

Perspectivas da retórica em Nietzsche

Sílvia Faustino de Assis Saes*

Resumo: Tomando por base a concepção nietzschiana da linguagem como retórica, pretende-se mostrar como a noção de artifício constitutivo nega a naturalidade da linguagem e, ao mesmo tempo, vincula-se à afirmação de uma dimensão inconsciente operando em seu funcionamento.

Palavras-chave: Retórica, Nietzsche, linguagem.

* Universidade Federal da Bahia, BA, Brasil.

Correio eletrônico: silviassisaes@gmail.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5113-2156>.

Neste texto, tem-se como finalidade explorar as perspectivas conceituais abertas pela concepção nietzschiana da linguagem como retórica, tendo em vista apenas três de seus escritos: *Da origem da linguagem* (1869/70), *Curso de retórica* (1872/3) e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873). É meu objetivo mostrar de que maneira a concepção da palavra como tropo e a valorização das dimensões do inconsciente e do artifício marcam a singularidade do pensamento de Nietzsche acerca da força persuasiva da linguagem.

Nietzsche inicia seu *Curso de retórica* enfatizando o caráter republicano dessa arte entre os gregos antigos. A retórica nasce na *pólis* como uma prática de superar o antagonismo de diferentes “opiniões e pontos de vista” sobre as mais variadas questões humanas, e nela a palavra é usada como meio de agir sobre o outro, buscando a adesão ao ponto de vista desejado, por meio da persuasão. O lugar da retórica é o da *doxa* – opinião – e não o da instrução teórica; é lugar do verossímil – e não da verdade da ciência. Ao costume antigo de tolerar opiniões e pontos de vista diferentes e até mesmo de sentir prazer pelo antagonismo, Nietzsche confronta a intensidade com que os modernos cultuam o “sentimento pelo verdadeiro em si” (KGW II/4.415/CR, p. 29).¹ Esse contraste prepara o terreno das considerações que serão feitas acerca dessa arte discursiva.

Segundo Nietzsche, chamamos ‘retórico’ o “emprego consciente de artifícios (*Kunstmittel*) do discurso”, sendo esta a razão que nos leva à impressão de estarmos diante de algo não natural ou forçado (KGW II/4.425/CR, p. 36). Contra esse senso comum, ele vem negar qualquer naturalidade à linguagem fora desses artifícios, uma vez que ela própria resulta de suas operações: os artifícios não são

1 “CR” se refere ao texto de Nietzsche *Curso de Retórica*, traduzido por Thelma Lessa da Fonseca nos *Cadernos de Tradução* (USP, 1999), cuja paginação seguimos aqui.

um recurso à parte, eles são intrínsecos e constitutivos da linguagem. E definindo a retórica como “*o aperfeiçoamento de artificios*”, sustentará que “*a linguagem é retórica*” (KGW II/4.425/CR, p. 37, grifos do autor). Mas o que marca a singularidade da concepção de Nietzsche é que, além do caráter retórico, proveniente do artifício, ele também afirma uma dimensão inconsciente oculta na origem da linguagem. De acordo com ele, “aquilo que se chama ‘retórico’ como um meio de uma arte consciente, já estava atuando, na linguagem e em seu vir a ser, como meio de uma arte inconsciente” (KGW II/4.425/CR, p. 37). Assim, ao caráter de artifício, que qualifica a linguagem como arte, vem se somar a afirmação de sua fonte originária inconsciente. A exploração dessas ideias, que assumidamente chegam a Nietzsche por via de outros pensadores, nos conduz diretamente às anotações denominadas *Da origem da linguagem*, que ele escreveu em 1869, um pouco antes dos textos do *Curso de retórica* e do ensaio *Sobre verdade e mentira*.

Logo no início desse pequeno texto, lê-se que “*a linguagem não é uma produção (Werk) consciente, individual ou coletiva*” (KGW II/2.185/OL, p. 90).² Nietzsche parece desenvolver essa afirmação quando nota que a linguagem é “complicada” demais para ser elaborada por um só e, ao mesmo tempo, com “unidade” demais para ser elaborada pela massa – e que, sendo assim, só resta considerá-la como um “organismo completo” e “um produto do instinto” assim como se passa com as abelhas e as formigas (KGW II/2.186/ OL, p. 92). Em seguida, enfatiza que o instinto “*não*” resulta de uma reflexão consciente, nem de uma mera organização do corpo, nem de um mecanismo do cérebro, nem de algo que sobrevenha de fora do espírito, por se tratar, isso sim, de uma

2 “OL” se refere ao texto de Nietzsche, “Da origem da linguagem (Introdução ao curso sobre a gramática latina)”, tradução portuguesa de Tito Cardoso e Cunha, In: *Da Retórica*, 1995, pp. 90-96 (grifos do autor).

