

Os Estilos em Nietzsche

A questão do estilo é sempre o exame, a pressão de um objeto pontudo. As vezes de uma pluma, apenas. Mas também de um estilete e até de um punhal. Com a ajuda dos quais se pode, com certeza, atacar cruelmente isto que a filosofia chama de matéria ou matriz, para nela cravar uma marca, deixar uma impressão ou uma forma, mas também repelir uma forma ameaçadora, mantê-la à distância, reprimi-la, dela guardar-se — nesse caso dobrando-se ou recuando, em fuga, atrás dos véus. (...) Quanto aos véus — já se sabe — Nietzsche praticou todos os gêneros. O estilo avançaria então como o esporão, por exemplo, de um veleiro: o rostrum, aquela saliência externa que no ataque fende a superfície adversária.

(Derrida, Éperons — Les styles de Nietzsche).

Derrida afirma que sobre a questão do estilo em Nietzsche, só podemos falar no plural. Como ocorre, aliás, quando se trata de todos os grandes temas de sua filosofia².

Reservando, por hora, a tematização da multiplicidade dos “gêneros praticados por Nietzsche” através de uma análise das suas estratégias textuais, procurarei explorar outro aspecto dessa questão: o que, segundo o próprio Nietzsche, determina os estilos, a diferença de estilos. O que interessa aqui, portanto, é compreender suas concepções de estilo através de suas reflexões sobre o ato de escrever, mas principalmente a partir de suas observações sobre textos alheios. Tarefa que implica um exercício de

1 Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

2 Cf. *Éperons — Les Styles de Nietzsche*, p. 106.

atenção não só a *como* ele escrevia, mas sobretudo a *como* (sem esquecer o *que* e *quem*) ele lia.

Este trajeto inicia-se pelas duas primeiras *Considerações Intempestivas* e tem como fio condutor o problema da *unidade de estilo*, mais especificamente pelo viés da análise nietzscheana da cultura alemã.

1. Unidade de estilo e civilização

*David Strauss, o devoto e o escritor*³ inaugura uma ampla reflexão acerca da identidade cultural da Alemanha pós-guerra⁴, que é prolongada na *Segunda Consideração*⁵ com ênfase na discussão sobre o papel da cultura histórica na formação de um indivíduo, de uma civilização, de um povo e de seu estilo.

O que está em jogo na escolha do nome David Strauss para tema-título de um ensaio que trata das relações entre cultura e estilo não é da ordem da admiração. Muito pelo contrário: a relevância deste como escritor não é endossada por Nietzsche, que o toma antes como um exemplo expressivo do estado de indigência em que se encontra a vida cultural de seu país. Interessa-lhe menos expor suas objeções estético-formais ao estilo de Strauss do que dele servir-se como figura emblemática daquilo que é o verdadeiro alvo de seus pesados ataques: o filisteísmo cultural. Ainda que Nietzsche tenha dedicado várias páginas a comentários pontuais da obra do “devoto e escritor”, este é apenas uma máscara, um símbolo, um representante perfeito do mais disseminado dos males da cultura alemã.

Esses males têm um sintoma facilmente perceptível: a falta de um estilo próprio ou a mistura caótica de estilos. Tanto nas críticas dirigidas aos “filisteus da cultura” como nos trechos onde Nietzsche elabora suas concepções de civilização e barbárie, ou ainda em suas apreciações literárias e análises da língua alemã, uma expressão se faz notar pela assiduidade com que aparece, designando o que parece ser a raiz comum de tudo o que aí é decadente, degenerado, vulgar, débil e inautêntico: falta de unidade.

3 *Considérations Inactuelles I e II.*

4 Guerra de 1870 contra a França.

5 Ensaio cujo título é “Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida” (segundo a trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho e que na tradução francesa aqui utilizada consta como *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*), 1874.

A relação unidade/estilo é um dos primeiros (e também dos últimos) aspectos desenvolvidos por Nietzsche: embora a descontinuidade que caracteriza suas abordagens muitas vezes tenha relegado essa questão a um plano secundário, ela tomará relevo no período final de sua produção quando, já operada pela noção de vontade de poder, ganhará formulações mais rigorosas.

Examino, inicialmente, alguns extratos da *Primeira Consideração*, texto de 1873:

A civilização é antes de tudo a unidade do estilo artístico através de todas as manifestações da vida de um povo. Mas o fato de muito saber e de ter muito aprendido não é nem um instrumento necessário nem um signo da civilização e, se for preciso, concorda perfeitamente com seu contrário, a barbárie, quer dizer, com a ausência de estilo ou a mistura caótica de todos os estilos.⁶

(...) O alemão amontoa em torno de si as formas, as cores, os produtos e as curiosidades de todos os tempos e de todos os climas, e cria assim esta miscelânea carnavalesca de cores que seus intelectuais em seguida são encarregados de estudar e de definir como a “essência do moderno”, enquanto ele mesmo permanece tranqüilamente instalado em meio a esse tumulto de todos os estilos.⁷

À primeira vista, não fica claro no que consiste a unidade para Nietzsche. Qual é a sua proveniência? Como ela é engendrada? É possível “construí-la”? Além disso, esse apreço pela unidade vindo de alguém cuja obra é especialmente caracterizada como fragmentária, multiforme e heterogênea soa, no mínimo, estranha, para não dizer paradoxal. Estranheza que tende a aumentar se for levada em conta a enorme quantidade de vezes em que Nietzsche referiu-se à unidade como uma ficção, um artifício lógico destinado a simplificar, acomodar e reduzir a multiplicidade fenomenal e a exuberante diversidade dos sentidos⁸.

6 David Strauss, *l'apôtre et l'écrivain*. Op. cit., p. 22.

7 Idem, p. 23.

8 Cf., p. ex., *Sobre Verdade e Mentira no Sentido ExtraMoral*, p. 48. Nesse texto do mesmo ano, a gênese da linguagem é descrita como um processo de omissão de diferenças, de redução da multiplicidade metafórica que culmina na “unidade” do conceito: “Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigoro-

É pela via negativa porém, pelo delineamento do que *não é* unidade que a reflexão nietzscheana vai abrindo caminho para a circunscrição dos significados dessa palavra.

O contraponto formado entre o primeiro trecho citado, onde Nietzsche expõe sua idéia de civilização —“unidade do estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo”— e o segundo, onde a cultura alemã é diagnosticada (“miscelânea carnavalesca de cores, [...] tumulto de todos os estilos”), fornece algumas indicações importantes. Lendo-os, somos tentados a inferir que para haver civilização, é necessário que haja um único estilo e não mais que um, a não coexistência de estilos; unidade nesse caso significando homogeneidade, unicidade, identidade. A ocorrência do mesmo estilo em qualquer “manifestação da vida de um povo”, seja qual for o gênero do meio expressivo, da matéria artística (arquitetura, música, poesia, prosa, etc.). Ou será que se deve ler diferente, deslocando a ênfase: “unidade *do* estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo”, entendendo unidade como uma propriedade do estilo, como unidade “interna” dos elementos que o compõem, unidade que abrange essa multiplicidade, unidade como coesão das partes, totalidade, síntese? Além disso, será que o uso da expressão “mistura caótica” para referir-se à barbárie indica que o caráter dessa mistura é arbitrário e que se a relação entre os estilos se desse de outro modo, se fosse uma mistura submetida a algum tipo de regra, de princípio ordenador, se fosse não um agregado confuso mas um conjunto minimamente organizado, não resultaria em barbárie? Barbárie então designaria não a simples pluralidade, não *qualquer* ocorrência conjunta de estilos, mas sim um certo tipo de relação entre eles?

