



Signos e signatários¹

Hugo Vedovato²

Resumo: Este artigo examina a filosofia de Friedrich Nietzsche a partir da chave interpretativa dos signos, tal como proposta por Werner Stegmaier. Argumenta-se que as aparentes contradições na obra nietzschiana podem ser dissolvidas quando se compreende que conceitos, pensamentos e doutrinas funcionam como signos – não como representações fixas da verdade, mas como instrumentos flexíveis de orientação e comunicação. A consciência é entendida como uma “superfície” onde estes signos atuam, simplificando a complexidade de processos inconscientes insondáveis. Nietzsche utiliza os signos de maneira estratégica, empregando máscaras e astúcia para comunicar-se diferentemente com diferentes leitores. Critica-se, contudo, leituras que, como a de Stegmaier e a de Roberto Machado, tendem a esvaziar o potencial afirmativo de conceitos como o eterno retorno, reduzindo-o a uma mera ferramenta contra a metafísica ou a uma “ficção consciente”. Defende-se, ao invés disso, que a comunicação nietzschiana busca, em uma análise mais profunda, expressar um *pathos* consideravelmente mais afirmativo.

Palavras-chave: Nietzsche; filosofia de signos; eterno retorno; estilo.

Abstract: This article examines Friedrich Nietzsche's philosophy through the interpretive key of signs, as proposed by Werner Stegmaier. It argues that the apparent contradictions in Nietzsche's work can be dissolved when one understands that concepts, thoughts, and doctrines function as signs – not as fixed representations of truth, but as flexible tools for orientation and communication. Consciousness is understood as a “surface” where these signs operate, simplifying the complexity of unfathomable unconscious processes. Nietzsche uses signs strategically, employing masks and cunning to communicate differently with different readers. However, the article criticizes interpretations, such as those of Stegmaier and Roberto Machado, which tend to empty the affirmative potential of concepts like the eternal recurrence, reducing it to a mere tool against metaphysics or a “conscious fiction”. It argues, instead, that upon deeper analysis, Nietzsche's communication seeks to express a considerably more affirmative pathos.

Keywords: Nietzsche; philosophy of signs; eternal recurrence; style.

1 Este artigo é resultado de adaptações de minha dissertação de mestrado intitulada *Da interpretação do eterno retorno do mesmo de Nietzsche como antidoutrina*, defendida em 2021 na Universidade Federal de São Paulo.

2 Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), fomento pelo qual se agradece à agência (Processo número 2021/02162-4). E-mail: hugovedovato@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1931-5200>. Endereço: Rua Geraldo Felisberto de Souza, 144. Sumaré - SP. CEP: 13171-829.

INTRODUÇÃO

O próprio Nietzsche, no entanto, deparava-se com contradições e ambivalências desse tipo em seu filosofar, apesar de ele ter refletido, ter elevado a probidade intelectual à virtude filosófica por excelência. Outros, como Kant, visavam meticulosamente à coesão lógica do filosofar, incansavelmente [procurando apresentar e desfazer] as contradições. Nietzsche estaria também aqui em contradição consigo mesmo? Ou, mesmo ainda depois de cem anos, estaria ele em contradição com seus intérpretes? É um antigo preceito hermenêutico [que], antes de atribuí-las aos textos, [deve-se] procurar incoerências na interpretação, para que não sejam lançadas neles. Apesar das asperezas com que Nietzsche trata textos de terceiros, dever-se-ia tomar isso a seu favor. Seria necessário então procurar por um ponto de vista de acordo com o qual contradições e ambivalências na obra de Nietzsche possam ser esclarecidas e assim se dissolver. Esse ponto de vista, e esta é a tese da contribuição ora apresentada, poderia ser aquele dos signos (STEGMAIER, 2013, p. 93).

Para que se entenda de que modo as antidoutrinas podem superar contradições proibitivas, vale entender a filosofia dos signos que lhes apoia.

O sentimento de subjetividade cresce a tal extensão na medida em que construímos o mundo das mesmas coisas com memória e imaginação. Nós nos inventamos como unidade neste mundo de figuras autoconstruído, como o que permanece na mudança. Mas é um erro: Nós colocamos signos e [outros] signos como iguais e condições como condições (FP 1880, 6 [349]).

