

# O “giro retórico” de Nietzsche\*

Manuel Barrios Casares\*\*

**Resumo:** Por meio da influência do primeiro romantismo alemão e o lugar do pensamento de Nietzsche na história da metafísica, o autor conta mostrar o papel fundamental da retórica na investigação do filósofo alemão sobre a linguagem, a ciência e a verdade. Longe de ser apenas um interesse de seus trabalhos iniciais, a perspectiva nietzschiana da retórica exerce, segundo o autor, influência em toda sua obra como apoio à crítica contra a metafísica.

**Palavras-chave:** linguagem – metáfora – retórica – verdade

Foram pensadores franceses como Michel Foucault e Jacques Derrida quem, desde finais dos anos sessenta, souberam destacar a importância da reflexão nietzschiana sobre a linguagem no conjunto de sua produção filosófica<sup>1</sup>. Mas foi, sobretudo, a partir da década de setenta, em certa medida no encadeamento da denominada “virada lingüística”, que a investigação especializada sobre Nietzsche começou a mostrar de maneira crescente um interesse específico por sua tese acerca da íntima imbricação entre palavra e pensamento.<sup>2</sup> Hoje, em meio a um clima mais consolidado de reabilitação do papel da retórica no discurso filosófico, esta via de aproximação da

\* Tradução de Wilson Antonio Frezzatti Jr.

\*\* Professor da Universidad de Sevilla, Espanha.

obra de Nietzsche oferece perspectivas inspiradoras e renovadoras de leitura, que incitam a aprofundar tanto o conhecimento histórico-filológico dos escritos nietzschianos dedicados a tal temática quanto o debate filosófico sobre sua significação e alcance. Nesse sentido, conto apontar para algumas conexões que me parecem esclarecedoras entre dois aspectos da atual interpretação de Nietzsche, nos quais a virtualidade de tal via de aproximação se prova de modo particularmente frutífero. Um deles remete ao capítulo das influências do primeiro romantismo no pensamento nietzschiano de juventude. O outro, à discussão sobre o lugar ocupado por Nietzsche em relação à história da metafísica. Como se sabe, tal discussão requer – mais por exigência mesma do horizonte do pensar que nos é próprio do que por pura inércia acadêmica – o confronto com a interpretação heideggeriana de Nietzsche como o último dos metafísicos, isto é, enquanto finalizador da marcha niilista da cultura ocidental.

Pois bem, a propósito deste segundo aspecto, cabe de antemão sugerir o seguinte: que a concepção da natureza essencialmente retórica da linguagem, que podemos achar explicitamente formulada em alguns textos juvenis de Nietzsche, convida a restabelecer o espírito ditame de Heidegger de modo similar ao da reivindicação – feita por estudiosos como Ernesto Grassi – de uma tradição renascentista de humanismo retórico – cujo cume epigonal teria sido Vico – apta a problematizar a equiparação heideggeriana do humanismo com uma antropologia de índole metafísica, a qual considera o homem como um mero ente entre outros entes.<sup>3</sup> De fato: sendo para Grassi o específico daquele pensar humanista o primado da palavra – entendida em seu caráter tropológico e em sua concreta historicidade –, isso impede de tomá-lo por uma mera antecipação do modelo cartesiano de racionalidade, assim como, em geral, da “imagem do mundo” da metafísica moderna e sua idéia do conhecer enquanto representação objetivante. Em paralelo a esta observação, a advertência de que, desde o início, Nietzsche concebeu toda lin-

guagem como um exercício retórico complica, ao menos, o tratamento heideggeriano dos grandes temas de sua filosofia da maturidade como teses metafísicas culminantes da onto-teologia moderna por meio das quais se pretende determinar a essência do que é.

Semelhante advertência sobre a característica pós-metafísica do estilo do pensar nietzschiano – baseada numa nova consciência filosófica do *logos* – supõe a consideração de que a dedicação do jovem Nietzsche ao tema das relações entre retórica e linguagem não foi puramente ocasional, mas que deixou uma marca duradoura em sua meditação ulterior acerca das relações entre metafísica e linguagem. Neste ponto deve-se precisar, portanto, uma opinião como a de Philippe Lacoue-Labarthe, quem, apesar de ter sido praticamente o primeiro a resenhar a sintonia das idéias expressadas por Nietzsche em seu *Curso de retórica* do inverno de 1872/73 e as de seu ensaio coetâneo, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* – habitualmente considerado, com razão, um importante indício do caminho posterior de seu pensamento –, sustenta a falta de continuidade daquele projeto filosófico na obra nietzschiana da maturidade. No mesmo número da revista *Poétique* em que traduziu, junto com Jean-Luc Nancy, uma seleção de textos de Nietzsche sobre a linguagem que incluía as primeiras seções do *Curso*, Lacoue-Labarthe publicou um artigo que, já no título – *Le détour* –, punha ênfase na idéia de que esse interesse do filósofo pela retórica havia resultado, sobretudo, num desvio episódico e que, a partir de 1875, ela havia deixado de ser para ele um instrumento privilegiado de análise.<sup>4</sup>

Entre os anos de 1872 e 1875 produziu-se, segundo Lacoue-Labarthe, uma mudança significativa no pensamento nietzschiano, que propiciou sua despedida da “metafísica de artista” exposta em *O nascimento da tragédia*. Isso teve lugar, fundamentalmente, na raiz da leitura de Nietzsche dos livros de Richard Volkmann – *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Uebersicht*

*dargestellt* – e de Gustav Gerber – *Die Sprache als Kunst* –, bases preparatórias para as aulas do curso de Retórica ministrado na Universidade da Basileia durante o semestre de inverno de 1872/73 (curso que contou unicamente com dois alunos). A tais leituras deve-se somar aquelas de obras como, por exemplo, *A natureza dos cometas* (1871) de J. C. F. Zöllner,<sup>5</sup> em que se desenvolve uma teoria sobre a “origem da consciência científica” a partir de uma perspectiva psicofisiológica – afim, em tudo, com a Schopenhauer – e que serviu a Nietzsche para estender sua crítica ao valor “moral” da verdade atinente ao âmbito do conhecimento científico ao da arte, já que não haveria duas esferas separadas da linguagem (as quais corresponderiam à arte e à ciência), mas dois níveis – inconsciente e consciente – em que ela desdobraria suas funções. Mais do que uma reiteração do questionamento inicial acerca do valor puramente objetivo da visão científica do mundo, Lacoue-Labarthe vê, nessa aproximação de Nietzsche da retórica, um meio para liquidar os pressupostos de sua primeira teoria romântica da arte, o que parece confirmado pelo tom das anotações dessa mesma época para o projetado e nunca acabado *Livro do filósofo*. Menos convincente parece, por sua vez, sua opinião de que, uma vez cumprida tal tarefa, a retórica desaparece por completo do campo de observação da crítica nietzschiana da linguagem em favor de um tipo de análise mais naturalista – apoiada em argumentos fisiológicos. Como procuraremos mostrar, a óptica por ela proporcionada seguiu sendo a chave para o conjunto do debate nietzschiano com a metafísica e, em particular, para sua controvérsia com uma Filosofia da História de inspiração igualmente transcendente.

