprecisão das metáforas particulares cede lugar à estabilidade dos conceitos universais no processo de comunicação *da* verdade.

Em suma, a necessidade de se estabelecer uma comunicação estável e verossímil impele o animal homem à exigência de designações comuns, ou seja, de uma linguagem cujas representações, os signos, tornam-se designações uniformemente válidas, verdades, para todos os indivíduos de uma comunidade. A verdade é obtida na verificabilidade da norma social que regula a relação entre as palavras e as coisas. Portanto, contra todo e qualquer referencialismo linguístico⁶, a linguagem, para Nietzsche, não consiste na representação do ser no *logos*, ou mesmo a representação *do* significado no significante⁷, mas sim um produto que resulta da

⁶ O referencialismo, na filosofia, tem suas raízes na antiguidade, de modo particular, na filosofia aristotélica. Na filosofia moderna e contemporânea ele surge com a tradição lógico-semântica representada por filósofos como G. Frege, B. Russell, A. Tarski e L. Wittgenstein (sobretudo em sua primeira fase, a do *Tractatus Logico-Philosophicus*). Segundo Braida, “O referencialismo consiste na tese de que ser significativo é estar ou poder estar correlacionado com algo diferente [...] Nessa perspectiva de conceituação, a linguagem é concebida como um sistema de objetos significantes cuja significância é uma propriedade decorrente de uma relação de remissão a um outro sistema de objetos, relação esta que bem pode ser denominada referencial. Por isso, denomina-se esta forma de conceituação de referencialismo semântico, o qual tem como cerne a tese de que a remissão a entidades é constitutiva da significatividade” (BRAIDA, 2009, p. 129-130).

⁷ Jacques Derrida, em sua obra *Gramatologia*, já aponta Nietzsche como como um crítico de uma determinada tradição referencialista e metafísica da linguagem. O filósofo da desconstrução escreve: “(...) Nietzsche, longe de permanecer *simplesmente* (junto com Hegel e como desejaria Heidegger) na metafísica, teria contribuído poderosamente para libertar o significante de sua dependência ou derivação com referência ao *logos* e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro, em qualquer sentido em que seja entendido. A leitura e portanto a escritura, o texto, seriam para Nietzsche operações ‘originárias’ com respeito a um sentido que elas não teriam de transcrever ou de descobrir inicialmente, que portanto não seriam uma verdade significada no elemento original e na presença do *logos*, como *topos noetos*, entendimento divino ou estrutura de necessidade apriorística” (DERRIDA, 2006, p. 23).

necessidade humana de comunicação e de vida social. Podemos afirmar, portanto, que o surgimento de um discurso *da* verdade entre os homens foi o que possibilitou as relações sociais e, por conseguinte, as instituições sociais e políticas, mas não só. É pela linguagem que surge também o sentimento de “eu” do indivíduo, sua consciência.

2. Linguagem e consciência

Afastando-se da tradição, ao menos aquela que de Descartes a Kant tomou a consciência como um *a priori*, Nietzsche entenderá a consciência como um “tornar-se” consciente-de-si por meio da linguagem. Isto significa que a consciência de si, o “eu-sou” do indivíduo vai sendo paulatinamente inscrito no âmbito da linguagem, logo ele é constitutivamente social. No parágrafo 354 de *A gaia ciência*, Nietzsche escreve: “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” (GC 354). O impulso humano à sociabilidade e à comunicação impeliu o animal homem ao desenvolvimento da linguagem e esta, por sua vez, à consciência. Isto significa que este animal se tornou cada vez mais “conhecedor de si” e do mundo na medida em que se tornou cada vez mais possuidor de uma linguagem. Para Nietzsche, por estar estruturada a partir de preconceitos metafísicos, a linguagem é o que dá suporte de todas as ilusões metafísicas.

É a metafísica da linguagem, portanto, que induz o pensamento consciente ao erro e à ilusões metafísicas. “Penetramos no âmbito do cru fetichismo ao trazermos à consciência pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*” (CI A “razão” na filosofia 5). A presença da razão na linguagem aguça o profundo fetiche do homem pela busca da verdade que, em linhas gerais, consiste na busca desesperada de algo que não seja transitório e efêmero e que se exima do vir-a-ser. Em *O crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche escreve:

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

Dentre as ilusões humanas, a ilusão do “eu sou” é apenas a primeira ilusão induzida pela metafísica da linguagem; pela razão na linguagem. Dessa ilusão serão tributários os conceitos fundamentais da tradição metafísica. Ainda em *O crepúsculo dos ídolos*, lemos:

É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser” (CI A “razão” na filosofia 5).

