



Entre o silêncio e a palavra: a questão da leitura de Nietzsche e do estilo em Nietzsche

*Between silence and word: The question of
reading Nietzsche and Nietzsche's style*

Vânia Dutra de Azeredo

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), professora do curso de Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas, SP - Brasil, e-mail: vd.azedo@uol.com.br

Resumo

O artigo propõe-se a apresentar o sentido da multiplicidade de estilos em Nietzsche a partir do elo indissolúvel entre pensamento e vida, escrita e sangue, forma e conteúdo, que terminam por aproximar o discurso filosófico do literário. Analisa a intratextualidade como condição de possibilidade para

compreender o texto de Nietzsche e identificar o móvel da multiplicidade de estilos, desde um diálogo com Deleuze.

Palavras-chave: Estilo. Pensamento. Vida. Escrita.

Abstract

The article proposes presenting the meaning of the multiplicity of styles in Nietzsche from the indissoluble link between thought and life, writing and blood, form and content which end by bringing closer the philosophical discourse to the literary. Analysing the intratextuality as condition of possibility of understanding Nietzsche text and identifying the motor of the multiplicity of styles, from a dialogue with Deleuze.

Keywords: Style. Thought. Life. Writing.

Neste artigo, analisaremos, por um lado, a intratextualidade enquanto condição imperante para a compreensão dos textos de Nietzsche; em vista disso, apresentaremos a interpretação de Deleuze em *Pensamento nômade*, ao propor a extratextualidade como característica distintiva dos textos do pensador alemão¹. Por outro lado, o estilo de Nietzsche, procurando mostrar como ele rompe com a tradição ao inaugurar uma forma de escrita que ata de modo indissolúvel pensamento e vida, escrita e sangue, filosofia e arte. Através da multiplicidade de estilos, o filósofo alemão, a nosso ver, dribla as armadilhas da gramática e veicula a vivência à escrita, fazendo falar a gama de impulsos nele presentes. Por fim, faremos um elo entre a intratextualidade e a identificação do sentido da multiplicidade de estilos nos textos de Nietzsche através da arte da interpretação requerida por Nietzsche para seus textos.

Começemos pelas controvérsias marcantes que perpassam as diversas abordagens dos textos de Nietzsche, pois ainda que a transvaloração dos valores, o ideal ascético, a vontade de potência, o além-do-homem, o

¹ Cumpre citar que a discussão acerca da intratextualidade e extratextualidade desde a leitura deleuziana de Nietzsche foi realizada previamente no texto: *Sobre a Interpretação Deleuziana de Nietzsche: Intra-extratextualidade*, publicado nos *Cadernos Nietzsche 5* em 1998. Aqui a retomamos para introduzir a questão da multiplicidade de estilos no pensador alemão.

eterno retorno sejam tematizados por seus intérpretes, os mesmos divergem com relação tanto ao estilo quanto ao móvel condutor da crítica. Isso sem falar na forma de apresentação mesma. Essa diversidade apresenta-se como um problema que, se não é passível de uma definição conclusiva em termos de determinar a legitimidade ou não de um dado tratamento, de uma dada interpretação, requer ao menos uma tematização das circunscrições promovidas pelos intérpretes de Nietzsche com relação ao conjunto de sua obra. A leitura que Gilles Deleuze faz de Nietzsche é um exemplo notório de singularidade em termos de interpretação, enquanto centrada, de um lado, na definição de um estilo aforístico e, de outro, na caracterização de seu pensamento como primordialmente nômade.

A interpretação deleuziana se insere dentre as diversas possibilidades de compreensão dos textos de Nietzsche, cuja especificidade de abordagem do pensador alemão consistiu, já no texto *Nietzsche e a filosofia*, em conectar a interpretação e a avaliação a relações de forças e de vontades de potência. Desse modo, o sentido e o valor, temas centrais da filosofia nietzschiana, passam a ser manifestos por essas relações enquanto, inclusive, recusa terminante de qualquer recurso à consciência ou ao eu cognoscente. Na sua visão, o discurso filosófico nietzschiano contrapõe-se diretamente à metafísica, o que requer a não inclusão de Nietzsche junto aos filósofos da tradição; uma vez que a introdução dos conceitos de sentido e de valor inauguram uma nova forma de abordagem, a filosofia passa a ser uma sintomatologia, uma semiologia. “A dualidade metafísica da aparência e da essência e, também, a relação científica do efeito e da causa, é substituída por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido” (DELEUZE, 1999, p. 3).

Essas noções abalam as crenças metafísicas, solapam os fundamentos das construções argumentativas da tradição ao retirarem o predicativo do fenômeno e conduzi-lo à interpretação. “Não existem fenômenos morais, mas somente uma interpretação moral dos fenômenos” (BM 108). Daí ser necessário determinar ‘Quem’ interpreta, quem avalia, o que quer aquele que interpreta, o que quer aquele que avalia. Quando se pergunta ‘Quem quer essa avaliação?’, almeja-se identificar o tipo – determinada relação de força. Ora, para se saber quem quer, há que se verificar o que quer aquele que avalia, pois somente a identificação do que ele quer, explicitada pelo seu querer, permite identificar quem, pois pelo querer se expressa um modo de ser, sentir, pensar, condições mesmas do tipo explicitadas nas suas valorizações. O querer é o avaliar, determinando assim aquele que avalia, ou

seja, quem avalia. Inaugura-se com isso outro modo de proceder filosófico, outra dimensão da filosofia que requer um filósofo do futuro – conforme reivindicação de Nietzsche e expresso aqui segundo a interpretação de Deleuze – agora como artista, médico e legislador, único capaz de fazer uma análise sintomatológica, tipológica e genealógica.

