



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Carla Sílvia Souza da Rocha

A retomada da sofística em Nietzsche

Rio de Janeiro

2011

Carla Sílvia Souza da Rocha

A retomada da sofística em Nietzsche



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Casanova

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

N677 Rocha, Carla Silvia Souza
A retomada da sofística em Nietzsche\ Carla Silvia Souza
Rocha – 2011.
99 f.

Orientador: Marco Antonio Casa Nova
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich, Wilhelm, 1844 - 1900. 2. Sofistas
(Filosofia grega) - Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Carla Silvia Souza da Rocha

A retomada da sofística em Nietzsche

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 16 de março de 2011.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UERJ

Prof^a Dr^a Izabela Bocayuva
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UERJ

Prof. Dr. Richard Fonseca
Fundação Getúlio Vargas

Rio de Janeiro

2011

DEDICATÓRIA

Aos meus pais

AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo ao Ensino e à Pesquisa do Maranhão, por ter apoiado meus estudos.

Ao Prof. Dr. Marco Antonio Casanova, pela a orientação e compreensão.

Aos meus queridos pais e aos meus irmãos, por todo amor recebido.

À amiga Alina e aos amigos Wandeflson e Domingos Júnior, pela amizade indispensável.

À presença de Cláudio Júnior, que tanto me alegra.

A Deus.

Onde a fronteira entre o bem e o mal se apaga, eis aí o sofista.

Friedrich Nietzsche

RESUMO

ROCHA, Carla Sílvia Souza da. *A retomada da sofística em Nietzsche*. 2011. 99 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

Dedicamo-nos ao estudo do modo como ocorre a retomada da sofística em Nietzsche. Partimos, então, do pressuposto de que há uma ligação entre Nietzsche e os sofistas e, por isso, dialogamos com os principais estudos que aproximam Nietzsche e a sofística. Nosso objetivo é, primeiramente, apresentar a visão geral entre as investigações sobre a relação de Nietzsche com a sofística. Para, então, mostrar certos equívocos no modo habitual de relacionar a filosofia nietzschiana ao movimento sofista. Nossa principal investida é contra o modo habitual de aproximação entre Nietzsche e a doutrina do homem- medida de Protágoras. Também discutimos o lugar de Cálicles no pensamento nietzschiano, principalmente, porque na visão geral que aproxima Nietzsche e os sofistas, a doutrina de Cálicles, acerca do direito do mais forte, está relacionada à idéia nietzschiana de além-homem. Acreditamos que nem na abordagem de Protágoras nem na de Cálicles, há argumentos condizentes para uma retomada da sofística no pensamento nietzschiano. Nossa defesa é de que o sofista Górgias é a palavra-chave no entendimento da relação de Nietzsche com os sofistas. Nosso argumento tem sua base na importância do historiador Tucídides para a concepção nietzschiana de história. Defendemos uma influência da retórica sofista, cujo principal representante é Górgias, tanto na apresentação quanto no modo de investigação do trabalho tucidideano. Tal influência resultará em uma articulação entre Nietzsche, Tucídides, sofística e história. Para apresentação dessa articulação, nosso estudo expõe a importância do elemento ficcional, tanto para as reflexões nietzschianas quanto para a retórica sofística de Górgias, de modo relacionar essa importância à concepção de história de Tucídides.

Palavras-chave: Sofista. Tucídides. Retórica. História. Nietzsche

ABSTRACT

We are dedicated to the study of how the recovery occurs in Nietzsche's sophistry. We follow the assumption that there is a connection between Nietzsche and the Sophists, and therefore, we dialogue with major studies nearing Nietzsche and sophistry. Our first objective is to show an overview of the research on the relationship of Nietzsche to sophistry. To then show some errors in the usual way of relating to the Nietzschean philosophy with sophistic movement. Our main onslaught is against the usual way of rapprochement between Nietzsche and the doctrine of man-measure of Protagoras. We also discussed the place of Callicles in Nietzsche's thought, mainly because the general view that approximates Nietzsche and the Sophists, the doctrine of Callicles, on the right of the strongest, is related to the Nietzschean idea of beyond-man. We believe that neither the approach of the Protagoras neither Callicles, there are consistent arguments for a resumption of sophistry in Nietzsche. Our defense is that the sophist Gorgias is the keyword in the understanding of Nietzsche's relationship with the Sophists. Our argument has its basis in the importance of the historian Thucydides to the Nietzschean conception of history. We support an influence of sophistic rhetoric, whose main representative is Gorgias, both in presentation as in the way research work tucidideano. Such influence will result in a connection between Nietzsche, Thucydides, sophistry and history. In this joint presentation, our study shows the importance of the fictional element for both Nietzschean reflections as to the rhetoric of Gorgias sophistry relating this to the importance of design history of Thucydides.

Keywords: Sophist. Thucydides. Rhetoric. History. Nietzsche

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CI	Crepúsculo dos Ídolos
GC	A Gaia Ciência
HDH	Humano Demasiado Humano
PABM	Para Além do Bem e do Mal
NT	O Nascimento da Tragédia

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	PRIMEIRAS IMPRESSÕES: POR QUE NIETZSCHE E A SOFÍSTICA?	15
1.1	Relativismo, Subjetivismo, Individualismo, Ceticismo e Linguagem: o Lugar da Doutrina do Homem-medida em Nietzsche	18
1.1.1	<u>Considerações sobre a Linguagem no <i>Sofista</i> de Platão</u>	18
1.1.2	<u>A Doutrina do Homem- medida</u>	31
1.1.3	<u>Ceticismo</u>	45
1.1.4	<u>A Retórica e o Interesse de Nietzsche pela Linguagem</u>	50
2	A RETOMADA DA SOFÍSTICA EM NIETZSCHE	58
2.1	Tucídides: a Expressão da Cultura Sofista no Pensamento Nietzscheano	58
2.1.1	<u>A Presença da Retórica Sofista na Apresentação da Concepção Histórica de Tucídides através de Protágoras e Cálicles</u>	63
2.1.2	<u>Górgias e a Imagem da Retórica Sofista no Pensamento Nietzscheano</u>	69
2.1.3	<u>O Elemento Ficcional nas Considerações Nietzscheanas sobre a História</u>	77
2.1.4	<u>A Retórica Gorgiana na Investigação Histórica de Tucídides: o Modelo Retórico de História</u>	82
3	CONCLUSÃO	88
	REFERÊNCIAS	94

INTRODUÇÃO

Antes de iniciarmos os propósitos do nosso trabalho, iremos expor, de forma breve, um dos tantos contos em que podemos contemplar a genialidade de Machado de Assis. *O Segredo do Bonzo* é um conto machadiano que relata uma doutrina digna de ser divulgada devido aos benefícios que pode gerar à alma. A doutrina é contemplada ocasionalmente durante o passeio de dois amigos pela cidade de Fuchéu no reino de Bungo. Primeiramente, os amigos avistam um homem a defender com eloquência a origem dos grilos que teriam surgido do ar e das folhas de coqueiro sob a lua nova. Apesar da aparência absurda da tese defendida, o homem foi ovacionado pela multidão que o observava e foi coberto de regalias. Para o espanto dos amigos, ainda encontraram situação semelhante em que um homem era glorificado ao envolver a multidão por meio de seu relato caloroso sobre a descoberta acerca do princípio da vida futura: certa gota de sangue de vaca. Então, os visitantes da cidade de Fuchéu logo se interessaram em conhecer o segredo desta doutrina inventada por um bonzo muito sábio.

De posse dos fundamentos da doutrina, os amigos Diogo e Fernão, na companhia do homem que os levara até o bonzo, passaram a praticar a doutrina. A experiência do homem, chamado Titané, foi de ter lucros e obter glórias por suas alcaparras, as primeiras do universo. A experiência de Fernão Mendes, na tentativa de inculcar opinião e convicção no povo de Fuchéu, foi a de ser persuadido pela multidão de seu próprio merecimento no suposto talento para com a música. A vivência de Diogo Meirelles da doutrina foi a mais impressionante, constatando uma doença que tinha sua cura em desnarigar os doentes, ele venceu a resistência dos pacientes em ser desnarigados por meio da proposta de colocar um nariz metafísico no lugar do nariz doente. Os desnarigados eram tão convictos da existência de seus narizes metafísicos e inacessíveis aos sentidos, que continuavam a carregar lenços de assoar.

Esse conto de Machado de Assis retrata um tipo de linguagem que despertou temor e cobiça entre os antigos. A linguagem em questão poderia ser chamada de retórica, de arte oratória ou de exercício de eloquência. Indispensável, porém é não esquecer seu caráter persuasivo. Os efeitos da persuasão foram o grande segredo do bonzo descoberto pelas mídias em nosso tempo, que outrora fora respeitado ou repudiado na Antiguidade Grega. Entre os antigos a persuasão era comumente atribuída à retórica sofisticada acusada de ser perigosa por tirar proveito dos efeitos persuasivos que alteravam a realidade e envolviam os ouvintes conforme os interesses do orador.

Friedrich Nietzsche, em seus trabalhos filológicos de investidas filosóficas realizados durante os cursos ministrados na Basileia, bem observou como os antigos desenvolviam a eloquência, a oratória, a persuasão e a retórica, tanto que em seus estudos mais tardios ele ainda destacava a importância dessas noções, sobretudo a questão do estilo. Mas, apesar de ter notado o lugar da sofística nesses estudos sobre a Antiguidade Grega, são muitas as controvérsias acerca do interesse do filósofo alemão sobre o movimento sofista.

Na verdade, há uma visão geral que aproxima o pensamento de Nietzsche e o movimento sofista, primordialmente, pela suposição de que ambos estão na posição contrária aos intuítos de Platão, sendo a postura epistemológica relativista e cética, bem como a defesa de um conhecimento subjetivo e individualista, o modo mais comum de contemplar a presença da sofística em Nietzsche. A expressão-chave, nesta visão mais habitual de aproximar Nietzsche e a sofística, é a expressão homem-medida. A doutrina de Protágoras, cujo fundamento encerra que “o homem é a medida de todas as coisas daquelas que são por aquilo que são e daquelas que não são por aquilo que não são” (apud REALE ; ANTISERI, 2005, p.76), é o ponto mais explorado nas tentativas de aproximar a filosofia nietzschiana e os projetos da sofística.

No entanto, o hedonismo e o utilitarismo que comumente são retirados da interpretação do movimento sofista, também figuram na visão mais geral que leva a uma aproximação entre Nietzsche e a sofística. Ainda que mediante as freqüentes críticas nietzschianas a ambos, tanto nas obras publicadas quanto nos escritos póstumos.

Além do mais, a figura de Cálicles também é comumente explorada, principalmente, por meio da analogia entre a tirania do mais forte defendida pelo sofista e a empresa do super-homem por parte do filósofo alemão.

Embora a relação de Nietzsche com os sofistas seja tomada, na maioria das vezes, como óbvia e tenha sido explorada por décadas, há controvérsias na idéia de um Nietzsche sofista. Acredita-se que, ao relacionar Nietzsche e a sofística, correr-se o risco de assumir que Platão venceu o filósofo antecipadamente. Com efeito, dessa proposta de intercâmbio entre filosofia e sofística também emergem perdas à sofística. Esta seria assim prejudicada por mais uma reabilitação inadequada da retórica e da sofística sob o viés do pragmatismo responsável pela condenação platônico-aristotélica, ao encerrar o movimento sofista na História da Retórica e distante da História da Filosofia.

Assim, até mesmo entre aqueles que reconhecem que há influências dos sofistas na filosofia nietzschiana, são consideráveis as dúvidas acerca do modo que Nietzsche concebia a sofística, se foi influenciado pelo ceticismo de Victor Brochard ou pelo materialismo de

Emerson Lange. Ou mesmo se seu interesse maior pelos sofistas, ao invés de emergir em seus trabalhos mais tardios, já estariam presentes em seus estudos da juventude, em que poderia ter sua leitura dos sofistas influenciada por Diógenes Laércio ou mesmo por Platão.

A nossa pesquisa surgiu a partir do contato com essas controvérsias nos estudos sobre o pensamento do filósofo alemão e tem como finalidade investigar como ocorre a retomada da sofística em Nietzsche. Nossa proposta consiste em promover a retomada da sofística no pensamento nietzschiano por meio da definição do lugar do sofista Górgias no trabalho do historiador Tucídides, que é considerado por Nietzsche como o representante máximo da cultura sofística.

Para a realização do nosso objetivo, empenhamo-nos em trabalhar as primeiras impressões na relação de Nietzsche e a sofística. Para isso, revisamos em nosso primeiro capítulo, as formas mais habituais de ligar o filósofo aos sofistas. Nosso intuito, neste capítulo, é mostrar que as correntes reabilitações da sofística no pensamento nietzschiano não têm coerência interna e tampouco são condizentes com os projetos do autor de *Assim Falou Zaratustra*. Desta forma, nosso principal objetivo neste capítulo é mostrar que nem a aproximação de Nietzsche à doutrina do “homem-medida” de Protágoras nem a analogia entre o “tirano” de Cálicles e o super-homem são suficientes para uma reabilitação adequada da sofística no pensamento nietzschiano.

Para isso, designamos nesse primeiro capítulo uma seção própria para apresentar uma visão geral acerca dos principais problemas encontrados na investida de estudar tanto Nietzsche quanto os sofistas, bem como designamos um espaço só para abordar a leitura mais conhecida que temos do movimento sofista: as considerações platônicas do movimento.

As demais seções visam à análise de Protágoras e de Cálicles no intento que já mencionamos: expor que a imagem habitual de ambos no estudo sobre a presença do movimento sofista no pensamento nietzschiano, não nos fornece a medida necessária para um entendimento correto acerca da sofística em Nietzsche.

A última seção do capítulo tem como fim expor os pressupostos necessários à retomada da sofística em Nietzsche: a figura do sofista Górgias e a do historiador Tucídides. Nesse momento abordamos a proximidade entre as reflexões de Nietzsche e as de Górgias sobre a linguagem, bem como a presença da retórica desse sofista no trabalho do historiador Tucídides como argumentos basilares para a proposta do nosso trabalho.

No nosso segundo capítulo, exploramos a relação entre Nietzsche, Tucídides, sofística e história, de maneira a destacar que a retomada da sofística em Nietzsche ocorre no modo como o filósofo contemplava a concepção histórica de Tucídides. Neste capítulo pretendemos

mostrar que tanto a apresentação quanto a investigação histórica tucidideana são influenciadas pela retórica sofística, de acordo com o modo como Nietzsche interpretava Tucídides.

Por isso, trabalhamos uma seção para estreitar a importância do historiador para o filósofo, assim como para expor o modo como Nietzsche entendia o trabalho de Tucídides como representante da cultura sofista por meio da contemplação de tipos na história. Como Nietzsche reconhecia Tucídides como príncipe em pensamentos ocultos, exploramos um pouco as contendas que envolvem a forma de interpretar o trabalho do grande observador da *História da Guerra do Peloponeso*.

Na seção seguinte, exploramos a presença da retórica sofística na apresentação da concepção histórica de Tucídides através de Protágoras e Cálicles, dando um novo entendimento acerca da presença destes sofistas no pensamento nietzschiano.

Determinamos que as formas de expressão tucidideanas (tais como: discurso, carta, diálogo) estão marcadas por elementos próprios da retórica de Protágoras, sobretudo, pelas famosas antilogias. Quanto a Cálicles, nossa abordagem incide sobre a proximidade da teoria do enigmático sofista com o núcleo do *Diálogo de Melos*.

Nesse momento, destacamos aquilo que encontrávamos em Tucídides com elementos da sofística no pensamento nietzschiano: Protágoras com a “verossimilhança” e Cálicles com o “direito do mais forte”, de modo a evidenciar que há uma estreita relação entre a filosofia de Nietzsche, a história de Tucídides e o tema da retórica nos sofistas.

Na seção sobre Górgias e a imagem da retórica sofista no pensamento nietzschiano, nossa intenção é apontar como a retórica sofista possibilita uma linguagem fundamentada em tipos essencial para forma com que Nietzsche liga Tucídides à sofística; e basilar para o modo com que Nietzsche exaltava Tucídides. Na exposição da retórica gorgiana, damos ênfase no elemento ficcional e apontamos as devidas afinidades do legado do sofista com o pensamento nietzschiano.

O elemento ficcional nas considerações nietzschianas sobre a história é a seção posterior, na qual há argumentos a favor da importância deste elemento na filosofia nietzschiana tanto nos escritos da juventude quanto nos mais tardios. A defesa do lugar do elemento ficcional em Nietzsche é indispensável para a nossa pesquisa, que encerra com a exposição acerca da retórica gorgiana na investigação histórica de Tucídides: o modelo retórico de História. Neste último momento do nosso trabalho, a finalidade é reunir retórica, hermenêutica e história através da articulação entre a sofística, Nietzsche e Tucídides.

1 PRIMEIRAS IMPRESSÕES: POR QUE NIETZSCHE E A SOFÍSTICA?

Estudos que abordam o tema da sofística já configuram o cenário das pesquisas sobre o pensamento nietzschiano desde o início do século XX¹, o que nos levaria a acreditar que tal tema estaria saturado e, assim, já não seria surpresa alguma pensar a proximidade entre Nietzsche e a sofística, que poderia mesmo ser tomada como óbvia. No entanto, são muitas as controvérsias presentes na idéia de um Nietzsche sofista.

Thomas Brobjer, em um texto polêmico publicado no *Nietzsche-Studien*², sustenta que Nietzsche não tinha interesse pelos sofistas e que a simpatia por eles, presente nos últimos anos do filósofo, é mera consequência da leitura das idéias de Victor Brochard. À investida de Brobjer contra o que ele chamou de visão geral, semelhanças entre Nietzsche e os sofistas, temos os argumentos de Joel Mann³, partidário daquela visão tomada como geral, em que defende a influência de Lange na relação de Nietzsche com a sofística.

Aqui já temos dois problemas relativos ao que supostamente poderia ser tomado como algo óbvio, a relação de Nietzsche com a sofística. Inicialmente, temos o caráter problemático da questão: significaria o interesse pela linguagem e pela retórica, o destaque no tema do poder, o relativismo, o subjetivismo, certa simpatia pelo ceticismo, ou melhor, pela oposição ao que fundamentou o pensamento de Platão, presentes nos escritos de Nietzsche uma forma de herança sofística? Ou foi a força do hábito que nos acostumou a olhar tais temáticas sob vestes tão gregas que nelas desenhamos os contornos da sofística?

Em segundo lugar, caso aceitemos o pressuposto de que há uma influência da sofística no pensamento de Nietzsche, como ocorre essa retomada dos sofistas nos escritos nietzschianos? No embate entre Brobjer e Mann, como já mencionado, figuram o céptico Victor Brochard e o materialista Emerson Lange. Mas a este problema metodológico, de busca das fontes fomentadoras da sofística em Nietzsche, devemos acrescentar o rigor valorativo de todo e qualquer estudo sobre os sofistas: há ou não uma condenação histórica da sofística?

Acerca deste último ponto, Bárbara Cassin (2005, p.15-16) denuncia que as recentes retomadas da sofística, como as que consideram os sofistas como *pragmatas* porque vão às

¹ Mann (2003, p. 406) expõe uma longa seqüência de publicações relativas ao estudo da sofística em Nietzsche que datam desde o início do século XX.

² O texto em questão é *Nietzsche's Relations to the Greek Sophists*, ver bibliografia.

³ O artigo em que Mann apresenta seus argumentos é direcionado às teses de Brobjer de outro artigo publicado no *International Studies in Philosophy* 33 (2001, p. 5-23) intitulado 'Nietzsche's Changing View of the Sophists'.

próprias coisas, acabam por inserir ainda mais a sofística na condenação histórica platônico-aristotélica. Ela inclui, também, em uma reabilitação inadequada da sofística, aquela realizada por Nietzsche que insiste no anti-idealismo do sofista entendido como *pragmata*. Deste modo, a pretensão de aproximar Nietzsche aos sofistas toca no velho tema acerca da introdução da sofística na estrutura da história da filosofia e no debate filosófico ou, ao menos, trata da sua permanência apenas na história da retórica⁴.

Podemos, então, acrescentar outro problema: como Nietzsche interpretou o movimento sofista? Temos as seguintes hipóteses: Nietzsche teria lido os sofistas a partir da visão tradicional e platônica; segundo, o contato de Nietzsche com os sofistas é resultado dos estudos filológicos da juventude e, portanto, influenciados por Diógenes Laércio; e por fim, a leitura de Nietzsche seria determinada por projetos da maturidade.

Em todas essas hipóteses encontraríamos a emergência em reavaliar a relação entre Nietzsche e a sofística, de modo a investigar se essa relação realmente promove a tributação da sofística à condenação platônico-aristotélica. Ou se Nietzsche recebe a mesma sentença da condenação sofística por herança, por retomar os propósitos dos sofistas de questionar o ser, a verdade, a moral e a linguagem.

O movimento sofista não é visto de forma consensual entre os historiadores, há dificuldades até mesmo para o emprego da palavra “movimento”, uma vez que a principal unidade entre os sofistas era o fato de serem adversários de Platão. É à investida platônica contra os sofistas que devemos nossa interpretação tradicional da sofística. São várias as sutilezas presentes na leitura platônica dos sofistas, o que certamente torna ainda mais difícil posicionar-se frente à confiança depositada no que nos foi transmitido historicamente. Jaeger nos afirma que, quanto ao problema da posição dos sofistas na História da Filosofia e das ciências gregas:

Não se pode invocar Platão, porque sempre que faz os sofistas intervirem em seus diálogos é pela sua aspiração a serem mestres da *arete*, quer dizer, em ligação com a vida e com a prática, e não com a ciência. A única exceção é a crítica da teoria do conhecimento feita por Protágoras no *Teeteto*. (1995, p.343)

Mas se não poderíamos confiar em Platão no que se refere ao lugar epistemológico dos sofistas, como afirma Jaeger, Guthrie (2007, p.171) defende que não há marcas de caricaturas

⁴ Se pensarmos na versão de Sexto do *Tratado* de Górgias, que destaca o sofista como um cético, nos parece estranha a inserção dos sofistas apenas na História da Retórica. Nestlé (1975) lamenta que o talento formal de Górgias, para investigações lógicas sobre aquisição de critérios de verdade, tenha sido desperdiçado ao condenar-se seu pensamento a uma dedicação exclusiva à erística. Ver bibliografia.

em toda a discussão sobre a retórica sofisticada presente no *Górgias* de Platão. Em muitos momentos do seu estudo sobre os sofistas, Guthrie elogia a confiabilidade dos textos platônicos no que se refere à sofística.

Já para Eugene Dupreel (1948, p. 94) devemos ter cautela com a interpretação platônica da sofística. Ao analisar textos, por vezes considerados apócrifos a Platão, Dupreel aponta o conteúdo de certos diálogos como confiáveis. Na abordagem do escrito *Dissoi Logoi*, Dupreel defende a importância deste texto anônimo, pois prova que alguns dos temas presentes no *Mênnon* e no *Protágoras* não eram uma invenção de Platão. Entretanto, quanto à obra do sofista que inspira o nome daquele último diálogo citado, Platão já não mereceria tanta confiança.

Sobre esta observação de Dupreel, muito nos interessam suas considerações sobre os ensinamentos de Protágoras, pois, na aproximação habitual entre Nietzsche e os sofistas, a doutrina do homem-medida tem lugar de destaque, seja por causa da postura supostamente subjetiva e relativista de Nietzsche, seja pela simpatia do filósofo pelo ceticismo. Nossa posição é contrária à visão geral. O que pretendemos mostrar, ainda neste capítulo, é que a doutrina do homem-medida de modo algum é determinante na avaliação da presença da sofística em Nietzsche.

A controvérsia sobre os ensinamentos de Protágoras tem sua órbita no que ficou impregnado pela concepção habitual que temos da sofística. Dupreel (1948, p. 18) acusa Platão de ter feito a filosofia de Protágoras se apresentar, antes de tudo, como negativa e de ter atribuído ao sofista, equivocadamente, uma teoria da percepção sensível por meio dos comentários tecidos no *Teeteto*. No *Eutidemo*, Platão nos apresentaria ainda outra interpretação não consensual, quando atribui a Protágoras a tese de que é impossível contradizer ou falar falsamente.

Untersteiner e Gomperz também apontam polêmicas nas leituras das teorias de Protágoras, só que nos caminhos de traços aristotélicos no que se refere à impossibilidade de contradição⁵. Dupreel (1948, p. 38-39) sugere que essa concepção é consequência da frase de Diógenes Laércio sobre as teses de Protágoras, na qual afirma que cada coisa tem dois discursos em oposição um ao outro e que o correto seria atribuir essa tese a Antístenes. Keferd (2003, p. 145-146) apresenta outras fontes que atribuem a tese dos dois *logoi* a Protágoras, mesmo que reconheça que essa tese era bem difundida na Grécia antiga.

⁵ Sobre as teses de Gomperz e Untersteiner, Guthrie (2005, p. 173-174)

Na leitura de Conrford (2001, p.29) sobre as teses de Protágoras, encontramos a defesa de que o sofista estava em sintonia com a tradição jônica quanto à confiabilidade depositada nos sentidos, ao mesmo tempo em que estaria Protágoras de acordo com o pensamento de Heráclito sobre a coexistência dos opostos.

No entanto, uma investigação sobre o legado de Heráclito poderia nos conduzir a um caminho diferente deste que harmoniza ambos, caso consideremos o individualismo no conhecimento que resulta do subjetivismo e o relativismo protagóricos a partir da impossibilidade de contradição, logo que, em Heráclito, é inquestionável a sentença na qual se deve seguir o logos que é comum a todos⁶. Portanto, é pouco provável que uma razão individual seja herança dos fragmentos de Heráclito.

Poderíamos citar ainda, não só no que se refere a Protágoras, tantas outras posturas geradoras de conflito na interpretação do movimento sofista, mas já atingimos nosso intuito com essas breves exposições. Considerando as inúmeras divergências no entendimento do que foi a sofística, nossa pretensão de abordar a retomada da sofística em Nietzsche deve se posicionar diante deste entrave metodológico. Afinal, como identificar as teses sofísticas presentes no pensamento de Nietzsche, se temos poucas certezas acerca das mesmas?

Nosso primeiro passo é dialogar com estudos que já aproximam Nietzsche ao movimento sofista, subjetividade e relativismo do homem-medida, investigando as semelhanças entre Cálicles e o além-do-homem; e ao mesmo tempo, discutir com aqueles que analisam a proximidade do estilo do filósofo com elementos da retórica. Apresentaremos considerações sobre o núcleo do diálogo platônico *Sofista*, como subsídio teórico para a abordagem de tais tópicos relacionados à problemática acerca da linguagem.

1.1 **RELATIVISMO, SUBJETIVISMO, INDIVIDUALISMO, CÉTICISMO E LINGUAGEM: O LUGAR DA DOCTRINA DO “HOMEM MEDIDA” EM NIETZSCHE**

1.1.1 Considerações sobre a linguagem no *Sofista* de Platão

⁶ Para uma aprofundamento do logos heraclítico, ver Berge (1969).

A reflexão sofisticada sobre a linguagem questiona os alicerces da ontologia, concedendo a abertura necessária para o entendimento do caráter neutro da linguagem, que o juízo platônico determina como algo moralmente escandaloso. O escândalo consiste na separação entre logos e realidade nos discursos sofisticados e erísticos, que concebem o logos separado do ser, esquecendo, assim, que falar é um ato moral. Comprometendo, segundo uma concepção platônica, a tão valorosa vida política. Deste modo, as preocupações de Platão não poderiam ser outras senão respostas eficazes às reflexões sofisticadas sobre a linguagem.

É lugar comum afirmar que o estudo sobre a linguagem era um hábito entre todos os sofistas e que os mesmos se valiam desses estudos apenas para a vida prática e para a vida política, sem quaisquer intenções de aprofundamento do saber. Entretanto, não podemos desconsiderar que as meditações sofisticadas sobre a linguagem são a medida para o lugar da sofisticada na história da filosofia. Talvez essa seja a prova mais evidente a favor daqueles que se esforçam por livrar a sofisticada da condenação histórica que tem Platão e Aristóteles como carrascos.

O sofista não se definiria a partir de uma preocupação com a adequação às coisas, mas por sua atenção dada ao discurso, por sua crítica à ontologia que foi alicerçada na linguagem. A importância da sofisticada de modo algum poderia passar despercebida pelo contexto histórico da filosofia. Conceber Platão como fonte de luz grega é trazer junto um considerável número de lamparinas sofisticadas. O aperfeiçoamento da linguagem que, com a proposição platônica concebe o espaço da predicação e com a de Aristóteles determina o lugar do sujeito, tem muitas dívidas para com as críticas sofisticadas nascidas com o poema de Parmênides⁷.

Acreditamos que é importante, para a abordagem deste capítulo, expor algumas considerações sobre a linguagem presentes no diálogo platônico *Sofista*⁸, pois o referido texto

⁷ As críticas sofisticadas em questão são aquelas relativas à identidade entre ser, pensar, dizer, verdade e realidade retirada da interpretação do poema de Parmênides. O poema tem seu alicerce em uma linguagem referencial cujo entendimento nos leva à identidade entre a realidade e o discurso sobre a realidade. Daí a crítica sofisticada afirmar que o ser é efeito do dizer e que assim a postulação do falso não é possível, logo que tudo o que é dito “é”, uma vez que a deusa excluiu a via do não-ser no poema.

Cassin (2005, p. 43) no mostra que a tese sofisticada “o ser é efeito do dizer”, geralmente atribuída a Antístenes, deixa o ser aquém da distinção entre o verdadeiro e o falso. Para a autora, contra Antístenes tem-se o posicionamento de Platão e Aristóteles que enfatizam a síntese e a sintaxe como condição para estabelecer a distinção entre valores de verdade e falsidade (Ibid). Tal postura está relacionado à questão de como algo pode ter vários nomes (sunplokê eidolon) em Platão e, em Aristóteles, ao problema da monstrosidade lógica que constitui o ser de Parmênides. Santos (2002, p. 74) observa que, para Aristóteles, o ser de Parmênides é uma monstrosidade lógica, pois, sendo o ser dito de uma única maneira, é tanto dito individualmente (nome individual das coisas que são) como universalmente (predicado universal ou posse do qual se diz que todas as coisas e cada uma das coisas são).

Para Cassin (2005, p. 45), o arsenal de Platão e Aristóteles contra as críticas sofisticadas ocorre da seguinte maneira: por meio da fórmula platônica *logos tinos peri tinos* e a fórmula aristotélica *legein ti kata tinos*. Na fórmula platônica os dois tinos designam a mesma coisa, que é a idéia nomeada propriamente no logos e como algo diferente dele. Em Aristóteles, *legein ti* enuncia algo que é um predicado e *kata tinos* enuncia algo de outra coisa que é um sujeito. Assim, para Cassin (Id, p. 45) abre-se um quiasma, a proposição platônica marca o lugar da predicação e a aristotélica o lugar do sujeito.

nos possibilita transitar por diálogos anteriores⁹, subsidiando, assim, nossa intenção de expor de forma breve a temática acerca da linguagem desenvolvida no embate de Platão com a sofística. Parte do que queremos evidenciar nesse percurso é o pressuposto que favorece tanto o caráter belicoso de Platão frente aos sofistas, quanto a leitura platônica do relativismo na sofística.

A outra metade das nossas pretensões consiste na abordagem do problema da linguagem na filosofia de Nietzsche. Nosso intuito, considerando as limitações espaciais da presente pesquisa, não é tematizar e problematizar a linguagem em Nietzsche. Nosso objetivo é destacar a importância do tema da linguagem para a filosofia nietzschiana através de algumas considerações sobre o livro *Assim Falou Zaratustra*. Este livro, aliado a outras passagens do pensamento do filósofo referentes ao tema da linguagem, nos servirá de ponte para inserir a temática de uma proximidade entre Nietzsche e a sofística através da linguagem evidenciada, ou não, pelo relativismo. Procederemos, então, primeiramente, ilustrando a importância do tema da linguagem em Nietzsche.

