

“Espírito livre” em Nietzsche: outro *logos* (per)formativo?*Danilo José Scalla Botelho*

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Este artigo experimenta o tropo “espírito livre” em Nietzsche como um *logos* sofista, não mais um *logos* ontológico. Interpretando – a partir de signos nietzschianos – que o espírito, para ser livre, necessita livrar-se do *logos* ontológico, traça-se brevemente uma genealogia do *logos* sofista. O espírito livre torna-se, assim, não mais um conceito no sentido aristotélico, senão uma *performance*.

Palavras-chave: espírito livre; Nietzsche; *logos* sofista.

Abstract

This article experiments the Nietzsche's trope “free spirit” as a sophistic *logos*, not more an ontological *logos*. Interpreting – by Nietzsche's signs – that the spirit, to be free, must free oneself of ontological *logos*, a genealogy of the sophistic *logos* is concisely traced. Then the free spirit becomes not more a concept in Aristotelic meaning, but a performance.

Keywords: free spirit, Nietzsche, sophist *logos*.

Preâmbulo

Em seus escritos, Nietzsche tanto pergunta se é possível falar em espíritos livres (ou em tais filósofos) e se esses já existiram; quanto se apresenta como arauto e precursor deles, ou se refere a eles como realidade; como ainda ele próprio se identifica como espírito livre (PASCHOAL, 2009, p. 158). Seria viável explicar-lhe a essência, justificar um sentido único – sem homonímias e contradições – desse tropo tão díspare e metamórfico? Seria viável analisá-lo buscando seu referente na “realidade”, quer dizer, a partir de uma visão *representativa* da linguagem? Essa linguagem representativa não é senão a que se baseia na verdade ontológica, estruturada nos conceitos incondicionados de ser, fundamento e razão. Outra verdade é possível? Outra linguagem é possível?

Em minha hipótese dissertativa, seria uma análise restrita considerar o “espírito livre” um conceito, no sentido aristotélico do termo. Isso basicamente devido ao fato de não haver uma essência imutável no tropo nietzschiano – não há como fugir das sutilezas da interpretação –, nem mesmo um referente preciso na chamada “realidade”, muito menos respeito ao princípio da não-contradição. A concepção de linguagem da árvore genealógica Sócrates-Platão-Aristóteles é, dessa forma, insuficiente, ou no mínimo inadequada para uma experimentação e aproximação da linguagem nietzschiana expressa na figura emblemática “espírito livre”. Penso então, a partir de uma abordagem genealógica (tão valorizada e empregada por Nietzsche), para melhor entender e se aproximar do espírito livre, “conhecer” melhor o *logos* sofista – um “conhecimento” que valore o afetivo-perspectivo e o signo, não a epistemologia moderna ou a apreensão do “objeto” pelo “sujeito” via razão mental. Nunca é demais lembrar que desapareceram quase por completo os escritos dos Sofistas, e que suas “doutrinas” chegaram até nós principalmente por seus refutadores: Platão e

Aristóteles. “Como há poetas malditos, também houve pensadores malditos, e estes foram os Sofistas.” (Romeyer-Dherbey, 1999, p. 9).

O espírito livre – tropo que surge em escritos da época de *O Nascimento da Tragédia*, ganha centralidade em 1877-1878 (especialmente com *Humano demais Humano*) e se mantém relevante (ainda que não central) nas publicações “derradeiras” de 1888-1889 (*O Anticristo* por exemplo) – é uma das tipologias nobres, destacadas, superiores, aristocráticas de Nietzsche. Sua tarefa, no entanto, não é fazer uma transvaloração, sendo agente dela, pois isso permaneceria na razão metafísica de que por trás de qualquer ação há um agente operando. Ele mesmo é (ou se torna) essa transvaloração: prenúncio e preparação de condições para que surjam tipos ainda mais elevados de homem. “É propriamente da ideia de um engajamento que se tem o papel do espírito livre” (Paschoal, 2009, p. 270).