“operação mais própria do indivíduo ou de uma massa, surgindo do caráter” (KGW II/2.186/ OL, p. 92). É crucial notar que se trata aqui do “caráter” tanto de uma interioridade individual (uma pessoa) quanto de uma coletividade expressiva (a massa), justamente porque o instinto está “unido ao mais íntimo de um ser” e – assim prossegue Nietzsche – consiste em “problema próprio da filosofia” dar conta dessa “finalidade infinita dos organismos e a ausência de consciência quando da sua aparição” (KGW II/2.186/OL, p. 92).

Quando sublinha o essencial do que Herder disse sobre a origem da linguagem, Nietzsche expressa seu acordo em concebê-la como o produto de um “ímpeto (*Drängniss*) interno”, semelhante ao “élan” (*Drang*) que impele o embrião maduro ao nascimento (KGW II/2.188/ OL, p. 95). A linguagem surge, portanto, da urgência intrínseca de uma força instintiva. Logo após a menção a Herder, Nietzsche faz uma rápida alusão a Kant e fecha o texto com uma citação de Schelling. A referência a Kant, que traz à tona o conceito de “teleologia na natureza”, parece ter a intenção de reforçar a caracterização do instinto originário da linguagem como um movimento dirigido a um fim (*telos*). Como se sabe, o princípio de finalidade na natureza vem fundamentar, na *Terceira crítica* de Kant, um modo essencialmente subjetivo de julgar a natureza em conformidade a fins sem um fim determinado, isto é, um modo de julgar a natureza discernindo a possibilidade de um fim sem que se possa determiná-lo: é o que Kant chamou de “finalidade sem fim”.³ Ora, é admirável como Nietzsche, num andamento quase vertiginoso de apropriação conceitual, nos faz passar da finalidade sem fim determinado, de Kant, à finalidade sem fim consciente da linguagem. E a peripécia operada nos conceitos só se completa

3 Trata-se da “finalidade sem fim” (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*), literalmente apresentada no § 10 da *Crítica da Faculdade de Julgar*.

com “uma palavra de Schelling”, com a qual Nietzsche conclui seu breve texto:

Como nenhuma consciência filosófica, e mesmo simplesmente humana, não é concebível sem a linguagem, não foi a consciência que presidiu à fundação da linguagem; e, no entanto, quanto mais penetramos na sua natureza, mais adquirimos a certeza de que ela supera pela sua profundidade qualquer outra produção consciente. A linguagem é como o ser orgânico: pensamos vê-lo formar-se às cegas e não podemos sondar a insondável intencionalidade, até os mais ínfimos detalhes, dessa formação (KGW II/2.188/OL, p. 95-96).

Se não se pode pensar a consciência humana sem a linguagem, isso significa que a consciência não é anterior à linguagem e, portanto, que não há recuo possível à consciência como instância que geraria a linguagem como seu legítimo produto. Logo no início do texto, depois de anunciar o “velho enigma” da origem da linguagem, é dito que “todo pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem” (KGW II/2.185/ OL, p. 91). E, no final do texto, o enigma reaparece na imagem da linguagem como um “ser orgânico” de “insondável intencionalidade”. Faz todo o sentido, pois, enquanto dependente da linguagem para se expressar, a consciência tampouco poderia explicitar aquela origem inapreensível e menos ainda dar conta de todos os produtos surgidos e contaminados por ela.⁴

A outra marca característica desse “ser orgânico”, que é a linguagem para Nietzsche, consiste em seu caráter essencialmente figurativo, sua natureza de artifício que procede por meio de tropos. Em geral, “tropo” (do grego *tropos*, volta, desvio, mudança, translação) se define como a translação de sentido de uma palavra ou expressão,

4 Conforme Thelma Lessa da Fonseca, a inapreensibilidade da origem da linguagem significa que “se nosso pensamento não é capaz de alcançá-la [a origem], isso se deve ao fato de que ele próprio, enquanto pensamento consciente, depende da linguagem” (Fonseca, 2011, p. 136).

que passa a ser empregada em sentido diverso do que lhe é próprio.⁵ Mas, no texto do *Curso de retórica*, essa noção se alarga e se torna mais complexa, posto que “em si e desde o início, todas as palavras, em relação ao seu significado, são tropos”: as palavras permitem que a “sensação suscitada por um estímulo nervoso” seja “exposta exteriormente” através de uma “imagem sonora”, reproduzindo em outro material – em som – os estímulos nervosos que marcam o início do processo (KGW II/4.426/CR, p. 37).