A epistemologia nietzscheana entende o conhecimento como esquemas interpretativos instáveis irreduzíveis, cujas mutações não seguem lógicas ou leis exteriormente afixadas, mas que se dão em função da natureza mesma destas redes de significação; alterações pelas quais passam não porque obedecem a algum princípio – elas mesmas impõem “princípios”, “leis”, “lógica” –, mas porque as naturezas destas significações são tais e tais, suscetíveis a tais e tais afetos e desenvolvimentos. A versatilidade de uma tal conjuntura depende de que as teses encontradas nela tenham estrutura volátil, não importa quão robustas. São, de fato, teses, posicionamentos, mas não assinalam somente uma única posição afixada, guardando uma área de manobra, na qual variações do posicionamento possam ser assumidas com relativa facilidade. Teses, conceitos, ideias e o próprio sujeito são notações de tópicos, signos marcando um raio de ação. A filosofia dos signos, portanto, não apenas dá coesão interna às tensões e contradições aparentes da obra de Nietzsche, mas também abre caminho para compreender a noção de antidoutrina que, segundo Stegmaier, atravessaria seus conceitos fundamentais

O tipo de filosofia de Nietzsche como um todo deve ser compreendido

dido, então, menos em termos de suas doutrinas do que em termos de seu uso de signos. É nosso primeiro dever hermenêutico atribuir contradição não a outros, aos textos, mas à nossa própria interpretação dos outros, dos textos [...], não há contradições na filosofia de Nietzsche ao nível dos signos. Nietzsche mesmo, que se manteve um crítico severo de sua própria filosofia, também nunca achou contradição nisso (STEGMAIER, 2005, p. 4).

No plano dos signos, por si mesmos, encontramos a simplificação como estratégia para a ação, diretriz da consciência. A ela, importa menos o que as coisas são, mas como lidarmos com elas, eludindo os desvios em direção a um ponto ambicionado.

Tal qual um general não quer e não deve ouvir sobre coisas de modo a não perder a perspectiva total, deve haver também em nossa mente consciente acima de tudo um excluir, um desejo que silencia para longe, que seleciona, que faz aparecer apenas alguns fatos. A consciência é a mão com a qual o organismo agarra mais longe: ela tem de ser uma mão firme. Nossa lógica, nosso senso de tempo, senso de espaço são habilidades enormes de abreviação, com o propósito de comandar. Uma noção é uma invenção, à qual nada corresponde completamente, mas muitas coisas [o fazem] um pouco. Uma tal sentença: “duas coisas idênticas a uma terceira, são idênticas elas mesmas, toma por dadas 1) coisas 2) identidades: ambas não existem. Mas com este mundo de noções e números inventado, fixo, o homem consegue um instrumento para tomar posse de enormes quantidades como se ele usasse signos, e para escrevê-los em sua memória. Este aparato de signos é sua superioridade, apenas porque ele vai para tão longe dos fatos singulares quanto possível. A redução da experiência a signos, e a sempre maior quantidade de coisas que podem ser concebidas assim, é o maior poder. Intelectualidade como habilidade e ser o senhor de uma enorme quantidade de fatos [codificados] por sinais (FP 1885, 34 [131]).

1 INSONDABILIDADE

Deve-se igualmente aqui considerar a insondabilidade. Todo processo de cognição tem como pano de fundo um número imenso de outros processos físico-psíquicos que nos permanecem ocultos, movimentações ctônicas massivas, intensas, que nos são absolutamente inescrutáveis, e que ressoam menos e menos intensamente, mais e mais distorcidamente, até alcançar nossa superfície perceptiva, onde causam apenas tremulações fracas, ecos que codificamos em signos.