Se há um modo peculiar do filosofar nietzschiano, circunscrito na tríade proposta para o filósofo do futuro, há igualmente uma peculiaridade no que respeita ao tratamento desse pensador. Nietzsche recusa manifestamente o aparato conceitual da tradição e, com isso, exige um modo diverso de relação com o conjunto de seus textos. Ao aniquilar os referenciais semânticos subjacentes à quase totalidade dos discursos filosóficos, exige que se redimensione a análise, a compreensão, a expressão, enfim, os modos convencionais de tratamento de um texto. Com isso, surge, de um lado, uma dificuldade na exposição conceitual de seu pensamento, mas, de outro, principalmente pela recusa de predicação ao fenômeno, surge uma espécie nova de leitor, agora, então, implicado na leitura como intérprete e avaliador.

É a especificidade de relação com o texto nietzschiano e, mais profundamente, do próprio texto que Deleuze passa a tematizar em *Pensamento nômade*. Não obstante, as afirmações feitas nesse texto conflitam, em alguns momentos, com as anteriormente apresentadas no texto *Nietzsche e a filosofia*, pois, enquanto este texto introduz uma interpretação de Nietzsche a partir de uma análise intratextual do conjunto da obra do pensador alemão, *Pensamento nômade* rejeita essa intenção como um de seus propósitos, reivindicando para si e atribuindo ao aforismo de Nietzsche uma relação imediata com a exterioridade efetivada pela redução do texto a uma engrenagem de aplicação em uma prática extratextual, o que requer no mínimo uma compreensão dessa conexão extratextual que um texto pode determinar a fim de verificar em que medida há tal conexão.

Em *Pensamento nômade*, Deleuze afirma que Nietzsche inaugura uma contracultura pela exclusão de qualquer possibilidade de recodificação, ou seja, de inserção dos estados vividos em um domínio codificável. A afirmação refere-se à equiparação Nietzsche, Marx e Freud como a aurora da cultura moderna². Ora, se, de um lado, Nietzsche juntamente com os demais

² M. Foucault apresenta, nos *Cahiers de Royaumont*, Nietzsche, Freud e Marx como aqueles que remetem a interpretação a uma nova possibilidade e, com isso, instituem novamente a hermenêutica. Isso porque com Nietzsche, Marx e Freud não houve uma substituição de signos, ou o estabelecimento de outros sentidos, mas destituição do signo qualquer unicidade e fixidez

autores faz do símbolo já uma interpretação, excluindo, assim, a questão da origem e tomando os fenômenos como sintomas cuja elucidação remete a uma estrutura profunda como determinante, de outro, não há possibilidade de recodificação a partir de Nietzsche, não há uma inserção do humano ou de suas produções em novos códigos. Isso, segundo Deleuze, se processaria com o devir do marxismo e do freudismo. Nesses dois casos haveria recodificações, no primeiro através do Estado e no segundo, da família. Nesse sentido, a ruptura nietzschiana inaugura uma contracultura, verificada não só pela exclusão do fato originário e do sujeito fundante do ser, do conhecer e do agir, mas, também, pela exclusão manifesta de qualquer codificação dentro de parâmetros organizacionais, ou mesmo em qualquer outro. “Através de todos os códigos do passado, do presente, do futuro trata-se para ele de fazer passar algo que não se deixa e não se deixará codificar” (DELEUZE, 1985, p. 57). Deleuze enfatiza a impossibilidade de os códigos poderem ser apreendidos no texto nietzschiano, posto que a lei, o contrato e a instituição, segundo ele instrumentos de codificação das sociedades, são driblados nos aforismos e, justamente por isso, lhes cumpre “fazer passar algo que não seja codificável, embaralhar todos os códigos” (DELEUZE, 1985, p. 59).

Essa idéia de uma impossibilidade de codificação instituidora atribuída ao texto nietzschiano pode ser referida à sua recusa de fazer desses códigos, enquanto regulamentando as relações entre os tipos, determinantes para sua soberania. Com isso, é claro, introduz-se elementos apontados no próprio texto como determinantes de uma possibilidade ou impossibilidade dessa codificação, se faz da intratextualidade a dimensão imperante que viabilizaria o discurso de Nietzsche no limite da modernidade ou para além dela, o que, de *per se*, conflita com a visão de um texto como uma engrenagem em uma prática extratextual.

Nietzsche, ao descrever as condições de soberania do indivíduo, recusa a perenidade, o peso, o costume, o tribunal, enfim, caracteriza-a pelo desprendimento da lei, do contrato e da instituição; um exemplo disso é a supressão da justiça apontada na *Genealogia da moral*. E isso de tal modo que o indivíduo soberano se liga ao leve, ao livre, ao irresponsável querendo assinalar a imbricação existente entre os aparatos instituidores e a decadência. Ora, a exclusão desse aparato implica situar o discurso para além de quaisquer

e, com isso, eles “transformaram a natureza do signo e modificaram o modo com que o signo em geral podia ser interpretado” (FOUCAULT, 1967, p. 180).

referenciais de unicidade e fixidez, pois a própria caracterização das relações, relações de forças, ao driblar os códigos, impede que o discurso os veicule. Talvez por isso o texto nietzschiano possa ser tomado como tendo algo latente, como desprendimento radical de parâmetros de funcionalidade usual. Isso novamente requer a cumplicidade e a recusa da imparcialidade.

