

Filosofia e linguagem em Nietzsche

considerações acerca do recurso às figuras

Cristiano Novaes de Rezende*

Resumo: No presente artigo pretende-se examinar as relações entre filosofia e linguagem nos textos de Nietzsche e, em particular, o sentido filosófico do recurso às figuras. Com essa finalidade, num primeiro momento, é analisada a interpretação de Jörg Salaquarda, em *Zaratustra e o Asno*, acerca da figura do asno. Num segundo momento, discute-se o estatuto dos escritos nietzschianos a partir de algumas considerações de Wolfgang Müller-Lauter a esse respeito em *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. E, num terceiro momento, busca-se uma síntese das questões assim examinadas colocando-as no contexto das polêmicas em torno da tradição dita heraclitiana e de sua problematização do discurso filosófico.

Palavras-chave: convicção – figura – linguagem – significar – oposição – símbolo – metafísica

“Também aqui, como tão freqüentemente, a unidade da palavra nada garante para a unidade da coisa.” (*MA/HH I* § 14)

“...há um dever contra o qual se revolta, no fundo, meu hábito, e mais ainda o orgulho de meus instintos, ou seja, de dizer: *ouçam-me, pois sou tal e tal. Sobretudo, não me confundam!*” (*EH/EH*, Prólogo, §1)

*Pós-graduando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo

Não há muita novidade na simples constatação de que os textos de Nietzsche estão repletos de contrastes e tensões internas. Os mais eminentes comentadores já sublinharam o fato de que “a história da repercussão de seus escritos é essencialmente marcada pela discussão de saber se são, no todo ou em particular, coerentes entre si ou se contêm uma variedade de afirmações parcialmente contraditórias” (Müller-Lauter 7, p.12). Entretanto, o sentido determinado pela escolha das duas passagens que constituem a epígrafe do presente artigo, indica uma contradição de outra ordem. Nela não se opõem dois conteúdos quaisquer, agenciados pelos textos nietzschianos, mas sim princípios que dizem respeito a esse agenciamento mesmo: se, aflitos com a dificuldade de compatibilizar suas afirmações, buscamos bases textuais nas obras de Nietzsche para saber que tipo de conexão elas pretendem manter entre si e entre suas partes internas, os próprios textos, novamente, só nos apresentam controvérsias. Isso, então, poderá nos sugerir algo um pouco mais sutil do que aquela primeira constatação, a saber, que tais tensões seriam imanentes ao pensamento de Nietzsche como parte necessária da constituição de um discurso capaz de comportá-lo. Assim, se, por um lado, é verdade que a ausência de uma exposição sistemática e unificada de idéias salta aos olhos dos leitores – leitores que, muitas vezes, em função disso, recusam o título de filósofo a Nietzsche, tomando-o, exclusivamente, por um poeta ou literato –, não é, por outro lado, menos verdade que essa ausência se encontra, ela própria, de modo sistemático ao longo da obra⁽¹⁾, e que o suposto caráter “literário” dos textos seja, antes, o resultado de uma problematização legitimamente filosófica⁽²⁾ acerca da linguagem.

Tais considerações podem ser feitas a respeito de toda obra de Nietzsche. Quando, porém, o livro a ser examinado for *Assim falava Zaratustra*, a pergunta por essa mesma relação deverá dar conta não somente do tipo de conexão existente entre as afirmações contidas no livro, mas também do sentido dos peculiares recursos estilísticos nele empregados e, de modo geral, da natureza da linguagem aí posta em ação. Como, afinal, caracterizar as falas que se apresentam neste que é o mais controvertido dos textos de Nietzsche? Como poderá fazê-lo

qualquer leitor quando o autor mesmo hesitou a respeito do gênero a que pertenceria a obra?

Não pretendemos, neste artigo, empreender qualquer caracterização ampla de *Assim falava Zaratustra*; menos ainda discutir globalmente a unidade do pensamento nietzscheano em suas obras ou o significado fundamental da presença de tensões internas. A problematização filosófica da linguagem que viemos indicando, feita através da própria forma e do estilo dos textos, será examinada, aqui, a partir de uma abordagem bastante específica, a saber, aquela que se depreende do artigo de Jörg Salaquarda intitulado *Zaratustra e o asno* (Salaquarda 12). Ao estudar o modo pelo qual têm sido interpretadas as figuras e situações que Nietzsche faz desfilar na quarta parte de *Assim falava Zaratustra*, e, mais especificamente, a figura do *asno*, o comentador nos dá condições de retomar, a partir desse caso particular, alguns pontos concernentes às questões mais gerais que foram levantadas acima. Para tanto, dos diversos aspectos pelos quais essas questões se entremostam na linguagem utilizada por Nietzsche em seu *Zaratustra*, cuidaremos principalmente daquele que diz respeito ao recurso às *figuras*, procurando indicar que a figura do asno – segundo a leitura que dela faz Salaquarda – pode constituir-se como núcleo privilegiado não somente para a discussão acerca do emprego de tal recurso, mas também para o entendimento de sua relação com a qualidade da leitura que o texto nietzscheano parece exigir em razão de seus contrastes e tensões.

I

É preciso, portanto, que partamos do reconhecimento de que não se trata de figuras e situações mudas ou de meros elementos ornamentais. Por todo o início do texto de Salaquarda, vemos surgir expressões tais como “as figuras e situações (...) *têm significado*⁽³⁾...”; “Zaratustra *representa*...”; “os homens superiores *representam*...”; “o adivinho *evoca*...”; “também *desempenham um papel* as coisas...” etc. (Salaquarda 12, p.167-68). E, como é a figura do asno aquela em que se concentra o

interesse do comentador, este principia fazendo um levantamento das posições de outros intérpretes a seu respeito. Assim, além de identificar qual o significado que mais freqüentemente tem sido atribuído a essa figura, tal levantamento também permite perceber, na base de todas as interpretações, a presença de certa espécie de reenvio: “o asno *representa* o povo”; “o asno *serve de imagem* do povo”; “o asno *é utilizado como símbolo* do povo”, e ainda “o asno *é* o povo” (Salaquarda 12, p.168). Não cuidando tanto, no presente momento, daquilo a que a figura se refere, basta-nos constatar que deve haver, na linguagem do texto de Nietzsche, uma natureza específica de reenvio ou referência constituindo essas mesmas figuras e, talvez, a própria dinâmica da linguagem de *Assim falava Zaratustra*. Na compreensão de qual seja essa especificidade reside muito do que é necessário para decifrar o texto, e nisso o próprio Salaquarda parece reconhecer a origem da superficialidade da interpretação que reúne *imediatamente* asno e povo, quando, depois de havê-la apresentado, diz que tal interpretação “ignora aspectos básicos desse livro singular” (Salaquarda 12, p.169). Estes aspectos básicos, que determinam, por assim dizer, as condições e o método para a interpretação, ligam-se, pois, à natureza da linguagem filosófica em questão: se tais singularidades do livro de Nietzsche fossem respeitadas, o asno não se mostraria como uma figura secundária de mera ridicularização da plebe – como quer demonstrar Salaquarda – mas sim uma figura de importância talvez insuspeitada para o problema da relação entre filosofia e linguagem em Nietzsche – como queremos demonstrar