O pensamento apenas aparece, frequentemente misturado e obscu-

recido por um esmagamento de pensamentos. Nós o puxamos para fora, nós o limpamos, nós o colocamos sobre seus pés e nós o olhamos, como ele anda – tudo muito rapidamente! Nós então nos sentamos, julgando-o: pensar é um tipo de exercício de justiça, no qual há um exame de testemunhas. O que ele quer dizer [bedeutet]?, perguntamos e chamamos outros pensamentos. Isto quer dizer: o pensamento não é tomado como diretamente certo, mas apenas como um signo, um ponto de interrogação. Que cada pensamento é primeiramente ambíguo e alternante, e em si mesmo apenas uma ocasião para múltiplas interpretações e determinações arbitrárias, é algo experienciado por todo observador que não permanece na superfície. – A origem do pensamento está oculta de nós; há uma grande probabilidade de que ele seja um sintoma de uma condição mais extensa, como todo sentimento –: no fato de que só este vem e nenhum outro, que apenas este vem com essa maior ou menor claridade, algo seguro e imperioso, às vezes inseguro e precisando de apoio, no todo sempre preocupante e perturbador, perguntando – para a consciência cada pensamento é um estimulante – em tudo isso algo de uma condição total se expressa por signos (FP 1884, 26 [92]).

Não somente ideias e conceitos são reduzidos a signos, mas também pensamentos e o quão claros eles surgem para nós, quão certos se mantêm para nossa “consciência”, que é a superfície na qual se manifestam as ondulações sintomáticas (diminutivas) que podemos perceber, bem como a capacidade de transferi-los a outros “sujeitos” – noção cujo estatuto é posto em xeque, pois “sujeito” é igualmente algo pensado, ou seja, oriundo de significações e sempre ambientado entre elas.

Se todos os pensamentos são “apenas signos”, o pensamento do “sujeito” que pensa, a “unidade original de apercepção transcendental” que pensa, de acordo com Kant, “o real” [das Wirkliche] é também apenas um signo – mas um signo especial: o signo para o que usa signos ele próprio. Enquanto Kant passou do ponto de vista ontológico para o transcendental, Nietzsche agora passa do ponto de vista transcendental para o semiológico. Comparado com ambos Aristóteles e Kant, ele se difere em sua atitude em relação à certeza [Gewißheit]. Enquanto ambos tentaram salvar a não-ambiguidade dos pensamentos e através disso sua ensinabilidade, Nietzsche se declara a favor da ambiguidade dos sinais: ele os concede, antes de mais nada, como “marcas” [Anzeichen], “sinais indicadores” [adeutende Zeichen], “pontos de interrogação”, “sintomas”. O ponto cardinal de sua filosofia de signos é o conceito de “superfície”. Nietzsche a usa do mesmo modo que se fala hoje sobre a superfície de um programa de computador: sinais em uma tela, com os quais usuário trabalha.

Como – por quais meios e processos – os sinais aparecem na tela lhe permanece normalmente desconhecido, e podem – até mesmo devem – lhe permanecer desconhecidos na medida em que ele trabalhe com eles. Neste sentido, o “mundo” do pensar consciente, de acordo com Nietzsche, é “um mundo de superfície – e signo” (GS 354). “Consciência”, ele enfatiza finalmente em *Ecce homo*, “é uma superfície” (STEGMAIER, 2005, p. 6).

Todavia, não se deve depreender disso que os pensamentos sejam mediadores dos acontecimentos ocultos, interpondo-se diretamente entre esses e os sinais da superfície, já que esta é sempre vista integralmente, como um todo, o que impossibilita igualmente distinguir com exatidão a qual movimentação um signo se refere, ou relacionar de forma direta e independente dos demais um certo par de signo-acontecimento.

Os eventos realmente conectados acontecem abaixo de nossa consciência: a série que aparece e os sentimentos, pensamentos, etc. um-a-trás- do-outro são sintoma dos eventos reais! – Sob cada pensamento jaz uma emoção. Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade não nasce de Um desejo particular, mas esta é uma condição-para-todos-os-lados, uma superfície inteira de consciência inteira, e é o resultado de uma fixação-de-poder imediata de todos os desejos que nos constituem, i.e., do desejo regente no momento bem como daquele que obedece ou resiste. O próximo pensamento é um signo, como a condição total de poder se alterou (FP 1885 1 [61]).

Ainda que a origem do material constituinte da consciência lhe permaneça escondida, este se autorregula precisamente na forma “consciência”, que impõe o seu transcorrer. À medida que é afetada por signos diferentes dos que contempla num dado momento, reconfigura-se, transformando-se em outra, reinterpretando-se. Neste sentido, não carece de acesso analítico às nascentes que lhe provêm o material para funcionamento, apenas do influxo provido por elas, dentre os quais o de outras consciências.