Se a transvaloração dos valores não (apenas) é feita *pelo* espírito livre, mas se passa nele, sua relação com a verdade precisa ser outra. A hipótese defendida aqui se resume nisto: a nova diagnose e destinação nietzschiana à verdade se passa no espírito livre. Não somente nele tratado como “tipo”, semanticamente, priorizando-se o conteúdo; mas ainda nele como “tropo”, como forma linguística, como *logos*. Este não pode mais se comportar como espírito cativo, seja de Deus, do Ser ou da Razão. Não pode, portanto, expressar-se pelo *logos* ontológico-metafísico. Sua verdade não é mais incondicionada, dada originariamente, muito menos consciente-intelectiva, tampouco não-contraditória. Onde encontrar condições de florescimento de uma “nova” verdade, menos divina, racional e fundamental? Genealogicamente, quando na história filosófica houve questionamentos pungentes da verdade ontológica? Verdades mais

condicional-históricas (temporalizadas), criadas performativamente, corporal-afetivas e paradoxais – já existiram? É possível tal procedência?

I. Espírito livre: um conceito?

O que é o “espírito livre”? Quem são os espíritos livres? Se seguíssemos por esse *caminho* investigativo, em busca de respostas que definissem o termo e mostrassem seu sujeito, estaríamos enredados – segundo Nietzsche (2004, p.147) – *na e pela* “psicologia da metafísica” ocidental, a qual, via religião cristã, por meio de uma “disciplina de dois mil anos”, gerou o “rigoroso método da verdade”, que está “no coração e na cabeça” (Stegmaier, 2013, p.35) do homem moderno, sendo este “educado para sacrificar à verdade tudo que se possa desejar”.

Não seguirei então, caro leitor, essa vereda. Proponho, no lugar, outra questão, mais *relacional*: o espírito livre é livre de quê? Adianto que este escrito é uma hipótese responsiva – não mais verdadeira, quem sabe mais provável e *melhor* – a essa questão: o espírito livre é livre do *logos ontológico*. Inevitavelmente, ao “superar” a *ontologia*, ele vincula-se de forma genealógica ao “*logos sofista*” (Cassin, 2005, p.13). Mas acalmemos os ânimos e, sem muita pressa, sigamos um passo de cada vez. Por que não conceituar, definir o espírito livre?

Se o *logos ontológico* fundamenta-se em Parmênides, inegavelmente ele se fortalece em Platão e se sistematiza em Aristóteles. Na ontologia aristotélica, “dominando até hoje nosso pensamento” (Stegmaier, 2013, p.117), o devir no tempo é pensado como transformação das *coisas*, ou seja, as coisas que se transformam. Assim, as coisas “não estão mais expostas ao devir e ao tempo, mas têm o devir e o tempo em seu domínio, em seu poder; são autônomas em *seu devir*” (Stegmaier, 2013, p.117). Logo, desde Aristóteles, distinguimos nas coisas uma “essência”, uma “substância”

(οντια) e qualidades que mudam nelas e, portanto, não são essenciais. Portanto, na essência a identidade permanente das coisas é pensada; nas qualidades não-essenciais, sua mudança. “Tal é o sentido do conceito de essência, *que* ele não se transforma, que através dele a coisa, ao longo de todas as suas mudanças, pode conservar sua identidade” (Stegmaier, 2013, p.117).

Um dos problemas é que a mudança ocorre em algo não somente em suas qualidades exteriores, como cores e revestimentos, mas ainda, tratando-se de seres vivos, na matéria de que se compõem. Para Aristóteles, então, o que permanece sendo essência é sua “forma” (μορφη), a qual não é, como a matéria, apreendida pelos sentidos, senão pelo pensamento. Este é, portanto, o fim determinado do pensamento: apreender a “forma” – ou essência – das coisas na incessante alteração de sua matéria. Para Stegmaier (2013, p.118), justamente esse é o “conceito dos conceitos” de Aristóteles: “a essência como ‘forma’ é, portanto, o *conceito* da coisa; imutável, não perceptível, [...] apreensível somente pelo pensamento”.