Encaminhando-se, portanto, para a apresentação do estatuto específico da figura do asno, a estratégia de Salaquarda consiste, num primeiro momento, em mobilizar os três livros anteriores do *Zaratustra* mostrando como essa figura, de acordo com o comportamento que se verifica empiricamente nos animais dessa espécie, e também com a visão que dele a tradição das fábulas produziu – Salaquarda cita o dicionário dos irmãos Grimm (Salaquarda 12, p.171, nota 9) –, está marcada por características tais como: perseverança, tenacidade, capacidade para suportar, robustez, obstinação, esperteza e adesão, mas também aceitação, estupidéz, preguiça, rudeza e insolência. Assim, Salaquarda procu-

ra indicar que o asno “não *representa (...)* diretamente povo” (Salaquarda 12, p.170) mas sim uma *síndrome complexa* que apenas *se aplica* ao povo. Todavia, para que se possa falar de um uso específico da figura do asno como metáfora dessa síndrome, a análise se encaminha, num segundo momento, ao exame das ocorrências dessa figura ao longo de toda a obra de Nietzsche; e é então que o comentador nos apresenta um texto de fundamental importância. Trata-se do trecho do *Ecce homo* em que Nietzsche se auto-define como o anti-asno *par excellence*. Para Salaquarda, a presença da figura do asno nesse trecho lhe confere uma relevância de primeira ordem porque, não apenas está, como contraponto, participando de certa auto-definição que Nietzsche se dá, mas também porque essa auto-definição ou auto-conhecimento é uma das mais difíceis tarefas que se pode tentar empreender: se o asno participa dela é porque ele constitui uma posição em que Nietzsche pode se ver sem estar demasiado próximo ou demasiado distante⁽⁴⁾. Mas o asno, portanto, não está absolutamente distante de Nietzsche, e esse *anti-asno* não é uma exclusão total do sentido de asno da compreensão que Nietzsche tem de si mesmo, pois se define como anti-*asno*, ou seja, pelo asno.

Entretanto, a importância que o referido trecho possui para o tema que estamos procurando circunscrever vem não somente do fato de que Nietzsche está, nesse momento, empreendendo um esforço de auto-conhecimento, mas sobretudo do fato de que o contexto amplo do capítulo tem a ver precisamente com a compreensão que o próprio filósofo tem *de seus singularíssimos livros*. O *Ecce homo*, de um modo geral, é um esforço de auto-conhecimento – nele “o anti-asno *par excellence* relata sua vida a si mesmo” (Salaquarda 12, p.198). Mas, no capítulo em que se define como anti-asno, Nietzsche está escrevendo justamente sobre o seu escrever: *Porque escrevo livros tão bons*. É também dessa maneira, com efeito, que se nos insinua a importância da figura do asno especificamente para o entendimento do que sejam as figuras em geral e o que seja buscar seu significado.

Na sequência de seu comentário, Salaquarda se dedica a compreender o que seja o anti-asno *par excellence*. Destacaremos, nessa sequência, partes da análise a respeito de duas daquelas características

opostas que eram atribuídas ao asno – a estupidez e a esperteza – e explicaremos melhor o que foi dito logo acima sobre a distinção entre *anti-asno* e *anti-asno*.

Salaquarda, articulando passagens do *Zarathustra* e de outras obras, chega a uma primeira concepção do asno como sendo aquele que é *estúpido*; da mesma forma que, para Nietzsche, os alemães são estúpidos, isto é, sem *esprit*, com isso designando algo que é *inerte, rígido e medíocre* – o que se aplica apenas indiretamente ao povo e ao povo alemão, indicando, antes, uma síndrome. A partir dessa primeira característica – a *estupidez* – explica-se uma outra que lhe é complementar, a saber, a *aceitação*, ou, mais especificamente, a “aceitação impensada sempre do mais óbvio”, e o exemplo dado não é outro senão “a tendência a compreender o *que é dito ou escrito* em seu significado mais trivial e imediato” (Salaquarda 12, p.174). Ora, isso não pode deixar de nos lembrar a crítica de Salaquarda àqueles que não percebiam a singularidade do livro de Nietzsche – o que, então, nos aproxima um pouco mais da compreensão do que seja uma tal singularidade estilística: tratar, nesse livro, as figuras como signos óbvios e aquilo a que elas reenviam como um significado fixo, é ser um asno diante do texto de Nietzsche; o que, com efeito, se reverte numa trágica ironia quando a figura em questão é a própria figura do asno: nesse caso, o intérprete apressado se converteria num asno diante do espelho, e o texto de Nietzsche, num espelho para asnos.

Salaquarda, então, estabelece a base de sua interpretação da figura do asno escrevendo o seguinte: “Quando a aceitação impensada diante do mais óbvio aparece não apenas ocasionalmente, mas se consolida numa atitude, Nietzsche fala de *convicção*. Convicção é, em seu conteúdo básico, a consolidação da perspectiva de *um* impulso ou complexo de impulsos. (...) Nietzsche prefere usar asno para referir-se a toda espécie de convicção” (Salaquarda 12, p.174). O asno, com suas grandes orelhas, não tem uma escuta suficientemente refinada para penetrar, por exemplo, naqueles discursos cujo estilo se origina do estabelecimento de obstáculos seletivos para seus leitores, e que, a estes, demandam certa cumplicidade com o estranhamento que eles desafiadoramente im-

põem⁽⁵⁾. E à escuta do asno vem acrescentar-se também sua fala, seu “I-A” que, em alemão soando “sim”, compõe o retrato daquele que aceita sem resistência e facilmente abraça com firmeza qualquer perspectiva que se lhe apresente com ares de verdade. Mas essa consolidação de uma perspectiva nada tem a ver com a verdade, sendo, até mesmo, mais sua inimiga do que as próprias mentiras (Cf. *MA/HH I* § 483), uma vez que está ligada aos chamados sentimentos edificantes, os quais fornecem uma tranqüila desculpa para o descompromisso com a máxima metodológica de não se deter em algo de modo definitivo – “quem está convicto abandona a investigação e enterra sua desconfiança” (Salaquarda 12, p.175). Esta é a estupidez do asno: seu empacamento, sua falta de jogo, sua falta de malícia, sua honestidade modesta e ingênua, sua falta de suspeitas, sua inocência que passa por virtude, enfim, sua falta de *espírito*.

Assim, num primeiro momento, o anti-asno torna-se aquele que desconfia sobretudo da obviedade, de tudo que se oferece como imediatamente sensato e plausível, como convidativo à aceitação e como promotor de uma tranquilidade definitiva, na qual, um impulso dominante poderia sentir-se autorizado a fixar sua perspectiva. O anti-asno seria marcado por uma consciência crítica própria, por exemplo, à filologia e ao espírito da incessante pesquisa científica. Esse mesmo espírito recebe, no aforismo 289 de *Para além de bem e mal* – lembrado pelo próprio Salaquarda (Salaquarda 12, p.176) – uma caracterização que se dá em termos verdadeiramente muito profícuos para relacionarmos a figura do asno e a síndrome da convicção com o problema particular da interpretação das figuras no texto nietzscheano. Pedimos licença, portanto, para citar este aforismo integralmente.