Se consciências significam – como demais agremiações de signos – arranjos que ganham particularização de acordo com suas ações e reações em relação aos signos que as circundam, a linguagem tem, enquanto troca de signos, papel extremamente relevante em suas reconfigurações. Agora, temos de levar em conta que cada signo é interpretado de modo diferente por cada uma destas consciências individuais, e que se nenhuma delas pode almejar penetrar e decodificar completamente os acontecimentos internos que criam sua própria malha semiótica, ainda maior e intransponível é a separação entre estes eventos e uma segunda que os receba como informação na forma de signos. Do mesmo modo que contrastam acontecimentos, minimizando suas diferenças, equalizando-os para fins de auto regulação, indivíduos contrastam informações recebidas de outros indivíduos, estabelecendo semelhanças e diminuindo a importância de divergências, criando assim um vocabulário em comum. A

linguagem (ou seja, a coleção de signos criada e) compartilhada tem um efeito incomensurável na reestruturação dos indivíduos, é extremamente demandada, obtendo mais e mais influência, o que implica no fortalecimento exponencial de seu sistema de aparagem das particularidades e equalização dos signos tentativamente comunicados, os quais expressam cada vez menos os acontecimentos peculiares (inter e intraconscientes) individualmente experienciados. Entretanto, esta equalização nunca é completamente possível para a linguagem, que, para ser bem-sucedida, tem de manter margem de manobra.

2 MARGEM DE MANOBRA

Indivíduos, na medida em que têm seus pontos de vista particulares sob suas condições particulares no mundo, devem orientar-se em sua maneira particular a partir desta sua posição. Mas, para os propósitos de comunicação, eles têm de usar signos que tenham em comum com aqueles com quem se comunicar. Assim, eles têm que usar estes sinais de uma maneira individual. Sinais comuns têm de ser usados de maneira individual, pois deve-se comunicar por meio deles em infinitamente muitas e infinitamente diferentes ocasiões, mas pode-se aprender apenas um número finito delas em um tempo finito. Assim, os signos devem fazer concessões, dar margem para manobra [Spielräume] para interpretação, e devem ter múltiplos significados de modo a serem aptos para comunicação interindividual, que é uma orientação com respeito às orientações de outros. Que seus significados sejam múltiplos não é um defeito, mas a condição de sua função na orientação e comunicação diárias. Nietzsche a chama de “margem para mal-entendimento” [Spielraum zum Mißverständnis] que os indivíduos provêm uns aos outros. Eles o fazem, de novo, de modo individual: mais para “bons amigos” do que para outros, e mais em “dias bons” do que naqueles ruins” (STEGMAIER, 2005, p. 16).

Dependente desta margem, a linguagem só funciona observando seus deslizamentos de sentido, sua localidade e ocasionalismo, ao invés da rigidez semântica ansiada pela vida prática, emergencial, que se opõe a incertezas e áreas cinzentas. Do fortalecimento cada vez maior deste anseio decorre a hipertrofia de estratagemas que visem a fixação de sentido: ciência, lógica, metafísica, moral, etc. De saída, fica comprometida qualquer tentativa de comunicação realmente particular. Nietzsche procura um desbloqueio da transmissão desta individualidade.

Tão logo queiramos definir o propósito do homem, colocamos uma noção de homem em sua cabeça. Mas há apenas indivíduos [...]. Não poderia cada indivíduo ser uma tentativa de alcançar uma espécie mais elevada do que o homem através de suas coisas mais individuais? Minha moral seria levar o caráter geral do homem mais e mais

para longe dele e especializá-lo, torná-lo, a um certo grau, mais incompreensível a outros (e com isso um objeto de experiências, de espanto, de instrução para eles) (FP 1880, 6 [158]).

Uma vez que não se pode acessar os eventos – próprios ou alheios – através dos sinais recebidos, eles têm de ser interpretados, e isso oferece possibilidades. Os sinais estão abertos para que se os interprete em meio aos esquemas onde são emitidos, mas também pode-se interpretar as razões de seus emissários para emití-los – razões estas que podem até mesmo ser bem menos claras para esses do que para seus receptores. Pode-se também modular, distorcer e travestir o signo, mimetizando seu enfraquecimento ou rudeza, por exemplo, usando-o como disfarce – tática declaradamente usada por Nietzsche, ao longo de sua obra inteira:

Usar sinais como máscaras, usá-los de um modo que “os rudes” possam entendê-los de maneira rude, e “os refinados” de maneira refinada. Ele chama a isso uma “astúcia” [List] – o qual não é necessariamente “cavilação” [Arglist]: “há tanta bondade na astúcia”. Há uma bondade no uso dos signos se tal uso não pede a outros mais do que eles podem suportar (STEGMAIER, 2005, p. 20).