“Imaginemos um caso extremo de um livro que fale somente de experiências que ninguém seria suscetível de ter vivido frequentemente ou excepcionalmente, isto é, que se tratasse de uma linguagem nova que falasse pela primeira vez de uma nova ordem de experiências. Nesse caso simplesmente nada se ouve, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe...*” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 1). A intensidade veiculada pelo texto nietzschiano está na singularidade daquilo que descreve e que, por isso, se faz mediante outra linguagem, pois não há separação entre pensamento e vida. O texto veicula relações de forças porque fala de forças em relação. É isso que queremos aqui apontar como desprendimento de uma interioridade da consciência ou do conceito, uma vez que essas noções são dirimidas em uma vivência que exclua um dado domínio de códigos instituidores. Daí não haver significados prévios e tão somente postulações. É assim que se pode compreender a não veiculação do dizer pela relação legal, contratual ou institucional.

A relação imediata que pode ser requerida para o texto nietzschiano passa pela exclusão de uma mediação conceitual que vige nas proposições enquanto elementos necessários no processo de inferência de uma lógica da identidade. O argumento trabalha com conceitos, ato de apreensão em que a interioridade percebe a existência de algo. Posteriormente, os juízos afirmam ou negam a identidade representativa dos conceitos, novamente a interioridade do conceito e da consciência. O processo inferencial se efetiva quando, por meio dessas afirmações de identidades representativas, chega-se ao estabelecimento de outra identidade representativa. Ora, isso é a própria inclusão da representação e postulação da interioridade. Não obstante, a maior parte dos textos veiculam essa relação. Isso pode ser tomado como tradução de estados vividos em fantasmas, de nomes próprios, que seriam intensidades em relação, mediados pela interioridade. É preciso notar em que medida a tradução de estados vividos em uma representação não é uma mera formalização que, excluindo a particularidade e a intensidade que se manifesta somente no estado vivido, faz do conceito um fantasma. Não se tem mais a representação traduzida na ação, mas diferentemente emerge a representação como condicionante da ação.

O ator abandona o palco e se faz observador; o texto não veicula forças, apenas as representa e, desse modo, as desnatura.

Segundo Deleuze, os textos filosóficos sempre estiveram atrelados aos códigos, de modo que seu discurso tem como especificidade um caráter relacional com a lei, o contrato e a instituição, o que os caracteriza como sendo “produzidos por uma máquina racional administrativa” (DELEUZE, 1985, p. 66). Ora, o discurso filosófico não veicula intensidade, nomes próprios “que não são representações de coisas (pessoas), nem representações de palavras” (DELEUZE, 1985, p. 63). Sua última forma de salvaguardar a interioridade passa justamente pela determinação de um significante. Nesse sentido, a distinção do texto nietzschiano fica manifesta, pois se efetiva pela recusa terminante de restauração de qualquer interioridade. Daí os nomes próprios como intensidades que se caracterizam pela mobilidade e tensão e cuja relação nunca é mediata, mas imediata com a exterioridade. É isso que faz do pensamento de Nietzsche primordialmente nômade. “A intensidade só pode ser vivida em relação com sua inscrição móvel sobre um corpo, e com a exterioridade movente de seu próprio nome” (DELEUZE, 1985, p. 63), a mobilidade como constitutiva e definidora da intensidade.

Em *Pensamento nômade*, Deleuze reivindica para Nietzsche o nomadismo como característica distintiva de seu discurso, refere-se de forma especial ao aforismo como sendo inclusive o estilo de Nietzsche. A sua leitura não apresentaria propriamente problemas de interpretação, mas, como afirma, de maquinação, ou seja, de identificação de forças que passam, que se relacionam com forças externas, o direito ao contra-senso para a obra de Nietzsche, “O contra-senso legítimo é isto: tratar o aforismo como um fenômeno à espera de novas forças que venham ‘subjugar-lo’, ou fazê-lo funcionar, ou fazê-lo explodir” (DELEUZE, 1985, p. 62). O texto como uma “máquina de guerra móvel” em luta com todos os códigos: contrato, lei, instituição, em luta com uma burocracia racional que codifica, que salvaguarda a própria “máquina racional administrativa” pela defesa do significante, “último avatar filosófico do déspota”. O aforismo nietzschiano promoveria essa luta por ser primordialmente nômade, rompendo com todos os códigos e inaugurando uma contracultura. E é nesse novo horizonte que à leitura deve seguir-se o riso, pois há uma estreita relação entre aforismo, humor e ironia que só se estabelece em um horizonte que prescindia da lei, do contrato e da instituição. Um riso que se segue ao embaralhar dos códigos, à dissolução da máquina burocrática por meio da intensidade móvel.

Que esse modo de caracterização do texto nietzschiano exige outro modo de relação fica evidente. Não obstante, faltam evidências que corroborem a afirmação de que o texto nietzschiano é uma engrenagem numa prática extratextual, inclusive pela recusa de uma prévia intratextualidade. O que nos remete a uma dificuldade de legitimar essa aplicação do texto. Em que medida o prolongamento do texto não determina o seu abandono? O texto de Nietzsche rompe com os códigos à medida que se situa para além do aparato conceitual da tradição, para além de seu referencial semântico e, mais ainda, para além de seu modo convencional de proceder: não há separação entre pensamento e vida. Mas, daí afirmar que não há problemas de interpretação poderia implicar na recusa das próprias noções de sentido e de valor e, de certo modo, da filologia, psicologia e genealogia empreendidas por Nietzsche e expressas nos seus aforismos, metáforas, ensaios, enfim, no conjunto de sua obra. Enquanto a interpretação requer a coerência, a maquinação requer uma extrapolação ou aplicação não de uma força, mas de um significado que previamente se interpreta, daí a força poder ser tratada como operativa.