“Ouve-se sempre *nos escritos* de um ermitão algo também do eco do ermo, algo do tom sussurrado e da arisca circunspeção da solidão; em suas *palavras* mais fortes, mesmo em seu grito, soa ainda uma nova e mais perigosa espécie de *calar, de silenciar*. Quem, entra ano, sai ano, e de dia e de noite, sentou-se a sós com sua alma em confidencial duelo e diálogo, quem em sua caverna – pode ser um labirinto, mas

também uma jazida de ouro – se tornou urso de cavernas ou cavador de tesouro ou vigia de tesouro e dragão: *seus próprios conceitos acabam por conter uma cor própria de lusco-fusco*, um odor de profundidade como de mofo, *algo de incomunicável e renitente*. O ermitão não acredita que um filósofo – suposto que um filósofo sempre foi primeiro um ermitão – tenha jamais *expresso suas últimas opiniões em livros: não se escrevem livros, precisamente, para resguardar o que se guarda em si?* – ele duvidará se um filósofo *pode*, em geral, ter opiniões ‘últimas e próprias’, se nele, por trás de cada caverna, não jaz, não tem de fazer uma caverna ainda mais profunda, um modo mais vasto, mais alheio, mais rico, além de uma superfície, um sem-fundo por trás de cada fundo, por trás de cada ‘fundamento’. *Cada filosofia é uma filosofia de fachada* – eis um juízo ermitão: ‘há algo de arbitrário se *aqui* ele se deteve, olhou para trás, olhou em torno de si, se *aqui* ele não cavou mais fundo e pôs de lado a enxada – há também algo de desconfiado nisso’. Cada filosofia *esconde* também uma filosofia; cada opinião é também um esconderijo, *cada palavra também uma máscara*.” (JGB/BM § 289)

Nesta primeira caracterização de um anti-asno, ele é, por um lado, este cavador que não se cansa de buscar um fundo sempre mais profundo – na verdade desacreditando de qualquer fundamento último – mas também, por outro lado, quando escreve, é o custódio que se recusa a simplesmente entregar de imediato seu tesouro: tampouco ele próprio poderia ser alguma coisa óbvia. De textos nos quais até mesmo os conceitos estão sempre à meia luz e à meia sombra, o leitor não pode esperar *clareza e distinção*, não pode esperar senão um significado sub-entendido, escondido, e, no limite, incomunicável. Com efeito, fica-nos a impressão de que uma leitura cuidadosa de Nietzsche deve sempre se deparar com o problema de saber se a questão acerca daquilo que, na filosofia do anti-asno, as situações e figuras *expressam*, não deveria ser substituída pela questão acerca do que elas *mascam*. Como leitor ou como escritor, o anti-asno se apresenta possuindo a mesma atitude diante da linguagem: desconfia sempre de um texto que dê a conhecer “as verdadeiras opiniões” ou que contenha a “última palavra”.

Notemos, entretanto, que nesse trecho de *Para além de bem e mal* algo se insinua de maneira curiosa: não estaria presente, nesse texto em que se fala justamente da recusa àquilo que Salaquarda demonstrara receber o nome de convicção, latente sob o *juízo* desse filósofo solitário e desconfiado, uma convicção relativa à sua própria desconfiança? Assim sendo, nossos desenvolvimentos quanto à natureza da relação entre as figuras e aquilo a que elas se referem receberiam uma importante inflexão. Interpretar a figura do asno, como vimos, é interpretar uma figura privilegiada para pensarmos a questão da natureza do texto e do estilo nietzscheano, uma vez que seu sentido remete justamente a uma forma de interpretação: a aceitação impensada do mais óbvio constituindo uma atitude. Mas agora, percebemos que no limite em que, para a atitude radicalmente oposta à do asno, se paga o preço de ver o texto filosófico tornar-se incomunicável, algo do asno reaparece tornando um tal limite legitimamente incômodo, isto é, porque, nele, *n'alguma medida ainda se permanece convicto*.

Com essas palavras, pretendemos evocar o aforismo 344 de *A gaia ciência* – *Em que medida nós também somos devotos ainda*, lembrado pelo próprio Salaquarda (Salaquarda 12, p.177) – em que se explicita aquilo que, no aforismo 289 de *Para além de bem e mal*, também se pressentia, a saber: *o irônico paradoxo da oposição*. Se se opõe, por pretender ser um anti-asno, de um lado, a dissolução das convicções pela incessante pesquisa científica e, de outro, a convicção mesma, então, nessa oposição, a *vontade de verdade*, que se entremostra por trás da rejeição das convicções, se constitui como convicção tão incondicionada que afasta qualquer outra além dela mesma. Há, também aí, algo de arbitrário: uma prévia tomada de partido em benefício dessa *vontade de verdade* e da conseqüente exclusão das demais convicções. E essa tomada de partido, na medida em que consiste, em última instância, na pressuposição de que “não se deve enganar nem sequer a si mesmo” (*FW/GC* § 344), recoloca a convicção científica como sendo, pois, uma convicção moral. Afinal, se *a vida* exigir um auto engano, uma aparência, então, essa primeira forma do anti-asno, ao voltar seu pensamento para algo que seria como um mundo à parte ao da vida, da natureza, da

história, estaria repondo, além de uma crença moral, a própria base metafísica em que ela se assenta. A oposição *ciência / convicção*, enquanto dicotomia que se infiltra na forma de organização do pensamento, acaba por recolocar, nele, a firme perspectiva da divisão da realidade.

Aliás, não nos parece fora de propósito sugerir que a pergunta do aforismo – *em que medida nós também somos devotos ainda?* – poderia corresponder, em última instância, à célebre pergunta heideggeriana⁽⁶⁾: em que medida Nietzsche permanece metafísico ainda? Entretanto, o fato de que o próprio Nietzsche tenha colocado a si mesmo uma tal questão não deixa de sugerir que não se poderia reconduzi-lo facilmente ao estatuto de mero metafísico dogmático. Ademais, não se trata apenas de percebermos que o paradoxo da oposição se dá na medida em que aquele que se opõe de modo absolutamente *unilateral* às convicções já está, nessa desconfiança incondicionada, confiando cegamente em sua desconfiança. Caso fosse isso, não haveria, no referido aforismo, grandes diferenças relativamente ao que diz, por exemplo Hegel, na introdução à *Fenomenologia do Espírito*, ao escrever: “Entretanto, se o receio de cair no erro introduz uma desconfiança na ciência (...), não se deve deixar de considerar igualmente por que não se deva cuidar de introduzir uma desconfiança nessa mesma desconfiança e recear que esse temor de errar já não seja o próprio erro” (Hegel 3, p.42). Também aqui, com efeito, descobre-se a arbitrariedade de um *pressupor* na essência mesma da *precaução*. Mas, em Nietzsche, o contexto e suas implicações parecem ser bastante diferentes⁽⁷⁾: *ambas* são, de fato, *simultaneamente* necessárias – muita confiança e muita desconfiança. E “justamente essa convicção” de que a verdade é mais importante do que qualquer outra coisa “não poderia ter surgido se verdade e inverdade se mostrassem, ambas, constantemente úteis: *como é o caso.*” (FW/GC § 344). O que a perspectiva de Nietzsche ressalta é, pois, a *utilidade* da aparência, do erro, do autocegamento.