A formação topológica da linguagem, tal como Nietzsche a propõe, não opera, porém, na mesma chave das concepções tradicionais que tomam as figuras de linguagem como simples transposições de um sentido previamente estabelecido, porque ele questiona justamente a noção de “significação própria”: “– In summa: os tropos não se interpõem às palavras de quando em quando, mas são sua própria natureza. Absolutamente, não se pode falar de uma ‘significação própria’, que apenas em casos especiais seria transposta” (KGW II/4.427/ CR, p. 38). Já no contexto do *Curso de retórica*, em que a metáfora ainda não é tão central como será no ensaio *Sobre verdade e mentira*, a importância dos tropos se liga intimamente à admissão de um certo limite do conhecimento que a linguagem pode conter ou expressar das coisas. Nessa medida, são inegáveis as consequências epistemológicas das considerações de Nietzsche sobre a natureza retórica da linguagem em sua função formadora da consciência humana. Ele diz que o que reside na consciência não são as coisas, mas o seu “poder de persuasão” (*pathanon*), isto é, a maneira pela qual nos relacionamos com elas, e que esse poder se exerce como uma “força de descobrir e fazer valer o que em cada coisa é eficiente e impressiona” (KGW II/4.425/ CR, p. 37). Devido a

5 Conforme verbete “tropo” do *Dicionário de termos literários*, de Massaud Moisés. São Paulo: Cultrix, 1999.

isso, a linguagem “nunca expressa algo perfeitamente, mas apenas acentua marcas que se destacam para ela”, o que implica admitir que ela “não quer instruir, mas sim transmitir ao outro uma excitação e uma impressão subjetivas”, sendo sua legítima vocação “transmitir apenas uma *doxa* e não uma *episteme*” (KGW II/4.426/CR, p. 37).

Segundo Luis E. de Santiago Guervós, na introdução à sua tradução dos *Escritos sobre retórica*, estas últimas concepções de Nietzsche devem muito às suas leituras do livro *A linguagem como arte (Die Sprache als Kunst)*, de Gustav Gerber: que a linguagem seja uma arte inconsciente; que sua gênese envolva apenas imagens das coisas; que as palavras sejam, desde o início, tropos; que a linguagem seja essencialmente metafórica; e, finalmente, que é impossível à linguagem descrever a realidade, são ideias que Nietzsche sustenta com base em Gerber.⁶ Tomadas em conjunto, tais teses questionam as bases da crença de que a função essencial da linguagem seja dizer o verdadeiro e o falso em relação à realidade. Com efeito, se sua função primordial consiste em “transmitir ao outro uma excitação e uma impressão subjetivas” (KGW II/4.426/CR, p. 37), como continuar sustentando o caráter apofântico, baseado no uso referencial, que se costuma atribuir-lhe como essencial?

Neste ponto, é interessante notar a figura do “formador da linguagem”: este não conceberia “coisas ou eventos, mas apenas *estímulos*” e tampouco restituiria sensações (*Empfindung*), mas “apenas imagens delas” (KGW II/4.426/ CR, p. 37). As figuras do “formador”, do “artista” (KGW II/4.426;427/ CR, p. 37-38) ou do “criador” da linguagem (WL/VM, KSA 1.879/ VM, p. 31)⁷ parecem

6 Guervós, “Introducción: o poder da palavra: Nietzsche y la retórica”, In: *Nietzsche – Escritos sobre retórica*, p. 18.