O trecho seguinte avança um pouco a questão, introduzindo um novo problema: o da pseudo-unidade, identificada com o filisteísmo cultural e com a barbárie:

(...) uma vez que ele encontra em toda a parte homens cultivados de sua

samente, nunca iguais, portanto a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que uma folha nunca é igual a outra, é certo que o conceito de ‘folha’ é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais (...).” E em *La Volonté de Puissance*, § 297, p. 339: “Temos necessidade de unidades para poder calcular: mas isso não é uma razão para admitir que tais unidades existam realmente. Tomamos emprestado a noção de unidade de nossa concepção de ‘eu’, —nosso mais antigo artigo de fé. Se nós não nos considerássemos como unidades, jamais teríamos formado o conceito de ‘ser’.”

espécie, uma vez que todas as instituições públicas, todos os estabelecimentos de ensino, de arte e de cultura são adaptados à sua cultura e às suas necessidades, o filisteu evolui com o sentimento vitorioso de ser um digno representante da civilização alemã atual (...). Ora, se a verdadeira cultura supõe necessariamente uma unidade de estilo, e se mesmo uma cultura fraca e degenerada não se deixa conceber sem uma reunião de diversos elementos na harmonia de um estilo único, então a confusão de onde nasce essa ilusão do filisteu da cultura deve provir de que ele encontra em tudo a sua própria marca, e conclui desta uniformidade de todos os "espíritos cultivados" a unidade estilística da cultura alemã, logo, a existência de uma civilização. (...). Pois esta marca uniforme que nos surpreende em todos os alemães cultivados de hoje não constitui uma unidade senão pela exclusão e pela negação consciente ou inconsciente de toda forma artística fecunda e de todas as exigências de um estilo verdadeiro. (...) distorção infeliz: o filisteu toma por civilização o que é justamente sua negação, e como procede de modo conseqüente, acaba por obter um conjunto coerente de tais negações, um sistema de não civilização, ao qual se poderia até reconhecer uma certa "unidade de estilo", se houvesse ainda um sentido em aplicar o termo "estilo" à barbárie.⁹

A pseudo-unidade é a uniformidade atingida pela média, é a mediocridade. Ou seja, a exclusão de tudo que apresenta uma forma diferente da forma mais praticada e mais conhecida pela maioria, o repúdio ao que é singular, chocante e intempestivo¹⁰. Porém, ao mesmo tempo em que Nietzsche esclarece que a unidade que lhe interessa é a "reunião de diversos elementos em harmonia" e não esse "conjunto coerente de tais negações", não fica claro que "diversos elementos" são esses e nem o que ele denomina de "exigências de um estilo verdadeiro". Deliberada ou não, a ambivalência do termo unidade permanece.

A cultura alemã seria, por um lado, heterogênea, múltipla, disforme,

9 *Ibid.*, p. 24.

10 Nietzsche o ilustra com uma parábola: "Se um estilo raso, esgotado, exangue, vulgar passa pela regra e uma língua cheia de erros e corrompida é considerada uma sedutora exceção, então o vigor, a raridade e a beleza são tomados em descrédito: de modo que se vê repetir constantemente na Alemanha aquela história do viajante bem consituído que chega ao país dos corcundas e torna-se alvo das mais infames zombarias por causa de suas pretensas deformidades e de sua ausência de corcunda; até que finalmente um padre toma-o sob sua proteção e diz ao povo: 'Vocês fariam melhor apiedando-se deste pobre estrangeiro e oferecendo um sacrifício aos deuses por essa suntuosa massa de carne que ornamenta vosso dorso.'" (*David Strauss...*, p. 73).

irregular e composta de diferenças talvez nunca conciliáveis. Por outro lado, monótona e exaustivamente uniforme, sem lugar para o raro, o fecundo, o inaudito. A má administração de elementos tão contraditórios faz com que Nietzsche recorra, como já o havia feito antes, ao exemplo grego, paradigma mesmo de civilização¹¹.

Na *Segunda Consideração*, é feita a comparação: tal como os alemães contemporâneos, os gregos experimentaram fortes antagonismos em sua cultura e sofreram influências as mais díspares. Conforme a leitura nietzscheana o modo como suportaram esses conflitos, porém, foi bem diferente. Contrariamente aos alemães, a recepção de elementos bárbaros, heteróclitos e aparentemente incompatíveis não resultou num aglomerado indistinto e disforme de estilos. Foi antes uma relação de absorção e criação de formas antes inexistentes a partir da síntese dos novos elementos com os antigos e não a subjugação e a deformação do que é antigo pelo novo, nem o acúmulo indiscriminado gerado pela ânsia de "originalidade" e "novidade", ou ainda a total rejeição ao que é desconhecido, novo ou "em vias de nascer" em nome da venerabilidade do passado e fidelidade à tradição. A "saúde" grega transpareceria nos efeitos desse processo de assimilação: graças ao modo como ele se deu, durante certo tempo a identidade dessa civilização não apenas foi preservada, salva da submersão na barbárie, mas sua cultura tornou-se mais rica, exuberante e fecunda, apesar (e por causa) das arriscadas transformações e contradições dilacerantes que a constituíram¹².

Isso só foi possível, segundo Nietzsche, pelo autoconhecimento de suas verdadeiras necessidades e pelo desenvolvimento de um apurado sentido histórico, que consiste em considerar a história apenas na medida em que esta pode servir à vida, aliado ao exercício de uma faculdade de esquecimento excepcionalmente bem constituída. União rara e

11 Cf. *O Nascimento da Tragédia*.

12 Cf. *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire...*, p. 169: "Os gregos aprenderam a organizar o caos recolhendo-se em si mesmos, (...), escutando suas verdadeiras necessidades e deixando perecer suas necessidades artificiais. (...) Essa parábola aplica-se a cada um de nós. Cada indivíduo deve organizar seu caos interior refletindo sobre suas verdadeiras necessidades. (...) Ele começará então a compreender que a civilização pode ser outra coisa que a *decoração da vida* (...). Então, desvelar-se-á para tal indivíduo a concepção grega de civilização que, contrariamente à concepção latina, vê a civilização como uma nova e melhor *physis*, sem distinção entre um interior e um exterior, sem dissimulação nem convenção: a concepção de uma civilização onde se realiza o acordo da vida e do pensamento, do parecer e do querer."

efêmera de um modo *não-histórico* e de um *modo supra-histórico* de pensar e experimentar a existência¹³. Sensibilidade não encontrada nos alemães, cuja negligência com o próprio passado e “abandono à busca desenfreada e cosmopolita do novo e do sempre mais novo” transformou em “enciclopédias ambulantes”¹⁴.

O problema da unidade ganha contornos mais nítidos: a pseudo-cultura alemã alcançará a maturidade se deixar de ser apenas um “saber sobre a cultura” e se aprender a superar a dissociação entre o interior e o exterior, a oposição entre profundidade e convenção:

Definimos (...) a civilização de um povo (...) como a unidade do estilo artístico em todas as manifestações da vida desse povo. Enganar-nos-íamos em reduzir essa definição a uma oposição entre a barbárie e o *belo* estilo; é em sua existência real e concreta que o povo ao qual se atribui uma civilização deve constituir uma unidade vivente, estranha à essa lamentável dissociação entre um interior e um exterior, um conteúdo e uma forma. Aquele que quer esforçar-se para forjar e promover a civilização de um povo, que forje e promova essa unidade superior (...).