Ainda que se possa tomar o texto de Nietzsche como nômade, essa caracterização só pode ser feita mediante uma prévia relação intratextual com o conjunto de textos. O que se quer assinalar é a intratextualidade como necessária para a compreensão dos elementos expositivos da própria exclusão da interioridade. É essa intratextualidade como condição de possibilidade de identificação dos elementos configuradores da filosofia nietzschiana que se quer reivindicar e, inclusive, atribuir como empreendimento de Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*.

Quer-se aqui afirmar que a especificidade do texto de Nietzsche só pode ser apreendida mediante uma relação intratextual com o conjunto de sua obra, pois só assim se pode identificar a introdução de uma nova dimensão de filosofia, de um tipo de método diferente. A recusa da interioridade não está determinada, ou pelo menos não necessariamente, pela conexão que se possa fazer entre forças que saltam do texto e forças que estão na exterioridade, mas pela dissolução de um sujeito fundante do ser, do conhecer e do agir e pela denúncia do ideal subjacente que referenda as construções argumentativas que referendam esse sujeito. Questões inclusive que são tematizadas por Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*. É isso que exige situar a compreensão em um domínio cujos códigos não estão postos. A sua escritura apresentaria, então, problemas de interpretação, uma vez que os códigos convencionais foram suplantados. Inobstante a compreensão de tal rejeição efetivar-se através da arte da interpretação exigida por Nietzsche

para seus leitores. E isso, inclusive, como condição de não fazermos do pensamento de Nietzsche qualquer imagem nossa ou mesmo desconsiderá-lo. Passa pela intratextualidade a condição de legitimidade, ainda que se efetive como cumplicidade e, é nessa intratextualidade que reconhecemos o sentido da multiplicidade de estilos em Nietzsche.

Aos olhos de Nietzsche, a filosofia tem um sentido diverso daquele que a ela foi conferido tanto por Platão e Aristóteles quanto por Descartes e Kant. Num primeiro plano, estão o procedimento genealógico, com sua crítica acirrada à moral, e os conceitos de vontade de potência, além-do-homem, eterno retorno e o perspectivismo com os quais Nietzsche tenciona ultrapassar as dualidades que atravessam e fundam a filosofia da tradição, transpondo o valor para o plano imaginário. Num segundo plano, deparamo-nos com uma escritura *sui generis* que se manifesta na profusão de estilos, por vezes aproximadores dos discursos filosófico e literário. Entendemos que o estilo, em Nietzsche, veicula bem mais que as intenções de uma razão monológica. Trata-se de deixar falar a grande razão enquanto multiplicidade presente em um corpo e, nesse sentido, da introdução de outro conceito de razão. Diferindo da tradição, Nietzsche encontra na arte do estilo o modo de expressão adequado para ultrapassar a razão especulativa ao ligar, de modo indissolúvel, estilo e filosofia numa estreita aproximação entre filosofia e poesia. Somente a poesia pode substituir o poder unificador da razão.

Convém mencionar que há um consenso entre os comentadores de Nietzsche acerca da singularidade estilística que caracteriza a exposição de sua filosofia. Efetivamente, o recurso a formas diversas de apresentação do próprio pensamento atravessa o conjunto de sua obra desde *O nascimento da tragédia* até os *Fragmentos póstumos de 1888* apontando para a presença de um vínculo estreito entre pensamento e escrita. Se essa vinculação permitiu que se questionasse a pertinência de uma classificação de Nietzsche como filósofo ou a coerência interna de sua filosofia, permite, sob outro prisma, compreender o seu pensamento desde o estabelecimento de uma relação necessária entre conteúdo e forma. Acreditamos, simultaneamente, na intencionalidade e necessidade enquanto móveis subjacentes que conduziram Nietzsche a romper com o modo convencional de expor conceitos, recorrendo, assim, a metáforas, hipérboles, aforismos, poemas, ditirambos constantes mesmo em ensaios e textos autobiográficos. Essa diversidade estilística aponta para uma singularidade discursiva que encontra sua chave de compreensão na própria filosofia de Nietzsche em seu conjunto. Por um

lado, há de se considerar, de forma especial, o vínculo indissolúvel presente entre pensamento e vida que se expressa, em termos de exposição, na confusão entre escrita e pensamento e, por outro, o reconhecimento das limitações da palavra em comunicar vivências singulares.

Partamos da filosofia que se inicia com *Assim falou Zaratustra*. É a partir desse momento conceitual que Nietzsche introduz a interpretação nos domínios do mundo a partir de uma interpretação, visando aniquilar as noções de fato e de fundamento. É interessante sublinhar que ao rejeitar o fundamento, conforme afirmação anterior, ele realiza uma reviravolta no fazer filosófico, uma vez que retira da política, da moral e da estética a resposta definitiva. De fato, não há nada a interpretar, pois tudo já é interpretação. Em certo sentido, a recusa do fato nietzschiana fornece aos fenomenólogos a possibilidade de dizer que não há coisa-em-si por trás dos fenômenos, em suma, rejeitar a coisa-em-si kantiana. Só há o que aparece à perspectiva humana. Em vista disso, Sartre afirmar em *O ser e o nada*:

Mas se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava “a ilusão dos trás-mundos” e não acreditamos mais no “ser-detrás-da-aparição” esta se tornará, ao contrário, plena positividade, e sua essência um “aparecer” que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário é sua medida. Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta* (SARTRE, 1997, p. 16)³.