Muitas análises do espírito livre realizaram-se a partir desse viés de conceito, quer seja, o conceito como manifestação da essência ou substância de algo do “mundo real”. A própria interpretação de Eugen Fink (1989, p.25-45), que se tornou canônica, ao associar o leão das “três transformações do espírito” ao espírito livre, ao passo que o camelo seria o gênio e a criança estaria representada no próprio Zaratustra, parece-me devota disso. Devota porque, ainda que somente em certa medida, busca um referente estático, uma não-contradição, um suposto “ser” para o espírito livre. Várias “aparições” do espírito livre vão diametralmente de encontro a essa concepção estática e limitante, incumbindo-o não só de destruir, como também de criar novos valores: “[...] nós mesmos, espíritos livres, somos uma ‘transvaloração de todos os valores’, uma verdadeira declaração de

guerra e vitória contra todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’” (Nietzsche, 1983, p.349); “preciso dizer que também eles serão espíritos livres, *muito* livres, esses filósofos do futuro...?” (Nietzsche, 1983, p.275).

Se um dos legados – senão o principal – que Nietzsche nos deixou foi “a necessidade de re-pensar o *conceito de conceito* ” (Giacoia Jr., 2013, p.29), em conformidade com a ‘declaração de guerra’ contra o conceito universal, essencial, a-histórico e impessoal herdado de Aristóteles, ou seja, contra o “rigoroso método da verdade” metafísico-ontológico, a verdade, astutamente reconhecida como questão-chave nessa polêmica, é então “colocada em questão, experimentalmente” (2004, p.138-139) por Nietzsche, o qual vê nisso sua “própria tarefa” e chama a si mesmo de “sem Deus e antimetafísico”. A nova diagnose de Nietzsche da verdade, tratando a verdade monolítica com suspeita, desprezo, coragem e até ousadia, imbrica-se com o espírito livre, com o almejado livrar-se da metafísica, esta expressa no *logos* ontológico em praticamente toda a história da filosofia, de Platão a Hegel. Os idealistas alemães do século XIX também não são poupados:

[...] os últimos idealistas do conhecimento, únicos nos quais a consciência (*Gewissen*) intelectual hoje mora e tomou corpo – [...] Esses ainda estão longe de ser espíritos livres: *pois ainda acreditam na verdade...* (Nietzsche, 2004, p.138)

Assim como os idealistas e metafísicos – antigos e modernos – acreditam na verdade, os espíritos livres – muitas vezes associados aos “filósofos do futuro” – descreem nela; afinal, a crença na verdade é “a crença em um valor metafísico” (Nietzsche, 2004, p.139). Para Aristóteles, representante dos primeiros, a verdade é uma “obra” humana, ou mais

especificamente, da razão humana quando em ato, porém um ato cuja meta já está estabelecida a partir da coisa: mostrar o ente como ele se mostra a partir de si mesmo. Assim, só é verdadeiro quando algo não poderia ser de outro modo – é necessário que seja assim, eterno e, logo, passível de ser aprendido.

Qual seria a essência do espírito livre? O que nele teria de ser de certa maneira, não podendo jamais ser de outra? Qual o conceito disso? É possível defini-lo? Especialmente nos escritos pós-Zaratustra, Nietzsche parece brincar – e até trocar – da tentativa de definição, conceituação, fixação do espírito livre, distanciando-se do que ele denomina “preconceitos filosóficos” como “causalidade”, “identidade”, “dialética necessária”, jogando com uma liberdade para com eles, espalhando a dificuldade de se “entender” o espírito livre – ou sua emergência – por “padrões lógicos nos moldes da filosofia tradicional” (Pascoal, 2009, p.158). Como essencializar as múltiplas perspectivas acerca do espírito livre, já que aparece na obra nietzschiana por meio desde da inexistência dele em todos os tempos (2003, p.8), da inexistência naquele contexto do século XIX, até das perguntas sobre a possibilidade de se falar dele (considerado como “os novos filósofos”) e da sua existência (1983, p.284), da autorreferência como arauto e precursor dele (1983, p.282 e 2003, p.9), da referência como realidade (1983, p.85) e da autoidentificação (1983, p.275)?

Para Nietzsche, especialmente na seção “A razão na filosofia” do *Crepúsculo dos Ídolos* (1983, p.331), de Platão a Hegel a estrutura metafísica entrelaça-se com os conceitos incondicionados de fundamento, razão, substância e finalidade (*télos*). Como fundamento (*arché*), a substância é o autônomo ou o incondicionado na medida em que não depende de nada e do qual tudo o mais depende. A metafísica seria, assim, “a derivação do condicionado a partir do incondicionado”. Com a razão, ela

apreende seu caráter incondicionado – para o “filósofo dionisíaco” um mero “preconceito da razão”, senão uma “ficção fundamental do pensamento”, que

vê em toda parte agente e ação: acredita na vontade como causa em geral; acredita no “eu”, no eu como ser, no eu como substância, e *projeta* sobre todas as coisas a crença na substância-eu – somente então *cria* o conceito de “coisa” [*Ding*]... (Nietzsche, 1983, p.331).