Assim, podemos ler também em *Gaia ciência* 346 – onde se examina a *atitude homem contra mundo* – o aforismo intitulado *Nosso ponto de interrogação*. Nesse texto, Nietzsche nos pergunta se não caímos, em função dessa atitude, na suspeita de uma oposição entre “o mundo

em que até agora nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, tolerávamos viver – e um outro mundo que somos nós próprios...”. Sem que saibamos como lidar com nossas suspeitas, somos levados, pela mencionada atitude, a experimentar essa oposição sob a forma de uma exclusão recíproca, a qual nosso filósofo descreve como sendo “esse terrível ou-ou: ‘ou abolir vossas venerações ou – vós mesmos!’”, e conclui perguntando “este último seria o niilismo; mas o primeiro não seria também... o niilismo? Esse é nosso ponto de interrogação” (*FW/GC* § 346).

É desse ponto de interrogação que pode emergir a segunda caracterização do anti-asno: menos opositivo que o primeiro, menos preocupado em afastar as convicções e mais envolvido com o que é *útil à vida*. A primeira determinação do anti-asno era por demais calcada no *anti-*, e nisso residia a sua *estupidez*. O caráter de asno, portanto, não se produz apenas naquela convicção que era estúpida por ser ingênua – ligada à inocência virtuosa que caracteriza a moral dos fracos. Mesmo aquele que aparentemente tem *espírito* pode ser de um espírito estúpido, de uma espirtuosidade capaz de reverter-se em espiritualidade. Em contrapartida, os fracos podem, até com bastante *esperteza* – vivendo do modo que lhes é próprio – intensificar a oposição a partir da qual se definiriam reciprocamente fracos e fortes, rebaixando estes últimos ao seu nível. A esperteza dos fracos, que lhes permite tornarem-se senhores dos fortes, é a fixação de sua perspectiva *contra* aquela que fica, assim, obrigada a cristalizar-se como *sua* outra. O paradoxo da oposição é, em certo sentido, aquele modo pelo qual os opostos compartilham de uma íntima comunidade, e que Nietzsche radicaliza, transforma, e converte também para o contexto da psicologia. Nietzsche escreve, por exemplo, em *O andarilho e sua sombra*, a respeito do *Hábito das oposições*, que, vendo-as por toda parte – como por exemplo quente e frio – “a observação inexata comum” não percebe não haver oposições mas apenas “*diferenças de grau*”; e esse “*mau hábito*” acaba nos induzindo a dividir também o mundo ético-espiritual de acordo com dicotomias: “É indizível o quanto de dor, pretensão, dureza, estranha-

mento, frieza, penetrou assim no sentimento humano, por se pensar ver *oposições em lugar das transições*” (WS/AS § 67).

Desse modo, como dissemos, é inevitável que o anti-asno ao asno se aproxime, na medida em que *por ele e em oposição a ele o anti-asno* se define. Mas o anti-asno *por excelência* é aquele que, ao tomar consciência disso, subverte essa mesma oposição. Essa é a esperteza que, como o sal que tempera o escritos de Nietzsche, *jamaiz* se torna estúpida. Nietzsche é o anti-asno por excelência porque também pôde perceber-se como asno. Caso contrário *não teria saída* e, ao invés do hábito das transições, padeceria, por exemplo, do mesmo problema de Sócrates: “é um auto-engano dos filósofos e moralistas pensar que já saem da *décadence* ao fazerem guerra contra ela. O sair está fora de sua força.” (GD/CI, O problema de Sócrates, § 11). A possibilidade da *saída* surge, com efeito, do espaço aberto por aquela interrogação que faz com que o mero asno em que se convertera o asno-por-oposição, ao perceber-se como tal, descubra-se como *asno trágico*: “Pode um asno ser trágico? Sucumbir sob uma carga que não se pode carregar nem abandonar? (...) o caso do filósofo.” (GD/CI, Sentenças e setas, § 11).

Assim, esta pergunta, bem como o *ponto de interrogação* de que falava *Gaia ciência* 346, também poderiam ser pensados, agora, como a coragem para o *talvez* que nos aparece em *Para além de bem e mal* (Dos preconceitos dos filósofos, § 2):

“Pode-se, com efeito, duvidar, em primeiro lugar, se há em geral *oposições* e, em segundo lugar, se aquelas vulgares estimativas e oposições de valor sobre as quais os metafísicos imprimiam seu selo não seriam apenas *estimativas de fachada, apenas perspectivas provisórias...*? (...) Talvez ! mas quem tem vontade de se afligir com tão perigosos talvez ! Para isso já é preciso esperar pela chegada de uma nova espécie de filósofos (...) – filósofos do perigoso talvez em todos os sentidos.” (JGB/BM § 2)

Assumida a perspectiva aberta por esses perigosos questionamentos, “a aparência, a vontade de engano, o egoísmo e o apetite” poderiam mostrar-se como sendo coisas do mais alto valor para a vida. E,

se ousássemos ainda mais, esse *talvez* poderia mesmo nos fazer admitir que o que constitui o valor das coisas ditas boas seria, precisamente, o fato de *não se oporem às ruínas*, e de estarem “da maneira mais capciosa” *conectadas* a elas. Abre-se, com isso, a caracterização do que seja positivamente o anti-asno por excelência. Salaquarda nos fala de uma *síntese* a que esse filósofo do futuro deveria levar aquilo que se encontrava em oposição recíproca, indicando, assim, o que venha a ser o *além-do-homem*. O cuidado que parece ser importante tomar, relativamente à noção de síntese, é que não se pode, aqui, pensar em qualquer síntese última, ou num processo que, mesmo sendo incessante, seria, ele próprio, constituído segundo alguma finalidade. Nietzsche, aliás, numa frase que poderia ajudar a entender o que significa pensá-lo como “protótipo do movimento rumo-ao-além do homem” (Salaquarda 12, p.186) afirma que: “ ‘querer’ algo, ‘empenhar-se’ por algo, ter em vista um ‘fim’, um desejo – nada disso conheço por experiência própria (...). Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente... Mas assim vivi sempre.” (*EH/EH*, Porque sou tão esperto, § 9). A síntese que pode ser pensada no presente contexto, conforme nos explica Salaquarda, é a que destrói o domínio demasiado prolongado de um mesmo impulso mas sem que isso implique num enfraquecimento de todos os impulsos ou num auto-aniquilamento. Essa síntese dinâmica deve ocorrer, antes, “pelo fortalecimento, *a cada vez*, de um *outro* impulso que deve romper esse domínio nele mesmo” (Salaquarda 12, p.181). Isso é o que havíamos chamado de *hábito das transições*⁽⁸⁾ como alternativa ao *hábito das oposições* a que se referia o aforismo 67 de *O andarilho e sua sombra*. É um tal hábito que, ao que tudo indica, caracteriza a perspectiva devida ao anti-asno *por excelência*, a saber, “distância; arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada ‘conciliar’; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos...” como é dito no *Ecce Homo*, num capítulo cujo título ressalta justamente sua *esperteza* (*EH/EH*, Porque sou tão esperto, § 9). Aliás, bem poderia ser em razão de um tal hábito que, nas primeiras páginas desse mesmo livro – aquelas que nos serviram de epígrafe – Nietzsche confessa que “dizer: sou tal e tal (...) não me confundam”

(*EH/EH*, Prólogo, §1) é algo contra o que se rebelam os seus *hábitos* e o orgulho de seus *instintos*.