Exercendo a influência incomensurável que exerce nos indivíduos, a capacidade de manipular signos concede enorme poder a quem a possui. Tem-se tão mais poder quanto maior for o tempo pelo qual se os domine e em mesma proporção da variedade deles que se tenha a seu dispor, e Nietzsche se entende como possuidor de um arsenal inigualado, o maior de que já se tivera notícia. A diversidade extraordinária de condições (ou seja, de acontecimentos e, portanto, signos) que traria dentro de si lhe conferiria o mais amplo arsenal de estilos já possuído por alguém, dos quais se utilizar, além de um senso para todos os estilos:

Em *Ecce homo*, ele apresenta [a ampla variedade de estilos a seu dispor] como um estilo dionisíaco, e o explica em termos religiosos, como “revelação” [Offenbarung]. Neste estado signos vêm “involuntariamente” [unfreiwillig], falando por si mesmos, sem precisar de interpretação (Ibid., p. 21).

Há atenção especial reservada para a arte de “usar signos desindividualizantes de maneira individualizadora”:

Ele dá sinais que – ainda – fascinam alguns, provocam outros, atraem alguns, repelem outros, e frequentemente até atraem e repelem ao mesmo tempo. O estilo dos escritos de Nietzsche não permite conceder-se qualquer distância dele como um indivíduo. Constantemente posiciona-se – deliberada ou indeliberadamente – a favor ou contra ele. Conceitos além dos indivíduos [das überindividuelle Allgemeine] criam distância entre indivíduos, eles são, de acordo com Nietzsche, vontades de poder. Na escrita científica, o autor é obrigado a se

retirar como indivíduo para tão longe quanto possível. Nietzsche, ao contrário, revela-se como indivíduo intencionalmente, ele se “expõe” [compromittirt] como um indivíduo (Ibid., p. 22).

Mantendo em vista os elementos elencados, percebe-se que a exposição do autor impede que o leitor permaneça em segurança: em sua relação com o texto, o leitor é também exposto. Se signos não são meramente recebidos e compreendidos tais quais foram elaborados – nem mesmo pelo indivíduo que os elaborou –, se suas recepções sempre criam novas interpretações e conjuntos de signos, Stegmaier pode dizer que as doutrinas que alguém deriva dos signos de Nietzsche são as doutrinas desse alguém. “Achar contradições e ambivalências nas doutrinas de Nietzsche, então, poderia ser uma forma de expor-se a respeito dos signos [nietzscheanos]”, e que “As doutrinas de Nietzsche são antidoutrinas. Elas se referem à individualidade de cada uso de signos. Como tais, elas são coerentes” (*ibid.*).

3 ETERNO RETORNO COMO ANTIDOUTRINA?

Quem precisa “guardar algo frágil e vulnerável” pode esconder isso sob signos notadamente “rudes”, pode usar a “rudeza” como “máscara” para sua “sutileza”. Máscaras são signos usados ante a face, para não se deixar ver por qualquer um. Nesse sentido, todos os signos são máscaras na medida em que se é possível apresentar-se a si próprio por meio delas como se “precisa” e se “quer”. Pode-se assim adquirir uma “sutileza” própria no uso dos signos, pode-se, como Nietzsche procede, utilizá-los de tal forma que os rudes a entendam rudemente e os sutis, sutilmente. E é nisso que reside a “astúcia” no trato com os signos, a qual não tem que ser necessariamente uma cavilação – “existe muita bondade na astúcia”. Existe bondade aí, se um sutil uso dos signos resguarda a outrem daquilo que não poderiam suportar, quando não os “ofende” (STEGMAIER, 2013, p. 102).

