

O caráter vulgar da linguagem segundo Nietzsche

Márcio José Silveira Lima*

Data de recebimento: 02/10/2010

Data de aprovação: 08/12/2010

Resumo:

O presente artigo analisa a concepção de Nietzsche sobre a linguagem, levando em consideração algumas obras iniciais e algumas finais, procurando compreender as mudanças que o filósofo tem da questão. Enquanto nas primeiras obras Nietzsche ainda sustenta uma visão positiva da metafísica e do lugar que a linguagem nela ocupa, no período tardio as mesmas razões que antes assumiam um aspecto positivo passam a ser alvo da crítica. Se na metafísica de artista das primeiras obras o caráter genérico da linguagem com seu rompimento com o princípio de individuação é visto de forma positiva, nas obras tardias a linguagem será criticada porque suprime o que há de individual, revelando apenas o aspecto vulgar da vida coletiva, ou seja, traduz apenas o que há de comum entre os homens.

Palavras-chave: Linguagem; vulgaridade; individualidade.

The vulgar character of language according to Nietzsche

Abstract:

This article analyzes the conception of Nietzsche on language, taking into account some earlier works and some later works, seeking to understand the changes that the philosopher has of the matter. While in the early works Nietzsche still maintains a positive view of metaphysics and of the place language occupies in it, in the late period the same reasons taken as positive before start to be targets of criticism. If in the metaphysics of the artist in early works the generality of language with its rupture with the principle of individuation is seen positively, in the later works language is criticized because it removes what is individual, revealing only the vulgar aspect of collective life, that is, translating only what is common among men.

Keywords: Language; vulgarity; individuality.

Uma das características mais marcantes da crítica de Nietzsche à metafísica é que a concebe como um tipo de crença baseada em cisões e dicotomias: verdade e aparência, sujeito e objeto, mundo sensível e mundo inteligível, causa e efeito, para lembrar as mais conhecidas. Se é assim, talvez as reflexões do filósofo em torno da linguagem revelem a precedência desta em relação à metafísica, uma vez que a tendência a operar com cisões e

* Professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Bahia, BA, Brasil. Contato: mjslima@ufba.br

dicotomias são desde logo inclinações da própria linguagem e das quais não conseguimos escapar. Daí a famosa sentença de que não nos livraremos de Deus enquanto acreditarmos na gramática (Cf. GD/CI, “A razão na filosofia”, §5).

Muito embora as obras do período tardio de Nietzsche contenham críticas intensas à metafísica e à linguagem, dois textos que julgamos centrais para a questão, como os parágrafos 354 de *A gaia ciência* e o 268 de *Para além de bem e mal*, trazem a marca do pensamento inicial, quando a metafísica ainda não havia tornado-se uma maldição. E o mais surpreendente desses textos não é tanto o resgate que eles promovem de problemas da filosofia inicial, mas que o façam em torno das reflexões que o jovem Nietzsche fizera influenciado por Schopenhauer. Acerca de seu principal texto de juventude sobre a linguagem, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o próprio filósofo afirma que ele pertence a uma safra cujos textos revelam seu descrédito em Schopenhauer e, por conseguinte, seu afastamento em relação a seu antigo mestre (Cf. VM/OS, Prólogo, §1). Assim, uma questão interessante é entender, então, por que os textos sobre a linguagem dos anos de 1880 retomam a concepção schopenhaueriana de gênio da espécie (*Genius der Gattung*).

Diferente da concepção que anima Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, quando a perspectiva adotada é a de uma concepção retórica entrelaçada a uma concepção fisiológica¹, *O nascimento da tragédia* e *A visão dionisíaca*