7 “VM” se refere ao texto de Nietzsche *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, traduzido por Fernando M. Barros, cuja paginação seguimos aqui.

fazer um contraponto com a figura do “legislador” (*nomoteta*) da linguagem, no *Crátilo*, de Platão. O *nomoteta* aparece no diálogo platônico como o mais raro entre os humanos, um artesão capaz de executar com perfeição o ato de nomear porque consegue imprimir, na própria matéria linguística do nome, nos sons e nas sílabas que o compõem, a forma ou a natureza essencial da coisa nomeada. Atento à aporia entre *physis* e *nomos* estabelecida pelo *Crátilo* (já no escrito *Da origem da linguagem* esse diálogo é mencionado), Nietzsche parece reformulá-la conforme seus próprios interesses e – o que é mais curioso – apresenta uma saída comparável àquela encontrada por Sócrates. Diante da aporia entre o naturalismo de Crátilo e o convencionalismo de Hermógenes, Sócrates, no final do diálogo, posiciona-se no debate. Por um lado, ele admite que precisamos aceitar as convenções – entendidas como expedientes artificiais – como critério da correção dos nomes; por outro lado, convence Crátilo de que, embora muito desejável, não se pode garantir uma afinidade natural entre nomes e nomeados. E o mais notável consiste no seguinte: no mesmo momento em que reconhece o convencionalismo como necessário à correção dos nomes, Sócrates põe em questão o poder (*dynamis*) cognitivo deles e conclui dizendo que conhecer as coisas por si mesmas é o modo mais seguro do conhecimento; e que, sendo assim, não é dos nomes das coisas que se deve partir para conhecê-las, mas sim, delas mesmas.⁸

Ora, sem negar a “coisa em si”, Nietzsche irá, no entanto, caracterizá-la como inacessível ao “criador” da linguagem: “A ‘coisa em si’ (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena

8 Brevíssima sinopse do diálogo *Cratyle*, de Platão, tradução de E. Chambry, Paris: Flammarion, 1967, conforme meu paradigmático *A linguagem* (Saes, 2013, p. 18-19).

esforçar-se” (WL/VM, KSA 1.879/VM, p. 31). E assim entramos no âmbito da relação entre linguagem, conhecimento e verdade, tal como aparece no denso e complexo ensaio *Sobre verdade e mentira*, e a primeira coisa que precisamos admitir é que o texto nos põe diante do entrelaçamento de três momentos discursivos: a) a definição do que é uma palavra; b) a definição do que é a verdade; c) e a relação específica entre a percepção e a linguagem.

Ao definir a palavra como “reprodução de um estímulo nervoso em sons”, Nietzsche imediatamente adverte que seria errôneo buscar para o estímulo nervoso “uma causa fora nós” (WL/VM, KSA 1.878/VM, p. 30), quer dizer: uma coisa em si. Pois até mesmo o criador da linguagem não acessa jamais a coisa em si, designando apenas “as relações das coisas com os homens” e servindo-se, para expressá-las, “das mais ousadas metáforas” (WL/VM, KSA 1.879/ VM, p. 31). O movimento que torna a coisa em si inapreensível coincide com uma dupla operação metafórica: quando o estímulo nervoso é transposto em imagem, tem-se uma “primeira” metáfora, e quando essa imagem é transposta em som, tem-se uma “segunda” metáfora (WL/VM, WL/VM, KSA 1.879/ VM, p. 31). A palavra resulta então de um movimento em que algo é reproduzido a cada vez no “sobressalto” de uma esfera em direção a outra esfera, totalmente diferente e nova, num movimento em que se transmitem ou se traduzem, em outro material, as marcas que vão sendo destacadas pela percepção. A linguagem significa por um processo de percepção – e, portanto, de conhecimento – que se expressa, mas que, no entanto, é incapaz de restituir as “essencialidades originais” das coisas: o “enigmático ‘x’ da coisa em si” se destaca tão-somente como estímulo nervoso, e depois como imagem, e depois como som (WL/VM, KSA 1.880/ VM, p. 33).

Béatrice Han-Pile afirma que, na época em que escreveu *Verdade e mentira*, Nietzsche “acreditava tanto na existência

de coisas em si mesmas além do âmbito empírico quanto na sua incognoscibilidade” (2011, p. 165). Segundo essa autora, essa espécie de “falha” do conhecimento humano em capturar adequadamente o em si está na base da “concepção antirracionalista da percepção como ‘metafórica’” (Han-Pile, 2011, p. 172). Com efeito, Nietzsche qualifica de “metafórica” a própria estrutura da percepção, que segue o movimento de um material sensível metamorfoseando-se em transposições sucessivas de esferas até constituir-se integralmente numa espécie de limite aberto à expressão. Descrita na dimensão exclusiva de movimentos que ocorrem dentro da interioridade subjetiva, a percepção se constitui no mesmo vívido vetor de formação da palavra, portanto, no meio das operações ainda não verbais que, no entanto, são movidas por uma necessidade intrínseca de exteriorizar-se como expressão de linguagem. Obviamente, o que quer que seja a coisa em si, se ela é ou não um fato, já pouco importa o seu valor.