Em primeiro lugar, deve-se dizer que o interesse específico de Nietzsche pela questão da linguagem remonta, no mínimo, aos anos de 1868. Inicialmente, manifesta-se em considerações dispersas, que antecipam suas idéias sobre o caráter figurativo de toda linguagem,<sup>6</sup> e, depois, em fragmentos concisos de redação algo mais sis-

temática, como, por exemplo, sua introdução ao curso de gramática latina de 1869/70, em que, tal como reza o título – “Vom Ursprung der Sprache” –, procura-se abordar o problema da origem da linguagem (num estilo argumentativo que recorre igualmente as essas explicações “naturalistas” e que, de maneira tão ambígua, salpicam no resto de sua obra). E, como mostrou Claudia Crawford em seu estudo sobre os inícios da teoria nietzschiana da linguagem,<sup>7</sup> *A filosofia do inconsciente* (Berlim, 1869) de Eduard von Hartmann representa, aqui, a principal fonte de inspiração das teses do jovem Nietzsche sobre a impossibilidade de se pensar à margem da linguagem e a sua condição de produto do instinto.<sup>8</sup> Por meio de Hartmann, Nietzsche abre-se à influência das concepções de Schelling, de quem cita, à guisa de conclusão do escrito, este parágrafo extraído de sua *Filosofia da mitologia*:

*“Dado que sem linguagem não se pode conceber nenhuma consciência filosófica e nem sequer simplesmente a humana, não foi a consciência que presidiu a fundação da linguagem; e, no entanto, quanto mais adentramos em sua natureza, tanto mais nos asseguramos de que ela supera, com sua profundidade, todo tipo de produção consciente. Sucede com a linguagem o mesmo que com o ser orgânico: ao vê-lo, o imaginamos formar-se cegamente e, ao mesmo tempo, é-nos impossível negar a insondável intencionalidade de tal formação até nos menores detalhes.”<sup>9</sup>*

Em primeira instância, o jovem Nietzsche admite essas idéias acerca da linguagem sob um contexto ainda dominado pela doutrina schopenhaueriana do mundo como vontade e representação. As conseqüências de tal assunção dentro de um escrito como *O nascimento da tragédia* expressam-se, a ser assim, na forma de uma equívoca alternância entre fórmulas de caráter dualista e outras que anunciam a crise iminente da “metafísica de artista”. Nietzsche lê, então, a tese de Schelling acerca de um âmbito prévio à consciência

– em que a linguagem acha seu fundamento – ou a tese de Hartmann sobre um instinto inconsciente – criador da linguagem – em correlação com sua idéia do Uno-primordial; e ainda que tenda a conceber esse Uno-primordial como o fundo irracional da existência, em que a vontade dionisiaca de viver e o princípio apolíneo de individuação se vêem remetidos a uma enigmática raiz comum, em numerosas passagens, e com evidente inconsistência, termina por identificá-lo sem mais com a noção schopenhaueriana de Vontade, como se tratasse de um fundamento separado do mundo da aparência.<sup>10</sup> Daí estabelecer-se, em *O nascimento da tragédia*, um hiato ontológico entre a arte da palavra, que comunica idéias e sensações somente na medida em que as traduz em outra esfera, e a arte da música, a qual, conforme aos ensinamentos de Schopenhauer, resulta ser expressão imediata e adequada do em-si do mundo.<sup>11</sup>

As conseqüências de tão drástica diferenciação para o primeiro diagnóstico nietzschiano da cultura de seu tempo resumem-se, como é sabido, por um lado, numa crítica acérrima à pobreza e à falta de transparência de toda linguagem racional, incapaz de apreender a vivacidade das coisas com os esquemas exangues da abstração conceitual, e, por outro, numa inquietante esperança no “renascimento do mito alemão” (GT/NT § 23). Sem dúvida, essa rígida contraposição entre a artificialidade da palavra e a imediatez da música – com suas seqüelas no terreno da crítica da cultura e seu paralelo em uma compreensão da história aderida ao modelo teológico do tempo corrupto redimido desde fora – constitui o autêntico e último lastro metafísico que, como o próprio Nietzsche haveria de reconhecer anos mais tarde no “Ensaio de autocrítica” de 1886, deforma seu primeiro livro com penosas “fórmulas schopenhauerianas e kantianas” (GT/NT, “Tentativa de autocrítica”, § 6), como, por exemplo, a distinção entre “coisa em si” e “fenômeno”. No entanto, na medida em que a consideração nietzschiana da retoricidade da linguagem vem precisamente questionar tal

*chorismós*, ela introduz, com isso, uma modificação em seu estabelecimento da relação crítica com a cultura do presente, que já é uma constante ao longo de sua obra. Por isso é que o mencionado desvio de Nietzsche pela questão da retórica me parece algo da ordem do decisório – e não meramente episódico – para o caminho de sua filosofia da maturidade.

De fato, a tese básica exposta no *Curso de retórica* segundo a qual os tropos não são um simples acréscimo à linguagem, mas sua mais íntima natureza, e de que, por conseguinte, a retórica não é mais que um aperfeiçoamento dos artifícios já presentes na linguagem,<sup>12</sup> comporta tanto uma objeção capital à pretensão metafísica de um dizer epistêmico completamente desligado do discurso persuasivo da *dóxa* – objeção esta que é típica da crítica genealógica – quanto uma antecipação dessa indistinção última entre filosofia e literatura – ou entre conceito e metáfora – que os textos nietzschianos irão, depois, praticar com lucidez. Dado que esta crítica à pretensão fundamentadora da metafísica não desemboca na mera substituição da *epistême* de um mundo verdadeiro pela fábula de um mundo aparente, mas, antes de tudo, no problema de sua indistinção, cabe supor que o progressivo desinteresse de Nietzsche pela retórica como disciplina obedece ao fato de que esta não representa, em definitivo, mais que um caso particular e derivado da artística potência figurativa implícita em toda linguagem. Nietzsche concentra, assim, seu interesse na dimensão da linguagem como uma “arte inconsciente”, informado do sentido tão limitado em que se deve conceber a retórica como algo a mais do que uma arte do ornamento discursivo e que, certamente, ele criticou desde as primeiras seções do *Curso*. É provável também que o desuso de uma terminologia que remeta ao terreno da retórica deva-se, afinal de contas, ao fato de que sua atenção ao problema da origem e da função da linguagem tenha sido suscitada como uma questão induzida a partir de preocupações preferencialmente gnosiológicas e, em úl-

tima instância, da crítica da metafísica e da crítica da cultura. Mas que na obra tardia não encontremos ainda uma dedicação específica à retórica – do mesmo modo que tampouco achemos um emprego sistemático de um termo antes central, como, por exemplo, o de “metáfora” – não deve obscurecer o fato mais essencial de que, através da categoria hermenêutica de “interpretação”,<sup>13</sup> Nietzsche assumiu as conseqüências do modo de entender a linguagem que expõe tanto no mencionado *Curso de retórica* quanto no ensaio *Sobre verdade e mentira*.<sup>14</sup>