Isso constitui um marco que separa drasticamente o discurso de Nietzsche do da Modernidade. Efetivamente, o tira de um tempo sem incluí-lo em outro. É a extemporaneidade característica daquele que escreveu, ao mesmo tempo, “para todos e para ninguém”⁴. Que não requereu o ingresso na pós-modernidade, que entendemos como ausência de critérios, mas abandonou os tempos modernos enquanto centrados, como diz Lyotard, nos relatos especulativo e de emancipação, embrionariamente portadores de contradições e cisões. Com Nietzsche introduz-se uma exigência referente ao tratamento do compreender e expressar, do pensamento e do discurso que o veicula. Basta retomar a recusa do filósofo da unicidade do conceito, do fato originário e da vigência de uma unidade subjetiva como regente.

³ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*. 2 ed. Tradução Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997, p.16.

⁴ Cf. subtítulo de *Assim falou Zaratustra* em que está escrito: “Um livro para todos e para ninguém”.

Tenhamos sempre presente a estrutura social de muitas almas, o domínio do corpo, os sistemas de vassalagens nele proposto.

Temos, portanto, o delineamento de um esquema que liga a recusa do fundamento, enquanto rejeição de significados prévios, à afirmação de que existem tão-somente postulações. Em nossa ótica, tal vinculação requer que se transforme o modo de exposição conceitual. Nietzsche revê a relação entre conteúdo e forma a partir do estabelecimento de uma imbricação entre pensamento e escrita que revela, simultaneamente, a ausência de significados prévios e o introduzir de uma interpretação.

Vamos agora à *Assim falou Zaratustra*, obra a partir da qual Nietzsche inicia sua filosofia positiva ao introduzir os conceitos a partir dos quais passa a interpretar o mundo. Efetivamente, temos de distinguir esse livro dos anteriores por reconhecer nele a construção efetiva do pensamento nietzschiano, distanciada, ao mesmo tempo, das influências, por exemplo, de Schopenhauer, presente em *O nascimento da tragédia*, e do positivismo, constante em *Humano, demasiado humano*. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche introduz uma personagem que passa a figurar como porta-voz do seu discurso. Alter-ego nietzschiano, Zaratustra apresenta os temas centrais da filosofia de Nietzsche. A rigor, o Zaratustra nietzschiano, opondo-se radicalmente ao profeta persa do século VII a. C., vem superar o dualismo de inspiração moral por ele introduzido. Assim Nietzsche justifica a escolha do nome em *Ecce homo*.

Mas vejamos a que realmente Zaratustra nos remete, primeiramente, do ponto de vista do anúncio do eterno retorno, ele é apresentado reiteradas vezes como profeta. Em segundo lugar, do ponto de vista da profecia, Nietzsche rejeita para si e para Zaratustra a mesma alcunha, enquanto define ou um construtor de um novo ídolo ou um melhorador da humanidade. Em terceiro lugar, Nietzsche aproxima Zaratustra e Dionísio. Observe-se, por exemplo, que, a partir da elaboração de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche passa a conferir ao deus grego outro destaque, ao incorporar a vertente eminentemente positiva da sua filosofia, no sentido de uma ruptura com a tradição, ao *pathos* dionisíaco enquanto sentimento global de afirmação. Desde então, em maior ou menor intensidade e ocorrência, esse *pathos* dominará a sua cena filosófica. É recorrendo a Dioniso que o filósofo de Sils Maria propõe a afirmação da vida como medida de sua aceitação e expressão ascendente.

Convenhamos que, na visão de Nietzsche, Zaratustra e Dionísio designam o mesmo. Primeiramente, Nietzsche aproxima Zaratustra e Dionísio enquanto singularidade do tipo, como uma espécie de traços de caráter que

tem no acesso aos extremos, na necessidade do acaso, na confusão com o vir-a-ser e, na perda de si para seu encontro no múltiplo, a expressão. Em um segundo momento, é em termos de atitude que a aparência tem relevo, pois é o caráter ilimitado da afirmação daquele que tem em seu dizer um superno não que remete ao Deus grego. Zaratustra diz não sem ser, no entanto, um negador: “A todos os abismos levo a benção do meu Sim’... *Mas esta é a idéia do Dioniso mais uma vez*” (EH, Assim falou Zaratustra, 6). Outra vez a idéia do deus é parâmetro para o esclarecimento de Zaratustra. Todavia, não se trata de questões passíveis de distinção, em Nietzsche, pois as duas ordens assemelham-se no vir-a-ser. Produto/processo, agir/agente, ser/vir-a-ser são como as duas faces de uma moeda, cuja separação acarretaria a sua perda. Assim, a condição do tipo é condição da ação desse tipo, já que não é possível antepor o ser ao agir, o ser ao dizer, o ser ao vir-a-ser. Em ambos está o movimento, o fluxo e o refluxo; enfim, a determinação do vir-a-ser.