Quero falar de nós, alemães de hoje, que sofremos mais que os outros povos dessa fraqueza da personalidade e dessa contradição entre o conteúdo e a forma. Esta última nos aparece geralmente como uma convenção, um disfarce e uma máscara, e é a razão pela qual ela é, senão detestada, ao menos pouco amada entre nós: seria ainda mais exato dizer que temos um medo terrível da palavra “convenção” e sem dúvida também da própria coisa.¹⁵

Se por um lado essa passagem desdobra mais um aspecto até então invisível da questão —a unidade da forma com o conteúdo, do interior com o exterior— por outro lado introduz outros problemas: por que Nietzsche recorre a esses pares conceituais, ratificando sua estrutura oposicional, logo ele que tão veementemente criticava a “mania metafísica” da

13 Cf. *Idem*, p. 164: “O termo ‘força não histórica’ designa para mim a arte e a faculdade de esquecer e de se encerrar num horizonte limitado, enquanto que as forças ‘supra-históricas’ são aquelas que desviam o olhar do devir e o dirigem àquilo que dá à existência um caráter de estabilidade e de eternidade, à arte e à religião.”

14 *Ibid.*, p. 117.

15 *Ibid.*, pp. 117, 118.

oposição de valores¹⁶? O que está sendo chamado de “interior” e “conteúdo” do povo alemão? Que concepção de subjetividade está subentendida aí?

Há uma certa ironia no uso desses termos. A desgastada oposição entre forma e conteúdo, exterior e interior é aproveitada por Nietzsche como uma espécie de estratégia de discurso para revelar a limitação desse tipo de pensamento. É o povo que, preso nas malhas da gramática/metafísica hipervaloriza o conteúdo e só consegue pensá-lo como algo oposto à forma. Por outro lado, o próprio Nietzsche —na medida em que reconhecia não dispor (e nem ser possível dispor) de outra linguagem para erigir sua filosofia senão a “comum— lucidamente admitia não estar isento das coações advindas das estruturas metafísicas da língua, não podendo simplesmente ignorar tais “pré-conceitos”¹⁷. O que não impede, contudo, que se tente desestabilizar os antigos

-
- 16 Cf., por exemplo, § 2 de *Além do Bem e do Mal*: “A crença dos metafísicos é a crença fundamental nas oposições de valores.” E também § 34: “o que no obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, —diferentes *valeurs*, para usar a linguagem dos pintores?”.
- 17 Cf. *O Livro do Filósofo*, Fragmentos Póstumos Outono-Inverno de 1872, § 118, p. 61: “O filósofo apanhado nas teias da linguagem.” E *Humano, demasiado Humano* (Segundo Volume), § 11: “Por palavras e conceitos somos ainda agora constantemente induzidos a pensar as coisas mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada uma sendo em e para si. Há uma mitologia filosófica escondida na linguagem, que a todo instante irrompe de novo, por mais cauteloso que se seja.” (em *Obras Incompletas*, op. cit., p. 141). E *La Volonté de Puissance* (op. cit.), § 302: “Não depende de nosso bel-prazer mudar nosso meio de expressão, mas nos é possível compreender o quanto esse meio é apenas semiótico. Exigir uma linguagem de expressões adequadas seria insensato: a própria essência da linguagem e de seus meios é exprimir uma simples relação...”. Ainda que Nietzsche reconheça ser “apanhado nas teias da linguagem” é justamente através de seus arranjos conceituais inéditos, de suas “estratégias textuais” que, segundo Derrida, ele conseguiu “abalar” a metafísica: “Radicalizando os conceitos de interpretação, de perspectiva, de avaliação, de diferença e todos os motivos “empiristas” ou não-filosóficos que, no decorrer de toda a história do Ocidente não cessaram de atormentar a filosofia e só tiveram a fraqueza, aliás inelutável, de produzirem-se no campo filosófico, Nietzsche, longe de permanecer simplesmente (junto com Hegel e como desejava Heidegger) na metafísica, teria contribuído poderosamente para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com referência ao logos e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro. (...) Para salvar Nietzsche de uma leitura de tipo heideggeriano, parece, portanto, que acima de tudo não se deve tentar restaurar ou explicitar uma ‘ontologia’ menos ingênua, intuições ontológicas profundas acedendo a alguma verdade originária, toda uma fundamentalidade oculta sob a aparência de um texto empirista ou metafísico. É impossível desconhecer mais a virulência do pensamento nietzscheano. Ao contrário, deve-se acusar a ‘ingenuidade’ de um arrombamento que não pode esboçar uma sortida para fora da metafísica, que não pode criticar radicalmente a metafísica senão utilizando de uma certa maneira, num certo tipo ou num certo estilo de texto, proposições que, lidas no corpus filosófico, isto é, segundo Nietzsche, mal

pares oposicionais através de certos deslocamentos de perspectivas: promover a unidade, para Nietzsche, não consiste em simplesmente juntar o que estava separado, harmonizar esses termos. Tampouco consiste em conciliá-los num terceiro termo, ao modo de uma síntese dialética¹⁸, mas chegar ao entendimento de que o próprio “conteúdo” já sempre é “forma” (e vice-versa) e de que não é possível tomá-los isoladamente, a supressão de um sendo já a eliminação de ambos. Trata-se antes de abolir a distinção que os separa, a “separação platônica dos mundos” que busca solucionar o problema da multiplicidade do sensível postulando uma unidade não sensível, um princípio unificador transcendente¹⁹. Mais do que questionar a contradição entre forma e conteúdo, é a própria cisão, a necessidade desta cisão, a estrutura hierárquica e o edifício conceitual por ela inaugurados que são postos em xeque²⁰.

lidas ou não lidas, sempre foram e sempre serão ‘ingenuidades’, signos incoerentes de pertença absoluta. Talvez não seja preciso, portanto, arrancar Nietzsche à leitura heideggeriana, mas, ao contrário, entregá-lo totalmente à ela, subscrever sem reserva esta interpretação; de uma certa maneira e até o ponto onde, o discurso nietzscheano estando algo mais ou menos perdido para a questão do ser, sua forma reencontre sua estranheza absoluta, onde seu texto reclame enfim um outro tipo de leitura, mais fiel a seu tipo de escritura. Nietzsche escreveu o que escreveu. Escreveu que a escritura – e em primeiro lugar a sua – não está originariamente sujeita ao logos e à verdade. E que esta sujeição veio a ser no decorrer de uma época cujo sentido nos será necessário desconstruir. (...) lida de outra maneira, a demolição nietzscheana permanece dogmática e, como todas as inversões, cativa do edifício metafísico que pretende derubar.” (*Gramatologia*, p. 22). Compartilho com Derrida essa convicção de que uma leitura que faça justiça à grandeza do pensamento de Nietzsche só pode dar-se através da redobrada atenção para com seu(s) estilo(s), impondo-se, aliás, a meu ver, como o único modo viável de lê-lo hoje. Este pensamento derridiano motiva e move este texto.