Julgamos, com efeito, que seria este mesmo jogo cambiante de matizes em contraste, que viemos chamando de *paradoxo da oposição*, aquilo que, no texto de Salaquarda, acaba organizando, de certo modo, todas as discussões em torno da interpretação da figura do asno: a tensão entre o último-homem e o além-do-homem, conotando a relação entre o definitivo, o último, e o sempre mais-além – já antevista pelo aforismo 289 de *Para além de bem e mal*; o aparente liberalismo das *idéias modernas* e o moralismo empedernido e tradicional que sob elas irônicamente se revela; a constatação de que o *asno* é uma síndrome aplicável aos diversos *graus* do estar convencido, e que, portanto, como nos ensina o aforismo sobre *hábito das oposições*, são graus capazes de reunir até mesmo opostos como o mais estúpido alemão e o mais desconfiado cientista – semelhantemente à reunião do quente e do frio; a oposição e a reunião entre esperteza e estupidez; etc.

II

Mas a justificativa para realizarmos nosso recorte na exposição de Salaquarda sobre o asno – deixando de lado outras precisões essenciais ao texto – era a de que isso permitiria que fossem ensaiadas algumas considerações sobre a linguagem filosófica de Nietzsche. Assim, os resultados obtidos até aqui devem permitir, agora, que avancemos um pouco nessa direção. Numa pergunta: como não confundir Nietzsche se ele próprio, bem como as figuras que emprega – e de modo paradigmático a do asno – se definem, ironicamente, ao deslizarem entre opostos que se comunicam e em múltiplos sentidos de oposição? Ou ainda: se quando ele se diz “tal e tal” poderia estar indicando, na verdade, a transição e a subversão constante de um impulso dominante que começava a pretender fixar-se como identidade – uma sutileza da palavrinha ‘e’?

É aqui, pois, que o espírito daquele outro texto de Nietzsche com que abrimos nosso artigo pode se fazer valer. Esse texto – “Também

aqui, como tão frequentemente, a unidade da palavra nada garante para a unidade da coisa” (*MA/HH I* § 14) – é precisamente a epígrafe do ensaio de Müller-Lauter, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (Müller-Lauter 6), no qual, novamente empreendendo certo recorte de problemáticas e de argumentos, poderemos encontrar algumas idéias que nos ajudem a compreender tanto a questão sobre a natureza das figuras quanto a de sua relação com as tensões internas nos escritos nietzscheanos. Começaremos, então, selecionando uma passagem do texto de Müller-Lauter, em que se discute o estatuto da obra de Nietzsche frente ao problema do estatuto dos *fragmentos póstumos*. É preciso esclarecer, porém, que uma tal aproximação de contextos e questões não é – como poderia parecer – de todo inusitada, visto que, no *Ecce homo*, precisamente no capítulo sobre seus ‘livros tão bons’, Nietzsche principia abordando a questão acerca de tais livros serem *compreendidos ou incompreendidos*, afirmando o seguinte: “Faço-o com a negligência mais apropriada: pois este não é ainda o tempo para a questão. Tampouco é ainda meu tempo, *alguns nascem póstumos*.” (*EH/EH*, Porque escrevo livros tão bons, § 1).

Com efeito, a referida passagem do texto de Müller-Lauter traz, em parte, esse espírito, quando nos propõe que, como para Nietzsche “não se ama suficientemente o próprio conhecimento quando se o comunica a outros” (*JGB/BM* § 160), seria, pois, legítimo supor que “aquilo que o próprio Nietzsche publicou seria sempre ‘fachada’. A autêntica filosofia de Nietzsche teria permanecido como ‘póstumo’ ” (Müller-Lauter 6, p.59). Como ficou dito, tal condição – a de póstumo – não lhe é acidental mas sim congênita. Ademais, o uso da expressão “fachada” – grafada entre aspas por Müller-Lauter – também poderia ser tomado como uma referência indireta àquele contexto de *Para além de bem e mal* (Dos preconceitos dos filósofos, § 2) que foi citado anteriormente em que se dizia que se pode duvidar “se há oposições em geral e se aquelas vulgares estimativas e oposições de valor sobre as quais os metafísicos imprimiam seu selo não seriam apenas *estimativas de fachada, apenas perspectivas provisórias*.” (*JGB/BM* § 2)

Essa aproximação de contextos mostra-se, ademais, bastante proveitosa, uma vez que a discussão de Müller-Lauter sobre a doutrina da vontade de poder tem, como um de seus panos-de-fundo, a crítica de Heidegger a Nietzsche, segundo a qual este seria o último dos metafísicos. Heidegger, coerentemente, interpreta o laconismo de Nietzsche acerca da vontade de poder, nas obras publicadas, como “um sinal de que ele quis proteger o mais longamente possível esse elemento mais interior da verdade do ente enquanto tal, por ele reconhecida, e colocá-lo ao abrigo de um único e simples dizer” (*apud* Müller-Lauter 6, p. 59, nota 14). Ora, por tudo que vimos até aqui, não seria incompreensível que pensássemos tal laconismo como devendo-se, antes, à desconfiança característica que Nietzsche mantém tanto relativamente à *última palavra* e à opinião filosófica “verdadeira”, quanto – e sobretudo – relativamente à existência de um *fundamento último* (Cf. *JGB/BM* § 289).

Em que medida Nietzsche ainda permanece metafísico? Talvez, como pudéramos supor anteriormente, na mesma medida em que ele ainda permanece devoto, ou seja, *provisoriamente* e ao realizar uma estimativa de fachada: Nietzsche permanecia metafísico só durante o tempo em que se constituía como a primeira forma de anti-asno. De fato, através de seu pensamento sobre o *eterno retorno do mesmo* e da aproximação entre *ser* e *dever*, Nietzsche, se não continua simplesmente a metafísica clássica, inscreve-se, porém, justamente por assim havê-la criticado, no interior da mesma história que a produziu, e – como talvez ele próprio tenha previsto⁽⁹⁾ – paga pelo embate o preço de ver seu nome ligado ao do adversário. Todavia, como ensina Müller-Lauter, “o essencial é que, por trás das *fachadas*, sempre de novo erigidas por ele, a metafísica desmorona, em consequência de seu *incessante perguntar*” (Müller-Lauter 6, p. 53). Nessa passagem, fica clara a oposição entre ‘erigir’ e ‘desmoronar’ – momentos de um movimento incessante que os traz ‘sempre e de novo’. Aí se encontraria a atitude do verdadeiro anti-asno, do anti-asno *par excellence*, pois o que de novo e sempre há de ser erigido não pode possuir a firmeza e a solidez de um *edifício do conhecimento*, alicerçado, ademais, sobre a base estável do absoluto: a obra é só fachada, perene é apenas o perguntar: eis novamente... aquele

ponto de interrogação. A nós, porém, nos resta sempre a mesma pergunta que, desde o início, norteia este artigo: que tipo de coisa linguística e filosófica são essas obras, cujo conteúdo envolve tão intensa crítica à linguagem e à filosofia?