Dessa compreensão advém uma potência sem medida para a mudança, a metamorfose; em suma, a transformação completa que interliga agir e agente, processo e produto. No limite, Dioniso e Zaratustra expressam, no plano filosófico nietzschiano, o exercer-se da força, o efetivar-se. Recorrendo à figura do deus grego, o pensador alemão apresenta as condições necessárias para uma assimilação da vida sem subterfúgios, isto é, sem a construção de ídolos ou ideais. Logo, a dureza do tipo ser pré-condição para seu papel de aniquilador e construtor. Dioniso é um dançarino e um destruidor; Zaratustra também é um dançarino e um destruidor. Em ambos os casos, manifesta-se a vida enquanto vontade de potência que institui e destitui interpretações. É a transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico que, enquanto pano de fundo do discurso nietzschiano, remete sua filosofia positiva para a expressão do trágico e viabiliza apreender, nessa dimensão, a construção de uma nova perspectiva em termos de conteúdo e de forma que prescinde dessa distinção.

A originalidade de Nietzsche está em vincular o discurso filosófico ao âmbito do trágico introduzindo uma dimensão de filosofia que consiste justamente na transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico” (EH, O nascimento da tragédia, 3). Em *Ecce homo*, ao comentar *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta-se como sendo o primeiro filósofo trágico “tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto de um filósofo pessimista” (EH, O nascimento da tragédia, 3). Mediante a proposição do caráter irrestrito da afirmação da vida, “[o] dizer Sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos

e mais duros” (EH, O nascimento da tragédia, 3), o pensador incorpora a problematidade do existir em uma dimensão de necessidade positiva. É próprio do vir-a-ser o criar e o destruir; logo, o adentrá-lo e compreendê-lo pressupõem de início a sua afirmação: “*ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir...*” (EH, O nascimento da tragédia, 3). Na sua visão, ao assimilar a existência a partir da perspectiva de uma eternidade de criação e de destruição constantes, ao afirmar, ao mesmo tempo, as belezas e os horrores da vida e da condição humana, estaria, pela primeira vez, promovendo a abertura para o vir-a-ser e, com isso, realizando a “transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico” (EH, O nascimento da tragédia, 3). Uma tal transposição tem implicações bem profundas, já que se trata, por um lado, de extrair de uma total gratuidade conferida ao mundo e ao homem um redimensionamento de ambos e, por outro, de expressar, através de uma filosofia que diz não às interpretações precedentes, uma suprema afirmação, rejeitando, assim, o pessimismo⁵. Ora, sim e não, em Nietzsche, andam juntos, assim como criar e destruir, sendo, em vista disso, pares complementares. Em sua perspectiva, “o negar e o *destruir* são condição para o afirmar” (EH, Por que sou um destino, 4).

Ora, Zaratustra, enquanto porta-voz do discurso nietzschiano, recebe a incumbência de incorporar, ao mesmo tempo, a destruição e a criação supremas. A ele coube, por um lado, dissipar a moral, o ideal de homem moderno, a teleologia no mundo, mas, por outro, foi aquele que anunciou o advento do além-do-homem, a vida enquanto vontade de potência, a doutrina do eterno retorno. Considerando Zaratustra o afirmador *par excellence*, Nietzsche o vê como aquele que constrói sobre escombros, extrai do mais pesado dos pesos a leveza. Em suas palavras, “[ele] contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade” (EH, Assim falou Zaratustra, 6). Num primeiro plano, a nova unidade remete a introdução do aparato conceitual nietzschiano que suplanta as dualidades.

⁵ Em vários textos, Nietzsche manifesta tencionar distanciar-se do pessimismo ou, mesmo, erradicá-lo de suas perspectivas filosóficas, enquanto o compreende na perspectiva de uma concentração de impossibilidades, conforme os fragmentos póstumos de 1884 (25 [16], [159], [345] da primavera de 1884). Nos fragmentos de 1888, ao comentar *O nascimento da tragédia*, afirma ter rejeitado o pessimismo ao ensinar algo mais forte do que ele e mais divino do que a verdade: a arte. Especialmente 14 [14], [15], [16], [21], [24], [25] da primavera de 1888. No parágrafo 17 [8], do mesmo ano, ao referir-se ao pessimismo, apresenta-o como um sintoma, sintoma de declínio. (ver também 14 [227] da primavera de 1888).

Mas num segundo plano, é a vinculação entre escrita e pensamento que ganha relevo. Ao comentar esta obra em *Ecce homo*, Nietzsche afirma que seu “conceito de ‘dionisíaco’ tornou-se ali *ato supremo*” e acrescenta, no mesmo parágrafo, que “a mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem”. (EH, Assim falou Zaratustra, 6). *Assim falou Zaratustra* condensa, a nosso ver, os paradoxos nietzschianos engendrados, simultaneamente, por seus escritos e por sua escrita. A personagem Zaratustra enquanto alter-ego de Nietzsche cria, ao mesmo tempo, o mundo, enquanto expõe a interpretação de Nietzsche, e um novo modo de dizer o mundo, à medida que procura construir uma linguagem que retorne à natureza da imagem.

Nesse ponto, algumas questões se colocam, dentre elas, como é possível a aproximação da linguagem à imagem e por que é necessário construir tal aproximação?