Ainda que se esteja de acordo com Stegmaier neste tocante, ele parece pensar que isso equivale a dizer, de modo totalizante, que “As doutrinas de Nietzsche são antidoutrinas”³, todas tendo como objetivo último referir-se à individualidade do uso de signos. Contudo, ele também afirma que o

eterno retorno do mesmo permanece difícil. É evidente que se as “doutrinas” de Nietzsche são signos que encorajam que se abstenha de todas as doutrinas, isso deveria ser também evidente em respeito a essa doutrina também. Se se a toma como uma doutrina metafísica, tudo, como agora o é e conectado está com tudo mais retorna em círculos. Mas isso produz uma (bem simples) aporia: se tudo retorna como é eu não posso saber e, portanto, eu não posso ensinar que ele

3 STEGMAIER, 2005, p. 22.

retorna. A doutrina destrói a si mesmo *enquanto* doutrina: se ela é verdadeira ela não pode ser ensinada. A doutrina que Nietzsche achou aqui é uma doutrina que imediatamente se torna uma antidoutrina, que torna [sua] ensinabilidade como tal paradoxal (STEGMAIER, 2005, p. 23).

Contudo, em primeiro lugar: não soa ser o caso que se tenha a alegada aporia. Quando ensinada, a doutrina será carregada por aqueles que a recebam até o fim de seus dias, influenciando em maior ou menor conta o modo como vivem suas vidas; este fim será sucedido, em algum momento, pelo fim dos dias do próprio universo tal como se o conheceria até então (possivelmente num *big crunch*, se se permite adaptar o entendimento nietzschiano para o jargão científico moderno); novas configurações do universo serão então iteradas, até que se chegue vez mais em uma na qual a doutrina seja criada e ensinada, vez mais influenciando em maior ou menos conta o modo como aqueles que a apreendem vivem suas vidas; este ciclo se repete infinitamente. Não há qualquer impossibilidade de ensiná-la – pelo contrário, ela é infinitamente ensinável.

Em segundo lugar, mesmo que fosse este o caso, tirar o foco da pergunta pela afirmação da vida posta pelo pensamento do retorno (“Você quer isso [sua existência] mais uma vez e por incontáveis vezes?” GC §341), que Nietzsche expressa ser o ponto central do conceito – e fazê-lo com tais ataques às perspectivas nas quais ela é apresentada – equivale a dizer que se está mais interessado na conformidade e veracidade de outros preceitos envolvidos do que no anseio pela própria existência – dito de outro modo, que se a pretere em favor deles, em favor de uma agonística epistemológica infundável cujo metro é ainda uma verdade com a qual se mediria quaisquer proposições (pense-se na comum acusação de que o perspectivismo seria um esconderijo de dentro do qual se pressupõe inverdades de modo impune, para se poder “falar qualquer coisa”. Tal acusação só se sustenta quando se acredita na existência deste metro, mesmo que só se o conheça negativamente, já que nunca se o descobre). Diminuir a importância desta pergunta porque vem modulada para uma civilização que se descobriu não atender a exigências instituídas por ela mesma a partir de uma “verdade”, uma convenção tramada também por essa mesma civilização demonstra a estima que ainda se confere a essa convenção, mesmo depois de revelada como tal. Um trabalho de redesignação de meios recuperados de sistemas caducados com vistas à afirmação da existência evidencia uma valoração maior do que quer que se entenda por imanência do que o refreio de se os mobilizar por temor acerca de seu uso pregresso; denota afetos mais maturados e refinados, que não se desfazem destas linguagens simplesmente por que elas não lhes podem conceder o que outrora iludiram-se ser possível obter – tal banimento poderia até mesmo ser enxergado como um ato de vingança, brotado do ressentimento para com sua “incompetência”, ou como tentativa de transformá-los em bode expiatório, transferindo-lhes a culpa pela cruzada infrutífera, evitando-se encarar os impulsos afetivos atuando em seus bastidores.

4 ESTILO

Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra “os outros”. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem “a entrada”, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos daqueles que nos são aparentados pelo ouvido. (GC §381).

Não é este o *modus operandi* de quem tem a seu dispor a “mais multifária” variedade de estilos no uso de signos?