É comum, no meio acadêmico, considerar *Assim Falou Zaratustra* como um momento afirmativo na filosofia de Nietzsche. Zaratustra inaugura a filosofia afirmativa do *amor fati*, do sim à vida em todos os seus aspectos¹⁰ e, decerto, que entre os discursos do Livro III de *Assim falou Zaratustra*, “Do Grande Anseio” ilustra a filosofia afirmativa, apresentando, porém, uma afirmação denunciadora da emergência e da necessidade do não. O que podemos observar na seguinte passagem do *Zaratustra*: “Ó minha alma, dei-te o direito de dizer não como a tempestade, e de dizer “sim” como o céu límpido: serena como a luz, atravessas as tempestades negadoras” (NITZSCHE, 2008, p.289).

“Do Grande Anseio” começa com Zaratustra reconhecendo ter ensinado à sua alma a aceitação do que passou e de que todos os momentos do tempo convergiriam para o instante,

⁸ Considerando que a inquietação platônica é, sobretudo, política e que o logos platônico é político, a tese que entende a perversão da filosofia que representa a sofística e a perversão da política, que é a tirania, é basilar para a abordagem dos diálogos platônicos. Portanto, entendemos que abordar o *Sofista* de Platão não é somente expor a s considerações sobre a linguagem presentes no referido texto platônico.

⁹ Marques (2006, p. 17-22) afirma que obtemos perspectivas diferentes do objeto principal do *Sofista* ao considerarmos os diálogos anteriores. Os termos da formulação do desafio socrático no *Parmênides*, acerca da admiração de Sócrates diante daquele que mistura coisas semelhantes e dessemelhantes sem cair em contradição, estão em consonância com o conteúdo exposto no *Sofista*. E mais, ainda que o *Sofista* seja compreendido como a pesquisa contraditória do *Teeteto* – este busca o discurso verdadeiro, enquanto aquele deseja possibilitar o falso - o vínculo entre ambos é significativo. Como é visto no o exame da percepção sensível que o *Sofista* realiza e revela a necessidade de parâmetros reguladores dos processos (formas inteligíveis) e na questão lançada ao final do *Teeteto* sobre a definição do filósofo, do político e do sofista. Esta última questão ainda articula os diálogos *Teeteto* e *Sofista* com o *Político* através da discussão sobre a possibilidade da própria política e do não-ser. Por tudo isso, optamos pela abordagem do *Sofista*, entretanto, somos cientes do lugar do *Teeteto* para a compreensão platônica acerca da postura epistemológica da sofística.

¹⁰ Sobre afirmação e a negação no Zaratustra, ver Caragnollini (2000). A autora expõe o “não” de obras como *Humano demasiado Humano* e *Aurora* como caminho prévio ao “sim” de Zaratustra.

no qual a vontade criadora não apenas reconciliaria a vontade com o passado, mas ensinaria a mesma a amar o “foi assim”¹¹. Deste modo, estaria superada, em Zaratustra, a mais solitária angústia da vontade: de que ela não pode querer para trás. Esta angústia era a responsável por toda vingança e ressentimento da vontade contra o tempo e o “foi assim”.

A impotência da vontade diante do querer para trás, segundo Fink (1988, p.105), desaparece quando só há, para frente e para trás, o instante. Dito de outra maneira, quando a direção temporal, passado e futuro, se confundem¹². E, assim, a vontade também pode querer para trás, porque querer para trás também é querer para frente. Nas palavras de Nietzsche: “Ó minha alma, agora já não há em parte alguma alma mais amante, mais ampla e compreensiva! Onde estariam o futuro e o passado mais perto um do outro do que em ti?” (2008, p. 290).

Ao ensinar a vontade a amar o “foi assim”, Zaratustra teve que visitar, no “Convalescente”, outra vez a experiência do fastio (vivida em “Da Visão e do Enigma”). A lembrança do fastio em “O Convalescente” quer mais que a reconciliação do “foi assim”, pois, após reviver a experiência do fastio (em “O Convalescente”), o consolo de Zaratustra é querer cantar, mas é no “Grande Anseio” que Zaratustra pode entoar o canto daquele que conhece o eterno retorno¹³.

No canto “Do Grande Anseio”, Zaratustra encontra o que nele havia de regresso; regresso esse descrito no capítulo sobre “O Viandante” os seguintes termos: “o que estava em mim de regresso, o que buscava em mim sua pátria é o meu próprio Eu e a parte desse Eu que andou por muito tempo em estranhas terras e disperso entre todas as coisas e contingências” (NIETZSCHE, 2008, p.205). Para Heidegger, regresso significa estar a caminho de si, de modo que se possa dizer quem é.

Mas o que significa “o convalescente”? Convalescer (*genesen*) é a mesma palavra grega *νεομαι, νοστος*. Isto significa: retornar ao lar; “nostalgia” é a dor provocada pela falta do lar (*Heimsschmerz*), o sofrimento em razão da distância e da ausência do lar, da pátria (*Heimweh*). “O convalescente” é aquele que se integra e que junta forças ao retorno à “casa”, “ao lar”, isto é, para volta à sua determinação. O “convalescente” está a caminho de si mesmo de modo tal que ele pode dizer de si quem ele é (HEIDEGGER, 2002, p. 88)

Zaratustra entoa o canto “Do Grande Anseio” como ladainha, que tem seu anelo por meio da repetição. E qual seria o desejo, o anseio, o anelo de Zaratustra após “O Convalescente” senão o *amor fati*? A ladainha aponta como Zaratustra, que havia sido

¹¹ Para a compreensão do tema do eterno retorno em Do Grande Anseio, ver Heber-Suffrin (1994).

¹² “O que era o que será e o que é – tudo isto já não está tão irredutivelmente separado, o tempo na medida em que é encarado como *eterno retorno*, possui um caráter flutuante, leve, dançante: o que há de ser já foi e o passado é simultaneamente também futuro, no agora também está o tempo todo, na medida em que o agora repetido até o infinito”. (FINK, 1988, p.105).

¹³Ver nota 10.

condenado em “Das Antigas e Novas Tábuas” à sua própria lapidação, deu a sua alma a possibilidade do regresso a si, o caminho de si, o amor de si. Mas se o *amor fati* seria o resultado imediato do que vive Zaratustra após “O Convalescente” em “Do Grande Anseio”, é necessário retornar ao “O Convalescente” para entendermos porque Zaratustra, em Do Grande Anseio, afirma à sua alma: “ter dito que cantasses foi a minha última dádiva” (NIETZSCHE, 2008, p. 291).

Em uma passagem da tentativa de autocrítica a *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche afirma que deveria cantar e não falar¹⁴. Talvez tenhamos neste momento de revisão com a metafísica, alguma relação com o porquê de Zaratustra considerar que ensinar a cantar seria a sua última dádiva. Nietzsche procura através de Zaratustra uma nova forma de expressão (em vez de falar, cantar) e é necessário entendermos o porquê da necessidade de se expressar de uma forma nova.

No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche (2006a, p.28) defende que a linguagem pertence à mais rudimentar psicologia. O filósofo entende que os pressupostos básicos da metafísica da linguagem têm a vontade como causa, o “Eu” como ser/substância. Por isso, Nietzsche (2006a, p.28) afirma que nada teve uma força de persuasão mais ingênua do que o ser que tem ao ser favor cada palavra que falamos, logo que o ser apresentado ao pensamento como causa e da concepção “Eu” se segue a de ser.

A questão é que Nietzsche está em alerta para o modo como metafísica e linguagem estão intimamente ligadas¹⁵, de maneira que a contribuição metafísica legitima a identidade entre o ser e o discurso. Desta feita, como poderia Zaratustra, o profeta do *eterno retorno*, anunciar o seu pensamento abissal? Como anunciá-lo através de uma linguagem de estrutura metafísica?

Logo, o corpo teórico de *Assim Falou Zaratustra*, a referência aos chamados grandes temas – vontade de poder, eterno retorno, niilismo, além-do-homem, transvaloração dos valores - que a obra representa está inserido na preocupação de Nietzsche com a linguagem, que perpassa toda a obra do filósofo alemão¹⁶. Dos discursos “O Convalescente” e “Do

¹⁴ Após considerar, o *Nascimento da Tragédia* um livro pesado, conclui que sua alma, então indecisa entre comunicar-se e esconder-se, “devia cantar, essa ‘nova alma’ – e não falar!” (NIETZSCHE, 2005d, 16).

¹⁵ Essa questão também é trabalhada por Heidegger :“A dificuldade está na linguagem. Nossas línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão de saber se a linguagem ocidental é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pela onto-teo-logica, ou se estas línguas garantem outras possibilidades de dizer e isto significa ao mesmo tempo possibilidades de não-dizer que diz”. (2006, p 76)

¹⁶ Sobre a defesa dessa questão, Marton (2000) sugere que o problema, a crítica, a preocupação com a linguagem permanece por toda a filosofia de Nietzsche, até mesmo no Zaratustra e de que não seria por acaso que Zaratustra se coloca a refletir sobre a linguagem antes de apresentar as consequências do pensamento abissal.

Grande Anseio”, podemos nos arriscar em retirar uma retomada dos problemas acerca dos limites da linguagem que, supostamente, resolvidos na Antiguidade. Acerca do antigo problema da impossibilidade de acesso ao mundo exterior, em “O Convalescente”, Zaratustra nos fala: “Para mim... como poderia haver qualquer coisa fora de mim? Não há mundo exterior, mas nós o esquecemos quando vibram os sons; como é agradável podermos esquecer” (NIETZSCHE, 2008, p. 284).

Ora, se em “O Convalescente” Nietzsche retoma os indícios da problemática que envolve a linguagem, é tão somente por saber que mesmo que sejam doces os sons, falar é uma bela loucura (2008, p.231) e que, ao despertar seu pensamento abissal, carece de uma forma de comunicá-lo. Pois, como falar do *eterno retorno* sem diminuí-lo? Talvez seja por isso Zaratustra não o pronuncie, para não diminuir o *eterno retorno*, que é pronunciado pelo anão e pelos animais, o que torna plausível “O Convalescente” terminar em silêncio¹⁷.

E a Zaratustra resta o diálogo com a “hora mais silenciosa” ou mesmo o silêncio da décima segunda badalada em “O Outro Canto da Dança”. Quiçá, para não perder a profundidade do pensamento abissal, afirma Zaratustra “No Monte das Oliveiras”: “Para ninguém poder ver meu fundo íntimo e a minha última vontade, inventei esse longo e claro silêncio” (NIETZSCHE, 2008, p. 284). Assim, não nos pareceria casual o conselho dos animais ao Zaratustra convalescente para que ele fosse à busca de novos cantos e novas líras¹⁸. Enfim, ensinar a alma que cantasse só poderia mesmo ser uma última dádiva do profético Zaratustra à sua alma.

O caráter profético dos escritos nietzschianos se deve, em grande parte, ao modo com que ele apontou para a necessidade de um trabalho de investigação sobre a linguagem. Acreditamos que o texto inacabado intitulado *Sobre Verdade e Mentira e Sentido Extra-Moral* configura-se através de uma resposta à questão de como tornamos viável uma linguagem com potencial pedagógico e comunicativo frente à verdade. Dito de outra maneira, como a linguagem pode ensinar e comunicar as convenções que determinam a verdade e a mentira em troca de um acordo que promova paz¹⁹.

¹⁷ No entanto, em “Da visão e do enigma”, Zaratustra fala do eterno retorno: “Tudo quanto é capaz de correr, não deve ter percorrido uma vez essa estrada? Tudo quanto pode suceder não deve ter sucedido, ocorrido, já alguma vez? E se tudo quanto é, já foi, o que pensas tu, anão, deste instante? Este pórtico não deve também ter existido por aqui?” (NIETZSCHE, 2008, p. 212). Porém, como sugere o próprio título do mencionado capítulo de *Zaratustra*, a apresentação do *eterno retorno* se dá como enigma. Após Zaratustra ouvir o cão uivante e trêmulo frente à hora mais silenciosa da meia-noite e surgir o silêncio de morte acima da casa, Zaratustra viu um jovem pastor a contorce-se com uma serpente negra na boca a quem aconselhou mordê-la. Convocou os marinheiros, aventureiros presentes no barco e para os quais falava, a adivinhar o enigma que ele viu e disse: “e interpretai um pouco a visão do mais solitário!” (Id, p. 214)

¹⁸ Ver nota anterior.

O ponto alto deste trabalho, no que concerne ao aparato investigativo das relações entre linguagem e verdade, é delatar o mundo organizado por características antropomórficas. Tal denúncia segue aponta o esquecimento da instauração de convenções e determina que o caráter antropomórfico da verdade decorre de uma impossibilidade de acesso à essência das coisas.

A omissão do individual e do real dá-nos o conceito como nos dá a forma; onde pelo contrário a natureza não conhece formas ou conceitos, e conseqüentemente gêneros, mas apenas um X, inacessível e indefinível para nós. Pois, a nossa antítese do indivíduo e do gênero **também é antropomórfica e não provém da essência das coisas, mesmo que não nos arisquemos que também não lhe corresponde, o que seria uma afirmação dogmática, e, desta forma, tão improvável como a sua contrária.** (NIETZSCHE, 1978, p. 94 – grifos nossos).

Mais tarde, já numa abordagem mais elaborada do seu pensamento, Nietzsche retomará o núcleo especulativo do mencionado texto sob a ótica do perspectivismo, de modo a destacar que o esquecimento das estruturas fictícias reguladoras do real, levou o homem a conceber sua existência equivocadamente ao fundamentar-se na crença resultante da gramática, no *Crepúsculo dos Ídolos*, observa: “a razão na linguagem: oh, que velha enganadora senhora! Receio que não nos livremos de Deus, pois ainda cremos na gramática” (NIETZSCHE, 2006a, p.28).

Acreditamos que a passagem supracitada, que destaca a crença na gramática e ausência de liberdade em relação a Deus articuladas à razão na linguagem, aponta para a forte presença da metafísica na linguagem. A gramática articulada como síntese e como sintaxe foi a saída platônico-aristotélica para salvar o ser de Parmênides²⁰ dos ataques sofisticos na Antiguidade. Com efeito, o ser de Parmênides é o fundamento da metafísica que, por sua vez, é o a estrutura por detrás da idéia de Deus. Talvez por isso também seja pontual a Nietzsche investir contra Parmênides:

De resto, também podemos apresentar contra Parmênides dois poderosos argumentos *ad hominem* ou *ex concessis*, ainda que por meio desses argumentos a verdade mesma não possa ser trazida à luz, mas tão somente a inverdade das teses da separação absoluta entre mundo dos sentidos e mundo dos conceitos e da identidade entre ser e pensar. Em primeiro lugar: se o pensamento da razão por meio de conceitos é real, então é preciso também que a pluralidade e o movimento tenham realidade, pois o pensamento racional é móvel; na verdade, ele consiste

¹⁹ Sobre este ponto vejamos o seguinte trecho que retiramos da tradução portuguesa, *Introdução Teorética Sobre Verdade e Mentira*: “Na medida em que, face a outros indivíduos, o indivíduo se quer conservar, a maior parte das vezes é para a dissimulação que utiliza o intelecto: mas como o homem, por tédio e necessidade simultaneamente, que existir socialmente e gregariamente, tem necessidade de concluir a paz e, procura de acordo com isto, que pelo menos desapareça de seu mundo o mais grosseiro *bellum omnium contra omnes*. Esta conclusão da paz traz com ela qualquer coisa que se assemelha ao primeiro passo para a obtenção deste enigmático instinto de verdade. Quer dizer que agora está fixado o que doravante deverá ser verdade, o que quer dizer que se encontrou uma designação das coisas uniformemente válida e obrigatória, e a legislação da linguagem fornece, inclusivamente, as primeiras leis da verdade: porque nasce aqui pela primeira vez contraste entre verdade e mentira”. (NIETZSCHE, 1978, p.91).

²⁰ Sobre essa saída platônico-aristotélica para salvar o ser de Parmênides, ver nota 7.

num movimento de conceito a conceito, logo, no interior de uma multiplicidade de realidades. Contra este argumento não há escapatória: é inteiramente impossível qualificar o pensamento como um permanecer estático, um eterno e imóvel pensar-se a si mesmo da unidade. Em segundo lugar: se os sentidos geram apenas engano e aparência, e se na verdade só existe a identidade real entre ser e pensar, o que seriam os sentidos eles mesmos? De qualquer modo, seriam também apenas aparência: pois eles não coincidem com o pensar, nem o seu produto, o mundo dos sentidos, coincide com o ser. Mas se os próprios sentidos são aparência, para quem eles o são? Como poderiam, ainda, sendo irreais, iludir? O não ente nunca poderia enganar. Assim, a questão da proveniência da ilusão e da aparência permanece um enigma, quiçá uma contradição. (NIETZSCHE apud LOPES, 2006, p.168).

Nietzsche aborda a “a inverdade sobre a separação dos mundos” bem como a dificuldade em afirmar juízos sobre verdadeiro e o falso, o aparente. E aqui nos parece viável retomar o embate platônico e aristotélico com a sofística acerca da linguagem. Nas preleções da juventude, *Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral e Curso de Retórica*, Nietzsche apontou os problemas inerentes à origem da linguagem, bem como a limitação da linguagem diante da impossibilidade de dizer as coisas, além de evidenciar o seu caráter falsificador²¹.

As críticas nietzschianas à linguagem, no *Crepúsculo Ídolos*, afirmam que nada teve um poder de persuasão mais ingênuo que o ser eleata por ter ao seu favor cada frase que falamos (NIETZSCHE, 2006a, p.28). Deste modo, tais críticas relacionam-se à velha identidade de Parmênides entre ser e pensar, da qual se retira que o ser é efeito do dizer e que dizer o ser é dizer a verdade. Esta estrutura de pensamento foi responsável pelo decreto do interdito eleata (o não-ser não pode ser dito) e, sobretudo, foi alvo de severas, por vezes, jocosas críticas sofisticadas²².

Górgias, no *Tratado do não-ser*, apontou como era possível entendermos a ontologia como sofisma. Uma vez que o poema enuncia as regras entre ser e dizer, ninguém diria que algo falso seria nada, mesmo que se o dito fosse que carroças lutam em pleno ar (GÓRGIAS, 1999, p. 13), pois, todas as coisas seriam. Daí a mentira, o erro, a ficção serem indiscerníveis da verdade. Nas palavras de Nietzsche: “Parmênides disse: ‘Não se pensa o que não é’- estamos na outra extremidade e dizemos: ‘o que pode ser pensado deve ser certamente uma ficção’” (NIETZSCHE apud CASSIN, 2005, p.265).

Diante da impossibilidade do *pseudos*, de postular o falso ou mesmo de diferenciá-lo do verdadeiro, e da conclusão de que dizer é dizer o ser e, portanto, dizer a verdade, não restaria a Platão outra opção senão o parricídio teórico, em nome de uma concepção de

²¹ Nietzsche dá ênfase no caráter tropológico da linguagem para apontar o problema da legitimidade entre o uso literal e o uso figurado. Lopes (2006, p. 49-57) considera ingênuo a tentativa de Nietzsche de romper com tal distinção e com a idéia de referência.

²² Ver nota 7.

discurso que não fosse imediatamente referencial. Platão traz o lugar da predicação²³ como primeira arma ao combate das investidas sofisticas contra a linguagem, enquanto Aristóteles marcaria o lugar do sujeito como máquina de guerra mortal aos sofistas. Então a sintaxe e a síntese tornam-se indispensáveis para que a diferença entre verdadeiro e falso seja possível²⁴.

Já podemos, então, passar para a segunda parte do nosso percurso, tal como foi mencionado no início desta seção: a abordagem do *Sofista* de Platão como possível síntese das investidas platônicas contrárias à sofística, sobretudo no que se refere à postura epistemológica encontrada por Platão nos sofistas: o relativismo.

A superação da contradição (o entrelaçamento das formas) como desafio proposto no *Parmênides*, a exigência de um logos verdadeiro e de um logos verdadeiramente falso no *Teeteto* e a inevitabilidade de pensar o ser do falso e da compreensão da imagem, o ser do não ser, no *Político*, são fundamentais aos objetivos do diálogo *O Sofista*. Acrescentamos a estas perspectivas temas que estão relacionados, ou mesmo inseridos, nos diálogos anteriores e que também são de importância decisiva para o estudo do *Sofista*: o interdito eleata e a aproximação entre o *ellenchus socrático* e a sofística.

O interdito eleata consiste na impossibilidade de dizer o Não-Ser, que proíbe ligar o Ser ao Não-Ser, tornando necessário o caminho do Ser, único caminho no qual a realidade e a verdade coincidem, determinando que, no caminho da afirmação de que o Ser é, há uma identidade entre ser, pensar, dizer e verdade. A exclusão do Não-Ser da via dos mortais, a confusão do Ser com o Não-Ser e a identidade entre ser e pensar são interpretações do poema. Do poema retira-se ainda a tese sofística da impossibilidade de discernir o verdadeiro do falso, que foi produzida pela identidade entre ser e pensar. Tal identidade conduz ao entendimento que a realidade e o discurso sobre a realidade coincidem. Logo, o que é dito necessariamente é, ao mesmo tempo, verdadeiro e real.

²³ Sobre a predicação em Platão é importante ressaltar, ainda que de forma breve, que o tema surge como uma inquietação frente às conclusões dos megáricos sobre a impossibilidade de juízos que não fossem de identidade, ou seja, frente à impossibilidade de predicação. E ainda, a questão da predicação também decorre da tese sofística que inviabiliza a contradição, além de se relacionar ao problema do uno e do múltiplo. A questão da predicação relacionar-se-á, também, ao diálogo *Parmênides* que sabe da importância das Idéias para explicar como um objeto sensível pode, sem contradição, ter e não ter uma propriedade, mas mesmo assim mostrará que as Idéias impedem, ao nível da linguagem, a predicação de propriedades caso não ocorra uma reformulação em sua concepção. No entanto, como nos afirma Rogue (2005, p.73): “Platão não desenvolveu o que chamaríamos de teoria da predicação. Por trás da oposição do um e do múltiplo esconde-se para ele esse problema que Aristóteles abordará com uma tal teoria”. Entendemos que, apesar de não apresentar uma teoria da predicação, o problema da predicação está presente em Platão. Sobre esse assunto, fazemos nossa as palavras de Rogue (2005, p. 75): “o problema daquilo que, nos pós aristotélicos, chamaríamos de predicação é formulado por Platão através da oposição do uno e do múltiplo; unidade do nome aplicada a uma multiplicidade de coisas, unidade da coisa que recebe uma multiplicidade de nomes”.

²⁴ Para um aprofundamento da crítica sofista ao poema eleata. (CASSIN, 2005, p.43).

Para Cassin, o trabalho de Górgias, no *Tratado do não-ser*, é mostrar que o poema de Parmênides é um eficaz discurso sofisticado. Das teses do *Tratado* de Górgias, retira-se a impossibilidade do *pseudos* e atitude niilista²⁵ de que nada é. Esta última resulta de uma postura desastrosa no interior do poema, visto que não consegue deter o processo de identidade do não-ser. A ambigüidade do ser, a leitura predicativa, identitativa e existencial do ser²⁶, de onde se retira que o não-ser é não-ser, significa, antes de tudo, que o não-ser é. Já a impossibilidade do falso decorre da impossibilidade de representação do não-ente, uma vez que ele não é.

Então, o não ser que foi tomado como o contrário do ser na disjunção de Parmênides, no *Tratado* de Górgias, é entendido a partir de uma identidade com o ser. Eis o refúgio do sofista, a contradição que viabiliza todos os discursos seja na linguagem protagórica ou na de Górgias, na antilogia ou na persuasão retórica. E aqui reside a questão do diálogo *O Sofista* acerca da diferença entre o sofista e o verdadeiro filósofo.

Tal questão exige uma definição do sofista menos por causa da imprecisão terminológica - na qual era comum a confusão entre termos como dialética, erística e sofisticada²⁷ - do que devido à aproximação do verdadeiro filósofo, Sócrates, à sofisticada. Dito de outra forma, por causa do *ellenchus* socrático como aplicação da antilógica e da retórica socrática que faz uso da persuasão pela palavra, mesmo em textos platônicos como *Mênon* e na *República*²⁸. Enfim, era necessário afastar o verdadeiro filósofo, Sócrates, da imagem da

²⁵ Talvez seja demasiado moderno designar o sofista Górgias pelo termo niilista, no entanto, no presente estudo seguimos o vocabulário de alguns comentadores do sofista, tais como Dupreel (1948) que faz uso do termo devido ao fato de Górgias negar a possibilidade do conhecimento.

²⁶ Sobre a três leituras do ser, Santos (2002, p. 72) afirma que a ambigüidade do *einai* deve ser respeitada uma vez que Górgias utiliza tal ambigüidade para subverter o argumento da deusa e também porque Platão apresenta, em *O Sofista*, as três leituras do *einai* relacionadas à estrutura lógica da realidade, os gêneros supremos. Santos afirma ainda que o problema da leitura do *einai* poderia reduzir toda a predicação à identidade (2002, p. 102). No entanto, segundo o autor, ao se esclarecer as circunstâncias nas quais o verbo ser é interpretado, é possível fixar as modalidades que determinam tanto a realidade quanto o discurso. Os gêneros supremos, então, poderiam ser entendidos da seguinte forma: o ser (que se diz das coisas que existem), o mesmo (que se diz do que é identitativo), o outro (das coisas que existem e que se dizem diferentes), o movimento (das coisas que mudam e se movem) e o repouso (das que permanecem). (SANTOS, 2002, p.110).

²⁷ Para um aprofundamento destes termos, ver Keferd (2003, cap. *Dialética, antilógica e erística*).

²⁸ Grimaldi, (2004, p. 8-34, passim) apresenta Sócrates a partir da proximidade com a figura de um xamã. Considerando passagens do *Filebo* e do *Timeu* retira de ambos um Sócrates pessimista diante da impossibilidade de acabar com o mal, que apenas pode ser contido. Assim, o mencionado autor destaca a tese de que Sócrates teria praticado a filosofia como feitiçaria em nome da cura dos males do corpo originados na alma que só poderia ser curada por discursos que agem como encantamento. Deste modo, Sócrates para curar se fez feitiçeiro e para tornar-se feitiçeiro fez-se lógico. Sócrates teria inventado a razão para ter esperança na qual persuadiria os homens que a mistura (do Outro com o Mesmo) de que a alma participa não é originária, mas consequência da má queda. Ainda sobre a proximidade entre Sócrates e a sofisticada, teríamos o conteúdo dos primeiros diálogos no qual Sócrates sai vitorioso das armadilhas que impõe aos seus adversários, entretanto, para Conford (2001, p.41), tal impressão resulta de uma leitura superficial, sabendo que Platão condena a erística, um leitor criterioso perceberá que Sócrates só age assim diante das pretensões dos profissionais da retórica, enquanto que na iniciação dos jovens trata o outro participante da conversa como companheiro e aliado, nunca como adversário.

sofística que, por se vangloriar de ser capaz de fazer experimentar o falso como mais evidente que o verdadeiro, era uma espécie de feitiçaria²⁹.

Abordamos a impossibilidade do falso resultante da interpretação do poema ontológico como sofisma. Dessa impossibilidade resulta a contradição, pois, aquele que aceita o ser eleata, ao mesmo tempo em que postula o falso, se contradiz. Destarte, como fazer ser o que não é? Como o falso pode ser sendo o que não é? Como tratar aquilo que parecer ser, mas não é, ou seja, como tratar a imagem?

Com efeito, anunciado o núcleo aporético do *Sofista* pode-se tratar o plano teórico do diálogo como um estudo que pretende analisar o ser e o não-ser, resolver o problema da opinião falsa e da predicação, bem como dá um estatuto ontológico para a imagem e para cópia, além de abordar os gêneros metafísicos. A hipótese do Estrangeiro, personagem decisivo no diálogo, para resolver o problema do falso, é a seguinte: o não-ser é.

Portanto, o Estrangeiro quer suspender o interdito eleata e não visa à exclusão do segundo caminho apresentado no poema. Deste modo, o Estrangeiro segue na busca pela natureza do não-ser, pela arma que dispara em direção ao parricídio teórico, contra o poema de Parmênides. Embora não haja um abandono do ser, ou seja, da identidade exposta no poema no percurso do diálogo, é necessário fugir da tese eleata que postula a impossibilidade do não-ser³⁰.

O Estrangeiro percebe as aporias profundas que tornariam o ser incognoscível e observa, ainda, que a combinação ser e não-ser é a condição necessária às postulações das teses sobre o ser; logo que as concepções do ser, tanto dos eleatas (ser e não-ser contrários) quanto dos sofistas (ser e não-ser idênticos), levam a impossibilidade de dizer o falso, de contradizer e de predicação, tornando a linguagem impossível. Porém, ainda persistem os paradoxos resultantes do ser com o não-ser e o uso da linguagem como paradigma será a saída para o entendimento acerca da relação entre os gêneros supremos e para os demais problemas apresentados.

Platão retoma as questões acerca do Uno e do Múltiplo, que já havia tratado no *Parmênides*, para situá-los no interior da linguagem, de modo que possamos afirmar que um é um e, em seguida, considerá-lo múltiplo, designando-o por uma multiplicidade de nomes. Afirmamos o homem e lhe damos cor, qualidade, forma e tamanho. Assim, o Estrangeiro

²⁹ *Sofista* 235a 1 e 241 b7.

³⁰ Sobre a impossibilidade do não-ser, faz-se necessária a análise crítica das doutrinas do ser, das doutrinas pluralistas, unitárias, materialistas e, até mesmo, das teses dos amigos das Idéias. Para um melhor entendimento acerca das aporias do não-ser, e também sobre aporias do ser, ver MARQUES, 2006, p. 155 ss.

analisa as possibilidades de combinação entre os gêneros e as Idéias, possibilidades essas das quais retira uma seleção na associação das Idéias, ou seja, certas Idéias associam-se com algumas Idéias, porém não se associam com outras Idéias. Dito de outra forma, o que o Estrangeiro constata é que o Movimento e o Repouso são opostos absolutos e que, portanto, não podem se associar. Já o Ser associa-se a ambos, pois, o Movimento e o Repouso existem. Platão estabelece que entre os gêneros há uma relação na qual uma Idéia participa da outra, porém não há, de modo algum, identificação entre elas. É desta maneira que o Não-Ser deve ser entendido, nem como oposto nem como idêntico ao Ser, mas em relação ao Ser. O Não-Ser como o Outro, o Não-Ser compreendido, assim, como diferença inteligível³¹ será condição de possibilidade do discurso.

Embora o Estrangeiro esteja cometendo parricídeo neste aspecto, é ainda herdeiro de Parmênides, uma vez que toma o ser do eleata como absoluto, para afirmar a identidade, e como relativo para trabalhar a diferença, sendo fundamental o entendimento de que as unidades de seres de significação só são possíveis por causa da identidade e da diferença. Com efeito, a articulação entre identidade e diferença ocorre porque há um Ser do Não-ser, logo que é pela participação no Ser que o Não-ser é. Há uma penetração do Ser e do Não-Ser nos demais gêneros e, assim como o Ser, o Não-ser é entendido como gênero.

Essa demonstração do ser do Não-ser é possível porque o Estrangeiro já apontara que algumas associações entre as Idéias são possíveis e outras não. O Outro, então, entendido como gênero que viabiliza a alteridade, associa-se às Idéias e faz cada uma delas um Não-ser, pois, cada uma delas representa também o Outro em relação ao Ser. Isso significa que podemos afirmar que o Movimento, também, é um Não-ser, porque é outro em relação ao Ser, sem com isso cair em contradição.

A natureza do Não-ser, ou o Outro, a diferença inteligível afasta o perigo da contradição, possibilitando falar do discurso sobre o falso, e mais, permitindo tratar a questão sobre a predicação relacionada ao problema da comunicação das Idéias. Isto é, surge a possibilidade de dizer algo além de que o Ser é e da participação das Idéias umas nas outras, pois, sem a inserção platônica do Movimento e do Outro, as Idéias seriam unidades plenas em que nada se diria delas além de que elas são. Ademais, a alteridade inteligível, condição para o entrelaçamento das formas, determina a significação do discurso.