Metafísica da linguagem significa: presença da razão na linguagem, o que quer dizer a gramática. Na gramática, afirma Nietzsche, encontramos a fonte da grande ilusão de que existem realmente coisas no mundo. É a gramática que induziu Descartes ao pensamento consciente de que, para todo predicado (penso), deve haver necessariamente um sujeito (logo existo). Daí o receio nietzschiano de “que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (CI A “razão” na filosofia 5); daí a sentença de que todo “filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem” (BM 20), uma vez que deste erro emergiu os mundos verdadeiros possíveis, o *eidos* platônico, o Deus cristão, a coisa-em-si kantiana, a razão positivista⁸.

Em suma, o advento da metafísica, como emergência de um “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*) sobre um “mundo efetivo” (*wirklichen Welt*) - como Nietzsche parece suspeitar em *Crepúsculo dos ídolos* -, é um erro que, ao menos desde Parmênides, se instalou na linguagem. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche escreve: “na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos!” (CI A “razão” na filosofia 5). Se assim for, a história da filosofia enquanto história dos discursos filosóficos foi, desde os eleatas, a história de um erro e de uma ilusão, o que nos permite compreender de que modo, para Nietzsche, o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula.

Estruturado sobre a linguagem, isto é, no registro dos signos convencionais da comunicação, o pensamento que se torna consciente de si se revela, para Nietzsche, como o mais superficial e pior. Neste sentido, o filósofo afirma em *A gaia ciência*:

O pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em *palavras e em signos da comunicação* com o que se revela a origem da própria consciência [*Bewußtsein*]. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. (GC 354).

Se assim for, os limites da consciência de si do sujeito e da sua comunicação devem ser, portanto, os limites da linguagem ordinária cuja natureza convencional e social não pode dizer aquilo que o indivíduo efetivamente é: seu “si-mesmo”. Em outros termos, a comunicação de um pensamento consciente de si, portanto, não revela nada sobre o que efetivamente “se é”,

⁸ Cf. CI Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula.

nada acerca do “si-mesmo” (*selbst*) do indivíduo, pois a natureza gregária da consciência e da linguagem interdita a comunicação do que é próprio do indivíduo, transmitindo somente o que nele é comum e convencional. Como afirma Müller-Lauter: “[...] deixamos de perceber, por meio dela (a linguagem), a indicação a processos (*Sachverhalt*) que não são absorvidos nela” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 76).

Desta perspectiva, o conhecimento de si, a consciência do “eu”, não participa da existência particular do indivíduo, pois se encontra circunscrita nos limites de sua existência social e gregária. O conhecer a si mesmo, portanto, é completamente alheio àquilo que é próprio do indivíduo, como se o seu “si-mesmo” mais profundo e subterrâneo fosse suplantado pelo seu superficial “eu-sou”, enfim, sua consciência de si. Em *A gaia ciência*, Nietzsche escreve:

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade eu tenha de *entender* a si próprio de maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” —que nosso pensamento é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência [...] (GC 354).

Em *A gaia ciência*, a necessidade humana da comunicação aparece como um desdobramento das relações sociais, de modo particular, da relação antagônica entre o sujeito que manda e o sujeito que obedece. A necessidade de se estabelecer uma comunicação entre esses dois sujeitos revela, segundo Nietzsche, a natureza agonística da consciência humana. Nietzsche escreve:

[...] a consciência [Bewußtsein] desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação — de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas — apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. (GC 354).

A comunicação se efetiva, portanto, a partir da vontade de estender o seu poder sobre outrem, momento em que se desenvolve, no indivíduo, a sua consciência, pois é exigido que ele “se” comunique com o outro. Podemos concluir, com Nietzsche, que o surgimento do sentimento do “eu sou”, no indivíduo, sua consciência de si é resultante do antagonismo entre o si-mesmo, aquilo que o indivíduo efetivamente é, e o outro.