Tal como se procurou indicar, foi a partir do distanciamento do jovem Nietzsche das teses de sua primeira “metafísica de artista” que Lacoue-Labarthe tratou de explicar o interesse presumidamente ocasional do filósofo alemão pela retórica, isto é, enquanto expressão de uma tendência anti-romântica. No entanto, ele próprio deveria admitir que a intenção de Nietzsche de se afastar do romantismo, através de uma concepção da linguagem que tenha uma de suas principais fontes de inspiração na obra de Gustav Gerber, religaria-o com tal tradição. Como se vê, aqui é possível descerrar um outro aspecto da recente investigação sobre Nietzsche, quer dizer, a influência do primeiro romantismo em seu pensamento – que foi mencionado no início como susceptível de esclarecimento à luz de suas reflexões sobre a linguagem.

Convém, pois, começar a matizar a complexa relação de Nietzsche com a tradição romântica para além daquilo que as valiosas indicações de Lacoue-Labarthe puderam fazer. Nessa linha de trabalho, Anthonie Meijers soube salientar e precisar melhor a importância do conhecimento das teses de Gerber por parte do jovem Nietzsche, uma questão apenas tratada pela literatura secundária.<sup>15</sup> Gerber foi um teórico da linguagem da segunda metade do século XIX, autor de uma obra situada na esteira da filosofia lingüística romântica – *Die Sprache als Kunst* – e cujo primeiro volume, surgido em 1871, Nietzsche empregou como fonte principal para as con-



siderações desenvolvidas nas notas preparatórias do *Curso de retórica*, citando-a em várias ocasiões. Sua afirmação de que a retórica é um prosseguimento consciente dessa forma de arte inconsciente que é a linguagem, ou a de que, devido a sua condição essencialmente artificial, não nos é dado apreender por meio dela a essência das coisas, mas somente nossa maneira de nos relacionarmos com elas, são idéias que provém, a ser assim, diretamente de Gerber. E mais: asseverações tais como a de que “todas as palavras são, desde o princípio, em si e em sua significação, tropos”,<sup>16</sup> junto a numerosos exemplos e citações de apoio, possuem uma correspondência quase literal no texto de Gerber, que Meijers e Martin Stingelin se encarregaram de estabelecer com louvável esmero filológico.<sup>17</sup>

Meijers discute, além disso, a apreciação feita por Lacoue-Labarthe de que Nietzsche se limitou a tomar de outros autores a maior parte do conteúdo de suas anotações para o *Curso de retórica* (“purement et simplement recopié”). Também nesse caso, e em que pese o mérito de ser um dos primeiros a mencionar uma chave levada em pouca consideração para o conhecimento da filosofia de Nietzsche, Lacoue-Labarthe minimiza sua importância. Meijers sugere que isso se deve, em todo caso, à circunstância de que o estudioso francês tampouco atentou para a relevância da influência exercida pela obra de Friedrich Albert Lange – *História do materialismo e crítica de sua significação no presente* (1866) – nessa etapa do pensamento nietzschiano. Do contrário, ele teria sabido reconhecer até que ponto “Nietzsche encontrou na linguagem como arte um novo argumento em favor de uma posição teórico-gnosiológica na linha de Lange: o do caráter metafórico da linguagem, remetido por Gerber, além do mais, a um impulso artístico”.<sup>18</sup> De fato, no próprio texto de Gerber esta concepção de linguagem aplica-se já a uma crítica da metafísica em geral e de alguns conceitos metafísicos em particular, como, por exemplo, o de “coisa em si” – em sintonia com as doutrinas de Lange. Não é, pois, em tal aspecto que Meijers

resume a originalidade de Nietzsche, mas em traços como o da maior ênfase posta nesse caráter basicamente metafórico de toda linguagem, isto é, que subverte a prioridade habitualmente concedida a sua função referencial diante do recurso intralingüístico das figuras do discurso – que, posteriormente, terminou por se desenvolver em seu escrito *Sobre verdade e mentira*. Se, portanto, ambos compartilham a convicção da natureza trópica da palavra, Gerber reserva o termo “Metapher” para a tradução da sensação ao som enquanto Nietzsche, por seu turno, estende-o à transposição (*Übertragung*) prévia do estímulo nervoso à sensação.<sup>19</sup>

Em todo caso, não se pode negar uma especial penetração à maneira por meio da qual Nietzsche dispõe as preliminares de sua crítica à gramática metafísica baseado no argumento de que “não existe em absoluto uma ‘naturalidade’ não retórica da linguagem a que recorrer, sendo a linguagem como tal o resultado de artes puramente retóricas.”<sup>20</sup> Esta crítica começa, como foi dito, desqualificando qualquer pretensão de apreender a verdadeira essência das coisas a partir de um exame da relação entre retórica e linguagem na terceira epígrafe do *Curso de retórica*. Nietzsche reivindica, de passagem, o valor da retórica enquanto arte e justamente em sua condição “artificial”, tal como depois irá fazer com essas “designações impróprias” que são os tropos – na medida em que não há significação própria alguma –, para afirmar na linha seguinte:

*“O que Aristóteles chama de Retórica, a capacidade de desentranhar e extrair o que em cada coisa é ativo e produz impressão, é, ao mesmo tempo, a essência da linguagem, a qual guarda a mesma relação – mínima – que a retórica com aquilo que é verdadeiro, com a essência das coisas; não pretende instruir, mas transmitir a outro uma emoção e uma apreensão subjetivas. O homem configurador da linguagem não apreende coisas ou fatos, mas estímulos: não reproduz sensações, mas simples cópias das mesmas. A sensação provocada por um estímulo nervoso não*

*alcança a coisa enquanto tal: essa sensação apresenta-se (dargestellt) ao exterior através de uma imagem. Mas, em todo caso, alguém se pergunta: como pode representar-se um ato anímico mediante uma imagem acústica? Para que a reprodução fosse absolutamente precisa, não deveria ser o próprio material de que se deve constituir a reprodução o mesmo que aquele em que trabalha a alma? Mas, dado que esse material é um elemento estranho – o som –, como poderia resultar nessas condições algo mais adequado que uma imagem?”<sup>21</sup>*