O Estrangeiro esclareceu o ser do Não-ser, o Não-ser como algo diferente do Ser. Porém, como nos coloca Platão no *Teeteto*, falta demonstrar que o falso é tanto o que se refere

³¹ Aqui nos apropriamos do termo diferença inteligível utilizado por Marques (2006), bem como do sentido que o autor faz uso do mesmo, como alteridade.

ao discurso quanto à opinião. Decerto, o co-pertecimento arcaico (entre ser, discurso, verdade, pensamento e realidade) possibilitou a leitura “sofisticada” do poema e, explicitamente, constituiu o alvo da refutação platônica.

O Estrangeiro já percebera que, se o discurso tiver relação unicamente com o Ser, qualquer afirmação seria verdadeira, o que cultivaria a força do homem-medida de Protágoras, bem como o absurdo das carroças voadoras de Górgias. Portanto, é necessário que o discurso participe do Não-ser. Assim, a dissociação entre a ordem da palavra e a ordem da coisa, entre discurso e realidade, no vocabulário platônico entre aquilo que se sabe e aquilo de que se sabe, ganha ênfase no diálogo através da distinção entre dizer algo e dizer acerca de algo³², a primeira apenas nomeia e está aquém da discussão acerca do verdadeiro e do falso.

No entanto, dizer acerca de algo introduz a qualidade ao discurso, verdade e falsidade, o que é suficiente para ilustrar que Platão dá ênfase à sintaxe como única forma a permitir que a concepção de discurso não seja, imediatamente, referencial. Logo que uma sentença, mesmo sendo falsa, tem significado e que uma sentença com o significado verdadeiro ou falso refere-se à idéia de que o falso não é aquilo que nega a existência do ser sobre qual se fala, mas que afirma outra coisa.

Finalmente, a contradição na qual o sofista outrora se refugiava, e que se sustentava na antilógica, é recuperada pelo inteligível, pois os termos do discurso são regulados por relações de identidade e de diferença enquanto verdadeiros ou falsos. O caminho do outro inteligível transforma a dimensão antilógica do discurso em dialética. Contudo, o desafio da compreensão da imagem que leva a postular a teoria da linguagem como *sumploke*³³ (MARQUES, 2006, p. 26), o questionamento mesmo que leva a pesquisa do Estrangeiro sobre o Ser e o Não-ser ainda persiste: em qual técnica de produção de imagens incluir o sofista?

Para o entendimento acerca da questão supracitada é necessário lembrar-se do sofista como mimético e como produtor de imagens faladas que elevam à ilusão de verdade, em que a arte mimética consiste em dois momentos distintos: a arte de copiar e a arte do simulacro. Ambos dão ser ao Não-ser. No entanto, o primeiro reproduz o modelo e lhe guarda a semelhança, enquanto o segundo promove alterações significativas no modelo, em que surgiria o fantasma, a imagem falsa que não é mais imagem porque perdeu as raízes do ser que representa³⁴. O sofista como produtor de imagens falsas, como aquele que produz

³² Cassin, 2005, p. 40-45, trabalha esta questão a partir da distinção de *peri ti nos e peri kata tinous*.

³³ Sobre o termo em Platão, ver nota 7.

³⁴ Grimaldi (2004, p. 48) recorda que, na abordagem platônica, a imagem é o terceiro grau de conhecimento e o primeiro de reconhecimento, pois, suscita a reminiscência da idéia que configura, atestando que o sensível não é excomungado do

fantasmas, eis a técnica do sofista. Enfim, a oposição presente na antilogia sofista e a contradição trazida pelos desafios da imagem nada trazem à cidade e, por isso, devem ser superados pela dialética, cujas raízes estão na causa de todo ser: a idéia do bem supremo trazida pelo filósofo dialético.

Considerando o que foi anteriormente colocado, pensar que a impossibilidade do discurso falso exige a superação das antilogias sofistas e as aporias dos filósofos pela demonstração da participação do discurso no Não-ser, pensar a diferença no plano inteligível, pensar o Ser e o Não-ser no horizonte da linguagem, Platão como herdeiro e parricida de Parmênides, a leitura do *Sofista* nos conduz a uma preocupação política no entendimento da sofística, na exigência presente na aporia da imagem em explorar o verdadeiro e o falso que será explicado por meio da postulação da diferença inteligível. Tal preocupação é política, pois, o sofista como produtor de fantasmas, de falsas imagens faladas e de ilusões, provoca uma inquietação quanto à persuasão pela palavra, quanto ao que pode significar à atuação do sofista na cidade que se dá ao abrigo do tirano.

As conclusões tiradas dos diálogos de Platão, dentre os quais optamos abordar o *Sofista*, fortaleceu a concepção de que o movimento sofista caracteriza-se pela persuasão retórica, platonicamente entendida como tirania, pelo relativismo com grifos subjetivos e individualistas e, enfim, pela proximidade com uma postura cética. O que é facilmente encontrado nos estudos de Guthrie sobre a sofística: “Havia uma arte que todos os sofistas ensinavam, a retórica, e uma posição epistemológica que todos partilhavam, um ceticismo segundo o qual o conhecimento só podia ser relativo segundo o sujeito que percebe.” (GUTHRIE, 2007, p. 51). O que nos leva a destacar, neste momento, três palavras-chave na abordagem do estudo sobre os sofistas: retórica, relativismo e ceticismo.

1.1.2 A doutrina do “homem medida”

As lembranças mais vivas acerca das reflexões sofisticas sobre a linguagem são o relativismo e o subjetivismo que, para muitos, foram fundados pelos sofistas. Como vimos no tópico anterior, para Platão, o sofista se refugia no não-ser que, a partir de uma identidade com

inteligível, logo que recorda o inteligível quando o imita. Podemos destacar, então, o porquê de ser imprescindível a Platão definir o estatuto da imagem, sobretudo por causa do perigo que representam os simulacros. Regina Schöpte (2004) apresenta a concepção deleuziana da divisão platônica da produção de imagens, em cópias e simulacros, como uma forma de aprisionar a diferença, pois, Platão condena, justamente, o simulacro, aquele que se furta ao modelo prévio (o sofista), ou seja, condena a diferença livre das falsas imagens entendidas como fantasmas.

o ser, inviabiliza o falso e, por conseguinte, o verdadeiro. Eis o reino da aparência, inviabilizada a distinção entre o verdadeiro e o falso, o sofista parte de um ser accidental, relativo, de modo algum absoluto, para fundar “o homem como medida de todas as coisas, das coisas que são e as que não são” cujo conhecimento não poderia ser outro que o subjetivo.

E aqui talvez entendamos o porquê, na tentativa de contemplar o movimento sofista em Nietzsche, o relativismo e o subjetivismo tornam-se reluzentes à interpretação da postura epistemológica nietzschiana. Tornar-se-ia lugar comum, mas nem por isso inquestionável, a interpretação do perspectivismo nietzschiano como relativismo ou mesmo como fenomenismo que nos indica a impossibilidade de encontrar a realidade por detrás das perspectivas. O que seria determinante à simpatia de Nietzsche pelo ceticismo religioso e moral comandado pelo subjetivismo da doutrina do homem-medida.

Então, a visão padrão das semelhanças entre o pensamento nietzschiano e o movimento sofista inclui o relativismo, entendido amplo e vagamente como perspectivismo que se opõe a Platão e à sua ênfase na tradição metafísica de uma verdade objetiva, dito de outro modo, que se opõe à distinção entre um mundo real e um mundo aparente, entre *doxa* e *episteme*. O que, certamente, coloca Nietzsche e os sofistas debaixo da mesma alcunha de adversários de Sócrates e de Platão, por isso mesmo como aqueles que falam em nome de um subjetivismo mediante ao real.

Portanto, torna-se indispensável pensar o lugar da doutrina protagórica do homem-medida no pensamento nietzschiano. Eis um dos nossos objetivos na presente seção, abordaremos esse lugar através de duas leituras divergentes: uma que relaciona Nietzsche à sofística através do homem-medida e outra na qual se reconhece a doutrina no filósofo, porém sem paternidade entre sofistas.

Após a apresentação das leituras supracitadas, nossa abordagem do lugar do homem-medida no pensamento nietzschiano seguirá no sentido contrário ao que liga Nietzsche aos sofistas pela famosa doutrina de Protágoras. Nossa argumentação consiste em afirmar que tal herança não coincide com os intentos nietzschianos, por determinar o triunfo da subjetividade, tal como ocorre na filosofia de Kant. E, principalmente, por fortalecer a concepção de Heidegger de que Nietzsche ficara preso à metafísica.

Antes de tudo, é necessário esclarecermos que, na presente dissertação, não temos intenção, tampouco espaço para realizar um estudo mais profundo do tema da subjetividade em Nietzsche³⁵. O que pretendemos demonstrar é que o modo habitual de aproximar

³⁵ E aqui, cabe lembrar o conceito de subjetividade no estudo sobre a estética nietzschiana. Haar (2000, p. 67) afirma que as explanações de Nietzsche sobre a alegria trágica que marca o *Nascimento da Tragédia* consitui um vigoroso retorno à estética

Nietzsche à sofisticada através do subjetivismo protagórico é um contra-senso. Pois, ao mesmo tempo em que, coloca Nietzsche como provedor de ceticismo através da crítica à verdade, determina o triunfo da subjetividade por meio do destaque na doutrina do homem-medida nas teses do filósofo. Assim, os defensores de um Nietzsche sofista caem na velha armadilha socrática da contradição, uma vez que a proposta de um subjetivismo que inviabiliza a verdade não poderia estar alicerçada senão em bases dogmáticas.

Então, passemos ao embate entre as leituras de Joel Mann e Thomas Brobjer na relação de Nietzsche com a sofisticada. Mann (2003, p.417), na sua defesa da importância dos sofistas para a filosofia nietzschiana, afirma que Nietzsche faz uso frequente da doutrina protagórica do homem-medida a partir da *Genealogia da moral* e que tal doutrina seria responsável por iluminar, por articular e por representar alguns projetos do filósofo. O homem como medida apareceria, então, associado ao projeto antropológico de Nietzsche, em que ressalta a importância da valorização da vida e que enfatiza que os homens fazem juízos de valor.

Mann (2003, p.416-418) apresenta trechos do *Humano demasiado humano* e da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* como passagens em que Nietzsche liga o homem-medida à fascinação humana por sua própria capacidade de fazer avaliações. Além do mais, cita trechos do *Zarathustra* para ilustrar a relação entre o homem-medida e a ética a partir do pressuposto que as coisas tinham valor neutro antes da medida humana e que, assim, as propriedades morais não são propriedades reais das coisas. Para Mann, na voz de Zarathustra estaria a língua do homem-medida entendido como símbolo do anti-realismo de Nietzsche.

Apesar de Mann (2003, p. 419-422) afirmar que o relativismo da doutrina do homem como medida não é suficiente para demonstrar o embate contra o realismo, ele considera que tal doutrina é condição necessária para evidenciar que não há um conjunto de características objetivas para direcionar os julgamentos morais. O homem-medida então presidiria outro projeto nietzschiano, o psicológico, no qual se tornaria símbolo da origem dos valores. Nietzsche, então, compromete-se em explicar, a partir de uma perspectiva psicológica, o uso de predicados que não são reais para a realidade. Em consonância com este projeto está o projeto idealista, do qual retira o tipo mais elevado de ser humano que, uma vez livre, abraçará a realidade dura da moral anti-realista, contra uma verdade objetiva, aceitando-se como criador e fonte de todo o valor.

da subjetividade, logo que o sujeito-espectador é o sentido último do espetáculo trágico. Rosset (2000, p. 75) defende que o subjetivismo afirma a verdadeira finalidade da obra de arte, que é suscitar no espectador o estado criador-artístico. Não sendo, deste modo, o conteúdo expressivo, mas sim a capacidade de provocar no outro o sentimento de força e prazer que estaria em questão para Nietzsche.

Mann (2003, p.421-422) observa que Nietzsche, por vezes, cita o “homem-medida” depreciativamente, porém, isso faz parte de outro projeto do filósofo, o da ênfase crítica, em que tanto Nietzsche faz uso do princípio para nos alertar contra o equívoco de uma realidade normativa quanto para nos precaver contra extrapolações do uso do homem-medida como critério objetivo para julgar o mundo³⁶. Nietzsche não abandona sua simpatia pelo princípio da medida quando o critica, apenas, censura aqueles que o empregam fora dos limites, por exemplo, o homem não poderia julgar o valor da existência.

Mann (2003, p.423) encerra suas considerações sobre o homem-medida afirmando que Nietzsche é um cético moral cujo problema está no fato que, apesar dos juízos de valor não serem verdadeiros, temos que tomar decisões. Contudo, não seria o relativismo a solução para este problema, ainda que a doutrina do homem-medida indique uma transformação no modo como concebemos os valores. Apesar das restrições que Mann faz ao lugar do homem-medida na filosofia nietzschiana, ele não só aponta o uso instrumental que Nietzsche faz da doutrina como destaca a importância da mesma para a crítica nietzschiana dos valores, tornando-se, assim, uma das palavras-chave na relação de Nietzsche com a sofística.

Brobjer (2005, p.266) considera que é a suposta relação do homem-medida com a concepção nietzschiana, que coloca o homem e a experiência do homem no centro, é justamente o que torna surpreendente a sua conclusão acerca do desinteresse de Nietzsche pela sofística. De forma breve, Brobjer declara concordar com Mann quanto ao tema do homem-medida como instrumento de mediação confeccionado dentro do pensamento de Nietzsche. Afirma que o filósofo alemão apreciou o homem-medida como ferramenta para representar e explorar a moral e os seus problemas de ordem epistemológica.

Para Brobjer (2005, p. 267), a concepção nietzschiana supracitada, que coloca o homem e sua experiência de mundo no centro, representa um viés existencialista da filosofia de Nietzsche que pode ser perigoso, pois, todo pensamento do filósofo alemão seria perpassado por uma tensão: idealismo e niilismo. O idealismo é o perigo para o qual a concepção existencialista pode conduzir, enquanto o niilismo é o resultado do ceticismo que determina honestidade e integridade intelectual. Deste modo, só uma redução da filosofia de Nietzsche à perspectiva existencialista, o que Brobjer defende ser o estudo de Mann, poderia ignorar as críticas nietzschianas ao homem-medida.

³⁶ Acerca desta questão gostaríamos de destacar que, por vezes, Nietzsche entende que a ciência faz uso do homem-medida como critério, como ocorre no fragmento póstumo do verão de 1872 - início de 1873 “o homem como medida das coisas é igualmente a idéia de ciência” (2005a, p. 26), porém, no mesmo fragmento determina que as relações antropomórficas fazem o homem contemplar o mundo como um astrólogo.

No artigo de Brobjer (2005, p.261), encontramos uma pista daquele problema quanto ao modo que Nietzsche via a sofística, que foi colocado no início deste capítulo, pois, sugere que a visão nietzschiana sobre a sofística coincidia com a de Platão e, assim, no período classificado por Brobjer como hostilidade de Nietzsche à sofística, entre os anos de 1860 e os de 1870, não poderia ser dos sofistas a influência no uso instrumental do homem-medida, na verdade, este uso era mais uma dívida com a filosofia schopenhaueriana. Segundo Brobjer (2005, p. 267-268), as referências ao homem-medida presentes na obra *Para Além do Bem e do Mal* e no escrito *Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, aproximam-se mais de um ceticismo geral e não de uma aceitação da doutrina de Protágoras.

Portanto, a conclusão de Brobjer (2005, p.269) não poderia ser outra: as discussões nietzschianas sobre o homem-medida não tem Protágoras como principal fonte de estímulo. Para tal conclusão, faz uso da cronologia na qual, apesar dos estudos filológicos sobre a antiguidade realizados no período de 1867-1868, não há referências a Protágoras e à sua doutrina anteriores ao ano de 1869 nos escritos de Nietzsche, sendo escassas as referências a Protágoras até o ano de 1888. Para Brobjer (2005, p.270), o parentesco entre Protágoras e Heráclito, enfatizado nas palestras sobre Platão, seria a discussão mais interessante sobre Protágoras nos trabalhos de Nietzsche³⁷.

Sobre o modo que Brobjer entende a sofística, temos duas objeções. A primeira delas é acerca do “tonel das Danaides” que adquire os escritos nietzschianos em relação ao diálogo com Sócrates, ou melhor, com Platão. No *Ecce Homo* (2003, p.32), Nietzsche afirma que para ele atacar é prova de benevolência e de gratidão. Essa idéia fica mais clara no aforismo 408 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, em que Nietzsche coloca Platão entre os oito homens nos quais fixa seus olhos, entre os oito a quem deve se explicar, entre aqueles homens que nele estão tão vivos. Assim destacamos a importância de Platão para Nietzsche que, por sua vez, não seria maior nem menor que para aqueles que pretendemos reabilitar no pensamento nietzschiano: os sofistas. Já que fica difícil separar o teor dos diálogos platônicos dos temas da sofística, deste modo, acreditamos que a importância da sofística para Nietzsche não está desatrelada da importância de Platão para o filósofo.

A crítica de Brobjer consiste em apontar, recorrendo à cronologia das fontes, o uso instrumental da doutrina do homem-medida, e ainda, consiste em defender que Protágoras não

³⁷ Brobjer menospreza o conhecimento que Nietzsche tinha sobre Protágoras nos estudos sobre o ritmo, a eloquência, a retórica e sobre o estilo presentes no jovem Nietzsche que entendida a filologia a partir de pressupostos filosóficos o que, portanto, demarca um lugar conceitual desses estudos em temas como o do problema da linguagem e da verdade. Ou mesmo com o a questão espíritos livres como ocorre §28 de *PABM* em que Nietzsche relaciona o estilo ao pensamento livre, próprio dos espíritos livres.

foi determinante para a presença da mencionada doutrina em Nietzsche³⁸. Contudo, ele não toca em um problema de maior importância na abordagem do lugar da tese de Protágoras nos escritos nietzschianos, que é o risco de assumir uma estrutura metafísica no pensamento do filósofo. Eis a nossa segunda objeção às considerações de Brobjer.

Entender o perspectivismo de Nietzsche em consonância ao que é relativo leva ao individualismo e a subjetividade³⁹ no conhecimento, concepção comumente atribuída ao relativismo epistemológico de Protágoras e que, de modo algum, afastar-se-ia da concepção metafísica na qual o que não é “em si”, o é “para mim”. A verdade, então, teria sua morada alicerçada no conceito metafísico de sujeito, o centro não-perspectivístico das perspectivas. No entanto, o tema da morte de Deus na filosofia nietzschiana nos mostra que não há um ponto de passagem para o não-perspectivístico, a proposta de Nietzsche é mostrar que o mundo não tem carência ontológica, portanto, faz pouco sentido pensar o sujeito ou a idéia do “eu” como novo ponto de sustentação⁴⁰.

Entretanto não é tarefa fácil descartar a periculosidade da reintrodução da metafísica na filosofia de Nietzsche. A eloquência de Heidegger que coloca Nietzsche como o último metafísico, certamente, teria como aliada a defesa de um Nietzsche sofista, discípulo da doutrina protagórica que enfatiza o aspecto subjetivo do conhecimento através do homem-medida. Uma vez que, Heidegger seria o responsável por determinar o pensar que coloca em evidência o pluralismo e o dinamismo que são próprios da filosofia nietzschiana⁴¹ no cume da metafísica da subjetividade, transformando o perspectivismo em um produzir subjetivo de uma vontade calculadora de valores⁴².

³⁸ No § 21 de *Viandante e sua sombra*, Nietzsche esclarece que a palavra homem já significa medida, a palavra homem significa aquele que mede e que assim denominou-se por ser sua maior descoberta. Desta feita, concordamos, em certo sentido, com Brobjer de que a idéia do homem-medida não seria filiada à sofística.

³⁹ Nietzsche fala a favor da subjetividade (*Aurora* §117) e do individualismo em fragmentos póstumos tais como: “o individualismo é uma forma modesta e ainda inconsciente da vontade de poder” (verão de 1887, 2005a, p. 252). E mais: “não deveria, ao contrário, todo indivíduo ser a tentativa de *alcançar um gênero superior de homem*, em virtude de seus aspectos mais individuais? (outono de 1880, NIETZSCHE, p. 99 – grifos do autor). No entanto, no §547, *Aurora*, afirma: “Que importa eu!” – está escrito sobre a porta do pensador futuro”. (NIETZSCHE, 2004, p. 272).

⁴⁰ O tema da morte de Deus apresenta-se como imperativo histórico e nele está inserido o abandono do supra-sensível como verdade e como aquilo que é “em si”. Contudo, é indispensável entender que negar a existência de Deus não é necessariamente apreender a morte de Deus. Casanova (2003b) nos alerta que, o modo negativo de lidar com a crença em Deus, pode nos levar a construir um abrigo para Deus na descrença dos homens. A morte de Deus enquanto sensação de perda do sentido existencial deve ser articulada à vontade de poder como princípio de reestruturação da realidade, portanto, não basta negar o ser, deve-se cultivar o solo para produzir uma afirmação dominante.

⁴¹ Ver Müller-Lauter (1997) que apesar de afirmar que é indubitável que Nietzsche permaneceu metafísico por restaurar a metafísica através da doutrina do eterno retorno como suprema aproximação entre devir e ser, considera que devido a um perguntar incessante no pensamento nietzschiano a metafísica não se sustenta, já que o pensamento de Nietzsche coloca em evidência o pluralismo e o dinamismo.

⁴² Sobre este ponto, ver Cragollini (2003) acerca da defesa de que Heidegger coloca o autor de Zarathustra no cume da metafísica da subjetividade e no caminho da tecnociência.

Antes de abordar o olhar heideggeriano sobre a questão da subjetividade no pensamento nietzschiano, explanaremos o risco da acolhida de Nietzsche na metafísica através da ênfase do lugar da subjetividade no pensamento do autor de *Zaratustra* pelo viés da proximidade com a filosofia crítica. Decerto que alguns indícios nos levam a ligar Nietzsche a Kant, como a tese da inevitabilidade antropológica da metafísica nos escritos nietzschianos da juventude e a tendência de Nietzsche em tomar o pensamento kantiano como provedor de ceticismo e certo relativismo a partir da inacessibilidade do conceito de “coisa em si”, entretanto, devemos ter cautela acerca do intercâmbio entre a filosofia de ambos.

É necessário reafirmarmos que, na presente dissertação, não temos intenção de realizar um estudo mais profundo do tema da subjetividade em Nietzsche. O que pretendemos demonstrar é que o modo habitual, que Brobjer chamou de visão geral, de aproximar Nietzsche à sofística é um contra-senso. Pois, ao mesmo tempo em que, coloca Nietzsche como provedor de ceticismo através da crítica à verdade, determina o triunfo da subjetividade por meio do destaque na doutrina do homem-medida nas teses do filósofo, evidenciando bases dogmáticas.

Assim como ocorre na estrutura do pensamento kantiano, há um triunfo da subjetividade no modo habitual de se entender as teses de Protágoras e, por conseguinte, no modo de relacionar a filosofia nietzschiana ao movimento sofista. Se há em Nietzsche um privilégio de uma postura própria do relativismo sofístico que determina um conhecimento subjetivo e individualista, não há, por conseguinte, uma oposição à idéia de verdade, mas apenas, um deslocamento espacial da verdade então alicerçada no conceito de sujeito, mesmo que se tenha assim um conhecimento marcado pela imagem da multiplicidade ou pluralidade de pontos de vista que, aliás, é um modo habitual de se entender o perspectivismo.

A teoria da percepção, atribuída por Platão ao relativismo protagórico⁴³, que inviabilizaria a verdade objetiva através do argumento que as sensações são interpretadas de modo individual pelo homem que lhes impõe a medida tanto das coisas que são quanto das que não são e que, conseqüentemente, determina um conhecimento do tipo relativo e individualista cujo propósito não é senão uma determinação subjetiva em todo conhecer, não seria de todo condizente com a letra de Nietzsche que nos aconselha a não dizer mais com humildade tudo é somente subjetivo, mas que é também nossa obra⁴⁴.

⁴³ Tal como aparece no *Teeteto* 161c que tem como complemento afirmação de que “cada grupo de coisas é para mim tal como me parece, e é, para você, tal como lhe aparece” (152a 6-9).

⁴⁴ “Que l’on ne se réjouisse plus de la certitude, mais de l’incertitude, que l’on ne voit plus des « causes et des effets » mais une « création continue », que l’on se donne la volonté de puissance à la place de la volonté de survie, que l’on ne dise plus,

Aqui poderíamos interpretar o pronome possessivo há pouco supracitado a partir do ponto de vista que destaca elementos retóricos no estilo nietzschiano. No entanto, também podemos arriscar que o pronome no plural indica uma possibilidade de entender uma via que seja contrária ao modo individualista no conhecimento. Vejamos o §12 da III dissertação da *Genealogia da Moral*:

Devemos afinal, como homens de conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões da perspectivas e valorações costumeiras, que com o espírito, de modo aparentemente sacrilégio e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tempo: ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande preparação e disciplina do intelecto para a sua futura “objetividade”- a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter o seu pró e o seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra antiga perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho que voltado para nenhuma direção, no qual ativa e interpretativa, as que fazem com que ver seja ver - algo, devem estar imobilizadas ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo, *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será o nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto? ... (NIETZSCHE, 2001b, p. 108-109 – grifos do autor)

Deste longo trecho podemos retirar a hipótese de que a objetividade não é descartada no pensamento nietzschiano, mas redimensionada por Nietzsche como uma faculdade de dominar o pró e o contra na interpretação dos fenômenos e das paixões úteis ao conhecimento. Dito de outra maneira, Nietzsche articula a idéia de objetividade ao perspectivismo através do trato com as diferentes perspectivas, favoráveis ou desfavoráveis e, portanto, no percurso da objetividade já não estaria mais a oposição entre “coisa em si” e fenômeno, mas a contraposição entre perspectivas através do conceito de força⁴⁵.

Ademais contra a idéia de um conhecimento subjetivo e individualista retirado das reflexões epistemológicas de Nietzsche cujas raízes estariam em um relativismo sofista, temos ainda o privilégio que o filósofo concede a determinadas perspectivas, como a da forma correta

avec humilité, « tout est seulement subjectif », mais « c'est aussi notre œuvre, soyons en fiers » (NIETZSCHE apud MONTINARI, 1996)

⁴⁵ Em um fragmento póstumo do verão de 1887 em que pretende combater o determinismo, Nietzsche nos afirma que inventamos a objetividade seguindo apenas o modelo de sujeito e acerca da “coisa em si” declara: “Por fim, cai a “**coisa em si**”: pois, no fundo, ela é uma concepção do “sujeito em si”. Porém, o sujeito é uma ficção. A oposição entre “coisa em si” e fenômeno é insustentável; com isso, cai também o conceito de fenômeno.” (grifo do autor, 2005a, p.243)

da perspectiva histórica⁴⁶, ou mesmo, a forma que o filósofo rechaça outras perspectivas, como a do cristianismo⁴⁷. O que nos leva a acreditar que não há o triunfo individual de toda e qualquer perspectiva tão somente porque tudo é subjetivo e, no que se refere às nossas ações, isso não é sequer possível, se considerarmos o modo que Nietzsche entende o perspectivismo em uma passagem da *Gaia Ciência*:

Todas as nossas ações são, no fundo, pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência *animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical, corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (NIETZSCHE, 2001a, p.250).

Nossas ações perdem a individualidade porque generalizar é indispensável à consciência que tudo falsifica com suas superficializações, contudo, não há a idéia da objetividade viabilizada pela consciência que mesmo marcada pela subjetividade possibilita a realidade objetiva por meio de generalizações.

Marcar o lugar da subjetividade na relação do conhecimento com a consciência, no percurso que viabiliza a objetividade do real, é procedimento próprio da filosofia kantiana. A subjetividade, ao contrário do óbvio, não está no sentido inverso da realidade objetiva da filosofia crítica⁴⁸, que entende a vontade como faculdade subjetiva que viabiliza a ligação entre a representação e os dados empíricos. Casanova (2003a, p. 274) nos aponta que o conjunto do pensamento moderno caracteriza-se pela suposição de que o conhecimento precisa enraizar-se nas potencialidades representacionais da subjetividade. A viabilidade do real depende, portanto, de um aspecto subjetivo.

De acordo com os pressupostos da filosofia crítica, todo empenho em nome da determinação da verdade do conhecimento deve ser precedido por uma investigação acerca das faculdades subjetivas capazes de sustentar a própria possibilidade de construção dos juízos acerca dos objetos da experiência. (CASANOVA, 2003a, p. 275)

⁴⁶ Nietzsche rechaça para o trato da história tanto a historiografia moderna, tomada como niilista, quanto a figura dos contemplativos, tomados como ainda piores que niilistas modernos. Ademais, despreza a perspectiva histórica própria dos supersticiosos genealogistas da moral que na investigação dos valores tomam o bom como utilidade. Ver *GM* I § 2 e III §26.

⁴⁷ Nas reflexões nietzschianas, a análise do tipo psicológico do redentor nos leva a um adoecimento e um enfraquecimento da vontade que, por ódio ou temor ao real, refugia-se na segurança do mundo interior. A essa perspectiva de fuga, Nietzsche contrapõe-se veemente, como podemos observar em muitos momentos de sua obra através do conceito de *decadence* que representa uma perda da vontade de poder.

⁴⁸ Nas palavras de Nietzsche: “inventamos a objetividade seguindo apenas o modelo de sujeito e acreditando reconhecê-la na confusão das sensações”(verão de 1887, 2005a, p.241).

Casanova (2003a, p.49) defende que a concepção moderna da autonomia da vontade, que se desprende dos pressupostos supracitados, ou seja, da faculdade subjetiva como responsável pela ligação da consciência com os objetos representados, é risível no entendimento nietzschiano, uma vez que tal concepção carrega a idéia de uma liberdade da vontade que é insustentável. Acreditamos, então, mesmo que Nietzsche considere que os juízos mais falsos, os juízos sintéticos *a priori*, nos sejam os mais necessários⁴⁹, não é possível conceber a subjetividade em Nietzsche sob o molde da filosofia crítica.

No fragmento que ainda pouco mencionamos, retirado da III dissertação da *GM*, Nietzsche nos adverte que nos guardemos de um conhecimento puro, que subtrai a vontade, a dor e o tempo, que nos guardemos de uma razão pura, de um conhecimento “em si” e de um ver sem faculdades interpretativas. Encerra suas advertências questionando se não é castrar o intelecto a eliminação da vontade e a supressão das paixões.

Assim não nos parece que em Nietzsche há a intenção de correspondência entre o controle do real e a faculdade subjetiva, como ocorre na filosofia kantiana. Ao contrário, no princípio explicativo da vontade de poder que tem seu pressuposto no eterno retorno, Nietzsche retira esta suposta capacidade da subjetividade, na qual a vontade é compreendida a partir da herança cartesiana, de modo substancial, causal⁵⁰. Uma vez que todo acontecimento é entendido como uma malha relacional de poder cuja pluralidade de perspectivas determina o embate entre centros perspectivísticos de força⁵¹, um conhecimento “em si”, viabilizado por meio do controle exercido pela faculdade subjetiva sobre o real, perde seu caráter elucidativo.

Com efeito, a supressão do em si, que decorre do conceito de vontade de poder, bem como da imposição histórica do niilismo, da morte de Deus, abre o lugar para apreensão do real como constructos de caráter relativo inseridos em um malha relacional. Eis o momento no

⁴⁹ “A questão é saber em que medida ele [um juízo] promove ou conserva a vida, conserva e até mesmo cultiva a espécie; e nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os *juízos sintéticos a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das investigações lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida” (NIETZSCHE, 2006b, p.11)

⁵⁰ A herança cartesiana substituiu o paradigma de verdade alicerçado na correspondência como ocorre na Antiguidade, sobretudo, em Platão e em Aristóteles, por um paradigma na qual a verdade se dá através da evidência resultante da reflexão ocorrida na consciência e no sujeito.