III

Comentando outra metáfora nietzschiana – a da verdade como mulher – Müller-Lauter, num artigo intitulado justamente *Sobre o trato com Nietzsche* (Müller-Lauter 8), assegura que a estratégia linguística de Nietzsche não se reduz à mera contraposição do *mutável* às *estabilidades*, e, para explicá-lo, escreve algo que nos abre amplos horizontes de investigação: “Nietzsche não é um dos heraclitianos dos quais Aristóteles conta em sua *Metafísica*” (Müller-Lauter 8, p. 6). Mas o que significa essa afirmação? Ora, ela significa, antes de mais nada, que, para pensar os problemas aqui em pauta, poderemos inserir o discurso nietzscheano na seqüência de uma história que remonta às polêmicas entre Aristóteles e os heraclitianos e que, então, estebelecidas as devidas precisões, será possível compreendê-lo melhor. Aliás, visto que, em certo sentido, um dos panos-de-fundo de nosso tema é a relação, tomada a partir da problematização da linguagem, entre Nietzsche e a metafísica, será lícito, pois, buscarmos uma formulação paradigmática das questões gerais aí implicadas recorrendo, por exemplo, ao livro G da *Metafísica* de Aristóteles: nesse livro, com efeito, encontram-se articulados precisamente o problema da significação das palavras, a validação do princípio de não contradição e o debate com a tradição heraclitiana.

Não pretendendo um aprofundamento minucioso no interior do pensamento de Aristóteles, será suficiente trazermos à tona partes de seus argumentos contra aquela opinião que, segundo os próprios antigos, seria de Heráclito, a saber, a de que é possível tomar o mesmo como sendo e não sendo no mesmo, ao mesmo tempo e no mesmo sentido (Cf. Aristóteles 1, 1005b 19-25). Investindo contra esta tentativa de

negar aquele que seria um dos axiomas constituintes da própria filosofia, Aristóteles se depara com o problema de ter que demonstrar, nessa polêmica, algo que constitui a própria condição de qualquer demonstração, o que implicaria, portanto, uma petição de princípio. Diante disso seria necessário proceder *refutativamente*, ou seja, mostrando como a afirmação do adversário se autodestrói pelo fato mesmo de que é feita. Mas, em se tratando especificamente *desse* princípio das demonstrações, mesmo tal procedimento refutativo encontra um limite, visto que de nada adiantaria indicar a contradição interna como razão da autodestruição de um argumento justamente a quem não aceita que as contradições sejam perniciosas⁽¹⁰⁾. A refutação que Aristóteles, então, apresenta, precisa ser, pois, de uma outra ordem:

“... o ponto de partida para [nossos] argumentos não é exigir que o adversário reconheça que ou algo é ou algo não é (pois isso seria cometer uma petição de princípio) mas apenas [exigir] que ele *signifique algo* [semainei ti] para si mesmo e para outro; isso necessariamente ele há de reconhecer se realmente *quiser dizer algo*, pois, caso contrário, não poderia pensar nem com si mesmo nem com outro. Mas se reconhece isso, será possível que façamos [nossa demonstração daquele princípio], *pois haverá algo definido*. E culpável não será aquele que demonstra, mas o que se submete à demonstração, pois ao destruir o raciocínio [logon] ele se submete ao raciocínio.” (Aristóteles 1, 1006a 18ss, incisos nossos).

Procedendo dessa maneira, isto é, indicando que, na ação mesma de querer dizer algo determinado, os negadores do princípio da não-contradição se submetem e se servem do *logos* que sua atitude problematizava, Aristóteles não está acusando de contraditórios aqueles que não se incomodariam com isso, nem tampouco incorrendo em petição de princípio, ele está, antes, mostrando como estes outros, eles sim, incorrem em tal petição – e uma atitude tão própria aos dogmáticos certamente incomodaria céticos e sofistas: “a fim de argumentar, se valem daquilo mesmo que puseram em questão” (Aubenque 2, p. 123). A alternativa do renitente, seria, com efeito, a de nada dizer, mas com

este, afirma Aristóteles, porque *não pode dizer nada*, é ridículo tratar de discutir, e “esse tal, enquanto tal, é por isso mesmo semelhante a uma planta.” (Aristóteles 1, 1006a 13)

Todavia, o pressuposto da refutação realizada por Aristóteles parece ser, pois, a tese de que, para que haja discurso possível, significar algo deve ser necessariamente significar *um*: “...o não significar um único [en semainei] é não significar nada [ouden semainei]; e se os homens não significam nada, é impossível dialogarem uns com os outros e, em verdade, consigo próprios” (Aristóteles 1, 1006b 6ss). Ora, é sobretudo frente a essa tese que podemos compreender melhor qual a natureza do discurso nietzscheano: a argumentação exposta logo acima fornece um quadro conceitual exemplar para que se possa entender a gravidade da opção de Nietzsche pelo estilo que emprega, por exemplo, no *Zaratustra*, bem como a profundidade de sua crítica à “aceitação impensada sempre do mais óbvio”, à “tendência a compreender o *que é dito ou escrito* em seu significado mais trivial e imediato”, pois tal tendência nos atrai diretamente no centro dos *preconceitos dos filósofos* – que não deixam de ser, em certo sentido, também os preconceitos de Aristóteles – de que significar deve ser, necessariamente, significar um único, e de que, não sendo assim, *qualquer* discurso que realmente almeje *dizer algo* seria impossível. Isso feito, já aceitamos seu axioma primeiro, e, na perspectiva de Nietzsche, já somos, com efeito, metafísicos.

O paradoxo do asno trágico revela aqui toda sua crueldade, pois, por outro lado, poderíamos também perguntar se aquele solitário, aquele custódio de tesouros a que se referia o aforismo 289 de *Para além de bem e mal*, com seus conceitos incomunicáveis, não seria ele, nos termos aristotélicos, uma planta. Sua solidão não seria antes uma desculpa para o fato de que não pode mais pensar com os outros? E, no limite, poderia ele pensar com si mesmo, dialogando intimamente com sua alma? Recolocando o problema que desde o princípio nos aflige, perguntaríamos: não oscila Nietzsche entre a planta e o asno? Talvez. Mas talvez seu vigor seja mesmo essa própria oscilação, esse movimento de erigir e demolir que, talvez, se constitua como a verdadeira obra por detrás da fachada. Talvez.

Müller-lauter, em *Sobre o trato com Nietzsche* (Müller-Lauter 8, p. 6) nos garantia que Nietzsche não é mais um dos que, como Crátilo, discípulo de Heráclito, só no silêncio encontraram alternativa ao pensamento da não-contradição e se limitaram, por fim, a mover o dedo: as metáforas de Nietzsche, agitadas pelas oscilações do texto conflituoso, devem permitir que o discurso entre e saia rapidamente de sua significação, num momento estabilizando-se provisoriamente para, em seguida, destruindo a possibilidade do domínio demasiado prolongado desse único significado, enfatizar, mais uma vez, um *outro significado* que deve romper esse domínio nele mesmo. Nietzsche *quer dizer* algo determinado, quer que nós o ouçamos e não o confundamos; mas quer que o façamos precisamente ao saber que, em seus textos, *como tão frequentemente*, a unidade das palavras nada garante à unidade da coisa. Nesse mesmo sentido, Müller-Lauter, em *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, recoloca a questão de sabermos se, por exemplo, a expressão singular ‘*a vontade de poder*’ designa um princípio unitário que operaria, no pensamento nietzscheano, como um fundante metafísico. Na parte que se intitula “*A vontade de poder como um e múltiplo*”, esse comentador nos mostra que uma tal vontade não poderia ser pensada por Nietzsche como unidade simples, mas tão somente como “*organização e concerto*, não diferente de como uma comunidade humana é unidade”, e assim, a multiplicidade acede ao primeiro plano: “só uma multiplicidade pode ser *organizada* em unidade” (Müller-Lauter 6, p. 74). Dessarte, embora a vontade de poder seja sempre uma vontade singular efetiva, e sua unidade sempre ainda multiplicidade em forma de organização sob a ascendência provisória dessa vontade de poder dominante, seria possível, contudo, que se falasse em ‘*a vontade de poder*’ – no singular – isto é, desde que a unidade aí pressuposta não... “*fosse um, mas significasse um*” (Müller-Lauter 6, p. 78).