- 18 A respeito do estilo nietzscheano de lidar com as oposições, Blanchot escreve: “Primeiramente, [Nietzsche] parece tocar, agarrar algo como se fosse o absoluto; parece pensar a verdade única; suas afirmações se elevam mais alto, ultrapassam o relativo e abraçam o todo. Depois, por uma inversão ao contrário, denuncia, com a mesma paixão e a mesma força, o que acaba de afirmar; e esse questionamento, por sua vez, ultrapassa o que nega, destrói e mantém o que destrói, arruína o movimento e no fim o faz possível. Não há reconciliação dos contrários; oposições, contradições não repousam numa síntese superior, mas se mantêm juntas por uma tensão crescente, por uma opção que é ao mesmo tempo escolha exclusiva e escolha da contrariedade.” (“No caminho de Nietzsche”, em *A Parte do Fogo*, p. 279).
- 19 Em seu texto “Critique et subversion de la subjectivité”, Michel Haar problematiza a “inversão do platonismo” em Nietzsche: “Nietzsche, sempre guardando como ponto de partida a definição platônica da verdade como o sendo um [l’étant-un], o idêntico e o não-contraditório, não pode, em sua inversão do platonismo, escrever sua própria definição da ‘verdade’ (a mentira não dissimulada, reconhecida como tal) senão entre aspas! O ‘verdadeiro’ estando para ele do lado do múltiplo e da contradição, a ‘aparência’ ou a ‘ilusão’ do lado do um e da identidade, sua própria verdade não é uma verdade que o homem possa conhecer, mesmo inadequadamente, pois conhecer consiste em transpor o múltiplo no um, e então em negar o múltiplo.” (em *Nietzsche et la Métaphysique*, p. 134).
- 20 São inúmeros (e em sua maioria extensos) os aforismos e textos onde Nietzsche tematiza de

A reabilitação do sensível e da aparência e sua imbricação com a verdade — questão das mais intrincadas — dá forma ao projeto filosófico mesmo de Nietzsche, tornando-se o *leit-motiv* de seu pensamento. Seria preciso uma longa digressão para expor tal questão de modo minimamente satisfatório. Por enquanto, tentemos acompanhar o desenrolar do problema da unidade do estilo.

Nas linhas seguintes, o desprezo do alemão pela aparência e pela convenção é explicado como sendo proveniente do desejo de “tornar-se mais natural”, “mais alemão”, o que implicaria no abandono da escola francesa antes seguida. Mas a suposição de que o simples abandono da escola da convenção imediatamente redundaria em “autenticidade” acabou revelando-se um equívoco²¹. O que sucedeu é que, liberto de seu modelo “o alemão deixou-se vagabundear (...) e numa semi-consciência, reproduzia mole e caprichosamente o que antes era imitado escrupulosamente e muitas vezes até com felicidade. (...). Credo refugiar-nos no natural, não escolhemos senão o *laisser-aller*, a comodidade e o menor esforço sobre nós mesmos”²².

Apesar de seu repúdio pela forma, ironicamente o povo alemão ficou conhecido como “o célebre povo da profundidade interior”. Profundidade e interioridade estas de cuja existência Nietzsche duvida:

Essa profundidade comporta um perigo menos célebre: o próprio conteúdo, o qual admitimos não ser visível do exterior, poderia um dia volatizar-se. Sua desaparecimento não deixaria mais traços aparentes que sua precedente presença. (...) É verdade que nós podemos provar um fundo excepcionalmente delicado, sério, potente, um fundo talvez até mais rico que o dos outros povos; *em seu conjunto, no entanto, ele permanece fraco, pois todas essas belas fibras não estão reunidas em um nó poderoso*: de tal modo que o ato visível não é a manifestação espontânea e resumida desse fundo, mas apenas uma tímida e grosseira tentativa visando a fazer passar um ou outro desses fios pelo conjunto do tecido. Assim, o alemão não pode ser julgado por uma ação e continua, após ter agido, tão secreto quanto antes. É preciso, como se sabe, julgá-lo sobre seus

forma mais direta a relação mundo-verdade / mundo aparente. Para indicar apenas os mais célebres: *A Gaia Ciência*, § 54; *Além do Bem e do Mal* § 34; *Crepúsculo dos Idolos*, “A razão na filosofia”, § 2 e § 6 e “Como o ‘Mundo Verdadeiro’ acabou por se tornar uma fábula”; *Vontade de Poder* §§ 288-295, 300. Para um aprofundamento dessa questão, ver o texto de Michel Haar “Le renversement du platonisme et la nouvelle signification de l’apparence”, em *Nietzsche et la Métaphysique* (Cf. supra).

21 Cf. De l’utilité et des inconvénients de l’histoire..., op. cit., p. 118.

22 Idem, idem.

sentimentos e seus pensamentos, e é nos livros que doravante ele os exprime. A infelicidade quer que sejam justamente esses livros que, hoje mais do que nunca, fazem duvidar da presença dessa célebre profundidade interior em seu pequeno templo inacessível. Seria terrível pensar que ela tenha podido desaparecer um dia e que não tenha restado nada mais, como signo distintivo do alemão, que sua exterioridade, esta exterioridade orgulhosa e embaraçada, humilde e insolente; isto seria quase tão terrível quanto se essa profundidade continuasse a habitar seu templo sem que a vissemos, falsificada, disfarçada, maquiada e transformada em atriz (...).²³

Ainda que nessa passagem Nietzsche ratifique o caráter anti-oposicional do par fundo/superfície, interior/exterior referindo-se de forma irônica à crença na presença de um “fundo”, simultaneamente ele afirma a existência deste e inclusive relaciona alguns de seus supostos atributos.

Mas na medida em que a radicalidade de sua crítica à subjetividade dissuade-nos de apressadamente atribuir a esse “fundo” o caráter de um substrato, uma instância primeira, um centro psíquico fixo (alma, eu, sujeito, consciência, espírito), como entendê-lo?

Ulteriormente, a desconstrução nietzscheana da subjetividade será operada pela noção de *vontade de poder*. Embora tal noção ainda não vigore no texto em questão, ela já se anuncia subliminarmente, porém, no uso dos termos *força*, *instinto* e *vida* e também da própria palavra *vontade*, conquanto nesse momento Nietzsche a utilize de modo indeterminado, incidental e num sentido ainda tributário da filosofia schopenhaueriana. Ainda não elaborada e nem revestida da larga envergadura que futuramente a transformará numa das palavras-mestras do seu pensamento, a noção de *vontade* (juntamente com a de *instinto*) já começa, no entanto, a produzir deslocamentos importantes no que concerne à concepção nietzscheana de subjetividade, produzindo ressonâncias profundas no problema da unidade.

2. Estilo e instinto

Mais de uma vez durante o texto (e não apenas nesse), Nietzsche associa a pobreza interior do alemão e do homem moderno com a perda ou

23 *Ibid.*, p. 119. Grifo meu.

enfraquecimento de seus instintos²⁴. Mas seria precipitado designar o instinto como a chave com a qual finalmente é desvendado o enigma da concepção nietzscheana de subjetividade. Identificá-lo imediatamente como o “fundo” que ainda não fora nomeado, tratando-o como o suposto fundamento de uma idéia de natureza humana em Nietzsche, é uma tentação iminente e uma interpretação até mesmo reiterada por alguns comentadores, mas que não raro implica lamentáveis reduções²⁵.

É evidente a complexidade deste problema. Sem ignorá-la, que sejam suficientes para a presente investigação, porém, referências mais concisas.