Com a idéia segundo a qual a imagem faz o estímulo percebido transpor uma esfera inteiramente distinta, Nietzsche avança um passo a mais em sua operação de desmontagem das ilusões lingüísticas da metafísica, exercida aqui mediante essa incipiente crítica ao modelo da verdade como *adequatio*. Na realidade, tal como Enrique Lynch examinou com perspicácia e com riqueza de detalhes naquele que continua sendo, até o momento, o estudo mais completo publicado em castelhano sobre a teoria nietzschiana da linguagem,<sup>22</sup> Nietzsche recorre a uma representação do conhecimento como espelho, estruturalmente análoga, em princípio, àquela que é própria da gnosiologia moderna; no entanto, ele especifica que o que se reflete em tal espelho não é senão nossa imagem do mundo – e isso o distingue de toda confiança metafísica na possibilidade de acesso a um “mundo verdadeiro” –, ou seja, ele é consciente de que se trata sempre de uma representação derivada, em suma, de uma metáfora mesma, já que a imagem translada a uma esfera diferente e simboliza o representado por ela.<sup>23</sup> Em consequência, conclui a passagem acima citada:

*“Não são as coisas que penetram na consciência, mas a maneira que nos relacionamos com elas, o pithanón. A plena essência das coisas não se apreende nunca. Nossas expressões verbais não esperam de nenhum modo que nossa percepção e experiência nos tenham subministrado um*

*conhecimento multifacetado, até certo ponto aceitável, das coisas: têm lugar imediatamente quando se sente o estímulo. No lugar das coisas, a sensação somente incorpora um signo. Esse é o primeiro ponto de vista: a linguagem é retórica, pois unicamente quer comunicar uma dóxa, não uma epistême.*”<sup>24</sup>

Neste ponto, a argumentação do *Curso de retórica* vem enredar-se diretamente na tese acerca da origem metafórica dos conceitos exposta na única parte do *Philosophenbuch* que nos foi transmitida de forma mais ou menos completa, isto é, o escrito do ano de 1873, *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*. Aí, após descrever o processo mediante o qual a coisa se nos apresenta traduzida primeiro como estímulo nervoso, depois como imagem e, finalmente, como som articulado, concluindo, em virtude disso, que “não temos mais que metáforas das coisas, que não correspondem em absoluto às essencialidades originárias” (WL/VM § 1), Nietzsche explica como o conceito constitui unicamente mais um passo dentro de tal processo, um passo consistente na petrificação e na perda de força plástica e sensível de determinadas metáforas devido a seu uso – com o conseqüente esquecimento de tal condição. O conceito é, assim, o resíduo de uma metáfora que se esqueceu que é uma metáfora e que, por isso, crê na ilusão da transposição artística em que baseia sua captação do real. Somente graças a esse esquecimento do mundo primitivo de metáforas pode o homem, de resto, viver com certa tranqüilidade, segurança e conseqüência, quer dizer, acreditando que o mundo percebido por ele é uma verdade em si:

*“Custa-lhe já esforço reconhecer que o inseto ou o pássaro percebem um mundo totalmente distinto ao do homem, e que a questão de qual das duas percepções de mundo é mais correta resulta completamente sem sentido, já que para isso teria que se medir com o critério da exata percepção, isto é, com um critério não disponível. Assim, a percepção exata*

– que seria a expressão adequada de um objeto no sujeito – parece-me um absurdo cheio de contradições: pois entre duas esferas absolutamente distintas como são o sujeito e o objeto não há nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, senão, no máximo, um comportamento estético, quero dizer, uma transposição indicativa, uma tradução balbuciante a uma linguagem completamente estranha. Para a qual se requer, em qualquer caso, uma esfera e uma força intermediárias que poetizem e inventem livremente. A palavra fenômeno encerra muitas seduções, pelo que a evito o máximo possível, já que não é verdade que a essência das coisas manifeste-se no mundo empírico.”<sup>25</sup>

A significação das teses defendidas nesse ensaio foi motivo de amplo debate em numerosas ocasiões e, em data ainda não muito distante, serviu para enclausurar Nietzsche numa atitude irracionalista que, mediante uma “crítica total e, portanto, auto-referencial da razão”,<sup>26</sup> desqualifica por inteiro o discurso da ciência para se refugiar uma vez mais no recurso esteticista de uma nova época da arte e do mito trágicos. Certamente, a aspiração – formulada nas páginas finais do ensaio – à libertação do impulso formativo de metáforas da sujeição cotidiana do intelecto ao férreo entrançamento dos conceitos pode, à primeira vista, parecer coincidente com aquelas passagens de *O nascimento da tragédia* em que se percebe, com maior nitidez, o seu vínculo com o programa romântico inicial de uma Nova Mitologia. Mas é justamente aqui que se deve precisar a autêntica inflexão que essas novas considerações sobre metáfora, retórica e linguagem provocaram no decurso de seu pensamento, e cujo exame contribui, além disso, para aclarar por que o nexos de Nietzsche com a *Frühromantik* não se circunscreve a essa paradoxal seqüela do projeto de uma “mitologia da razão” constitutiva de seu primeiro livro. O caso é que seu distanciamento posterior da apelação wagneriana ao mito se faz no espírito mesmo dessa “ilustração superior” pretendida pelo ideário do romantismo inicial.

Nietzsche despede-se de algumas das principais hipotecas românticas tardias herdadas de seus grandes mestres de juventude – Schopenhauer e Wagner – graças, entre outros motivos, a uma reflexão sobre a índole artística de toda linguagem, que procede do contexto daquela primeira filosofia romântica. Nesse sentido, seu pensamento permanece aparentado com aqueles elementos da *Frühromantik* que retomam a então pouco considerada idéia viquiana de uma “sapienza poetica”, tal como esta se formula no segundo livro da *Ciência nova* (1744). Nessa obra, em conexão com uma teoria do mito, a linguagem poética é apresentada por Vico como a língua originária, do mesmo modo que a fantasia é entendida como a força produtora de cultura por antonomásia. Não obstante, o estatuto de “vera narratio” do mito também permaneceria, no Nietzsche da época, submetido à consideração extra-moral da verdade que se desprende de sua concepção da gênese tropológica da linguagem. Autores como Hamann, Herder, Jean Paul ou Friedrich Schlegel são, sem dúvida, de maneira direta ou indireta,<sup>27</sup> referências importantes para o jovem Nietzsche, já que apelam a tal tipo de “lógica poética” com a pretensão de assaltar a rígida fortaleza dos conceitos, que se sente alheia e superior à esfera artística da fantasia e da imaginação, provando, pelo contrário, seu necessário remetimento a esta como sua condição de possibilidade. Mas Nietzsche, de sua parte, acentua aquilo que Hans Blumenberg destacou como distintivo do tratamento romântico do mito, isto é, seu ocaso em relação não tanto a uma base inquebrantável de descrição do mundo – o originário acontecer fundante –, mas quanto à sua tarefa inconclusa de redescricao e reinvenção do mesmo.<sup>28</sup> Expoente também do intento sempre precariamente logrado de responder à radical estranheza e à falta de solo da existência, o mito deixa de ser pátria metafísica, lugar da verdade primigênia, pura e não-contaminada, para se converter em outro resultado do instinto que impulsiona à formação de metáforas (e, assim, em uma prefiguração do próprio

“trabalho no mito”<sup>29</sup>), com toda a contaminação de artifícios retóricos que, desde o princípio, estão presentes já na linguagem.