Vou ainda dizer, ao mesmo tempo, uma palavra geral sobre a minha arte do estilo. Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* mediante signos, e inclusive o andamento [*das Tempo*] de tais signos – eis o sentido de todo o estilo; e considerando que a multiplicidade dos estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo em geral, de que alguma vez um homem dispôs. Bom é todo estilo que comunica realmente um estado interno, que não se engana acerca dos signos, a propósito do andamento dos signos, acerca dos gestos – todas as leis do período são arte dos gestos (EH, “Porque escrevo livros tão bons”, §4. Tradução ligeiramente modificada).

E posto que experienciar reações adversas, “Achar contradições e ambivalências nas doutrinas de Nietzsche, então, poderia ser uma forma de expor-se a respeito dos signos” (STEGMAIER, 2005, p. 22) que ele comunica, o que expõe o desmerecimento taxativo de um ou outro destes signos, estilos, registros e linguagens, ou sua valoração apenas condicionada a sua cooptação para a luta contra a metafísica, criando disputas interpretativas de soma-zero? O que expõe que se os considere envoltos em “aura patética e demoníaca” (STEGMAIER, 2013, p. 21)? E o conforto tão maior em compreender o retorno como “*une machine de guerre montée contre l’Idéalisme métaphysique*” do que como “afirmação dionisíaca” (*ibid.*, p. 38)? Não é ele comunicado de formas tais “que os rudes o entendam rudemente e os sutis, sutilmente”, numa “astúcia” saída de “bondade”, “resguardando a outrem daquilo que não poderiam suportar”, e isso “quando não os ofende” (STEGMAIER, 2013, p. 102)? Beira ser impossível não pensar aqui em GC §381, em como o “espírito” e “o gosto mais nobre [...] escolhe também seus ouvintes”, nas “mais sutis leis de um estilo”, que “afastam, criam distância, proíbem ‘a entrada’, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos daqueles que nos são aparentados pelo ouvido”.

É sempre no mínimo custoso – e muitas vezes impossível – tentar demonstrar por que um conceito tão claramente apresentado como este não deveria ser entendido *prima facie*, e sim um *koan* a ser penetrado sem chaves, por alguma razão inconfessa. Aparentada a essa interpretação, e com os sinais quase invertidos, a de Machado entende que, “Como nenhum

outro, o pensamento que torna a filosofia de Nietzsche um saber trágico, ‘um dionisíaco dizer sim ao mundo, tal como ele é, sem desconto, exceção e seleção’, é uma ficção que se reconhece como ficção, uma invenção, uma nobre mentira poética [...] que não quer e não pode ocupar o lugar da verdade, sob pena de se invalidar como saber trágico” (MACHADO, 2011, pp. 132, 133). Mas, averiguado que “a” verdade inexistente, o que resta não é “a” ficção, pois a dissolução de um dos polos traz abaixo ambas as antípodas. O que resta são coordenadas de perspectivas – as quais são, para Nietzsche, ao que tudo indica, no limite, apenas compreensíveis e comunicáveis como semiótica.

Crepúsculo dos ídolos coloca a seguinte questão: “a arte também traz à luz muito do que é feio, duro, questionável na vida – ela não parece com isso tirar a paixão pela vida?”, e contra aqueles que defendem que ela faria bem em tirá-la, responde:

Que comunica de si o artista trágico? Não mostra ele justamente o estado sem temor ante o que é temível e questionável? – Esse estado mesmo é altamente desejável; quem o conhece lhe tributa as maiores homenagens. Ele o comunica, tem de comunicá-lo, desde que seja um artista, um gênio da comunicação. A valentia e a liberdade de sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – é esse vitorioso que o artista trágico escolhe, que ele glorifica. Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais; aquele que está habituado ao sofrimento, aquele que busca o sofrimento, o homem heroico exalta sua existência com a tragédia – apenas a ele o artista trágico oferece o trago desta dulcíssima crueldade. – (CI, “Incursões de um extemporâneo”, §24).

O trecho “glorifica” precisamente que o “estado” que descreve seja mostrado e tornado “altamente desejável” em suas últimas consequências, certo de si, inexorável frente à desfortuna certa, anunciada, e uma “comunicação” dele que se leve a sério deste mesmo tanto – não se precisa de um “gênio da comunicação” para meros jogos de espelhos. Não se lê qualquer menção a um segredo de coxia que, quando as coisas ficassem sérias demais, recomfortaria e lembraria de que, no fundo, tudo isso não passa de encenação, que não deve ser levada tão assim à sério, agindo aí como trava de segurança, tangente pela qual se joga a si mesmo para debaixo do tapete quando necessário. Este “homem heroico que exalta sua existência com a tragédia” soa bem mais aquiliano do que odisséico.