A substância como objeto da razão, seja

posta como algo a ser originariamente captado *para* a razão, como em Aristóteles na *Metafísica* e no *De anima*, ou como algo a ser necessariamente projetado *pela* razão, como desde Descartes, que faz da própria razão a substância por excelência, [...] (Stegmaier, 2013, p.38)

além de trazer a visão de linguagem do *logos* ontológico, para Nietzsche ela é, posto que põe a partir de si a totalidade do ente, “vontade de unidade, de totalidade, de sistema” (apud Stegmaier, 2013, p.38).

Ainda na visão nietzschiana da estrutura metafísica, o verdadeiro se mostraria no “incondicionado *qua* racional; quer ele seja originalmente dado, quer ele deva ser necessariamente construído” (Stegmaier, 2013, p.39). De toda forma, o incondicionado precisa ser concebido como algo *livre de contradição*, estruturado em si mesmo de modo imutável. É contra esse incondicionado que Nietzsche digladia, e o espírito livre, que por enquanto, de maneira precavida, chamarei de *tropo*, assume a frente da artilharia. Porque o incondicionado, no fim das contas, permanece vinculado

a um ser divino – resultando uma hierarquia do ente, sendo a absoluta autonomia a medida: o divino no ápice, a razão humana em seguida. Nietzsche inclusive ironiza essa presença ‘divina’ nos sistemas de Descartes e Leibniz:

De fato, apenas com a aceitação de um deus moralmente congênere a nós, a ‘verdade’ e a ‘busca pela verdade’ são de antemão algo que promete êxito e tem sentido. Deixando esse Deus de lado, cabe perguntar se ser enganado não faz parte das condições da vida (apud Stegmaier, 2013, p.39).

A exigência de estar livre de contradição, amarrada à presença quase incontestável do incondicionado, seja ele qual for, talvez permaneça tão impregnada nas culturas ocidentais que, mesmo autores, filósofos e comentaristas que se consideram libertos do incondicionado, ao se depararem com ela, sentem-se incômodos e buscam de qualquer forma suprimi-la ou, no melhor dos casos, transcendê-la. Evidência disso é a hercúlea tarefa de “resolver” uma questão central de Nietzsche para grande parte dos comentaristas: sua aparente contraditoriedade, muitas vezes associada à incoerência ou ao “irracionalismo”. Jaspers, Kaufmann e Granier foram alguns que identificaram contradições no texto de Nietzsche e, de alguma forma, tentaram desfazê-las, sem questionamento do pressuposto da não-contradição atrelado à metafísica ocidental, consequentemente ao *logos* ontológico – e mesmo à “dialética”. Conforme Scarlett Marton, Jaspers analisa as contradições nietzschianas simplesmente como necessárias para se alcançar uma finalidade maior – o *télos* substancial de novo: a “dialética real” (apud Marton, 2009, p.244-246). Kaufmann alega que elas se dissolvem quando se compreendem os “processos de pensamento” que fizeram Nietzsche pensar como o fez (apud

Marton, 2009, p.244-246). Já Granier estrutura-as verticalmente, não linearmente, compreendendo-as pela dinâmica da separação e da ruptura, o que acabaria ultrapassando-as (apud Marton, 2009, p.244-246). Mesmo Scarlett Marton (2009, p.246), embora substitua os motivos e as justificativas de Jaspers, Kaufmann e Granier, continua excessivamente preocupada em “dissolvê-las”. Pelo exemplo acima das citações contraditórias a respeito do espírito livre, esse *tropo* foi elegido por mim por ser *paradoxalmente* uma amostra das potencialidades da retórica nietzschiana e do *logos* sofista, ainda que tenhamos que sacrificar, caro leitor, vinculações do “discípulo de Dionísio” a referências ontológicas, metafísicas e até mesmo dialéticas, que ele mesmo buscou *superar*.