Como observou Lacoue-Labarthe, uma das conseqüências mais diretas dessa concepção da retoricidade intransponível da linguagem é a liquidação dos fundamentos metafísicos de uma teoria da arte que localizava na tragédia o âmbito privilegiado de desvelamento da genuína essência do real. Em particular, a crise da vertente mais schopenhaueriana de *O nascimento da tragédia*, que traz à tona de maneira definitiva a tese, de marca igualmente wagneriana, da música como verdadeira linguagem, como língua originária – prévia, portanto, à poesia e como expressão direta da Vontade. A ponto de se poder dizer que, desse modo, mito e metáfora aparecem contrapostos nessa primeira inflexão do caminho do pensar nietzschiano, sendo esta, por certo, uma das razões pelas quais a obra ulterior dificilmente se deixa conter dentro das estreitas margens de um esteticismo *fin de siècle*. Aquilo que, a partir desse momento, faz a mediação de sua relação com as teses do primeiro romantismo é o aguçamento daquela crítica inicial ao conceito de coisa em si propiciada pela leitura de autores como Lange ou Spir.<sup>30</sup> Se a atividade do intelecto que confere sentido e ordem ao mundo é produto de um impulso artístico do ser humano, não por isso cabe remetê-lo a um fundamento bem determinado do real, equiparável à Vontade schopenhaueriana. Não se trata, no limite, tão somente de que a coisa em si seja mera invenção de uma lógica desmemoriada, um acréscimo fantástico e ilusório ao fenômeno, mas de que o próprio fenômeno como tal já é “interpretação” – resultado de uma atividade metafórica em primeira instância e, em segunda, conceitual –, haja vista que falamos de “coisas” que nos afetam e, inclusive, de afecções ou sensações à custa de traduzir estímulos de diversas significações a um significado abreviado, mais constante e uniforme. Daí que, em consonância com a exegese de Gianni Vattimo, devemos considerar que os instintos aos quais tão freqüentemente alude Nietzsche

“não são eles mesmos senão produtos históricos.”<sup>31</sup> Por esse mesmo motivo, o predomínio do “homem intuitivo” sobre o “homem racional”, descrito nas páginas finais do ensaio *Sobre verdade e mentira*, que já não pode fiar-se no remetimento daquele a “uma esfera situada acima e antes de toda aparência”,<sup>32</sup> encontra-se próximo a dar passagem à proposta de uma frutífera convivência – mesmo que num conflito permanente – entre aquilo que, doravante, não se concebe senão como dois modos de proceder do intelecto, “esse mestre da ficção”. Essa proposta, titubeante ainda em meio às *Considerações extemporâneas* de 1874, e que depois se prolonga ao menos até o período de *Humano, demasiado humano* com a idéia das “duas cavidades cerebrais, uma para perceber a ciência, outra a não-ciência” (MAI/HHI § 251), mostra a cautela de Nietzsche frente a qualquer possível recaída na “mistificação”<sup>33</sup> wagneriana. Se essa cautela se desvanece na obra tardia, em favor de uma assídua apelação à arte como modelo para a transvaloração dos valores, isso não obedece, a meu ver, a uma volta ao paradigma vitalista operante em *O nascimento da tragédia* e nas citadas *Extemporâneas* (do qual Nietzsche se afastou na mesma medida em que chegou a reconhecer que o desmascaramento da metafísica não pode ser concluído com uma atitude puramente negativa de rejeição, senão com uma “assunção” hermenêutica), mas a um desenvolvimento coerente do ficcionalismo gnosiológico: é a metaforicidade inerente a toda atividade cognoscitiva, inclusive a da ciência, que permite pensar um desdobramento superior da mesma, isto é, que não se limite a satisfazer as necessidades da segurança vital que a tecno-ciência é capaz de dispensar somente por si.

Por tudo isso, cabe concluir, com Paul de Man, que o modelo retórico do *tropo* não somente constitui uma chave para a crítica da metafísica empreendida nos escritos nietzschianos da maturidade, mas que é, cabalmente, aquilo que impede de tomá-la por uma mera inversão do platonismo.<sup>34</sup> Ao remeter o desmonte das ilusões lógi-



co-gramaticais da metafísica a essa crítica da linguagem, do conhecimento e da verdade, que desvela os componentes ficcionais da razão, compreende-se, de fato, por qual motivo Nietzsche não pode, a partir dos pressupostos mesmos de sua argumentação, chegar sem mais a uma metafísica invertida, senão a um estabelecimento muito mais denso e de alcance mais enriquecedor acerca do nexo entre *dóxa e epísteme*: a própria “História de um erro” converte-se em algo que deixa de ser contemplado simplesmente como falsidade, na medida em que contribuiu para gerar “o que hoje chamamos o mundo” (MAI/HHI § 16), e que, precisamente por isso, descobre em seu seio a possibilidade de ativar efeitos de sentido imprevistos, orientando em uma direção nova e desconhecida aquela velha vontade de verdade cultivada ao longo de séculos de cristianismo. O caráter de vir-a-ser das verdades não destitui por completo o seu sentido objetivo, ainda que se obrigue a reconhecer, como parte integrante do mesmo, um horizonte histórico-cultural conformado previamente e uma dimensão última de inapreensibilidade – derivada da circunstância de que é somente através de uma estrutura já lingüisticamente articulada que captamos e compreendemos o real.

A confluência entre esse aspecto da concepção nietzschiana de linguagem e o modo por meio do qual ela desenvolve sua relação com a *Frühromantik* vem, a ser assim, demonstrar que as reflexões já consignadas tanto no *Curso de retórica* quanto nos diferentes fragmentos do *Philosophenbuch* se orientam numa dissolução do “mundo verdadeiro”, com a conseqüente emancipação do mito de toda estrutura metafísica de base. Foi, em suma, esse “giro retórico” que permitiu a Nietzsche despedir-se definitivamente de sua “metafísica de artista” e empreender o caminho até uma crítica genealógica, apta a elaborar uma compreensão mais profunda e rica em matizes atinentes ao problema da superação do niilismo.

**Abstract:** Through the influence of the early German Romanticism and the position of Nietzsche's thought within the history of metaphysics, the author aims at showing the fundamental role of rhetoric in the philosopher's investigation on language, science and truth. Far from being just a propensity of his early studies, Nietzsche's rhetorical perspective exerts, in the author's view, a great influence on his whole work as a support in the battle against metaphysics.

**Key-words:** language – metaphor – rhetoric – truth

## notas

<sup>1</sup> Cf. Foucault 16 e sua contribuição no VII Colóquio Filosófico Internacional de Royaumont (4-8 julho de 1964) (Deleuze 11), as de Philippe Lacoue-Labarthe e Jacques Derrida nas atas do Colóquio Internacional de Cérisy-La-Salle (julho 1972) (Nietzsche aujourd'hui? 39) e também Derrida 12. Uma indicação interessante acerca do parentesco do projeto nietzschiano de análise da linguagem com as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein encontra-se em Danto 10 p. 121ss. Cf. também Cacciari 6.