¹ Sem dúvida que o principal texto de Nietzsche a tratar do problema da linguagem em suas primeiras obras é *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Aí, o filósofo já assume muitos posicionamentos que o afastam de sua metafísica de artista, bem como do seu entusiasmo por Schopenhauer. No entanto, uma questão complexa é entender por que os textos tardios que tratam do mesmo problema e com um distanciamento da metafísica ecoam, em vez de *Sobre verdade e mentira*, os textos anteriores. Mesmo não analisando esta obra, devido à importância que ela tem para as reflexões de Nietzsche sobre a linguagem cabe destacar alguns textos importantes sobre ela, os quais dão um bom testemunho de como o jovem Nietzsche vê o problema da linguagem. Em sua interpretação de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Rogério Antônio Lopes compreende o texto guiado a partir de três argumentos: antropológico, que enfatiza a necessidade humana de engano e ilusão; naturalista, resultado do contato de Nietzsche com a teoria darwinista; idealista, que serviria de base para desqualificar as conquistas científicas (Cf. LOPES, Rogério A. *Elementos de retórica em Nietzsche*, p. 67). Toda a seção 2 do livro de Rogério dedica-se à interpretação de *Sobre verdade e mentira*. Baseado nesses três argumentos, afirma o autor, Nietzsche pretende demonstrar que tipos de forças atuaram na consolidação de uma civilização voltada para a pesquisa sobre a verdade, ao mesmo tempo em que tenta relativizar seu valor incondicional, uma vez que ele se sustenta em elementos retóricos. Dois outros livros que fazem leituras importantes do texto são *Nietzsche's critiques. The kantian foundations of his thought*, de Kevin Hill, e o de Maudemarie Clark, *Nietzsche on truth and philosophy*. Como o fio condutor do livro de Hill é destacar a influência de Kant no pensamento de Nietzsche, a análise do ensaio é marcada por esse recorte. Assim, haveria uma postura neo-kantiana na concepção do intelecto, a qual se desdobra em dois níveis de apresentação, uma sobre a capacidade matemática para conhecer os objetos e outra referente às capacidades da linguagem. Esta, embora feita sobre uma concepção marcadamente retórica,

do mundo contêm uma exposição da linguagem vinculada à metafísica de artista. Nesse sentido, o jogo do dionisíaco e do apolíneo e sua relação especular com a vontade e a representação e com a coisa-em-si e o fenômeno, demarca o lugar das reflexões nietzschianas sobre a linguagem. Enquanto o impulso apolíneo mantém o homem preso ao princípio de individuação, o qual assegura a observância aos ensinamentos do deus délfico do conheça-te a ti mesmo e do nada em demasia, o impulso dionisíaco irrompe como força destruidora da individuação, conduzindo o homem a um estado extático. Essa libertação das malhas do eu, a experiência do auto-esquecimento, é vivida desde a perspectiva do em si, da natureza em sua essência, como se o homem se fundisse com o cerne mais íntimo das coisas, isto é, da coisa-em-si mesma. Portanto, romper com a individuação significa penetrar na esfera do gênio da espécie.

Essa metafísica será concebida em termos artísticos na relação de Apolo com Dioniso, tendo o primeiro seu impulso característico expresso nas artes plásticas e na poesia épica, enquanto o segundo terá na poesia lírica e na música sua forma mais genuína de expressão. Assim, o coro ditirâmico, a forma musical dionisíaca por excelência, é que conduz o homem para além dos limites do princípio de individuação, do esquecimento de si.

No ditirambo dionisíaco o homem é estimulado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais sentido aspira a exteriorizar-se, a aniquilação do véu de Maya, a unidade como gênio da espécie, mais ainda, da natureza; é necessário um novo mundo de símbolos, o simbolismo corporal inteiro, não só o simbolismo da boca, do rosto, da palavra, mas também o gesto pleno do bailar, que move ritmicamente todos os membros. (GT/NT, §2)

não aprofunda a questão. Em linhas gerais, a metáfora, conceito central na análise retórica da linguagem em Nietzsche, não se limita à esfera das palavras, mas também entre estas e as coisas. O sentido kantiano da apresentação retórica consiste em pensar a impossibilidade do conhecimento da coisa-em-si devido aos limites da linguagem (Cf. HILL, R. Kevin. *Nietzsche's critique: the kantian foundations of his thought*, p.171-175). Maudemarie Clark tem por tese geral que Nietzsche rejeita apenas a noção metafísica da verdade como correspondência, não qualquer tipo de verdade. No entanto, essa negação completa é o que norteia, segundo ela, *Sobre verdade e mentira*. Sua interpretação do texto tenta demonstrar que essa visão radical teria conduzido Nietzsche a algumas inconsistências, sendo a principal delas elaborar uma crítica ao conhecimento a partir de princípios do conhecimento, sobretudo a existência e o caráter incognoscível da coisa-em-si. Ora, a seu ver, não é possível aceitar a existência da coisa-em-si e negar, ao mesmo tempo, qualquer tipo de verdade. Assim, o filósofo, nas obras tardias, teria revisto esse posicionamento, daí ele rejeitar apenas a verdade como correspondência. (Cf. CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*, p. 63-93).