Desse modo, se para Aristóteles a forma é fixa e representa a essência de qualquer coisa – a definição de conceito –, para Nietzsche “A forma é fluida, mas o ‘sentido’ é ainda mais...” (apud Stegmaier, 2013, p.127). Assim como para Aristóteles é imprescindível o sentido único e condenáveis a homonímia e a polissemia, para Nietzsche

Os conceitos são algo vivo, portanto algo que ora se expande, ora se contrai: também conceitos morreram de uma morte infeliz. Eles poderiam ser descritos alegoricamente como um núcleo envolto por um corpo que não está fixo... (apud Stegmaier, 2013, p.126).

Até mesmo o conceito de “indivíduo” não escapa ao ataque implacável do *logos* onto-conceitual: “O conceito ‘indivíduo’ é falso” (Fragmento Póstumo – FP – de 1885, KSA 11, 34[123]), posto que não há fixidez de essência alguma observada para si próprio e para os outros – “Tais essências não existem isoladas: o centro de gravidade é algo mutável.” (FP 1887, KSA 12, 9 [98])

Na subversão do conceito dos conceitos aristotélico, o “filósofo ateu” perspectiva todos os pensamentos, especialmente o metafísico-ontológico, através do tempo. Pelas trilhas abertas com o “sentido fluido”, fica inviável definir o conceito de qualquer “coisa”, caso entendamos definir como o estabelecimento definitivo do que algo é – de sua essência –, conforme abordado pelo *logos* ontológico. “Todos os conceitos, nos quais se colige semioticamente um processo inteiro, esquivam-se à definição: definível é somente aquilo que não tem história” (Nietzsche, apud Stegmaier, 2013, p.129). Virou uma “mitologia que teve seu tempo” tratar do “conhecimento das coisas” (Nietzsche, FP 1885, KSA 11, 38 [14]) como se as coisas fossem pré-dadas no mundo, pré-estabelecidas, e como se o pensamento fosse capaz de representá-las em sua essência, ou seja, exatamente como são. Senão, o pensamento permanecerá sendo uma coisa que pensa coisas. Ser, conhecer o ser, comunicar o ser: questão ontológica. Não-ser, não se conhecer o ser, não se comunicar o ser: questão sofística. Onde estará o espírito livre? Livre de quê?

II. Uma breve genealogia antilógica do *logos* sofista

No “poema filosófico” *Acerca da Natureza* do pré-socrático Parmênides, a deusa ligada à “justiça rigorosa”, persuadida por “moças imortais sedutoras (como) filhas do sol” a abrir as portas que levam aos “dois únicos caminhos de busca que se pode pensar”, toma a mão direita do jovem conduzido (eu-lírico inicial) e expõe que a via do Ser (o que é) é o caminho da *verdade* e da *persuasão*, por isso se deve seguir por ela; nessa via, afirma que o mesmo é Ser (o “ente” pensado) e pensar esse ser. (Cassin, 2005, p.18-19) Fundamenta-se assim a Ontologia, por onde a tradição metafísica caminhará, de Platão e Aristóteles a Heidegger. Já o sofista Górgias, em seu *Tratado sobre o não-ente ou sobre a natureza*, que pode ser considerado um

“discurso segundo” frente ao discurso primeiro do poema parmenidiano, renega: “Nada é. Se é, é incognoscível. Se é e é cognoscível, não pode ser mostrado aos outros.” Eis a antilogia primeira: ser, conhecer o ser, transmitir o ser – *versus* – não-ser, não se conhecer o ser, não se transmitir o ser.

Cerca de 25 séculos após, o “eterno retorno do mesmo”: Kant, na *Crítica do Juízo*, prefere a Poesia, que conduziria a um jogo imaginativo como atividade cognoscitiva, à Eloquência; esta ainda se divide, para ele, em “arte de bem falar” (preferível) e “arte de persuadir”, que seria mera arte de enganar, por isso rechaçada. Heidegger, em *Ser e Tempo*, escreve “Uma coisa é se exprimir sobre o ente por meio da narrativa/narração, outra é apreender o ente em seu ser.” Nietzsche, em contrapartida, em um fragmento póstumo de 1888, exprime: “Parmênides disse: ‘Não se pensa o que não é’ – estamos na outra extremidade e dizemos: ‘O que pode ser pensado deve ser certamente uma ficção.’” (apud Cassin, 2005, p.265).