<sup>2</sup> Junto a outros que serão mencionados com mais atenção ao longo de nosso artigo, cabe citar trabalhos como os de Goth 19, que demonstra um tratamento preferencialmente clássico da disciplina, de Simon 45 e, num estilo mais novo, os de Kofman 25 e Man 31. Cf. também Behler 2 e Böning 5. Publicações mais recentes são a monografia de Gasser 17, o volume organizado por Kopperschmidt e Schanze 26 e o livro de Kremer-Marietti 27, basicamente introdutório e com notórias ausências de literatura secundária.

<sup>3</sup> Cf. Grassi 21, 22 e 20. De Grassi, pode-se ler também, sobre essa questão, Grassi 23.

- <sup>4</sup> Cf. Lacoue-Labarthe 28, Lacoue-Labarthe e Nancy 29. Formando parte de uma edição de escritos póstumos de Nietzsche da mesma época, destinados a uma obra que deveria chamar-se *Philosophenbuch*, existe em castelhano, sob o título de “Retórica y Lenguaje”, uma versão tanto dessa seleção de textos quanto das notas dos editores franceses (cf. Nietzsche 34, p. 123-189). As sete primeiras seções do *Curso* aí recolhidas foram publicadas pela primeira vez por Crusius 9, p. 237-269, cuja obra aqui abreviamos por GOA. Consideramos o resto do texto reiterativo e com falta de interesse para sua inclusão aqui. Na edição crítica empreendida por Colli e Montinari (Nietzsche 36) (KGW), continuada depois por Wolfgang Müller-Lauter e Karl Pestalozzi, os trabalhos de Nietzsche sobre a retórica grega apareceram no quarto volume da segunda parte, em 1995, sob cuidados de Fritz Bornmann e Mario Carpitella. Após a redação deste artigo, original de 1997, Luís Enrique de Santiago Guervós publicou em castelhano uma recomendável versão desses escritos sobre retórica (Cf. Nietzsche 35). Todas as outras obras de Nietzsche são citadas pela edição de estudo (abreviada aqui KSA, Nietzsche 37), baseada na KGW, com exceção de todos os escritos juvenis, as lições da Basileia e os textos de caráter filológico.
- <sup>5</sup> Cf. Schlechta e Anders 44, especialmente pp. 122-127.
- <sup>6</sup> Em um texto de 1868, em que Nietzsche fala da “raiz originária da música e da poesia” (Nietzsche 38, p. 351), ele parece querer explicar o mecanismo da linguagem a partir de sua função primordial como expressão rítmica de uma sonoridade que figura e simboliza os sentimentos. Essa sonoridade prévia e inconsciente, que é imanente ao complexo volitivo do corpo, é simbolizada tanto no gesto quanto no som (cf. KSA VII, 3 [19]). Música e poesia derivam, portanto, ambas dessa musicalidade básica presente já no surgimento da linguagem. Nietzsche matiza assim, desde o

começo, a tese romântico-wagneriana da música como língua originária, ainda que em *O nascimento da tragédia* gane terreno uma separação forte entre música e palavra, que depois resultou diluída pela idéia de que a imagem sonora sempre supõe a transferência da sua dimensão inexprimível de estímulos e afetos a outra esfera distinta, de significação. Nesse sentido, música e palavra guardam ambas o mistério de uma sonoridade anterior a toda linguagem, no fundo, intraduzível.

<sup>7</sup> Cf. Crawford 8, cap. X.

<sup>8</sup> Nessa introdução, Nietzsche escreveu: “A linguagem não é nem um produto consciente individual nem coletivo. O pensamento consciente só é possível através da linguagem [...] A linguagem resulta demasiada complexa para haver sido elaborada por um único indivíduo; possui demasiada unidade para haver sido pela massa, é um organismo completo. Portanto, deve-se considerar a linguagem como um produto do instinto” (*Philologica*, Band III, in GOA XIX p. 385).

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 387. Cf. Schelling 43, vol. VI, p. 54.

<sup>10</sup> Sobre essas ambigüidades, tratei-as mais extensamente em meu estudo *Voluntad de lo trágico*, especialmente nos caps. VI e VII (cf. Casares 7), sugerindo que a paixão de Nietzsche pelo mundo terreno, contraditório, aparente, é uma paixão anterior e mais funda que qualquer *pathos* metafísico da verdade, o que anuncia, desde o princípio, sua discrepância com Schopenhauer.

<sup>11</sup> Cf. GT/NT § 6: “a música mesma, em sua completa soberania, não necessita nem da imagem nem do conceito”; GT/NT § 21: “E enquanto a música nos constrange desse modo a ver mais, e de um modo mais íntimo do que ordinário [...]” Que coisa análoga poderia oferecer o poeta das palavras, que se esforça por alcançar aquela ampliação in-

terior do mundo visível da cena e de sua iluminação interna com um mecanismo muito mais imperfeito, por um caminho indireto, a partir da palavra e do conceito? [...]: a música é a autêntica Idéia do mundo, o drama é tão somente um reflexo dessa Idéia, uma isolada sombra da mesma.”

<sup>12</sup> Cf. GOA XVIII, p. 249-250

<sup>13</sup> Cf. Figl 15. Sobre essa mesma problemática, mas centrada no pensamento do jovem Nietzsche, cf. Figl 14.

<sup>14</sup> Tomemos, por exemplo, *Para além de bem e mal – Prelúdio de uma filosofia do futuro* (1886), o livro que, dito pelo próprio Nietzsche em *Ecce homo*, inaugura a parte de sua tarefa “que diz não”, “a transvaloração dos valores”, e que “é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*” (EH/EH, *Para além de bem e mal*, §2). Lá, na seção primeira, intitulada “Dos preconceitos dos filósofos”, encontramos uma crítica sistemática contra a base lingüística de tais preconceitos. Assim, no aforismo 16, discutindo o caráter de “certeza imediata” do “eu penso”, Nietzsche afirma que “deveríamos nos liberar, por fim, da sedução das palavras”. Retoma, então, a questão no aforismo seguinte para argumentar a propósito da “superstição dos lógicos” que consiste em “dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”, que “se raciocina aqui segundo uma rotina gramatical”. Depois, o aforismo 19 faz da vontade “algo que somente como palavra forma unidade”, ou seja, uma “unidade verbal” que só o é pelo “preconceito popular que se assenhoureou da sempre exígua cautela dos filósofos”. No aforismo 20 diz: “Justamente aí onde existe um parentesco lingüístico resulta de todo ponto impossível evitar que, em virtude da filosofia comum da gramática – ou seja, em virtude do domínio e da direção inconscientes exercidos por funções gramaticais idênticas –, tudo se ache disposto de antemão para um desenvolvimento e sucessão homogêneos

dos sistemas filosóficos: igualmente parece estar fechado o caminho para certas possibilidades distintas de interpretação do mundo”. Por último, no aforismo 21, com argumento e termos importados diretamente do ensaio *Sobre verdade e mentira*, lemos: “Nós somos os únicos que inventamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e sempre que introduzimos ficticiamente e misturamos esse mundo de signos, como se fora um ‘em si’ nas coisas, continuamos atuando de igual maneira que temos atuado sempre, a saber, de maneira mitológica”.