Parece-me conveniente recorrer ao auxílio do próprio Nietzsche para melhor situar-nos em relação ao modo pelo qual este pensava a noção de instinto por esta época. Lê-se num texto contemporâneo às *Considerações* que:

-
- 24 Cf. *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire...*, p. 122: “Ele destruiu e perdeu seu instinto (...)”. E também p. 160: “Sabemos do que a história é capaz quando adquire uma certa preponderância: ela extirpa os mais fortes instintos da juventude”, p. 165: “O excesso de história feriu a força plástica da vida (...)”.
- 25 É inegável que várias teorias científicas contemporâneas a Nietzsche exerceram forte influência sobre sua concepção de instinto e de vontade, sendo ostensivo o entusiasmo deste principalmente por aquelas que lhe oferecessem subsídios para suas críticas ao mecanicismo e ao darwinismo. Isto o atestam as abundantes referências, em sua obra, a termos e teorias de biologia e fisiologia. Mas é preciso cautela na avaliação da importância desse aspecto: superestimá-lo sem cotejá-lo com outros que relativizam sua importância, implica em negar o acesso à compreensão do termo instinto em seu amplo espectro de acepções possíveis; além de ignorar as precauções de Nietzsche em relação às “interpretações científicas” da “natureza” e ao antropomorfismo subjacente ao próprio conceito de natureza. A introdução de elementos tomados de empréstimo da biologia e da fisiologia não o torna um “vitalista” e nem reduz sua filosofia a um biologismo exótico, pois se durante algum tempo os estudos científicos afinavam-se com certas idéias de Nietzsche então incipientes e para as quais ainda não havia sido encontrada uma linguagem apropriada, emprestando-lhe o vocabulário e sugerindo-lhe novas estratégias para o tratamento de antigas questões, a própria ciência jamais deixou de ser criticada em sua pretensão à verdade. Não é pelo reconhecimento de uma “autoridade” ou “superioridade” do discurso científico ou pelo desejo de forjar uma teoria “cientificamente respaldada” que Nietzsche recorre à ciência, mas sim para servir-se de seu repertório, tratando mesmo as proposições e teorias mais consolidadas como hipóteses, suposições, interpretações possíveis, mas não únicas, últimas, decisivas e mais verdadeiras. Incorre-se simultaneamente numa injustiça e num equívoco ao maximizar esse aspecto “biologista” do pensamento nietzscheano em detrimento do aspecto perspectivista do instinto e da vontade de poder. Desconsiderando estas singularidades que são o coração mesmo da filosofia de Nietzsche – a atividade interpretativa atribuída às forças e instintos (e não só no homem), o trabalho filológico e o procedimento genealógico –, com as quais é aberta uma grande distância das abordagens científicas, é não só o entendimento do termo instinto, mas o de todo seu pensamento mesmo que fica gravemente prejudicado. O mesmo acontece ao se interpretar a vontade de poder como um *ens metaphysicum*.

(...) o instinto não é o resultado de uma reflexão consciente, nem a simples consequência de uma organização corporal, nem o resultado de um mecanismo colocado no cérebro, nem o efeito de algo que sobrevém de fora ao espírito, estranho à sua essência mas a operação mais própria do indivíduo ou de uma massa, (...) ²⁶.

Apesar das renovadas metamorfoses, pode-se reconhecer um traço comum às diversas definições provisórias dessa noção: o instinto designa uma relação, a forma de uma relação homem/ambiente. A atividade instintiva não é um processo intracorporal e autônomo, os instintos não pré-existem inscritos no homem e na humanidade como um substrato biológico comum, mas são determinados a partir de condições de existência particulares e se modificam, desaparecem, crescem ou decrescem quando as condições mudam ²⁷. Nietzsche não se refere aos instintos estabelecendo uma antinomia *physis/nomos*. Em sua concepção os dois lados estão fundidos, assim como contingência e necessidade estão igualmente imbricados: não sendo a matriz possibilitadora de “efeitos” como cultura, civilização ou história, mas antes uma construção histórica e contingente, os instintos não deixam de ser, ao mesmo tempo, da ordem da necessidade, pois expressam “exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”. Daí a abundância de expressões híbridas como “instinto histórico”, “instinto de cultura”, “instinto artístico”, “instinto metafórico”, “instinto de conhecimento”, “instinto de verdade”, etc..

Entre os comentadores que seguem essa linha de interpretação que privilegia a carga histórica do instinto, uma das observações mais lúcidas vem de Gianni Vattimo:

(...) reconduzir a filosofia ao instinto não significa de modo algum, para Nietzsche, reconduzi-la à “natureza”: mesmo o que chamamos natureza não é

26 *Da Retórica*, “Da origem da linguagem”, p. 92.

27 *Cf. Humano, demasiado Humano* (vol. I), *op. cit.*, § 2, p. 92: “Todos os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem do presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer, paira diante deles ‘o homem’ com uma *eterna veritas*, como algo que permanece igual em todo o torvelinho, com uma medida segura das coisas. (...) O filósofo vê ‘instintos’ no homem do presente e admite que estes fazem parte dos fatos inalteráveis do homem e nessa medida podem fornecer uma chave para o entendimento do mundo em geral (...)”.

senão uma construção da ciência, uma interpretação que não tem nenhum privilégio e que não pode pretender a objetividade. (...)

(...) os instintos (...) não são a raiz da história, sendo já seu produto. A fundação de uma certa humanidade histórica (...) não é jamais a obra dos instintos; estes são apenas os meios, que se reforçam no tempo, pelos quais uma humanidade histórica se conserva e se desenvolve. (...)

(...) o que em nós é instintivo é o fato de pertencer a um certo mundo histórico que se defende, que se protege com seus "instintos", os quais são eles mesmos produtos históricos.²⁸

Tanto quanto são inúmeras as controvérsias suscitadas pela polissemia da palavra instinto na obra de Nietzsche, é incessante a polêmica gerada pela noção de vontade de poder²⁹. Para acompanhar de modo mais detido as nuances que se sucederam ao longo da trajetória dessas noções, seria preciso fazer um longo desvio. É o bastante, para o que nos interessa aqui, mencionar alguns aspectos referentes à imbricação instinto/vontade.

Da vontade Nietzsche dirá, de modo cada vez mais incisivo, tratar-se de uma diversidade caótica e contraditória de instintos (ou "impulsos", ou "forças", ou "subvontades", ou "afetos"³⁰) que lutam pela preponderância. Do jogo e contrajogo desses "centros de força" ou "sub-almas"³¹, buscando cada qual sua própria expansão, resulta uma configuração provisoriamente estável, denominada vontade de poder, que traduz a direção que acabou por predominar. Essa pluralidade de "centros de força" (essa vontade de poder) porém não é uma unidade última: ela mesma, por sua vez, entrará em concurso com outros agrupamentos semelhantes (outras "vontades de

28 "Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique", em Nietzsche, pp. 209, 210 e 221, respectivamente.

29 Cf. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, de Müller-Lauter, onde os problemas acerca dessa noção são delimitados e analisados com muita clareza e é estabelecido um vigoroso diálogo com algumas das mais célebres interpretações da vontade de poder.

30 Os termos força, impulso, vontade e instinto se equivalem. Nietzsche não faz distinções rígidas entre eles. Nas traduções brasileiras, têm-se preferido traduzir *trieb* por impulso. Tanto J. Guinsburg, em sua tradução do *O Nascimento da Tragédia*, como Paulo César de Souza, tradutor de *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral* e *Ecce Homo*, consideram que desta forma o vocábulo fica aliviado de sua carga biologizante. (Cf. respectivamente, *O Nascimento da Tragédia* 1992, nº 16, p. 146 e especialmente a longa e detalhada nota 21, p. 216 em *Além do Bem e do Mal*, op. cit.).

31 Concebendo o corpo como uma "comunidade", Nietzsche jamais refere-se à alma ou ao espírito como o "outro" do corpo, subvertendo essa relação: "nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas". (*Além do Bem e do Mal*, § 20).

poder”) que lhe oporão resistências e contra-resistências, igualmente buscando dominar. Nesse processo de subjugação e incorporação de um conjunto de forças por outras forças, novos arranjos são estabelecidos, e assim contínua e sucessivamente³².