Em sua metafísica de artista, Nietzsche concede o lugar mais alto da experiência estética, portanto da experiência humana, à vivência que propicia esse contato com o gênio da espécie, com a natureza em sua essência. Para tanto, a linguagem conceitual é incapaz de tal apreensão e desvelamento. Somente com a inteira simbólica corporal podemos esperar atingir tal meta. Em *A visão dionisíaca de mundo*, Nietzsche aborda a questão de maneira mais detalhada, expondo essa concepção artística em termos da possibilidade de comunicação, interrogando em que medida a experiência estética representa o compartilhamento dos mesmos sentimentos (*Gefühlen*). Só parcialmente, diz Nietzsche, um sentimento torna-se consciente, sendo assim transformado em pensamento. Resta, assim, uma parte de representações concomitantes (*begleitenden Vorstellungen*), que o filósofo denomina de indissolúvel (*unauflösbarer*). A linguagem, ao contrário, tem a ver com o que é solúvel (*auflösbare*) nesse conjunto de sentimentos.

Os sentimentos permanecem, em grande parte, inconscientes, e aqueles que são dissolvidos se expressam na linguagem por meio dos conceitos. Afora essa forma de comunicação, há, também, a linguagem dos gestos e do som, e o que ambos simbolizam são as representações concomitantes que não se dissolvem e se mostram no estado consciente.

Agora apreendemos o significado que a linguagem dos gestos e a linguagem do som têm para a obra de arte dionisíaca. No primitivo ditirambo primaveril do povo o ser humano quer expressar-se não como indivíduo, mas como *ser humano genérico* (*Gattungsmensch*). O fato de deixar de ser um homem individual é expresso pelo simbolismo do olho, pela linguagem dos gestos e, desde logo, com a linguagem intensificada dos gestos, com o *gesto do baile*. Com efeito, mediante o som, expressa os pensamentos mais íntimos da natureza: o que aí se torna diretamente inteligível não é só o gênio da espécie, como no gesto, mas o gênio da existência em si, a vontade. (DW/VD, §4)

Como é bastante freqüente na obra de Nietzsche, os dois textos apresentam de modo variado a mesma questão, com pequenas diferenças argumentativas entre eles. A despeito disso, é possível deduzir uma tripla função para a linguagem de acordo com os argumentos expostos. Primeiramente, a linguagem conceitual, que dissolve uma parte de um conjunto mais amplo de sentimentos, mas cuja maior parte permanece indissolúvel. Mas essa parcela concomitante encontrará nas outras duas formas de comunicação sua linguagem afim. Nos

gestos, os homens partilham entre si o gênio da espécie, enquanto no som têm uma experiência mais profunda, pois se lhes torna inteligível a existência em si, a vontade. Porque comunica um sentimento dissolvido de uma como que massa compacta, a linguagem conceitual delimita aquilo que é individual, como se filtrasse as vivências comuns. Por outro lado, o que permanece indivisível só pode tornar-se inteligível como uma mesma vivência. Não se trata mais do individual, mas daquilo que lhe antecede, o que é do âmbito da natureza em si, ou do homem genérico, o gênio da espécie. No primeiro nível dessa intelecção para além dos limites da individuação está o gênio da espécie e em sua profundidade absoluta está a natureza em sua essência, a vontade, a coisa-em-si. É somente a linguagem musical com sua harmonia, rítmica e dinâmica que pode conduzir o homem a essa forma de comunicação em que os sentimentos são afins. Mesmo toda a linguagem gestual depende dos sons, uma vez que é no coro ditirâmico que ela revela o gênio da espécie.