Aristóteles, no livro *Gama da Metafísica*, por meio do princípio da não-contradição, constitui uma regulação discursiva ao determinar uma *essência* ao *sentido*, ou seja, falar seria significar algo, *um* algo, o mesmo, para si e para outro. Dessa forma, a palavra se submete ao imperativo de não poder ter e não ter simultaneamente o mesmo sentido. Para ele, os sofistas, amantes de homonímias e significantes sem significado, não se submetendo à decisão do sentido, não seriam homens mas, no máximo, “plantas que falam”. Antinomicamente, Deleuze em *Pourparlers*, seguindo os rastros (re)abertos por Nietzsche, questiona:

O que se chama de sentido de uma proposição é o interesse que ela apresenta. Não há outra definição do sentido, e isto é o mesmo que a novidade de uma proposição. [...] As noções de importância, necessidade e interesse são mil vezes mais

determinantes que a noção de verdade. *De modo algum porque a substituem, mas porque medem a verdade do que eu digo* (apud Cassin, 2005, p.9).

O *logos* ontológico-metafísico uniu o ser ao pensamento à medida que o pensamento seria capaz, de alguma forma, de alcançar esse “ser-em-si”, quer seja dos entes ou de algo como o “Uno originário”, por meio do caminho da *verdade* (*aletheia*), distanciando-se do caminho do engano (*apaté*), ilusão, ficção, mentira ou mera opinião (*dóxa*). Nietzsche insere-se em uma tradição crítica, impulsionada por Hume e Kant, que defende a separação do pensamento e do ser, bem como a impossibilidade de o pensamento alcançar o ser-em-si, a não ser como reflexo, ilusão, representação, apenas “aparência”. Radicalizando esse impulso oposto à chamada “lógica parmenidiana”, o filósofo de Röcken objeta não apenas que a essência (ou mesmo o ser) poderia permanecer indecifrável e indizível, mas também se haveria esse ser – ou somente o devir – e se a aparência seria necessariamente um “não-ser”.

Górgias assim caracteriza o *logos* no *Elogio de Helena*:

O *logos* (discurso) é um grande soberano que, com o menor e mais inaparente dos corpos, performa os atos mais divinos. De fato, ele tem o poder de pôr fim ao medo, afastar a tristeza, produzir alegria, aumentar a piedade (apud Cassin, 2005, p.296-297).

A alegria seria, portanto, uma das performances mais divinas, sagradas, que o discurso é capaz de criar. Platão, no diálogo *Górgias*, faz esse sofista dizer a Sócrates que é mestre em retórica, a qual seria, dessa perspectiva, operária da persuasão. Em outro diálogo, *Fedro*, aparece uma

retórica ascendida, que se confunde com a *dialética* e visa a uma audiência “de deus(es)”. Logo, em Platão a retórica se aniquila pela bifurcação em duas: uma boa – a própria dialética; outra má – a sofista. O personagem *Zaratustra* de Nietzsche, *dançarino pagão*, em suas andanças discursivas entrecortadas por recolhimentos, não estaria *performando* nos outros e em si mesmo o que Sócrates fala em nome do sofista Protágoras – para explicar o “homem-medida” – no *Teeteto*?

Aquele que pensa sob o efeito de um estado penoso de sua alma coisas igualmente penosas, fazemos com que pense outras coisas, pensamentos que alguns, por falta de experiência, chamam de verdadeiros, mas que eu chamo de *melhores uns que os outros, em nada mais verdadeiros.*
(Platão, *Teeteto*, 167b)

Para Bárbara Cassin, na “história sofisticada da filosofia, ficaria explícito que o melhor, a *performance*, é a medida do verdadeiro.” (2005, p.62-63)