⁵¹ Nietzsche nos afirma que todo acontecimento se dá na vontade de poder, o que reforça a defesa da vontade de poder como princípio explicativo do real: O fato da *finalidade* aparente (“a **finalidade** *infinitamente superior de toda arte humana*”) ser meramente resultado dessa vontade de poder que se dá em todo acontecimento”. (verão de 1887 9 [91] (65)). No mesmo fragmento fica difícil pensar na estrutura volitiva cartesiana, ou mesmo em qualquer proposta de subjetividade alicerçada na matriz cartesiana, que exerce seu poder através do controle sobre o real: “a verdade não é algo que estaria e que poderia ser encontrada e descoberta, mas algo que *deve ser* criado e que nomeia um *processo*, mais ainda, uma vontade de dominação, que em si, não tem fim: infundir a verdade como *processus in infinitum*, como uma *determinação ativa*, não como a conscientização de algo, que “em si” seria fixo e determinada. Trata-se de uma palavra para vontade de poder”. (verão de 1887, 2005a, p. 240-241)

qual se entende, ou melhor, confunde-se, o pensamento de Nietzsche com uma postura epistemológica que contemple a subjetividade a partir de um lugar privilegiado como ocorre em Protágoras e em Kant. Embora tenhamos apresentado caminhos pelos quais tentamos afastar o reino irrestrito da subjetividade em Nietzsche, sabemos que tal palavra mantém íntima relação com o pensamento do filósofo que em um póstumo da primavera de 1880 afirma: “não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo real” (NIETZSCHE, 2005a, p. 90); ou então, que determina “as coisas são apenas as fronteiras do homem” (primavera- verão de 1875, 2005a, p.43).

Assim, admitimos que talvez fosse mais prudente assumir um uso instrumental do homem-medida em Nietzsche, mas gostaríamos de dar um novo batismo para a questão através da hipótese de que a subjetividade em Nietzsche não tem o caráter antropomórfico do homem como medida, mas sim, um aspecto mundano, como nos aponta um fragmento escrito entre o fim de 1870 e abril de 1871: “ a subjetividade do mundo não é subjetividade antropomórfica, mas mundana: somos as figuras no sonho de Deus, que advinham como ele sonha”(NIETZSCHE, 2005a, p.12).

Uma subjetividade mundana, certamente, ainda considera tanto o mundo criado pelos próprios homens quanto o esquecimento do ato criador como ocorre no caráter antropomórfico do “homem medida”, no entanto, em relação à explicação da origem do mundo não se considera o conhecimento individual que através de um parecer subjetivo determina o doce e o amargo, o quente e o frio, a exemplo do que ocorre no modo habitual de se entender o relativismo e o fenomenismo de Protágoras. O que Nietzsche nos afirma, em um fragmento póstumo do outono de 1881, é que o mundo inteiro seria a poesia originária da humanidade:

Todo esse mundo, que realmente nos importa, no qual estão enraizadas nossas necessidades, nossos desejos (...) todo esse mundo foi *criado* por nós e nos *esquecemos* disso, de modo que inventamos um criador próprio para tudo, ou nos torturamos com o problema da origem de tudo. Assim como a linguagem é o poema originário de um povo, o mundo inteiro, sentido intuitivamente, é a poesia originária da humanidade, e já os animais começaram aqui a compô-la. **Isso** nós *herdamos* de uma só vez como se fosse a realidade”. (NIETZSCHE, 2005a, p. 116-117, grifos do autor).

Desta feita, apontamos que não há um triunfo da subjetividade em Nietzsche nem por meio de uma suposta retomada do relativismo do tipo sofista, tampouco através de uma proximidade com a filosofia crítica.

Nosso interesse até aqui, como já mencionamos, é entender o porquê da retomada da sofística em Nietzsche não ter seu fundamento na doutrina do homem-medida. A

subjetividade inerente à doutrina seria contrária aos intuitos do filósofo que colocava seu pensamento como uma alternativa ao dogmatismo e como uma empresa no embate com a metafísica. Consideramos que aproximar Nietzsche ao homem-medida de Protágoras é o mesmo que decretar a sua sentença no aprisionamento da metafísica.

Contudo, não temos o intuito de enveredar por sendas que demarquem o lugar de Nietzsche frente à metafísica, apenas pretendemos mostrar que assumir o homem-medida como elo entre Nietzsche e a sofística, é o mesmo que determinar que Nietzsche “está” sentado à direita da metafísica e o que, portanto, contraria o intuito do filósofo em *Para além de bem e do mal* de apresentar-se como uma alternativa ao dogmatismo.

Ao problema da inserção de Nietzsche na metafísica da subjetividade promovida por Heidegger têm-se investidas salvacionistas que, mesmo demarcando um campo valorativo contrário à leitura heideggeriana de Nietzsche, carregam consigo o entendimento que a verdade foi denunciada por Nietzsche como uma ilusão cujo pressuposto é a engenharia da realidade, o seu caráter de construto em que tudo é produzido, o que certamente nos aproxima ao reconhecimento do aprisionamento de Nietzsche à metafísica da subjetividade conforme a denúncia heideggeriana.

Daí termos um problema no reconhecimento, na maioria das vezes tão consensual, de Nietzsche como o filósofo que possibilita e viabiliza o talvez⁵² e as diferentes perspectivas ao desmascarar o caráter ilusório da verdade. Pois, assim, conduz-se o pensador Nietzsche a um paradoxo de uma liberdade que o aprisiona, uma vez que inviabiliza a realidade. Destarte, seria possível relacionar Nietzsche a outra postura epistemológica divergente do dogmatismo dos metafísicos? Dito de outra forma, seria possível pensar em Nietzsche como cético? Ou ainda de uma simpatia de Nietzsche por um ceticismo do tipo sofístico?

Decerto que a resposta para essas perguntas, de modo algum, pode ser indiferente à leitura de Heidegger da filosofia de Nietzsche, na qual a vontade de poder, o niilismo, o eterno retorno do mesmo, o além-homem e a justiça são as cinco expressões fundamentais da metafísica nietzschiana cujo fundamento é a interpretação do ente na totalidade como vontade de poder. Tal interpretação além de determinar a origem da instauração de valores, só se torna possível com base na posição fundamental da metafísica da modernidade, mais precisamente, na herança cartesiana:

⁵² “Talvez! – Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos “talvezes”? Para isto será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram - filósofos do perigoso “talvez” a todo custo. E, falando com toda sinceridade: eu vejo esses filósofos surgirem. (NIETZSCHE, 2006b, p.10).

A doutrina nietzschiana que transforma tudo aquilo que é e como é em “propriedade e produto do homem” não leva a termo senão desdobramento extremo da doutrina cartesiana segundo a qual toda verdade é refundada na certeza de si do sujeito cartesiano (HEIDEGGER, 2007, p.95).

Portanto, é sobre a questão da subjetividade que devemos nos debruçar, logo que a mesma torna-se palavra-chave na crítica de Heidegger à obra de Nietzsche. Sendo inevitável tocar no problema clássico do *pirronismo* grego: o problema sobre o critério de verdade.

Uma leitura mais apressada, facilmente, entenderia que, no escrito *Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*⁵³ e certos trechos da *Gaia Ciência*, o filósofo alemão aboliu o critério de verdade, portanto, nada mais óbvio do que pensar Nietzsche como cético. Entretanto, toda crítica do filósofo à verdade, ou mesmo à vontade de verdade, consiste na antropomorfização de tudo que ficou conhecido como “humano demasiado humano”, tendo assim, seu fundamento alicerçado no uso instrumental da doutrina do homem-medida.

Ao delatar a verdade como ilusão, Nietzsche define a verdade como um erro, ainda que seja um erro necessário. Para Heidegger, a capacidade de errar seria o mais essencial, tendo em vista que o erro demonstra um privilégio da subjetividade:

Pois, quando não há nenhuma possibilidade de errar, ou bem não há, como no caso da pedra, nenhuma ligação com a verdade, ou bem, contudo, como no caso do ser cognoscente, isto é, criador, há uma vinculação de tal ordem à pura verdade, que exclui toda subjetividade, ou seja, todo recolocar-se sobre si mesmo (2007, p.147).

Deste modo, Heidegger (2007, p.93) avalia que, na letra nietzschiana, o homem moderno é definido como centro incondicionado e como uma única medida do ente na totalidade. Dito de outra forma, Nietzsche não teria abolido o critério de verdade, mas sim, teria assumido o homem enquanto sujeito como medida. Contudo, na interpretação heideggeriana, é evidente que Nietzsche assume e não determina esse critério, pois, tal determinação foi posta pela metafísica moderna que, com Descartes, “o homem transformou-se no fundamento e na medida por ele mesmo estabelecidos de toda certeza e verdade” (2007, p.99). No transcurso da metafísica, Hegel fez da não-verdade um modo de ser próprio da verdade em que “todo erro e todo elemento falso nunca são aqui senão a unilateralidade do verdadeiro em si e por si” (2007, p.147). E assim, Heidegger defende que, na concepção hegeliana, a subjetividade passou a representar o incondicionado e a medida para todo elemento condicionante.

⁵³ Neste ensaio, Lopes (2006, p.91) considera a hipótese de que, no que se refere ao problema do critério de verdade, a resposta nietzschiana inclina-se para aporia.

Em Nietzsche, não faz sentido a distinção entre verdade e mentira, já que a própria verdade é entendida como erro e, aqui, parece-nos que não há alternativa senão entender a subjetividade, do mesmo modo que em Hegel, de acordo como nos aponta Heidegger (2007, p.148), de forma incondicionada: “a metafísica nietzschiana estabelece imediatamente a não-verdade no sentido de erro como essência da verdade assim constituída cria para o sujeito a disposição incondicionada sobre o verdadeiro e o falso”.

O que coloca Nietzsche dentro da posição fundamental da metafísica moderna que considera tudo no interior do primado do homem enquanto sujeito, embora sujeito, sob o olhar nietzschiano, seja sempre concebido como vontade de poder. Heidegger afirma (2007, p. 143) que, para Descartes, o homem é a medida do representar e da certeza, para o filósofo alemão, não é apenas o representado que se mostra como produto do homem, toda configuração se mostra como produto para ele. O que torna óbvio, ainda segundo Heidegger (2007, p. 108), que todo homem na modernidade, enquanto centro e medida, estivesse sempre na posição de domínio.

As considerações de Heidegger (2007, p. 95ss.) apontam para a diferença entre as sentenças de Descartes e a de Protágoras em relação ao homem, ao mesmo tempo em que, coloca que ambas estão de acordo no entendimento da doutrina do homem como legislador do mundo. E assim, tanto em Descartes quanto em Protágoras e, por conseguinte, seguindo a linha de raciocínio heideggeriana, em Nietzsche, tem-se o fato de que todo ente só é aquilo que é com base em uma antropomorfização do pensamento: em Descartes temos o homem enquanto sujeito de toda objetividade, em Protágoras o homem enquanto medida e em Nietzsche o homem enquanto o produtor e o proprietário de todo ente.

Assim, “com Protágoras percebe-se que não apenas a metafísica moderna foi convencida em função do papel normativo do homem no interior do ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2007, p.95). Na concepção heideggeriana, a sentença de Protágoras afirma que todo homem está ligado ao ente como “eu”, contudo, o “eu” seria entendido como uma restrição ao que é representável, uma vez que a verdade era tomada como desvelamento e o ser era entendido como presença (2007, p. 101-103).

O que podemos concluir é que, segundo Heidegger, para concebermos a filosofia nietzschiana como metafísica é necessário entendê-la como metafísica da subjetividade incondicionada da vontade de poder, o que certamente nos leva a ver a presença da doutrina do homem-medida que demarca o lugar privilegiado da subjetividade na filosofia nietzschiana como um forte argumento a favor desta tese. Motivo pelo qual descartamos uma retomada da sofística em Nietzsche através da presença da doutrina protagórica do homem como medida.

Sendo, então, a subjetividade no pensamento de Nietzsche fundamental para determiná-lo como metafísico e determinante para vê-lo como antípoda do cético, estaria a fortuna de Nietzsche encerrada na linhagem dogmática dos metafísicos?

1.1.3 Ceticismo

Um estudo sobre aspectos céticos na filosofia de Nietzsche poderia nos levar para além da obviedade da pergunta supracitada. Dentre as produções acadêmicas que abordam o tema mencionado, encontramos desde estudos dispostos a defender que Nietzsche não se relacionou de modo instrumental com o ceticismo, ao contrário, que o filósofo assimilou elementos da vida cética, até trabalhos cuja proposta consiste em apontar que o perspectivismo de Nietzsche é algo bem diverso do ceticismo.

Entre os estudos que aproximam Nietzsche ao ceticismo, tem-se a abordagem de Lopes⁵⁴, na qual o ceticismo em Nietzsche se dá através de um percurso que perpassa o ceticismo epistemológico, o acadêmico, o pirrônico e o metódico. Segundo o autor, Nietzsche identificou “na disposição cética um componente essencial e o problema da formação da vida filosófica associada ao imperativo da consciência intelectual” (LOPES, 2008, p.29).

Lopes (2008, p. 20-26) defende que há quatro motivações para o estudo do ceticismo presente em Nietzsche. A primeira delas é a motivação ontológica para o ceticismo epistemológico cuja inspiração metafísica determina-se na tese do ser como categoria ficcional que conduz a um inevitável ceticismo semântico. A segunda motivação é de natureza ética em que se destaca o ceticismo acadêmico que possibilita as condições necessárias à integridade intelectual através das suas pretensões de preservação da racionalidade. A terceira tem natureza terapêutica típica do pirronismo, que permitirá a Nietzsche romper com a inevitabilidade antropológica da metafísica. Enfim, a quarta e última motivação: a de natureza metódica. Aqui o ceticismo nietzschiano assume o caráter de luta contra a tradição⁵⁵.

⁵⁴ Tese de doutorado *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*, ver bibliografia.

⁵⁵ Destacamos a segunda das motivações supracitadas por ser, como o próprio autor defende, de fundamental importância para a relação entre Nietzsche e o ceticismo devido ao compromisso com a integridade intelectual que leva o filósofo a abandonar o projeto de conciliação entre a metafísica schopenhaueriana e o materialismo de Lange determinante à integridade intelectual, uma vez que Nietzsche (2006b, p. 11) afirma que considerar os filósofos sob um olhar desconfiado pelo fato dos mesmos não se mostrarem suficientemente íntegros. Entretanto no que se refere à última das motivações, ao ceticismo metódico, acreditamos que há nele certa periculosidade que guarda o risco de reintroduzir o dogmatismo caso seja tomado como a instrumentação cartesiana, considerando que “o ceticismo do século XVII deixou de ser antiscolástico e antiplatônico para tornar-se anticartesiano” (POPKIN, 2000, p.37). Souza Filho (1999) nos recorda a necessidade de (re) pensarmos o argumento do criador e o lugar de Descartes no que se refere ao ceticismo, caso se queira articular a crítica dos céticos aos poderes do intelecto de penetrar a essência do real.

Nos momentos finais de sua argumentação, Lopes (2008, p.425-427) aborda a retomada do platonismo político em Nietzsche. Para o autor há uma diferença da concepção do platonismo político do platonismo considerado vulgar. Neste aspecto, defende a vida contemplativa em que há em Nietzsche um desprezo pelo homem de ação e um apreço pela empresa legislativa daquele cuja tarefa é a criação de valores. Assim, retomam-se as intenções do jovem Nietzsche acerca do cultivo do indivíduo superior. Mas não seria isso uma espécie de dogmatismo?⁵⁶ Eis umas das possíveis argumentações contrárias à alcunha de cético concedida ao filósofo de *Assim Falou Zaratustra*. O próprio comentador em questão nos aponta motivos para não considerar Nietzsche um cético⁵⁷

São estes supostos motivos que Pimenta explora na pretensão de mostrar que o perspectivismo nietzschiano é algo distinto do ceticismo. A autora entende que há semelhanças entre os argumentos de Sexto Empírico, para apresentar a *diaphasia*, e os que estão contidos no perspectivismo nietzschiano, “mas esta semelhança esconde uma diferença fundamental: em Sexto há um fenomenismo que mantém intacta a concepção de uma essência incognoscível para além das aparências enquanto Nietzsche recusa essa hipótese” (PIMENTA, 2000, p. 139).

A Argumentação de Pimenta segue no sentido de mostrar que apesar do cético considerar impossível que possamos atingir a natureza das coisas, ele mantém a crença na imutabilidade do aparecer, ou seja, de uma essência das coisas⁵⁸. Enquanto que para Nietzsche: “no perspectivismo tem-se outra coisa que afirma não a incompatibilidade de atingir uma realidade extra-perspectiva, mas a inexistência dessa realidade” (2000, p. 130).

Segundo Pimenta (2000, pp. 131-132) a incognoscibilidade, então, deve-se à evidência, ou seja, as coisas são incognoscíveis porque são evidentes e não guardam nenhuma essência por detrás do seu aparecer, o que tornaria óbvia a crítica ao ceticismo. Portanto, o ceticismo estaria longínquo de uma concepção como a do perspectivismo, ainda que Pimenta

⁵⁶ Decerto que é inquestionável, na tese de Lopes, o cuidado e a prudência na abordagem histórica do ceticismo, todavia, na defesa de um Nietzsche cético, na medida em que se utiliza das mesmas armas daquele que encerrou Nietzsche como um dogmático a descansar debaixo da mais salutar sombra da metafísica, assume-se o risco de afastar Nietzsche do ceticismo. Heidegger nos ensinou a forma na qual é possível reduzir Nietzsche a temas e, deste modo, ao se tentar reduzir Nietzsche ao tema de diferentes motivações céticas, pode-se repetir não só a forma, mas também o conteúdo no qual Heidegger encerrou o pensamento nietzschiano na metafísica da subjetividade em nome de uma vontade calculadora de valores. A retomada de um platonismo político no pensamento nietzschiano (mesmo que diferenciado de um platonismo vulgar) em que se destaca o filósofo legislador e criador de valores cujo *télos* seria o cultivo do indivíduo superior enquanto aquele que pretende a sua mesma classe, não estaria próximo de um novo dogma?

⁵⁷ Devido suas possíveis formas negativas de dogmatismo, de pessimismo e de niilismo, ademais o aforismo 208 de PABM e o parágrafo 54 do AC sugerem uma postura desfavorável ao ceticismo.

⁵⁸ Para Pimenta, por não desconsiderar a existência de uma essência ou natureza das coisas, ou mesmo de um mundo verdadeiro, o cético mantém a distinção entre essência e aparência. Ao mesmo tempo em que, assim, escapa de cair no dogmatismo do ceticismo acadêmico, torna-se, então, um racionalista desiludido (PIMENTA, 2000, p 133).

pondere que ceticismo e perspectivismo têm o mesmo ponto de partida: constatar o conhecimento como ilusão. O cético limitar-se-ia à constatação dessa ilusão, mantendo-se na *diaphasia*, não afirma tampouco nega, já o perspectivismo nietzschiano deita-se no caráter trágico da necessidade da ilusão⁵⁹.

Apesar da discussão supracitada, sobre a relação entre o pensamento nietzschiano e o ceticismo, ser de fundamental importância a qualquer pretensão de estudo sobre a filosofia de Nietzsche, o que interessa à nossa pesquisa é a relação do filósofo com o ceticismo atribuído a doutrina do homem-medida de Protágoras. Uma vez que, como já mencionamos, no que Brobjer chamou de visão geral na relação entre Nietzsche e a sofística, figura a simpatia nietzschiana pelo ceticismo, principalmente, no que se refere ao ceticismo religioso.

Diferente do que ocorre com a leitura das teses de Górgias, tomado como niilista por anunciar tanto a impossibilidade quanto a inutilidade do saber, geralmente, entende-se que o relativismo proveniente da doutrina de Protágoras não resulta em uma negação do saber, uma vez que apenas duvida das capacidades humanas para atingi-lo, o sofista de Abdera é entendido como agnóstico, sobretudo, por sua famosa frase sobre os deuses.

Daí a ligação de Protágoras ao ceticismo, principalmente, o do tipo religioso. Até mesmo na interpretação heideggeriana, que como vimos determina o lugar de Protágoras na metafísica, pode-se encontrar certa proximidade de Protágoras ao ceticismo, à *diaphasia* própria daquele que não pode nem afirmar nem negar.

De maneira grega, o homem da relação fundamental com o ente é medida, a região restrita ao desvelamento do ente se torna traço fundamental de sua essência, nisso reside um reconhecimento de um velamento do ente e de uma impossibilidade de decisão quanto à presença e à ausência, por isso a afirmação de Protágoras sobre os deuses (HEIDEGGER, 2007, p. 103).

Já na concepção de Sexto, Protágoras era um dogmático que determinara o homem como critério das coisas, em que a condição de existência das coisas dependeria do que aparecia ao homem: o que aparece ao homem tem existência, o que não aparece, por conseguinte, não tem existência. Para Sexto, Protágoras não percebeu que a expressão de

⁵⁹ Para a autora, os motivos do cético para duvidar da razão são ainda racionais e, assim, o cético se recusa a confiar na razão tão somente porque esta se revelou aberta ao erro, ao engano e à contradição o cético enquanto aquele que persevera na busca pela verdade lamenta que a razão não seja suficiente, mas acaba conservando-a como critério para avaliar o conhecimento. Talvez por isso apresente críticas duras ao ceticismo, frases fortes e de efeito: o cético é um racionalista desiludido. No entanto, mesmo que não tenhamos nem propósito nem espaço para abordar a extensão do ceticismo, vale destacar que o ceticismo de Sexto está para além do lamento daquele que ao desiludir-se com a razão persevera na busca pela essência do mel. Certamente, Sexto merece mais atenção e cuidado no que diz respeito ao seu pensamento, tanto pela sua importância para o ceticismo antigo quanto para o resgate do ceticismo na modernidade. Ainda mais quando se tem como objetivo, como é o caso da tese de doutorado *Os abismos da Suspeita*, apontar o caráter fatalista e ao mesmo tempo salvacionista do perspectivismo, o de ser auto-destrutivo. E aí não sentiríamos as gotas do veneno pirrônico e os louros da vitória de Pirro?

todas as aparências que existem na matéria tomada como fluxo não é evidente e que, assim, em vez de determinar o aparecer, deve-se suspender o juízo⁶⁰.

Há uma saída para desviar da acusação de Sexto. Ao analisar a compreensão subjetivista e a opinião objetivista advindas da leitura do homem-medida a partir do exemplo do vento, Kerferd destaca que “a doutrina do homem-medida não é um critério para existência, mas, sim, para determinar como as coisas são, no sentido de quais predicados devem lhes ser aplicados” (2003, p.150). O que exigiria, então, a distinção entre a leitura existencial e a predicativa na interpretação do verbo ser.

Destarte, voltamos às contradições teóricas do início deste capítulo, em que mencionamos algumas controvérsias sobre a legitimidade do que foi atribuído a Protágoras, bem como sobre o modo que se deve entender a doutrina protagórica. Mencionamos, de forma breve, que Dupreel responsabiliza Platão e, em parte, Diógenes Laércio, por uma leitura equivocada das teses do sofista.

Dupreel (1948, p.19-25) não admite sobre o homem-medida a interpretação tradicional, que determina nada mais que a aparência imediata e individual, tampouco um psicologismo que remeteria o conhecimento a condições fixas de uma natureza geral do sujeito cognoscente⁶¹, o homem-medida não seria expressão nem de ceticismo nem de naturalismo. A frase do homem como medida estaria destinada a afastar os entraves aos valores sociais, objeto da educação, de onde se caracterizaria o bem-comum.

A tese de Dupreel (1948, p. 22-26) entende que Protágoras tinha na mais alta conta o papel de educador e, portanto, se as coisas tivessem uma natureza imutável, a educação não desenvolveria recursos nem influenciaria a sociedade. Deste modo, entende-se o aforismo de Protágoras no qual as coisas não são pela natureza, mas pela lei, como o que proclama um primado da convenção sobre a natureza bruta, pois, a doutrina de Protágoras é um convencionalismo sociológico. Daí a necessidade de um alicerce relativista, como desvio do absoluto de Parmênides.

Dupreel (1948, p.38) apresenta, então, uma leitura de Protágoras muito diferente da concepção habitual, afirma que Protágoras jamais disse cada homem é a medida de todas as coisas nem que as coisas resultam da natureza humana e, assim, derruba a noção geral que liga

⁶⁰ Para um aprofundamento da crítica que Sexto faz das teses de Protágoras, ver Dupreel, 1948, p.18)

⁶¹ Dupreel denomina este ponto como colorário psicológico, talvez, por algumas tentativas de proximidade entre Protágoras e Kant. Para uma breve abordagem entre a sofística e Kant acerca da natureza humana, ver as críticas de Cassin (1999) em *Aristóteles com e contra Kant: sobre a idéia de natureza humana- sofística, aristotelismo e kantismo*.

Protágoras ao conhecimento do tipo subjetivo e individualista⁶². Noção esta que justifica a relação de Protágoras com o ceticismo e que, por sua vez, justificaria ainda a relação entre Nietzsche e Protágoras. No entanto, como vimos no tópico anterior, essa forma corrente de relacionar o filósofo alemão e o mencionado sofista apenas determina o lugar da filosofia nietzschiana em um pensamento dogmático devido ao seu caráter subjetivo.

Embora Dupreel nos apresente uma concepção que não entende o homem-medida como promotor de um conhecimento individualista e subjetivo, os argumentos do comentador não nos servem como subsídio para estabelecer uma retomada da sofística em Nietzsche através de Protágoras. Ao menos, no que se refere ao aspecto cético estabelecido pela visão tradicional da relação entre Nietzsche e a sofística, uma vez que Dupreel (1948, p. 24) entende que na doutrina do homem-medida não há expressão de ceticismo niilista nem amoral.

Enfim, vimos que comumente é tratada como pertinente a questão que prioriza Protágoras na reabilitação da sofística no pensamento nietzschiano devido à doutrina do “homem medida” que, para Rogue (2005, p.35), “deixaria passar o discurso da força em detrimento da verdade e por isso compreende-se porque ela tenha podido agradar a Nietzsche”. Apesar de não concordarmos com tal concepção, não descartamos a importância de Protágoras para a nossa investigação sobre a retomada da sofística em Nietzsche. Porém, enfatizamos que não é a doutrina do “homem medida” que é determinante para marcar o lugar da sofística no pensamento nietzschiano.

A nossa proposta é apontar a proximidade entre o filósofo alemão e o sofista de Abdera através da retórica de Protágoras presente nos discursos da narrativa de Tucídides sobre o relato da Guerra do Peloponeso. Eis então o nosso próximo tópico a ser discutido, a relação de Nietzsche com a retórica sofista. O que irá tocar nos já comentados temas do relativismo e do ceticismo, uma vez que o ensino da retórica acabava por inculcar a crença que a verdade é relativa.

⁶² A tese de Dupreel consiste em apontar que Protágoras foi o menos individualista e o mais social dos pensadores da Antiguidade. Daí a defesa de um Protágoras tão divergente daquele que nos foi impresso pela tradição. Com efeito, para a defesa da sua tese, traz argumentos que, por vezes, não ficam tão evidentes como a idéia de que a originalidade de Protágoras, no que se refere ao relativismo, consiste em explorá-lo, pois, o sofista apenas aceitou a dualidade do ser. O que nos leva a crer que o relativismo não teria sua paternidade na doutrina protagórica. Em outro momento, Dupreel afirma que Protágoras não negou o princípio de contradição, apenas, complementou o mesmo com o seu relativismo (1948, p.23 e p.43). Sobre este último ponto, apesar de argumentar contra a tese de que Protágoras sustentou a impossibilidade de contradição, não demonstra o porquê de Protágoras ter complementado e não negado o mencionado princípio, que por sua vez é intrínseco ao princípio de identidade e, por conseguinte, ao fundamento de uma idéia de essência que o referido autor colocou que Protágoras negara. Ademais, também não toca na questão indispensável que até justificaria o complemento e não a negação do princípio: o problema do sentido. Uma observação fundamental que Aristóteles deixara na *Metafísica*: abdicar o princípio de contradição, é também abdicar o sentido do discurso. E a um educador da mais alta conta, preocupado, sobretudo, com o convencionalismo sociológico, como propõe Dupreel, não se pode pensar em discursos que sejam destituídos de sentidos.

1.1.4. Retórica e o interesse de Nietzsche pela linguagem

Platão, talvez, tenha deixado uma das marcas mais profundas na história da filosofia. Há quem entenda o platonismo fora dos estáticos contornos da história, como o decifrador do século XX. Benoist (1975, pp. 8-12) faz uma exposição em defesa da importância do estudo do pensamento de Platão que, segundo ele, revelou os meios de comunicação no *Górgias* e sob o nome de retórica soube pensar a praga das mídias na vida política. As reflexões platônicas acerca das condições de possibilidade da tirania indicaram que a mesma é violência à linguagem feita pela linguagem no seu uso retórico, isto é, que a tirania não seria possível sem uma falsificação da palavra. E o responsável pela falsificação da palavra é o sofista, portanto, o sofista é aquele que viabiliza o tirano⁶³.

Quando pensamos em Platão e nas palavras sofista e tirania é inevitável pensarmos na figura de Cálicles. E, assim, chegamos ao outro modo habitual de se entender a aproximação de Nietzsche à sofística: a relação entre Cálicles e o além-homem. Guthrie (2007, p103) sugere que o jovem Nietzsche e Cálicles são irmãos de sangue, Keferd (2003, p. 202) afirma que Nietzsche faz uso da doutrina de Cálicles como modelo para sua própria visão do homem que está acima dos outros homens. Já Benoist (1975, p. 152) defende que a afinidade entre a hipótese de Cálicles, sobre um homem que personifica o direito da natureza, e os temas nietzschianos do super-homem e da inversão de valores arrisca-se a funcionar como um engodo, pois, ainda que seja pouco convincente a cena em que Cálicles é vencido por Sócrates, Platão não só teria antecipado, mas, sobretudo, vencido a crítica nietzschiana, abortando-a por todos os lados.

Entendimento similar encontramos em Giacóia (1997, p.24) que, ao examinar o Nietzsche de Platão, as correspondências entre as figuras do pensamento de Nietzsche e as de Platão, coloca sob suspeita a superação de um platonismo, questionando o que há de anti-platônico em Nietzsche. Suspeita que a repetição dos argumentos dos sofistas constituísse o mesmo que afirmar que as objeções de Nietzsche a Platão já se encontrariam antecipadas e resolvidas, ou melhor, vencidas, nos diálogos platônicos.

⁶³ Ver o primeiro tópico deste capítulo acerca da abordagem do diálogo platônico *Sofista*, no qual abordamos a preocupação de Platão com a vida política à mercê do sofista, produtor de fantasmas, de falsas imagens e de ilusões, como uma inquietação quanto à persuasão pela palavra, à atuação do sofista na cidade que se dá ao abrigo do tirano.

Desta maneira, Cassin estaria correta ao afirmar que a retomada da sofística em Nietzsche reforça a condenação histórica do movimento sofista⁶⁴. Tornando, assim, aquela herança sofística na filosofia nietzschiana, mencionada no início deste capítulo, mera conseqüência de uma escolha ingênua de tomar os sofistas como ancestrais. E assim nos pareceria irrelevante uma investigação que aproximasse Nietzsche e a sofística.

Porquanto não podemos ficar indiferentes à plausibilidade do argumento no qual Platão teria vencido Nietzsche antecipadamente, caso o filósofo alemão retomasse o projeto sofista. Devemos nos posicionar acerca dessa questão, o que torna pertinente a pergunta que norteia a nossa pesquisa: como de fato ocorre a retomada da sofística nos escritos nietzschianos? Nosso entendimento consiste na idéia de que a retomada nietzschiana da sofística não é simples reprodução das personagens contrárias a Sócrates nos diálogos platônicos.