Portanto, se Müller-Lauter tem razão ao introduzir tal distinção – entre significar e ser –, devemos considerar verdadeira a hipótese que nos vem norteando, a saber, que, em Nietzsche, significar, e mesmo *significar um*, deve ser coisa muito diferente daquele tipo de significação caracterizada pelo semainei em de Aristóteles. Num póstumo citado por

Müller-Lauter (Müller-Lauter 6, p. 75, nota 41), Nietzsche escreve: “Um impulso ainda tão complexo, se ele tem um *nome*, vale como *unidade*, e tiraniza todo pensador que procura sua definição”. Ora, aparentemente, trata-se aqui daquela antiga noção de definição e unidade nominais. Mas o que é novo no sentido que esse conceito assume no presente contexto é que, contrariamente ao que se passa em boa parte da história anterior da filosofia, esta unidade nominal não se opõe imediatamente à unidade real, pois aquela unidade se dá a partir de uma efetiva *formação de domínio*: de um lado, porque, por um momento, *de fato* uma vontade de poder se tornou senhora de algo menos poderoso e, com isso, proporcionou certa organização, mas de outro lado, e sobretudo, porque “Toda interpretação surge do anseio de poder de formações de domínio (...). O arranjar é sempre um igualar falsificador e tornar fixo. Aquilo que é igualado e tornado fixo é preparado *para ser apanhado* (...). ‘A’ coisa *significa* um para o intérprete, embora a ele, *na efetividade*, somente uma multiplicidade se contraponha” (Müller-Lauter 6, p. 78). É então que podemos compreender o sentido reflexivo ou meta-linguístico do asno como figura da própria interpretação das figuras no texto nietzscheano: o asno, com sua convicção, é aquele hermeneuta que, ignorando a diferença entre *ser* e *significar*, não se reconhece como intérprete, nem sua fala como vontade de dominar. Compreendemos, enfim, o sentido do seu ‘Sim !’, ele significa ‘É!’

Em *Crepúsculo dos ídolos* (A razão na filosofia, § 5) lemos a exata contrapartida do texto de Aristóteles supra citado, e que se compõe com o que acabamos de afirmar sobre o asno:

“De fato, nada teve uma mais ingênua *força persuasiva* do que o erro do *ser*, tal como foi, por exemplo, formulado pelos eleatas: pois esse erro *tem a seu favor cada palavra, cada proposição do que falamos!* (...) A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha enganadora personagem feminina! Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...” (GD/CI, A razão na filosofia, § 5)

Comentando essa passagem, Müller-Lauter afirma que, de fato, Nietzsche está convencido de que a linguagem nos engana quando tomamos a palavra ao pé da letra, isso é, “quando *permanecemos* nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos que não são absorvidos nela” (Müller-Lauter 6, p.75-6). Esse é o asno. Mas, ainda segundo Müller-Lauter, Nietzschealaria *indicativamente*, isto é, segundo uma natureza de discurso que lhe permite tanto “*dizer ‘é’ quanto negar efetividade ao ‘é’*” (*idem supra* p. 76). Esse é o anti-asno *par excellence*. Dessarte, se voltarmos ao contexto em que Nietzsche se define, no *Ecce homo*, como anti-asno *par excellence*, e perguntarmos, fazendo referência ao título do capítulo: “por que, afinal, os livros de filosofia de Nietzsche são tão bons?” a resposta bem poderia ser, se nos valêssemos daquela referida passagem da *Metafisica* de Aristóteles: porque, de um modo talvez sem precedentes, alguém ousou criticar a filosofia e a ‘razão’ na linguagem sem, simultaneamente, acabar, de modo *definitivo*, ou submetido a elas ou obrigado a calar-se por completo. E, aqui, na fenda assim aberta entre este terrível ou-ou, aquele paradoxal trânsito das oposições novamente se faz sentir: enquanto, por um lado, o ‘Sim!’ do asno – na medida em que pode ser remetido ao ‘é’ paralisante da filosofia eleata – denuncia seu espírito de negação, por outro lado, entretanto, Nietzsche-Zaratustra, o negador da filosofia, “aquele que em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo a que até então se disse Sim, é, contudo, o oposto de um espírito de negação” (*EH/EH*, Assim falava Zaratustra, § 6).

Para caracterizar a linguagem empregada no *texto* de *Assim falava Zaratustra*, diremos que, em toda palavra, os opostos se fundem, a cada instante, em novas unidades: “As mais baixas e as mais elevadas forças da natureza humana, o mais doce, o mais terrível flui de *uma* nascente com certeza perene. (...) A mais poderosa energia para *o símbolo* até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza da imagem” (*EH/EH*, Assim falava Zaratustra, § 6)

Se o que desde o início buscávamos era a natureza específica da significação das figuras e situações que Nietzsche faz desfilar na Quarta Parte de *Assim falava Zaratustra*, chegamos agora a conhecer seu nome; ela é o *símbolo*. E, na verdade, desde a segunda linha do texto de Salaguarda, *Zaratustra e o asno*, isso já estava dito⁽¹¹⁾. Todavia, essa natureza linguística mesma parece exigir que, antes de tentar inadvertidamente taxá-la de poética, alegórica, simbólica, metafórica etc., empreendamos um percurso repleto de dificuldades que solapam nossas pretensões iniciais e desmascaram, sob a obviedade de nossas qualificações, uma tremenda *estupidez*. O texto nietzscheano é isso tudo mas também nada disso – uma observação que se aplica tanto, de modo amplo, ao gênero de *Assim falava Zaratustra*⁽¹²⁾, quanto, de modo específico, à natureza da referência ou reenvio das figuras⁽¹³⁾ que compõem um dos aspectos elementares para a decifração dessa obra singular. Não apenas as afirmações de Nietzsche são parcialmente divergentes entre si: mas o modo pelo qual afirma também é diversificado e cambiante, mudando e estabilizando-se provisoriamente em cada situação e no correr de seu discurso. Essas tensões mais internas são, afinal, constitutivas de uma linguagem que se descreve como sendo aquela em que “todo vir a ser quer aprender a falar” (*EH/EH*, *Assim falava Zaratustra*, § 3). É preciso, pois, estar à altura desse vir-a-ser e, assim, também *tornar-se* leitor de Nietzsche: seus escritos nos demandam uma experiência que somente eles próprios efetivam, e seus ensinamentos não são apenas o que *dizem*, mas também o que *fazem* ao dizer – o que *nos* fazem.