Antes de definir o que é a verdade, Nietzsche pondera sobre como uma palavra se torna um conceito. A palavra se torna conceito graças à perda do poder que ela tem de vivificar uma experiência original e singular à qual ela deve sua significação (WL/VM, KSA 1.880/ VM, p. 34-5). O conceito representa uma nova metamorfose na peregrinação da palavra que, nesse caso, entra numa esfera de perda expressiva. É assim que Nietzsche vem mostrar que não dá para sustentar o essencialismo, mesmo admitindo as coisas em si. No seu antropomorfismo, a “forma primordial” arbitrária e abstrata supostamente inventada pelo conceito jamais reencontrará a “vivência primordial” à qual este deve o seu surgimento, porque o conceito se produz exatamente pela “igualação do não-igual” (WL/VM, KSA 1.880/ VM, p. 34-35). No fundo, quando a palavra se torna conceito ocorre também uma transposição para a esfera da ilusão de que haveria uma causa – uma “*qualitas occulta*” (WL/VM,

KSA 1.880/VM, p. 36) – fixada e referida na forma do conceito que pudesse abarcar todos os casos. O princípio de razão, que impõe a coisa em si como causa do conceito, só se estabelece quando ignora o processo pelo qual a percepção, em suas transgressões subterrâneas, opera expelindo a matéria sensível de uma esfera para dentro de outra esfera por meio de apreensões emotivas de marcas salientes que são, por natureza, parciais e unilaterais.

Assim como a palavra e o conceito, também a verdade é definida por um jogo de transposições. Segundo Nietzsche, a verdade é “um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos”, “uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente”, mas que, após uma longa utilização, passam a se apresentar como “consolidadas, canônicas, obrigatórias” num processo pelo qual se tornam “desgastadas e sem força sensível” (WL/VM, KSA 1.880/ VM, p. 36). É, portanto, do hábito de tomar a metáfora por verdade que a verdade surge – e não por um acordo racional acerca da definição de um objeto. Nietzsche chama de “impulso à verdade” o ato inconsciente que, embora de origem desconhecida, se vincula à “obrigação de ser veraz”, isto é, ao dever que a sociedade incute de utilizar as “metáforas habituais” (WL/VM, KSA 1.881/ VM, p. 36). A humanidade então “se esquece” de como essa situação é gerada e, inconscientemente e conforme os mesmos hábitos, segue o “estilo a todos obrigatório”, que a leva a atingir o “sentimento da verdade”, essa espécie particular de “emoção moral atinente à verdade” (WL/VM, KSA 1.881/VM, p. 37). No quadro apresentado por Nietzsche, o ser humano se sente um “ser *racional*” sobretudo devido a esse *pathos* em relação à verdade elevada a um valor que não condiz com a sua origem. A ironia consiste em que a verdade só surge devido a uma reviravolta no caráter associado ao nosso “impulso à formação de metáforas”, este sim original, fundamental e ao qual não podemos renunciar sequer por um

instante (WL/VM, KSA 1.887/ VM, p. 46). Uma reviravolta no sentido em que um impulso originário se deixa dominar por um outro, que perverte e anula seu poder, e o que se impõe como verdade não passa de ilusão travestida de conhecimento objetivo. É assim que, transposta ao reino forçosamente inventado da verdade, a palavra perde seu caráter intuitivo e a linguagem trai sua índole poética.