Aliás, voltando à tematização das afinidades entre Cálicles e Nietzsche, se considerarmos a base de Cálicles à sua teoria do mais forte, a imagem da personagem platônica nos temas nietzschianos, certamente, perde o brilho. Tendo em vista que, no *Górgias*, a teoria de Cálicles sobre o direito do mais forte fundamenta-se em uma concepção de natureza humana na qual o bom é comparável ao que é agradável e dá prazer. O que não estaria de acordo com a proposta de Nietzsche que tece duras críticas ao hedonismo como ocorre em *Para além do Bem e do Mal*:

Seja hedonismo, seja pessimismo, utilitarismo ou eudemonismo: todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas segundo *prazer e dor*, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada, que todo aquele que for cômico de suas energias *criadoras* e de uma consciência de artista não deixará de olhar com derrisão, e também compaixão. (NIETZSCHE, 2006b, p.117)⁶⁵.

O princípio hedonista e o utilitarista são comumente atribuídos aos sofistas, e por isso fazem parte do aparato argumentativo de Brobjer contra a relação entre Nietzsche e a sofística. Brobjer (2005, p.271) cita uma passagem na qual Nietzsche afirma a identidade entre o bom, o prazer e o agradável no *Górgias* e condena Cálicles a abandonar, mesmo que a contra gosto, as teses sofistas caso negue a identidade mencionada⁶⁶. Consideramos tal passagem de

⁶⁴ Ver o início deste capítulo p. 02.

⁶⁵ Sobre o utilitarismo e hedonismo, ver ainda, *Humano demasiado Humano* § 97 e *Para além do Bem e do Mal* § 228.

⁶⁶ The cardinal claim of the Sophists is the *identity of hedon* [pleasure], the agreeable, and *agathon* [the good]. This is especially clear in *Gorgias*: if Kallicles had to accept the difference between *hedon* and *agathon*, he would unwillingly have had to retreat also from all the other Sophistic claims. The evidence against the identity can be found in *Gorgias*, *Philebus* and the *Republic*. (NIETZSCHE apud BROBJER, 2005, p.271).

fundamental importância para reforçar a nossa idéia de que a retomada da sofística em Nietzsche não ocorre como simples reprodução das personagens contrárias a Sócrates nos diálogos platônicos. .

Deste modo, considerando que a base de Cálicles no *Górgias* é o hedonismo, mais uma vez, nos posicionamos de forma contrária às habituais concepções da aproximação de Nietzsche à sofística⁶⁷. Assim como o homem-medida, a figura de Cálicles não é determinante para estabelecer o lugar da sofística em Nietzsche. Nosso interesse em Cálicles consiste no fato de ele figurar entre as personagens do diálogo platônico que aborda a retórica sofista, o *Górgias*. Jaeger (1995, p. 667) afirma que Cálicles é o primeiro entre os defensores da retórica que opõe um *pathos* de verdade própria ao ataque de Sócrates e que, desta maneira, reata a discussão sobre a retórica, encarada como instrumento de vontade de poder.

A retomada da retórica nietzschiana antecipou a crítica da linguagem e a virada da retórica no século XX, desta feita, o tema da retórica em Nietzsche, certamente, exigiria um núcleo investigativo próprio e, por conseguinte, exigiria um espaço muito maior do que o destinado em nossa dissertação, que tem como tema a retomada da sofística em Nietzsche. Dentro do frutífero tema da retórica em Nietzsche, o que nos motiva é a relação de Nietzsche com aquilo que se apresentava como ideal educativo para todo e qualquer sofista: a retórica. Assim, nosso interesse está em investigar a presença da retórica eminentemente sofista, pois, pressupomos que aquele espaço ocupado pelo movimento sofista no pensamento de Nietzsche é marcado pela retórica e pelo espírito sofista que o filósofo julgava presente no historiador Tucídides.

Muitas polêmicas envolvem o estilo de Nietzsche e o exercício retórico, estas perpassam o problema metodológico de como se ler Nietzsche⁶⁸. Para Lopes (2006, p.33) Heidegger prioriza os textos póstumos de Nietzsche sob a alegação de que as obras publicadas representariam uma idéia retirada do próprio Nietzsche: uma filosofia de fachada. Parte desta convicção seria resultado da prática retórica presente nas obras publicadas. Lopes (2006, p.168) trabalha o estilo retórico nietzschiano através da polêmica, do polemista que se apresenta como uma alternativa ao monopólio do *ellenchus socrático*, da refutação. De modo

⁶⁷ Entretanto, não estamos com isso inviabilizando no pensamento nietzschiano a questão sobre o mais forte. Tema este que indiscutivelmente interessou a Nietzsche e que estava presente naquele que o filósofo considerou como representante da cultura sofista, Tucídides. Precisamente, voltaremos ao tema do mais forte, no segundo capítulo, na abordagem do *Diálogo de Melos* de Tucídides.

⁶⁸ Para uma abordagem das discussões metodológicas e das diferentes interpretações da obra de Nietzsche, ver Marton (1997).

que Nietzsche converte a sua retomada da retórica em provocação aos hábitos da modernidade (LOPES, 2006, p. 38).

Ademais as peculiaridades do estilo nietzschiano constituiriam outro embaraço metodológico nos esforços interpretativos do pensamento do filósofo alemão⁶⁹. Brobjer (2005, p. 262.) destaca a eficácia do estratagema retórico de Nietzsche para persuadir o leitor como forte evidência da posição do filósofo diante de um tema, enquanto que para Mann (2003, p. 408.), a evidência seria justamente de um sentido contrário em que não se retiraria certeza alguma.

A questão do estilo muito interessou a Nietzsche, aparece nos seus estudos filológicos da juventude e também se faz presente nos escritos mais maduros do filósofo⁷⁰. Nos cursos ministrados sobre a Antiguidade, sobre a *História da Eloquência Grega* (1872 e 1873) e sobre a *História da Literatura Grega* (1874-75 e 1876), Nietzsche desenvolve pesquisas sobre a eloquência, a oratória, a retórica e o estilo. Kremer-Marriet (2007, p.61) afirma que Nietzsche evoca a contribuição de Trasímaco à teoria retórica. A autora sugere que a figura de Trasímaco é essencial ao entendimento acerca do modo que Nietzsche aborda a questão do ritmo e do estilo, logo que o mesmo inventou um estilo desconhecido por Górgias e Antifonte.

No entanto, nosso trabalho priorizará o estilo de Górgias, bem como todo o arcabouço conceitual que figura na retórica gorgiana. Como já afirmamos nossa intenção em investigar o tema da retórica em Nietzsche é medida pela busca por apontar indícios para a retomada da sofística em Nietzsche. Então, passemos à exposição que nos conduz à demarcação teórica na figura do sofista Górgias.

Na obra *O Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche considerou Tucídides (2006a, p.103) a sua cura para todo platonismo, nele encontra-se a expressão consumada da cultura dos sofistas, a cultura dos realistas. No número 168 do livro III da *Aurora*, Nietzsche aponta Tucídides como o pensador dos homens no qual floresceu a cultura do mais assombrado conhecimento de mundo, a cultura cujos mestres são os sofistas, a cultura imoral combatida por Platão. Tucídides foi, para Nietzsche, em suas preleções sobre a retórica, o grande orador, ao mesmo tempo, o maior praticante da retórica gorgiana. No aforismo intitulado *Modificação da pureza*, Tucídides representa para o filósofo aquele que ilustrou a espécie de discurso grandiosa e poetizante descoberta por Górgias.

⁶⁹ Nehamas (1996, p. 18) chama atenção para o fato de que a multiplicidade do estilo nietzschiano costuma ser constantemente negligenciada quando é um assunto que não pode ser evitado e que, assim, torna-se necessário investigar a quantidade de novas questões decorrentes do estilo de Nietzsche.

⁷⁰ A exemplo do § 11 do *Crepusculo dos Ídolos*, o §246 e o §247 de *Para Além do Bem e do Mal*.

O que nos leva a enfatizar que Tucídides, como o exemplar da cultura sofisticada, tem seus contornos desenhados sob a influência de Górgias. Tucídides, como grande orador para Nietzsche, nos remete, ainda, para a atenção dada à persuasão no mencionado texto sobre a retórica, que identificava, até mesmo em Platão, a tarefa do orador na persuasão. Para o filósofo alemão, em Górgias e Isócrates estaria alicerçado o conceito de retórica como o estudo e o conhecimento da persuasão⁷¹. Acerca da persuasão no cenário da Antiguidade proclama:

Em geral, o sentimento para o verdadeiro em si está muito mais desenvolvido enquanto a retórica emerge de um povo que vive ainda em meio às imagens míticas e que ainda não conhece a absoluta necessidade de fidelidade histórica: ele prefere ser persuadido a ser instruído. Além disso, a *necessidade* quanto à eloquência tem de desembocar na arte liberal. (NIETZSCHE, 1999, p.29 – grifo do autor).

O que Nietzsche destaca é o homem de imagens míticas que ignora as leis da causalidade histórica ao se contentar com a persuasão. Daí a ênfase de Nietzsche (p.32) na compreensão dada por Aristóteles ao fenômeno do discurso persuasivo que, por isso, acaba por se distanciar do pensamento aristotélico devido ao abandono do que o próprio estagirita considerou a essência da retórica: a persuasão.

Assim, através da importância dada ao fenômeno da persuasão na Antiguidade durante o trabalho filológico do jovem Nietzsche e, ainda, através do significado que Nietzsche, em seu pensamento maduro, atribui a Tucídides no seu projeto contra o platonismo, enfim, através da influência da retórica gorgiana que Nietzsche confere a esse historiador como orador, nos parece pertinente investigar a retomada da sofisticada em Nietzsche através de Górgias.

Outro momento determinante na escolha de Górgias para aproximar Nietzsche e a sofisticada consiste nas conclusões gorgianas no *Tratado do não-ente* aliadas às premissas nietzschianas acerca do entendimento da retórica que estão diretamente ligadas ao problema da verdade e da linguagem.

Consideramos que as refutações de Górgias (1999, p.11) a Parmênides, nada existe, se existe é inapreensível pelo homem, e mesmo que for apreendido é incomunicável, enquadra o poema do eleata no discurso sofista e determina a impossibilidade do discurso falso, arruína o discurso científico que necessita do verdadeiro e do verdadeiramente falso, como notaria

⁷¹Plebe (1978 p. 13 e p.19) ao abordar a técnica retórica em Górgias, defende que a idéia central da retórica gorgiana é o conceito de persuasão e que, segundo Platão e Aristóteles, Górgias representou a ciência retórica em sua complexidade, como arte de persuadir tanto pela forma quanto pelo conteúdo.

Platão no *Teeteto*. O que nos leva ao niilismo gorgiano, a negação do saber resultante da ontologia eleata devido à impossibilidade da linguagem de conhecer as coisas e à inexistência de um critério de verdade⁷². Acreditamos que as considerações nietzschianas acerca da linguagem nas preleções intituladas *Curso de Retórica e Verdade e mentira no sentido Extra-moral* estão em consonância com as conclusões retiradas das teses de Górgias.

Nietzsche (1999, p.36-38) afirma que a essência da linguagem é resultante de meras artes retóricas. Retórica e linguagem pouco repousam sobre a verdade e a essência das coisas e por isso apenas transmitem uma impressão e uma excitação subjetiva. O formador de linguagem concebe estímulos e devolve imagem das sensações, Nietzsche questiona, então, como um ato de alma pode ser exposto através de uma imagem sonora⁷³.

Deste modo, as palavras só poderiam ser imagens sonoras cuja natureza está no *tropos* e todo discurso seria figuração. Nas preleções do verão de 1873, Nietzsche trata a linguagem como convenção e arbitrariedade diante da impossibilidade de abordar as coisas mesmas e trata a verdade como metáforas e antropomorfismos.

O que é a palavra? A representação sonora de uma excitação nervosa. Mas concluir de uma excitação nervosa para uma causa exterior a nós, é já o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio da razão. Como teríamos esse direito, se só a verdade tivesse sido determinante na gênese da linguagem, e o ponto de vista da certeza nas designações, como teríamos, pois, o direito de dizer: a pedra é dura: como se [dura] nos fosse conhecido de outra forma e não só como uma excitação totalmente subjetiva. Classificamos as coisas segundo o gênero, designamos o pão como masculino, a planta como feminino que transposições arbitrárias! (NIETZSCHE, 1978, p.92)

Acerca dessas questões no pensamento nietzschiano, Casanova (2003a, p. 20-21) afirma que o fenômeno não possui a mesma natureza que o impulso nervoso, então, a

⁷² Há duas versões sobre o *Tratado do Não-ser* de Górgias. Cassin (2005, p. 269-270) aponta para uma distinção entre uma crítica sofisticada e uma cética da ontologia. Para isso, demonstra as diferenças entre a versão anônima e a versão de Sexto Empírico do *Tratado do não-ente* de Górgias. A ontologia como sofisma resulta, na versão de Sexto, da auto-contradição que demonstra que o não-ente é tanto do não é quanto do é, enquanto que, na versão anônima, a auto-contradição resulta da identidade do não-ser que se produz no modelo da identidade do ser no poema. Em Sexto tem-se a impossibilidade do sujeito para o não-é, o ente é incognoscível porque não é pensado. Já na versão anônima *Xenófonos, Melisso e Górgias*, a incognoscibilidade se dá pela impossibilidade do *pseudos*, em que não se pode discerni-los da verdade porque as mesmas operações que concebem o ser também concebem o não-ser. Para a autora, Sexto enterra Górgias entre aqueles que suprimiram o critério de verdade, já a versão anônima trataria da relação entre a sofisticada e o poema eleata e por isso, para Cassin, é mais original. Já para Dupreel (1948, p.65) é mais fácil contemplar a idéia geral no texto de Sexto do que no texto anônimo..

⁷³ Acerca dessa questão podemos confrontar o argumento da diferença sensível: “Mas mesmo que possa ser apreendido, é incomunicável ao outro. Se, pois os entes são visíveis e audíveis e comumente sensíveis, os quais subsistem fora, e desses os vistos são obtidos pela visão e os ouvidos, pela audição, e não inversamente, como então é possível eles serem indicados ao outro? Pois o meio pelo qual indicamos é a palavra, e a palavra não é os subsistentes e os entes. Logo, não são os entes indicados ao outro, mas a palavra, que é diferente dos subsistentes. Então, do mesmo modo que o visível não se tornaria audível e reciprocamente, da mesma maneira, porque o ente subsiste fora, ela não se tornaria nossa palavra. (...) pois por meio de um órgão é apreendido o visível e por outro é a palavra. Logo a palavra não mostra a pluralidade dos subsistentes, da mesma forma esses nem podem tornar evidentes a natureza uns dos outros”. (GÓRGIAS, 1999, p.14)

mensagem sonora, a metáfora, é o único meio de levar a transposição de uma realidade à outra, de modo que a realidade não está determinada antes de tudo no seu teor ontológico próprio, mas na efetividade de uma transposição metafórica.

Então, parece-nos plausível retomar a sofística em Nietzsche através de Górgias, visto que a crítica nietzschiana da linguagem, devedora do período filológico dos estudos de Nietzsche, em certa medida, traz considerações próximas às de Górgias quanto à origem e o alcance da linguagem.

Para Keferd (2003, p. 139-140), podemos concluir, no *Tratado do não-ser* de Górgias, que nos comunicamos pelo discurso (*lógos*,) cujo objetivo jamais seria ter os objetos externos como o que realmente são, o que comunicamos nunca seria as coisas reais, deste modo, todo *lógos* seria uma falsificação da coisa que, quando afirma reproduzir a realidade, não passa de um engano.

Por isso, a nossa investigação tem em Górgias a medida para uma abordagem da sofística no pensamento nietzschiano, devido ao caráter ilusório que a realidade assume como consequência da impossibilidade da linguagem em tratar das coisas de modo efetivo, como nos indicará Nietzsche ao colocar a condição estética como fonte de toda a linguagem⁷⁴.

Essa condição estética, de certa forma, já está presente em Nietzsche desde *O Nascimento da tragédia*, em que toma a linguagem como órgão e símbolo de aparências e entende que “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (NIETZSCHE, 2005d, p. 47 - grifo do autor). Acerca do conteúdo próprio em *O Nascimento da Tragédia*, acreditamos que está relacionado ao problema da realidade exterior, inquietação persistente no *Tratado do não-ente* de Górgias⁷⁵.

Deste modo entendemos que o elemento ficcional se faz presente tanto no sofista como no filósofo. Considerando que para Górgias a realidade consiste no engano e para Nietzsche a mesma advém da criação artística e que ambas as concepções partem de análises cuidadosas acerca dos limites da linguagem, e que tal semelhança não se apresenta com cores tão vivas

⁷⁴ Sobre este ponto, um longo trecho retirado da *Introdução Teorética sobre a Verdade e a Mentira*: “Não é senão pelo esquecimento desse mundo primitivo de metáforas, não é senão pela solidificação do que era originariamente uma massa de imagens a surgir, numa vaga ardente, da capacidade original de imaginação humana (...) não é senão pelo fato de o homem se esquecer de si enquanto sujeito e enquanto *sujeito de criação artística*, que vive com algum repouso, alguma segurança (...). Mas parece-me, sobretudo, que a percepção justa – isto significaria a expressão adequada de um objeto no sujeito – um absurdo contraditório: porque entre duas esferas completamente diferentes, como sujeito e objeto não existe causalidade, nem exatidão, mas uma *relação estética*, isto é, uma transposição insinuante, uma tradução balbuciente numa língua totalmente estranha: para o que, em todo caso, seria necessário uma esfera e uma força intermediárias construindo e imaginando livremente”. (NIETZSCHE, 1978, p. 96-97)

⁷⁵ Casanova (2003a, p. 15-17) nos aponta o problema inerente à existência da realidade exterior, logo que as pulsões artísticas da natureza, Apolo e Dionísio, são o princípio de determinação ao instante criador e do acontecimento originário do real.

em outros momentos da sofística, mais uma vez, tomamos como plausível a proximidade entre Nietzsche e a sofística através de Górgias⁷⁶.

Entendemos que o modo como o elemento ficcional se faz presente em ambos é fundamental para entender o conceito de história que Nietzsche contemplava em Tucídides. Acreditamos que o mencionado elemento possibilita a apreciação da importância da disciplina hermenêutica na prática retórica compreendida por Nietzsche. Tal apreciação leva à discussão acerca do aprofundamento das semelhanças e das diferenças entre o historiador, o prosador, o *logographos*, e o *hermenêus*, que por sua vez teria como finalidade a discussão acerca do *nomothéta* ou legislador da linguagem. E assim, a própria origem da linguagem entendida como expressão de poder⁷⁷ lança luzes sobre a relação entre a concepção de história de Tucídides e os conceitos nietzschianos de poder, força e indivíduo superior.

⁷⁶ É necessário destacar que tanto Protágoras quanto Cálicles são demasiadamente importantes à retomada da sofística. Como já colocamos nesta seção acerca de Cálicles e na seção anterior no que refere a Protágoras, retomaremos a discussão sobre ambos no próximo capítulo desta dissertação. No caso de Protágoras daremos ênfase na proximidade do sofista à retórica científica de Córax e Tísias, que pretendia convencer pela concisão do raciocínio que será fundamental tanto aos discursos de Péricles na *Guerra do Peloponeso* como também ao fundamento da verossimilhança presente na narrativa de Tucídides.

⁷⁷ Ver *GMI* § 2.

2 A RETOMADA DA SOFÍSTICA EM NIETZSCHE

2.1 TUCÍDIDES: A EXPRESSÃO DA CULTURA SOFÍSTICA NO PENSAMENTO

NIETZSCHIANO

Nietzsche, em uma nota de 1885, declara que o ponto mais alto da inclinação científica atingido na Grécia Antiga está em Demócrito, Hipócrates e Tucídides (NIETZSCHE apud GEUSS, 2008, p.42). Acerca deste último são muitas as especulações e tentativas de abordagem da concepção histórica de Nietzsche a partir da obra tucidideana. O realismo tucidideano que Nietzsche considera a cura para o platonismo (*Crepúsculo dos Ídolos X §2*) leva ao embate de quem seria o melhor guia para a cultura, se Platão ou Tucídides, se prevalece o otimismo socrático-platônico ou se predomina o tema da esperança que, apesar de periódico, apresenta-se como ilusão no realismo tucidideano⁷⁸

Ademais, conduz-nos à investigação acerca da reconfiguração teórica da proposta da concepção histórica apresentada na *Segunda Intempestiva* que incide diretamente no tema da deliberação sobre a ilusão, bem como o entendimento da ilusão como fundamento da cultura⁷⁹. Contudo, antes de qualquer pretensão em abordar o caráter especulativo resultante da relação entre Nietzsche e Tucídides, iremos nos prender um pouco mais nas palavras de Nietzsche para melhor ilustrar o objetivo desta seção que é apontar a importância do estreitamento entre Tucídides e os sofistas. Assim, vejamos o seguinte trecho retirado de *O Crepúsculo dos Ídolos*:

Meu descanso, minha predileção, minha cura para todo platonismo sempre foi Tucídides e, talvez, o *príncipe* de Maquiavel são os mais próximos a mim mesmo, pela incondicional vontade de não se iludir e enxergar a razão na *realidade* – não na “razão” e menos ainda na “moral” (...) nada cura tão radicalmente como Tucídides. É preciso revirá-lo linha por linha e ler seus pensamentos ocultos tanto quanto suas palavras: há poucos pensadores tão pródigos em pensamentos ocultos. Nele acha expressão consumada a *cultura dos sofistas*, quero dizer, a *cultura dos realistas*: esse inestimável movimento em meio ao embuste moral e ideal das

⁷⁸ Geuss (2008, pp. 39-40) expõe o otimismo socrático-platônico e o modo como Tucídides aborda o poder da esperança como algo periódico, ilusório e destrutivo, de forma que quando Nícias na Sicília envia suas tropas é inevitável ao leitor o sentimento da completa destruição de homens bons que sofrem imerecidamente irremediáveis catástrofes e fracassos. Talvez aqui caiba citar uma passagem de *Humano Demasiado Humano* sobre a esperança: “Zeus quis que os homens por mais torturados que fossem pelos outros males, não rejeitassem a vida, mas continuassem a se deixar torturar. Para isso lhes deu a esperança: ela é na verdade o pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens” (NIETZSCHE, 2006b, p.60).

⁷⁹ Acerca deste ponto, Brobjer (2008) trabalha a mudança ocorrida entre a concepção histórica desenvolvida por Nietzsche na *Segunda Intempestiva* e a aquela concepção trabalhada nos escritos mais tardios. Ver bibliografia.

escolas socráticas, que então irrompia em toda parte. A filosofia grega como a *décadence* do instinto grego; Tucídides como a grande suma, a revelação última da forte, austera, dura facticidade que havia no instinto dos velhos helenos. (NIETZSCHE, 2006a, p.103)

Nesta passagem dois pontos são fundamentais no modo como Nietzsche contemplava a figura de Tucídides, primeiro através da necessidade de ler as entrelinhas do pensamento oculto de Tucídides, depois por meio da representação consumada da cultura sofisticada. Na ênfase que Nietzsche dá na prodigalidade de Tucídides em pensamentos ocultos, na necessidade de revirá-lo linha por linha, talvez, possamos encontrar indícios de que Nietzsche conhecia as controvérsias que envolviam a obra de Tucídides. Quiçá Tucídides até hoje permaneça um enigma gerador de variadas interpretações, talvez pudéssemos mesmo falar de modernidades tucidideanas⁸⁰ em nosso próprio tempo, mas é comum entender o historiador como aquele que moldou a consciência histórica e formulou nela o método crítico, como aquele que trouxe para a história o princípio da diretriz cronológica na narrativa.

Tucídides ressurgiu no cenário ocidental no círculo humanista de Florença e, durante o período marcado entre os séculos XIX e XX, a obra tucidideana era exemplar de escrita histórica na qual se encontravam os princípios de cientificidade historiográfica como a verdade dos fatos, a capacidade crítica na apuração da veracidade, o ideal de objetividade e as formulações gerais do fenômeno histórico. Formulações estas que seriam supostamente a conclusão mais evidente para a escrita histórica de Tucídides cuja finalidade era definida pelo próprio como uma *aquisição para sempre, ktema eis aei*. O caráter não mítico dos fatos presente no modo como Tucídides narrava a história parecia satisfazer a pedra angular da historiografia: apropriação de evidências para a resolução das questões mais controversas.

No entanto, por volta de 1860 há um desligamento da historiografia moderna em relação a Tucídides por razões diversas⁸¹, porém, a citação supramencionada na qual Nietzsche exalta o valor de Tucídides para a sua obra é de 1888. O que nos revela que Nietzsche está na contramão historiográfica, o que não nos parece uma revelação surpreendente mediante as tantas críticas que Nietzsche faz à historiografia de seu tempo. Todavia, parece-nos no mínimo curioso o fato de que algumas das influências na concepção e no método histórico de Nietzsche, como Ranke e Niebuhr⁸², contemplassem em Tucídides

⁸⁰ Como fundamento de novas teorias no âmbito da ciência política em 1950 a 1970, sobretudo, aquelas relacionadas aos dissabores da Guerra Fria e da Guerra do Vietnã. (PIRES, 2007, p. 21).

⁸¹ Como a cultura do primado texto como documento, cesura presente/ passado na construção da objetividade, sobreposição da categoria de observação indireta da cientificidade moderna sobre a autópsia da antiguidade (PIRES, 2007, p. 21).

uma divinização historiográfica mesmo quando estremecida a exemplaridade tucidideana para a historiografia moderna devido ao silêncio das operações para obtenção crítica de informes históricos presentes na arqueologia da *História da Guerra do Peloponeso*. Os alemães tucidideanos, Ranke e Niebuhr, permaneceram firmes no fundamento do divino Tucídides.

Questionou-se então a imparcialidade historiográfica de Tucídides, se arte retórica presente em seu texto não levaria os intérpretes a passionalidades e, mais, se encontramos em Tucídides um historiador fundamentado na cientificidade ou um escritor de dons artísticos. Este último questionamento tem relação direta com o fato em que Tucídides na obra *Guerra do Peloponeso*, na arqueologia, na reconstrução do passado, não contava com os fatos, apenas com indícios e por isso teve que ressaltar o elemento da criação pessoal, trazendo então a idéia de uma coexistência do elemento poético e do elemento realístico em Tucídides.

Por isso, arte e/ou ciência é um dos eixos de polarização no modo que a tradição interpretou as problemáticas intrigadas pela concepção história tucidideana (PIRES, 2007, p.23). Esse eixo de polarização parece bem sugestivo aos interesses investigativos que prevaleceram no pensamento de Nietzsche no período em que realizou um estudo mais detalhado sobre Tucídides nas conferências sobre literatura grega ministradas em 1874/75⁸³. Talvez, por isso que Nietzsche considerou Tucídides tão pródigo em pensamentos ocultos, por conhecer as controvérsias que envolviam o modo de interpretar o historiador. Sobre esse modo de interpretar, Pires (2007, p.27) aponta que os historiadores tentam identificar qual o olhar, se ideológico ou epistemológico, prevalece na concepção histórica tucidideana e enfatiza a necessidade de recompor os ecos do silêncio original, do silêncio de Tucídides sobre muitas questões como aquela acerca da obtenção crítica de informes históricos na *arqueologia*.

O nosso pressuposto é que Nietzsche está entre esses que se esforçam em reconstituir os ecos do silêncio original e faz isso através da contemplação da cultura sofisticada em Tucídides. Certos estudos são tendenciosos a afastar Tucídides dos sofistas⁸⁴ e a considerar um equívoco de Nietzsche tomar Tucídides como sofista⁸⁵, por isso apresentaremos dois momentos que nos levam a aproximar Tucídides à sofisticada.

⁸² Ranke (1795-1886) historiador alemão e Niebuhr (1777-1831) historiador e político alemão. Ambos são mencionados por Nietzsche em seu ensaio sobre a história, Ranke aparece como historiador que destacava a importância da psicologia individual dos grandes homens e dos ideais democráticos e Niebuhr através da abordagem do ponto de vista supra-histórico.

⁸³ Sobre essas referências ver Brobjer (2008, p. 59).

⁸⁴ Ver Jaeger (1995)

⁸⁵ Brobjer (2005, p. 264-266), mostra este equívoco citando outros nomes que Nietzsche erroneamente aponta como sofista, como Demócrito, Péricles, Sófocles, Anaxágoras, Sócrates.

O primeiro deles é um elemento próprio da *paidéia* sofisticada: o problema da relação entre as grandes personalidades individuais e a comunidade. Tal problema é tomado como pressuposto à existência da sofisticada, pois a tarefa da mesma consistia na formação dos chefes políticos, que é claramente uma preocupação de Tucídides no relato sobre a guerra do Peloponeso. O historiador contemplava em Péricles a figura arquetípica do chefe, do verdadeiro homem de Estado, que sabia subjugar as massas sem se submeter a elas⁸⁶. Talvez essa imagem seja uma invenção tardia do criador da história política, mas certamente reflete elementos da *paidéia* sofisticada no pensamento de Tucídides.

O segundo momento é quanto à concepção histórica tucidideana. Vejamos o seguinte trecho do estudo de Jaeger (1995, p. 353) sobre a *Paidéia*: “Fundamentalmente, é o **espírito religioso** da antiga educação helênica que toma forma nova na filosofia de Platão. Platão ultrapassa a educação dos sofistas precisamente porque volta atrás e remonta a origem.” (grifos nossos). Assim, Platão retorna ao que havia sido abandonado pelos sofistas na educação helênica: o espírito religioso. Ainda seguindo Jaeger (1995, p. 337), a *paidéia* sofisticada, apesar de se apresentar como uma preocupação com a minoria de dirigentes e com a aristocracia do espírito, foi representante da idéia de formação consciente através do seu projeto de superar a antiga *arete* fundada na idéia de sangue divino.

Esse projeto de educação é desprovido das antigas fundamentações religiosas helênicas e emerge com toda a sua força na concepção histórica de Tucídides que, no Livro I de sua obra a *Guerra do Peloponeso*, não hesita em atacar os poetas e suas representações religiosas na concepção de mundo. O ataque tucidideano pode ser entendido como uma herança sofisticada, uma vez que é dado em meio à mudança efetivada pelo projeto educacional sofista que se afastou de concepções religiosas. Esse realismo típico de Tucídides aponta para a consciência do historiador acerca da manifestação daquela excelência de “método crítico” porque ele veio a ser posteriormente distinguido.

É compreensível, então, porque Tucídides tanto agradou a Nietzsche, logo que dotado do ceticismo religioso dos sofistas, o historiador ataca as concepções religiosas de mundo, algo tão próximo ao imperativo histórico da morte de Deus tematizado por Nietzsche (*Zaratustra/Prólogo* e *O último homem*). O filósofo via no historiador uma privilegiada clarividência historiográfica acerca da realidade dos modos humanos de ação no mundo que atravessam o tempo histórico, via em Tucídides um modelo:

⁸⁶ Para um maior aprofundamento, ver Jaeger (1995, p.466).

Um modelo – O que eu amo em Tucídides o que faz com que eu o tenha em mais elevado apreço do que Platão? Ele tem o mais amplo e despreconcebido deleite em tudo que é típico do ser humano e dos eventos, e acha que a cada tipo corresponde um *quantum* de *bom senso*: é este que ele procura descobrir. Ele tem mais justiça prática do que Platão; não é um denegridor e um diminuidor dos homens que não o agradam ou o magoaram na vida. Pelo contrário: vê ou acrescenta algo de grande em todas as pessoas, ao enxergar apenas tipos, pois, o que teria a fazer a posterioridade, a que ele consagra a sua obra, com o que *não* fosse típico? De modo que nele, o pensador dos homens, atingiu a última, magnífica florescência aquela *cultura do mais desassombrado conhecimento do mundo*, que teve em Sófocles seu poeta, em Péricles seu estadista, em Hipócrates o seu médico e em Demócrito seu cientista: aquela cultura que merece ser batizada com o nome de seus mestres, os *sofistas*, e que desde o instante do batismo, infelizmente começa a tornar-se pálida e inapreensível para nós – pois suspeitamos que tenha sido uma cultura muito imoral essa que foi combatida por Platão e todas as escolas socráticas! A verdade é aqui tão emaranhada e retorcida, que relutamos em desenredá-la: que o velho erro (o erro é mais simples que a verdade) prossiga seu velho caminho! (NIETZSCHE, 2004a, pp.123-124, grifos do autor).