Mesmo passando por uma guinada radical, grande parte das reflexões de Nietzsche sobre a linguagem em seus escritos tardios não se desvencilha desses aspectos que de início apareciam sob a roupagem metafísica. E talvez essa réstia seja, no fim das contas, um feixe de luz que ilumina os aspectos metafísicos que permanecem no último Nietzsche. Após o afastamento de Wagner, uma mudança significativa acontece em sua concepção sobre a linguagem e suas formas de comunicação. De fato, a música é desvinculada das exposições nietzschianas, cujos esforços concentrar-se-ão na linguagem conceitual, naquilo que no início era denominado de solúvel. Quanto à música, ela se desenvolve de modo interessante. Em *Humano, demasiado humano* e nos textos do período intermediário, ela está totalmente livre de qualquer ranço metafísico. Nietzsche só fará um nexo da música com uma grande concepção conceitual em *O caso Wagner*, quando a psicologia da vontade de potência será invocada para explicar por que a música wagneriana é decadente. A música, assim, não terá mais nenhuma conexão com as preocupações nietzschianas sobre a necessidade de comunicação (*Mitteilungs-Bedürftigkeit*) que caracteriza a linguagem, bem como com a sua natureza, se individual ou coletiva, ou, para usar na expressão mais comum dos últimos textos, gregária.

A linguagem conceitual, ao contrário, ainda trará a marca dessas preocupações. Não é em vão que o parágrafo 354 de *A gaia ciência* é denominado de “o gênio da espécie”.

Tanto quanto na concepção artística, as reflexões sobre a linguagem estão ligadas à relação entre os estados internos e a capacidade de comunicação. Nesse sentido, o texto de *A gaia ciência* aborda de imediato o que significa e a que interesses atende, no homem, o tomar-consciência-de-si (*Sich-Bewusst-Werdens*). Desde logo, Nietzsche descaracteriza o uso da palavra consciência, evitando tomá-la como se fosse o núcleo do homem ou uma substância. Seus argumentos, aliás, contrários à ideia de que haja no homem um atributo essencial, uma substância imutável, pretendem justamente revelar o processo de formação dos estados denominados conscientes².

O refinamento e a força da consciência estão sempre em proporção com a *aptidão de comunicação* de um ser humano (ou animal), e a aptidão de comunicação, por sua vez, em proporção com a necessidade de comunicação: isto entendido, não como se o próprio homem singular, que é precisamente mestre em comunicar e tornar inteligíveis suas necessidades, fosse também, ao mesmo tempo, aquele cujas necessidades mais o encaminhassem aos outros. Mas bem me parece ser assim no que se refere a raças inteiras e gerações sucessivas: onde a necessidade, a indigência, coagiram longamente os homens a se comunicarem, a se entenderem mutuamente com rapidez e finura, acaba por haver um excedente dessa força e arte da comunicação, como que uma fortuna que pouco a pouco se acumulou e agora espera por um herdeiro que a gaste perdulariamente. (FW/GC, §354)

A necessidade de comunicação age como uma força motriz, gerando uma pressão nos processos internos do homem até que finalmente surjam os estados conscientes. Aqui, a hipótese de Nietzsche é biológica: na luta por sobrevivência, como um dos animais mais frágeis, o homem teve de associar-se a outros indivíduos da espécie para tornar-se mais forte. Isso explica a necessidade de comunicação, pois o “rebanho” que se forma precisa de um comum entendimento. O estar consciente que paulatinamente medra nos indivíduos é determinado porque, para comunicar ao outro um estado, é preciso antes que eles próprios interpretem o fluxo de impulsos que neles coabitam, aquela estrutura coletiva de muitas almas de que fala o parágrafo 19 de *Para além de bem e mal (ein Gesellschaftsbau vieler Seelen)*.

² Como demonstra Nehamas, muitas das reflexões de Nietzsche sobre a consciência, entre elas a que se vincula ao perspectivismo no parágrafo 354 de *A gaia ciência*, são influenciadas pela leitura que o filósofo fez da obra de Gustav Teichmüller, *O mundo real e o mundo aparente (Die wirkliche und die scheinbare Welt)*, seu colega e professor de filosofia quando ele lecionava na Universidade da Basileia. (NEHAMAS, Alexander. *Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche*, p. 474).

A linguagem desenvolve-se em sua articulação conceitual a partir dessa relação entre a necessidade de comunicação e o surgimento do tomar-consciência-de-si, tornando a ligação entre indivíduos cada vez mais forte com ela. Daí por que a consciência e a linguagem mantêm um vínculo indissociável, pois uma não existe sem a outra. A consciência nada mais é que a relação de signos, os quais, por sua vez, surgem da transformação das sensações (*Empfindungen*) corporais. Se, como afirma Nietzsche, consciência é a rede que liga homem a homem, o fio mais forte de que é composta essa rede é a linguagem. Ambas, consciência e linguagem, não pertencem à natureza individual do homem, mas à coletiva. “O homem inventor de signos é ao mesmo tempo o homem cada vez mais agudamente consciente de si mesmo; somente como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si mesmo” (FW/GC, §354).