Começemos pela segunda questão enquanto a consideramos a partir da problemática que Nietzsche confere à linguagem escrita e falada em termos de seus veículos convencionais: o signo e a palavra. Por um lado, o signo, enquanto unidade básica de um sistema de significação, funciona, nessa acepção, como um estabilizador, ou seja, algo que concentra a pluralidade em uma aparente unidade de sentido, donde decorre a possibilidade de determinação de *um* significado como *o* significado. Mas trata-se apenas de uma função estabilizadora, uma vez que o tanto o signo quanto suas correspondentes convenções carecem de um estatuto originário no sentido de fundante. Em Nietzsche, desde o início o signo aparece como resultado: o signo já expressa uma interpretação e sua remessa a outro signo é a remessa à outra interpretação e assim sucessivamente.

Por outro lado, o que, de fato, caracteriza a palavra, em Nietzsche, é a vulgaridade enquanto iguala o desigual e transforma o próprio em algo comum. Em sua definição, “Palavras são sinais sonoros para conceitos, mas conceitos são sinais-imagens mais ou menos determinados para sensações recorrentes e associadas...” (BM 268). Porque as palavras são sinais sonoros para conceitos e os conceitos são sinais-imagens para sensações associadas, Nietzsche considera que mesmo utilizando as mesmas palavras, não há garantia de compreensão: “é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (idem). É condição do comunicar a compartilha de perspectivas que se assentam nas mesmas experiências. Ainda assim, o

entendimento processa-se no âmbito do comum porque a própria linguagem falada e escrita carrega um grão de desprezo.

Vamos reencontrar, invariavelmente, no signo a conversão da pluralidade em unidade, e na palavra, o tornar comum, vulgar mediano mediante a igualação do desigual. Em ambos os casos, a perspectiva do rebanho. Nesse ponto, convém retomar a distinção, cara a Nietzsche, entre profundidade e superfície que permite compreender a remessa da palavra ao comum. Com relação à superfície, trata-se, para o filósofo, de tornar comum, através da fala, os estados vivenciados. Com relação à profundidade, são processos inapreensíveis, que driblam qualquer forma de linguagem e não podem nem ser apreendidos nem expressos pela vulgaridade da palavra convencional. Lembrando sempre a impossibilidade de haver algo de pessoal na consciência, já que sua perspectiva é de rebanho por ter se desenvolvido devido à necessidade de comunicação.

Nietzsche afirma a impossibilidade da consciência de si, porque essa ação requereria o abandono de toda individualidade e personalidade possíveis e que são vedadas à consciência. É uma ação em que se processa o paradoxo condicionado pela simultaneidade do atingir e abandonar. Em *Crepúsculo dos ídolos*, ele afirma, primeiramente, com relação à impossibilidade de comunicação de nossas vivências, que “[não] nos estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se se quisessem. É que lhes falta a palavra” (CI, Incursões de um extemporâneo, 26). Posteriormente, ele responde que o problema da inaptidão para o comunicar de nossas vivências se deve à característica da fala: “Quando temos palavras para algo, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo” (CI, Incursões de um extemporâneo, 24).

Eis a questão central que, a nosso ver, motiva a busca de uma forma diversa de comunicação e expressão. No limite, é preciso construir uma linguagem que, em retornando à natureza da imagem, veicule o singular, a multiplicidade sob a face mediana e unívoca. Nesse ponto, respondemos a nossa primeira indagação referente à necessidade de remeter a linguagem à imagem e, ao mesmo tempo, somos remetidos a segunda como é possível a aproximação da linguagem à imagem?

Se Nietzsche reconhece, que não basta utilizar as mesmas palavras para que se consiga o entendimento, remetendo tal possibilidade à

compartilha de vivências, reconhece que mesmo as vivências similares, enquanto condição de entendimento da palavra, não impedem o mediano, o comum, o vulgar.

Essa problemática, que se manifesta com maior clareza a partir de *Assim falou Zaratustra*, conduz Nietzsche à construção de um discurso diferente, ao mesmo tempo, filosófico e literário, um discurso que veicule a profusão infindável de perspectivas, as vivências singulares. Enfim, na sua compreensão: “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue” (ZA, Do ler e do escrever). Mas como seria possível escrever com sangue se o veículo para fazê-lo é mediano? Como conciliar o próprio com o comum se, em ambos os casos, utiliza-se a palavra, introduz-se conceitos? Seguindo a exposição de Nietzsche, o melhor seria calar, não parece haver alternativa exceto o silêncio, pois o comunicar já contém um grão de desprezo ao converter o próprio em comum. Logo, todo discurso está condenado à perspectiva do rebanho.

A resposta à segunda questão que nos coloca no limite tênue entre o silêncio e a palavra encontra-se em Nietzsche na própria arte do estilo: “Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos*, por meio de signos, incluído o tempo desses signos – eis o sentido de todo estilo”. É através da multiplicidade de estilos que Nietzsche consegue comunicar um estado interior, veicular vivências singulares, ultrapassar o mediano e o comum enquanto arte de comunicar por meio de palavras. É nele que se veicula e se vincula o sangue ao signo. Por isso, afirma Nietzsche: “Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos” (EH, Por que sou tão inteligente, 4).