No início desta passagem temos o que permitia a clarividência de Tucídides dentro do pensamento nietzschiano: o enxergar apenas tipos. Para trabalhar com o que é típico dos seres humanos e dos eventos é necessário descartar sentidos preexistentes no mundo, como aqueles presentes em uma concepção religiosa de história, que, como afirmamos anteriormente, não ocorre na concepção histórica de Tucídides, tampouco interessa às considerações nietzschianas sobre a história que tem como imperativo justamente a morte de Deus.

A mencionada passagem ainda nos permite destacar que é precisamente o fato de Tucídides consagrar a sua obra à posterioridade com o que é típico, que permite que nele seja consagrada a *cultura do mais desassombrado conhecimento de mundo* cujos mestres são os sofistas. E aqui é necessário notar que há algo que caracteriza esta cultura que tem os sofistas como mestres e que se apresenta não só na sofística e em Tucídides, mas também em Sófocles, em Péricles, em Hipócrates e em Demócrito.

Portanto, o que nos interessa é justamente o que faz com que Nietzsche veja os supracitados representantes da antiguidade helênica debaixo do mesmo espírito. Nosso pressuposto é que, considerando que os sofistas são os mestres desse espírito que se expressa em Tucídides pela consagração de tipos, devemos buscar nos sofistas aquilo que viabiliza uma linguagem que possibilite o trabalho com tipos, ou seja, uma linguagem destituída de sentidos preexistentes no mundo, portanto, uma linguagem desprovida de concepções religiosas e metafísicas ou mesmo cristãs.

Parece pouco provável que um filólogo de formação e um genealogista por convicção filosófica tenha sido indiferente à abertura dada à moral cristã dentro do pensamento grego. Aliás, essa imagem da moral cristã anterior ao cristianismo, ou seja, na Grécia, cabe muito

bem em um dos modos como Nietzsche contemplava Platão, um cristão por excelência⁸⁷. Para Nietzsche, as concepções de Platão sempre estavam atreladas à religião e, portanto, a linguagem platônica em nada nos ajudaria em uma construção de tipos dos eventos e dos seres humanos na história. Contudo, aquela linguagem própria da sofística que Platão tanto se empenhou em combater, pode nos ofertar um caminho a ser seguido na tentativa de entender a relação entre Nietzsche, Tucídides, sofística e história. A linguagem em questão é aquela da arte retórica.

Quando pensamos a retórica no contexto antigo não pensamos senão na crença segundo a qual toda coisa depende da representação inerente ao poder da palavra, talvez por isso lhe fosse atribuída tanta periculosidade. Nas suas considerações sobre a retórica, Nietzsche toma a arte retórica como uma constante na cultura helênica e como elemento que caracteriza um povo de artistas. Ele reconheceu os sofistas como mestres da arte retórica, concepção que é habitual caso levemos em conta o consenso de que o ideal educativo dos sofistas encontrava-se na retórica.

Deste modo, pretendemos abordar mais adiante como a retórica sofística possibilita a concepção histórica tucidideana fundamentada em tipos. Mas antes iremos abordar um pouco mais o estreitamento entre Tucídides e a sofística através das figuras de Protágoras e Cálicles conforme foi sugerido no primeiro capítulo de nossa dissertação. Como notamos anteriormente, ambos os sofistas são fundamentais à retomada da sofística em Nietzsche e, portanto, estão presentes no modo como Nietzsche contemplava a consumação da cultura sofística, ou seja, na obra de Tucídides.

2.1.1 A presença da retórica sofista na apresentação da concepção histórica de Tucídides através de Protágoras e Cálicles

Pretendemos mostrar neste capítulo que tanto a apresentação quanto a investigação histórica tucidideana são influenciadas pela retórica sofística. A princípio isso pode parecer sem fundamento, já que o próprio Tucídides aponta, em sua metodologia (Livro I, 20-22), que o historiador não buscava algo bem notório na retórica: o agradável e o que dava prazer a um auditório. O propósito do historiador era a busca da verdade dos fatos. Isso fez com que certos

⁸⁷“Minha desconfiança em relação a Platão vai fundo, afinal: acha-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito de bom como conceito supremo- que eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão “embuste superior ou, se soar melhor, idealismo, antes de qualquer outra palavra.” (2006, p.102).

comentadores acreditassem que Tucídides e a retórica estavam necessariamente em posições contrárias⁸⁸. Com efeito, ao analisarmos as formas de expressão tucidideanas (discurso, carta e diálogo) aquela aparente ausência de fundamentação na relação de Tucídides com a retórica perde qualquer sentido.

Para o historiador os discursos na *Guerra do Peloponeso* constituem meios de alcançar a objetividade, tem a função de esclarecer os acontecimentos e de deliberar sobre o futuro. Os discursos proferidos na *História da Guerra do Peloponeso* são fundamentais para que a obra não seja entendida como uma simples crônica de guerra. A apresentação através de discursos está de acordo com a técnica dos sofistas na formação de antilogias, retratando assim com todo vigor a influência da sofística e da retórica na linguagem de Tucídides⁸⁹.

Diante da expressão antilogia sofista é inevitável a lembrança de Protágoras. Acerca da doutrina da antilogia protagórica, que nos ensina que em torno de cada questão existem dois discursos opostos, o *Protágoras* platônico expõe como louvar e censurar um mesmo homem. Esse contraste próprio da antilogia sofística fica bem evidente entre o discurso dos corcíreus e o dos coríntios em que se misturam e se entrecruzam argumentos baseados na conveniência e na justiça no Livro I da obra de Tucídides.

Ademais, o fato do sofista de Abdera ter sido o primeiro a trazer a retórica científica de Córax e Tísias à Grécia continental pode nos dizer muito sobre a pretensão protagórica de convencer pela concisão do raciocínio, tão essencial tanto aos discursos de Péricles na *História da Guerra do Peloponeso* como aos fundamentos da verossimilhança presente na narrativa de Tucídides.

O fundamento do verossímil é indispensável à narrativa de Tucídides marcadamente demonstrativa (porque procura demonstrar que a *Guerra do Peloponeso* foi o maior acontecimento helênico, bem como provar que a verdadeira causa da guerra foi o temor ao poderio de Atenas), visto que frente à necessidade de estabelecer verdade ainda que na escassez de testemunhas, documentos, leis, etc., só resta o cálculo da verossimilhança⁹⁰. Este recurso permitiu ao historiador reconstruir o passado e estabelecer condições de objetividade⁹¹.

⁸⁸ Guess (2008 p. 44-46) aponta que havia uma incompatibilidade entre o trabalho de Tucídides e as demandas do treinamento retórico. Sugere que a retórica, como a filosofia socrática fez com a tragédia de Sófocles, assassinou o trabalho de Tucídides.

⁸⁹ Para um aprofundamento dos pontos mencionados, ver Prado (2008).

⁹⁰ Em um fragmento póstumo da primavera de 1880 (2005a, p.83), Nietzsche sugere que a realidade fora de nós se dá como ilusão. Afirma que a realidade do mundo para uma pessoa é sem verossimilhança, mas para duas se torna verossímil. Portanto, consideramos que o caráter da verossimilhança presente na retórica e no relato de Tucídides é de fundamental importância ao nosso estudo.

⁹¹ Ver nota 11.

O verossímil como mais estimável que o verdadeiro, que determina um tipo de retórica caracteristicamente probatória que visava ao estudo de técnicas de demonstração da verossimilhança de determinada tese dada, é atribuído originalmente à retórica científica de Córax e de Tísias⁹² e não a Protágoras. Contudo, como já mencionamos, Protágoras foi o responsável por levar a retórica dos mencionados sicilianos à Grécia continental, de onde se pressupõe que ele era não só conhecedor da técnica, mas também possivelmente influenciado por ela tanto na antilogia como no seu projeto de fazer passar por melhor o discurso menos eficaz, dito de outro modo, o seu projeto de potencializar o *logos*, visto que isso só se era possível frente a troca do verdadeiro pelo verossímil. E por que não, mediante ao testemunho crítico de Platão sobre os que preferem o verossímil, pensarmos na troca da *episteme* pela *doxa*, da idéia perfeita pela cópia?

Enfim, só para reforçar a presença de Protágoras em Tucídides, apesar de Platão atribuir a Anaxágoras as lições sofistas recebidas por Péricles, para Nietzsche Protágoras seria o responsável por tais lições⁹³. A importância disso está no lugar privilegiado que Tucídides concede a Péricles, que não encontrava opositor, sequer, interlocutor nos discursos retratos por Tucídides, falava sempre sozinho, e poderia mesmo representar a personificação daquele projeto de potencialização do *logos*. Decerto que não podemos descartar a tese de que há criação poética na imagem tucidideana de Péricles, porém, acreditamos que mesmo assim não há evidências suficientes para rejeitar o fato de que Nietzsche via resquícios protagóricos na imagem de Péricles que por muitas vezes foi exaltada por Tucídides.

Passemos então ao exame do modo que Cálicles se apresenta na retomada da sofística em Nietzsche a partir de Tucídides. Desde já podemos adiantar que a importância de Cálicles incide sobre o tema do mais forte que indiscutivelmente interessou a Nietzsche e que estava presente na narrativa tucidideana, sobretudo, no *Diálogo de Melos*.

Cálicles é uma figura enigmática que se encontra em meio às divergências platônico-sofistas sobre a relação *nomos* e *physis*. Como já abordamos no primeiro capítulo, no *Górgias* platônico Cálicles fala em defesa da *physis* como o direito do mais forte, da qual se conclui que força é direito e que por natureza o forte deve ter tudo o que deseja, de modo a ser justo que o melhor tenha mais que o pior, bem como o mais poderoso tenha mais que o menos poderoso.

⁹² Ver Plebe (1978, p. 2).

⁹³ Sobre essas referências, ver Kremer-Marrietti (2007, p. 73-74).

Para Cálicles as convenções e as leis são elaboradas pelos mais fracos que não foram contemplados pela natureza como o mais forte e que por isso transgridem a lei da natureza. Para o sofista a lei da natureza não fala em nome de uma igualdade, mas de um caráter demasiadamente forte, por isso é justo que homens dotados deste caráter governem, sendo justo que os governantes sejam muito melhores que os demais homens. Portanto, do pensamento de Cálicles retira-se uma ética egoísta cuja idéia do homem verdadeiramente justo está no tirano⁹⁴.

O pensamento de Cálicles é comumente atribuído ao realismo de Tucídides para quem apenas o apelo ao próprio interesse seria digno de sucesso, sendo-lhe raro falar em nome de justiça e honestidade. O *Diálogo de Melos*, no livro V da *História da Guerra do Peloponeso*, é o momento em que se revela na forma mais cruel o fundamento do imperialismo ateniense: o direito do mais forte. O diálogo pode ser tomado como uma ilustração ou uma síntese do pensamento de Cálicles segundo o qual a *physis* é entendida como direito do mais forte, pois os atenienses afirmavam aos habitantes da pequena Ilha de Melos que o governo do mais forte ocorre por “necessidade natural”.

O efeito disto é que no discurso dos atenienses fica expresso a idéia na qual aquele que governa é determinado pela lei da natureza sendo os padrões humanos de justiça dependentes de relações de poder, relações essas em que o fraco sempre deve se sujeitar ao forte, já que por necessidade natural é o superior quem deve governar. Os atenienses não aceitam apelo a considerações morais no diálogo e, mediante a tentativa dos moradores de Melos em apelar para esses tipos de considerações, os atenienses são enérgicos em tomá-las como irrealismo.

Esse realismo tipicamente amoral próprio da narrativa de Tucídides acerca do direito do mais forte está intrinsecamente ligado ao que o historiador considerava a causa da guerra, o poderio de Atenas. A clarividência acerca das relações hegemônicas da guerra presente no relato tucidideano nos aponta para algo que certamente interessou a Nietzsche, o fato em que Tucídides entende a história sob o ponto de vista do poder.

Em um fragmento póstumo de junho-julho de 1885, Nietzsche nos afirma: “O conceito vitorioso de “força”, com o qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda requer um complemento: deve-se atribuir a ele um mundo interior, que eu designo como vontade de poder; ou como o emprego, o exercício do poder como impulso criador etc.” (2005a, p.210). Em outro fragmento de novembro de 1882 - fevereiro de 1883, Nietzsche sugere o entendimento do conceito de vida como vontade de poder: “vontade de viver? Em seu lugar

⁹⁴ Um detalhamento maior sobre Cálicles encontra-se em Guthrie (2007) p. 97-103.

encontrei sempre vontade de poder” (2005a, p.134). E no verão de 1883: “onde vejo vida encontro vontade de poder. E mesmo na vontade do servente encontro vontade de poder” (2005a, p.154). Segue-se, então, na concepção nietzschiana que a idéia de força está relacionada ao conceito da vontade de poder que, por sua vez, na sua relação com a vida, com o vivente, pode ser tomado como um princípio explicativo da realidade⁹⁵.

O que Tucídides observou como causa da guerra do Peloponeso, o poder em Atenas, foi notado por Nietzsche em um fragmento póstumo do outono de 1880: “Praticamente não há mais ninguém que ouse falar da vontade de poder: diferente em Atenas!” (2005a, p.106). Aliás, sobre as reflexões acerca das relações de poder observadas por Tucídides, Nietzsche chegou a comentar o *Diálogo de Melos* em um aforismo do livro *Humano demasiado Humano*:

Origem da justiça. – A justiça (equidade) tem origem entre homens de aproximadamente o mesmo poder, como Tucídides (no terrível diálogo entre os enviados atenienses e os mélios) corretamente percebeu: quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em um prejuízo inseqüente para os dois lados, surge a idéia de se entender e de negociar as pretensões de cada lado: a troca é o caráter inicial da justiça. Cada um satisfaz o outro ao receber aquilo que estima mais que o outro. Um dá ao outro o que ele quer, para tê-lo como seu a partir de então, e por sua vez recebe o desejado. A justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual: originalmente a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é um intercâmbio. (NIETZSCHE, 2005c, p. 65)

Mais adiante nesse mesmo fragmento Nietzsche afirma que só depois de muito esquecimento uma ação justa se tornou uma ação altruísta. A justiça assim entendida, de maneira altruísta, em nada se articulava àquela presente tanto no diálogo tucidideano como no pensamento de Cálicles em que o mais forte deve subjugar o fraco. A idéia de poder retirada deste último tipo de justiça, do que foi proposto por Cálicles e pelo núcleo do diálogo de Melos, necessariamente traz consigo as idéias de superioridade, de desigualdade e de hierarquia. Talvez, possamos retirar do pensamento nietzschiano que essas idéias se dão por toda Hélade, em fragmento da primavera de 1884: “Essa é a nossa diferença em relação aos helênicos: sua moralidade cresceu nas castas *dominantes*. A moral de Tucídides é a mesma que explode por toda a parte na obra de Platão” (2005a, p. 169).

O interesse de Nietzsche, então, incide sobre o problema da hierarquia⁹⁶ e por toda a sua obra temos o empenho pelo indivíduo superior, seja na figura do gênio dos escritos da

⁹⁵ Montinari (1996) observa que, ao surgir no fim do verão de 1885, o tema da vontade de poder encontra-se misturado a outros temas que interessam ao nosso estudo: senso histórico e conhecimento como falsificação que torna possível a vida.

⁹⁶ “O que importa a humanidade é o problema da hierarquia do gênero humano em cujo avanço geral eu não acredito; o problema da hierarquia entre tipos humanos, que sempre existiram e sempre existirão”. (Primavera de 1888 - NIETZSCHE,

juventude ou na busca pelo super-homem no pensamento mais maduro. No Zaratustra de Nietzsche, que busca o super-homem como alternativa ao niilismo do último homem. Em uma passagem de *Para Além do Bem e do Mal* relaciona a questão à auto-superação do homem.

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita em uma longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e os instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração dos estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “auto-superação” do homem, para usar uma fórmula moral no sentido supramoral (NIETZSCHE, 2006b, p. 153).

Em Tucídides mediante todo o seu entusiasmo pela figura de Péricles, o interesse pelo cultivo do indivíduo superior não ocorreria de modo diferente. Para Tucídides, Péricles foi uma feliz solução ao problema próprio do universo espiritual que o historiador estava inserido, já mencionado nesta seção, a *paidéia* sofística cujo problema era a relação entre as grandes personalidades individuais e a comunidade. Como afirmamos tal questão é tomada como pressuposto à existência da sofística, porque a tarefa da sofística consistia na formação dos chefes políticos e numa nova maneira de promover a educação dos nobres.

Embora tivesse ampliado a importância da palavra *paidéia* expandindo a um fundamento cuja finalidade era a formação consciente, a educação dos sofistas consistia em uma aristocracia do espírito. Ora nada mais platônico que essa idéia de aristocracia espiritual conforme foi apresentado o rei filósofo apto por natureza à filosofia e às funções políticas e, por conseguinte, superior em virtudes morais e intelectuais (*A República*, 474b-504a). Portanto, aquela essência que determinamos ser própria da *paidéia* sofística, a relação dos grandes homens com as massas, também faz parte da *paidéia* socrática e ambas buscam determinar o cultivo do indivíduo superior. Quiçá seja por isso que Nietzsche afirma que a moral de Tucídides é a mesma que explode por toda obra de Platão.

Parece-nos que no momento em que Nietzsche mais intensificou os estudos sobre Tucídides, era consciente daquela questão essencial tanto à *paidéia* sofística quanto à *paidéia* socrática, os grandes líderes e os demais indivíduos. Em um fragmento da primavera-verão de 1875, Nietzsche declara: a mim interessa apenas a relação do povo com a educação do indivíduo e sem dúvida há nos gregos elementos muito favoráveis ao desenvolvimento do

2005a, p.295). No prólogo *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche (2006b, p.13) afirma que os espíritos livres devem ver o problema da hierarquia como o “nosso” problema.

indivíduo (...). Nisso residem as minhas esperanças: na criação dos homens importantes”. (2005a, p.42). Mais adiante continua:” os gregos são interessantes e incrivelmente importantes, pois têm tal quantidade de grandes indivíduos. Como isso foi possível? É o que se precisa estudar”.(2005a, p.42)⁹⁷.

Porquanto não temos indícios suficientes para aprofundar este tema, sugerimos a hipótese de que a questão do mais forte no pensamento nietzschiano não se dava em exata congruência com o egoísmo do tirano de Cálicles no qual o mais forte subjuga o fraco. Três passagens nos direcionam a pensar desta forma, uma exposta em *Humano Demasiado Humano* (§ 261 *Os tiranos do espírito*), na qual Nietzsche entendeu que tirano era o que todo grego queria ser e era quando podia sê-lo, e as outras duas são de *Para Além do Bem e do Mal*. A primeira delas sugere que Nietzsche pondera em sua felicidade que em breve o mais forte dominará o forte (§241), enquanto a outra passagem (§260) retrata o homem nobre que cria valores e tem a sensação de poder que quer transbordar e presentear como aquele que ajuda o infeliz não por compaixão, mas por ímpeto devido à abundância de poder.

Tampouco haveria no filósofo alemão total harmonia em relação ao modo como Tucídides contemplou Péricles, um grande líder que sabia seduzir e conduzir as massas sem render-se aos caprichos delas⁹⁸. Para Nietzsche (2005c, p. 232), Péricles é apenas uma fantasia grande e otimista acerca do nexa hipoteticamente necessário entre Pólis e cultura ateniense que Tucídides faz brilhar para esquecer o que de ruim foi sucedido.

2.1.2 Górgias e a imagem da retórica sofista no pensamento nietzschiano

Sugerimos na seção anterior que para melhor entender a relação entre Nietzsche, Tucídides, sofística e história, faz-se necessário o pressuposto no qual se afirma que o elemento sofístico que fez de Tucídides representante da cultura sofista é a fundamentação histórica em tipos. Nosso, interesse, então, consiste em abordar como a retórica sofista possibilita essa linguagem fundamentada em tipos, uma vez que, como colocamos, destituída de aspectos metafísicos e religiosos não trabalha com sentidos preexistentes no mundo.

Julgamos ser coerente buscar na figura daquele que foi considerado por Platão e por Aristóteles como representante da complexa totalidade da retórica como arte de persuadir

⁹⁷ Em outro fragmento na primavera de 1884: “Princípio: ser como a natureza; poder sacrificar inúmeros seres para alcançar alguma coisa com a humanidade. É preciso estudar, como se conseguiu de, fato, produzir um grande homem” (2005, p.172)

⁹⁸ É necessário enfatizar que para um melhor entendimento da questão da tirania e do olhar de Tucídides sobre Péricles como grande líder, faz-se essencial um estudo sobre as identidades políticas na Grécia Antiga, para este tema, ver Condillo (2008).

tanto pela forma quanto pelo conteúdo⁹⁹, ou seja, no sofista Górgias, a representação da imagem retórica que pretendemos apontar no pensamento de Nietzsche.

A demarcação teórica em Górgias já foi feita no nosso primeiro capítulo, no qual apresentamos como argumentos para o interesse em Górgias: 1) Nietzsche ter reconhecido Tucídides como praticante da retórica gorgiana 2) a importância atribuída ao fenômeno da persuasão nas investigações filológicas da juventude 3) a presença do elemento ficcional resultante das reflexões sobre a linguagem. Primordialmente, abordaremos os dois primeiros itens citados.

No século XIX a retórica era tomada como uma ciência que dita a composição oratória e o exercício da palavra, não sendo frequentes esforços em delimitar contornos precisos para os termos retórica, eloquência, oratória e persuasão. Nas suas preleções sobre a retórica, Nietzsche não se esforça em diferenciar eloquência e retórica, mas toma como pressuposto que a eloquência é efeito da retórica e enfatiza o lugar da persuasão na tarefa do orador¹⁰⁰. Investigar aquela espécie de discurso grandiosa e poetizante descoberta por Górgias (*Curso de Retórica § Modificação da Pureza*) que, segundo Nietzsche, Tucídides era praticante, pode nos dar alguns indícios para um melhor entendimento acerca do fenômeno da persuasão.

A persuasão em Górgias é uma herança da retórica pitagórica, que se mantivera nas proximidades da medicina e da música devido ao seu caráter médico-mágico. Tal herança foi recebida de Empédocles¹⁰¹ considerado artífice da magia (*goetéo*), da goetéia. Atribui-se o florescimento dos termos *goetéia* e *goeteúo* aos retores pitagóricos, marcantes na retórica sofística em dois sentidos básicos: enganar por manobras de charlatão, fascinar pela palavra; ou fazer-se feiticeiro ou mágico. Esse engano era tomado como uma persuasão psicológica e irracional que para os pitagóricos visava uma espécie de cura das moléstias do corpo e da alma, enquanto que Górgias trabalhava esse tipo de persuasão, que em sua prática retórica ficou conhecida como *psicagogia*, como um adocimento saudável por caracterizar um desvio da alma e um engano¹⁰².

⁹⁹ Ver nota 61 do primeiro capítulo.

¹⁰⁰ Ver página 40

¹⁰¹ É importante lembrar aqui que Nietzsche considerava Empédocles como um dos seus antecessores. Sobre este ponto ver Andler (1958, p.83-91)

¹⁰² *Dicionário Grego-português; português-grego* da Porto Editora traduz o termo como fascínio, sedução, encanto. Já o *Dicionário grego-português* Ateliê Editorial traz também a definição como charlatanismo, impostura, mentira e trapaça. Para *goeteúo* apresenta os sentidos próximos aos apontados por Plebe: iludir e seduzir pela palavra; e ser enganado, deixar-se seduzir. Ver bibliografia. Cf. PELBE (1978, p.5), nota de rodapé.

Justifica-se, assim, os variados estudos que investigam em que medida Górgias faz uso do recurso patético em que as paixões são respostas necessárias que tornariam o apelo às emoções um lugar comum no *Palamedes* e viabilizaria a justificação natural dos atos da esposa de Menelau no *Elogio de Helena*. Deste modo, o orador entendido como artífice natural cujo discurso molda a alma do ouvinte colocando-o na disposição que o convém, encontra-se logo no início do §13 do *Elogio de Helena*:

A reputação, unindo-se ao discurso, também molda a alma da maneira que quer, é preciso saber, primeiro, pelas palavras dos meteorologistas, os quais, opinião por opinião, ora tendo suprimido uma, ora tendo produzido outra, fazem aparecer coisas obscuras e inacreditáveis aos olhos da opinião, segundo pelos debates inevitáveis, por meio das palavras, nos quais um discurso agrada e persuade numerosa multidão tendo sido escrito com arte, mas não dito com verdade; terceiro, o combate de palavras dos filósofos, nos quais é mostrada também a prontidão da inteligência, que faz mutável a crença na opinião. (GÓRGIAS, 1999, p. 18)

Górgias sugere que a persuasão está presente na física¹⁰³, na eloquência e na filosofia, isso se deve ao fato de que no conceito de persuasão está a idéia central da retórica do sofista. A persuasão (*pheitó*) ao lado da ilusão poética (*apathé* que também pode ser traduzida por engano) são as duas problemáticas existentes no pensamento de Górgias. São muitas as polêmicas sobre a possibilidade de separação entre a poética e a retórica gorgiana cujo fundamento é a *psicagogia* ou a persuasão irracional e psicológica, que determina na poética crer na existência de coisas que não existem¹⁰⁴ e na retórica faz crer que as coisas são diferentes do que elas são conforme as intenções do orador.

O *Elogio de Helena* por gerar um desvio da alma e um engano da opinião, e porque nele o poder do *logos* modifica com ilusão, desempenha muito bem ambas as determinações da persuasão na poética e na retórica gorgianas, talvez por isso tanta dificuldade em separar poética e retórica em Górgias¹⁰⁵, porque a persuasão atua com o engano próprio da ilusão poética¹⁰⁶.

Algumas conclusões sobre a doutrina de Górgias são habitualmente extraídas do *Elogio de Helena*, tais como as características de artista nas quais prevalecem as preocupações artísticas no lugar daquelas relativas à verdade. Ademais, desenha-se traços erísticos como

¹⁰³ Na tradução que utilizamos, a de Coelho (1999), aparece o termo “meteorologistas”, mas também pode ser traduzida por “aqueles que observam o céu”, ver Cassin (2005) e por “físicos”, ver Dupreel (1948).

¹⁰⁴ Como ocorre na tragédia, onde aquele que engana é engenhoso e o enganado é sábio.

¹⁰⁵ Sobre essa dificuldade, ver Plebe (1978, p. 12).

¹⁰⁶ E não de modo científico como na retórica de Córax e Tísias, tampouco como em Protágoras que pretendia convencer pela concisão do raciocínio, se considerarmos o desenvolvimento do conceito *orthopéia* como a potência do raciocínio. Já em Górgias, a *psicagogia* será fundamental tanto para poética quanto para a retórica.

finalidade última por colocar em evidência uma preocupação comum na retórica sofisticada: a eficácia do *logos*. Deste modo, estaria justificada a imagem segundo a qual a preocupação de Górgias era tão somente a técnica retórica que permite dominar o outro conforme sugerido no diálogo platônico, *Fedro*¹⁰⁷.

No entanto, a questão é entender que a defesa feita pelo sofista da imagem de Helena ocorre através da *logologia*, ilustrando o discurso como soberano, em que discursos bem feitos têm força própria e que, portanto, em nada dependem da verdade. Por isso é possível defender causas perdidas e demonstrar paradoxos com um tom, como o próprio Górgias sugere ao final do *Elogio de Helena*, de divertimento, de brincadeira.

Com efeito, não podemos esquecer da íntima relação que a independência do discurso em relação à verdade tem com as considerações trabalhadas por Górgias no *Tratado do Não-ser*, em que o sofista rejeita não somente a validade da realidade do conhecimento, mas também a transmissão de uma verdade (nada é, se é, é inapreensível, se apreensível, é incomunicável). Górgias, para fazer uso da terminologia platônica no *Fedro*, toma a retórica como maior bem, por isso se dedica exclusivamente a ela trabalhando-a como ciência primeira, não por mera diversão, mas por entender que toda ciência se dava na ciência do discurso, uma vez que percebeu que pensamento e expressão são inseparáveis.

No *Tratado do Não-Ser* a investida de Górgias é contra a natureza objetiva dos físicos e contra a idéia na qual a percepção produz na alma a coisa percebida de modo a coincidir com o objeto do conhecimento¹⁰⁸. A última parte do *Tratado* sugere que a possibilidade e o valor do discurso não estão fundados na necessidade do ser. Por isso, Dupreel (1948, p.72) nos afirma que o interesse de Górgias não incide sobre as dificuldades do ser, do não-ser e da lógica, ou mesmo se há ou não critério de verdade em geral, mas que o valor do discurso não está em completa dependência de uma realidade objetiva. Os discursos não têm que coincidir com uma coisa em si da qual eles não seriam expressão, os discursos instituem um acordo dentro das percepções cujo pensamento o ouvinte tinha nutrido e formado experiência.

¹⁰⁷ É um erro de inestimável grandeza reduzir o trabalho do sofista dessa maneira, esquecendo-se do papel que suas reflexões sobre o *Tratado do Não-ente* pode desempenhar nas investigações sobre a ontologia e sobre o ceticismo. Dupreel (1948, pp. 63-64) relata que, apesar de geralmente aceita a inserção de Górgias ao ceticismo realizada por Sexto Empírico, há muitas controvérsias. Para Gomperz, Górgias não tinha raciocinado sobre o ser, pois, sua intenção era apenas mostrar o alcance de sua arte, colocando em evidência as teses mais absurdas. Na visão de Grote, Górgias não poderia ser cético porque a retórica não entendia nada de verdades fenomenais, enquanto que, para Calogero, a investida de Górgias é vizinha da de Protágoras: um relativismo.

¹⁰⁸ Sobre os físicos, ver as duas primeiras partes do *Tratado*. Sobre a percepção, ver citação na nota 64 no primeiro capítulo de nossa dissertação.

Eis o que nos possibilita falar em uma linguagem que viabilize a contemplação de tipos na história, posto que o valor do discurso pelo qual se expressam as determinações históricas não é condicionado por substâncias, essências ou por quaisquer fragmentos de realidade objetiva. A retórica gorgiana não ensina uma verdade válida para sempre, pois, resgata o conceito de oportunidade retórica, ou *Kairós*, cujo preceito é de que é sempre possível adaptar o discurso ao auditório, ou seja, ajustar ao ouvinte e aos fins do orador. O que nos faz retomar aquilo que é a concepção central da doutrina retórica de Górgias, a persuasão psicológica, irracional, ou *psicagogia*, em que a finalidade é fazer crer em coisas que são diferentes do que são, conforme as intenções do orador cuja idéia é subjugar os outros por meio da apresentação alterada da realidade.

Acreditamos que o interesse de Nietzsche pela persuasão está em consonância com o conceito de persuasão ou *psicagogia* em Górgias. Tal conceito em sua origem pitagórica apresenta-se como engano e na retórica gorgiana, que invoca no §11 do *Elogio de Helena* as técnicas de enfeitiçamento e magia que são responsáveis em fazer crer no engano como um objeto de ficção ou modelagem¹⁰⁹, transforma-se em vontade de engano. Isso bem evidente ao considerarmos o testemunho de Plutarco (apud DUPREEL, p.91), no qual cita Górgias segundo a idéia de que quem engana e se deixar enganar como sendo o mais justo. Acerca desta citação encontramos certa analogia nas palavras de Nietzsche em um póstumo da primavera de 1884 sobre a necessidade do verdadeiro e do falso: “querer enganar como deixar-se enganar são um pressuposto de quem vive” (2005a, p. 172)¹¹⁰.

A base de nosso argumento está na proximidade entre Nietzsche e Górgias pelo viés do engano, pela vontade de engano que Nietzsche atribui um valor mais alto e mais fundamental à vida (§2 *PABM*), como expresso em um fragmento póstumo de novembro de 1887–março de 1888, pela concepção nietzschiana da vontade de engano, de arte, de mentira, de fuga e de negação da verdade, do homem que tem que ser mentiroso¹¹¹ por natureza e mais artista que qualquer outro (NIETZSCHE, 2005a, p.276).