Veremos que Nietzsche confere especial importância ao grau de ordenação alcançado em cada caso. Isso decidirá o estilo, que nada mais é do que o nome dado à conformação mesma (ou deformação) que surge desse processo. O estilo é a forma mesma da vontade de poder.

Como já foi dito, na época das *Considerações Intempestivas* ainda não encontramos a relação instinto/vontade/estilo tematizada de forma explícita. A primeira formulação mais direta da vontade de poder na obra de Nietzsche só aparecerá por volta de 1886³³. Contudo, há uma afirmação que parece prenunciar as futuras proposições de Nietzsche e que, ao ser comparada com estas, torna-se mais clara, ao mesmo tempo que aponta um caminho interessante para a investigação da questão da unidade. Trata-se da frase grifada no trecho citado na pág. 10 deste texto: “*em seu conjunto, no entanto, ele [esse fundo] permanece fraco, pois todas essas belas fibras não estão reunidas em um nó poderoso*”.

O pensamento aí apenas aludido, expresso de forma simbólica e quase poética, é o mesmo que, num de seus fragmentos póstumos da última fase aparece redigido num estilo muito direto:

Fraqueza da vontade: eis um símbolo que pode induzir em erro. Pois não há vontade, e por conseqüência nem uma vontade forte, nem uma vontade fraca. A multiplicidade e desagregação dos instintos, a ausência de um sistema que os una uns aos outros, conduz à “fraqueza de vontade”; a coordenação desses instintos sob o domínio de um único resulta na “vontade forte”; —no primeiro caso é a oscilação e a falta de equilíbrio; no segundo a precisão e a clareza da orientação.³⁴

Algumas das questões colocadas no início desta pesquisa agora ganham

32 Sobre a vontade de poder e seu processo formador, Cf. principalmente: *Além do Bem e do Mal* § 36; *Genealogia da Moral*, II dissertação, § 12; *Vontade de poder* § 300.

33 É em *Além do Bem e do Mal* § 36 que, segundo Müller-Lauter, Nietzsche teria explicitado pela primeira vez, em obra publicada por ele, a problemática da vontade de poder, embora o termo já tenha aparecido em *Humano demais Humano* e *Aurora*, p. ex., mencionado como *sentimento*. (Cf. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche* p. 64).

34 *La volonté de puissance*, op. cit., § 80.

resposta. Este fragmento autoriza-nos a concluir que a pergunta sobre que tipo de relação poderia haver, em Nietzsche, entre a multiplicidade e unidade —se esta abrange ou exclui aquela— deve ter por resposta a primeira opção. Mas para compreender de que modo essa suspeita que já existia obteve sua respectiva confirmação, é preciso ainda avançar um passo e esclarecer como se dá essa peculiar “unidade-composta”.

As observações de Müller-Lauter a esse respeito são muito apropriadas. Inicialmente, cumpre precisar que, em se tratando de Nietzsche, apenas podemos falar de *unidades*, não *da* unidade:

Se ponderarmos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar *unidades* continuamente mutáveis, não porém *da* unidade. Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes. A vontade de poder só pode ser entendida como uma unidade organizacional e provisória.³⁵

Aquilo que Nietzsche denomina uma vontade de poder é, de fato, jogo de oposição (*Gegenspiel*) e concerto (*Zusammenspiel*) de muitas vontades de poder, de todo modo organizadas em unidade. (...) ³⁶

Há, decerto, para Nietzsche, complexos de acontecimentos, mas não há o acontecimento fundamental. Não há o um, apenas multiplicidades se reunindo, se separando. O filosofar de Nietzsche exclui, como uma pergunta relevante para o acontecer efetivo, a pergunta pelo fundamento do ente.³⁷

Uma vez firmado que “unidade é sempre apenas organização”, é preciso ainda confrontar essa idéia com outras afirmações que aparentemente se lhe opõem. Refiro-me à inúmeras proposições nas quais Nietzsche afirma que não existe unidade alguma, que a unidade é uma ilusão, que “unidade só existe como palavra”, que “a unidade não existe na natureza do devir”. Müller-Lauter sublinha a diferença entre *ser* unidade e *significar* unidade, recordando-nos a preocupação nietzscheana com as armadilhas da linguagem:

35 *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche. op. cit.*, p. 75.

36 *Idem*, p. 96.

37 *Ibid.*, p. 152.

Nietzsche radicaliza ainda sua concepção por meio da observação de que cada unidade dessa, como uma “formação de domínio”, apenas significaria um, todavia não seria um. O um não é. Então também a vontade de poder não é como um. A unidade de formações de domínio, nas quais está inserida uma multiplicidade de *quanta* de força, não tem nenhum ser. Por outro lado, porém, Nietzsche diz, como ouvimos: a unidade é unidade como organização. Incorre Nietzsche numa contradição consigo mesmo? Se acreditamos na “razão’ dentro da linguagem”, então temos de responder afirmativamente. Todavia a linguagem-razão é, para Nietzsche, “uma velha senhora mentirosa”. (...) ³⁸

Uma formação de domínio não “é” um, ela significa um. O que se quer dizer aqui com “significar”? (...) Já observamos que a linguagem nos simula unidades. Todavia o significar é de essência mais originária do que o falar. Falar é uma maneira de expressão do querer-poder. Ela sela o que previamente já foi interpretado como algo. Toda interpretação surge a partir do anseio de poder de formações de domínio. Elas arranjam para si mesmas aquilo que elas querem superar, talvez incorporar a si, ou contra o que elas se colocam em defesa. O arranjar é sempre um igualar falsificador e tornar fixo. (...)

A coisa” significa um para o intérprete, embora a ele, na efetividade, somente uma efetividade se contraponha. Entretanto, também “o” intérprete nada mais é que uma multiplicidade “com fronteiras inseguras”. Nós somos uma “multiplicidade que se imaginou uma unidade” anota Nietzsche. A consciência, o intelecto, serve como meio com o qual “eu” “me” engano a mim mesmo. ³⁹

3. Grande estilo e tipologia nietzscheana do estilo

Resta ainda um ponto: nos processos de configuração da vontade —que como foi visto consistem basicamente em incorporações, subjugações, alianças, oposições e resistências— a divergência que separa as forças é mais ou menos ordenada no sentido de uma convergência. Trata-se basicamente da definição de uma direção unívoca ⁴⁰. No entanto, nem sempre as

38 *Ibid.*, p. 75.

39 *Ibid.*, p. 78 e 79.

40 Geralmente, traduz-se *Wille zur Macht* por *vontade de poder* (*volonté de puissance*, *will of power*, *volontà de potenza*). Segundo Alexis Philonenko, contudo, a tradução da partícula *zur* por *de* faz com que justamente esse sentido de orientação seja perdido. Por esse motivo, ele prefere

incorporações são completas, firmes e bem sucedidas a ponto de alcançar tal grau de organização e a formação desmorona, resultando em dissolução, divisão, anarquia, “desagregação”; ou “vontade fraca”. “Fraca” e “forte” são adjetivos utilizados por Nietzsche para designar a fragilidade ou firmeza da formação, e não uma qualidade intrínseca e permanente, algo como um atributo essencial da vontade ou da força. Do mesmo modo, a expressão “vontade una” pode ser permutada por “direção única”, bem como “vontade fraca” por “direção fraca”, expressões aliás comuns em seus textos; e não apenas naqueles que tematizam a vontade de poder, mas também nas análises estéticas e nos “diagnósticos psicológicos”.