O “eu” conhecedor e consciente de si, portanto, conhece apenas uma parte muito superficial de si mesmo. Estando ele interdito de sondar o subterrâneo de sua si-mesmidade, ele toma o seu eu consciente como eu absoluto. Nietzsche escreve: “Por longo período o

pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós” (GC 333). Também num póstumo de 1885, o filósofo anota:

Como desde antigamente o homem vive com o profundo desconhecimento de seu corpo e está satisfeito com algumas formulas para comunicar seu estado de saúde, assim se passa com os juízos sobre o valor dos homens e as ações: quando se trata de si mesmo, se atém a uns poucos signos externos e secundários e não se tem nenhum sentimento de *quão* profundamente desconhecidos e estranhos somos para nós mesmos. E no que diz respeito ao juízo sobre os outros: *quão rápido* e “seguro” julga todavia o mais precavido e razoável! (FP 1885 36 [8])

À comunicação de um pensamento consciente, portanto, está interdito dizer tudo o que no indivíduo é particular e próprio, já que a consciência, sendo o produto da linguagem, só pode dizer aquilo que está no registro do universal. É possível afirmar, portanto, que a comunicação do que “nós somos” implica a perda imediata de “nós mesmos”, considerando que é constitutivo do “eu sou” (*ich sicht*) o profundo desconhecimento do “si-mesmo” (*Selbst*) e de seus desígnios⁹. Em *Assim Falava Zaratustra*, o filósofo escreve: “Por detrás os teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, encontra-se um poderoso amo, um sábio desconhecido, que se chama si-mesmo. É no teu corpo que ele reside, ele é o teu corpo” (ZA Dos desprezadores do corpo). Submetida à dinâmica dos múltiplos impulsos, a consciência é tida como um produto inconsciente do corpo¹⁰ que é o “si-mesmo”.

Em suma, a necessidade de comunicação desperta no indivíduo a sua necessidade de linguagem e esta, por sua vez, o devir da sua consciência, o seu tornar-se consciente-de-si. Assim, longe de ser um princípio *a priori*, o “eu-sou” se revela como uma manifestação tardia daquilo que efetivamente o indivíduo “é”, o seu “si-mesmo”. No entanto, pela sua natureza processual, múltipla e dinâmica, o “si-mesmo” não pode se tornar objeto de conhecimento do “eu sou”, logo o indivíduo não pode comunicar a sua si-mesmidade, mas somente pensamentos superficiais, alheios, verdades-convenções. Ora, como a comunicação pode escapar do erro da linguagem e da ilusão da consciência? Como pensar e escrever fora da metafísica da linguagem? São estes desafios que estão postos ao escritor Nietzsche.

3. Estilo e comunicação

O âmbito estreito da linguagem convencional; a superficialidade do pensamento consciente impõe à escrita filosófica de Nietzsche um desafio: o de comunicar com uma

⁹ Cf. ZA Dos desprezadores do corpo.

¹⁰ Nietzsche entende o corpo como uma pluralidade de impulsos que estão constantemente em luta, “uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (ZA Dos desprezadores do corpo).

linguagem própria pensamentos tão próprios. Em um póstumo de 1882-83, Nietzsche escreve: “Como é possível comunicar-se? Como alguém pode fazer-se ouvir? Quando vou sair da caverna ao exterior? Sou o mais escondido de todos os escondidos” (FP 1882 4[120]). Compreendendo a ação comunicacional no âmbito dos impulsos e não na ilusão de uma consciência cristalina e de uma razão soberana, Nietzsche busca no trabalho estilístico um modo de subverter o caráter universal e convencional da linguagem ordinária e do estilo obrigatório. Com a sua “arte de estilo”, o filósofo pretende deslocar a comunicação do registro abstrato do “eu sou” para pensa-la sob a instância do si-mesmo, isto é, do corpo.

Pensada a partir da dinâmica das forças¹¹, Nietzsche tomará a comunicação humana como uma necessidade de domínio e apropriação da alteridade. Neste sentido, comunicar-se consiste numa manifestação da vontade de incorporar o outro a si mesmo, ou seja, uma vontade de incorporar a si a vontade do outro. Em um póstumo de 1883, o filósofo anota:

Meios de expressar-se, de comunicar-se. - mais em sua origem, não havia intenção de comunicar-se, mas que toda comunicação é, na realidade, querer-receber, um aferrar e querer-apropriar-se (mecanicamente). Incorporar o outro a si mesmo — além disso, incorporar a si próprio a vontade do outro, apropriar-se dela; trata-se de uma conquista do outro. Comunicar-se é, pois, em sua origem, estender o próprio poder sobre os outros: na base desse instinto há uma antiga linguagem gestual — o gesto é a marca (muitas vezes dolorosa) de uma vontade sobre outra vontade. (FP 1883 7[173]).