<sup>15</sup> Cf. Meijers 32

<sup>16</sup> Cf. GOA XVIII, p. 249. Gerber 18, p. 333: “Alle Wörter sind Lautbilder und sind in Bezug auf ihre Bedeutung an sich und von Anfang an Tropen”.

<sup>17</sup> Cf. Meijers e Stingelin 33. Apesar de Meijers e Stingelin estabelecerem também uma concordância entre passagens da obra de Gerber e o ensaio *Sobre verdade e mentira*, aqui a correspondência literal não é tão direta, citando praticamente exemplos que Nietzsche tomou igualmente para o *Curso de retórica*. Isso parece estar em consonância com a sugestão, feita pelos editores franceses – e que Meijers retoma com cautela (cf. p. 384) – de que as anotações para o *Curso* foram redigidas anteriormente ao ensaio, concretamente durante o semestre do inverno de 1872, e não em 1874, como supunha a edição Kröner.

<sup>18</sup> Cf. Meijers 32, p. 390. Cf. também Vaihinger 47, p. 771-790; Schlechta e Anders 44, p. 50-59; Salaquarda 41; Stack 46 e Ansell-Pearson 1. De minha parte, precisei alguns pontos acerca do alcance e limites dessa influência da *História do materialismo* (Iserlohn, Baldecker, 1866) de Lange sobre o jovem Nietzsche em *Vontade do trágico* p. 146-61.

<sup>19</sup> WL/VM § 1: “A ‘coisa em si’ (isso seria justamente a verdade pura, sem conseqüências) também é completamente inapreensível para o criador da linguagem e em absoluto merece seus esforços. Ele designa tão somente as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, recorre às metáforas mais audazes. - Um estímulo nervoso transferido em primeiro lugar a uma imagem!: primeira metáfora. - A imagem transformada de novo em um som articulado!: segunda metáfora. E, em cada caso, um salto completo de esferas, até outra totalmente distinta e nova”. Para uma relação das coincidências e distinções entre Nietzsche e Gerber, cf. Meijers 32, p. 381-387.

<sup>20</sup> GOA XVIII, p. 249

<sup>21</sup> *ibid.* p. 249

<sup>22</sup> Cf. Lynch 30, pp. 264-270.

<sup>23</sup> Em um fragmento póstumo da época, datado entre o verão de 1872 e início de 1873, escreve Nietzsche: “O imitar contrapõe-se ao conhecer enquanto este não quer fazer valer nenhuma transposição, mas fixar a impressão sem metáforas e sem conseqüências. A tal fim, a impressão resulta petrificada: presa e delimitada por conceitos, depois morta, esfolada, mumificada e conservada em forma de conceito. No entanto, não existem expressões ‘apropriadas’ nem conhecimento apropriado sem metáforas. Contudo, subsiste a ilusão sobre o particular, ou seja, a fé em uma verdade da impressão sensorial. As metáforas mais habituais, as usuais, valem agora como verdades e como medida para as mais raras. [...] Conhecer não é mais do que trabalhar nas metáforas prediletas, ou seja, um imitar não percebido já como tal” (KSA VII, 19 [228]).

<sup>24</sup> GOA XVIII, p. 249

<sup>25</sup> WL/VM § 1. Em paralelo com tudo isso, a famosa definição: “Que é, portanto, a verdade? Um exército em movi-

mento de metáforas, metonímias, antropomorfismos, em uma palavra, uma soma de relações humanas que, elevadas, extrapoladas e adornadas poética e retoricamente, após longo uso por um povo, resultam firmes, canônicas e vinculativas: as verdades são ilusões daquilo que se esqueceu o que é, metáforas gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e que agora já não são consideradas moedas, mas metal.”

<sup>26</sup> Cf. Habermas 24, p. 219.

<sup>27</sup> Nietzsche toma de Gerber, para seu *Curso de retórica*, esta ilustrativa citação de *Vorschule der Aesthetik* de Jean Paul: “Assim como na língua escrita os hieróglifos precederam o alfabeto, na linguagem oral a metáfora – enquanto aquilo que designa relações e não objetos – constitui a palavra mais antiga, que não precisou mais do que perder paulatinamente sua cor para se converter na própria expressão. A espiritualização e a corporificação constituíam uma unidade, porque o eu e o mundo todavia se confundiam. Por isso, do ponto de vista das relações espirituais, toda língua é um dicionário de metáforas extintas” (Paul 40 p. 179). Cf. GOA XVIII, p. 264-265.

<sup>28</sup> Cf. Blumenberg 4, p. 15.

<sup>29</sup> “Ainda quando, para fazer literariamente compreensíveis certas correlações, distingo entre o mito e a sua recepção, não quero, no entanto, dar espaço com isso à presunção de que o ‘mito’ seja uma primária formação arcaica, em relação à qual tudo o que vem depois deve se denominar ‘recepção’. Inclusive os mais primitivos mitologemas a que podemos aquiescer são já produtos do trabalho no mito” (Blumenberg 3, p. 133).

<sup>30</sup> A influência de Afrikan Spir sobre Nietzsche data de 1869, ano de publicação de sua *Indagação sobre a certeza no conhecimento da realidade*, e é documentada, sobretudo, a partir de 1873, ano em que apareceu sua obra fundamen-



tal, *Pensamento e realidade. Ensaio de renovação da filosofia crítica*. Da escassa bibliografia a respeito, cabe destacar o trabalho de D’Iorio 13, assim como o de Sánchez 42.

<sup>31</sup> Cf. Vattimo, “Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique”, in Deleuze 11 p. 209. Nessa linha, insiste Vattimo 48, p. 31: “Interpretar, por exemplo, darwinianamente o além-do-homem e todas as noções de luta presentes no conceito de vontade de potência significa, de fato, retornar ao teorema fundamentalmente metafísico e ‘moral’ da unidade originária do ser, desta vez entendida como ‘a vida’ com suas exigências de conservação e desenvolvimento [...] desde um único princípio [...] o instinto de conservação, concebido como aquele que rege a história, mas que não tem, por sua vez, história: com as características do ser metafísico”.

<sup>32</sup> Cf. GT/NT § 6. Era esta justamente a esfera simbolizada em *O nascimento da tragédia* pela música e aquela que a linguagem, “enquanto órgão e símbolo das aparências”, nunca podia aquiescer.

<sup>33</sup> Nota do Tradutor: No texto original, Barrios faz um jogo com a palavra “mistificação” que se perde em português. A palavra utilizada é “mixtificación”, que remete a “mistificar” (mistificar) e a “mixtura” (mistura). Devemos lembrar que uma das principais críticas que Nietzsche lança contra Wagner é a sua falta de estilo, a ausência de uma característica forte, ou seja, a mistura de estilo e de características.