Embora se esteja aqui de acordo com Machado sobre a decisiva mobilização que a obra faz da arte como (entre outros fins) contraponto à ilusão de onipotência científica e seus desmandos na filosofia, e embora se reconheça, e muito, o valor de sua interpretação como resistência contra tanto o cientificismo quanto contra a veneração de um crítica epistemológica nociva e paralisante que se satisfaz em somente re-destruir idealismo e metafísica continuamente, interessa elaborar a ressalva acerca de algumas de suas conclusões, segundo as quais

Em *Assim falou Zaratustra*, a forma poética de filosofar tem como ápice o eterno retorno, pensamento trágico que só pode ser adequadamente enunciado através do canto, da palavra poética. Em outros termos, o eterno retorno, “a mais alta fórmula de afirmação até hoje atingida”, como diz *Ecce homo*, tem como forma de expressão apropriada o “ditirambo dionisiaco”, forma suprema da palavra, a respeito da qual disse Nietzsche, também em *Ecce homo*, que com ele voou “milhares de milhas acima e além do que até então se chamava poesia”. (MACHADO, 2011, pp. 16, 17).

Mas, no parágrafo referido – o mesmo, aliás, que traz “uma palavra muito geral” sobre a “arte do estilo”, sobre o “sentido de todo estilo”, que é “Comunicar um estado, uma tensão interna do *pathos* mediante signos, e inclusive o ritmo de tais signos” –, lê-se:

Antes de mim, não se sabe do que é capaz a língua alemã – do que em geral é capaz a linguagem. – A arte do grande ritmo, o grande estilo do discurso para exprimir os altos e baixos temíveis da paixão sublime, além-humana [*übermenschlicher*], só por mim foi descoberta; com um ditirambo, como o do terceiro Zaratustra, com o título de “Os sete selos”, voei milhares de milhas acima do que até hoje se chamou poesia (EH, “Por que escrevo livros tão bons”, §4. Tradução ligeiramente modificada).

CONCLUSÃO

Bem ao modo do pensamento do retorno, cuja concepção se dera “6000 pés acima do mar e muito mais alto acima de todas as coisas humanas!” (FP 1881, 11[141]), também aqui se parece querer vazão para que se o situe depois desse, aquilo que se situa a tantas milhas voadas para longe do que “até então se chamava poesia” parece surgir tão após dessa que nela já não teria mais que um ancestral, tal qual ancestral é o humano para o seu-além. Que se esteja lançando mão de algo que faz lembrar arte parece fazer muito sentido – que este algo se esgote no objeto desta lembrança, não. Aparenta acenar-se para o que quer que “signos” e “linguagem” exprimam tanto para além de “arte” quanto de “ciência” (e.g., as coordenadas de perspectiva – incontornável, inultrapassável – que sobreviveriam à dissolução do par verdade-ficção), que só seja fatalmente correlacionado a estas duas em função da natureza associativa comum ao processo intelectual, e que o resumir a qualquer delas lhe rouba sofisticação, pungência e potencial. Desatentar-se disso é desatentar-se da preocupação famigeradamente reafirmada pela obra de chegar às tais longínquas altitudes e de falar a partir delas.

REFERÊNCIAS

MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, F. *Nachgelassene Fragmente*. Nietzsche Source, 2009. Disponível em: <http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB>. Acesso em: 18 de out. 2025.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

STEGMAIER, W. *Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs*. The Journal of Nietzsche Studies 31 (1): 20-41. December, 2005.

Artigo Submetido em 11/09/2025 e aprovado em 22/09/2025

Breves informações sobre o autor: Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), fomento pelo qual se agradece à agência (Processo número 2021/02162-4).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1931-5200>

E-mail: hugovedovato@gmail.com

Endereço: Rua Geraldo Felisberto de Souza, 144. Sumaré - SP. CEP: 13171-829

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Thiago Douza Araújo, Bruno Camilo de Oliveira