A deusa do poema de Parmênides, ao enunciar o segundo caminho de busca, caracteriza-o como “o que não é, sendo necessário não ser”, uma “vereda muito *enganadora*” (Cassin, 2005, p.19), pois não se pode conhecer nem dizer aquilo que não é. Górgias, além da famosa inversão “Nada é; se é, é incognoscível.”, em outra citação que nos foi transmitida por Plutarco (apud Cassin, 2005, p.219), teria afirmado: “Quem engana é mais justo do que quem não engana; quem se deixa enganar, mais sábio do que quem não se deixa.” O personagem *Zaratustra*, em seu último discurso, dirigido aos “homens superiores”, na quarta parte da obra, enuncia: “Não estamos sempre sentados em uma grande mesa onde se joga e se engana?” (Nietzsche, 2011, p.278). Górgias explica sua alegação: “Mais justo porque

faz o que anunciou; mais sábio porque sente prazer nos discursos.” (Romeyer-Dherbey, 1999, p.44; Cassin, 2005, p.218-219)

Se o caminho do ser é o da persuasão que segue a verdade, conforme enunciado pela deusa no poema de Parmênides, em Platão, como se observa tanto no *Teeteto* quanto no *Górgias* e no *Fedro*, separa-se a verdade da persuasão; enquanto esta passa a ser artífice do engano, muito usada pela “má retórica” – a sofista –, aquela permanece diretriz da “boa retórica” (e do “bom” caminho, o do ser) – a dialética. Aristóteles, que segundo Perelman (1997, p.178) teria ficado em uma posição “intermediária”, alega na *Retórica* que “a retórica é útil porque o verdadeiro e o justo são, por natureza, mais persuasivos que seus contrários” (Aristóteles, *Arte Retórica*, I, IV.12). A persuasão voltaria, assim, a ser valorizada, ganhando a retórica seu *status* de utilidade. Se no poema de Parmênides a persuasão é guiada pela verdade, em Aristóteles esta não apenas guia aquela, mas também a fortalece. Nietzsche afirma em um fragmento póstumo de 1887/88 que, diante do cálculo do melhor, “a fronteira entre bem e mal se apaga: eis aí o sofista” (apud Cassin, 2005, p.67). Ressoa aí a pertença do sofista não ao campo do “verdadeiro”, em que se passa de pensamentos falsos a verdadeiros, senão ao campo do transformador e curativo, em que se passa de um estado ruim a um melhor, por meio nem sequer de drogas, mas do *logos* (discurso). O sofista, dessa perspectiva, seria não um *organon* que mostra ou demonstra o que é, mas um *pharmakon* capaz de inversões e reversões – para melhor – de estados da “alma”.

Considerações finais

Onde se poderia encontrar um elo mais firme a elementos esparsos – de uma linguagem não-ontológica – presentes no tropo nietzschiano “espírito livre”? Qual linguagem efetivamente seria essa? O fio condutor foi a análise

genealógica do conflito filosófico “ontologia *versus* antiontologia”, personificado em Parmênides de Eleia e no sofista Górgias. Nietzsche revolucionou posições tradicionais sobre a moral, a verdade e – até mesmo – a Filosofia, criticando corrosivamente as bases ontológicas e metafísicas milenares da civilização ocidental. Minha hipótese é, portanto, que ele genealógicamente atua (experimenta, apropria-se, explora) mais no *logos* sofista do que no *logos* ontológico.

Uma pesquisa instigante seria aprofundar pormenorizadamente a releitura e reapropriação nietzschiana dos sofistas – em especial da linguagem sofista, ou da “concepção linguística” dos sofistas. As escassas referências diretas a eles nos Fragmentos Póstumos nietzschianos sempre são enaltecidas, como esta a seguir:

[...] os Sofistas afluem a primeira *crítica da moral*, o primeiro *olhar penetrante* sobre a moral. [...] Cada progresso do conhecimento epistemológico e moral *recuperou* os Sofistas... (Nietzsche, 1977, p. 83-84).

Bárbara Cassin e Gilbert Romeyer-Dherbey são dois pesquisadores responsáveis por reinterpretar os sofistas à margem da visão que os apresenta como enganadores e pseudofilósofos, a qual nos contaminou por milênios devido a uma posição canônica herdada do Platonismo (embora Platão também tenha sido um “ator” que se constituiu por polifonias, o que Nietzsche bem realça). Assim como Górgias escreveu um *Elogio de Helena* e uma *Defesa de Palamedes*, visando a alterar a opinião pejorativa deles – esse por traição, aquela por adultério –, quiçá também seja necessário, senão um *Elogio do Discurso Sofista*, ao menos uma *Defesa da Retórica*. Em relação a Nietzsche, pode ser conveniente, senão um *Elogio da Crítica*, ao

menos uma *Defesa de outras Perspectivas*. Quanto à Formação Humana, não seria engrandecedor, senão um *Elogio do Discurso Narrativo-poético*, ao menos uma *Defesa da Arte de Falar*?