O emprego de noções retóricas no tratamento de conceitos tradicionais da teoria do conhecimento, sobretudo em suas feições idealistas, provoca grandes turbulências e perplexidade nos desdobramentos explorados por Nietzsche. Após apresentar a verdade nessa perspectiva, são expostas consequências não menos desafiadoras quanto à noção de percepção. Concebida como uma operação metafórica altamente complexa, delicada e vulnerável, a percepção humana também tende a se submeter à “crença imbatível” numa “verdade em si” das coisas, se esquecendo de suas “metáforas intuitivas originais” (WL/VM, KSA 1.883/ VM, p. 41) – uma submissão que Nietzsche põe na conta de uma outra ilusão: a de que se possa falar de uma correção da percepção. Coerente com o que vem mostrando ao longo do texto de *Verdade e mentira*, afirma que não temos “à disposição” nenhum “critério” pertinente à “*percepção correta*” nem quando comparamos nossa percepção com a de um inseto ou pássaro nem quando tentamos localizar esse critério no âmbito restrito da relação entre o sujeito e o objeto. A própria noção de “percepção correta” encerra, a seu ver, uma “contraditória absurdidade”:

A mim me parece, em todo caso, que a percepção correta – que significaria a expressão adequada de um objeto no sujeito – é uma contraditória absurdidade: pois, entre duas esferas absolutamente diferentes tais como sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas, acima de tudo uma relação *estética*, digo, uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha (WL/VM, KSA 1.884/ VM, p. 42).

A “relação *estética*” entre sujeito e objeto, explicitada como transposição ou tradução exige a esfera poética porque a metáfora entra no lugar conceitual que a filosofia moderna destinou à representação: o que vige entre sujeito e objeto não é uma lógica da representação, mas uma operação de metáfora, e nisso se reverte todo o pensamento que assegura a subjetividade puramente racional como instauradora da objetividade do mundo. A expressão contida num tropo não determina um objeto, apenas sinaliza sensível e perceptivelmente uma de suas marcas salientes em outra esfera. Da perspectiva de Nietzsche, as repetições que cristalizam e enrijecem as transposições que acabam tomando-as “como se” fossem necessárias (WL/VM, KSA 1.884/ VM, p. 43). E como essa crença na correção da percepção funda a certeza na linguagem científica, Nietzsche estende sua crítica à confiança na “onipresença e infalibilidade das leis naturais”:

[...] Em contraposição a isso, cumpre dizer: se cada um de nós tivesse para si uma percepção sensível diferente, poderíamos por nós mesmos perceber ora como pássaro, ora como verme, ora como planta, ou então, se algum de nós visse o mesmo estímulo como vermelho, outro como azul e um terceiro o escutasse até mesmo sob a forma de um som, então ninguém falaria de uma tal regularidade da natureza, mas de maneira bem outra, trataria de apreendê-la apenas como uma criação altamente subjetiva (WL/VM, KSA 1.885/ VM, p. 44).

Nietzsche inviabiliza a tese de uma regularidade na linguagem baseada numa regularidade da natureza que, por seu turno, tivesse como fundamento uma suposta percepção correta. Ele faz isso a partir do seguinte experimento de pensamento:

A) Convida-nos a imaginar uma capacidade singular e pessoal de percepção que pudesse operar também conforme a outras formas de vida (animal e vegetal);

B) E a imaginar que um estímulo pudesse ser percebido de muitos modos diferentes, por exemplo, que duas pessoas percebessem o mesmo estímulo com cores distintas, e uma terceira o percebesse como um som.

Eu gostaria de aproximar essa passagem de Nietzsche a certas notas características do conceito retórico-poético de “metáfora afetiva”, conforme é apresentado no *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, de Henri Mourier. Definida como a transposição de um “conceito intelectual” em “expressão de valor”, a “metáfora afetiva” tem um “valor individual”, porque repousa sobre “impressões e conexões sensoriais variáveis de uma pessoa para outra” (MOURIER, 1989, p. 665). O nó afetivo da transposição, que tanto impressionou os românticos, daria lugar também a transposições sensoriais que permitiriam o deslocamento de uma impressão visual para uma auditiva, por exemplo. Nietzsche menciona que a um pintor cujas mãos lhe faltassem e quisesse mesmo assim expressar a imagem pelo canto, sua arte revelaria, nessa troca de esferas, muito mais da essência das coisas do que a percepção pensada a partir de uma apreensão direta do mundo empírico (WL/VM, KSA 1.884/ VM, p. 42). Diante de tamanha riqueza e possibilidades expressivas da experiência perceptiva, de fato se torna difícil prosseguir falando em termos de regularidade da natureza e menos ainda de regularidade de uma natureza em si.