A “direção fraca” é, ao seu entender, o principal atributo dos estilos obscuros e confusos bem como o máximo de organização, a plenitude, corresponde ao que é denominado *grande estilo*:

A grandeza de um artista não se mede segundo os “belos sentimentos” que ele desperta: apenas algumas mocinhas acreditam nisso. Mas segundo o grau em que ele aproxima-se do grande estilo. Esse estilo tem em comum com a grande paixão que ele desdenha agradar; que ele esquece de persuadir; que ele comanda; que ele *quer*... Tornar-se mestre do caos que há em si mesmo; forçá-lo a tornar-se forma, a tornar-se lógico, simples, sem equívoco, matemático, *lei* — eis a grande ambição (...).⁴¹

Podemos considerar o embelezamento como a expressão de uma vontade vitoriosa, de uma coordenação mais intensa, de uma harmonização de todos os desejos violentos, de um infalível equilíbrio perpendicular. A simplificação lógica e geométrica é uma consequência do aumento de força (...). Ápice da evolução: o grande estilo.⁴²

traduzir a expressão por *volonté vers la puissance*: “Zur significa vers, e contém a idéia de uma orientação que não pode se explicitar num genitivo (de poder). Por exemplo, *Wille zur Schönheit*, significa apenas que o sujeito tende para [vers] a beleza. Da mesma forma, *Der Wille zur Macht* não significa a posse da justiça, mas isto que na justiça enquanto virtude nós nos esforçamos para possuir. (p. 174). (...). Escrevendo essa expressão, Nietzsche teve, com frequência, o sentimento de um esforço para [vers] alguma coisa. Não é de modo algum hegeliano, e todo leitor perceberá facilmente que, em Nietzsche, tudo é movimento: concentração, decadência — o niilismo, p. ex., não é um estado (*Zustand*), mas um movimento para baixo (*Bewegung*). (P. 316). *Le rire et le tragique*.

41 *La volonté de puissance*, § 65.

42 *Idem*, § 358.

Isso ratifica uma afirmação feita algumas linhas acima: para Nietzsche, estilo não significa o modo de dispor um tema, nem a aplicação de uma determinada forma, deliberadamente escolhida, sobre um conteúdo qualquer. O estilo é a forma mesma da vontade de poder, e essa forma-formação é primeiro decidida inconscientemente, à revelia do “querer” do artista, para então descarregar-se através dos múltiplos meios expressivos. O estilo —quer se trate da escrita ou de outras manifestações artísticas— não designa, portanto, uma maneira, uma corrente, um movimento artístico, uma escola ou um gênero cujas regras o artista ou o escritor poderiam procurar seguir, obtendo assim determinados efeitos estéticos que tornassem suas produções ulteriormente reconhecíveis como representantes de tal ou tal “estilo”. Os critérios para a classificação do estilo, Nietzsche os retira antes do exame do estado da organização pulsional de seu autor do que da articulação dos elementos formais exibidos na obra e da natureza do tema em questão. O grau de ordenação dos instintos, a nitidez da direção da vontade é que decide a qualidade do estilo. A arte começa muito antes do enfrentamento do artista com a matéria-prima: é um trabalho de construção de si e de seleção, ou, dito mais uma vez, de orientação:

Uma única coisa é necessária. —“Dar estilo” a seu caráter— eis uma arte considerável raramente encontrada! Aquele que a exerce é que percebe em seu conjunto tudo que a natureza oferece de forças e fraquezas para adaptá-la em seguida a um plano artístico, até que cada coisa apareça em sua arte e sua razão e que as próprias fraquezas ofusquem os olhos. Aqui foi juntada uma grande massa de segunda natureza, lá um pedaço de primeira natureza foi suprimido, nos dois casos tudo é feito com lenta preparação e trabalho cotidiano. Aqui o feio que não pode ser suprimido encontra-se mascarado, ali tornado sublime. Muitas coisas vagas e que se recusam a tomar formas foram reservada e utilizadas para coisa longínquas, devem fazer efeito à distância, no incomensurável. Enfim, assim que a obra se acha terminada reconhecer-se-á a presença de um mesmo gosto que, no grande e no pequeno, dominou e fez; a qualidade do gosto, se foi bom ou mau, importa muito menos do que se acredita —o essencial é que o gosto seja um.⁴³

43 A *Gaia Ciência*, § 290, p. 187.

Utilizando como parâmetro o grau de ordenação da vontade é que Nietzsche estabelece as diferenças entre os diversos estilos e forja uma espécie de tipologia, designando-os com expressões como “tipo dionísíaco”, tipo apolíneo”, estilo aristocrático”, “grande estilo”, “estilo livre”, “estilo exangue”. Mesclados a esse vocabulário peculiar, termos da tradição como “estilo clássico” e “estilo romântico” são utilizados com desenvoltura, mas re-interpretados à luz do exame das condições psico-fisiológicas que os tornaram possíveis⁴⁴. São as semelhanças entre as constituições psico-fisiológicas —e não a comunidade de elementos formais ou a co-pertença a uma época— que permitem que se reunam sob uma mesma rubrica estilos aparentemente tão díspares quanto o de Zola, Vítor Hugo e Taine⁴⁵, por exemplo, e que se possa comparar não apenas estilos individuais como também de grupos, povos e épocas (“estilo inglês” ou “estilo do século XVII” ou “estilo das cortes” ou “estilo de chancelaria”)⁴⁶.

Na medida em que o estilo é indissociável da constituição do autor da obra, ele é também sintoma, pois traduz o grau de “saúde” de quem escreve, e pode fazê-lo somente porque está enraizado na organização corporal deste. A partir dessa inseparabilidade corpo/estilo é que igualmente se abre o significado da célebre afirmação de Zarathustra: “de tudo o que se escreve aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue”. Aquele que “escreve com o próprio sangue” é aquele que, em vez de recorrer a artificios grosseiros que visam “acrescentar” e impressionar, “ouve” a si mesmo, “escuta” sua própria vontade de poder e simplesmente deixa que esta se transmita da mão à pena, sem impor-se nenhuma outra coerção senão as que a própria vontade já traz consigo.⁴⁷

44 O que Nietzsche chama de *estilo clássico*, por exemplo, é assim descrito: “o extremo repouso de certas sensações de embriaguez (ou mais exatamente o retardamento do tempo e do espaço) gosta de se refletir na visão das atitudes e das almas tranquilas. O estilo clássico representa essencialmente esse repouso, esta simplificação, esta abreviação, esta concentração.” (*Volonté de puissance*, § 366). E § 370: “Para sermos clássicos devemos possuir todos os dons e desejos violentos e aparentemente contraditórios, mas de tal forma que sigam juntos sob o mesmo jugo (...).”.

45 Cf. *Volonté de Puissance*, §§ 58, 372.

46 Sobre os estilos dos séculos, Cf. *idem*, § 26. Sobre os estilos dos povos, § 35.

47 Cf. Philonenko, *op. cit.*, p. 162: “O sangue é uma unidade sintética. O homem é, em efeito, uma síntese; mas o que regra, o que ordena, governa e conduz essa síntese a uma lei é o sangue que, único, segundo a essência, torna possível a existência. O sangue, como *unidade sintética*, é a condição transcendental suprema. Mas, longe de ser estático como a unidade do *eu penso*, ele é dinâmico e em movimento. O sangue é como a idéia platônica, invisível, ainda que tudo participe dele e seja apenas por ele.”.