Pensar a comunicação como conquista e domínio do outro significa considera-la para além do critério fundamental de uma razão transcendental e apriorística que garante ao sujeito a comunicação de sua subjetividade a outrem, ao modo de Kant. Como expressão de potência, a comunicação tampouco pode ter como meta o agir comunicacional, no sentido da realização de um acordo consensual entre as múltiplas subjetividades, como gostaria Habermas. A comunicação, na perspectiva nietzschiana, é um ato da vontade do indivíduo, isto é, dos seus impulsos de domínio e cuja meta consiste na apropriação e incorporação da vontade alheia. Em última análise, comunicar-se é estender o seu poder a outrem; apropriar-se do outro.

Ora, se a comunicação daquilo que é próprio do sujeito, de sua si-mesmidade, não pode ocorrer no registro discursivo da intersubjetividade, é necessário enfrentar o desafio de se pensar um modelo comunicacional fora do paradigma da consciência, o que significa procurar

¹¹ A noção de força, em Nietzsche, só pode ser entendida no interior de uma relação antagônica, ou seja, da oposição de uma força com outra força, ou de uma vontade de potência com outra. Neste sentido, Deleuze escreve: “O conceito de força é portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com uma outra força: sob este aspecto, a força chama-se vontade. A vontade (vontade de potência) é o elemento diferencial da força. Resulta daí uma nova concepção de filosofia da vontade; porque a vontade não se exerce misteriosamente sobre os músculos ou sobre os nervos, ainda menos sobre uma matéria em geral, mas exerce-se necessariamente sobre uma outra vontade” (DELEUZE, S.d., p. 13).

um modo de comunicação que se constitua no domínio inconsciente dos impulsos e dos afetos. Em *Ecce Homo*, Nietzsche apresenta sua “arte do estilo” como um meio para a realização desse novo modo de comunicação. O filósofo escreve:

Já agora, vou dizer ainda umas palavras em geral acerca da minha *arte do estilo* (*Kunst des Stil*). Comunicar (*mitzuteilen*) um estado (*Zustand*), uma tensão interior (*innere Spannung*) do *pathos*, por meio de signos (*Zeichen*), incluindo o ritmo (*tempo*) desses signos, tal é o sentido de todo e qualquer estilo (*Stil*) (EH Porque escrevo livros tão bons 4).

A arte do estilo, como uma tarefa de aprimoramento estilístico, sugere a procura por meios expressivos que reproduzam com fidelidade um determinado estado, uma tensão interior, não de maneira teórica ou ideal, mas patético e, sendo assim, com o objetivo superar os limites da linguagem ordinária. “*Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior*” (EH Porque escrevo livros tão bons 4).

O aprimoramento do estilo implica a comunicação daquilo que o escapa à consciência, ou seja, de todo o processo que o pensamento consciente-de-si não pôde captar por estar enredado nos limites da metafísica da linguagem, logo aprimorar o estilo significa, para Nietzsche, aprimorar o próprio pensamento. Em *Humano, demasiado humano II*, o filósofo escreve: “[...] Melhorar o estilo – significa melhorar o pensamento, e nada senão isso!” (HH II 131). Ultrapassar a superfície do “eu sou” em direção às profundezas do “si-mesmo” para, com isso, comunicar a pluralidade de tensões e disposições daquilo que ele, Nietzsche, julga que efetivamente “se é”. A comunicação de uma pluralidade de estados interiores exige, portanto, uma multiplicidades de estilos. Em *Ecce Homo*, Nietzsche escreve: “e tendo em vista que a multiplicidade de estados interiores em mim é extraordinária, há em mim muitas possibilidades estilísticas – aliás, a mais múltiplice arte do estilo de que jamais um ser humano dispôs” (EH Porque escrevo livros tão bons 4).