Dessarte, se, procurando indicar a problematização filosófica que a própria forma e o estilo nietzscheanos realizam, acabamos produzindo uma interpretação bastante particular, queremos crer, no entanto, que diante do texto nietzscheano e dos comentários que sobre ele se apoiam, não parece possível simplesmente safar-se do desafio da interpretação. E, para *comprová-lo*, incorremos, mais uma vez, no paradoxo de citar o próprio autor:

“Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de

experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência frequente ou mesmo rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada* existe... Esta é, em definitivo minha experiência ordinária, ou, se se quiser, a *originalidade* da minha experiência. *Quem acreditou haver compreendido algo de mim, havia me feito como algo à sua imagem...* (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, § 1)

Abstract: In this article we have the intention of examining the relationship between philosophy and language in Nietzsche's writings, and particularly the philosophical sense of his use of *figures* of speech. In order to achieve this goal, firstly, we analyse Jörg Salaquarda's interpretation of the Ass in *Zarathustra and the Ass*. Secondly, we discuss the Nietzschean writings status based on some considerations given to this aspect by Wolfgang Müller-Lauter in *The doctrine of will to power in Nietzsche*. And thirdly, we seek to produce a synthesis of the questions examined, inserting them in the context of the polemics which surrounds the so-called Heraclitean tradition and its problemizing of the philosophical discourse.

Key-words: conviction – figure – language – meaning – opposition – symbol – metaphysics

Notas

- (1) Müller-Lauter mostra-nos como a assistemática de Nietzsche está relacionada, por exemplo, com sua crítica à fundamentação de verdades no mero caráter sistemático do pensamento que as sustenta. Tal fundamentação consistiria essencialmente num preconceito que transpõe para a realidade um comportamento humano de ordem moral: “é absolutamente indemonstrável que o em-si das coisas se comporte conforme essa receita de um funcionário padrão” (Nietzsche, *apud* Müller-lauter 7, p.14).

- (2) É isso, entre outras coisas, o que o presente artigo visa a demonstrar. Cf. Müller-Lauter 7, p. 13: onde se apresenta a interpretação de Deleuze sobre a relação entre o estilo aforístico e a elaboração de uma *contra-filosofia*. A pergunta que essa interpretação ainda nos deixa é a de saber se seria possível recusar a filosofia sem, nesse mesmo empreendimento, fazê-la: uma pergunta que, conforme pensamos, está inteiramente dentro do espírito do próprio pensamento nietzschiano.
- (3) Os destaques dados por nós para as palavras pertencentes a textos citados estarão grafados sempre como no presente caso.
- (4) Cf. Salaquarda 12, p. 171, nota 10: aqui Salaquarda cita um poema em que Nietzsche escreve: ".../ Meu olho está demasiado perto de mim /.../ Se pudesse estar mais distante de mim mesmo / Mas não tão distante quanto meu inimigo! / ..." (*FW/GC* § 25).
- (5) Cf. Müller-Lauter 8, p.3: "O leitor é exposto a uma elevada exigência. Nietzsche enfatiza de bom grado e freqüentemente que ele não escreve para qualquer um."
- (6) "Heidegger atribuiu à filosofia de Nietzsche uma significação particular no interior da história da metafísica. Ele a interpreta como *acabamento* (*Vollendung*) da metafísica ocidental, na medida em que, na *inversão* (*Umkehrung*) da metafísica por ele operada, as possibilidades essenciais desta última deveriam esgotar-se." (Müller-Lauter 6, p.52).
- (7) Nietzsche deve poder não somente desmascarar a unidade secreta existente entre os opostos que pretendem excluir-se reciprocamente, como também, uma vez mais, criticar a unidade aí descoberta indicando seu caráter circunstancial e dela tirando proveito apenas enquanto assim for útil para o aumento da potência vital. (Cf. Marton 4).
- (8) Cunhamos a expressão 'hábito das transições' a partir do contraste com 'hábito das oposições' que o próprio Nietzsche apresenta em *WS/AS* § 67. Ao termo *transição*, que poderia levar-nos a um tentador hegelianismo, devemos acrescentar, no entanto, a noção de *matiz*. "A linguagem aqui, como em todos os outros lugares, tem que arrastar consigo toda sua torpeza e continuar falando de suas oposições, quando se trata de matizes e sutis gradações" (*JGB/BM* § 24).
- (9) "...atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa ou pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim" (*EH/EH*, Por que sou tão sábio, § 7).
- (10) Cf. Aubenque 2, p.122 "... em nome de que, senão do princípio de não-contradição, objetamos suas contradições aos adversários que negam precisamente esse princípio?"
- (11) Salaquarda 12, p.167: "Sabe-se que as figuras e situações (...) têm significado sobretudo alegórico, ou antes, simbólico."

- (12) Cf. Salaquarda 11: Nesse artigo, Salaquarda nos mostra, a partir de trechos extraídos da correspondência de Nietzsche, de que modo e quanto este hesitou a respeito do gênero no qual poderia ser colocado *Assim falava Zaratustra*, chegando a caracterizá-lo sob as mais diversas categorias, tais como: *pregação moral, sinfonia, poesia e escrito sagrado*. (Cf. também Marton 5). Admitindo a interpretação de Salaquarda – a saber, que o texto é isso tudo mas também nada disso – ressaltaríamos, apenas, o fato de que tamanha hesitação bem poderia ser pensada como sendo a melhor pista que Nietzsche nos oferece acerca da rubrica a que pertenceria o livro.
- (13) Eis por que preferimos o uso da expressão *figuras* no lugar, por exemplo, de *metáforas*: uma vez que o que estava em questão era precisamente a *natureza* da significação de certas palavras, e que o uso de *metáfora* já determinaria previamente o que se buscava, a expressão *figura* – usada pelo tradutor do artigo de Salaquarda, *Zaratustra e o Asno* – nos ocorreu como alternativa suficientemente neutra para nos referirmos ao asno e a tudo mais do mesmo tipo.

Referências Bibliográficas

1. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. trilingue e trad. espanhola: V.G. Yebra. Madri, Editorial Gredos, 1987.
2. AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. espanhola: Vidal Peña. Madri, Taurus Humanidades, 1987.
3. HEGEL, G.W.F. *A fenomenologia do espírito*. Trad. Henrique C. de Lima Vaz. Col. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
4. MARTON, S. “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito”. In: *Discurso*, 21, 1993, p. 31-51.
5. _____. “Nietzsche e a celebração da vida”. In: *Cadernos Nietzsche*, 2, 1997. São Paulo, Departamento de Filosofia – Usp, p. 7-15.
6. MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo, Annablume, 1997.

7. _____. “O desafio Nietzsche”. In: *Discurso*, 21, 1993, p. 7-29.
8. _____. “Sobre o trato com Nietzsche”. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. *Mimeo*. Esse texto foi publicado parcialmente, sob o título “Uma filosofia para ruminar”, no jornal *Folha de S. Paulo*, caderno *Mais!*, p. 7, 09 de Outubro de 1994.
9. NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo, Max Limonad, 1986.
10. _____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. *Os pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
11. SALAQUARDA, J. “A concepção básica de Zaratustra”. In: *Cadernos Nietzsche*, 2, 1997. São Paulo, Departamento de Filosofia – USP, p. 17-39.
12. _____. “Zaratustra e o Asno”. In: *Discurso*, 28, 1997, p. 167-208.