4. Estilo, ritmo e tempo

Nietzsche refere-se a esse “ouvir-se” e “ler com os ouvidos” fazendo uma associação com o *tempo* do estilo. Ritmo, tempo, melodia do estilo: ritmo, tempo, melodia dos afetos. O corpo — e por isso também o estilo — tem seu ritmo determinado pela flutuações que constituem o jogo da vontade de poder, o que também é chamado metabolismo (e muitas vezes “caráter”, “alma” ou “espírito”).

Aquela falta de “fundo” e fraqueza de estilo dos alemães, reclamadas nas *Considerações Intempestivas*, revelam-se como sendo uma “surdez” ao próprio ritmo, além de uma “arritmia”, ou seja, desagregação, “turvação” dos instintos. Os escritores alemães não “dançam com a pena” porque não podem ouvir em si mesmos essa “melodia pré-lingüística”:

O que menos se presta à tradução, numa língua, é o *tempo* do seu estilo: o qual tem origem no caráter da raça, ou, falando mais fisiologicamente, no *tempo* médio do seu “metabolismo”. (...) O alemão é praticamente incapaz do *presto* em sua língua (...). Assim como o bufão e o sátiro lhe são estranhos, ao corpo e à consciência, também Aristófanes e Petrônio lhe são intraduzíveis. Tudo que é grave, arrastado, solenemente canhestro, todos os gêneros prolixos e monótonos de estilo se desenvolveram em rica variedade entre os alemães.⁴⁸

Que tortura são os livros escritos em alemão para aquele que possui o *terceiro* ouvido! Como se detém contrariado junto ao lento evoluir desse pântano de sons sem harmonia, de ritmos que não dançam, que entre os alemães é chamado de ‘livro’. E o alemão que *lê* livros! Como lê mal, de má vontade, preguiçosamente! Quantos alemães sabem, e de si mesmos exigem saber, que existe arte em cada boa frase — arte que deve ser percebida, se a frase quer ser entendida! Uma má compreensão do seu *tempo*, por exemplo, e a própria frase é mal-entendida! (...) Mas afinal não há ‘ouvidos para isso’: e assim não se ouvem os mais intensos contrastes de estilo, e mais sutil artesanaria de estilo é *desperdiçada*, como diante de surdos.⁴⁹

(...) Quão desordenada e rica é essa economia da alma! O alemão se arrasta

48 *Além do bem e do mal*, § 28.

49 *Idem*, § 246.

com sua alma, e com tudo que vivencia. Ele digere mal seus acontecimentos, jamais 'dá conta' deles; a profundidade alemã é, com frequência, apenas uma 'digestão' pesada e arrastada.⁵⁰

Eles nunca passaram por um século dezessete de duro exame de si mesmos, como os franceses (...). No alemão, de modo semelhante à mulher, jamais se chega ao fundo, ele não o tem: isso é tudo. Mas com isso não se chega a ser raso sequer. O que na Alemanha se chama "profundo" é precisamente esta impureza de instinto consigo mesmo que acabo de mencionar: não querer ver claro em si mesmo. (...) produziram os alemães um livro qualquer que tivesse profundidade? Mesmo a noção do que seja profundo em um livro lhes escapa.⁵¹

À gênese metafórica da linguagem, Nietzsche justapõe sua origem musical e não se cansa de apontar a necessidade de restaurar o vigor da língua que, já desgastada e doente, foi-se tornando incapaz de traduzir a dança das tonalidades afetivas e o frescor das percepções originárias. A escrita pode —em certa medida e através de recursos como o aforismo, o poema, a paródia— superar a debilidade da língua. Mas, para exprimir com integridade os graus mais intensos de *pathos* tanto a linguagem escrita quanto a linguagem falada tornam-se insuficientes e são finalmente abandonadas⁵². Sendo ele mesmo música, é em "música"⁵³ que esse *pathos* exige ser vertido: "Canta! Não fales mais!", exclama a "sabedoria" para Zarathustra.⁵⁴

A sensibilidade musical é então o que está por trás de todo "bom" estilo, e é como, numa autocrítica retrospectiva, já na fase final de sua obra e de sua vida, Nietzsche explica sua própria maestria:

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha *arte do estilo*. Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o tempo desses signos —eis o sentido de todo o estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores em mim é extraordinária, há em mim

50 *Ibid.*, § 244.

51 *Ecce Homo*, p. 147.

52 Cf. Haar, Michel: "La maladie native du langage" em *Nietzsche et la métaphysique*, *op. cit.* Sobre a relação música/linguagem, Cf. também *O Nascimento da Tragédia* (principalmente os parágrafos 6 e 7 e Fragmento póstumo 12, do início de 1871).

53 Utilizo as aspas para diferenciar música no sentido corrente, música "fenomenal" da música "melodia dos afetos", música pré-linguística e pré-musical.

54 *Assim falou Zarathustra*, *op. cit.* "Os sete selos", p. 237.

muitas possibilidades de estilo— a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. *Bom é* todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no *tempo* dos signos, nos gestos —todas as leis do período são arte dos gestos. Nisso meu instinto é infalível. Bom estilo *em si* —pura estupidez, mero ‘idealismo’, algo assim como o ‘belo em si’, como o ‘bom em si’, como a ‘coisa em si’.⁵⁵

Bibliografia

1. Obras de Nietzsche

O Nascimento da Tragédia. Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Considérations Inactuelles I et II. Trad. Pierre Rush. Paris, Gallimard, 1990.

O Livro do Filósofo. Trad. Ana Lobo. Porto, Rés, s/d.

Sobre Verdade e Mentira no Sentido ExtraMoral, in *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978, 2ª edição.

Da Retórica (Cursos proferidos entre 1872 e 1874, selecionados por Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy). Trad. Tito Cardoso e Cunha. Lisboa, Veja, 1995.

Humano, demasiado Humano, in *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978, 2ª edição.

A Gaia Ciência. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo, Hemus, 1981.

Assim falou Zaratustra. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989, 6ª edição.

Além do Bem e do Mal. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Genealogia da Moral. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Brasiliense, 1990.

55 *Ecce Homo*, op. cit., “Por que escrevo tão bons livros”, 4, p. 86.

Crepúsculo dos ídolos. Trad. Delfim Santos Filho. Lisboa, Guimarães, 1985.

Ecce Homo. Trad. Paulo César Souza. São Paulo, Max Limonad, 1986, 2ª edição.

La Volonté de Puissance. Trad. Henri Albert. Paris, Librairie Générale Française, 1991.

2. Sobre Nietzsche

Blanchot, Maurice. "No Caminho de Nietzsche", in *A Parte do Fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro, Rocco, 1997.

Derrida, Jacques. *Éperons — Les styles de Nietzsche*. Veneza, Corbo e Fiore, 1976.

———. *Gramatologia*. Trad. Míriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo, Perspectiva, 1973.

Haar, Michel. "Le renversement du platonisme et la nouvelle signification de l'apparence"; "La maladie native du langage"; "Critique et subversion de la subjectivité", in *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993.

———. "Le jeu de Nietzsche dans Derrida", in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1990, n° 2, pp. 207-227.

Müller-Lauter, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo, Anablume, 1997.

Philonenko, Alexis. *Le rire et le tragique*. Paris, Librairie Générale Française, 1995.

Vattimo, Gianni. "Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique", in *VVAA Nietzsche — Cahiers de Royaumont*. Paris, Minit, 1967.

———. "Nietzsche e a Diferença"; "A vontade de poder como arte", in *As Aventuras da Diferença*. Lisboa, Edições 70, 1988.