Ao estabelecer a concepção metafórica da percepção, Nietzsche não poupa o discurso da ciência. Sob esse ponto de vista, ele seria mais radical do que o último Wittgenstein, que, embora admita o aspecto não-apofântico e não-referencial dos jogos de linguagem, ainda assim concebe a linguagem a partir de seu entrelaçamento com formas de vida dotadas de certa regularidade. Interessante ilustrar isso com a questão das pessoas daltônicas: por mais que os dados sensoriais das cores sejam nelas qualitativamente distintos dos dados de mesma espécie nas pessoas com uma visão dita “normal”, todas as pessoas, daltônicas e não daltônicas, partilham da mesma forma de vida e se entendem pela linguagem no geral. Na linha do que pensa Wittgenstein, pouco

importa o *qualis* isolado da percepção, pois o que funda o uso da palavra é o acordo sobre o nome, e este não remete às instâncias das imagens visuais individuais, mas a toda uma multiplicidade de práticas e atividades entrelaçadas e intersubjetivas que estão na base dos acordos. Isso vale até mais para a hipótese radical de Nietzsche: mesmo que cada um de nós vissemos uma cor diferente quando chamamos algo de ‘vermelho’, nós sempre chamaríamos aquilo que vemos – o dado sensível privado – de ‘vermelho’. Mas Wittgenstein pode entender assim porque, muito embora em sua visão o dado natural isolado não fundamente as convenções linguísticas, é sob o pano de fundo de certa regularidade fenomenal da natureza que o uso da linguagem ganha sentido. Nietzsche, por seu lado, não está disposto a conceder nenhum tipo de regularidade ao funcionamento da linguagem, mesmo quando ela trata da natureza, por não admitir qualquer tipo de regularidade na percepção humana da natureza e na própria percepção humana em si.

Entre os intérpretes dos escritos de Nietzsche desse período, há uma discussão sobre como melhor entender os aspectos consciente e inconsciente que são atribuídos à linguagem em *Sobre verdade e mentira*, tendo em vista que, no texto *Da origem da linguagem*, Nietzsche tinha negado a linguagem como “uma produção consciente individual ou coletiva” (KGW II/1.185/OL, p. 91). A fim de dar conta dessa questão, Claudia Crawford propõe a interpretação de que Nietzsche, seguindo de perto E. Hartmann, concebe no fundo “duas linguagens separadas”: a) uma linguagem inconsciente, que surge como produto do instinto; b) e a tradução dessa linguagem inconsciente na linguagem consciente fixada de acordo com as convenções (CRAWFORD, 1988, p. 202). Conforme seu argumento, Nietzsche mantém essa distinção na passagem (que já citei) do *Curso de retórica*: “Mas não é difícil provar que aquilo que se chama ‘retórico’ como meio de uma arte consciente, já estava atuando, na

linguagem e em seu vir a ser, como meio de uma arte inconsciente” (KGW II/4.425/ CR, p. 37). Sob esse aspecto, a linguagem consciente seria aquela que seguiria as convenções e a linguagem inconsciente seria aquela proveniente do instinto.

Ressalto apenas que o jogo entre as noções opostas permanece mais em estado de problema do que uma classificação, pois, no trecho citado, fala-se de duas “artes” – uma consciente e outra inconsciente – associadas à linguagem em seu vir a ser (*Werden*). É preciso convir que é da mesma interioridade psíquica que surgem o “impulso à formação de metáforas” (WL/VM, KSA 1.887/VM, p. 45) e o “impulso à verdade” (WL/VM, KSA 1.881/VM, p. 37). E se nada se justifica de fora, porque tudo vem de dentro, mesmo quando a linguagem entra numa esfera supostamente neutra de regulação, em que se usam apenas as metáforas habituais, continua sendo por uma espécie de coerção psicológica que se produz “o sentimento da verdade”, a “emoção moral atinente à verdade”, de modo que em seu vir a ser a linguagem se constitui justamente nessa mistura incontrolável de atuações conscientes e inconscientes. É assim que ela se compara com um imenso organismo que nos define como seres expressivos a produzir a vida e a fabricar o mundo a partir de uma interioridade onde se misturam demandas paradoxais de instintos primitivos e de instintos inconscientemente adquiridos e impostos socialmente pelo hábito. Além disso, se o impulso à verdade se vincula de algum modo às convenções, aos acordos intersubjetivos que realçam (e filtram) as relações humanas, é preciso admitir que é nesse mesmo solo das convenções que se encontra um lugar para o livre exercício do “impulso à formação de metáforas”: a arte e o mito são esse lugar, diz o jovem filólogo, na medida em que podem legitimamente expressar as metáforas esquecidas e mergulhadas no inconsciente. Pela arte e pelo mito escapamos das convenções

consolidadas e do “estilo obrigatório” a todos (WL/VM, KSA 1.881/VM, p. 37). A linguagem é tudo o que temos e é por meio dela temos podemos inventar modos expressivos capazes de restituir o frescor intuitivo dos impulsos e afetos.