<sup>34</sup> Cf. Man 31, p. 132: “Portanto, podemos afirmar legitimamente que a chave para a crítica nietzschiana da metafísica – que, talvez por erro, foi descrita como mera inversão da metafísica ou de Platão, radica no modelo retórico do tropo ou, se se prefere chamá-lo dessa maneira, na literatura, enquanto linguagem que de modo mais explícito se funda na retórica”.

## referências bibliográficas

1. ANSELL-PEARSON, Keith. "The Question of F. A. Lange's Influence on Nietzsche. A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian". In: *Nietzsche-Studien* 17. Berlim, Walter de Gruyter, 1988. pp. 539-554.
2. BEHLER, Ernst. *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*. Munique, Padeborn, 1988.
3. BLUMENBERG, H. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt, Suhrkamp, 1979. (1984: 3a ed. ampliada e revisada)
4. \_\_\_\_\_. "Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos". In: FUHRMANN, M. (ed.). *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. Munique, Fink, 1971. (Poetik und Hermeneutik 4).
5. BÖNING, Thomas. *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Berlim, Walter de Gruyter, 1988.
6. CACCIARI, Massimo. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milão, s.n., 1976.
7. CASARES, Manuel Barrios. *Voluntad de lo trágico*. [S.l.: s.n.], [199-].
8. CRAWFORD, C. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlim, Walter de Gruyter, 1988.
9. CRUSIUS, Otto. 'Rhetorik' [*Darstellung der antiken Rhetorik*], *Philologica*, Band II: *Unveröffentlichtes zur Literaturgeschichte, Rhetorik und Rhythmik, en Nietzsche's Werke. Grossoktavausgabe*. Leipzig, Alfred Kröner, 1912.

10. DANTO, Arthur C. *Nietzsche as philosopher*. Nova Iorque, Macmillan, 1965.
11. DELEUZE, G. *Nietzsche – Cahiers de Royaumont. Philosophie*. Paris, Minuit, 1967.
12. DERRIDA, J. *Éperons: Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 1978.
13. D’IORIO, Paolo. «La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir». In: *Nietzsche-Studien* 22, Berlim, Walter de Gruyter, 1993, pp. 257-294.
14. FIGL, Johann. «Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik». In: *Nietzsche-Studien* 13, Berlim, Walter de Gruyter, 1984, pp. 111-128.
15. \_\_\_\_\_. *Interpretation als philosophisches Prinzip. F. Nietzsches universelle Theorie der Auslegung im späten Nachlass*. Berlim, Walter de Gruyter, 1982.
16. FOUCAULT, Michel. *Les mot et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.
17. GASSER, Peter. *Rhetorische Philosophie. Leserversuche zum rethorischen Diskurs in Nietzsches ‘Also sprach Zarathustra’*. Berna, s.n., 1992.
18. GERBER, Gustav. *Die Sprache als Kunst*. v. I. Bromberg, Mithlersche Buchhandlung, 1871.
19. GOTH, Joachim. *Nietzsche und die Rhetorik*. Tübingen, Max Niemeyer, 1970.
20. GRASSI, Ernesto. *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986. (Tradução em castelhano: *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Introdução de Emilio Hidalgo-Serna. Trad. de Manuel Canet. Barcelona, Anthropos, 1993).

21. GRASSI, Ernesto. *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*. Binghamton, Center of Medieval and early Renaissance Studies, 1983.
22. \_\_\_\_\_. *Heidegger e il problema dell'umanesimo*. Nápoles, Guida, 1985.
23. \_\_\_\_\_. “La reabilitação del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger”. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilha, 1992, V.2, pp. 21-34.
24. HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
25. KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris, Payot, 1972.
26. KOPPERSCHMIDT, Josef; SCHANZE, Helmut. *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*. Munique, Fink, 1994.
27. KREMER-MARIETTI, A. *Nietzsche et la rhétorique*. Paris, P.U.F., 1992.
28. LACOUÉ-LABARTHE, P. “Le détour (Nietzsche et la rhétorique)”. In: *Poétique*, II, 1971. pp. 53-76.
29. LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J.L. Nancy (eds.). “Friedrich Nietzsche. Rhétorique et langage”. In: *Poétique*, II, 1971, pp. 99-143
30. LYNCH, E. *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Barcelona, Destino, 1993.
31. MAN, Paul de. “Nietzsche’s theory of rhetoric”. In: *Symposium. A Quaterly Journal in Modern Foreign Literatures*. Nova Iorque, Syracuse University Press, 1974. pp. 33-51.

32. MEIJERS, Anthonie. “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche” In: *Nietzsche-Studien* 17. Berlim, Walter de Gruyter, 1988, pp. 369-390.
33. MEIJERS, Anthonie; STINGELIN, Martin. “Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg, 1971) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in ‘Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne’”. In: *Nietzsche-Studien* 17. Berlim, Walter de Gruyter, 1988, pp. 350-368.
34. NIETZSCHE, F. *El libro del filósofo*. Madri, Taurus, 1974.
35. \_\_\_\_\_. *Escritos sobre retórica*. Madri, Trotta, 2000.
36. \_\_\_\_\_. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1967ss.
37. \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlim/Munique, Walter de Gruyter/DTV, 1980.
38. \_\_\_\_\_. *Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Munique, Beck, 1933ss.
39. NIETZSCHE aujourd’hui?. (Atas do colóquio internacional de Cérisy-La-Salle, julho 1972). Paris, UGE, 1973.
40. PAUL, Jean. *Sämtliche Werke in 2 Bde*. Berlim, Propyläen-Verlag, s.d.
41. SALAQUARDA, Jörg. “Nietzsche und Lange”. In: *Nietzsche-Studien* 7, Berlim, Walter de Gruyter, 1978, pp. 236-260.

42. SÁNCHEZ, Sergio. *Lógica, verdad y creencia. Sobre la relación Nietzsche-Spín*. Córdoba (Argentina), Universitas, 2000.
43. SCHELLING, F. *Werke*. Munique, Beck, 1979.
44. SCHLECHTA, Karl; ANDERS, Anni. *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1962.
45. SIMON, Josef. “Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition”. In: *Nietzsche-Studien* 1. Berlin, Walter de Gruyter, 1972, pp. 1-26.
46. STACK, George J. *Lange und Nietzsche*. Berlin, Walter de Gruyter, 1983.
47. VAIHINGER, Hans. “Nietzsche und seine Lehre vom bewusst gewollten Schein”. In: *Die Philosophie des Als Ob*. 2 ed. Berlin, Reuther und Reichardt, 1913, pp. 771-790.
48. VATTIMO, G. *Il soggetto e la maschera*. Milão, Bompiani, 1974. (Trad. p/ o castelhano de J. Binagui. Barcelona, Península, 1989).