Da mesma forma como uma opinião única prevaleceu por séculos a respeito de Helena e Palamedes, um discurso único sobre os sofistas preponderou – se é que ainda não prepondera – por séculos; e, não seria exagero dizer, é muito incipiente uma interpretação de Nietzsche que não parta da dialética, mas vasculhe a genealogia da separação platônica (e mesmo aristotélica) entre dialética e retórica, filosofia e sofística. Se Nietzsche deprecia e ridiculariza muito a filosofia – e os filósofos “oficiais” – feita até então, com raras exceções, e anuncia algumas vezes os “novos filósofos”, que não serão apenas “grandes cabeças”, mas corpos saudáveis e instintos fortes, como se esquecer da expulsão dos sofistas da filosofia, expulsão iniciada por Platão e continuada por Aristóteles?

“Espírito” (*Geist*) em Nietzsche não significa o mesmo que para a metafísica clássica. O vocábulo foi ressignificado, subvertido, recriado. Segundo Nietzsche, para criar novos valores é preciso primeiro destruir antigos que não cumprem mais seu papel. Se, para o *logos* ontológico, haveria algo essencial e um referente em qualquer conceito, inclusive no de *espírito*, que o manteria imutável em essência, para o *logos* sofista a linguagem não é representativa do de fora, senão criativa e criadora – até de “realidades”. Da perspectiva de uma nova verdade nietzschiana, a convicção é mais inimiga do que a mentira, a ilusão pode – e deve – fazer parte das condições de vida, uma hierarquia dos afetos prepondera sobre a epistemologia racional, a perspectiva mostra-se mais sábia que o incondicional, o paradoxo gera mais força que a não-contradição.

Em resumo, na visão ontológica: o discurso diz o ser, comemora o ser; na visão sofista: o discurso faz ser, ou seja, o ser é um efeito do dizer.

Em outras palavras: no primeiro caso, “o de fora se impõe e impõe que se o diga”; no segundo, o discurso “produz o de fora” (Cassin, 2005, p. 63). Eis a dificuldade proposta agora e adiante: não meramente estudar o tropo “espírito livre” como um objeto imposto de fora, com um ser anterior que deve ser representado, revelado, dito ou comemorado. Fazendo isso, estar-se-ia discursando ontologicamente sobre um *logos* provavelmente não-ontológico. Assim, mais prudente seria, ao discursar *sobre* um provável *logos* sofista, discursar **com** um *logos* sofista; quer dizer, ainda que de forma dissertativa, servir-se da linguagem que faz ser, que é um efeito do dizer. Dessa forma, a linguagem usada será, senão aplicação do estudo feito, fabricadora do efeito-mundo almejado: uma outra formação. Formação que supere a supremacia do incondicionado, do intelectual, do não-contraditório e do fundamento originário. Formação corajosa para navegar nas incertezas das condições e perspectivas, do corpo e seus afetos, do paradoxo e antilogias, da *performance* e da criação. Formação que não acate *uma* verdade, mas *crie* – performaticamente – verdade(s). Formação que não explique e justifique o que é o “espírito livre”, mas crie condições para que ele(s) – de fato – exista(m)!

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ars Rhetorica*. Org. Sir. W.D. Ross. London: Oxford University Press, 1975.

CASSIN, Bárbara. *O Efeito Sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, 448p.

FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Versión española de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

GIACCOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Introdução*. In STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*: coletânea de artigos de 1985 a 2009. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011, 360p.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 6.ed. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 5.ed. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Herausgegeben (KSA)* von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München; Berlin; New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Obras incompletas*. Seleção de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Oeuvres philosophiques complètes: écrits posthumes*. Paris: Gallimard, 1977.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2009.

PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. Tradução Maria Galvão Pereira. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém-PA: EDUFPA, 1988.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os Sofistas*. Tradução de João Amado. Lisboa: Edições 70, 1999.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*: coletânea de artigos de 1985 a 2009. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia; introdução de Oswaldo Giacoia Jr. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.