As intervenções na linguagem por um estilo próprio impede a submissão do discurso ao estilo obrigatório ao mesmo tempo que dissolve o invólucro logocêntrico do conceito interditando o envio da comunicação para uma alteridade abstrata e universal. Com a “sua” arte do estilo, Nietzsche procura também o “seu” leitor, aquele que o sinta, por ser capaz de sentimentos semelhantes: “Pressupondo sempre que haja ouvidos - que haja pessoas que sejam capazes e dignas de um *pathos* semelhante, que não faltam aqueles a quem me *possa* comunicar” (EH Porque escrevo livros tão bons 4). Um certo crescimento é exigido deste interlocutor, que por ter certa afinidade com o autor também “pode” ser seu aprendiz: “Mas quem, pela *elevação* do seu querer, tiver afinidades comigo experimenta, ao ler-me, verdadeiros êxtases de aprendizagem [...]” (EH Porque escrevo livros tão bons 3). Ou ainda:

Quando imagino a figura de um leitor perfeito, surge-me sempre um monstro de coragem e de curiosidade, que, além disso, é também algo de maleável, astuto e previdente, um aventureiro e descobridor nato. Enfim, não saberia dizer melhor a quem, no fundo, me dirijo exclusivamente do que o disse Zaratustra: *a quem, unicamente, quer ele contar o seu enigma?* (EH Porque escrevo livros tão bons 3).

Tais são as “virtudes” que Nietzsche espera encontrar em seu leitor. Mais do que isso, tais virtudes são a condição para a “sua” comunicação. A arte do estilo de Nietzsche, neste sentido, não deseja se comunicar com o homem de seu tempo, não espera encontrar o seu leitor entre os modernos, uma vez que a disposição que seu estilo deve comunicar não está ao alcance dos olhos modernos. O leitor que espera encontrar, tal como ele, são leitores que nasceram postumamente: “Entretanto, meu Zaratustra, por exemplo, ainda anda à procura de homens assim. Ai! E terá de procurar ainda durante muito tempo! É preciso ser digno dele para o ouvir... [...]” (EH Porque escrevo livros tão bons 4). Com a sua arte do estilo Nietzsche pretende estabelecer um critério seletivo para os seus leitores¹².

Ao se preocupar com o leitor ao qual ele se *possa* comunicar; os afins; dignos de um *pathos* semelhante, Nietzsche se liberta de todos os outros leitores, os vulgares; a alteridade abstrata e universal a qual se endereça a comunicação ordinária. A arte do estilo nietzschiano, neste sentido, revela o *pathos* de distância do escritor que procura se libertar da linguagem ordinária e da comunicação vulgar, que nada diz do que efetivamente se é; revela a elevação do espírito que pretende tornar-se livre e “se” comunicar somente com aqueles que *possam* efetivamente ouvi-lo; senti-lo, pois tal comunicação se dá num âmbito estético (sensível) dos afetos, e não no registro racional das ideias. Revela, em última análise, uma relação muito mais profunda, uma certa amizade (*philia*) com o outro. Possibilidades para, talvez, pensar a ética em um novo registro?

Não é fortuito que em sua tentativa de autocrítica ao *Nascimento da Tragédia*, o filósofo reavalie o seu escrito juvenil de uma perspectiva estilística e conclui: “É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo!” (NT Tentativa de autocrítica 3). A virada estilística de Nietzsche, que ocorre de maneira decisiva em *Humano, demasiado humano*, parece indicar não só um novo direcionamento

¹² Kossovitch explica que, “o estilo” nietzschiano é um convite a uma nova modalidade de leitura: a ativa. Assim, o estilo-convite deve funcionar também como critério seletivo na medida em que com ele Nietzsche pretende dividir os leitores em dois grupos: de um lado os reativos, isto é, aqueles excluídos e *impotentes* de ler o texto nietzschiano; do outro lado os seus leitores, ou seja, os que *podem* interpretar ativamente o texto, enfim, os que sofrem o *pathos* – visto que o modelo aforismático deve suscitar estados estéticos no leitor. Para Kossovitch: “escrita é poder: uma linguagem ativa aplica e pressupõe uma noção nova, a de força” (KOSSOVITCH, 2004, p.31). Em suma, o estilo nietzschiano indica, sobretudo, a *força* da sua escrita.

estético para sua escrita filosófica, mas sobretudo uma nova percepção daquilo que a sua filosofia, em última análise, deve comunicar.

Referências bibliográficas

BRAIDA, Celso Reni. *Filosofia da linguagem*. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Antonio M. Magalhães. Porto: Res Editora, [S.d.].

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

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

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial: 2004.

MARTINO, Luís M. *Teoria da comunicação: ideias, conceitos e métodos*. Petrópolis: Vozes, 2014.

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

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hg. G. Colli e M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1980, 15v.

_____. *O nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Os pensadores).

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Paulo Ozório de Castro. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.