A reflexão sobre a linguagem em Nietzsche nos leva a pensar numa relação estética entre o sujeito e os sinais sensíveis, que dificilmente se combina com teorias do significado preocupadas sobretudo com referências objetivas. Por outro lado, ela se aproxima de concepções da linguagem que incorporam a persuasão como única estratégia disponível para a saída para certos conflitos éticos e estéticos vinculados às experiências valorativas; se aproxima de concepções que, portanto, concebem a linguagem como o único instrumento capaz de nos levar a suplantar a dura frieza dos fatos, justamente por envolver o valor que eles têm para a humanidade. Conforme as perspectivas abertas pela retórica de Nietzsche, o universo expressivo e comunicativo humano se constitui e se desenvolve por meio de transposições operadas por miríades de tropos, de modo que, tanto na esfera pessoal quanto na esfera social, é na dimensão das emoções e do caráter que a linguagem se articula: o *pathos* e o *ethos* são sua matéria e forma, são a própria substância do *logos* persuasivo. Faríamos jus às potencialidades artísticas da linguagem se, ao perseguir o sentido contrário ao do vetor de formação da palavra, a recebêssemos, sensível e perceptivelmente, em suas notas, tons, semitons e desvios, e pudéssemos, em nosso próprio circuito afetivo vivenciá-la com vívidas impressões intuitivas. Desse modo, a linguagem operaria e atuaria poética e retoricamente, provocando, em cada um de nós, a força sensível guardada na palavra.

Nietzsche's perspectives on rhetoric

Abstract: Based on the Nietzschean conception of language as rhetoric, the aim is to show how the notion of constitutive artifice denies the naturalness of language and, at the same time, it is linked to the affirmation of an unconscious dimension operating in its functioning.

Key words: Rhetoric; Nietzsche; language.

Referências

BORNEDAL, P. *The Surface and the Abyss*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.

CAVALCANTI, Anna H. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. Tese de Doutorado, Campinas: UNICAMP, 2013.

CRAWFORD, C. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin/New York: De Gruyter, 1998.

FONSECA, Thelma Lessa. “A preocupação com a origem: história e metafísica”, *Dois Pontos*, vol 8, n. 1, 2011.

GUERVÓS, L. H. Santiago. Introducción: o poder da palavra: Nietzsche y la retórica. In: NIETZSCHE, Friedrich W. *Escritos sobre retórica*. Tradução de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HAN-PILE, Béatrice. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. Tradução de André Luís Mota Itaparica, *Cadernos Nietzsche* 29, 2011, p. 165.

ITAPARICA, A. L. M. *Nietzsche: estilo e moral*, São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução brasileira de Fernando Costa Matos, Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LOPES, R. *Elementos de Retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1999.

MOURIER, H. *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris: PUF, 1989.

PLATÃO. *Cratyle*, tradução de E. Chambry, Paris: Flammarion, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Vom Ursprung der Sprache*. In: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe Werke* (KGW). Abteilung II, Band 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Darstellung der antiken Rhetorik* (SS 1874). In: *Kritische Gesamtausgabe Werke*. (KGW). Abteilung II, Band 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Escritos sobre retórica*. Tradução de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Saes, S.

NIETZSCHE, F. *Curso de retórica*. Trad. Thelma Lessa da Fonseca. In: Cadernos de Tradução, DF/USP, n. 4, 1999.

NIETZSCHE, F. *Da retórica*. Trad. Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Passagens, 1995.

NIETZSCHE, F. Da origem da linguagem (Introdução ao curso sobre gramática latina). In: *Da retórica*. Trad. Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Passagens, 1995.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

SAES, S. F. de A. *A linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução Giovani Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2022.

Enviado: 10/09/2023

Aceito: 26/11/2023