Nietzsche afirma a mentira como poder: “o amor, o entusiasmo, Deus, mera sutilezas do último auto-engano, mera seduções para viver. Em momentos em que o homem é

¹⁰⁹ Sobre este ponto ver nota da tradução de Cassin (2005, p.297) do *Elogio de Helena*, na qual afirma se posicionar contra os questionamentos que partem do entendimento que há duas artes em questão (que poderiam ser poesia e prosa, arte oratória e arte médica). Para Cassin, há uma semelhança aos *dissoi logoi* e, portanto, não seriam duas artes, mas artes duplas capazes de fazer crer tanto numa coisa quanto no seu contrário, fazem crer no verdadeiro e no falso ou enganoso e que constituem objeto de uma modelagem ou ficção.

¹¹⁰ Nietzsche questiona: se somos todos enganados, não somos também enganadores? Não temos de ser enganadores? (§3 *HDH*).

¹¹¹ Para Nietzsche, fantasiemos a maior parte da vida e estamos habituados a mentir (§ 192 *PABM*).

enganado, em que volta a acreditar na vida, em que ilude a si mesmo... Que sensação de poder!... A mentira é poder...” (Novembro de 1887–março de 1888/ 2005a, p. 276). Vejamos ainda uma passagem de *Para Além do Bem e do Mal*, §34:

Não importando o ponto de vista filosófico que nos situemos hoje: *o caráter errôneo* do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender: - para isso encontramos muitas e muitas razões, que gostaríamos de induzir a conjecturas sobre um enganador princípio na “essência das coisas”. (...) eu mesmo aprendi há muito a pensar de outro modo, a avaliar de outra maneira o enganar e o ser enganado. E guardo ao menos alguns socos para a fúria cega com que os filósofos resistem a ser enganados. (2006b, p. 38 – grifos do autor).

O que pretendemos destacar, conforme sugerimos no primeiro capítulo, é o lugar do elemento ficcional tanto em Górgias quanto em Nietzsche. A crítica de Górgias aponta para a impossibilidade de conhecimento fundamentado em uma realidade objetiva como almejavam os físicos, pois, nossa percepção não nos permite que as coisas que nos são exteriores coincidam na totalidade com o modo que temos de expressá-las, ou seja, pelos discursos que são na realidade uma falsificação dessas coisas. Em outras palavras, há uma impossibilidade de acesso ao mundo exterior. Encontramos entendimento similar em Nietzsche que em um fragmento do verão-outono de 1882 nos afirma: “há sempre algo de traição na comunicação de um pensamento” (NIETZSCHE, 2005a, p. 123) e acerca da física considera que também é apenas uma interpretação e uma disposição de mundo (§14 *PABM*).

Ambas as reflexões, a sofisticada e a filosófica, retomam o problema da subjetividade, uma vez que inviabilizam a possibilidade de que nossa percepção e comunicação alcancem uma realidade objetiva. No §83 do *Tratado do Não-Ser*, Górgias questiona-se como entes, que de maneira geral, são sensíveis, podem ser revelados a outrem, se as coisas visíveis só são apreendidas pela visão e audíveis pela audição. Daqui retira-se que para o sofista não há comunicação entre os sentidos na nossa percepção e que assim as percepções ficam todas individuais e não se transportam umas a outras.

É comum o entendimento que, neste ponto, Górgias aproximar-se-ia de Protágoras¹¹², contudo, consideramos que embora haja proximidade devido a fio condutor referente à impossibilidade de uma realidade objetiva, entendemos que em Górgias não ocorre a defesa de um conhecimento do tipo individualista em relação às sensações. Em Protágoras temos um sujeito como fundamento, como unidade das percepções que se tornam individuais em relação a um conjunto de percepções de outro indivíduo, já em Górgias não há essa unidade do

¹¹² Ver Dupreel (1948, p. 74).

indivíduo porque suas próprias percepções são individuais umas em relação às outras, pois, não há comunicação entre elas.

Assim, em Górgias não há apologia a um conhecimento do tipo individual e subjetivista, mas sim aquilo que era próprio da retórica antiga no que se refere ao acordo e a conveniência entre os homens como única possibilidade de saber frente a uma percepção que necessariamente falsifica a realidade por meio da palavra e dos discursos que se propõem a comunicar sensações e pensamentos. Quiçá, não teríamos aqui um exemplo, uma ilustração da subjetividade mundana, que indicamos em nosso primeiro capítulo como algo sugerido por Nietzsche. Para melhor investigarmos a percepção e a subjetividade em Nietzsche, vejamos como o filósofo entende os princípios fundamentais de espaço e de tempo em um fragmento póstumo de julho-agosto de 1882:

Como a matéria, o espaço é uma forma subjetiva, o tempo não.
 O espaço só surgiu com a suposição do *espaço vazio*. *Este* não existe. Tudo é força.
 Não podemos imaginar o movente e o movido juntos, mas é o que constitui matéria e espaço.
Nós isolamos.
 O desenvolvimento de uma coisa permite que se tire conclusões a respeito de uma coisa.
 Todo desenvolvimento é surgimento.
 A matéria, o elemento são uma forma *subjetiva*. Não podemos imaginar nada mais como *material*. Mesmo os pensamentos e as abstrações recebem de nós uma materialidade bastante refinada, que talvez a *neguemos*: mas eles a possuem. (NIETZSCHE, 2005a, p. 121).

Segue-se então que, apesar do tempo não ser subjetivo, nossas percepções são determinadas por uma materialidade decorrente de nós devido ao espaço aparecer como uma forma subjetiva. Por isso, a física é, assim como todo nosso conhecimento, só uma interpretação, pois, como afirma Nietzsche em um fragmento da primavera-outono de 1881, nosso espaço se deve a um mundo imaginário (2005a, p.110), em outras palavras, nosso espaço é uma ficção, da qual retiramos a nossa própria idéia de realidade objetiva. Eis uma ilusão que receberá duras críticas nas considerações nietzschianas sobre a história. Visto que sendo o contexto histórico constituído de espaço e tempo, como falar em objetividade histórica? Uma vez que o espaço é uma ficção, deve-se considerar a ficção e o elemento poético na construção da história, no entanto, sem reduzi-la a uma completa ficção logo que o tempo não é subjetivo e está relacionado a um tema tão caro a Nietzsche: o eterno retorno.

Enfim, consideramos que a retórica gorgiana é a imagem mais marcante da sofística no pensamento nietzschiano, logo que permite a linguagem necessária à contemplação de tipos, questão fundamental que liga cultura sofista à concepção histórica de Tucídides. Aqui a *psicagogia* e *kairós* da prática retórica gorgiana exercem papel fundamental por duas razões: porque em ambos não há lugar para sentidos preexistentes que com uma realidade objetiva

apta a condicionar os discursos e a expressão do pensamento e, também, pelo fato de a persuasão possibilitar a realidade de forma alterada e de o *kairós* ser trabalhado como uso oportuno da linguagem¹¹³.

Acreditamos que a persuasão daria a Nietzsche mais uma arma contra o niilismo, uma vez que sendo a realidade destituída de sentido, nada mais fundamental que a apresentação alterada da realidade impondo a mesma um sentido (eis o momento em que orador realmente subjuga) modelando o ouvinte conforme a intenção do orador. Quanto ao *kairós* por ser uma oportunidade retórica que permite adaptação aos contextos e aos ouvintes tem no imprevisto seu instrumento. Vejamos o que o testemunho de Filóstrato, em *Vida dos Sofistas*, nos diz sobre o a sofística e o imprevisto:

A sofística antiga, tomando como tema questões que são também filosóficas, abordou amplamente, e em toda extensão, tais questões: pois dissertava sobre a coragem, sobre a justiça, sobre os heróis e os deuses e sobre a maneira que foi moldada a forma do mundo. **Aquela que veio depois, que não será chamada de nova, pois é antiga, mas, de preferência, de segunda sofística, descreve tipos como o pobre, o rico, o nobre, o tirano e os casos que se agrupam em uma palavra e que a história apresenta**, Górgias de Leontinos, na Tessália, deu origem à antiga; **Ésquines (...) deu origem à segunda.**

A fluência dos discursos improvisados tem sua raiz, dizem alguns, primeiramente em Péricles, donde a grande reputação de Péricles como orador (...) **outro ainda alegam que a improvisação é uma descoberta de Ésquines**, que, após a sua travessura de Rodes a Cária, encantou Mausolo com um discurso improvisado. **Creio, por minha parte, que Ésquines deve ter realizado um maior número de improvisações (...). Mas é a Górgias que remonta a origem da improvisação**; adentro o palco do teatro de Atenas, ele teve a audácia de dizer: “Proponham!”; foi o primeiro a ter ousado alto e forte um tal risco, revelando, com isso, que tudo sabia e falaria sobre tudo, **sempre agindo de acordo com a oportunidade** (2005, p. 405-406 grifos nossos).

Para Nietzsche, Ésquines é o maior gênio da retórica¹¹⁴, e segundo o fragmento de Filóstrato é reconhecido como representante da segunda sofística que descreve tipos. Talvez, aí tenhamos um bom argumento a favor da relação daquilo que Nietzsche admirava em Tucídides, “enxergar apenas tipos” com a linguagem da retórica sofista. Além do mais, na citação supramencionada encontramos tanto Ésquines quanto Péricles e Górgias ligados à técnica do imprevisto. A importância de Péricles concerne obviamente ao papel que exerce nos discursos relatados por Tucídides, enquanto a de Górgias, a quem deve ser atribuída a origem da técnica do imprevisto por agir sempre de acordo com a oportunidade, refere-se o que

¹¹³ Plebe (1978, p. 12) entende que o *kairós* como uso oportuno da linguagem é uma força operante na educação e cita Antístenes para um melhor entendimento do conceito: “Encontrar o modo de sabedoria conveniente a cada um é próprio da sabedoria. Ao contrário é sinal de ignorância adotar uma única forma de discurso com aqueles que estão dispostos de maneira diferente”. Pires (2007, p.212) afirma que a razão para os historiadores usarem discursos é educativa, já que nos discursos está exemplificada a arte da eloquência que ensina a discorrer adaptando-se às pessoas, às circunstâncias e aos fatos. Perguntamos então não faria a história uso da modalidade do *kairós*? Seria com esses intuitos que Tucídides faz uso dos discursos em seu relato?

¹¹⁴ Sobre este ponto ver Kremer-Marietti (2007, p.64).

pretendemos destacar, o lugar da retórica gorgiana na retomada da sofística em Nietzsche através da *psicagogia* e do *kairós*.

A improvisação, além de ser o fio condutor da linguagem que pretende trabalhar com tipos, pois assim como nos diz o *Kairós* é necessária a adaptação aos contextos e aos ouvintes por um discurso (ou verdade) que não pode ser um só, é de fundamental a uma potencialização criativa da ação retirada das reflexões da *Segunda Intempestiva*, pois permite uma linguagem livre de condicionamentos e uma criatividade própria do improviso¹¹⁵. Já a persuasão é essencial ao pensamento nietzschiano porque atua com o engano, com a *goethéia*, com a vontade de engano que reforça a existência do elemento ficcional na realidade, algo que pretendemos aprofundar na concepção histórica do jovem Nietzsche, relacionando-a proposta da maturidade que liga história à fundação de valores¹¹⁶.

2.1.3 O elemento ficcional nas considerações nietzschianas sobre a história

As reflexões nietzschianas sobre a história mais abordadas pelos comentadores localizam-se entre os escritos da juventude, sobretudo, na *II Consideração Intempestiva* na qual se destaca o conceito de história monumental, antiquária e crítica. No entanto, até o fim da sua atividade intelectual, Nietzsche debruçou-se sobre a história e, no momento mais maduro de sua filosofia, intensificou as críticas à idéia de objetividade, de progresso, de história como teleologia, bem como articulou a história ao problema da fundação de valores.

Seria pertinente, então, perguntarmos em que medida há um abandono das considerações sobre a história defendidas na primeira fase do filósofo alemão em relação ao período iniciado em 1875 - talvez sintetizado em 1878 com *Humano Demasiado Humano* - no qual há momentos em que Nietzsche rejeita o núcleo teórico das *Intempestivas*. A questão aqui incide necessariamente acerca do tema da ilusão, logo que Nietzsche abandona o projeto

¹¹⁵ Criatividade significa criar em cima do criado, deste modo, segundo o núcleo investigativo da *Segunda Intempestiva*, a ação criativa está em consonância com a força plástica potencializando o instante a partir do passado e não fazendo deste o coveiro do presente.

¹¹⁶ Sobre a persuasão em Górgias é necessário relembrar o que expusemos no início dessa seção, que ela é entendida de modo contrário da *psicagogia* dos pitagóricos. Para estes ela significava cura e para Górgias adoecimento. O sentido de cura, próximo ao da medicina, é o modo como a *psicagogia* é trabalhada no *Fedro* de Platão. Ademais, é necessário ressaltar que não trabalhamos alguns pontos referentes ao entendimento da persuasão no contexto da História da Filosofia que poderiam encontrar algum paralelo em Nietzsche. Como por exemplo, a distinção kantiana entre persuasão e convicção na *Crítica da Razão Pura* e ainda o persuasivo defendido como critério de verdade pelos céticos da Nova Academia. Sobre o primeiro ponto, acreditamos que Nietzsche entendia convicção como fê nas opiniões: “não foi o conflito de opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fê nas opiniões, ou seja, das convicções” (*HDH* §630). Quanto ao segundo ponto, entendemos que ele pode estar relacionado ao modo que Nietzsche entendia a retórica entre os antigos conforme foi observado em suas preleções sobre a retórica, em que os antigos preferiam ser persuadidos a ser instruídos (§1 Conceito de Retórica).

de uma crença metafísica na cultura alicerçado na inevitabilidade antropológica da metafísica que, segundo *Da utilidade e Desvantagem da História para vida*, a arte e a religião seriam responsáveis por implantar uma cultura que correspondesse às verdadeiras necessidades (NIETZSCHE, 2005c, p. 110-111).

O que importa ao nosso tema é saber se há ou não um abandono do elemento ficcional, da ilusão no entendimento nietzschiano sobre a história. Acreditamos que não há um abandono, muito pelo perspectivismo explorado por diversos comentadores, pelas referências ao elemento ficcional em póstumos tardios e, principalmente, pelo que pretendemos destacar, o lugar da sofística em Nietzsche. Sobre este último ponto é importante lembrar que o ano a partir do qual Nietzsche reformula suas concepções epistemológicas, 1875, é também o período em que intensifica seus estudos sobre Tucídides.

Em suas críticas, Nietzsche acusava os historiadores de falta de conhecimento adequado das ciências naturais e da medicina¹¹⁷, é interessante destacar aqui que Tucídides fazia uso do vocabulário da medicina e do pensamento natural e biológico na abordagem acerca do problema do nascimento da guerra, que para Jaeger (pp. 451-452) significa total objetivação do assunto por separá-lo da esfera política e moral.

Sobre moral e história, Nietzsche nos afirma que enquanto imoralista procura tirar do mundo o conceito de culpa e purificar a história (*CI VI §7*) e no § 344 da *Gaia Ciência* afirma que vontade de verdade significa não querer enganar nem a si mesmo e que com isso se está no terreno da moral, no entanto, questiona-se: “*para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”?” (2004b, p.236 – grifos do autor).

Assim, nos parece que o modo que Nietzsche entende a história está bem próximo à forma tucidideana de concebê-la. Na primeira seção deste capítulo, na qual abordamos Tucídides como a expressão da cultura sofística no pensamento nietzschiano, sugerimos que Nietzsche conhecia as controvérsias referentes aos modos de interpretar Tucídides, visto que o filósofo considerava o historiador tão pródigo em pensamentos ocultos. Observamos ainda que Nietzsche estava na contramão historiográfica, pois, no período em que destaca a importância de Tucídides para sua obra, a historiografia moderna já havia se distanciado do grande observador da Guerra do Peloponeso por questionar sua imparcialidade histórica, sobretudo, no que se refere à arqueologia da obra tucidideana¹¹⁸ que, por não contar com os

¹¹⁷ Sobre medicina e história nos parece sugestivo um fragmento do verão-outono de 1882: “A demência é rara em indivíduos, mas é regra em grupos, povos e épocas: por isso até agora os historiadores não falaram em demência. No entanto, um dia os médicos escreverão a história (NIETZSCHE, 2005a, p.125).

¹¹⁸ O relato de Tucídides no Livro I XX sobre caso dos tiranicidas não coincide nem com o s testemunho de Heródoto nem com o de Aristóteles. Este ponto traz dois problemas no que concerne à credibilidade do texto tucidideano, a primeira é se sua

fatos, ressaltou o elemento de criação pessoal que acirrou o conflito acerca da imagem de Tucídides: historiador/cientista ou escritor/artista? Então, perguntamos, qual imagem Nietzsche tinha do historiador?

Para respondermos esta última pergunta, é necessário destacar que a imagem do historiador/ cientista em questão está atrelada ao princípio de cientificidade fundado na objetividade e veracidade. O percurso histórico das idéias humanas nos mostra que Cícero há muito já observou que o dever da veracidade era o imperativo primordial da história (apud PIRES p.176), enquanto Luciano (*Como escrever a História* §38) afirmou que a história não admite a presença de uma falsidade e, na revisão crítica que elabora dos historiadores herdeiros de Tucídides, afirma ser o sacrifício pela verdade a única propriedade da história. (2005, p.412 e p.416). Vejamos uma passagem da *Segunda Intempestiva* no intuito de observar se Nietzsche contemplava essa imagem de historiador.

Pensar a história como tendo esta objetividade trabalho secreto do dramaturgo: juntar tudo pelo pensamento, relacionar cada acontecimento particular ao conjunto da trama, com base no princípio de que é preciso introduzir nas coisas uma unidade de plano, quando na realidade ela aí não existe (...) é assim que o homem se torna senhor do passado, é assim que se manifesta seu impulso artístico, mas não seu impulso para a verdade e para a justiça. (NIETZSCHE, p.121)

Mas adiante, Nietzsche nos afirma que poderia uma historiografia não ter verdade empírica comum e mesmo assim pretender elevado grau de objetividade. Portanto, não nos parece que Nietzsche contemplava aquela imagem fundamentada na veracidade. Mas vejamos ainda uma passagem de um período mais tardio do pensamento nietzschiano, um aforismo da *Gaia Ciência*:

O grau de senso histórico de uma época pode ser avaliado pela maneira que ela faz traduções e procura absorver épocas e livros do passado. (...) de que modo simultaneamente impetuoso e ingênuo ela [Antiguidade Romana] pôs a mão em tudo o que era bom e elevado da anterior Antiguidade Grega! Como traduziram as coisas para a atualidade romana! (...) o que lhes importava se o verdadeiro criador experimentava isso ou aquilo e inscrevera no poema os sinais do que vivera! - como poetas eram avessos ao espírito antiquário inquisidor que precede o senso histórico (...). Eles parecem perguntar não devemos tornar o antigo novo para nos e nos arrumarmos e imaginarmos nele? (...) De fato, traduzir era conquistar - não apenas ao omitir o dado histórico acrescentavam alusões à atualidade e apagavam o nome do poeta e punham o próprio nome no lugar - não com o sentimento de um roubo, mas com a perfeita boa consciência do império romano. (NIETZSCHE, 2004b, p. 111).

ligação com a aristocracia não havia influenciado o relato e a outro é sobre o contexto da cultura oral que ainda influenciava os relatos históricos, sobre esse assunto ver Condilo (2008).

As passagens citadas ressaltam o dramaturgo e conquistador na história e nos levam a idéia que Nietzsche não iria censurar Tucídides pela ênfase no elemento da criação pessoal na arqueologia da Guerra do Peloponeso, como censurara a historiografia moderna.

Ademais, tais passagens aliadas à concepção histórica fundamentada em tipos que, conforme abordamos anteriormente, é o que Nietzsche exaltava no trabalho de Tucídides, não nos aproximam da idéia de que na controvérsia entre um Tucídides historiador/ cientista ou outro escritor/artista, Nietzsche ficaria com a primeira dessas opções. Isso porque desde a juventude Nietzsche teceu duras críticas à objetividade, à neutralidade e à veracidade entendidas como critério de cientificidade na história. No *Ecce Homo* ao abordar a *II Consideração Intempestiva*, chega a afirmar que o sentido histórico de que o século tanto se orgulhava foi considerado por ele como doença (2003, p.67).

Portanto, Nietzsche não poderia seguir a historiografia de seu tempo que se afastara de Tucídides por questionar a sua imparcialidade histórica na reconstituição de fatos passados. O trato de Tucídides com o passado sempre se dava em vistas ao presente, seu interesse no passado era fazer sobressair a importância do presente e deixar uma aquisição para sempre em relação ao futuro. Para Nietzsche, o conhecimento do passado deve ser desejado para servir ao presente e ao futuro (2005c, p.98-99). Essa idéia trabalhada no aparato teórico da *Segunda Intempestiva* está em consonância com o intuito do ensaio de uma história a serviço da vida. As reflexões nietzschianas incidem sobre como promover uma história para a vida e para a ação, no entanto, o saber histórico é entendido como mera instrução que se afasta do movimento de realização da realidade, “um fenômeno histórico transformado em fenômeno cognitivo é objeto morto” (NIETZSCHE, 2005c, p. 81).

Acerca das teses defendidas nesse ensaio nietzschiano nos interessa o porquê de Nietzsche optar pela ilusão e por uma crença na ilusão. Sobre suas *Considerações Intempestivas*, Nietzsche declara no *Ecce Hommo* que não era nenhum “João Sonhador” (As *Extemporâneas* §1) e sobre o *Nascimento da Tragédia* revela: “no *Nascimento da Tragédia* a oposição entre o dionisíaco e apolíneo: a própria história como desenvolvimento dessa idéia (...)” (2003, p.67).

Esse trecho nos leva a ligar a história à relação entre o impulso dionisíaco e o apolíneo que faz da realidade uma construção poética¹¹⁹, eis então o motivo que faz Nietzsche optar pela crença na ilusão em seu ensaio sobre a história. O ponto alto entendido por Nietzsche é o

¹¹⁹ Sobre este ponto, ver como Casanova (2003a, p.73-75) trabalha o impulso apolíneo e o dionisíaco como determinação originária da vida, de forma que a história deve promover o caráter criativo da ação devido à incontornabilidade da dinâmica de produção poética da realidade.

conhecimento como falsificação que torna possível a vida, Nietzsche sugere que devemos expor como permanente a capacidade de viver favorecida pela força poética (primavera de 1884 – NIETZSCHE, 2005a, p.168) daí a necessidade de ligar também a história ao impulso artístico.

Aliás, o próprio Nietzsche em um fragmento de abril-junho de 1885 (2005a, p.197) toma os historiadores como artistas, algo muito condizente se considerarmos que para o filósofo não superamos a estética, que a essência do mundo foi criada aos poucos pelos homens (outono de 1882/ NIETZSCHE, 2005a, p.114) e se levarmos em conta que aquilo que ele havia percebido em o *Nascimento da Tragédia*, que a linguagem só é possível como fenômeno estético permanece em suas reflexões mais tardias da primavera de 1888: “o estado estético tem uma riqueza excessiva de *meios de comunicação*, ao mesmo tempo com uma *receptividade* extrema para estímulos e sinais. Ele é da o ponto culminante da comunicabilidade e transmissibilidade, fonte das línguas” (NIETZSCHE, 2005a, p. 281 – grifos do autor).

Assim, não dá para pensar a realidade de outro modo senão como ilusão, a vida quer ilusão e vive de ilusão (*HDH* Prólogo 7) por isso acreditamos que Nietzsche não construiu uma imagem de Tucídides como exemplo de veracidade, neutralidade e objetividade na história. Para Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos* (IX §3), a objetividade é a máscara que a história exhibe quando está sem o poder do olhar filosófico, com efeito, a tarefa da filosofia é criar valores cujos filósofos comandantes e legisladores tem sua vontade de verdade na vontade de poder (*PABM* §211), desta forma é preciso também pensar a história a partir da fundação de valores. Nesta perspectiva a objetividade histórica torna-se epistemologicamente impossível, pois, nossa relação com a realidade está entrelaçada por avaliações e julgamentos, aliás, a vida nos força a estabelecer valores e valora através de nós (*CI V* §5). Vejamos um fragmento póstumo de novembro-fevereiro de 1883:

O valor da vida está nas apreciações: estas são algo *criado*, que não foi tirado, nem aprendido, nem vivenciado. Aquilo que é criado precisa ser anulado, para dar lugar à nova criação: ao poder viver das apreciações pertence a sua capacidade de serem aniquiladas. O criador tem que sempre ser um aniquilador. Porém, a própria apreciação não pode se aniquilar: *mas* isso é vida. (NIETZSCHE, 2005 a, p.136 – grifos do autor).

Deste modo, estando o valor da vida nas apreciações, sendo uma preocupação nietzschiana o que liga vida e história (*II Intempestiva* §4), esta deve ser pensada a partir do projeto da *transvaloração* de todos os valores. Nietzsche destaca a identidade na essência do

conquistador, do legislador e do artista (primavera de 1884/ 2005a, p. 166), portanto, se “o valor da vida está nas apreciações e estas são algo criado”, se “aquilo que é criado precisa ser anulado para dar lugar à nova criação, não há como abandonar o projeto do ensaio da juventude sobre a história, no qual o elemento ficcional na nossa relação com o real se dá de modo imprescindível e a história manifesta-se através do impulso artístico do homem (*II Intempestiva* §6).

Afirmar o elemento ficcional em Nietzsche é fundamental para entendermos a retomada da sofística no filósofo, já que aproximamos o pensamento nietzschiano da sofística através do engano presente na retórica de Górgias que trabalha a ilusão e a vontade de engano. É necessário então voltarmos ao estreitamento acerca do entendimento de como a retórica de Górgias, que faz uso da verdade oportuna no *Kairós* e da ilusão na *psicagogia*, na persuasão, se faz presente em Tucídides de tal forma que interessasse a Nietzsche.

2.1.4 A retórica gorgiana na investigação histórica de Tucídides: o modelo retórico de História

O *Elogio de Helena* de Górgias é geralmente tomado como uma brincadeira que explora as potencialidades do *logos*, no entanto, nada mais sério que a coerência mantida com o conteúdo trabalhado no *Tratado do Não-Ser* que determina ser inviável à percepção atingir a realidade objetiva, fazendo com que o discurso independa da verdade, pois o discurso só comunica o caminho que fez significativo e não necessariamente uma realidade objetiva.

O que o elogio à questionável Helena faz é nos mostrar os diferentes tipos de discurso que podem conter em um fragmento de realidade e, por conseguinte, traz a riqueza de interpretações em que está inserida a história. E diante da dúvida acerca de qual interpretação fazer valer, nada mais condizente com a retórica gorgiana que a persuasão, a *psicagogia*. A persuasão é uma mola propulsora para o conceito de força e poder na linguagem, eis o porquê de tanta periculosidade e cobiça que a linguagem retórica despertava entre os antigos. Assim, sugerimos que há uma relação entre retórica e hermenêutica em Górgias, e ainda, que a relação entre as interpretações são reguladas pela persuasão que é tomada como instrumento de poder e de força.

Já em Nietzsche, a possibilidade de uma articulação entre hermenêutica e retórica, hipoteticamente, teria inspiração na recomendação de August Boeckh de combinar crítica e hermenêutica. Os estudos de Friedrich Blass sobre a estreita relação entre retórica e

hermenêutica também figuravam entre as leituras do filósofo e podem ter exercido alguma influência. Para Boeckh, *hermêneus* é o mensageiro que entrega a mensagem confiada por outrem e o verbo *hermenêuein* é aquilo que se refere à expressão, à maneira mais apropriada da comunicação¹²⁰. Ao considerarmos o núcleo investigativo do escrito *Sobre a Verdade e a Mentira* esses conceitos parecem interessar a Nietzsche no que se refere à expressão do pensamento (*hermenêuein*) e ao tradutor (*hermenêus*), uma vez que estão relacionados ao tema da linguagem.

Ao nos aproximarmos do pensamento maduro de Nietzsche, o tema sobre a linguagem está articulado à genealogia dos valores e ao cerne do interesse nietzschiano em suas reflexões sobre a linguagem: o formador de linguagem. Sobre o formador de linguagem, o legislador da linguagem, ou *nomothéta* como foi chamado por Platão no *Crátilo*, vejamos o § 2 da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*:

Na genealogia dos valores, na investigação do bom, “temos aí “a utilidade”, o “esquecimento” o “hábito” e por fim o “erro”, tudo servindo de base para uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho (...) esta valoração deve ser desvalorizada... foram os nobres, os poderosos superiores em posição e pensamento que estabeleceram a si e a seus atos como bons (...) eles tomaram para si o direito de criar valores, que lhes importava a utilidade (...) nos permitimos conceber **a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto” e marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas (...)**” (NIETZSCHE, 2001b, p. grifos nossos).

No olhar de Nietzsche sobre a linguagem não está somente a preocupação com a expressão e a tradução, mas ainda, a relação entre linguagem e poder. É necessário entender a origem da linguagem como expressão de poder daqueles que marcam cada coisa e acontecimento com um som. Mas para isso precisamos voltar o olhar para a retórica, para a eloquência e para a oratória, uma vez que deste modo o exercício da palavra foi tomado como instrumento de poder, no qual a persuasão torna-se palavra chave. Nas preleções sobre a retórica, Nietzsche observa que na Antiguidade o homem prefere ser persuadido a ser instruído (§1 Conceito de Retórica), colocando desta forma que há dois tipos de homem, o que quer ilusão e outro que quer conhecimento. No aforismo 230 de *Para Além do Bem e do Mal* retoma essas dois tipos, no entanto, contrapondo um ao outro:

A isso se relaciona, de igual maneira, a ocasional vontade de o espírito talvez pressentindo travessamente que as coisas *não* são assim, que apenas se convencionou que sejam assim, o gosto na incerteza e ambigüidade, um jubiloso fruir da arbitrária estreiteza e descrição de um canto, do estreitamente próximo, da fachada, do que é ampliado, diminuído, deslocado, embelezado, uma fruição de arbitrariedade dessas expressões de poder. Por fim também é

¹²⁰ Para um aprofundamento sobre esses conceitos e essas possíveis fontes que influenciaram o trabalho de Nietzsche, ver Kremer-Marrietti (p.32 e p.114-116).

parte disso a problemática disposição do espírito para iludir outros espíritos e disfarçar-se diante deles, o ímpeto e a pressão permanente, de uma força criadora, modeladora, mutável: nisso o espírito frui também o sentimento de sua certeza (...). *Contra* essa vontade de aparência, de simplificação, de máscara, de manto, enfim, de superfície- pois toda superfície é um manto-, atua aquele sublime pendor do homem de conhecimento, ao tomar e querer tomar de modo profundamente plural, radical: como uma espécie de crueldade da consciência e do gosto intelectuais, que todo pensador valente reconhecerá em si (...) (NIETZSCHE, 2006b, p. 123-1240 – grifos do autor).

Dessas duas disposições fundamentais do espírito para o erro e para a verdade segue-se a problemática relação entre persuasão e verdade. Para Nietzsche verdade não designa uma oposição ao erro, mas a posição de certos erros em relação a outros em que o essencial é o caráter impreciso e indeterminado (abril-junho de 1885, 2005a, p. 205), deste modo a disposição de espírito que o filósofo ressalta é aquela voltada para o erro, para o engano e para ilusão. Na linguagem, a persuasão é o elemento que trabalha e atua através do engano e da ilusão ao seduzir o ouvinte e ao alterar a realidade.

Acreditamos que “os poderosos superiores em posição e pensamento que estabeleceram a si e a seus atos como bons e tomaram para si o direito de criar valores” necessitam, para fazer da própria origem da linguagem uma expressão de poder e assim se tornar legislador da linguagem (*nomothéta*), da “problemática disposição do espírito para iludir outros espíritos e disfarçar-se diante deles”, ou seja, da disposição do espírito para o erro e para a ilusão, para a vontade de engano, ou seja, para o mundo onde reina toda a força e o poder da persuasão.