Ao romper com o modo convencional de expor conceitos recorrendo a metáforas, hipérboles, aforismos, poemas, ditirambos e, também, ensaios e textos autobiográficos, Nietzsche quis comunicar um estado interior. Através da diversidade, o autor de *Assim falava Zaratustra* tencionou deixar falar o tempo dos signos entendendo as leis do período como arte dos gestos (Cf. EH, Por que escrevo tão bons livros, 4). Efetivamente, Nietzsche não consegue subverter a gramática, mesmo afirmando que “não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...” (CI, A razão na filosofia, 5) permanece, ao modo de Descartes, no domínio do sujeito, predicado e objeto. Entretanto, Nietzsche sabe que “A ‘razão’ na linguagem é uma enganadora personagem feminina” e, se não pode romper com as suas regras, pode mudar a forma de seu acesso a

ela penetrando, como sugere Drummond, “surdamente no reino das palavras”. Por isso diz Zaratustra reiteradas vezes aos seus interlocutores: “Será preciso primeiro partir-lhes as orelhas para que aprendam a ouvir com os olhos” e reconhece, constantemente, que: “o sentido do que ele fala não diz nada aos seus sentidos”, apontando para um outro domínio em termos de compreensão e expressão. Experiência similar encontramos no filósofo Nietzsche que procura se comunicar sem, contudo, carregar em seu discurso um grão de desprezo. Que precisa da gramática sem, todavia, como critica em Descartes, vê-la como verdade eterna que termina por estabelecer “o sujeito ‘eu’ como condição de ‘penso” (FP de 1885, 40 [20]). Trata-se de encontrar um modo de driblar a reconhecida armadilha das palavras. Eis o sentido da multiplicidade de estilos em Nietzsche. É através deles que ele contempla nas palavras “as mil faces secretas sob a face neutra”.

É no horizonte de uma aproximação entre os discursos filosófico e literário que Nietzsche entende remeter a linguagem à natureza da imagem. É através de seu uso nada parcimonioso de metáforas, hipérboles, aforismos, poemas, ditirambos, ensaios e textos autobiográficos que Nietzsche tenciona introduzir na palavra o próprio e o singular, o movimento e a multiplicidade. Enfim, trata-se de deixar falar o *pathos* afirmativo por excelência através do introduzir de interpretações. Em sua diversidade estilística, é a transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico que suporta a construção de uma rede que ate de modo indissolúvel pensamento e vida, forma e conteúdo, escrita e sangue: “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é o espírito” (ZA, Do ler e escrever). Assim, contamos mostrar como, através da multiplicidades de estilos, Nietzsche ultrapassa as armadilha das palavras e da gramática e aproxima ou imbrica completamente os discursos filosófico e literário, produzindo arte e afastando-se do seu tempo.

Sob outro aspecto, o texto nietzschiano comporta uma diversidade de possibilidades em termos de interpretação, pois, ao invés de formular proposições inequívocas, cujo corolário seria evidente, apresenta-se como algo a ser decifrado. Mas o decifrar não implica, no caso, o estabelecimento de elementos precisos, mas de elementos possíveis. Com isso, o decifrar fica, aqui, como um exercício de experimentação em que cada elemento encontrado abre novas possibilidades de combinação no sentido de interpretação e, portanto, experimentação com o próprio pensar. O seu discurso, a nosso ver, requer a cumplicidade do leitor, não no sentido de rastreamento do

texto, mas de um andar com, de afinamento e, talvez, cumplicidade como condição de sua interpretação. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche afirma: “Um aforismo bem construído não é ‘decifrado’ pelo simples fato de ser lido; é preciso, então, começar sua interpretação, o que demanda uma arte da interpretação” (GM, Prefácio, 8). Não há entre o ato de ler e o de interpretar uma decorrência necessária; para decifrar aquilo que se lê exige-se uma arte, a arte da interpretação.

Mas, o que é a interpretação, o que é interpretar? Nietzsche requer como uma sua condição o ruminar, o deter-se demoradamente sobre um aforismo como condição de possibilidade de sua interpretação. Talvez se deva acrescentar condição necessária, mas não suficiente, pois não há medida precisa para a interpretação. O decifrar poderia passar tanto pela cumplicidade, quanto pela imparcialidade. Ora, se, de um lado, a cumplicidade requer o abandono da imparcialidade, de outro, a própria imparcialidade já se apresenta como elemento a ser interpretado. Nesse sentido, o texto nietzschiano remete toda afirmação, produção, a uma interpretação. Com isso, lê-lo já é, também, interpretá-lo, mas a compreensão, quando não são fornecidos parâmetros de deduções aceitos como evidentes na academia, requer, então, uma cumplicidade, entendida como aceitação de um exercício do próprio pensar, que, ao invés de fornecer uma conclusão definitiva, fornece uma diversidade de possíveis ainda não realizados, de interpretações, de pensamentos que afloram a partir da própria diversidade de perspectivas que uma idéia pode suscitar. Deter-se sobre o texto é uma condição requerida por Nietzsche para a interpretação, o que nos remete à intratextualidade como condição viabilizadora de uma compreensão. Assim, entender o pensamento de Nietzsche, bem como o sentido do estilo em Nietzsche requer o ruminar que entendemos desde uma analogia com a intratextualidade necessária para adentrar e descobrir o texto.

Referências

DELEUZE, G. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1962.

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

FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. In: DELEUZE, G. (Coord.) **Nietzsche**. Paris: Minuit, 1967. (Cahiers de Royaumont). p 183-192.

NIETZSCHE, F. W. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978. 15 v.

NIETZSCHE, F. W. **Obras Incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

NIETZSCHE, F. W. **Para além de bem e mal**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. **Ecce homo**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SARTRE, J-P. **O ser e o nada**. 2 ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

Recebido: 06/04/2012

Received: 04/06/2012

Aprovado: 25/05/2012

Approved: 05/25/2012