Em comparação com a época de *O nascimento da tragédia*, a concepção de Nietzsche agora é exatamente oposta. A linguagem conceitual, formada por signos, não pertence aos aspectos que singularizam o indivíduo, mas representa nele o que há de comum, o gênio da espécie. Devido à pressão que a necessidade de comunicação exerce sobre os estados internos, o que cada indivíduo tem de mais próprio não é trazido à superfície, não se transforma em signo. Ora, o gênio da espécie, que nos escritos iniciais era associado ao que é indissolúvel, agora, nas obras tardias, está vinculado ao que é solúvel, ou seja, aos conceitos e signos. A experiência comum, que se dava concomitantemente ao que é individual, que no início Nietzsche concebia a partir da linguagem sonora, tal como acontecia com o coro satírico, agora é pensada em termos de uma necessidade de rebanho, a qual nunca consegue atingir a singularidade do indivíduo.

Cada um de nós, com a melhor vontade de *entender* a si mesmo tão individualmente quanto possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre trará à consciência, precisamente, o não-individual em si, seu “corte transversal” – que nosso pensamento mesmo, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nele comanda –, é constantemente como que *majorizado* e retraduzido para a perspectiva do rebanho. (FW/GC, §354)

Temos, agora, não só uma inversão do que seja o gênio da espécie, que agora se associa à linguagem conceitual, como também o tipo de relação que o indivíduo mantém com suas sensações. Na concepção estética dos textos iniciais, as artes apolíneas mantêm o

homem preso nas malhas do eu, da individuação, ao passo que as dionisíacas o libertam dessa prisão, pois a linguagem musical o faz aceder ao coração da natureza. Nos textos tardios, a linguagem conceitual é tomada como o gênio da espécie, mas aquilo que é singular permanece como que desconhecido. Como a música saiu de cena, não temos mais nenhuma linguagem capaz de simbolizar o conjunto compacto de sensações que não se deixam capturar e transformar-se em conceito.

Mas como Nietzsche explica então que os homens possam comunicar ao outro algo que diz respeito às suas vivências? Desde logo, não devemos pensar que os signos que emergem na necessidade de comunicação surjam ao mesmo tempo em que o rebanho se forme, ou seja, a hipótese de que os homens tenham passado a viver em conjunto porque precisavam juntar forças para enfrentar os perigos naturais não significa que a linguagem conceitual apareça imediatamente com o vínculo estabelecido pelos homens. Se assim concebesse, talvez Nietzsche só conseguisse explicar a capacidade de uma comunicação estabelecida nesses moldes lançando mão de alguma capacidade *a priori* e transcendental. Mas de sua perspectiva biológica e histórica, o gênio da espécie que se cristaliza de vez com a linguagem é gestado nas vivências comuns que os homens têm ao longo de seu percurso coletivo. A linguagem, assim, coroa o processo que estabelece o vínculo social que une homem a homem, daí ela ser o fio principal dessa rede, bem como a guardiã mais forte que revela o aspecto coletivo da consciência de cada um.

No parágrafo 268 de *Para Além de bem e mal*, atribuindo que a característica principal da linguagem seja a vulgaridade (*Gemeinheit*), Nietzsche expõe não apenas como a linguagem conceitual se desenvolve, mas também as condições fisiológicas das quais ela nasce. De acordo com o texto, nosso organismo tem dois tipos de sinais para tornar intercambiável na linguagem suas sensações: som e imagem. As sensações que ocorrem com maior frequência acabam sendo capturadas e se expressam numa imagem. É essa imagem que Nietzsche diz ser o conceito, o qual, por sua vez, só pode exprimir-se por meio do som. Devido à aptidão para transformar as sensações em imagens e de expressá-las por meio do som o homem pode constituir a linguagem conceitual. Mas essa transformação só pode trabalhar com as sensações mais recorrentes; por isso permanece sempre um conjunto não-captável de sensações, aquelas precisamente mais raras. O que determina, porém, que as sensações sejam mais recorrentes são as condições de vida de um homem e de um povo.