Trabalhamos a proximidade entre a retórica de Górgias e o pensamento de Nietzsche através de duas palavras-chave da retórica gorgiana: *psicagogia* (persuasão) e *kairós*. Ressaltamos que persuasão é um conceito central na retórica de Górgias, em que atua como vontade de engano. O que está muito próximo das reflexões de Nietzsche, sendo essencial porque reforça a existência do elemento ficcional na realidade. Abordamos ainda o conceito de oportunidade retórica, *Kairós*, o modo como estava ligado à linguagem fundamentada em tipos e à técnica do improviso tão fundamental a impulsos artísticos.

Apesar de termos relacionado a importância da retórica gorgiana para aquilo que Nietzsche contemplava na concepção histórica de Tucídides como diretamente relacionado à sofística, uma linguagem fundamentada em tipos, de termos apontado a improvisação como o fio condutor da linguagem que pretende trabalhar com tipos, pois assim como nos diz o *Kairós* é necessária a adaptação aos contextos e aos ouvintes por um discurso (ou verdade) que não pode ser um só e, por fim, de termos destacado a importância do improviso à potencialização criativa da ação retirada das reflexões da *Segunda Intempestiva*, acreditamos

ser de fundamental importância abordar um pouco mais os conceitos mencionados, *psicagogia* e *Kairós*, naquele que Nietzsche considerava representante da sofística, Tucídides. Vejamos o seguinte comentário de Jaeger:

Não há exatidão dos fatos em Tucídides, ele recolhe apenas o sentido aproximado. Faz com que cada personagem diga o que lhe parece o que deveria ser dito em cada caso, uma ficção coerente que se compreende não pelo rigor histórico, mas pelas motivações dos acontecimentos políticos. (1995, p. 449).

Ao fazer com que “cada personagem diga o que lhe parece o que deveria ser dito em cada caso”, Tucídides faz uso da mais habitual definição de *Kairós* cujo preceito é de que é sempre possível adaptar o discurso ao auditório, ou seja, ajustar ao ouvinte e aos fins do orador. O uso oportuno da linguagem é uma força operante na educação em que não se deve usar de apenas uma forma de discurso com aqueles que estão dispostos de maneira diferente. Pires (2007, p.212) afirma que a razão para os historiadores usarem discursos é educativa, já que nos discursos está exemplificada a arte da eloquência que ensina a discorrer adaptando-se às pessoas, às circunstâncias e aos fatos¹²¹.

Ademais, o que Jaeger chamou de ficção coerente é uma das principais características de Tucídides e o que faz com que haja dúvidas acerca de sua identidade se como cientista e historiador ou se como artista e escritor. Ao fazer uso do elemento ficcional e da oportunidade retórica, Tucídides está inserindo elementos da sofística, próprios da retórica gorgiana, em seus procedimentos de construção da escrita histórica, além de estar de acordo com o modo que Nietzsche concebia a história, como observado no *Ecce Homo*, pela dinâmica entre Apolo e Dionísio que determina uma conformação poética da realidade, um incontornável impulso criador na produção da realidade.

Quanto à persuasão entendida como *psicagogia*, como sedução psicológica e irracional, é fundamental em dois momentos em Tucídides. O primeiro deles concerne à análise psicológica que Tucídides realiza do poderio de Atenas, bem como das motivações psicológicas encontradas entre as figuras presentes na Guerra do Peloponeso. É importante ressaltar que apesar das tentativas de imparcialidade, o historiador sempre relata a guerra sob o ponto de vista de Atenas e reúne todo o seu esforço para ir contra a opinião corrente e mostrar que a verdadeira causa da guerra foi o poderio de Atenas. O segundo momento refere-se ao objetivo maior de Tucídides em seu relato sobre a guerra, expor a história como uma aquisição para sempre. Para isso, Tucídides empenhou-se em apresentar a guerra entre peloponésios e atenienses como o maior acontecimento da Antiguidade grega.

¹²¹ Ver nota 37.

Muito penoso era o trabalho de pesquisa porque as testemunhas de cada uma dessas ações não diziam o mesmo sobre os mesmos fatos, mas falavam segundo a simpatia por uma ou outra parte ou segundo as lembranças que guardavam. E para o auditório o caráter não fabuloso dos fatos parecerá talvez menos atraente; mas se todos quanto querem examinar o que há de claro nos acontecimentos passados e nos que um dia, dado o seu caráter humano, virão a ser semelhantes ou análogos, virem sua utilidade será o bastante. **Constituem mais uma aquisição para sempre que uma peça para o auditório do momento.** (TUCÍDIDES, 2008, Livro I, p. 31 grifos nossos).

Nesta passagem, Tucídides relata as dificuldades para a pesquisa e, sobretudo, que seu interesse não é agradar a um auditório, mas proporcionar um relato para a posterioridade. Com efeito, essa passagem nos leva muito além das pretensões tucidideanas de uma aquisição para sempre, pois, sugere que o historiador não estava de acordo com procedimentos retóricos em sua pesquisa. Vejamos outro trecho do livro I da *História da Guerra do Peloponeso*.

A tal ponto é negligenciada a pesquisa da verdade para a maioria dos homens que se inclinam de preferência para a versão corrente. Com base nos indícios que foram enunciados, entretanto, não erraria quem, de modo geral, julgasse dessa maneira aquilo que eu expus e não desse crédito maior nem ao que fizeram os poetas adornando os seus hinos com intuito de engrandecê-los, nem ao que os logógrafos compuseram visando ao que é mais atraente ao auditório de preferência ao que é verdadeiro, pois, não é possível comprovar esses fatos e a maioria deles, sob a ação do tempo, ganhou um caráter mítico que não merece fê; poderia julgá-lo, porém, por critérios que são os mais evidentes entre os antigos, suficientemente estabelecidos. (TUCÍDIDES, 2008, p. 29).

O tempo todo Tucídides demonstra-se ciente das dificuldades, por vezes, insolúveis que envolvem a pesquisa e, por mais que se coloque do lado contrário dos poetas e daqueles que agradam o auditório nos relatos históricos, não há indícios suficientes para atestar que não fez uso de procedimentos retóricos em seu trabalho. Ao contrário, como já fizemos, podemos elencar elementos que apontam a presença da retórica, no caso sofista, no historiador tanto na apresentação da sua escrita histórica, como fizemos com Protágoras¹²² e Cálicles¹²³, como no seu trabalho investigativo se consideramos o uso que faz do elemento ficcional frente à escassez de evidências na constituição do passado e mediante a construção da figura de Péricles.

Aliás, afastar os procedimentos retóricos do método de Tucídides seria o mesmo que negar toda a estrutura e funcionamento do Livro I da *História da Guerra do Peloponeso*. O

¹²² Como por exemplo as passagens em que Tucídides faz uso de recursos sofistas, tais como a presença de antilogias na fala de Estenelaídas aos lacedemônios (Livro I LXXXVI) e das antíteses nos discursos de Péricles aos atenienses (Livro I CXL).

¹²³ No que se refere às normas do comportamento humano em que sempre se admitiu a coerção do mais fraco pelo mais forte, além do diálogo de Melos no Livro VI que citamos anteriormente, pode-se ilustrar essa idéia no Livro I no discurso dos atenienses: “Assim, nada do que nós fizemos é extraordinário e se afasta do comportamento humano se, quando nos ofereciam um império o aceitamos e não o abandonamos forçados por motivos de força maior: honra, temor e interesse; nem por outro lado fomos os primeiros a ter tal comportamento, mas sempre se admitiu a coerção do mais fraco pelo forte (...)”. (TUCÍDIDES, 2008, p. 103)

material tratado no Livro I exigiu do autor um esforço artístico de composição para construir uma introdução geral à obra, em que não se dá apenas como registro cronológico dos acontecimentos, mas como esforço em provar a grandeza da Guerra do Peloponeso, a verdadeira causa da guerra e a correção do método empregado em seu estudo (PRADO, 2008, p. XX).

Provar que a Guerra do Peloponeso foi a maior entre as já vividas, provar que a verdadeira causa da guerra foi o temor ao crescente poder de Atenas, bem como provar a validade do seu método em relação aos dos seus antepassados e contemporâneos, não poderia ocorrer de outra forma senão por aquilo que Tucídides silenciou no decorrer de sua obra: a reflexão em que a figura do historiador se confunde com a própria testemunha. Portanto, temos que nos contentar com o fato de que, como afirmou Nietzsche, Tucídides ser tão pródigo em pensamentos ocultos.

Quando afirmamos que Tucídides fez uso da retórica sofista tanto na apresentação da sua escrita histórica, como por exemplo através da antilogias e da verossimilhança, quanto nos procedimentos investigativos de seu trabalho de pesquisa, como ocorre com o uso do elemento ficcional e do *Kairós*, sugerimos que a concepção histórica de Tucídides, sob influência da sofística, apresenta-se como um modelo retórico de história.

Os pressupostos para esse modelo estão em uma linguagem tipológica na qual não há sentidos preexistentes no mundo, ou seja, na qual a verdade não seja entendida como fragmento exato de uma realidade objetiva, mas como um percurso que o discurso fez significativo levando em consideração as aparências (ilusão, *psicagogia*) – bem como a força das mesmas - e o uso oportuno da linguagem (*Kairós*).

Estando a realidade naquilo que o discurso tornou significativo, torna-se necessária a articulação entre retórica e hermenêutica. Acreditamos que o realismo tucidideano que Nietzsche tanto admirava estava, para o filósofo, alicerçado neste modelo retórico de história, ciente da dimensão de constructo que a realidade adquire diante da incontornabilidade da ilusão, que exige não ingênua verificação de fatos por meio de objetividade e de neutralidade, mas perspicácia nas interpretações que cômicas da impossibilidade epistemológica da objetividade, dão ênfase no embate de poder existente entre o nosso modo de conceber a vida: através de valorações, de julgamentos e avaliações. E assim, pode-se ligar história não somente à formação de valores, mas à própria vida.

3 CONCLUSÃO

A nossa pesquisa teve como objetivo trabalhar a retomada da sofística em Nietzsche e partiu do pressuposto que essa retomada ocorre através da figura do sofista Górgias. Para tanto observamos que o modo habitual de aproximar Nietzsche e a sofística, através da doutrina do homem-medida de Protágoras (e suas implicações relativismo, ceticismo, subjetivismo, individualismo) e do direito do mais forte de Cálicles, não estava de todo condizentes com os propósitos do filósofo alemão

Essa proposta trabalhada em nosso primeiro capítulo nos levou a apontar os caminhos que demarcassem teoricamente a aproximação entre a sofística e Nietzsche através de Górgias: a relação de Tucídides e a sofística; e as semelhanças entre as reflexões de Górgias e as de Nietzsche sobre a linguagem.

O nosso segundo capítulo, então, teve como objetivo confirmar a presença da sofística em Nietzsche através do destaque que o filósofo dá a figura do historiador Tucídides como representante máximo da cultura dos sofistas. Neste momento, nos posicionamos acerca de um problema colocado logo no início do primeiro capítulo da dissertação: como Nietzsche lia os sofistas.

Questionamos, então, se a leitura que Nietzsche tinha dos sofistas era influenciada por seus estudos da juventude, por Platão e por Diógenes Laércio, ou por descobertas mais tardias como Emerson Lange e Victor Brochard. Determinamos que o modo que Nietzsche via os sofistas estava ligado àquilo que ele contemplava no trabalho de Tucídides, ver história através de tipos.

E assim superamos outro problema metodológico, no que se refere à dificuldade de estudar quaisquer temas acerca da sofística devido à falta de unidade sobre o entendimento acerca do movimento sofista ou mesmo de fontes seguras acerca do trabalho de cada sofista. Esse problema foi superado, pois, Nietzsche dava aos sofistas uma unidade que fazia com que o espírito presente em sua cultura pudesse ser encontrado em outras figuras históricas que comumente não recebem a alcunha de sofista tais como Hipócrates, Demócrito e Sófocles.

Afirmamos que essa unidade é a contemplação de tipos no modo de conceber a história proporcionada por uma linguagem própria da retórica sofista destituída de influências religiosas e de sentidos preexistentes. E assim, apresentamos a retomada da sofística em Nietzsche por um viés diferente da maneira tradicional, atrelando-se sempre à idéia

nietzschiana que tomava Tucídides como representante máximo da cultura sofística. E por isso Protágoras e Cálicles reaparecem na investigação acerca do lugar da sofística em Nietzsche, através da relação que ambos teriam com Tucídides.

Consideramos que esta relação entre os sofistas supracitados e o historiador está pautada no modo de apresentação da concepção histórica tucidideana. As diferentes formas de expressão tucidideana (diálogo, discurso, carta) fazem uso da retórica de Protágoras, sobretudo, das antilogias, da concisão do raciocínio, do cálculo da verossimilhança e da máxima potencialização do logos através do incansável emprego das antíteses.

Quanto à Cálicles a questão incide sobre a proximidade da teoria do enigmático sofista com o núcleo do *Diálogo de Melos*. Relacionamos aquilo que encontrávamos em Tucídides como elementos da sofística ao pensamento nietzschiano, Protágoras com a verossimilhança e Cálicles com o direito do mais forte, de modo a evidenciar que há uma estreita relação entre a filosofia de Nietzsche, a história de Tucídides e o tema da retórica nos sofistas.

Afirmamos que tal relação fica mais evidente através da retórica gorgiana que tomamos como imagem da sofística em Nietzsche. Abordamos a retórica de Górgias de modo a evidenciar o tema da ilusão e sua importância para as reflexões nietzschianas sobre a linguagem. Afirmamos que, tanto para o filósofo quanto para o sofista, a nossa percepção não atinge uma realidade objetiva e que, assim, a ilusão é inevitável frente ao real devido à impossibilidade de acesso à realidade exterior.

Por isso nos posicionamos acerca do problema da deliberação sobre a ilusão nos escritos de Nietzsche, de forma a ressaltar que o elemento ficcional tem presença marcante não só nas considerações sobre a história no período da juventude, mas também nas reflexões mais maduras em que liga história ao problema da fundação de valores.

Ademais, afirmamos que a ilusão em Górgias assume um lugar privilegiado de diálogo entre o *Tratado do Não-Ser* e o *Elogio de Helena*, em que a conclusão de que não é possível atingir uma realidade objetiva leva a independência do discurso, ou mesmo, a certa *logologia*, o discurso como soberano. Além de trazer à tona, no tom brincalhão que argumenta a favor de *Helena*, a riqueza de interpretações presentes em um fragmento de realidade, em que torna sugestivo a articulação entre retórica e hermenêutica mediada pelos efeitos da persuasão.

Deste modo, destacado a importância do elemento ficcional tanto para Górgias quanto para Nietzsche, mostramos como noções próprias da retórica gorgiana, *psicagogia* e *kairós*, estão em completa harmonia tanto com a filosofia de Nietzsche quanto com os procedimentos de investigação da pesquisa histórica de Tucídides. Primeiramente, por proporcionar e reforçar aquela linguagem fundamentada em tipos tão necessária ao modo como Nietzsche concebia

Tucídides como sofista e, depois, por fortalecer a imagem de que em Tucídides há uma ficção coerente na forma de relatar a história.

Essa idéia de ficção coerente conjugada tanto à persuasão gorgiana que atua como vontade de engano quanto à oportunidade retórica, também presente na retórica de Górgias, que não trabalha com uma verdade engessada, mas de acordo com as circunstâncias, com o auditório e com as condições de improviso, é resultado da impossibilidade de acesso à realidade objetiva que inviabiliza a objetividade e a neutralidade na história.

Sendo a objetividade e a neutralidade uma incoerência epistemológica, concluímos que o que liga Nietzsche, Tucídides e sofística é o modelo ficcional de história que, ao articular retórica e hermenêutica, permite estabelecer a história sob a problemática da fundação de valores, da vida e suas incontornáveis avaliações, valorações e julgamentos.

Embora consideremos que atingimos a nossa proposta de expor a retomada da sofística em Nietzsche através da ênfase dada em Górgias na relação entre sofística, Nietzsche e Tucídides, reconhecemos que alguns pontos extrapolaram tanto os limites temporais quanto os contornos espaciais do presente trabalho. Tais como delimitar melhor os contornos do problema da subjetividade em Nietzsche, e ainda, promover um maior aprofundamento na observação nietzschiana de que Tucídides fora tão pródigo em pensamentos ocultos, o que levaria a uma investigação mais detalhada sobre as controvérsias entre um Tucídides cientista/historiador e outro artista/escritor.

Ademais, gostaríamos de ter mais indícios para nos posicionar frente às exigências dos estudos sobre o movimento sofista, se este foi ou não condenado somente à história da retórica.

É necessário mencionarmos algumas polêmicas que podem surgir das conclusões do nosso trabalho. Ao darmos ênfase no elemento ficcional e na ilusão, estamos de certa forma destacando o lugar da crença no pensamento de Nietzsche, no qual se institui que a verdade encontra suas condições de possibilidade na crença ou se abandona a idéia da possibilidade da verdade para além do discurso. Isso poderia conduzir à defesa de uma postura fideísta de Nietzsche, na qual a verdade só seria possível na crença, ou ainda, poderia nos levar a uma postura pragmática ao considerar que a verdade só é possível no discurso.

Além do mais, afirmar em Nietzsche um modelo ficcional, retórico, de história pode sugerir que Nietzsche apoiaria a historiografia pós-modernista cuja tendência é comparar a escrita histórica com a ficção literária, defendendo a história a partir de uma dimensão de constructo essencialmente retórica. A polêmica fica ainda maior se pensarmos que esse tipo de historiografia considera a idéia de prova no relato do historiador como mera atitude

positivista. O que levaria a uma discussão acerca da necessidade do conceito de prova na arte retórica, se tal conceito se faria presente na operacionalização retórica e se constituiria um núcleo básico da retórica.

Uma hipótese para melhor trabalhar essa questão estaria na relação dos chamados grandes temas da filosofia de Nietzsche com a sofística, algo inexplorado em nosso trabalho. O modo como Nietzsche entende como concebemos a história é parcialmente subjetivo, uma vez que para o filósofo o tempo não é subjetivo. Quiçá não seja sugestivo investigar se o modo como Nietzsche concebe o tempo, não afastaria a história de uma completa ficção literária, o que nos leva a necessidade de desenvolver o tema do eterno retorno nessa proposta de modelo retórico de história.

Assim, torna-se fundamental uma abordagem da forma que Tucídides se afastava de todo e qualquer modelo de consciência histórica, ao determinar que o destino dos homens e dos povos sempre se repete devido ao fato de que a natureza humana é sempre a mesma. A história passaria, então, a aspirar por leis universais e eternas. Algo que estaria próximo de Nietzsche que se questionava, em um fragmento póstumo da primavera-verão de 1875, onde estariam os historiadores que não viam os mecanismos universais na história. E, principalmente, porque o filósofo contemplou o maior dos pesos, na *Gaia Ciência*, através da descoberta de que tudo se repete eternamente.

Além do mais, ao modo como Nietzsche concebe a história e seu entrelaçamento com o eterno retorno seria também digno de atenção investigar a presença de um projeto platônico próprio do *Filebo* em Nietzsche: como o ser se constitui sem o abandono do devir.

Nietzsche ressalta em sua *Segunda Intempestiva* que a história é para personalidades fortes, e assim, ainda acerca da relação com o universo conceitual dos grandes temas, parece ser bastante sugestivo desenvolver a relação entre o cultivo do indivíduo superior na filosofia nietzschiana e a *paideia* sofística, que almejava solucionar o problema do relacionamento das grandes personalidades individuais e a comunidade através da educação dos chefes políticos, bem como da pretensão de que a formação humana foi a grande tarefa que lhe foi confiada.

Tal problema é fundamental por se fazer presente nos escritos da juventude até os mais tardios, estando diretamente relacionado ao problema da hierarquia, do engendramento do gênio, da noção de super-homem e ao que Nietzsche considerava a tarefa dos grandes espíritos: o conhecimento das condições da cultura e ao que tomava como projeto da humanidade, engendrar grandes homens e grandes obras.

A abordagem da relação da *paideia* sofística com o universo conceitual dos grandes temas da filosofia nietzschiana, exigiria ainda uma exposição acerca do problema da

possibilidade de ensinar a virtude e do modo de como conceber a virtude, trabalhados nos diálogos platônicos *Protágoras* e *Mênon*, respectivamente.

Acreditamos ser uma proposta interessante investigar se a questão acerca da possibilidade de se ensinar a virtude, que transitava nos embates entre a *paidéia* sofisticada e a *paidéia* socrática e , em outras palavras, que significava uma interrogação sobre a possibilidade da própria educação, tem alguma ligação com a solidão de *Zaratustra* que busca ensinar que a vontade é criadora e que o homem deve ser superado. Essa abordagem também se tornaria interessante porque os diálogos platônicos mencionados são pontos de partida para todo o percurso de discussão moral, tema que tanto interessou a Nietzsche.

Ainda sobre o tema da moral, faltou abordarmos a chamada “moral da ocasião” de Górgias, na qual a moral não está assentada em propriedades objetivas, algo muito condizente com as conclusões gorgianas retiradas do *Tratado do Não-Ser* que inviabilizam o acesso à realidade objetiva. Contudo, acreditamos ter tocado indiretamente na questão ao desenvolvermos a linguagem tipológica destituída de sentidos preexistentes e ao trabalharmos o discurso como algo independente de uma verdade objetiva.

Desta forma, a moral da ocasião é facilmente localizável em dois momentos da *História da Guerra do Peloponeso* que abordamos através da analogia com Cálicles: o *Diálogo de Melos* (no Livro VI) e os discursos dos corcíreus e dos atenienses (Livro I). Ademais, a moral da ocasião é indiscutivelmente inseparável do conceito de oportunidade retórica, *kairós*, que tanto destacamos no decorrer do nosso trabalho.

Por fim, ao relacionarmos o *kairós* e a *psicagogia* da retórica gorgiana como possível saída para o problema do niilismo enfrentado por Nietzsche, destacamos a importância de ambos por alterarem a realidade, dando à mesma um sentido, visto que a realidade é naturalmente destituída de sentido devido às conclusões retiradas da reflexão acerca da impossibilidade de acesso à realidade objetiva. Então, podemos retirar daqui a idéia de que apesar dos freqüentes ataques e chistes do pensamento nietzschiano frente ao princípio de não-contradição, tal princípio ainda permanece no filósofo.

Contudo, o princípio de não contradição não se dá em Nietzsche como ocorre em Aristóteles, como forma de delimitar a produção de sentido. Nietzsche fala a favor de um mundo dotado de sentido, no qual o dileto princípio de não-contradição não é tomado como essência que limita a produção de sentidos, mas é tomado como uma ficção necessária que exerce a função de potencializar a criação e a produção de sentidos.

Enfim, gostaríamos de ter explorado o tema da sofisticada em toda sua amplitude de forma que a retórica, a eloquência e a oratória pudessem ser tomadas no elo da questão do

estilo, com o tema do poder, de maneira a evidenciar como o sentimento mais alto de poder adquire expressão no que tem grande estilo, conforme Nietzsche sugere no *Crepúsculo dos Ídolos* em uma observação sobre a arquitetura.

No entanto, acreditamos ter cumprido a nossa tarefa de evidenciar como ocorre a retomada da sofística em Nietzsche, de forma que ficasse claro que as propostas que aproximam a filosofia nietzschiana da sofística não eram condizentes aos propósitos do filósofo que deixara em Tucídides o caminho correto a ser seguido para o entendimento de como o seu pensamento se aproximava dos sofistas.

Dito de outro modo, exploramos a relação entre Nietzsche, Tucídides, sofística e história, de maneira a destacar que a retomada da sofística em Nietzsche ocorre no modo como Nietzsche contemplava a concepção histórica de Tucídides, no qual tanto a apresentação quanto a investigação histórica tucidiana são influenciadas pela retórica sofística.

Por isso, acreditamos que nosso trabalho é basilar para as controvérsias acerca da relação de Nietzsche e a sofística apresentadas tanto em nossa introdução quanto no início do primeiro capítulo do nosso trabalho. Enfim, acerca das outras controvérsias evidenciadas em nossa dissertação, sobre a inserção da sofística apenas na História da Retórica, acreditamos que no modo como Nietzsche contemplava a sofística, que tinha em Tucídides seu principal representante, os sofistas têm sua importância reconhecida por meio do valor da logologia, do discurso como soberano, contemplado tanto em Górgias quanto em Tucídides.

REFERÊNCIAS

ANDLER, Charles. **Nietzsche, sa Vie et sa Pensée**. Paris: Gallimard, 1958.

BENOIST, Jean Marie. **Tirania do logos**. Tradução de Manuela Russo e de José A. Graça. Porto - Portugal: Rés-editora, 1975.

BERGE, Damião. **O logos heraclítico : introdução ao estudo dos fragmentos**. Rio de Janeiro : INL, 1969.

' BROBJER, Thomas . **Nietzsche's Changing View of the Sophists**. In: _____. *International Studies in Philosophy* 33 (Fall 2001), 5-23

_____. **Nietzsche's Relation to the Greek Sophists**. In: _____. *Nietzsche-Studien* 34, Berlin, 2005. pp. 256-277.

_____. **The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship**. In: Manuel, Dries. *Nietzsche on Time and History*. Berlin, New York (Walter de Gruyter) 2008 pp.51-62.

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**. Tradução de Ana Lúcia Ferreira. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. **Aristóteles e o logos – contos da fenomenologia comum**. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

CASANOVA, Marco A. O ponto máximo da integração ou o que pode corpo?. In: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio. **Nietzsche e Deleuze – Que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CONDILO, Camila. Grécia Antiga: o episódio dos Tiranocidas em Heródoto, Tucídides e Aristóteles. **Revista de E. F. e H. da Antiguidade**, Campinas, n. 24, jul /jun. 2008.

CONFORD, Francis M. **Antes e depois de Sócrates**. Tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CRAGNOLLINI, Mônica. De bactriana y lãs orillas del urmi a la montaña y el o acaso. A modo de introducción a la lectura de Así habló Zaratustra. **Revista de Filosofía**, Universidade do Chile, v.70, 2000, p. 39-56.

CRAGNOLLINI, Mônica. Os caminhos do sentido: entre um Nietzsche heideggeriano e um Nietzsche derridiano. In: BARRENECHEA, Miguel Angel; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo (Org.). **A fidelidade à terra – assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

DUPREEL, Eugene. **Les sophistes** : protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias: par Eugene Dupreel. Neuchatel : Editions du Griffon, 1948.

DIAS, Rosa Maria. O gênio e a música de Wagner no Humano demasiado humano de Nietzsche. In: DIAS, Rosa Maria; LINS, Daniel (Org.). **Nietzsche e Deleuze- Pensamento nômade**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1988.

FILÓSTRATO. Vidas dos Sofistas. In: CASSIN, Barbara. **O efeito sofisticado**. Tradução de Ana Lúcia Ferreira; Maria Cristina Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

GIACOIA JUNIOR, O. **O Platão de Nietzsche: o Nietzsche de Platão**. Disponível em: [//www.fflch.usp.br/gen](http://www.fflch.usp.br/gen). Acesso em: 30 out. 2008.

GÓRGIAS. **Tratado do não-ente segundo sexto empírico**. Tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho. São Paulo: USP, 1999.

_____. **Elogio de Helena**. Tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho. São Paulo: USP, 1999.

GRIMALDI, Nicolas. **Sócrates, o feiticeiro**. Tradução: Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

GEUSS, Raymond. Thucydides, Nietzsche, and Williams. In: DRIES, Manuel. **Nietzsche on Time and History**. Berlin, New York (Walter de Gruyter) 2008 p. 35-50.

GUTHRIE, W.K.C. **Os sofistas**. Tradução de José Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

HAAR, Michel. **A obra de arte**: ensaio sobre a antologia das obras. Difel, 2000.

HEBER-SUFFRIN, Pierre. **O Zaratustra de Nietzsche**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Identidade e Diferença**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. **Nietzsche II**. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

JAEGER, Wener. **Paidéia: a formação do homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KREMER-MARRIETI, Angèle. **Nietzsche et la Rhétorique**. Paris: Harmattan, 2007.

LOPES, Rogério Antonio. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. Tese de doutorado, 2008. Disponível em: www.bibliotecadigital.ufmg.br. Acesso em: março de 2009.

LUCIANO. Como escrever a história (extratos). In: CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**. Tradução de Ana Lúcia Ferreira; Maria Cristina Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, Pensador da Diferença : uma leitura do sofista**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

MANN, Joel. **Nietzsche's Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists**. Berlin, 2003. p. 406-428. (Nietzsche –Sutdien 32.)

MARTON, Scarlett. **Novas líras para novas canções: reflexões sobre a linguagem em Nietzsche**. São Paulo, Ide, 32-39, junho 2000.

_____. A terceira margem da interpretação. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia Júnior. 2 ed. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução: Oswaldo Giacoia Júnior. 2.ed. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

- MONTINARI, M. “**La volonté de puissance**”n’**existe pas**. Tradução Patricia Farazzi. Paris, Ed. De L’Éclat, 1996.
- NEHAMAS, A. **Nietzsche: Life as Literature**. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- NESTLE, W. **Historia del espirito grieco**. Barcelona: 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2004b.
- _____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução Mario Ferreira dos Santos. 2 ed. Rio de janeiro: Vozes, 2008.
- _____. **Aurora**. Tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia da Letras, 2004a
- _____. **Curso de Retórica**. Tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho. São Paulo: USP, 1999.
- _____. **Considerações Intempestivas : da utilidade e desvantagem da história para a vida**. In: __ Escritos sobre Educação. Tradução de Noéli Correa de Melo Sobrinho. Rio de janeiro: Ed. Loyola, 2005c.
- _____. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2006a.
- _____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução Paulo César de Souza, 2. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2003.
- _____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2001b.
- _____. **Humano demasiado humano**. Tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia da Letras, 2005b.
- _____. Introdução Teorética Sobre a Verdade e A mentira. In: NIETZSCHE, Friedrich. **O Livro do Filósofo**. Tradução de Ana Lobo. Porto-Portugal: RÉS-Editora, 1978.
- _____. **Miscelânea de opiniões e sentenças**. Tradução de Antonio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, [s.d].

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. Tradução Paulo César de Souza. 3 ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

_____. **O nascimento da tragédia**. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia da Letras, 2005d.

_____. **Para Além do Bem e do Mal**. Tradução Paulo César de Souza. 3 ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2006b.

_____. **Sabedoria para depois de amanhã**. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005^a.

_____. Schopenhauer como Educador. In: _____. **Escritos sobre educação**. Tradução de Noéli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 2004c.

_____. **Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino. Escritos sobre Educação**. Tradução de Noéli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 2004d.

PIMENTA, Sílvia, **Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo**. Rio de Janeiro: PUC, 2000.

PIRES, Francisco M. **Modernidades Tucidideanas. Ktema es Aie**. São Paulo: Edusp/FAPESP, 2007.

PRADO, Anna Lia A. In: _____. TUCÍDIDES. **História da guerra do peloponeso**. Livro I. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PURSHOUSE, Luke. **A república de Platão: um guia de leitura**. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Paulus, 2010.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglesias Rio de Janeiro: Edições Loyola e PUC/RJ, 2001.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém-Pará: Editora Universitária UFPA, 2002.

PLATÃO. **Diálogos, Protágoras- Górgias – Fedão**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém-Pará: UFPA, 2002.

_____. **O Sofista**. Tradução de Sebastião Paz. São Paulo: Golden Books, 2005.

PLEBE, Armando. **Breve história da retórica Antiga**. Tradução: Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: E.P. U, 1978.

POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: F. Alves, 2000.

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução: Jaime A. Classen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

ROSSET, Clément. **Alegria, A Força Maior**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

SANTOS, J. T. **Parmênides: da Natureza**. Tradução, Notas e Comentário. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

SHOPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze o pensador nômade**. São Paulo: EDUSP, 2004.

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. **O argumento do conhecimento do criador e o ceticismo moderno**. Campinas : ANPOF, 1999.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Clássicos IBRI, UNB, 1999.

_____. **História da guerra do Peloponeso: livro I**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.