Clima, solo, perigo, necessidade, trabalho, e assim por diante, fazem com que um número de vivências seja recorrente.

Em todas as almas, um mesmo número de vivências (*Erlebnisse*) recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência mais rara: com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente – a história da linguagem é a de um processo de abreviação –; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente. Quando maior é o perigo, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer; não entender-se mal em meio ao perigo, eis o que os homens não podem dispensar-se de modo algum no convívio. (JGB/BM, §268)

Porque a linguagem conceitual se desenvolve apenas num período tardio do povo, quando os signos vêm à tona eles simbolizam um conjunto de vivências que já são recorrentes. A evolução do homem, segundo Nietzsche, é uma marcha rumo ao que é vulgar, na medida em que é um isolamento dos estados mais raros de alma em favor da comunicação, da vida gregária. Mas seria possível, como o filósofo mesmo afirma, invocar forças contrárias e esse progresso rumo ao semelhante e assim trazer à luz essas vivências mais raras? Aliás, aventar essa possibilidade não é enveredar pelo caminho metafísico da divisão entre fenômeno e coisa-em-si? Essa separação entre vivências comuns e raras, cujos argumentos atribuem, no texto de *Para além de bem e mal*, um caráter vulgar à linguagem, o parágrafo 354 de *A gaia ciência* define como um fenomenalismo (*Phänomenalismus*) da consciência. Embora Nietzsche advirta nesse mesmo texto que não está promovendo uma cisão entre fenômeno e coisa-em-si, continua a suspeitar de que de o pensamento que se deixa traduzir diz respeito a um conjunto de fenômenos, e o que a linguagem não consegue traduzir permanece um X desconhecido.

No entanto, só podemos acusar Nietzsche de uma recaída na metafísica se considerarmos que ele concebe a possibilidade do conhecimento do em-si. Não parece ser esse o caso. Em termos de uma ontologia negativa, de uma coisa-em-si incognoscível, não é possível atribuir ao filósofo uma crença dessa natureza. De fato, permanece a possibilidade de que esses estados de alma mais raros que os signos não conseguem simbolizar possam ser traduzidos na linguagem. Essa é, aliás, a forma como Nietzsche muitas vezes analisa seu próprio pensamento, como uma busca por abrir caminho nas sendas desconhecidas do próprio eu. Em *Ecce Homo*, quando analisa *Assim falava*

Zarathustra, todo o terceiro parágrafo dessa seção é uma exposição de como Nietzsche alcançou um nível de expressão da linguagem em que forças poderosíssimas teriam se tornado palavra. É como, diz o filósofo, se as coisas mesmas se oferecessem como símbolos (Cf. EH/EH, “Assim falava Zarathustra”, §3).

Se não podemos considerar que Nietzsche abrace a metafísica, assim como acontecia com seu pensamento estético inicial, não resta dúvida de que ao apresentar seu *Zarathustra* como estando num nível superior de exposição da linguagem, ele compreende suas vivências como afins às dos poetas de épocas fortes. E não sem alguma surpresa, sua crítica à linguagem parece não nos conduzir à vanguarda e ao pós-modernismo, mas ao resgate da tradição clássica. Daí sua maior dívida ser para com Horácio, cuja poesia teria sido desde cedo seu modelo. Ora, aquilo que ele julga ter alcançado com *Zarathustra* não se assemelha a estas palavras que escreve sobre o poeta latino?

Até hoje não senti com outro poeta o arrebatamento artístico que uma ode de Horácio me proporcionou desde o início. Em algumas línguas, o que ali foi alcançado não pode nem ser *desejado*. Aquele mosaico de palavras, em que cada palavra, como som, como lugar, como conceito, irradia sua força para a direita, para a esquerda e sobre o conjunto, aquele mínimo em extensão e número de signos, e o máximo que obtém na energia dos signos. (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §1)

Referências Bibliográficas

- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HILL, R. Kevin. *Nietzsche's critique: the kantian foundations of his thought*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.
- LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- NEHAMAS, Alexander. Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche. *Nietzsche Studien*. Berlim: Walter de Gruyter & CO., n° 12, p. 473-490, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vols.

_____. *Obras Incompletas*. Col. “Os Pensadores”. Trad. Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Vol. II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.